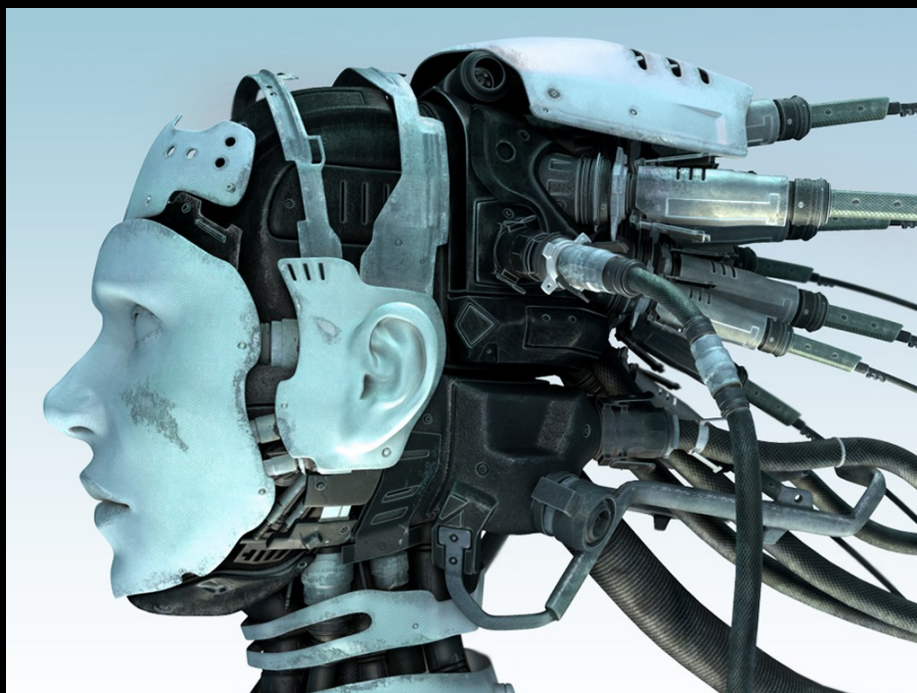


Elementos

de Metapolítica para una Civilización Europea N° 35



EL PROBLEMA DE LA
TÉCNICA
EN LOS AUTORES *KR* (vol. II)



UrKultur



UrKultur

<http://urkultur-imperium-europa.blogspot.com.es/>

**Escuela de Pensamiento
Metapolítico**

Elementos

**de Metapolítica para una
Civilización Europea**

Director:

Sebastian J. Lorenz

sebastianjlorenz@gmail.com

Número 35

EL PROBLEMA DE LA TÉCNICA EN LOS AUTORES KR (II)

Sumario

El origen histórico del problema técnico,
por *Eduardo Arroyo*, 3

Tecnología, Utopía y Cultura,
por *Germán Doig Klinge*, 13

La Técnica como lugar hermenéutico
privilegiado: Ortega y Heidegger,
por *Antonio López Peláez*, 16

Nihilismo y técnica,
por *José Luis Molinuevo*, 29

¿Ecología o Tecnocracia? El
conservadurismo en la modernidad,
por *Michael Grossheim*, 33

Por una ontología de la técnica.
Dominio de la naturaleza y naturaleza
del dominio en Julius Evola,
por *Giovanni Monastera*, 36

Heidegger y la Técnica,
por *Eugenio Gil*, 41

El hombre y la técnica, de Spengler,
por *Carlos E. Luján Andrade*, 47

La Perfección de la Técnica:
Friedrich-Georg Jünger,
por *Robert Steuckers*, 50

Carl Schmitt: Topología de la Técnica,
por *Enrique Ocaña*, 56

Arnold Gehlen: la condición del hombre
en la era de la Técnica,
por *José Javier Esparza*, 67

La técnica, devoradora de hombres,
por *Ernst Niekisch*, 72

El origen histórico del problema técnico

Eduardo Arroyo

1. La técnica como problema

La mayor parte de nuestros contemporáneos está habituada a criticar los problemas de siempre; todos sabemos que hay delincuencia, paro, terrorismo, etc., pero muy pocos reparan en los problemas ocasionados por la técnica.

La técnica es inherente al hombre. Desde las primeras noticias que se tienen de los humanos hasta hoy, el hombre es un ser técnico. Es técnica la flecha de piedra que empleaba para cazar lo mismo que es técnica el superordenador Cray-2 que realiza cientos de millones de operaciones por segundo.

La demarcación entre cultura -incluso cultura técnica- y Naturaleza no está clara: no está claro por qué un dique construido por castores es menos técnica que un azadón o un tractor, o por qué el dique, el azadón y el tractor no son igualmente "naturales". Una objeción de este tipo debe ser convenientemente sopesada, y más en el caso del hombre cuya historia es inseparable de la técnica. Este planteamiento ha sido formulado en profundidad por algunos autores, utilizando un método hegeliano-marxista que, sin embargo, obvia el problema que nos ocupa; esto es, la destrucción de la Naturaleza como consecuencia del intento del hombre por ponerla a su servicio (1).

No podemos por menos de plantearnos dos preguntas. La primera sería acerca del concepto de "técnica" en sí. ¿Es acaso la técnica lo mismo que la ciencia? Esta cuestión ha de ser debatida a fondo lo mismo que esta otra: si siempre ha habido técnica, si la historia del hombre lleva aparejada la historia de la técnica y si el hombre siempre ha moldeado su entorno

de acuerdo a ella ¿por qué ahora la podemos plantear como problema? Otra manera de formular la pregunta sería ¿es la técnica problemática de por sí?

Estos interrogantes constituyen el meollo de las siguientes páginas, y ponen de manifiesto que la tantas veces proclamada "vuelta a la Naturaleza" debe entenderse no como la supresión de la maquinaria tecno-industrial, sino como el retorno a un Universo mental de ideas dentro del cual ciencia y técnica se articulan e integran jerárquicamente.

2. Ciencia y técnica

Es imprescindible tener claro que las expresiones "ciencia" y "técnica" poseen, o por lo menos poseyeron en un principio, un significado profundamente distinto. "Ciencia" tiene el significado de "conocimiento". Tal y como dice la enciclopedia Espasa, "ciencia" es el "conocimiento cierto de las cosas por sus principios y sus causas" y "técnica" es el "conjunto de procedimientos y recursos de que se sirve una ciencia o un arte". Mientras que el concepto de "ciencia" se organiza en torno a la idea de "conocimiento", bajo la "técnica" subyace un concepto de "utilidad". Esta distinción, hoy en día y a nivel de lo puramente ideológico, resulta bastante confusa para la mayoría de los científicos, pues ambos conceptos han alcanzado una simbiosis tal que en la práctica son inconcebibles el uno sin el otro.

Dentro del corpus de la ciencia del siglo XX, casi todo conocimiento científico tiene una aplicación técnica subsiguiente, e incluso cabe subrayar que no es necesario que sea correcta la base científica de una determinada técnica para que llegue a aplicarse.

Hoy día, la técnica es la principal impulsora de la investigación científica y del desarrollo económico. Para comprobar esta afirmación no hay más que ver los planes de estudio universitarios y las denominadas "áreas prioritarias" de la UNESCO: mientras que en aquéllos se opta por eliminar asignaturas circunscritas a las "humanidades", la financiación de becas y proyectos se decanta por áreas de carácter

exclusivamente técnico y de aplicación industrial. La técnica deja de dar la mano a la ciencia para dársela al mercado. Es a través del mercado como la ciencia llega a todos los rincones del planeta. El hombre moderno se sirve de la técnica y de su emisario, la técnica mercantil, para ejercer su labor de dominio sobre la Naturaleza. Si para ello necesita de un soporte científico-teórico, comprenderemos por qué hoy ciencia y técnica son cosas entrelazadas. El mundo técnico actual descansa sobre una confusión de la técnica y la ciencia, incapaz de comprender cuál debe ser la relación jerárquica entre ellas.

3. La ciencia como conocimiento

Si la técnica es el instrumento del hombre para el dominio de la Naturaleza, hay que clarificar qué papel juega la ciencia dentro del desarrollo histórico o, mejor dicho, cuál es el cambio conceptual que se ha producido en la modernidad.

La ciencia moderna aparece como tal durante la revolución científica del siglo XVII y es importante subrayar, como veremos más adelante, que no se trata de "la" ciencia, sino de "una" ciencia derivada de una determinada filosofía propia de aquella época.

Hoy en día, por "ciencia" se entiende un discurso puramente racional en el sentido lógico-matemático. Para la modernidad, el mundo matemático tiene la ventaja de ser objetivo por ser cuantificable y medible. Independientemente de que esto sea cierto, ello no libra a sus conclusiones de una gran dosis de subjetivismo. Como dice Lord Northbourne, "la ciencia moderna está bien equipada para proporcionar ciertas clases de información, pero se niega la posibilidad de interpretar esa información; por tanto, la tarea de hacerlo queda librada al juego de la opinión, individual o colectiva, informada o ignorante. En consecuencia, su error cardinal reside en su afirmación de que ella es la ciencia misma, la única ciencia posible, la única ciencia que existe" (2).

Pero esto no siempre fue así. Con el hombre antiguo sucedía otra cosa muy diferente. Si el progreso técnico existía en una forma mucho más simple que ahora, el

"conocimiento" comprendía una extensión mucho más amplia. Lo característico de la ciencia antigua es que su desarrollo se movía dentro del cuadro más amplio de la Metafísica. Esta, que de hecho es una y debe denominarse "Metafísica" en singular, es la ciencia -el "conocimiento" de lo Real, del Origen y Fin de las cosas, del Absoluto y, bajo su luz, de todo lo existente, lo manifestado y condicionado.

El cambio producido por la modernidad no supuso únicamente la sustitución del viejo orden, sino también su destrucción. La ciencia dejó de ser "conocimiento", y pasó de ser un fin cuya esencia era el Ser Supremo a ser un medio de servir a los propósitos egoístas del hombre, a su afán de poder y de dominio.

4. La génesis histórica de la ciencia moderna

La tendencia de la civilización occidental hacia la tecnificación desbocada puede rastrearse a través de su historia desde las primeras culturas europeas.

Los antiguos griegos tenían una visión del mundo similar a otros pueblos indoeuropeos de entonces. Los dioses habitaban en los elementos y en la Naturaleza misma y no había una neta separación o disociación entre lo corporal, lo anímico y lo espiritual ni en el hombre mismo ni en el mundo. Este, como manifestación del principio divino, aún no había sido abandonado por los dioses, pero la decadencia del helenismo aparejó que la visión contemplativa de la Naturaleza y su interpretación simbólica cedieran ante el empuje del naturalismo y que la metafísica hiciera lo propio ante la filosofía racionalista. Después de Aristóteles, verdadero precursor de la filosofía occidental moderna -aunque su enfoque siga siendo esencialmente fiel a la tradición helénica-, el pensamiento griego pierde el carácter que había recibido de Platón. Deja de ser explícitamente metafísico para convertirse en simple especulación racional y meditación sobre lo material y sensual o cuando mucho sobre temas morales.

La decadencia del mundo grecorromano queda sellada con los cínicos

y los cirenaicos en la época socrática, y con el estoicismo y el epicureísmo en la época postaristotélica. Sobre todo estas dos últimas escuelas tuvieron una enorme influencia en el mundo romano, y todas juntas constituyeron una corriente filosófica que se extendió desde Sócrates hasta el apogeo del imperio romano en el siglo II de nuestra era. Este movimiento comparte un notable rasgo con otra de las grandes crisis del pensamiento griego -con la sofística-; se trata del desinterés por la verdad. Otros rasgos propios son el materialismo, el sensualismo, el cosmopolitismo (en el caso de la Stoa), y en general, el naturalismo. A la muerte de Aristóteles, estas escuelas suplantaron la filosofía platónico-aristotélica y mantienen su vigencia durante cinco siglos. Una idea del increíble éxito que alcanzaron nos la da el que incluso el emperador Marco Aurelio (121-180), de la dinastía de los Antoninos, escribiera en griego un relevante texto estoico (A sí mismo) (3).

Las razones de esta asombrosa alteración en la tradición filosófica no es otra que la crisis del mundo grecorromano. Por entonces, el imperio, aún en el punto álgido de su expansión militar, se hallaba enfermo de muerte en lo espiritual y lo intelectual. La filosofía de Platón y Aristóteles es una ciencia, un conocer el mundo como es, determinado por la necesidad de vivir en la verdad. Para Epicuro, por ejemplo, "la filosofía es una actividad que procura con discursos y con razonamientos la vida feliz". El mundo grecorromano pide a la filosofía no la verdad, sino un sustituto de las convicciones religiosas y sociales que, por entonces, se hallaban en crisis. La filosofía, como con los sofistas, deja de ser vía de verdad para ser una "religiosidad de circunstancias, apta para las masas" (4). Lo importante es vivir feliz y los dioses son una molestia, por lo que la crisis del imperio llevará aparejada la huida de los dioses y la decadencia de la visión sacra de la Naturaleza en aras del puro naturalismo.

En estas condiciones, el cristianismo fue llamado a solucionar la decadencia espiritual de todo un imperio, y para ello tuvo que vulgarizarse a marchas forzadas. El pensamiento cristiano introdujo ideas

radicales en exceso para atajar la visión racionalista y naturalista generalizada en el mundo romano. Dentro de este entorno hostil a lo espiritual, el cristianismo reaccionó haciendo hincapié sobre el límite entre lo sobrenatural y lo natural de manera tan estricta que la Naturaleza quedó casi despojada de la divinidad y, en lo sucesivo, el estudio de la Naturaleza desde un punto de vista teológico no ocupó más un lugar central en el Cristianismo de Occidente (5). Desde entonces la pugna entre el pensamiento griego y cristiano se asemejó a un diálogo de sordos en que cada parte expresaba la mitad de la verdad. A la divinidad griega del Kosmos se contraponía la Naturaleza de Dios del Cristianismo; a la inteligencia (gnosis), de origen sobrenatural y que conoce el Kosmos del pensamiento griego, se oponía el "alma humana" y la necesidad de "Salvación". Además, para vencer el peligro de un conocimiento escindido de la gnosis, el Cristianismo prefirió someter en lo exotérico el conocimiento a la fe. El resultado histórico fue la marginación de la gnosis y la polarización entre cosmología y teología. A partir de entonces, la gnosis propia del Cristianismo, como vía esotérica que era, cayó fuera de "lo oficial" y, aunque permaneció al margen, hizo posible que el cristianismo pudiera desarrollar su propia cosmología, su visión de la Naturaleza y del Arte, cuando se vio obligado a ello por tener que moldear toda una civilización ya cristianizada. Pero la marginación de la gnosis y el no reconocimiento de ella por la Iglesia oficial acarrearían muy graves consecuencias. Esta herida abierta a costa de salvar de la decadencia a todo un mundo que se hundía, llevaba en sí el germen de una crisis que no ha podido ser excluido y que, desde entonces, no ha hecho sino acentuarse.

Durante la Edad Media, el mundo cristiano estaba dominado por San Agustín, la angelología de San Dionisio y la cosmología cristiana extraída del neoplatonismo, el pitagorismo y el hermetismo. Se había desarrollado además, un fuerte núcleo esotérico que, merced a la orden del Temple, contactaría con el Islam para empaparse de las enseñanzas de

Aristóteles. Sin embargo, la filosofía peripatética no produjo en el Islam los efectos que tuvo sobre el pensamiento medieval. Los musulmanes habían cultivado durante mucho tiempo la ciencia y la filosofía de Aristóteles. Pero, a la vez, el núcleo gnóstico del sufismo no había dejado de ejercer su papel rector de la comunidad. En Occidente, la aristotelización de la teología cristiana, basada en la iluminación, supuso la base para el ataque a los universales y al concepto platónico de "participación". Para Platón, la realidad se compone de "diferentes niveles que son, en realidad, un sistema de participaciones, inteligible y ordenado, que constituye un sistema jerárquico de formas" (6). De acuerdo con esta idea, los teólogos cristianos formularon la comunión de dos naturalezas en Cristo, la divina y la humana, y, en general, la existencia de una "chispa divina" (*scintilla in anima*) -como diría el Maestro Eckhardt- en el hombre y en el mundo. Esta doctrina, asumida por los Padres Griegos, es rechazada por Aristóteles, y su influjo en el pensamiento medieval, a través de intelectuales islámicos como Averroes, supuso la base para la crítica a los universales, lo cual condujo, como veremos, al escepticismo filosófico y, en última instancia, a la desacralización de la Naturaleza.

En el siglo XIII irrumpe en Occidente la figura de Grecia y hay una etapa de asimilación de la filosofía de Aristóteles; es la obra que llevan a cabo, especialmente, San Alberto Magno y Santo Tomás. Por otra parte, con la escolástica en su apogeo, numerosos hombres además de los dos últimos mencionados, tales como Roger Bacon o Robert Grosseteste, se interesaron vivamente por la Naturaleza desde un punto de vista cristiano. Pero el siglo XIV introdujo en la intelectualidad europea una enorme ola de escepticismo y de desinterés por la verdad. En primer lugar fueron destruidas las órdenes esotéricas del Cristianismo, como los templarios, hecho que redundó en una mayor dispersión de la gnosis y la metafísica. Luego, el hundimiento del racionalismo condujo a que se empezara a negar el poder de la razón para hallar la verdad. Mientras que la

Edad Media procuraba transcender a la razón por arriba, el debate de los universales -tema central de la época- se convirtió en el arma principal para atacar a la razón y demostrar sus incoherencias. Los universales son los géneros y las especies con que nos referimos a las cosas y, entonces, se planteaba si los universales son o no cosas y en qué sentido. Con Duns Escoto, franciscano escocés, la situación de equilibrio entre teología y filosofía existente desde Santo Tomás, va a romperse. Para aquél, la teología, proveniente de la revelación, de origen sobrenatural, se separa de la filosofía alcanzada por la razón, de origen natural, y con ello comienza la separación entre la *ratio* y el *logos*, por un lado, y el *theos*, por otro.

La tendencia se acentúa aún más con Guillermo de Ockam, también franciscano aunque inglés, para el que las verdades de la fe son inaccesibles a la razón. Con Ockam Dios desaparece del horizonte intelectual y deja de ser objeto de la mente. Además, Ockam es nominalista: los universales son abstracciones de la mente a las que se refiere la ciencia. Esta habla de los universales por lo que no es ciencia de las cosas sino de los símbolos, abriendo así el paso al pensamiento matemático y, con ello, a la creencia de que la esencia del mundo no es otra que la cuantificación matemática.

Como vemos, a finales de la Edad Media se hacen evidentes los primeros síntomas de descomposición. La crisis continúa acrecentándose hasta el siglo XIV: con el Renacimiento el hombre representa un tipo humano de transición entre el cosmos medieval y la era racionalista iniciada en el siglo XVII. Como dice Philip Sherrad, "el mundo cristiano medieval era un mundo orgánicamente integrado, un orden sacro establecido por Dios en el que todo, no sólo el hombre y sus artefactos, sino toda forma viviente de planta, pájaro o animal, el sol, la luna, las estrellas, las aguas y las montañas eran consideradas signos de cosas sagradas (*signa rei sacra*), expresiones de una armonía divina, símbolos que ligaban lo visible y lo invisible, el cielo y la tierra" (7). Posteriormente el hombre renacentista no volvería a ser como antes mitad ángel mitad humano; su situación en

el mundo se decantará a cada vez más hacia el conocimiento cuantitativo de la Naturaleza, perdiendo así la libertad cualitativa para trascender sus limitaciones terrestres, mientras ganaba una libertad cuantitativa dentro del ámbito puramente material.

Pero el Renacimiento estaba muy lejos de ser un páramo de materialismo. Su estructura mental, aún con un fuerte componente naturalista, era muy similar a la de la Edad Media. Fue también en el Renacimiento cuando se dio la vulgarización de textos cosmológicos medievales; autores de la época como Agripa, Paracelso, Meier, Basilio Valentino y otros más son continuadores de la tradición medieval. Sin embargo, en una época de ocultamiento de la metafísica, la crisis no tardaría mucho en precipitarse por derroteros aún más oscuros. Por ejemplo, en el ámbito de la cosmología, la contraposición esencial entre Robert Fludd y Johannes Kepler se resolvería finalmente a favor de este último. Con ello, la búsqueda del contenido y del significado del cosmos cedería el puesto a la pregunta por su forma y descripción externas. Este cambio en el núcleo mismo del conocimiento lleva aparejado un cambio en la concepción antropológica básica: ya que la cosmología se sustituye por la cosmografía, la ciencia del espíritu humano es reemplazada por la fisiología.

La visión medieval de la Naturaleza entró en crisis, pero la irrupción en el Renacimiento de nuevas ideas de índole naturalista no supuso en modo alguno la desaparición repentina de la herencia anterior, sino que aquellas, poco a poco, se impusieron sobre esta última. La culminación del Renacimiento vio aparecer en Europa al hombre puramente terrestre y con ello, el esquema mental de Occidente se desplazó desde el objetivismo al subjetivismo. En toda la historia europea, ésta es la revolución más radical, hecha al margen de guerras y algaradas callejeras. El mundo, cada vez más desligado de lo sagrado, sólo tiene al hombre como juez supremo, pero un hombre que se sitúa en el centro de todo proyecto y de toda pretensión transcendente. La crisis de

Occidente, que permitirá más tarde el surgimiento de la civilización tecn-industrial para el sometimiento de la Naturaleza, no es sino la extensión progresiva del desinterés por la verdad, que se consume con la aparición del subjetivismo al desvincular la razón humana de la Razón Divina. La pura opinión personal, fundamentada o no, como único criterio de acción, acarreará en el futuro las más graves consecuencias intelectuales, sociales y políticas. A partir de ahora, las bases para la conquista técnica del mundo son lo suficientemente sólidas. La revolución científica pos-renacentista tiene campo abonado en un mundo que es pasto del humanismo. Desde entonces, el hombre, escindido de la Naturaleza desde el Cristianismo -un Cristianismo en decadencia, diríamos nosotros-, comienza la pérdida de Dios; como escribe Zubiri, "solo, pues, sin mundo y sin Dios, el espíritu humano comienza a sentirse inseguro en el Universo" (8). Ante él sólo queda ya un desierto de soledad que se prolonga hasta nuestros días.

La Nueva Ciencia de la Naturaleza, surgida de este modo, es la base de toda la modernidad y de los desmanes técnicos del hombre; por eso merece la pena que nos detengamos en ella.

5. La nueva ciencia de la Naturaleza

El ambiente de duda filosófica instaurado en Europa por la metafísica nominalista dio lugar a una ciencia natural que difiere esencialmente en dos puntos de la visión medieval: la idea de la Naturaleza y el método científico. Las bases de la nueva ciencia quedaron organizadas en el período que va desde Nicolás Copérnico hasta Isaac Newton. Con Copérnico llegó un mayor distanciamiento entre el hombre y lo sagrado; si bien sus ideas no eran nuevas (eran conocidas por astrónomos griegos, indios e islámicos), al proponerlas en una Europa sumida en el escepticismo filosófico sin el acompañamiento de una nueva visión espiritual, acarrearón todas las crisis espirituales previstas por sus oponentes.

Kepler, por su parte, vino a corroborar y a enfatizar las ideas de Copérnico con sus tres leyes y, aunque todavía no tiene una

visión plenamente moderna de la Naturaleza, afirma del modo más enérgico el matematicismo de la ciencia: "nada puede conocer perfectamente el hombre más que las magnitudes o por medio de las magnitudes" (9). Pero es Galileo Galilei el que formula más claramente la idea moderna del cosmos cuando afirma que el gran libro de la Naturaleza está escrito en caracteres matemáticos (10). Newton, teólogo y por tanto hombre religioso, culmina la nueva ciencia sintetizando los descubrimientos de Copérnico, Kepler y Galileo. Con Newton aparece ya la visión mecanicista del universo. Probablemente, Newton viera en sus teorías la confirmación de un orden espiritual del mundo; no olvidemos que escribió mucho sobre las ciencias alquímicas y cabalísticas de su época y fue, además, uno de los primeros en percatarse de la orientación nociva que se daba a sus descubrimientos (11).

Pero todo el edificio de la nueva ciencia, construido por científicos, se cimentaba sobre una posición filosófica particular: el racionalismo de René Descartes. Descartes intentó superar el escepticismo filosófico partiendo de la duda sistemática y mediante la "evidencia" como único criterio de verdad. Si bien no excluyó a Dios de su filosofía, la concepción del mundo como "res extensa" -como algo determinado por la extensión cuantitativa- sirve para fundamentar la visión de una Naturaleza puramente mecanicista.

Después del siglo XVII, con la gnosis y la metafísica olvidadas, los dioses se han marchado del mundo y la religión aparece no sólo divorciada, sino cada vez más enfrentada a la ciencia. Una corriente que se ha dado en llamar "la otra mente de Europa" (12) criticó las consecuencias del nuevo paradigma científico instaurado tras la descomposición del cosmos medieval. Así, Jacob Böhme, John Ray, los platónicos de Cambridge con Henry More a la cabeza, Robert Fludd, los neoescolásticos españoles, William Blake, Eckarthausen, Goethe, etc., representan una visión del mundo alternativa al margen de los cauces que conducen a la modernidad y que, sin embargo, no conseguiría imponerse. Ya en el siglo XVIII, empiristas como Hume o

Kant llevaron hasta sus últimas consecuencias la filosofía de Descartes; los enciclopedistas Rousseau y Voltaire por ejemplo, negaron la dimensión trascendente del hombre. En el siglo XIX Hegel concibe la posibilidad de conocer lo Absoluto pero integrado en el proceso de devenir dialéctico, sin lugar alguno para una realidad inmutable. Sólo el romanticismo, aunque desde una perspectiva sentimental, redescubre la sacralidad de la Naturaleza. Pero ya es muy tarde: por lo pronto, como diría Francis Bacon, el conocimiento ya no es una vía hacia lo divino sino que, en un mundo sin dioses, sirve solo "para el beneficio y uso del hombre, y para alivio de su condición" (13). Además, el reino de la "medición"; es decir, la Naturaleza entendida como cosa mensurable destinada a la explotación -se extiende por doquier. A partir de Newton, Fahrenheit descubre el termómetro y, en pleno siglo XVIII, James Watt, con su máquina a vapor, inaugura la revolución industrial.

El balance es claro: un mundo sin dioses a los que someterse deja todas las decisiones al capricho del hombre. La ciencia ya no tiene sentido de por sí, como conocimiento de verdades de origen trascendente, sino como instrumento capaz de alimentar el progreso técnico al servicio de un hombre que se ha divinizado a sí mismo. Queda abierta la época del sometimiento de la Naturaleza por la humanidad, que ya no se siente integrada en ella ni en ningún otro tipo de orden superior.

6. La agresión de la técnica al mundo y al hombre

A una Naturaleza desencantada solo cabía perderla el respeto. En el hombre sólo, desligado de Dios, nacería el subjetivismo y la mentalidad individualista. El individualismo no es, como se pretende, una actitud insolidaria con el entorno sino más bien la ausencia de normas externas a la propia. Al hundirse en el magma de opiniones personales, la historia del hombre moderno caminaría dando tumbos a través del caos, pero pensando siempre en satisfacer todo cuanto el hombre tiene de

elemental, de inmediato y de impulsivo. La antigua voluntad de poder, siempre subordinada a una autoridad de origen sacro, iba a desbocarse para dominar en su propio beneficio el entorno natural, precisamente por no estar animada del interés por la verdad. El hombre individualista ni siquiera se plantea vivir en la verdad sino "satisfacerse", "ser feliz", etc., a costa de lo que sea. Del mismo modo que el individualismo, aun sin cesar de hablar de "libertades", conduce en lo personal a la esclavitud, en lo social y político iba a producir resultados análogos. La insostenible situación de deterioro medioambiental provocada por la maquinaria técnica es un buen ejemplo de cómo la búsqueda de "bienestar" se vuelve contra quien lo busca. Y el panorama es bastante desolador.

En nuestros días existen numerosos ejemplos de agresión técnica a la naturaleza. Por ejemplo, desde el inicio de la era industrial, los niveles de CO₂ atmosférico han aumentado un tercio, hecho que parece estar en relación con el aumento de la temperatura media del planeta en medio grado centígrado desde el comienzo de este siglo. La conjunción de estos tipos de fenómenos -aumento de la concentración de CO₂ y aumento de la temperatura media- es lo que se conoce como efecto invernadero. Se calcula que a mediados del siglo que viene la cantidad de CO₂ atmosférico puede duplicarse y las temperaturas de la superficie del planeta pueden llegar a elevarse entre 3 y 5.5 grados (14). Los resultados del cambio climático podrían cambiar la distribución mundial de precipitaciones, extender los desiertos del planeta y reducir drásticamente la producción agrícola. Cualquiera de estos hechos, o todos a la vez, representarían una catástrofe sin precedentes. Sin embargo, la teoría del efecto invernadero no está suficientemente desarrollada como para dar respuesta al gran rompecabezas climático. Aunque recientemente se han producido en distintos puntos del globo fenómenos meteorológicos extremos (olas de calor en el centro de Europa y América, inundaciones en África tras veinte años de sequía, lluvias y frío en pleno verano en otros sitios,

desprendimientos de "icebergs" en la Antártida, etc.), hasta ahora no se ha dado ningún fenómeno de cambio climático atribuible con certeza científica al efecto invernadero. Pocos científicos suscriben públicamente esta teoría; más bien casi todos obran con prudencia adoptando una actitud de esperar y ver lo que sucede.

Un fenómeno científicamente más documentado es el deterioro de la capa de ozono. Esta capa es uno de los fenómenos atmosféricos que han posibilitado en el planeta el entorno idóneo para el desarrollo de la vida, bloqueando la radiación ultravioleta mientras deja pasar otras longitudes de onda. Pero desde que Thomas Midgley, un químico orgánico de la General Motors, descubrió en 1928 los clorofluorocarbonados (CFC), la situación ha cambiado mucho. Gracias al descubrimiento de Midgley, la *E. I. du Pont de Nemours & Company* (conocida mundialmente como Dupont) comercializó en 1938, con el nombre de Freón, y en calidad de gas para congeladores, dos CFC distintos (CFC-11 y CFC-12). Los CFC fueron utilizados más tarde como disolventes industriales, esterilizantes en hospitales, aislantes de envases y, finalmente, como insecticidas caseros en pulverizadores. Solo en EEUU, en 1947, ya se vendían 45 millones de pulverizadores; en 1958, 188 millones de botes y en 1968, 2.300 millones (15).

En septiembre de 1974 los químicos Sherwood Rowland y Mario Molina exponían ante la *Asociación Química Americana*, y de forma bastante amenazadora, las conclusiones ya expuestas por ellos mismos en el número de junio de ese año en la revista "Nature" (16). Según ambos, el cloro libre de los CFC actuaba como agente destructor del ozono estratosférico produciendo oxígeno libre también. Estimaban además que si aumentaba en un 10% anual la producción de CFC hasta 1990 para estabilizarse luego, en 1995 la reducción de la capa de ozono sería del 5-7% y del 30-50% en el 2050. Esta última situación generaría 150 millones de cánceres de piel en todo el mundo además de millones de casos de cataratas. Igualmente se producirían alteraciones en el

sistema inmunológico humano, generación de nuevas enfermedades, disminución drástica en las cosechas y destrucción del fitoplácton, base de la cadena alimenticia oceánica. Además, la reducción de los niveles de ozono incidiría en el cambio climático del planeta.

Es difícil encontrar otro ejemplo más paradigmático de agresión técnica a la Naturaleza -incluido el hombre mismo-, aunque no es el único. Tenemos también el caso del comercio de derivados del petróleo. A principios del siglo que viene la oferta de petróleo será incapaz de sostener la demanda con todas las gravísimas consecuencias de este hecho. Este comercio genera las mareas negras, verdaderas catástrofes ecológicas donde las haya. En enero de 1969 explotó un pozo de petróleo en Santa Bárbara (California), ocasionando un desastre sin precedentes en la ecología y economía locales. Por su parte, otro combustible fósil, el carbón, aparte de estarse agotando al igual que el petróleo, alimenta una industria que tiende a sobrecargar a la atmósfera de CO₂ y de millones de toneladas de dióxido de azufre que, en combinación con el oxígeno, producen la lluvia ácida que contiene ácido sulfúrico. Gracias a este fenómeno se calcula que más de 15000 lagos suecos carecen de peces. Las precipitaciones ácidas están destruyendo los grandes bosques de Norteamérica, Europa, China y Brasil y, en Canadá, aniquilan los abetos rojos lo mismo que destruyen la Selva Negra alemana.

Pero este tipo de contaminación atmosférica es tan solo el más conocido; existe una contaminación genérica de la atmósfera provocada por sustancias emitidas por fuentes primarias -chimeneas industriales, escapes de automóviles, etc.- o secundarias -derivadas de reacciones químicas entre contaminantes primarios-. Cada año, las fábricas repartidas por todo el mundo producen miles de toneladas métricas de productos cancerígenos tóxicos e irritantes. Se calcula que, en cualquier momento, la cantidad de hollín y polvo presente en la atmósfera a consecuencia de actividades humanas es de 15 millones de toneladas métricas. Por otra parte, todos los años se vierten al agua de ríos y costas 8

millones de toneladas de residuos tóxicos de origen mutagénico que suelen ser devueltos por el océano a las costas. En EEUU, hasta el 10% del abastecimiento de agua del subsuelo -una de las fuentes más importantes de uso público- está ya contaminado (17).

Todo esto no es sino un resumen del panorama general de la agresión técnica a la Naturaleza. Podríamos seguir hablando de otros temas parecidos pero los ejemplos aducidos no pretenden otra cosa que ilustrar la gran amenaza que la sociedad industrial representa para la vida. Tampoco podemos dejar de decir que la desertización, la aparición de nuevas enfermedades víricas y de infecciones resistentes, la fusión de los casquetes polares, la superpoblación de ciertas áreas del globo y el envejecimiento de sociedades enteras, la tala de bosques, la desaparición de especies, etc., son cuestiones candentes que entrañan el lado oscuro del progreso tecnológico; el llamado "desarrollo industrial" al que aspiran todas las comunidades humanas.

Pero ¿cómo es ese desarrollo? Creemos que a estas alturas nadie considerará el P.I.B. como índice de "bienestar" o de "felicidad", al menos no forzosamente. Pero dejando a un lado consideraciones de tipo puramente humanitario, hemos de concluir que el desarrollo económico sostenido por el aparato técnico se incrementa constantemente. En los años setenta se empezaron a oír las primeras voces contra el despliegue tecno-económico mundial, pero para la ideología dominante, los problemas del planeta necesitan "más de lo mismo". Según el *Hudson Institute*, en 1973, era "evidente que en la actual situación económica y política, [era] esencial disponer de más dinero y mayor tecnología para satisfacer muchos de los problemas más urgentes y más desastrosos en potencia" (18). A su vez, los discordantes fueron rápidamente etiquetados de "pesimistas" y acusados de representar a oscuros intereses económicos (19). El análisis "pesimista" más conocido es el de Dennis A. Meadows y colaboradores que en *The limits of growth* (Los límites del crecimiento) concluyeron en 1971 que "si las actuales tendencias del

crecimiento de la población mundial, industrialización, contaminación, producción de alimentos y agotamiento de recursos siguen sin cambios, los límites del crecimiento en este planeta se alcanzarán en los próximos cien años. El resultado será, con toda probabilidad, una baja más bien repentina e incontrolable tanto de la población como de la capacidad industrial" (20). A pesar de todo, el análisis de Meadows y colaboradores cobra cada vez más actualidad -veinticuatro años después- precisamente porque, a grandes rasgos, ha sido capaz de anticipar las crisis de la sociedad de hoy. Por otra parte, gracias a sus críticos, las sucesivas alteraciones del modelo, introducidas por los autores teniendo en cuenta "mejoras tecnológicas", consiguen aplazar la crisis por un tiempo y sólo lo hacen "indefinidamente" cuando se introducen reformas sociales y políticas adecuadas. Sin embargo, todas las críticas de los "optimistas" a los "pesimistas" sobre el crecimiento indefinido coinciden en opinar que los "recursos naturales" son todavía más explotables si se sigue la estrategia adecuada (21). Tras todo esto se encuentra la "diosa razón" y el "optimismo epistemológico": "Cuando consideramos los elementos de la previsión optimista, vemos que su base más común e importante es la creencia en el poder infinito de la razón, en la ilimitada comprensión del mundo. En nuestros días, el optimismo epistemológico se ha convertido no sólo en resultado, sino también en condición previa y en un factor de aceleración del progreso científico, técnico, económico y social...; es decir, la idea de un conocimiento infinito, de una transformación, clarificación y concreción de unos conceptos válidos del mundo... Los tres elementos básicos -energía atómica, electrónica y cibernética- han alcanzado en la actualidad, si podemos expresarlo así, la madurez económica" (22).

Hasta ahora, las hambrunas de proporciones continentales, la contaminación galopante, el deterioro del medio ambiente y, en suma, todos los males apuntados en este capítulo, ponen muy en duda que el crecimiento tecno-económico genere más beneficios que desgracias. Las "modificaciones" requeridas por Meadows y

colaboradores para restar catastrofismo a su modelo no se ven llegar. La ineficacia de las cumbres de Río y del Cairo y el flagrante fracaso de la conferencia del clima de Berlín, donde se ha visto que lo único que debe preservarse a toda costa es el crecimiento económico, suponen unas previsiones "pesimistas" para los "optimistas". Y desde un punto de vista ideológico, no existe razón alguna para que el ego humano cese en su afán por someter la Naturaleza a su capricho; si lo hace sería por razones extratecnológicas y extracientíficas. Con ello tendríamos al menos un atisbo de esperanza.

7. Conclusiones

Las consecuencias del ataque técnico sobre la Naturaleza no son el producto de algún tipo de codicia propio de nuestra época, sino que tienen su fundamento en una lógica oscura iniciada hace más de dos mil años, tal y como hemos visto.

Pero nuestra crítica a la ciencia moderna no se justifica por el hecho de que se centre en el aspecto cuantitativo del mundo natural; esto sería algo muy legítimo en otras circunstancias. El peligro radica en que se ha tornado insumisa respecto de cualquier otro orden superior para erigirse como único criterio de verdad. Dado que aspira tan sólo al manejo de datos cuantitativos, deja, en primer lugar, fuera de sus intereses los aspectos cualitativos de las cosas, mucho más relevantes; y, en segundo lugar, deja pendiente la interpretación de la información que maneja.

La existencia de una ciencia separada de la filosofía y la metafísica y, además, considerando a estas como conjeturas válidas tan sólo cuando dependen de ella, libra nuestra época al subjetivismo. En estas condiciones no es de extrañar la aparición de la técnica moderna. Esta es realmente algo contra-natura en el sentido de que ha nacido no para integrarse armónicamente en la Naturaleza, sino para intentar, mediante su despliegue global, esclavizarla.

La solución a la crisis técnica, mera consecuencia de un error intelectual, radica en una re-evolución, en un replanteamiento

del camino recorrido y en una reestructuración del conocimiento; en primer lugar, como categoría fundamental de mayor ámbito de lo que hoy se piensa y, en segundo lugar, como estructura organizada en torno a una metafísica y a una filosofía entendida en el sentido de vía hacia la verdad. La inclusión de las ciencias meramente cuantitativas de la Naturaleza dentro de lo cualitativo, a su vez dentro de la filosofía, y con la metafísica como modo supremo de conocimiento, significaría restablecer orgánicamente una jerarquía en la que siempre, aún en las horas de mayor oscuridad, pensó el hombre europeo. La salvación del planeta, a punto de perecer a manos de fantasmas conjurados por la técnica, pasa por el reencantamiento del mundo y por el regreso de lo divino a la Naturaleza. Si sólo un dios puede salvarnos, debemos empezar a invocarlo ahora.

Notas

1. DUQUE, F., *Filosofía de la técnica de la naturaleza*, Tecnos, Madrid, 1986.
2. NASR, S.H., *Hombre y Naturaleza*, Kier, Buenos Aires, 1982, p. 42.
3. MARÍAS, J., *Historia de la Filosofía*, Alianza Universidad Textos, Alianza, Madrid, 1985, p. 88.
4. MARIAS, J., *Ibid.*, *op. cit.*, p. 85.
5. NASR, S.H., *Ib.*, *op. cit.*, pp. 66 y ss.
6. SHERRAD, P., *The rape of man and nature*, Golgonooza Press, 1991, pp. 49-50.
7. SHERRAD, P., *Human image: world image*, Golgonooza Press, 1992. p 33.
8. MARÍAS, J., *Ibid.*, *op. cit.*, p. 174.
9. MARÍAS, J., *Ibid.*, *op. cit.*, p. 194.
10. LOSEE, J., *Introducción histórica a la filosofía de la ciencia*, Alianza Universidad, Alianza, Madrid, 1991, p. 62.
11. BELAWAL, Y. *et al.*, *Historia de la filosofía*, vol. 5, Siglo XXI de España eds., Madrid, 1987, p. 233.
12. UBEROI J.P.S., *The other mind of Europe*, Delhi, 1984.

13. WARD, B., DUBOS, R., *Una sola tierra*, Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1972, pp. 44-45.

14. ERICKSON, J., *El efecto invernadero*, McGraw-Hill, Madrid, 1992, p. 175.

15. FISHER, M., *La capa de ozono*, McGraw-Hill, Madrid, 1992, pp. 12-19.

16. FISHER, M., *Ibid.*, *op. cit.*, p. 16.

17. ERICKSON, J. *Ibid. op. cit.* p. 109.

18. HUDSON INSTITUTE, *Synoptic Context*, 1973, vol. 2, p. 10.

19. SIMMONS, H., en Cole H.D.S., *Thinking about the future*, Sussex University Press, Londres, 1973, pp. 203-207.

20. MEADOWS, D.H., MEADOWS, D.L., RANDERS, J., BEHRENS, W. III, *The limits to growth*, Universal Books, Nueva York, 1972.

21. ROSTOW, W.W., *Economía mundial*, Ed. Reverté, Barcelona, 1983, p. 597-607.

22. KUZNETSOV, B., "Nonclassical science and the philosophy of optimism", en McCORMMACH, R., *Historical studies in the physical sciences*, Princeton University Press, Princeton, 1975, vol. 4, pp. 197 y 220-221.

© Revista Hespérides, primavera 1995.

Tecnología, Utopía y Cultura

Germán Doig Klinge

Un tema central

El tema de la tecnología ha venido adquiriendo un lugar central en la reflexión de nuestros días. El cada vez mayor desarrollo en campos tan importantes como las comunicaciones, la medicina, la industria o la misma educación, ha llevado a un amplio debate sobre las ventajas y los posibles riesgos de una sociedad marcadamente tecnologizada. Es claro, por un lado, que la tecnología está trayendo enormes beneficios a la humanidad. Pero, por otro, no se puede negar que están surgiendo problemas nuevos ligados al desarrollo tecnológico. Han aparecido así los defensores de la tecnología --que algunos han llamado *tecnófilos*-- quienes han tomado posición contra los detractores de este desarrollo --calificados como *tecnófobos*-- (2).

Lo cierto es que el desarrollo tecnológico es en muchos sentidos ambiguo. Tiene sus luces y sus sombras. Ello torna difícil hacerse una idea orgánica del asunto y hace bastante complicado un diagnóstico adecuado de la situación actual que muestra el crecimiento de sociedades cada vez más tecnologizadas. Conforme la tecnología ha ido adquiriendo mayor presencia e importancia en la vida de las personas el tema ha venido despertando mayor interés y preocupación. Los últimos lustros --sobre todo desde mediados de los años 60-- han visto multiplicarse los ensayos y los artículos sobre el tema. Tal es el volumen de material que ha aparecido que casi se podría hablar de un alud de libros y artículos.

Sea como fuere, la revolución tecnológica ha llegado. Y no parece ciertamente que exista la posibilidad de una

vuelta atrás. Hoy en día, por lo demás, son muy pocos los que realmente creen en las fantasías *iluministas* de pensadores como Rousseau y su pretensión de un paraíso pre-tecnológico aquí en la tierra. Más bien la atención se dirige hacia un nuevo horizonte que alguno podría calificar como la *utopía tecnológica*, en un rescate del concepto que acuñó Tomás Moro, pero sobre todo retomando a Francis Bacon y su *Nueva Atlántida*. Lo cual tiene un cierto sabor a pensamiento *ilustrado* y a *mito del progreso*, sólo que ahora se trata de un progreso marcadamente tecnológico.

Pero ni el paraíso pre-tecnológico de Rousseau, ni la *utopía tecnológica* parecen maneras adecuadas de aproximarse al desarrollo tecnológico actual y a su impacto sobre el ser humano. Los dos enfoques pecan de un excesivo tecnocentrismo y al hacerlo extravían el rumbo. Todo ello evidencia la importancia de realizar una reflexión que aborde seriamente el fenómeno tecnológico y sus consecuencias en la humanidad. Hay que procurar plantear las preguntas correctas para encontrar algunas respuestas que ayuden a que este desarrollo sea realmente para provecho del ser humano y no se desnaturalice y se vuelva contra el hombre mismo. Tal sería el marco para que dicho desarrollo se despliegue de acuerdo al orden de la naturaleza y del ser humano según el designio divino, y forme así realmente parte de un desarrollo integral de la persona.

El siglo XIX y el temor fáustico

La reflexión sobre la técnica, que empezó a ganar terreno en el siglo XIX, tiene unas raíces muy hondas. El tema ha acompañado al ser humano desde antiguo. Ya Aristóteles hablaba en su *Metafísica* de que el género humano vive por el *arte* y el razonamiento (*technei kai logismois*). Este concepto de *techne* --que ha sido traducido por arte, ciencia y procedimiento a la vez-- constituye la base a partir de la cual se desarrollarán la técnica y la tecnología. Y aunque no corresponda exactamente a lo que hoy entendemos por técnica y por tecnología, muestra la preocupación del ser humano por inventar procedimientos e

instrumentos, producir artefactos que le ayuden a mejorar su medio ambiente, transformando la naturaleza, protegiéndose de amenazas y organizando su vida. Es decir, en el concepto de *techne* ya se insinuaba lo que hoy conocemos como técnica y tecnología. Siglos después también Santo Tomás de Aquino traerá a colación el tema de lo que llamó las artes mecánicas. Y así la técnica fue apareciendo integrada a otras reflexiones a lo largo de los siglos.

Será recién en el siglo XIX que el tema de la técnica propiamente --como se conocía mayormente a todo el fenómeno tecnológico-- empezará a ser objeto de una reflexión especial. Muchos pensadores han coincidido en esta evaluación. Oswald Spengler, autor del famoso ensayo *La decadencia de Occidente*, opinaba por ejemplo: «El problema de la técnica y de su relación con la cultura y la Historia no se plantea hasta el siglo XIX». Antes la técnica no constituía un asunto independiente y mucho menos un posible problema, y como tal no merecía una atención especial. Aparecía integrado a otras reflexiones como un componente más de la realidad.

El siglo XIX verá un cambio de esta situación. Poco a poco empezará a constituir un fenómeno singular, aislable del resto de factores de la realidad. Esta preocupación se hizo notar por ejemplo en la literatura. Johann Wolfgang Goethe (1749-1832) ensaya una reflexión a comienzos del siglo XIX. En su obra *Fausto*, terminada de escribir poco antes de su muerte, expresa su preocupación por la técnica. Goethe pone de manifiesto un profundo temor, que ha sido calificado como *fáustico* en alusión a su obra. Diversos pensadores recogerán esta aprensión *fáustica*.

En la segunda mitad del siglo XIX aparecerá un género de literatura que será llamado de "anticipación", por su proyección hacia el futuro. Algunos de los escritores que se aventuraron por este género se adelantaron a su tiempo con "vaticinios" que han resultado muy cercanos a la realidad. Dos casos destacados fueron el francés Julio Verne (1828-1905) y el inglés H.G. Wells (1866-1946). Esto

muestra, a través de la literatura, un creciente interés por el papel e impacto de la técnica.

La reflexión filosófica en el siglo XIX también empezará a dirigir su interés hacia la tecnología. Incluso se pensará en su momento en una rama de la filosofía orientada hacia la tecnología. En ese sentido, el filósofo alemán Ernst Kapp (1808-1896) acuñará el término *filosofía de la técnica*. Influenciado por el pensamiento de Hegel y Ritter, Kapp ofrece una serie de interesantes aproximaciones al fenómeno de la técnica que van desbrozando el camino de esta reflexión. Un hecho que al parecer tuvo alguna influencia en su pensamiento filosófico sobre la tecnología fue su obligada emigración a los Estados Unidos -a Texas, donde los alemanes tenían un importante asentamiento de emigrantes-

El paradójico siglo XX

El siglo XX empezó con una seria preocupación por las consecuencias del desarrollo industrial. Sobre todo se fijaba la atención en las condiciones de trabajo, con el crecimiento de la automatización y su ambiente frío y mecánico. Así, la primera mitad del siglo XX vio desarrollarse una reflexión de un tono marcadamente pesimista. Desde diversos campos se lanzaron voces de alarma contra el desarrollo que estaba alcanzando la técnica y que se veía como deshumanizante. De esto se hace eco también el ambiente literario, como se puede ver por ejemplo en la dramática imagen que pinta Ernst Jünger en su novela *Abejas de cristal*. Aunque quizá la palma se la lleven los autores de las novelas de la llamada *utopía negativa* que hacen de la tecnología el vehículo para nuevas y en verdad espeluznantes esclavitudes. Se pueden mencionar en este género: *Señor del mundo* de R.H. Benson (1900), *Un mundo feliz* de Aldous Huxley (1931), *1984* de George Orwell (1948), *Fahrenheit 451* de Ray Bradbury (1951), *Limbo* de Bernard Wolfe (1952), *Mercaderes del espacio* de Frederic Pool y C.M. Kornbluth (1953).

Así, la primera mitad del siglo XX verá una creciente preocupación por las consecuencias negativas de la técnica.

Pensadores de diversos orígenes y de distintas tendencias se manifestarán sobre el asunto. Entre los más destacados y conocidos se pueden mencionar: Oswald Spengler, Martín Heidegger, José Ortega y Gasset, los pensadores de la *Escuela de Frankfurt*, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno y Herbert Marcuse, a los que se sumará después Jürgen Habermas, Lewis Mumford, Harold Innis. Se podrían nombrar a muchos más, como Karl Jaspers, Ernst Bloch, Ludwig Wittgenstein, Jean Paul Sartre y John Dewey. Ya casi como una bisagra entre la primera y la segunda etapa se puede mencionar al francés Jacques Ellul, y sobre todo al canadiense Marshall McLuhan.

Desde una reflexión más centrada en la fe cabe destacar entre los pioneros de una reflexión orgánica a Friedrich Dessauer, así como a Gabriel Marcel, pero quizá sobre todo a Romano Guardini con sus reflexiones teológicas marcadamente pesimistas sobre el fenómeno de la tecnología en sus famosas *Cartas desde el lago Como*. Algunos como Guardini ya en la década de los 20 llamaron a nuestro tiempo la «era de la tecnología».

A partir de la década de los 60 empieza a darse un giro importante en el planteamiento del tema de la tecnología. Desde entonces la reflexión se dispara y se sale del cauce de la literatura, la filosofía y la sociología en el que se había movido hasta ese momento. Se podría decir que en este tiempo adquiere un carácter más popular y al mismo tiempo se difunde una línea de análisis más propiamente técnico. Es éste un período en que la tecnología empieza a colocarse en un lugar cada vez más importante en la sociedad. De esta manera, junto a los aprensivos y a los críticos de la tecnología empiezan a aparecer quienes ven con entusiasmo el desarrollo tecnológico. Y, entre ambos extremos, aparece una vasta variedad de posiciones con multiplicidad de matices y enfoques.

La lista de quienes se están dedicando al análisis del fenómeno tecnológico y su impacto en la sociedad hodierna es en la actualidad amplísima. Ella crece día a día,

como se puede ver en un rápido paseo por las bibliotecas o por el universo de la *Internet*. Son muchos los autores que están reflexionando sobre lo que es la tecnología y sobre su influjo en el ser humano y en la configuración de lo que podríamos llamar la cultura adveniente. Revistas como *Newsweek* o el *magazine* del *New York Times* han dedicado centenares de páginas a tratar el tema. Esto es particularmente notorio en los Estados Unidos, donde se vienen multiplicando los *web-sites* sobre tecnología. Se podrían mencionar, en una lista muy incompleta, por lo menos a los siguientes: Georges Friedmann, Joseph Weizenbaum, David Bolter, Howard Rheingold, Jeremy Rifkin, Andrew Feenberg, Don Ihde, Neil Postman, Paul Virilio, George Gilder, Kevin Kelly, Nicholas Negroponte, Bill Gates, Michael Dertouzos, Sherry Turkle, Mark Slouka, Clifford Stoll, Paul Delany y George P. Landow.



La Técnica como lugar hermeneutico privilegiado: Ortega y Heidegger

Antonio López Peláez

Introducción

La reflexión sobre la tecnología como elemento configurador de la sociedad actual ha ido adquiriendo un papel preponderante a lo largo del siglo XX, a medida que el desarrollo tecnológico, con sus múltiples implicaciones, ha puesto de manifiesto la necesidad de una confrontación crítica con las modernas tecnologías, más allá del mito de la neutralidad de la Ciencia y de la Técnica. El nuevo tipo de sociedad y de hombre, las nuevas formas de relación y de comportamiento que conlleva el progreso tecnológico, han introducido la conciencia de una novedad absoluta respecto al pasado, una "novedad" determinada por la configuración tecnológica del mundo.

Esta conciencia marca una diferencia absoluta frente a la modernidad y al mundo ilustrado, tanto si se la entiende como consumación de un proceso que aboca en su resultado final a una realidad totalmente distinta de la anterior, cuanto si se defiende la creación de un nuevo patrón de conocimiento y relación en virtud de las nuevas tecnologías, que forjan un nuevo modelo de vida. En el primer caso, la consumación del pasado nos obliga a prescindir de las claves modernas e ilustradas, en cuanto son las responsables de dicho proceso: el destino que se ha cumplido nos enfrenta a la meditación de un nuevo destino, y desde esta perspectiva debemos pensar el pasado para acceder a su condición de destino, y desvelar así nuestro presente y nuestro ser. Pero sólo en esa medida debemos "re-pensar" el pasado. En el segundo caso, la creación de un nuevo modelo de vida nos remite a la vida misma, a su capacidad de superación, y al modelo

de vida que se ajusta a la dinámica auténtica de la existencia humana. Desde esta perspectiva, la relación con el pasado cambia sustancialmente. Sin embargo, la conciencia de la novedad está presente en ambas orientaciones. En relación con la percepción de la novedad absoluta de la técnica moderna, en su realización en el siglo XX, en Heidegger y en Ortega.

La técnica se convierte, por lo tanto, en un lugar de reflexión privilegiado para acceder a lo que hoy es: tal y como señalan Heidegger y Ortega, lo que hoy "es", es "tecnología", configuración técnica del mundo. La preocupación por la transformación radical de la sociedad contemporánea no ha preocupado sólo a los filósofos: desde diversos campos se ha abordado dicha situación, y en este cuestionamiento crítico destaca el interés de ingenieros y técnicos por los supuestos y consecuencias de su propia labor técnica, tal y como puede observarse a lo largo de las conferencias organizadas por la *Verein Deutscher Ingenieure* (VDI) en los años cincuenta, sobre temas relacionados con la reflexión filosófica sobre la técnica. Son precisamente los especialistas técnicos los que reclaman una visión filosófica de la técnica, y es un congreso de arquitectos el que reunió a Heidegger y Ortega, con el objeto de debatir sobre el hecho técnico, la creatividad tecnológica y la arquitectura. Pero no es una exigencia puramente externa la que lleva a la reflexión sobre la técnica a Ortega y Heidegger: en ambos autores dicha meditación se convierte en un lugar fundamental de su obra madura, quizás en *el lugar fundamental*, en el que sale a la luz su propia autopercepción, su concepción del hombre, de la sociedad y de la historia. Desde el cuestionamiento esencial ante la consumación técnica que ejercieron tanto el autor alemán como el español, debemos enfrentarnos a su "meditación", que nos desvela las virtualidades y límites de su pensar, convirtiéndose en un lugar hermenéutico privilegiado para acceder a su obra y a nuestro tiempo.

El análisis y la confrontación entre las teorías de ambos autores en torno a la cuestión de la técnica parte de una premisa común: la irreductibilidad de la esencia de

la técnica a una explicación en términos técnicos, instrumentales. Esta "irreductibilidad" nos introduce en la cuestión del sentido que guía el desarrollo técnico, la historia reciente de Occidente, y nos "desvela" el modelo de hombre y de tiempo forjado desde dicha "esencia" de la técnica... Por eso Ortega y Heidegger "introducen" una reflexión sobre el sujeto, la sociedad y la historia, mostrando la evolución "real" de nuestro mundo a partir de la técnica y su esencia. Las divergencias en torno a la técnica caracterizaron su debate público en Darmstadt y Bühlerhöhe, y, más allá de las polémicas en torno a la anticipación u originalidad de uno u otro, la existencia de dicho debate, el ejercicio práctico de su pensamiento, y las posteriores reflexiones de Ortega y de Heidegger, deben conducirnos a una confrontación "esencial" en la que salgan a la luz tanto su mutua percepción, cuanto los límites de su relación con la tradición y con la historia, así como la especificidad irreductible de sus reflexiones sobre la esencia de la técnica. De acuerdo con lo anterior, expondremos brevemente una caracterización explícita de las teorías de ambos autores sobre la técnica, para, en un segundo momento, señalar algunas consecuencias fundamentales en torno a la cuestión del sujeto, de la sociedad tecnológica, de la historia y de la autopercepción que Ortega y Heidegger tienen de su propia obra (autopercepción que aclara su postura personal y política ante los acontecimientos de su época).

La meditación sobre la esencia de la técnica: Ortega y Heidegger

A) La meditación heideggeriana se caracteriza por ejercer la pregunta por la esencia de la técnica más allá de la pura concepción instrumental de la misma (que no es "incorrecta" sino en la medida en que se propone como única): Heidegger, a partir de la dimensión instrumental de la técnica, ejerce la pregunta por la "esencia" de lo "instrumental", que se revela como algo "no instrumental" en cuanto tal. Para el autor alemán, la reflexión sobre la esencia de la técnica nos lleva hasta el "Ge-stell" (imposición) como esencia de la técnica. Una "esencia" que a su vez no es nada técnico,

sino que antecede a lo técnico y lo hace posible como tal: el "Ge-stell" designa el modo del "des-ocultar" que impera en la esencia de la técnica, y que en modo alguno es algo técnico. Por lo tanto, la pregunta por la esencia de la técnica moderna nos lleva hasta la concepción del Ser como Misterio que oculto otorga, que se destina en la forma de un destino cada vez único, en el cual el hombre se encuentra de antemano, y que "des-vela" en un determinado sentido, dando origen a una época y estableciendo su final (en cuanto realización completa de un designio, que en su consumación puede permanecer indefinidamente en el tiempo, pero que hasta consumarse se desenvuelve en un proceso desde el cual deben leerse, en el nivel esencial, los acontecimientos). La meditación esencial sobre la técnica nos conduce al "enviarse" del Ser en la forma de destino, en el que estamos ya de antemano, y que en nuestro tiempo se "consume", aunque "consumar" no quiere decir que esté finalizando temporalmente: la consumación puede ser indefinida en el tiempo, ya que no depende del hombre el advenimiento de un nuevo destinarse del Ser. Sólo podemos consumir nuestro tiempo desvelando su esencia en el pensar esencial, y éste responde ya a una "gracia" del Ser.

"Ge-stell" designa lo reunidor de aquel poner que requiere al hombre, es decir, lo provoca a desocultar lo real como fondo en el modo del encargar. Ge-stell nombra el modo de desocultar que impera en la esencia de la técnica moderna, y que él mismo no es nada técnico" (Heidegger, M., *Die Frage nach der Technik*). El análisis de la "im-posición" (Ge-stell) revela que ésta no está constituida por la técnica, sino que, inversamente, es la condición de posibilidad de la técnica, y ésta sólo corresponde a aquella. La "im-posición", que no es algo técnico, impera sobre la técnica. En ella está la clave de nuestra moderna historia tecnológica y de la historia de la Ciencia. El término alemán "Ge-stell" se compone dos términos: "Ge" (im) y "stell" (posición). El "poner" es determinado por el "im". El "poner" no es específico de la "im-posición", sino que es propio de todo "des-velarse" del Ser, y por ello es propio del desvelarse anterior que podemos rastrear

en el lenguaje: la "poíesis". La "poíesis" "pone", trae a la luz lo oculto, pero en un sentido específico: lo deja aparecer en sí mismo. La "im-posición" también trae a la luz lo oculto, pero no en sí mismo, sino en la forma de lo encargable, de "fondo" (Bestand), cuyo ser se reduce a ser requerido. Por lo tanto, el "poner" (y la "imposición" en cuanto "poner") trae consigo el resonar de los diversos modos de "poner". La esencia común de estos modos de "poner" es el "des-ocultamiento", la "aletheia". Cada "modo de poner" conserva la memoria de dicho "desocultar", y en la huella de esa memoria estriba la posibilidad de que acaezca un nuevo "poner" distinto, o, lo que es igual, un nuevo modo de desocultar que traiga consigo un nuevo "mundo", un nuevo horizonte de sentido. La realización de un modo del desocultar prepara la posibilidad de un nuevo modo del desocultar. A partir de aquí podemos comprender la relación entre "imposición" y técnica moderna: en la im-posición" acaece, se pone, el estado-de-no-oculto que nace que la técnica desoculte lo real como "fondo": "En la "im-posición" acaece el estado-de-no-oculto, conforme al cual el trabajo de la técnica moderna desoculta lo real como fondo. Por ello no es la técnica ni sólo una actividad humana, ni menos todavía un medio para tal actividad". Por ello, las reflexiones instrumentales o antropológicas sobre la técnica no aciertan a ver su esencia, y, más aún, ratifican el olvido de dicha esencia (y con ello su cómoda tiranía) al erigirse en lo que no son: en origen, en vez de en simples consecuencias de un previo modo del desocultar. En la medida en que la técnica moderna configura nuestro mundo, vivimos de espaldas a ese mundo al reducir lo técnico a lo instrumental o antropológico. La percepción humanista-instrumental reasegura el dominio de la técnica. Esta "percepción" pone en peligro la esencia del hombre, tal y como señala Derrida, bajo la apariencia de "salvarlo", en cuanto se presenta al hombre como el autor de la realidad y el señor de la técnica. Heidegger nos remite a una comprensión de la esencia de lo humano radicalmente distinta, irreductible, a una comprensión "humanista" o "inhumana" (Cfr. Derrida, J.,

Márgenes de la filosofía. Cátedra, Madrid 1989).

La dimensión instrumental depende, en su significado profundo, del horizonte de sentido que constituye el "enviarse" del Ser. Por eso Heidegger analiza el "enviarse" anterior, la "poíesis", en el cual el acto técnico recibe un significado y se desarrolla dentro de una relación con el mundo diferente (que hace que el mundo como tal "sea" distinto, se desvele de forma diferente). Y por eso, en el nuevo advenir futuro, incontrolable para el hombre (que siempre está ya dentro de un designio concreto, dentro de un horizonte de sentido ya establecido previamente a su voluntad, y en el cual se define y es posible la voluntad misma), el hacer técnico y la técnica no desaparecerán simplemente, sino que sufrirán una modificación esencial, orientándose en otra dirección y haciendo posible otro "sentido", en el cual, de antemano, vivirá y se encontrará el hombre futuro. Frente a la "techné" griega, la técnica moderna revela la esencia que rige su desarrollo: el "Ge-stell" es su condición de posibilidad, y por lo tanto el desarrollo de la moderna tecnología corresponde sólo a dicha esencia: el "Ge-stell", que no es algo técnico, "impera" sobre la técnica[^]. El descubrimiento de un designio concreto que rige el desarrollo tecnológico, y que constituye la sociedad contemporánea, lleva a Heidegger a una doble interrogación: en primer lugar, se pregunta por el origen de dicho "destino"; en segundo lugar, se pregunta por los rasgos fundamentales del mismo. A partir de la meditación sobre dicho "destino", Heidegger desarrolla una peculiar lectura de la evolución de la historia de Occidente y de la técnica occidental: a lo largo de la historia de Occidente asistimos al surgimiento, desarrollo y consolidación total de un destino donado y decidido por el Ser, que se expresa no sólo en la progresiva configuración tecnológica del mundo: podemos acceder a su desarrollo contemplando la historia de la metafísica occidental, cuya esencia, que es la esencia de la técnica moderna, "es" realidad hoy.

El "Gestell" gobierna y se desarrolla en la historia de la metafísica, y en la historia

de la técnica, con lo cual Heidegger establece un criterio que unifica los fenómenos históricos de toda índole: el "destinarse" concreto del Ser en el cual estamos ya de antemano. La pregunta por la técnica, al nivel esencial, nos revela el Ser como Misterio que dona y se retrae, nos conduce hasta la "diferencia ontológica", nos presenta la evolución de la técnica y de la metafísica como un único proceso de desenvolvimiento y consumación de un destino ya asignado, en el cual el hombre es necesario como el que "co-responde", pero en el cual el hombre está ya siempre de antemano y no "decide". A la luz del planteamiento heideggeriano sobre la esencia de la técnica, accedemos a las dimensiones fundamentales de su planteamiento, y a sus diferentes consecuencias. Entre otras, tenemos que resaltar cómo la configuración tecnológica de nuestra sociedad, sus rasgos específicos, y el tipo de hombre que en ella surge, no es el producto de la mera intencionalidad humana, y por lo tanto el hombre concreto no es "responsable" a nivel esencial de dicha configuración: ésta es un destino del Ser que se consuma como tal, y en cuya consumación epocal nos encontramos ya asignados por el Ser. Sin embargo, en este punto el pensamiento heideggeriano se vuelve irreductible a un cuestionamiento ajeno a sus presupuestos: Heidegger no admite una personalización o reificación del Ser al modo de un Dios o demiurgo que configura el sentido del mundo y nos asigna nuestro papel. Eso sería utilizar los esquemas metafísicos que el pensar de Heidegger pretende evitar al meditar sobre el "esenciarse" del Ser. Ni admite, por lo tanto, una reflexión en tomo a la "responsabilidad" del hombre en la configuración esencial del mundo, y en el desarrollo histórico de dicha "consumación". El "co-responder" del hombre y el enviarse del Ser nos señala la actualidad tecnológica como un designio del Ser, cuyo nuevo advenimiento es incontrolable, pero un análisis del "pensar esencial" en términos de conclusiones y consecuencias revela la perspectiva metafísica desde la que todavía contemplamos el mundo. Por lo tanto, no se debe llegar a "conclusiones", sino que

debemos "permanecer" en el meditar del Ser. Si intentamos confrontar el pensamiento de Heidegger con el de Ortega, y, más allá de la pretensión heideggeriana (que "blinda" su análisis a toda posible refutación y a toda posible confrontación con las consecuencias que de él se desprenden), pretendemos iluminar desde el pensar heideggeriano la realidad actual, tenemos que concluir, desde los presupuestos de Heidegger, la "no" responsabilidad del hombre a nivel esencial, en cuanto sólo "co-responde" al enviarse del Ser.

Desde este planteamiento pueden comprenderse ahora las consideraciones heideggerianas sobre el "hombre", el "peligro" y la "salvación": Heidegger se mantiene en el pensar del Ser. Desde la óptica del enviarse del Ser y de la esencia del hombre como aquel que es designado por el Ser para "co-responder" a su enviarse, y así hacer posible el Ser mismo, en cuanto el Ser "es" esenciándose en destino (aunque no ser reduzca a dicho destino), aborda la consumación del "Ge-stell" o "im-posición" en la actualidad tecnológica: la "im-posición" se caracteriza por sepultar en el olvido la consideración del hombre como aquel que "co-responde" al enviarse del Ser, cerrando al hombre la contemplación de su propia "esencia", y condenándolo por tanto a la locura del requerir, del encargar en el cual el hombre se convierte en mercancía encargable, fondo, "Bestand". Sin embargo, en su triunfo, el destinarse del Ser como "im-posición" aparece como algo irreductible a la consideración instrumental. Por eso Heidegger señala el "peligro" (el olvido constante de la dimensión esencial del hombre, y el olvido constante del Ser), y la "salvación" que anida en dicho peligro, en cuanto al consumarse aparece la "im-posición" como tal, como "destino" del Ser. Ahora bien, tanto el "peligro" como la "salvación" son algo ajeno a la pura voluntad humana: el hombre necesita la "gracia" del Ser para contemplar la "salvación" como tal, y, en esa medida, estamos hoy en día en un tiempo de "gracia", en cuanto podemos ejercitar el pensar del Ser en la consumación de su designio como "im-posición", frente a una

tradición que desarrollaba, sin saberlo, una esencia prefijada de antemano. De aquí la percepción que Heidegger tiene de su propia obra, como último testigo privilegiado que prepara el destinarse del Ser, meditando sobre la "im-posición" como destino del Ser que desoculta la realidad en el modo del encargar, y que nos revela el binomio "Ser-hombre": el Ser como Misterio que oculto otorga, y el hombre como el que "co-responde" al enviarse del Ser, y así lo hace posible como tal. La meditación sobre la esencia de la técnica como modo de destinarse del Ser, como el Ser mismo que se da en la forma de destino, aunque no se reduzca a mero destino, se convierte, por lo tanto, en el eje central desde el cual abordar la obra heideggeriana posterior a "Ser y tiempo" [^].

Heidegger se opone a la comprensión instrumental y metafísica del hombre, y en esa medida rechaza todo discurso humanista o antropológico sobre el hombre, dado que estos discursos se cierran al pensar del Ser: se levantan sobre la esencia que opera en ellos, sobre la "im-posición" que les gobierna y les ha hecho posibles. Los discursos humanistas y antropológicos, como fruto de la tradición filosófica de Occidente, responden a su esencia, "ocultándola" en cuanto tal (y con ello garantizando su dominio). Sin embargo, la crítica que Heidegger desarrolla de dichos discursos no implica que la meditación heideggeriana no nos ofrezca un "discurso" sobre el hombre, a la luz del Ser como Misterio que oculto otorga. El mismo Heidegger señala cómo en su concepción se alumbraba un nuevo concepto del hombre, que hace justicia a su auténtica "esencia" en cuanto aquel que está puesto para "co-responder" al enviarse del Ser. En este sentido, se puede decir que Heidegger tiene siempre presente al hombre en su meditación; al fin y al cabo, en "La pregunta por la técnica" Heidegger señalará como la pregunta por la esencia de la técnica se realiza para llegar a una "relación libre" con ella*. El pensar del Ser es siempre el pensar de la "co-respondencia" entre Ser y hombre, y por lo tanto es un pensar dirigido a lograr una relación libre, a nivel esencial, entre el hombre y el destino asignado por el Ser.

A partir del análisis heideggeriano sobre la esencia de la técnica, podemos acceder a los planteamientos del autor alemán sobre el hombre en una doble dimensión: en primer lugar, a la dimensión esencial del hombre en cuanto su esencia es "co-responder" al enviarse del Ser; en segundo lugar, a la comprensión y modelo de hombre concreto que surge dentro del destino del Ser en el cual estamos ya de antemano. Dentro del esenciarse del Ser como "im-posición", Heidegger señala la comprensión del hombre como "sujeto", el binomio "sujeto-objeto", indicando su papel esencial en el desarrollo de la historia de Occidente, y mostrando como el desenvolvimiento de dicho destinarse revela dicha noción de "sujeto" como un eslabón que conduce a la disolución de "sujeto" y "objeto" en "fondo" (Bestand), aunque el hombre no se disuelva nunca en "mero" fondo, en mera "mercancía encargable". La noción de "sujeto", a la luz de la historia del enviarse del Ser, aparece como un paso en el desarrollo de un "envío" del Ser que constituye nuestro mundo, y que es el Ser mismo en cuanto éste se da siempre en la forma de un "envío", aunque no se agote en cada "enviarse". Ahora bien, la reflexión heideggeriana sobre el hombre no se limita al análisis de la noción de "sujeto" desde la perspectiva del destinarse del Ser: Heidegger intenta "pensar" la esencia del hombre desde una meditación que quiere permanecer en el pensar del Ser como Misterio que oculto otorga. Desde el Misterio, que dona y se retrae, Heidegger medita sobre la esencia del hombre, que es puesto por el Ser para "co-responder" a su enviarse, y desde esta perspectiva la acción por excelencia es "pensar", permanecer en el "co-responder" del Ser como tal. En esta "permanencia" el hombre se realiza como tal, consume su destino como tal destino, y se abre a la posibilidad de un nuevo enviarse del Ser. Desde esta doble perspectiva, hay que señalar como el olvido propio del "Gestell" no impide la "consumación" del "Gestell" como esencia asignada por el Ser (y que es el Ser mismo en cuanto el Ser es en la forma de enviarse), sino que la ratifica, cerrándose a una "consumación" como "destino" del Ser, "consumación" que necesita del "pensar

esencial" que medita el "Gestell" como "envío" del Ser. Por lo tanto, Heidegger establece dos formas de "consumación", que iluminan la problemática sobre el "peligro" y la "salvación": por un lado, la "consumación objetiva", material, de la esencia de la técnica, que reduce lo real a "Bestand"; por otro lado, la "consumación" de dicha esencia a la luz del pensar del Ser, que "consume" dicha esencia mostrándola como tal esencia, más allá de sus desarrollos materiales. Por eso señalábamos anteriormente cómo la realización de la esencia de la técnica no implica, para Heidegger, su "superación", sino que puede darse una "consumación" indefinida en el tiempo. Sólo por el "pensar esencial", que señala dicha "esencia" como tal "esencia", como "envío" del Ser, nos abrimos a la posibilidad de un nuevo "enviarse" del Ser. Para Heidegger, desde este punto de vista, lo que es propiamente "acción" del hombre, la "acción" por excelencia, la que posibilita o prepara la recepción de un nuevo "sentido", de una nueva "historia", de un nuevo "envío", es el "pensar esencial", que medita y permanece meditando en el Ser como Misterio que se dona y se retrae, y que al "donarse" funda cada "época" determinada.

B) La meditación heideggeriana sobre la esencia de la técnica resulta absolutamente desconocida para Ortega, al igual que la del autor español para Heidegger (siendo cronológicamente anterior la de Ortega), lo que revela la importancia de dicha reflexión para ambos autores, que se ven cuestionados por la esencia de la técnica moderna desde sus planteamientos de madurez. Ortega desarrolla su reflexión sobre la técnica en dos obras fundamentales, "Meditación de la técnica" (1933), y "El mito del hombre allende la técnica" (1951), que se sitúan cronológicamente tras su encuentro con la analítica existencial heideggeriana, encuentro que marca una estabilización y profundización definitiva tanto de su vocabulario como de su confrontación con la tradición filosófica occidental. Es precisamente bajo el estímulo "Heidegger" cuando Ortega desarrolla, en un nivel de rigor sin precedentes en su obra anterior, su planteamiento filosófico como superación

de La tradición filosófica occidental, centrada en el realismo y en el idealismo. Continuamente se referirá Ortega a la radicalidad de su planteamiento, que afecta a la trayectoria esencial de la modernidad, y que replantea toda la comprensión del desarrollo histórico y filosófico en función de la idea de la vida como realidad radical, y de la razón como razón vital e histórica. Precisamente por ello toma como centro del debate a Descartes y al subjetivismo idealista en un doble sentido: señalar la problemática de la vida a cuyo responden sus planteamientos, y señalar la comprensión de la vida y configuración del mundo que generan dichos planteamientos. Ortega no sólo indica como la técnica moderna se desarrolla a partir de los planteamientos cartesianos, y como esa técnica configura nuestro mundo y nuestra vida de tal forma que sólo podremos "superar" sus consecuencias negativas si logramos ir más allá de la idea de la vida que rige dicha técnica (idea forjada por el idealismo), alcanzando la playa serena de la razón vital; también señala las inconsistencias del realismo y del idealismo, mostrando la evolución de las ideas filosóficas, y determinando la misión de su época: la "altura de los tiempos" exige la superación de la comprensión idealista de la realidad, "superación que debe basarse en la idea de la vida como realidad radical. Desde esta conciencia de la "misión" de su tiempo, y sintiéndose parte de un momento privilegiado de "fundación" de una nueva perspectiva que establece un nuevo punto de partida. Ortega criticará la "respuesta" heideggeriana y existencialista, tal y como él las percibe. Una respuesta que se reduce a la analítica existencial de "Ser y tiempo": Ortega no manifiesta en sus escritos una conciencia clara de la "Kehre" heideggeriana, marco de la reflexión de Heidegger sobre la esencia de la técnica. El autor madrileño mantiene siempre ante sí, como instancia crítica e intento "fallido", la analítica existencial heideggeriana, interpretándola desde una perspectiva antropológica y de fundamentación que, pese a ser recusada explícitamente por Heidegger, fue la percepción habitual de la crítica contemporánea de "Ser y tiempo" que motivó las

puntualizaciones heideggerianas, diferenciándose de toda perspectiva existencialista y antropológica). De aquí que, en el debate público de Buhlerhóhe, Ortega tomara las afirmaciones heideggerianas sobre el "habitar" (wohnen) y las etimologías como un análisis concreto, "positivo", del lenguaje, "rebatándolo con precisiones etimológicas y antropológicas más acertadas (dentro de un debate científico al uso), sin percibir el planteamiento propio heideggeriano, que, aunque utilice unas etimologías determinadas, es refractario a un debate etimológico, en cuanto sólo pretende un pensar sobre el Ser que permanezca, habitando, en Él. Por eso Heidegger recuerda a Ortega, tras ese debate, como un "sutil" positivista, y, más adelante, recogiendo la etimología de "ser" en castellano, precisará como las disputas o análisis etimológicos en términos instrumentales oscurecen la pregunta por el Ser.

También para Ortega la técnica se revela como lugar hermenéutico fundamental: en este punto, el paralelismo entre la obra de ambos autores es notable[^]. Pero la interrogación orteguiana sobre la técnica va gobernada por la idea de la vida como realidad radical. La meditación sobre la técnica no nos conduce, en el caso del autor español, hacia el "Ser", sino que revela el concepto de "ser" como una invención del hombre en virtud de determinadas necesidades. "Necesidades" que surgen como tales desde una específica idea de la vida, que las origina. A su vez, esta "idea de la vida" es producto de la "invención" del hombre, de su capacidad de ensimismamiento y diferenciación frente a la naturaleza física. Desde la idea de la vida como realidad radical. Ortega diferencia el hecho técnico y la Técnica tal y como se nos muestra hoy en día. El hombre es un animal técnico: la razón vital nos muestra la especificidad de la vida del hombre frente al animal, especificidad que se expresa en el hecho técnico, y que por él puede llegar a ser tal. El hombre, antes que nada, es técnico: se esfuerza en ser hombre, en diferenciarse de su contomo físico y de la naturaleza, mediante "actos" que le

permitan tanto sobrevivir cuanto ser "hombre". Es decir, le permiten "inventar", "crear" su propia identidad, como "proyecto" frente a la repetición instintiva que caracteriza al mundo animal. La "diferenciación" del hombre frente al medio depende de la capacidad del hombre para darse un contenido propio, para "elaborarse" una "esencia" a partir de su capacidad de ensimismarse (capacidad que no viene dada por sí misma, sino que necesita dedicación y esfuerzo).

A partir de esta relación con la Naturaleza criticará Ortega el "optimismo histórico" y el ideal del "progreso": al ser la vida humana producto de un esfuerzo no sólo individual, sino de generaciones, la "dejación" de dicho esfuerzo puede conducir a una rebarbarización como la que el propio Ortega creía ver crecer en su tiempo. Precisamente la vida como realidad radical nos señala su carácter "histórico", y por eso la razón vital se convierte en razón histórica: una "razón" que atiende a la constitución de la vida humana como resultado de un "esfuerzo", de un "empeño" que es siempre "técnico" (frente al comportamiento instintivo), y cuyo inicio estriba en la "invención" de una determinada idea de la vida, que rige nuestros actos y que va siendo modificada a lo largo de la historia. Ortega, para explicar el origen de la vida humana como tal, frente al mundo animal, acude a una narración mítica, "El mito del hombre allende la técnica", cuya función es resaltar, mediante la hipótesis del origen del hombre, los rasgos fundamentales de la vida humana como invención, esfuerzo y creación de sentido, a partir de la capacidad de "ensimismamiento" del hombre. Desde esta idea de la vida que revela el hecho técnico, el esfuerzo del hombre en cumplir su programa, Ortega se vuelve a la historia de la filosofía y a la historia de Occidente, y defiende la tesis que señala el concepto de "ser" como una invención propia de una determinada concepción de la vida, que establece como necesidad fundamental resolver el problema del "ser".

Frente a la teoría de Heidegger, que señala el "Gestell" como destino que rige la historia de Occidente, Ortega defiende la

pluralidad de destinos, "inventados" por los diversos hombres: cada cultura tiene su propia idea de la vida, su propia comprensión del devenir histórico, y desde dicha "idea" establecen el horizonte de sentido que gobierna su acción concreta. La idea de la vida es el principio rector que origina y gobierna el desarrollo de las diversas técnicas, aunque se podría establecer algo así como el programa original o "proto-programa": la diferenciación del medio natural, mediante el "ensimismamiento" cada vez mayor, que da origen a la invención de las diversas ideas de la vida (a su vez origen de las diferentes culturas y necesidades de los hombres a lo largo de su historia). Esta progresión en el "ensimismamiento", que es una progresión en la consecución del hombre como tal, en la humanización del hombre, se logra mediante "actos", que son técnicos siempre. En esa medida el hombre, en cuanto animal fantástico, es un animal técnico. Y, consecuentemente, si la "humanización" es siempre algo a mantener e incrementar, la renuncia a dicho "esfuerzo" conlleva el peligro de la desaparición de lo propiamente humano como tal. Aquí establece Ortega, más allá de la tesis del "ser" como interpretación, un "criterio" para organizar la vida del hombre, el diálogo entre culturas y la crítica de la realidad actual. Desde la vida como invención esforzada e histórica, el autor español puede enfrentarse a las distintas teorías de su tiempo, tanto filosóficas como políticas. El incremento de la vida humana, entendida como creación, invención y realización del propio proyecto (que cada uno debe desear ante todo para ser "uno mismo") ofrece a Ortega un criterio para enjuiciar la realidad que le rodea.

En el análisis del hecho técnico. Ortega accede a la vida como realidad radical, como "invención de uno mismo", del propio programa, y en esa medida su afán de fundamentación encuentra el punto de apoyo para una reinterpretación de la historia y de la tradición filosófica en función de la vida. La "voluntad de fundamentación" de Ortega, que le lleva a proponer un nuevo "cartesianismo de la vida", se ratifica en el análisis del hombre

como animal técnico, y diferencia radicalmente su postura de la de Heidegger. Desde esta "voluntad". Ortega establece una relación de continuidad con la tradición filosófica, frente a la "vuelta" (Kehre) más allá y más acá de dicha tradición que pretende la meditación heideggeriana. La disputa sobre la modernidad o posmodernidad de Ortega y de Heidegger hace en este momento su aparición, y con ello revela la centralidad de la reflexión sobre la técnica a la hora de establecer un diálogo con ambos autores desde la problemática actual de la filosofía. Desde la noción de hombre como animal fantástico, que construye su propio mundo, cuyas necesidades son superfluas desde el punto de vista animal (y surgen a partir de la idea de la vida inventada por el hombre). Ortega no sólo se enfrenta a la tradición filosófica, sino que se vuelve hacia la técnica actual, que tiene un carácter específico. Ahora bien, este carácter específico le viene dado por la idea de la vida que la origina, y que puede ser modificada a causa de dicho desarrollo. La vida como realidad radical ofrece a Ortega un criterio para organizar la evolución de la historia de la técnica, y para analizar la especificidad de la tecnología moderna (y de la sociedad construida por dicha tecnología). Observamos de nuevo el paralelismo con Heidegger: también la pregunta por la técnica lleva al autor alemán a una comprensión peculiar del desarrollo histórico de la técnica, y de las diferentes "técnicas"* en función del designio del Ser que las gobierna (dado que la dimensión instrumental depende de la dimensión esencial, la diferencia no se da en el puro hacer técnico, sino en el horizonte de sentido que lo orienta y lo hace posible; por eso, con el nuevo destinarse del Ser no desaparecerá simplemente la técnica, según Heidegger, sino que sufrirá una transformación en el nivel de la esencia, inimaginable para nosotros, que estamos ya dentro de un designio concreto). Así pues. Ortega no sólo analiza el hecho técnico, remontándose desde él a la vida como realidad radical, sino que desarrolla una relectura de la evolución de las técnicas, desde la perspectiva de la idea de la vida que las rige, ofreciéndonos un ejercicio práctico de las posibilidades hermenéuticas

de la razón histórica. En este sentido, hay que señalar como la idea de la vida no rige sólo la evolución de la técnica y de las necesidades a las que satisface, sino que gobierna la evolución de toda la sociedad y de las diferentes actuaciones del hombre. La reflexión sobre la técnica nos enfrenta a los fundamentos que rigen nuestra comprensión del mundo y la construcción de nuestro propio mundo como tal.

En este punto, debemos resaltar la inadecuación de una comprensión de la meditación heideggeriana sobre la técnica en términos de "crítica romántica" de la tecnología, frente al planteamiento de diversos autores, como C. Mitcham (*¿Qué es la filosofía de la tecnología?*, *Anthropos*, Barcelona 1989). El pensar del Ser, y la meditación sobre el hombre a la luz del enviarse del Ser, son refractarios por definición a una defensa romántica de la naturaleza humana, y de las humanidades frente al desarrollo tecnológico (Heidegger, M., *Brief über den Humanismus*, Gesamtausgabe (GA), Vittorio Klostermann, Frankfurt 1975). Al igual que en Ortega, el planteamiento romántico como guía de interpretación del pensamiento de ambos autores no hace justicia a la especificidad de su obra.

A partir de la idea de la vida que gobierna el desarrollo técnico. Ortega establece un esquema tripartito dentro de la historia de Occidente. A la vez, revela las consecuencias de cada uno de esos "programas" humanos respecto a la propia "humanización" del hombre. Las dificultades que le plantea a Ortega el uso de la tesis fuerte del "ser" como interpretación, y la necesidad de un criterio de fundamentación, hacen aquí su aparición, mostrando una ambivalencia característica de la obra madura del autor español. Más allá de la "humanización" del hombre como criterio, entendida en el sentido de "incremento" de la creatividad y del deseo de sí mismo, de su propio proyecto (inexcusable para cada individuo), en Ortega aparece claramente la desconfianza ante el ideal del progreso indefinido: puede ser que una determinada idea de la vida cercene la posibilidad de ser hombre, en cuanto distrae al individuo de

la necesidad, irrenunciable, de "inventar" su propio "programa", y realizarlo. Aparece aquí la problemática en torno al "deseo original", al hombre como pura "ejecutividad", y al peligro que se cierne sobre una sociedad que orienta a los individuos que en ella nacen hacia la comodidad, la vida fácil y la renuncia a la invención de sí mismos. Ningún descubrimiento puede dispensarnos de "esforzarnos" en vivir, y "vivir" quiere decir "inventar" nuestro yo: nuestro programa. Ortega, en este punto, más allá de las ambivalencias señaladas, deja claro su afán fundamentador: se trata de lograr una nueva relación con la técnica y con la naturaleza, basada en la idea de la vida, que permita superar los conflictos a que nos ha llevado la comprensión idealista del mundo (y la "construcción" de nuestro mundo desde los presupuestos idealistas). La superación del idealismo y del realismo se mantiene dentro de los límites de la tradición filosófica: una nueva fundamentación radical que permita una nueva organización del mundo y de nuestra sociedad, orientada en una doble dirección: conseguir un incremento en la "humanización" del hombre, y lograr una comprensión más correcta de la historia, de la técnica y del propio hacer humano, desde la vida como realidad radical. En este sentido, las diferencias con Heidegger son insalvables. Ortega establece un "criterio" para entablar un diálogo con otras culturas, y con el pasado de nuestra propia cultura, en función de la idea de la vida que organiza cada cultura (y la diferencia de las demás), y en función de la comprensión del hombre como animal "fantástico", cuya realización establece un cierto criterio de elección, que gobierna los durísimos reproches que Ortega expone contra los fascismos, bolcheviquismos, la sociedad de masas o el existencialismo.

Hombre, sociedad e historia a la luz de la esencia de la técnica:

A) A través de la meditación sobre la esencia de la técnica podemos llegar a una comprensión más adecuada de la noción de "hombre" y de "sujeto" desarrollada por ambos autores. Para Heidegger, sobre el hombre se debe establecer una doble

meditación: en primer lugar, la idea del hombre como "sujeto", actor y centro de la historia, es propia de la época del "Gestell", en la que surge y se desarrolla hasta desaparecer como tal en la conversión en "fondo" (Bestand) encargable (aunque no se reduce nunca a mero "fondo", dada su condición de ser aquel que "co-responde" al enviarse del Ser). La dinámica intrínseca a la noción de "sujeto" revela tanto la esencia oculta que rige su desarrollo (el "Gestell"), cuanto el dominio de dicha esencia, que se "reasegura" en el olvido de su carácter de "envío" del Ser: el hombre todavía hoy se comprende como "señor" del mundo. Y en esta engañosa autopercepción se oculta nuestra propia esencia como aquel que es puesto por el Ser para "co-responder" a su enviarse. Es la noción de "sujeto" propia del tiempo del "Gestell" la que dificulta el pensar del Ser, en cuanto tiende a concebir el "Ser" como "sujeto", recayendo en la ontoteología. En segundo lugar, debemos meditar sobre el hombre desde el Misterio que oculto otorga, abriéndonos a la esencia del hombre como el que "co-responde" al enviarse del Ser, y se realiza esencialmente en dicho "pensar esencial" (que, por lo tanto, se revela como la acción propiamente humana). La disputa con la concepción moderna del hombre como "sujeto" es siempre, para Heidegger, la disputa sobre el tiempo del "Gestell", y por lo tanto debemos "abandonar" dicha noción si queremos permanecer en el ámbito del Misterio. Toda fundamentación que se base en la centralidad del hombre como "sujeto" es ya presa de la tradición metafísica. Desde aquí propone Heidegger una peculiar relectura de la tradición filosófica, que contrasta con la hermenéutica orteguiana. Frente a las reflexiones heideggerianas. Ortega defiende una noción del hombre como proyecto inventado, en el cual el "deseo original", el deseo de ser uno mismo, el deseo del propio proyecto, determina el nivel de realización como ser humano. El pensador español se enfrenta a la noción de "sujeto" propia de la modernidad, proponiendo una comprensión del hombre como animal fantástico, y defendiendo la tesis del "ser" como interpretación. El destino, entonces, es producto de un ser humano extremadamente moldeable, frente al

mundo natural, fijado ya desde siempre. El hombre aparece como el "creador" del "ser", del "sentido"; aparece como el protagonista de la historia, aunque Ortega señala tanto los límites del individuo en relación a su facticidad histórico-cultural, cuanto la influencia de la sociedad y de los logros tecnológicos en la idea de hombre. La noción de "sujeto" aparece como una "invención" en función de unas determinadas necesidades de la vida, estando, por lo tanto, expuesta a cambios: nos remite a la idea de la vida, y a la vida como invención, como criterio para enjuiciar su validez. Ortega se mueve entre la necesidad de un criterio fundamental y las consecuencias, como ya hemos señalado, de la defensa de la tesis fuerte sobre el "ser" como interpretación. El hombre es "señor" de la historia, respetando las relaciones entre el individuo y la sociedad, y su mutua conformación. El hombre "inventa" su esencia, o más bien llena de contenido su esencia como animal fantástico. En esta medida, la comprensión del hombre y de la historia en Ortega difiere radicalmente de la comprensión heideggeriana, en la cual el hombre está ya asignado a un destino que le delimita. Ortega cree en la capacidad de la razón y del sujeto humano para modificar la historia, y en este sentido se opone a las reflexiones heideggerianas sobre el hombre como "pastor del Ser". La disputa en torno al hombre y a la noción de "sujeto" entre ambos autores, a partir de la pregunta por la técnica, nos sitúa en el centro de los debates actuales en torno a la modernidad y la posmodernidad.

B) La comprensión de la historia y de su evolución se plasma en las reflexiones que ambos autores realizan sobre la historicidad y evolución de la técnica. Frente a la clasificación tripartita de la historia de la técnica occidental, propuesta por el autor español, Heidegger presenta dos grandes fases inconmensurables: la "techne" griega y la técnica moderna, cuyas esencias respectivas son la "poíesis" y el "Gestell". Para Heidegger, la evolución de la técnica no revela el carácter "fantástico" de la vida del hombre, sino un designio del Ser que gobierna dicho desarrollo y origina la idea del hombre de cada época. Precisamente

por ello las posturas que ambos adoptan ante la tecnología moderna y sus consecuencias, ante el peligro que se patentiza en la comprensión unilateral del mundo propia de la técnica, y ante el desenvolvimiento de nuestra sociedad, ante los acontecimientos históricos, es completamente opuesta: para Heidegger, asistimos a la consumación de una esencia ya decidida por el Ser, y cuya meditación como tal es una "gracia" del Ser que nos revela el tiempo privilegiado en que vivimos. Pero no puede hablarse de una "responsabilidad" del hombre en el nivel de la esencia; hasta el olvido extremo es algo que se debe al Ser mismo, que al darse se oculta como tal donación. Desde el "pensar esencial", los discursos sobre la "culpabilidad" o la "responsabilidad" aparecen como estrategias que nos separan de dicho pensar, reintroduciéndonos en la comprensión metafísica del mundo, y alejándonos de la auténtica "acción" del hombre. Sin embargo, la comprensión de la historia de Ortega nos enfrenta a las consecuencias actuales de una idea de la vida y del ser errónea, que debemos superar mediante la razón histórica. Ortega se siente "responsable" de su tiempo y de su propia vida. El hombre tiene que inventar su "yo", su "proyecto", y si renuncia a ello se rebarbariza. Los planteamientos heideggerianos en tomo a la "gracia" son inaceptables para Ortega, así como su comprensión de la historia: para el autor español, la articulación de un horizonte concreto de inteligibilidad donde se mueve todo hombre es producto del hombre concreto, y de la cultura desarrollada por hombres concretos (señalando siempre las relaciones entre individuo, tradición cultural y sociedad). Ortega no defiende la "omnipotencia" del individuo frente a la cultura y la sociedad, pero tampoco disuelve el papel del individuo en la sociedad: cada hombre tiene que fabricarse su propio "yo", a partir de la circunstancia y de la sociedad donde se encuentra y que le conforma.

Ortega y Heidegger señalan la especificidad y la novedad que supone la sociedad forjada por la técnica moderna, en una doble dimensión: En primer lugar,

desde la perspectiva de una "consumación" de la esencia que gobierna el pasado histórico, ya sea desde una esencia dictada por el Ser (Heidegger), o desde una comprensión conceptual generada por el hombre y en cuyo desenvolvimiento y materialización total nos encontramos (Ortega). En segundo lugar, desde la novedad absoluta que supone la organización moderna de los recursos, la comunicación de masas o la creación de la sociedad de consumo masivo. Por lo tanto, la "novedad" adquiere un doble cariz: a nivel ontológico, dando lugar a una nueva configuración del mundo (ya sea resultado del hombre -Ortega- o consumación de un designio del Ser que aparece como tal en su realización completa -Heidegger-), "nueva" porque es radicalmente distinta del pasado (y de ahí la conciencia de vivir en un tiempo privilegiado, que "cierra" un ciclo, presente en ambos autores). Y a nivel socio-histórico, dando lugar a lo que Heidegger denomina "organización de la penuria" (*die Organisation des Mangels*), y Ortega "sociedad de masas".

C) La confrontación en tomo a la esencia de la técnica nos muestra el "proyecto filosófico personal" específico de Ortega y de Heidegger. La meditación heideggeriana viene marcada por la concepción de los "envíos" del Ser, a los que "co-responde" el hombre. La tradición metafísica aparece aquí, desde una perspectiva esencial, como el desenvolvimiento de una esencia ya asignada por el Ser, y que es el Ser mismo en cuanto este "es" enviándose (sin agotarse en cada "envío"). El tiempo de "gracia" en el que estamos, en el cual se consume la esencia de la metafísica (y por lo tanto podemos nombrar dicha "esencia" como tal), es un tiempo "privilegiado", cuyo acaecimiento no depende del hombre concreto. Heidegger desvela la esencia única de una tradición ciega (por eso lo más importante de un pensador no es lo que quiso decir, sino lo que se desvela del designio del Ser en él, independientemente de su voluntad), precisamente, a dicha esencia, pero de cuya "ceguera" tampoco es responsable en el nivel esencial: el juicio de la historia y de los acontecimientos

históricos en términos de causalidad, responsabilidad y culpabilidad implican, necesariamente, la recaída en el dominio del "Gestell". Heidegger permanece en un pensar que, respondiendo a una "gracia" del Ser, "consume" toda la historia de Occidente, *atendiendo* a las "insinuaciones" del Misterio tal y como se manifiestan en la obra de los poetas y pensadores esenciales, y *desentrañando* la esencia oculta de la técnica moderna, que es en sí misma una esencia "a-técnica", ya decidida por el Ser. Desde este planteamiento, al hombre sólo le queda permanecer en el pensar esencial, en el cual puede consumir su destino como tal destino, a la espera de un nuevo "destinarse" del Ser, huyendo de las representaciones metafísicas en las que caemos inevitablemente. Pero la "caída" dentro de las fronteras del "destino" (y de la etapa del desarrollo de dicha esencia del destino en el que estamos) no es "culpa" del hombre, como tampoco el retirarse del Ser es evitable, en este destino o en otro, por el hombre. La "relectura" que Heidegger realiza de la tradición, desde este punto de vista, es refractaria a cualquier debate que apele a argumentaciones científicas, etimológicas o históricas, como nos pone de manifiesto la disputa mantenida por Heidegger y Ortega en Bühlerhöhe. Cualquier aproximación a la obra heideggeriana fuera de sus claves internas cae, desde la visión de Heidegger, en los esquemas metafísicos propios de la época del "Gestell". Por lo tanto, a partir de la meditación sobre la esencia de la técnica, y del debate con Ortega, podemos acceder al criterio que rige el análisis heideggeriano sobre la tradición filosófica y sobre la realidad tecnológica.

Frente a la postura heideggeriana, en el debate sobre la técnica surge ante nosotros el afán que guía el proyecto orteguiano: una "fundamentación" que supere los errores a que nos ha conducido una comprensión errónea de la vida, del ser y del hombre, y que se manifiestan tanto en las contradicciones internas del realismo y del idealismo, cuanto en las contradicciones dramáticas presentes en la sociedad de su tiempo. Ortega se considera miembro de una época peculiar, en la que llega a

término una concepción de la vida que ha producido nuestro mundo, y en la que es necesario sentar las bases para un progreso mayor, desde una nueva comprensión de la vida como realidad radical. Es un tiempo privilegiado, sí, pero no al modo heideggeriano: Ortega se siente dentro de una generación interpelada por las contradicciones de una tradición filosófica y de una sociedad tecnológica, y atisba un nuevo principio, a la vez que cree lo atisban otros miembros de su generación: la vida como realidad radical. Por eso, al debatir sobre su originalidad, siempre contrapone la novedad de los planteamientos de los autores de su generación, frente a la tradición anterior. En un segundo paso, se desmarca de ellos y proclama la vigencia de la razón histórica, frente a las reflexiones de Heidegger o Jaspers: la razón histórica completa la unilateralidad de sus planteamientos, posibilitando una percepción radical y adecuada de la vida como fenómeno radical. Ortega se siente en continuidad con la tradición de Occidente, y por eso bautiza su proyecto haciendo alusión a Descartes: pretende un nuevo "cartesianismo de la vida". Por eso analiza la tradición filosófica desde la perspectiva de la razón histórica, que a partir de la vida como realidad radical logra una comprensión más profunda de los problemas del hombre, del desarrollo de los problemas históricos, y de la evolución de las ideas. Por lo tanto, se concibe como testigo de su época, pero dentro de un margen de debate científico que le lleva a intentar demostrar la validez de su postura acudiendo a las argumentaciones que Heidegger llamaría metafísicas: etimológicas, científicas, históricas. Ortega pretende una transformación de su tiempo que haga posible un incremento de la "humanización" no sólo del mundo, sino del hombre, que siempre está en riesgo de perder su "humanidad" conquistada y rebarbarizarse. Aunque no cree en el progreso indefinido, tal y como señala en sus durísimas críticas a Toynbee, sí defiende la capacidad de progresar, y aunque su análisis del "hombre-masa" y de la sociedad moderna es consciente de los riesgos de desaparición del hombre como "persona" en el mundo actual, afirma la

capacidad del hombre para transformar el mundo y crear nuevos horizontes de sentido. Desde el proyecto personal de ambos autores podemos, pues, intentar acceder a su propia autocomprensión, iluminando tanto su actuación práctica cuanto la conciencia que tenían de su papel en la historia de la filosofía y en la historia de su tiempo.

D) En definitiva, el análisis de la técnica en ambos autores nos enfrenta a los límites específicos de sus razonamientos, que vienen dados por su proyecto filosófico y la comprensión que de sí mismos tienen desde dicho proyecto. Estos "límites" que marcan las fronteras de sus pensamientos son el lugar desde el cual debemos retomar el diálogo con ellos, y el diálogo entre ellos. Y dichos "límites" rigen la relación que ambos mantienen con la tradición y con su tiempo: desde la relectura y apropiación positiva de Ortega, que se rige por el afán propositivo y de fundamentación, hasta los planteamientos heideggerianos en tomo a la "consumación" de una "esencia" ya asignada por el Ser; una "consumación" de dicha "esencia" como "envío destinal" del Ser que funda nuestra historia. La meditación heideggeriana nos conduce desde una desvelación profética que saca a la luz la esencia oculta de nuestro tiempo, hasta una invocación que raya en lo místico, y que insiste en permanecer en la proximidad del Misterio, señalando lo esencial para el hombre: mantenerse en dicha "proximidad" (una "proximidad" que nos permite desvelar nuestra realidad actual como la realización de un designio del Ser dentro del cual nos encontramos de antemano). Heidegger ofrece, por lo tanto, una comprensión de la "autenticidad", del "hombre", de la "acción" y del "pensar" radicalmente distinta a la orteguiana. Desde el pensar del Ser, la actualidad tecnológica nos remite a un destino ya decidido por el Ser. Por eso el tiempo de Heidegger es, para él, un tiempo privilegiado, y a ese privilegio, que es una "gracia", intenta "corresponder" el caminar pensante del autor alemán. La autocomprensión de Heidegger, y su relación con la tradición filosófica, aparece conformada a la luz de este planteamiento, y su recepción del discurso

orteguiano (y de todo discurso) viene limitada por él. Frente a Heidegger, Ortega se mantiene en una voluntad de fundamentación, que gobierna tanto su recepción de "Ser y tiempo" cuanto el debate con Heidegger sobre la técnica moderna y su esencia. Precisamente por ello. Ortega no sigue la dinámica intrínseca del pensar heideggeriano, sino que lo fuerza a un debate en su terreno, como muestra el coloquio de Darmstadt y la disputa pública de Bühlerhöhe. La influencia de Heidegger en Ortega debe contemplarse desde el proyecto orteguiano: este proyecto marca la profundidad de su influjo, así como la orientación de sus críticas al autor de "Ser y tiempo". Por lo tanto, a través de las reflexiones de ambos autores en tomo a la esencia de la técnica moderna, podemos intentar obtener una perspectiva adecuada para establecer los límites de su relación mutua, para profundizar en su comprensión de la historia de Occidente y de la tradición filosófica, y para entablar un debate con la problemática contemporánea sobre la técnica, propia de nuestros días.

© Éndoxa: Series Filosóficas, nº 4, 1994, UNED, Madrid.



Nihilismo y técnica

José Luis Molinuevo

La reflexión sobre el fenómeno del nihilismo en las sociedades actuales de Occidente tiene un enfoque peculiar: puede comenzar con una investigación sobre su génesis histórica pero inevitablemente acabará hablando de nosotros mismos, pues no en vano nuestra época ha sido caracterizada como la "época del nihilismo". Por otra parte, nuestro tiempo ha sido definido como la "época de la técnica". Ambos aspectos están unidos y han hasta quien los identifica.

En cualquier caso, se trata de un hacer historia del presente, o como decía Nietzsche, de una historia para la vida. Este enfoque nos remite a una de las quiebras más importantes del pensamiento occidental, por cuya grieta emerge a la superficie el fenómeno del nihilismo. Se trata de la quiebra de la modernidad presente en las dialécticas del idealismo. Son varias y responden al talante crítico mismo de lo moderno, aunque en su intención sea, a veces, la de una franca ruptura. Así, una de ellas se hace visible a finales del siglo XVIII, en la obra de Jacobi, como arma arrojada contra el idealismo, al que tilda de nihilista, lo que conlleva los calificativos de egoísmo, ateísmo y fatalismo.

El nihilismo es asociado aquí a la Nada en un doble sentido: como una teoría negadora de lo real, destructora, y que convierte todo en nada, y como una teoría para la que lo verdaderamente real es producto de la pura imaginación o de la construcción científica. Es decir: que reduce lo real a nada y de la nada crea lo real. Jacobi lo resume afirmando que el idealismo es un nihilismo, destacando así su solipsismo egoísta. Lo que se está poniendo en cuestión es el paradigma moderno de la ciencia, como saber

riguroso, para toda forma de pensamiento que quiera reivindicarse como tal. Lo que se critica es que el modelo de la ciencia, cuantitativo, sirva para llegar a la existencia, a la vida, a lo cualitativo. Lo que se rechaza es que la ciencia y el método causal puedan hablar de lo trascendente y de la libertad humana, de Dios y del hombre. La palabra nihilismo, puesta así en relación con el idealismo, recibe una connotación negativa, porque de un modo u otro niega lo realmente existente aniquilándolo en la idea. Siguiendo a Jacobi, Jean Paul hablará de un "poesía nihilista" para caracterizar a la poesía romántica.

Como puede verse en esta primera aproximación, el nihilismo excede en sus planteamientos el ámbito de la discusión teórica y remite también al de la religión, de la ética y finalmente al de la política, uno de los más conocidos. En el siglo XIX se acentúa este carácter negativo en la obra de Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, que concibe su filosofía como una negación de la voluntad de vivir: el mundo es mi representación, el mundo es la Nada. Pero con ello el nihilismo comienza a adquirir también un sentido positivo. En el caso anterior se trataba de un idealismo teórico, (acusado de subjetivista), y sobre todo práctico, que para afirmar lo ideal negaba, destruyendo, lo real, ahora, se trata de destruir lo individual, la apariencia, para negar lo real que se objetiva en ello, la voluntad. A pesar de sus críticas hay una coincidencia básica entre la postura de Schopenhauer y el idealismo, pues se trata también de un idealismo, pero de otro signo, de la voluntad, en el que se señalan también los límites de la ciencia y del conocimiento, en el sentido de Jacobi. Por otra parte, aquí también se pone de manifiesto lo que lúcidamente señalaba Hegel, y es la increíble fuerza de lo negativo. Esta es una de las características del romanticismo en la segunda mitad del siglo XIX. Ya no es el romanticismo como cielo luminoso del idealismo que construye una nueva mitología en el recuerdo amable de lo griego, sino el suelo nutricional y oscuro de Gea, de las potencias de lo oscuro. Ese

increíble poder de lo negativo lleva a replantearse las tradicionales relaciones entre la verdad y el bien tal como aparecen en los diálogos platónicos. Allí se defendía que el conocimiento de la verdad por parte de los hombres tenía también un carácter normativo para ellos, que les llevaba a seguirla y actuar conforme a ella. Con Schopenhauer, como ha señalado lucidamente Horkheimer, se disocian lo bueno y lo verdadero en filosofía, pues lo verdadero, la voluntad, no es bueno, y el discurso sobre lo bueno y la felicidad se revela como una ficción, necesaria para la vida, pero ficción al fin y al cabo. La voluntad es ciega afirmación de vivir, que se perpetúa en el autoengaño que es la procreación misma: en el breve instante de placer se propaga una existencia sujeta al dolor y abocada a la muerte. De este modo, el dolor es lo positivo, el fondo de la existencia, mientras que el placer es lo negativo, suspensión momentánea de aquel. Schopenhauer hace suyo el verso de Calderón en *La vida es sueño*: "Pues el delito mayor / del hombre es haber nacido". Por ello la auténtica tarea ética consiste en lo que un seguidor suyo, Thomas Bernhard, ha denominado "corrección", en esa negación extrema de la voluntad de vivir. Pero Schopenhauer matiza que eso no equivale a defender el suicidio, no ya por el argumento viril platónico de mantenerse en el puesto vital asignado, sino porque el suicidio representa la última esperanza contra toda esperanza, una afirmación de la vida, al fin y al cabo. Este pesimismo heroico de Schopenhauer combina el radicalismo de negación teórica del individuo con la búsqueda moderada personal de los pequeños placeres de la vida. Una aparente contradicción (pero: "yo he enseñado lo que es un santo, pero no he dicho que lo fuera") que se proyecta en las líneas que inspira: el pesimismo reaccionario del mal metafísico que deja todo como está, porque no se puede cambiar, y porque se debe a una justicia cósmica; el pesimismo moderno que habla de la solidaridad de la culpa y el sufrimiento de los hombres y que propugna un cambio posibilista de las relaciones humanas en una sociedad más justa.

El discurso nihilista de Schopenhauer se inscribe en un modelo de pesimismo lúcido que tendrá su momento de influjo a partir del desmoronamiento del idealismo (de uno de los idealismos) en la segunda mitad del XIX y comienzos del XX, en particular en el pensamiento de entreguerras. Coincide con fenómenos como la "deshumanización" y la quiebra de los ideales ilustrados sobre los derechos humanos, el progreso y la emancipación. En España tiene un influjo especial, junto con Nietzsche, en autores como Baroja (*El árbol de la vida*) y Azorín (*La voluntad*). En ello se puede apreciar también la otra vertiente del nihilismo, además de la teórica: la social y existencial. A este respecto es importante por la conexión entre nihilismo y anarquismo la obra de Stirner *El Único y su propiedad*. El hombre sólo se pertenece a sí mismo, no está alienado, si es Único, si frente a los grandes Egoístas (los conceptos absolutos del idealismo) por los que ha sacrificado su vida, ahora únicamente sirve a sí mismo, quedándose sólo, como una Nada creadora. La obra es una pedagogía del egoísmo bien entendido, del amor propio, del vivir al día, del sacrificio pactado a conveniencia entre iguales y puntualmente. Al proceso de desintegración teórica que supone la crítica al idealismo, corresponde en el terreno político y social la crítica a las instituciones y fórmulas sociales de convivencia. Y no sólo respecto a las pasadas, sino también respecto a las del presente. Frente al "proletarios del mundo uníos" Stirner levanta la bandera del "Egoístas del mundo uníos". Es la figura del individualismo nihilista. En el mismo siglo XIX esta figura encontrará especial eco en las novelas de los autores rusos. En el siglo XX encuentra su inspiración en Stirner y los autores mencionados la novela de Ernst Jünger, *Eumeswil*, donde su "figura" del "anarca" es una variación del anarquista, pero ya en una época utópica de nihilismo consumado.

El tema del nihilismo experimenta un giro en su tratamiento a comienzos del siglo XX. Está relacionado con dos temas específicos: el de la modernidad y el de la técnica. Van unidos, aunque no

siempre por los mismos motivos. El tratamiento del tema de la técnica es específico de este siglo, ya que su aumento cuantitativo lleva a su nueva valoración cualitativa: estamos en la época de la técnica. La técnica ya no configura sólo un modo de hacer a través de instrumentos, sino de ser, estar y habitar en el mundo mismo. La tecnificación aparece no sólo como un proceso de aplicación del saber, sino que condiciona su génesis misma. En términos generales, de valores, lleva a la afirmación de que se trata de un triunfo de los medios sobre los fines. Es lo que en palabras de la Escuela de Frankfurt se ha denominado como el triunfo de la razón instrumental. Esta reflexión sobre la técnica ha llevado a una contraposición entre humanismo y técnica, en el sentido de que la técnica, instrumento y creación humana, se le ha escapado al hombre (aprendiz de brujo) dominándole. Las consecuencias son la técnica como una forma de dominio que acaba destruyendo al hombre mismo en su destrucción del mundo. En este sentido habría ya una temprana oposición entre técnica y naturaleza que desembocaría en las primeras cruzadas ecologistas.

Hay, pues, una relación entre técnica y modernidad, desde el punto de vista de la razón instrumental, y también de la razón calculadora en Heidegger. En la raíz de ambos está Nietzsche, que en el siglo XX equivale a sus interpretaciones. Pero la presencia es distinta en cada caso. Mientras que en la escuela de Frankfurt se intenta conciliar su visión de la historia para la vida con el materialismo dialéctico, se rechaza su propuesta de ruptura con la modernidad en favor de una revisión crítica de la misma. Habría una posibilidad de recuperar el modelo nihilista en el sentido en que Nietzsche lo define en *La voluntad de poder*, cuando afirma que el nihilista es aquel que cree que lo que es no es como debería ser y que lo que debería ser todavía no es. Ahí se manifiesta un pensamiento crítico de lo injusto existente y de la emancipación respecto de ello.

Por otra parte, Nietzsche es utilizado en Alemania por el nacionalsocialismo en una interpretación política restrictiva de la

voluntad de poder. Las diferentes interpretaciones que se dan de Nietzsche constituyen verdaderas opciones políticas referidas también al destino del pensamiento occidental. En este contexto hay situar también el diálogo de Heidegger con el autor a lo largo de los años treinta y cuarenta. Heidegger interpreta el nihilismo nietzscheano como historia de la decadencia, de la pérdida de vigencia de lo suprasensible, simbolizada en la frase "Dios ha muerto". Toma la interpretación nietzscheana de la modernidad como historia de la voluntad de poder, de dominio del sujeto sobre el objeto a través de la razón calculadora. Su culminación estaría en la técnica actual, que configura nuestra época como final de la modernidad y del pensamiento occidental. Durante unos años y por influjo de Jünger, Heidegger cree en las posibilidades de un nihilismo activo, destructor, configurador de una técnica a nivel planetario, como transición a un nuevo comienzo, de la instauración de nuevos valores. Pero, más adelante, (en un diálogo crítico con Jünger) modificará su postura y asimilará los conceptos de modernidad, metafísica, técnica y nihilismo.

Punto de inflexión en todo este proceso es la aparición en 1932 de la obra de Jünger *El Trabajador*. Esta obra sigue a otras como *La movilización total* y *La guerra como vivencia interior*. El antecedente es la Gran Guerra, que para esa generación significó el descubrimiento del poder gigantesco de la técnica como medio de destrucción, al tiempo que se desmoronaban los valores burgueses de seguridad del siglo XIX. La técnica es para Jünger la expresión de esa movilización total de energías en que ha entrado la época contemporánea. Quien sepa entenderlas y utilizarlas triunfará. *El Trabajador* es la figura que encarna la movilización de la técnica. Es la figura del siglo XX y aun de los siguientes, porque hemos entrado en una era titánica, cuyo final todavía no es visible. El referente ahora para comprender la técnica no es la modernidad, sino una nueva mitología. Porque la técnica no es un producto humano, ni tampoco hija de la modernidad, sino que su origen es telúrico,

está en las fuerzas de lo elemental y de Gea, de la tierra misma. Tiene su logos, su lógica propia y la única posibilidad que tiene de sobrevivir el hombre es la de entender su lenguaje. Esta es la tarea del arte, del pensamiento en imágenes propio del siglo XX.

El diálogo de Jünger y Heidegger sobre el nihilismo tiene lugar en dos escritos intercambiados con motivo de sus respectivos sesenta aniversario: sobre la línea, de Jünger, y Hacia la pregunta del Ser, de Heidegger. Contrasta el optimismo de Jünger con el pesimismo de Heidegger. Para este último, Jünger sería el representante de un nihilismo activo, posterior a la Primera Guerra Mundial, y de una técnica como movilización total a nivel planetario. En palabras de Jünger: "la cabeza de la serpiente ha pasado ya la línea del nihilismo, ha salido de ella, y en seguida le seguirá el cuerpo, y pronto entraremos en un clima espiritual mejor etc.". Este optimismo contrasta con el pesimismo de Heidegger para quien estamos en la medianoche de la noche del nihilismo, en que todavía no sabemos suficientemente lo que es el nihilismo, no ha sido consumado y menos aún superado. A ello contribuye el desconocimiento de la esencia de la técnica, que no es algo técnico, instrumental, sino metafísico: la utilización de las energías de la naturaleza, su uso y abuso. Heidegger resume su pensamiento sobre esta explotación de la tierra que lleva al desarraigo humano: ya no hay tierra sobre la que habite el hombre. Propugna una vuelta a la "téchne" griega, a ese modo de saber no instrumental, que es un hacer, una póesis, un arte. La "téchne" griega sería, en cuanto arte, la producción de lo verdadero en lo bello. El problema de Heidegger a este respecto es cómo habitar el espacio del "entre", esa época intermedia que es el nihilismo, como final del pensamiento occidental y transición hacia un nuevo comienzo. Para Jünger ya se vislumbra ese nuevo comienzo, pues la técnica ha alcanzado sus últimas metas y ha entrado en un estadio mágico, en el que puede convivir con la naturaleza. Es decir, que la técnica ha pasado de la fase de

destrucción a posibilitar una convivencia con la naturaleza.

En el año 1951 tiene lugar el coloquio de Darmstadt, sobre Arquitectura, sobre cómo construir el espacio de lo humano en una Europa en crisis y una Alemania en ruinas. La tesis de Ortega, frente a Heidegger, es que la tierra es originariamente inhabitable para el hombre que, a diferencia del animal, no tiene "habitat". No existe, pues, un espacio de lo humano como espacio natural, y el hombre es esencialmente un inadaptado y una anomalía en la naturaleza, por lo que la utopía de seguir la naturaleza es inviable. Somos "intrusos en la llamada naturaleza" y "sólo la técnica, sólo el construir -baue- asimila el espacio al hombre, lo humaniza". La técnica responde al deseo humano de cambiar ese malestar original en una forma de estar en la tierra que sea un bienestar. Hay, pues, en Ortega una valoración positiva de la técnica, integrable en un proyecto humanista, (se diferenciaría así del "animal de rapiña" que Spengler presenta en El hombre y la técnica) y en las antípodas del diagnóstico nihilista en el que no cree, pues insiste en no confundir el esquema de la crisis con ese diagnóstico. En una deriva de esa línea, y dentro de lo que podríamos llamar una alternativa mediterránea frente a la postura fáustica, Vattimo reclama hoy una integración positiva entre nihilismo y técnica, que permita un habitar del hombre en las actuales sociedades mediáticas.



¿Ecología o Tecnocracia? El conservadurismo en la modernidad

Michael Grossheim

En pocas páginas ha sabido el autor presentar un estudio que, por el tema que aborda, los autores que reúne, el período histórico al que el tema ha quedado acotado, las fuentes sobre las que trabaja y otros detalles externos: pulcritud en la expresión, capacidad discursiva, etc., puede satisfacer con holgura el interés de lectores por estas dos cosas llamadas "ecología" y "tecnocracia" que, sin duda, aparecen en la cabecera del pensamiento contemporáneo, signado por la ciencia y la tecnología. Pero no se trata en este libro de un discrimen, meramente académico, de "ecología" y "tecnocracia", sino de la respuesta del pensamiento "conservador" alemán "moderno" (concretamente, se refiere a autores y obras que descollaron en el período que va desde 1919, o sea, el final de la Primera Guerra Mundial, hasta 1933, o sea, la toma del poder por el nazismo). Lo que ha venido a demostrar el autor es que en el conservadurismo alemán del siglo veinte tanto hay partidarios de la "tecnocracia" como de la "ecología"; por eso, dice en las páginas finales, la "o" del título, cuando se hace la pregunta: ¿ecología "o" tecnocracia?, debe reemplazarse, al fin, por una "y", porque ambas opciones tienen prominentes partidarios en la modernidad.

El trabajo se articula, después de una Introducción, donde se aclara de qué se trata, en tres partes: en la primera, con dos capítulos, se distinguen conceptualmente los dos títulos -"tecnocracia" y "ecología" y se hace una caracterización del pensamiento "conservador" o, mejor, de la mentalidad "conservadora", como una cierta categoría histórico-cultural. Es en la segunda parte, titulada "Hombre y Técnica", donde aparecen los personajes principales que

protagonizan el estudio: hay, en primer lugar, tres figuras centrales, a las que el autor les dedica, respectivamente, varias páginas, que son: Ludwig Klages, que asumió una posición en contra de la ciencia y la técnica; Ernst Jünger, que, a diferencia del anterior, fue gran defensor de la técnica, viendo en ella un eximio instrumento de "poder", al que Alemania no debía renunciar si es que quería alcanzar un destino de grandeza, dejando atrás planteamientos de un pasado que había que superar definitivamente; y Martin Heidegger que, en muchas cosas se une a Klages en su crítica a la técnica y a una concepción de la ciencia, pensada como una mera técnica de apoderamiento de la naturaleza por parte del hombre. La crítica heideggeriana de la técnica surgió a partir, justamente, de la lectura de las obras de Jünger, que impactaron fuertemente sobre Heidegger. Esta parte se completa con un corto, pero meduloso, excursus sobre autores de la Escuela de Frankfurt o que estuvieron muy cerca de ella: Bloch, Lukács, Horkheimer, Adorno, Benjamin y Marcuse. Si bien no lo dice el autor -que en sus análisis evita etiquetar los pensadores que estudia-, así como Klages, Jünger y Heidegger pertenecen al pensamiento conservador, de derecha, los frankfurtianos pueden ser considerados de izquierda: las referencias que ha hecho de estos autores muestran que en ellos hay una "crítica" de la técnica, pero que se diferencia de la de Klages o de Heidegger, en la medida en que alientan la esperanza de que los problemas actuales podrán ser solucionados con un cambio futuro de las relaciones sociales. Esta perspectiva hace que estos autores avancen a planteos "ecológicos", que son los que se van a imponer en la modernidad tardía y en la llamada posmodernidad.

Se puede decir que la figura a la que autor presta mayor atención es Ludwig Klages, a quien se le debe una obra que influyó mucho en el primer tercio de nuestro siglo: "Der Geist als Widersacher der Seele" (El espíritu como enemigo del alma). Esta obra es analizada en el libro, viendo sus implicancias antropológicas y filosófico-políticas. El autor ya contaba con otros estudios sobre Klages ("L.K. und die

Phänomenologie, Berlin, 1994), así como de tendencias y autores del período mencionado: "Historicidad contra Gestalt. Un capítulo de la génesis de la filosofía de la existencia", 1995; "El principio 'esperanza' y el principio 'presente'", 1993; "La filosofía en el cambio de los templos fundamentales. El camino de pensamiento de Heidegger de 1927 a 1933", 1993; "De George Simmel a Martin Heidegger. La filosofía entre la vida y la existencia", 1991; "El trato con situaciones. Una idea central actual del romanticismo político", 1995. Para la comprensión de las ideas de Klages son muy valiosas las consideraciones en las que pone en contraste a Klages con Jünger, entre cuyas numerosas obras que ensalzan a la técnica, a la guerra y, en general, a la voluntad de poderío, figuran "El trabajador" (1932) y "Movilización total", (1930). La oposición entre espíritu y alma o entre conciencia y embriaguez defendida por Klages no es aceptada por Jünger. Si Klages considera que el aumento de la conciencia, o sea, de la vida racional en el hombre ocurre en detrimento del plano vivencial, pático, para Jünger, al contrario, el dominio racional de la vida, el imperio de la mentalidad técnica abre nuevas posibilidades al hombre. Jünger avanzó tanto en esta línea de ensalzamiento de la técnica, que llega a hablar de una "estética de la máquina".

En la tercera parte del trabajo se dedica a mostrar las implicaciones filosófico-políticas de las dos alas del conservadurismo moderno -la ecológica y la tecnocrática. Aquí se mencionan autores de segunda y tercera línea, que siguieron el pensamiento ya de Klages, ya de Jünger, y que son desconocidos por nosotros, pero que en su época animaron un debate en torno a cuestiones que fueron ciertamente cruciales para la autocomprensión de Alemania después del desastre de la Primera Guerra Mundial. Es muy interesante destacar que muchos de los planteamientos "ecológicos" que hoy son de dominio público ya se hacían en las primeras décadas de nuestro siglo. Por otro lado, ha cambiado la apreciación general acerca del sentido y valor de la ciencia y la tecnología, que en la actualidad son vistas

como algo familiar y no como potencias maléficas o benéficas, según los casos, de las que se espera la salvación o la pérdida total del hombre. Además de un corto capítulo donde trata de la relación entre Klages y el Tercer Reich, se analizan en la tercera parte tres pares de conceptos polares: "amor a la patria/dominio imperial", "pueblo/Estado" y "Vaterland/Mutterland", o sea, la patria, como tierra del padre y patria, como tierra de la madre. Aquí hay categorías que han desempeñado un papel de fundamentación o, al menos, de orientación de posiciones políticas, sociológicas y de filosofía del estado y la cultura, pero también que han determinado el juicio de las generaciones desde el inicio del siglo y siguen presentes en la conciencia general actual. Para el autor este análisis es importante porque muestra las dos tendencias de una misma mentalidad conservadora: en Klages hay una afirmación de lo femenino, de la madre, del pueblo, de la pequeña patria y en contra de lo masculino, lo paterno, representado por el Estado y el Imperio. Lo contrario se da en Jünger.

Quisiéramos referirnos un tanto en particular a la caracterización del "conservadurismo" que se hace en la primera parte. Esto es importante, tanto para entender el ala "tecnocrática" como la "ecológica". Dice el autor en la Introducción que el movimiento ecológico de nuestros días exhibe una peculiar falta de conciencia histórica, o sea, no sabe de dónde viene, si bien se advierte que es una nueva expresión de una muy vieja mentalidad - la romántica - que en Alemania nunca ha perdido vigor. Los primeros proyectos ecológicos vienen de la filosofía. Cita una obra de Armin Mohler, que se considera standard sobre el tema que nos ocupa: "La revolución conservadora en Alemania 1918-1932", Darmstadt, (1989), donde aparecen reunidos los dos hermanos Jünger, Ernst y Friedrich Georg ("La perfección de la técnica"), Klages, Ernst Niekisch y Heidegger, como representantes principales de ese pensamiento (de discutido carácter revolucionario). Considera que pertenecen a la mentalidad conservadora los siguientes rasgos: sentido para lo concreto; rechazo de lo abstracto; orientación hacia lo particular,

que se trata de cuidar y acrecentar; interés por el orden, la continuidad, la tradición; búsqueda de seguridad; preeminencia de lo real por sobre lo posible, de la "Geworfenheit" (estado de yecto) sobre el "Entwurf" (pro-yecto), dudas frente al optimismo de la "hacibilidad" o el "poder hacer"; sensibilidad frente a la fatalidad del acontecer; rechazo de la idea de progreso; idea del hombre escéptica o pesimista; conciencia de la necesidad de las instituciones; necesidad de aposentamiento, de contextualización de la existencia personal; amplio desinterés por ideales de autonomía; convicción acerca de una originaria socialidad de los hombres; rechazo del individualismo radical; de la exagerada regulación de las situaciones comunitarias; respeto por el pasado; rechazo de la nivelación de las diferencias entre los hombres; interés por una sociedad orgánica; sentido para la pluralidad. La vivencia de la temporalidad es también un aspecto que es preciso tener en cuenta en el perfilamiento de la mentalidad conservadora: hay un modo de vivenciar el tiempo que colorea la personalidad del conservador y que explica su inclinación a la sentimentalidad, la nostalgia, la dependencia del pasado, la honra de los ancestros. En el fondo de su ser - y más allá de todo contexto político - sufre el conservador, de modo muy especial, el elemental espanto del incesante transcurrir del tiempo, la experiencia de que algo ya no existe, fue. En contraste, se puede decir que el futuro no está en el centro de la experiencia del tiempo del conservador. De ahí la forma como, en general, se enjuician los "proyectos". El tiempo es la condición para la realización del bien. La razón depende también del tiempo, porque la verdad, conocida por ella, debe ganar en fuerza de convicción para ser adquirida por la razón. Otra cosa que debe ponerse en relieve del carácter conservador es la urgencia por mantener la continuidad. Hay un convencimiento de "no poder comenzar de nuevo". Otro elemento es la renuncia a toda forma de redención terrena y, así, el rechazo de las utopías. Por último, se menciona la posición de los conservadores frente al programa de la Ilustración: no se cree en el ideal de un mejoramiento

progresivo del hombre. Señala el autor que, en este sentido, los conservadores encontraron en las ideas de Nietzsche un punto de apoyo: en Nietzsche hay una duda acerca de la posibilidad de un cambio radical del hombre, logrado por su progresivo disciplinamiento.

Por cierto, los mencionados rasgos se dan, aun cuando en variada proporción, en los autores conservadores; más en el tipo Klages que en el tipo Jünger. Pero, si Jünger pertenece al pensamiento conservador, esto significa que los rasgos aparentemente contrarios que se dan en él por relación a Klages, no son más que una "reacción" frente a algo que se sabía se tenía y que debía ser negado, superado. En haber penetrado a este nivel interpretativo del pensamiento conservador, creemos está uno de los méritos de este trabajo. En el excursus sobre los frankfurtianos muestra el autor cómo en ellos no se ve esta mentalidad polar, reactiva; se trabaja desde una perspectiva "dialéctica", que permite conciliar contrarios y, así, adquirir una visión más comprensiva de la vida humana, de la sociedad, de la historia.

En un párrafo final del libro, el autor - haciéndose cargo de lo afirmado por Martin Greiffenhagen en un estudio de 1986, titulado "El dilema del conservadurismo en Alemania", Frankfurt, de que ese dilema consiste en la dificultad de encontrar un punto de descanso entre dos extremos: "racionalismo" e "irracionalismo" (para ese autor, el pensamiento conservador es un pensamiento ilustrado, esto es, "racionalista", que se rebela contra la Ilustración, o sea, defiende una "racionalidad irracional"), -dice el autor que ese dilema hay que buscarlo a otro nivel: es la incapacidad del conservadurismo de determinar para sí una posición consistente e inequívoca frente a la técnica. "Este dilema es un reflejo particular de esa ruptura interna que es característica de la modernidad en general".

© Ökologie oder Technokratie? Der Konservatismus in der Moderne. Serie: "Escritos Filosóficos", Vol. 14. Verlag Duncker & Humblot, Berlin, 1995.

Por una ontología de la técnica

Dominio de la naturaleza y naturaleza del dominio en Julius Evola

Giovanni Monastra

Al querer tratar un particular sector del pensamiento de Julius Evola -la génesis y el significado de la técnica, en especial desde la perspectiva de los valores- no se puede prescindir de la forma que en su conjunto posee el sistema doctrinario de este Autor, así como de sus presupuestos más profundos. Evola en efecto no es sólo un estudioso orgánico y total, sino que es también un pensador cuyas raíces culturales se hunden en un orden de valores, definidos como "tradicionales", totalmente extraños a los actualmente hegemónicos. Al diferenciarse netamente del filósofo "moderno", guiado sólo por una visión subjetiva propia del mundo, preocupado en ser "original", en afirmar "cosas nuevas", Evola en vez hace referencia, como base de sus reflexiones y valoraciones, a un núcleo de ideas o principios sapienciales considerados como atemporales y objetivos en razón de su origen trascendente.

Naturalmente el kosmos tradicional ha sido filtrado por el estudioso italiano de acuerdo a su particular sensibilidad ("ecuación personal") o "naturaleza propia", caracterizadas por el hombre dirigido a la conquista, a la acción, bajo la guía de una voluntad lúcida y firme, propensión que se puede expresar también en el plano intelectual. Así Evola elabora una concepción de la Tradición energizante y dinámica, animada e invadida por los símbolos de la Potencia metafísica.

Bajo ciertos aspectos tal concepción puede resultar diferente, pero más en las

apariencias que en la sustancia, de la de René Guénon, de Frithjof Schuon o de Ananda Coomaraswamy, estudiosos caracterizados por un espíritu sacerdotal, es decir, contemplativo o especulativo. Y, quizás, justamente esta particular y sugestiva versión de la Tradición, propuesta por nuestro Autor, ha a veces hecho distraer la atención de los lectores más superficiales (y, a veces, en mala fe) respecto de la esencia de la doctrina evoliana, de orden sapiencial, a favor de aspectos puramente marginales y exteriores, cuyo sentido puede ser comprendido tan sólo en lo interior de la "concepción del mundo" propia de éste. La Tradición, de acuerdo a la definición de Evola,

«es en su esencia, algo de metahistórico y, al mismo tiempo, dinámico: es una fuerza general ordenadora en función de principios que tiene el crisma de una superior legitimidad -si se quiere, se puede también decir: de principios de lo alto-fuerza, que actúa a través de las generaciones, en continuidad de espíritu y de inspiración, a través de instituciones, leyes, ordenamientos que pueden presentar una notoria variedad y diversidad.»

La Tradición, por lo tanto, es una realidad de orden espiritual, activa y operante en el mundo ("trascendencia inmanente"), no una pedante colección de usos y de costumbres dignificados por el solo hecho de que, en el pasado, fueron adoptados por enteras generaciones. Esta última, más que tradición en sentido estricto, es en realidad tan sólo una "democracia de los muertos", de acuerdo a la feliz definición de Chesterton.

Al manifestarse como central en el pensamiento evoliano las ideas de fuerza, de potencia, de dominio, entidades asumidas siempre en sus valencias metafísicas (en analogía con el numen romano), seguiremos esta particular perspectiva en nuestro estudio. Justamente este desplazamiento de plano hacia lo alto, esta verticalización de tales entidades (fuerza, potencia, dominio) en la dimensión espiritual, más allá de toda banalización materialista-autoritaria, resulta en mayor medida en evidencia por parte del severo

juicio que Evola formula ya en sus primeros libros, durante el denominado "período filosófico", acerca de la técnica, ilusión de potencia del hombre faustiano y prometeico.

En Ensayos sobre el idealismo mágico (1925) se encuentra la siguiente afirmación:

«Nos queda en fin por desilusionar a aquellos que fantasean acerca de la realización de cualquier poderío a través del aprovechamiento de las fuerzas de la Naturaleza, que procede de las aplicaciones de las ciencias físico-químicas (es decir: de la técnica) [...] la infinita afirmación del hombre a través de indeterminadas series de mecanismos, dispositivos técnicos, etc. es [...] un homenaje de servidumbre y de obediencia».

A través de la técnica, cuya base reside en la ciencia moderna, el hombre instaura una «relación extrínseca, indirecta y violenta» con la Naturaleza, que se concreta en una posesión grosera de la realidad física, puesto que se actúa sobre esta última desde afuera, mientras que en el mundo tradicional el hombre opera «desde lo interior, a partir del nivel de aquella productividad metafísica, de la cual el fenómeno o el físico depende», es decir actuando directamente en la raíz sutil, que se encuentra atrás y adentro de la realidad física, símbolo de una realidad superior, metafísica. La técnica es pues una ilusión de poderío, espejismo del hombre solidificado en su Yo cerrado: es involución, regresión, debilidad, si es observada desde la perspectiva de la Tradición.

También puede leerse en la revista «La Torre» (1930, n. 9):

«la máquina [...] fomenta, en el contexto de una ilusión de potencia exterior y mecánica, la impotencia del hombre; materialmente le multiplica hasta el infinito la posibilidad, pero en realidad lo acostumbra a renunciar a cualquier acto suyo [...]. La máquina es inmoral pues puede convertir en poderoso a un individuo sin hacerlo simultáneamente superior».

Así pues tocamos un aspecto esencial del pensamiento evoliano: el poderío debe ser un atributo vinculado a una íntima y

profunda superioridad espiritual. Un poderío sin superioridad, que opere como su causa y justificación, equivale a un puro titanismo, se convierte en prevaricación brutal, materialista, y al mismo tiempo tonta pues se vuelve en contra del mismo hombre dañándolo espiritualmente.

El antiguo mito de Prometeo que roba el fuego a Zeus a tal respecto se nos muestra como sumamente esclarecedor. El griego Hesíodo -nos recuerda Evola- caracteriza esta costumbre interior como propia de una

«mente activa, inventiva, astuta, que quiere engañar al noûs de Zeus, es decir a la mente olímpica. Pero ésta no puede ser ni engañada ni sacudida. Ella es firme y calma como un espejo, ella descubre todo sin buscar, es más, todo se descubre en ella. El espíritu titánico es, por el contrario, la invención, aun si se trata únicamente de una mentira bien construida».

Es propio del mismo todo lo que es retorcido y opaco, en oposición a la esencialidad y a la transparencia olímpica. La contraparte del espíritu titánico es la estupidez, la imprudencia, la torpeza, la miopía interior: en síntesis, podríamos decir, la incapacidad de ver a lo lejos.

Luego del acto sacrílego de Prometeo, queda el hermano de éste, su alter ego, Epimeteo, que representa a la estirpe de los hombres y símbolo de la estupidez, como contraparte de la astucia, que suscita sólo la risa de los dioses, aquello que Evola denomina como «la risa de formas eternas»⁷. Análogamente la técnica, en tal perspectiva, es tonta astucia, estupidez inteligente, que no sabe ver en el futuro, entender los efectos del propio accionar en el mundo, sobre la naturaleza.

¿Pero cuáles procesos son los que han llevado al hombre a esta "conquista"? Aquí Evola nos proporciona una primera versión en Imperialismo Pagano (1928): el germen que hace desencadenar la enfermedad tecnocrática a su entender es el judeo-cristianismo. A tal respecto, para un encuadre histórico cultural de este tema, nos parece oportuno recordar que tal afirmación ha tenido sostenedores muy

autorizados, sea antes como después de Evola. Por ejemplo el filósofo judío alemán Max Scheler había precedentemente escrito que la idea de dominio "violento" sobre la Naturaleza deriva históricamente del judaísmo. De hecho el mundo religioso del antiguo Israel desacralizó en primer término a la naturaleza, negando el aspecto inmanente de Dios, con todas sus lógicas consecuencias, tal como lo observa el teólogo cristiano Sergio Quinzio, el cual identifica en el judaísmo las bases culturales de la modernidad. Hay que precisar, de cualquier manera, para evitar equívocos que, con el término "técnica", Evola comprende a aquel conjunto de saberes y de actividades determinados por la concepción faustiana del mundo, por ende sumamente diferente, de acuerdo a lo que ya había hecho notar Oswald Spengler, de la técnica arcaica, la cual respetaba la Naturaleza, no apuntaba a alterarla y en cambio se insertaba en sus ritmos.

La técnica moderna necesita de un presupuesto esencial: que la Naturaleza no sea más «un gran cuerpo animado y sagrado, expresión visible de lo invisible», sino una aglomeración sin vida de objetos materiales, una estepa desacralizada, casi enemiga, que el hombre no ve más como un lugar de «manifestaciones de poderes elementales» con los cuales interactuar, de acuerdo a las palabras de J. Ortega y Gasset, sino como una realidad en sí, independiente del mundo espiritual de quien la conoce (dualismo radical).

El cristianismo, en su afán polémico antipagano, profundizando un camino ya abierto por el judaísmo, ha matado a la Naturaleza, la ha convertido en una cosa muerta de la cual Dios se ha retirado: «el cristianismo ha arrancado al espíritu de este mundo». La Naturaleza se convierte en el reino del pecado y de la tentación, en oposición dualista respecto del mundo del Espíritu. Con esta justificación estaba listo el camino que habría llevado al brutal dominio técnico sobre la Naturaleza, cuyos pasos primeros -diremos nosotros- fueron la asimilación de lo viviente a la máquina y de la Naturaleza a un conglomerado azaroso de átomos, según lo que ya en la antigüedad había afirmado el filósofo

Demócrito, quien por lo demás con justicia no fuera nunca escuchado.

La técnica, por ende, no por casualidad nació en Occidente, en donde se ha afirmado la religión cristiana, la cual -tal como se ha dicho- tiene en común con la mentalidad técnico-científica el "presupuesto dualista". Además, al ser la técnica "impersonal" y "transitiva", es decir adoptable por cualquiera, la misma necesita también de un presupuesto igualitario, el cual también, de acuerdo a la opinión de Evola, es rastreable en el cristianismo (el bolchevismo de la antigüedad) tal como lo había denominado Spengler).

Por ende la mentalidad democrático-igualitaria en el campo del saber y la obsesión separativa que ha creado una neta y arbitraria escisión entre Yo y mundo (solidificando los dos polos en un Sujeto y en un Objeto ontológicamente diferentes, es más opuestos, y por ende privados de cualquier relación intrínseca), son las causas del tecnicismo.

En forma sucesiva, en Rebelión contra el mundo moderno (1934), Evola redimensionó sus ásperas críticas al cristianismo, aun resaltando siempre los efectos nefastos de la hipostatización de los "dos órdenes, natural y sobrenatural" separados por un profundo hiato, característica de la doctrina cristiana¹⁴, deudora del dualismo hebraico, inquieto y descomedido, siempre en agudo conflicto entre "espíritu" y "carne". Más bien, junto a las responsabilidades del cristianismo, él evidenció también las del humanismo y del "racionalismo", nacidos en el mundo griego "clásico" del cual emanaron factores convertidos luego en parte integrante del tecnicismo (por ejemplo, la concepción mecanicista del mundo).

Pero, más allá de estas génesis históricas, es verdad que la técnica nace en Occidente también porque, bajo un cierto aspecto, se remite a la naturaleza de los pueblos occidentales, los cuales han estado siempre animados por una "voluntad de infinito", por una tensión hacia el dominio, que se expresó también en la conquista de las colonias de ultramar.

¿Qué cosa trajo esta tensión, que en la época romana había también mantenido un equilibrio entre interioridad y exterioridad, que se descargaría sólo sobre el mundo, también mediante la técnica? Evola provee una respuesta suya.

«Cuando la mirada humana se despegó de la trascendencia, la insuprimible voluntad de infinito inmanente en el hombre [occidental] debía descargarse en lo externo y traducirse en una tensión, en un impulso irrefrenable [...] en el dominio que se encuentra inmediatamente por debajo del supremo de la espiritualidad pura y de la contemplación, es decir en el dominio de la acción y de la voluntad. De aquí, la desviación activista, de aquí [...] la perenne insatisfacción faustiana».

Si bien escrito con la intención de analizar principalmente el fenómeno de la supremacía colonial de los blancos, el fragmento arriba citado, a nuestro parecer, es esclarecedor también para comprender el otro aspecto de la génesis del tecnicismo. El marco resulta así más completo: al igualitarismo y al dualismo separativo Yomundo, se le agrega una contingencia histórica (¿o una necesidad metahistórica?): la laicización y secularización progresiva del hombre europeo, a partir del Renacimiento, injertada sobre su particular naturaleza dinámica y activa.

En este orden de ideas se podría también agregar que la técnica representa la solidificación y la materialización de las prácticas mágicas, sutiles, de acción directa sobre la Naturaleza, típicas de toda sociedad tradicional, habiéndose debido a una distorsión y mistificación de las mismas el ilícito rebajamiento de nivel.

La concepción evoliana, por ende, se diferencia sea de toda utopía regresiva, antitecnicista, de estampa igualitaria rousseauniana, basada en el mito iluminista del "buen salvaje" y del "estado de naturaleza", realidades nunca existidas, sea de las ideología antiigualitarias de impronta tecnicista o, de cualquier modo, positivamente orientadas hacia la técnica en cuanto tal.

Pensamos, para este último caso, a las teorías de Arnold Gehlen, según el cual la técnica es un fruto de la naturaleza humana y forma parte de ésta, así como las garras y los cuernos son expresiones de la naturaleza de los animales que los poseen¹⁷. A tal propósito sería sumamente interesante desarrollar un paralelo entre las concepciones de Gehlen y las de Evola, dos teóricos mancomunados por la lucha contra el igualitarismo y el iluminismo, pero sin embargo sumamente alejados en sus respectivos fundamentos doctrinarios: vitalista el primero, secuaz de principios supranaturalistas y trascendentes el segundo.

Por todo lo dicho podría parecer que Evola se encuentra ubicado simplemente en el nutrido grupo de los críticos de la técnica moderna, desde Sombart hasta Péguy, desde Scheler hasta Ortega y Gasset, desde Spengler hasta Berdiaev, exponentes del pensamiento antimoderno, organicista y aristocrático. Pero ello es un error. Peculiar característica de Evola fue, en efecto, siempre la de observar en profundidad los hechos para captar eventualmente direcciones inusuales, impensables puesto que positivas en su general negatividad.

En nuestro específico caso un estímulo fue por cierto el famoso libro de Ernst Jünger, *El Obrero*, aparecido en 1932. Pero sería a su vez superficial creer que Evola haya hecho una banal transcripción y asimilación pasiva de las temáticas jüngerianas en el propio pensamiento. Más bien sería exacto hablar de naturales afinidades y complementariedad entre dos concepciones en muchos aspectos aun ancladas en los años Treinta) con el mismo orden de valores.

Insertando algunas intuiciones de Jünger en la visión general cíclico-involutiva de la historia humana propia de la Tradición (la época actual sería la edad oscura, fase terminal de todo el ciclo, dominada por el materialismo y por la subversión de todo orden en sentido superior), Evola observa que la técnica presenta un doble rostro: junto al ya examinado, emerge otro, también éste inquietante, disolutivo para el hombre-

masa, pero útil estímulo y banco de prueba para el hombre diferenciado, el cual, aun viviendo en el mundo moderno, siente en sí los valores de la Tradición como entidades aun operantes y activas. Y bien, retomando una idea jüngeriana, Evola observa que la técnica, en cuanto dimensión ya autónoma y global, que se subleva con violencia respecto de la misma trama de la vida, puede desarrollar una importante acción destructiva de la figura humana típica de la sociedad burguesa: El individuo-átomo. Éste constituye un ser indiferenciado en lo profundo, una unidad numérica disuelta de todo nexo orgánico con la totalidad, diversificado respecto de sus semejantes (la masa) sólo por factores exteriores, lábiles, subjetivistas, estrechamente vinculados a los no-valores del mundo burgués.

En la concepción evoliana de la historia, la técnica se convierte pues en un medio para alcanzar, a veces y también en forma activa, el punto cero de los valores, el fin de un mundo, el burgués-proletario, puesto en la fase terminal, descendente, del actual ciclo histórico. Veremos más adelante que, junto a esta acción disolutiva, que, usando una terminología hindú, podemos poner bajo el signo de Shiva, la técnica puede desarrollar otra, positiva en sentido "formador".

¿Pero qué es lo que provoca este ataque destructivo del individuo? Es un factor revulsivo, presente en la técnica: lo elemental. El mismo significa, en este contexto, "primitivo", pero

«designa más bien las potencias más profundas de la realidad, que caen afuera de las estructuras intelectualistas y moralistas y que están caracterizadas por una trascendencia sea positiva como negativa, con respecto al individuo: así como cuando se habla de las fuerzas elementales de la naturaleza».

El burgués, encerrado en su ciudadela racionalista, en su vacío intimismo, pequeña alma dirigida a las cosas pequeñas, a lo útil, a lo seguro, tiene terror por lo elemental y lo mantiene a distancia,

«sea que el mismo se le aparezca bajo al especie de potencia y de pasión, sea que se

le manifieste en las fuerzas de la naturaleza, en el fuego, en el agua, en la tierra, en el aire».

Esta realidad inquietante presenta un doble origen: interno y externo respecto del alma humana. El burgués ha tratado de exorcizarla, de excluirla, pero ha fracasado. Así hoy lo elemental vuelve a emerger en todas sus manifestaciones, a veces brutales, a través de la potencia desmedida de la técnica, nacida como instrumento útil para el hombre y ahora amenazadora enemiga de su estructura interior, además que física, como acontece en el caso de la guerra moderna, guerra no más de hombres, sino de máquinas, guerra técnica, en la cual el individuo, en cuanto tal, desaparece.

Pero no todos los hombres son por igual vulnerables: la técnica en efecto puede ser un banco de prueba para aquellos que no se encuentran quibrados, aquellos que mantienen en sí un núcleo de dureza ascética, también sólo potencial, de desapego respecto del mundo, pero que no le pertenecen. Así pues, si muchos, bajo la presión de lo elemental desencadenado por la civilización de las máquinas, son interiormente aniquilados, desindividualizados hacia lo bajo, es decir hacia la estandarización puesta por debajo del individuo, con la creación de un «tipo humano vacío, en serie [...] producto multiplicable insignificante», para otros «la desindividualización puede sin embargo tener un curso activo y positivo».

Esta segunda posibilidad, que nace del connubio entre vida y riesgo, que deriva de un continuo desafío con lo elemental (en la práctica: con la máquina, en la acepción más vasta de este término), se puede concretar en una forma nueva, la persona absoluta,

«caracterizada por dos elementos: en primer lugar por una extrema lucidez y objetividad, luego por una capacidad de actuar y de mantenerse de pie recabada de fuerzas profundas, más allá de las categorías del individuo, de los ideales, de los valores y de los fines de la civilización burguesa».

Sólo este ser transfigurado, también en los rasgos del rostro, severos e impasibles,

podrá dominar la técnica sin ser contaminado por ésta. Su presencia podría imprimir un nuevo curso a la historia, dando lugar a una verdadera y propia mutación de civilización. Además, allí donde parecía que tuviese que reinar la pura y opaca materialidad, se transparentan nuevos símbolos que el hombre diferenciado debe percibir: en efecto, la máquina, mirada con ojos nuevos, representa una expresión de la esencialización a la cual se debe tender: nada de oropeles burgueses, superfluos, arbitrarios, subjetivos, nada de "pintoresco" o "gracioso" (se piense en una gran fábrica o en una cantera naval), sólo una fuerza elemental, expresión de una idea creativa, de un fin preciso, de una actividad fría y objetiva.

«Sobre su plano, la misma refleja pues en un cierto modo el valor mismo que en el mundo clásico tuvo la pura forma geométrica».

Esta selva de símbolos resurgentes que nos circunda (como en los mismos rascacielos de acero y de vidrio), este paisaje faustiano, que puede ser transfigurado por quien tiene los ojos para ver, tiene la posibilidad de desarrollar una eficaz función de estímulo hacia la «simplificación y esencialización del ser en un mundo espiritual en disolución», hacia un nuevo realismo activo, además de los falsos problemas del Yo, de los sentimentalismos, de los humanitarismos y de toda la herencia pebeyo-burguesa.

¿Existe el riesgo de derrumbarse interiormente, por cierto, de ir por debajo, y no por encima, del individuo: pero el riesgo no es en sí mismo el alimento de estas figuras que han aparecido en el horizonte durante las tempestades de acero? Y por otro lado,

«no hay nada, en la época actual que no sea riesgoso. Para el que se mantiene de pie éste es quizás la única ventaja que la misma presenta».

© «Diorama Letterario», n. 72, 1984.

Heidegger y la Técnica

Eugenio Gil

René Scherer, en un artículo titulado *Consideraciones inactuales*, se preguntaba si no había sido Heidegger, a fin de cuentas, el primer teórico de la lucha ecológica. El pensamiento sobre la técnica lleva a Heidegger a explicar la devastación ecológica que caracteriza a la actualidad. El verdadero peligro del mundo moderno no está en los bloques militares, sino en la opinión, ampliamente difundida por el sistema, de que "es suficiente liberar, transformar, acumular y dirigir pacíficamente las energías naturales para que el hombre haga la condición humana soportable... Lo que amenaza al hombre en su esencia es la opinión de que la producción técnica establecerá el orden en el mundo, porque es precisamente esta manera de 'poner en orden' lo que nivela en la uniformidad". La técnica moderna, al establecer un orden artificial-racional prefijado, reduce todos los ámbitos de la vida humana a una misma dimensión. En el ámbito de la naturaleza la palabra a emplear es *devastación*. En el ámbito de la cultura la palabra es *unidimensionalidad*. Después de las revoluciones técnicas el mundo presenta un electroencefalograma plano. Pero no adelantemos acontecimientos. ¿Qué es la técnica en Heidegger? ¿Qué es el *Ge-stell*?

Técnica y técnica moderna

Para Spengler la técnica no es sólo un procedimiento moderno, hay que extenderla a los procedimientos rudimentarios de los salvajes e incluso a los animales. Tampoco es la herramienta, sino el manejo. De esta manera hablamos de técnicas de lucha, técnicas de construcción, etc. Spengler no da una definición, pero, por el enfoque conceptual que hay al principio de *El hombre y la técnica*, podemos decir que para él técnica es el

procedimiento empleado por el ser vivo en su ambiente para sobrevivir. El animal y el hombre son voluntad de poder, pero la técnica de supervivencia que utilizan es distinta. El animal utiliza una técnica invariable: el instinto. No tiene más posibilidades. El hombre sin embargo va desarrollando a lo largo de la historia una serie de procedimientos variables. Al principio fueron los palos y las piedras, después el lenguaje, después las organizaciones sociales complejas, después la rueda, después el metal. Todo este proceso corresponde al auge y a la juventud de los pueblos. Pero desde el momento en que se entra en el "maquinismo" se entra en la decadencia. Este es el último acto de la historia de Occidente. Y no se puede hacer nada "ni las cabezas ni las manos pueden alterar en nada el destino de la técnica maquinista". La voluntad humana dominaba a través de la técnica. Pero, a partir del maquinismo, resulta ella misma dominada de una forma que no puede entender. Todo lo orgánico y vital sucumbe ante el avance de la mecanización. "Un mundo artificial atraviesa y envenena el mundo natural". La civilización se convierte en un cúmulo de procedimientos maquinistas que se va extendiendo inexorablemente. Para Spengler no hay salida. No hay más remedio que permanecer en el destino trágico que acompaña a todo ciclo.

Heidegger no está de acuerdo con este enfoque. Para él la técnica es algo más profundo y anterior a la dimensión de la voluntad de dominio. En *Introducción a la metafísica*, IV, 3 el análisis de la *téchne* griega comienza con un canto del coro de la *Antígona* de Sófocles que describe las habilidades técnicas del hombre. El hombre violenta la naturaleza al abrirla para sacarle cosechas, al transformarla para construir, al domesticar los animales, etc. Esta violencia de la técnica, connatural a la forma de ser del hombre, abre caminos dentro de los entes y forma parte de la apertura esencial de la *physis*. *Téchne* no es habilidad, ni técnica en el sentido moderno, sino "saber" en el sentido del poder poner-en-obra. Por eso los griegos llamaron *téchne* particularmente al arte y a la obra de arte,

porque el arte (y la obra de arte) hacen surgir un nuevo ser en la obra. La obra de arte no es sólo obra en cuanto manejo, sino en cuanto *hacer surgir*, es decir, en cuanto *physis*. La *téchne* es violencia en el sentido en que es violencia la lucha entre el ocultarse y desocultarse. Es una lucha sapiente que hace surgir el ser en lo que va apareciendo (en la obra).

En *Nietzsche*, Heidegger contrapone técnica moderna y técnica griega. La técnica moderna es el quehacer propio de los trabajos y el elaborar propio del maquinismo, en modo alguno es un saber sobre la naturaleza, es simplemente un manejo. Por el contrario la *téchne* griega es sacar entes y aspectos de los entes a la luz. El artista y el artesano antiguos no son técnicos porque sean manipuladores que producen, sino porque hacen emerger la obra y los útiles. Este hacer emerger está plenamente dentro de la *physis*. Heidegger especifica mejor aquí el tipo de violencia de la *téchne*; no es ataque sino hacer surgir, es decir, dar a luz.

En *La pregunta por la técnica* analiza la técnica griega en contraposición a la técnica moderna y apunta en la investigación a la esencia de la técnica. Tal y como lo vemos desde nuestros días, la técnica es un modo de obrar del hombre y, al mismo tiempo, un conjunto de medios que nos ayuda a conseguir determinados fines. Por tanto, dentro de la técnica hay que incluir los procesos de fabricación y el aprovechamiento de útiles. Todo este montaje de instrumentos, fabricación, transformación y utilización en la estructura medios-fin es la técnica moderna. ¿Cuál es el fin hacia el que tiende esta utilización de instrumentos?: el dominio del ambiente y el dominio en general. La voluntad de poder se impone como visión total del mundo e inaugura una forma de actuar que consigue adueñarse de todo el planeta.

El dominio se logra a través del instrumento ¿Qué es el instrumento que nos lleva al fin perseguido? ¿Qué es la técnica? Para la mentalidad moderna, la estructura de la técnica no puede pensarse sin la utilidad de los instrumentos, y la utilidad de los instrumentos no puede pensarse sin

la estructura medios-causa-fin. La causa se suele entender ahora como un productor de resultados o como algo que da lugar a efectos. Pero causa viene de *cadere* que significa caer, ir a parar a. Causa es lo que origina que algo venga a parar a alguna otra cosa. La causa griega no tiene nada que ver con el producir y con el efectuar. Producir, efectuar, producto, efecto, son categorizaciones que han surgido posteriormente debido a una utilización técnica restrictiva de la causalidad antigua.

La causa griega no tiene según Heidegger ese sentido de la exactitud determinante causa-efecto, es más bien lo que hace que otra cosa resulte, lo que tiene la culpa (*verschulden*) de que alguna otra cosa ocurra, tiene un sentido más amplio y ontológicamente distinto al del efectuar actual. De esta manera la causa material es aquello desde lo cual se compone el objeto causado (aquello que tiene la culpa de que el objeto sea de un determinado material y no de otro). La causa formal es lo que tiene la culpa de que lo que aparece –de que el aspecto, *eidos* (*Aussehen*)– sea de una forma determinada y no de otra. La causa final es lo que tiene la culpa de la terminación, delimitación final y completamiento de ese aspecto en el futuro (*télos* significa más acabamiento y completamiento en el futuro que fin). La causa eficiente es lo que tiene la culpa de que ese aspecto, de ese material y con esa terminación, se lleve a cabo. La causa eficiente es la que más apunta al quehacer técnico, porque es la que lleva a cabo todo el proceso de transformación. El artesano (artista, etc.) liga (*versammeln*) y estructura de tal manera las otras clases de originar algo que se convierte en la intervención que funda la salida a la luz del aspecto que va a tener la obra en cuestión. El quehacer técnico del artesano es por una parte saber (*légein*), por otra hacer surgir aquí delante la obra (*poíesis*) y por otra verdad (*alézeia*).

Es saber en el sentido de poder poner en obra el ser. El saber en relación con el objeto técnico hecho surgir es un "incipiente y constante mirar más allá y por encima de lo que existe materialmente", es un sacar a la luz a través del hacer. La actividad del artesano, al hacer entrar en juego las otras

tres formas de tener la culpa, saca a la luz un nuevo aspecto, por tanto es también reflexión, es *légein*.

Las cuatro formas de tener la culpa hacen que algo llegue a acontecer en el presente. Las cuatro causas originan una cosa que estaba escondida en lo oculto, las cuatro confluyen de forma unitaria en este traer a la luz hacia lo presente. Traer aquí delante o hacer salir aquí delante (*hervorbringen*) es en griego *poíesis*.

En esta actividad de hacer salir podemos preguntar: ¿desde dónde? Según el punto de vista ontológico en el que se mueve Heidegger, la respuesta es: desde lo oculto. Y salir de lo oculto, desocultar (*entbergen*) es en griego *alézeia*, verdad en su sentido originario. La actividad artística y artesana es por tanto descubrimiento de verdades.

La esencia de la técnica se perfila como una forma de desocultamiento: modo de salir de lo oculto que reúne en sí de forma unitaria las cuatro clases de causalidad. Esto es lo común a todas las técnicas. Por tanto lo común a la técnica griega y a la moderna. ¿En qué se diferencia entonces la técnica griega de la moderna? Supongamos un molino de viento y el quehacer del labrador tradicional como ejemplos de técnica no moderna y una central eléctrica y su aparato de distribución de energía como ejemplos de técnica moderna. El molino de viento no almacena la energía y no considera la energía del viento como algo acumulable para disponer de ella después según un orden que ya no es el del viento. Sin embargo en el maquinismo moderno el agua para mover las turbinas, la tierra para construir muros, etc., no son realmente el agua y la tierra en su movimiento natural, sino si mples materias primas para producir energía.

La técnica moderna desoculta en el modo del "provocar (*herausfordern*) que exige a la naturaleza la entrega de energía que puede ser almacenada en cuanto provocada". Los objetos producidos de esta manera entran a formar parte de una doble naturaleza ordenada por principios de utilidad y de eficacia. Técnica moderna es provocación; es hacer abortar productos

que saca a la naturaleza de su movimiento natural. El molino de viento y el cultivo tradicional logran instalarse en la naturaleza como una prolongación de ésta sin alterar su ritmo básico. La central eléctrica y la fábrica, no. Los primeros permiten "guardar" y "cuidar"; los segundos, no. La violencia que ejercen los primeros sobre la naturaleza es la propia de todo surgir que está implícito en la estructura del *lógos*: deja que las cosas sean como son, incluso hace que las cosas sean como son. La violencia que ejercen los segundos es el sometimiento de la naturaleza a un orden prefijado que la aparta de su ritmo. La violencia industrial exige un producto en virtud de su propia ley. Esta tendencia obliga a aparecer cosas de una determinada forma. Tal forma es especial, tiene una estructura ontológica distinta. Ya no son obras, son productos (existencias, *stocks*). Algunas actividades típicas de la técnica no moderna son: cuidar de, sembrar, amasar... Algunas actividades típicas de la técnica moderna son: explotar, fabricar, producir... Hay un salto cualitativo entre ambas técnicas. La técnica moderna crea una nueva naturaleza autónoma que pone, dispone y organiza con leyes genuinamente suyas. Este orden destruye el orden originario, es decir "toda jerarquía, porque la uniformidad del elaborar lo achata todo".

La pregunta por la técnica sigue ahora con el *Ge-stell*. La técnica moderna necesita detener el fluir originario en ciertas unidades para poder disponer de ellas de otra manera. Da lugar así a emplazamientos (*Stellungen*) de reservas carboníferas, emplazamientos de agua, etc. Al dispositivo técnico moderno sólo le interesa que los elementos de su ámbito de actuación se sometan al orden de eficacia y utilidad. Para ello necesita descargarlos de dimensión ontológica. Una montaña deja de ser una montaña para convertirse en un emplazamiento de material de construcción. El caso es que los elementos sean manejables por los dispositivos preparados al respecto. El conjunto de estos emplazamientos y dispositivos es el *Ge-stell*. Ahora bien, al conjunto de relaciones y de elementos que caen bajo estas relaciones se

le llama estructura. *Ge-stell* es la estructura de dispositivos y emplazamientos de la técnica moderna. O, como también se ha traducido, el *armazón* de dispositivos y emplazamientos de la técnica moderna. "La esencia de la técnica moderna consiste en la estructura de dispositivos y emplazamientos (*Ge-stell*)".

Consecuencias sociales de la técnica moderna

Para Heidegger, la técnica moderna es un *a priori* que domina todas las dimensiones del mundo moderno. Coloca todo lo existente en el proceso de producción como si fuera elaborable y vendible. El hilo conductor del mundo moderno es la técnica moderna. La técnica es la metafísica consumada:

"El emplazamiento fundamental de la modernidad es el 'técnico'. Dicho emplazamiento no es técnico porque haya máquinas de vapor y posteriormente motores de explosión, sino al contrario: si hay cosas tales es porque la época es 'técnica'. Eso que llamamos técnica moderna no es sólo una herramienta, un medio en contraposición al cual el hombre actual pudiese ser amo o esclavo; previamente a todo ello y sobre esas actitudes posibles, es esa técnica un modo ya decidido de interpretación del mundo que no sólo determina los medios de transporte, la distribución de alimentos y la industria del ocio, sino toda actitud del hombre en sus posibilidades; esto es: acuña previamente sus capacidades de equipamiento".

La técnica moderna es una cosmovisión que sintetiza la esencia metafísica de la modernidad. Está instalada de tal modo en nuestro mundo que ninguna de las formas de vida de éste se libra de ella. Se obliga a todo lo existente a figurar en el dominio que de antemano la estructura de dispositivos (*Ge-stell*) ha predispuesto. El hombre, la vida, la política, la economía, la naturaleza, la ciencia, todos los ámbitos de lo real han sido ya pre-dispuestos.

Que el hombre es puesto (emplazado) por la técnica lo aclara Heidegger de la siguiente manera: "Estructura de

dispositivos (*Ge-stell*) significa la reunión de los emplazamientos que emplazan al hombre, el decir: lo provocan a desocultar lo real a la manera del encargar existencias". El hombre moderno —el funcionario de la técnica— es una pieza más del sistema que es emplazada en determinado lugar y de determinada manera para que cumpla su función en la estructura.

Pero quizás el hombre podría salvarse por la voluntad. Podría haber aquí un conflicto entre la voluntad y la técnica. Si la voluntad es la esencia oculta de la modernidad y la técnica el dispositivo motor de la modernidad hemos de preguntar cuál de los dos tiene prioridad. El proceso de acercamiento entre voluntad y técnica lo hace Heidegger a través del imponerse. Heidegger define la voluntad como "el deliberado imponerse". Pero en esta incondicionalidad del imponerse y en el imponerse mismo está ya la técnica: "Tanto el querer acompañar a esa voluntad de dominación incondicionada del hombre sobre la tierra como la ejecución de esa voluntad, albergan en sí esa sumisión a la técnica que, por ello, no aparece tampoco como contra-voluntad, ni como no-voluntad, sino como voluntad". La voluntad adquiere la forma del im-poner y dis-poner del *Ge-stell*. Por su estructura más íntima forma parte de la técnica. La voluntad va de la mano de la técnica y no escapa a la estructura previa de los dispositivos. El hombre moderno es, se mire como se mire, un funcionario de la técnica. Lo humano del hombre se disuelve en el cálculo, en el valor de cambio, en el poseer, en lo útil, en lo operativo. La destrucción de la libertad salta a la vista.

La política también es puesta por la técnica. Lo es el capitalismo, lo es el comunismo y lo es el totalitarismo. Respecto al capitalismo y al comunismo el texto más representativo es el de la tenaza:

"Esta Europa, en atroz ceguera y siempre a punto de apuñalarse a sí misma, yace hoy bajo la gran tenaza formada entre Rusia, por un lado, y América por el otro. Rusia y América, metafísicamente vistas, son la misma cosa: la misma furia desesperada de la técnica desencadenada y

de la organización abstracta del hombre normal".

Rusia y América son dos formas del olvido del ser consteladas como dispositivos técnicos. No son dos proyectos políticos distintos y contrapuestos como se pensaba en la época de la guerra fría, sino la misma furia desencadenada del objetivar, dominar, calcular, imponer, disponer y explotar. El humanismo liberal capitalista dispone al hombre como átomo de libertad de elección y a la tierra como materia prima. El hombre y la tierra hechos a la medida de la razón mecánica. De la misma manera el humanismo comunista dispone a los hombres como ciudadanos universales iguales y a la tierra como materia de la actividad del hombre ("actividad genérica" en los *Manuscritos* de Marx). El hombre, la tierra y la acción hechos a la medida de la razón dialéctica.

También los medios de comunicación social son emplazados por la técnica. La opinión pública ha de ser creada y emplazada de determinada forma para disponer de ella según las exigencias de eficacia del sistema.

Heidegger hace referencia también a las posturas pacifistas en un texto de *Sendas perdidas*. También la idea de un aprovechamiento pacífico de las fuerzas naturales para que la humanidad sea feliz es una voluntad de poder que intenta emplazar los elementos a la manera de la técnica moderna: "La paz de ese pacifismo es simplemente el delirio del imponerse que deliberadamente sólo piensa en sí mismo". Por lo que dice a continuación se refiere a la fe religiosa monista que im-pone la paz para todo el mundo. La religión crea una estructura técnica accesoria que intenta residir aparte de la relación del hombre con lo existente, pero dominando al hombre.

La economía actual es otro aspecto de la técnica moderna. La cosmovisión técnica entiende que todo se puede producir y todo se puede elaborar. En el núcleo de la técnica moderna de trabajo se impone el elaborar. Los objetos se convierten en valor de cambio en un mercado donde todo es elaboración y donde todo llega a ser finalmente mercancía. El mundo se

convierte en un mercado y la forma de vida en un traficar.

La naturaleza también es puesta por la técnica como materia prima. Las montañas son canteras, los animales y plantas proteínas, el mar reserva, la atmósfera campo de operaciones... El sistema de equilibrio del hombre y la tierra resulta seriamente perturbado por los sistemas de vida modernos. La modernidad es, al mismo tiempo que olvido del ser, devastación de la tierra. El hombre moderno está acostumbrado a ver objetos y no existencias. El horizonte de la modernidad es un cómputo de planes y cálculos que el hombre se entrega a sí mismo en forma de representación de objetos. La modernidad quiere ver cosas espaciotemporalizadas, racionalmente inteligibles y que ocupen un puesto en el sistema de la técnica. Es incapaz de ver el mar como mar, el árbol como árbol y la montaña como montaña. El tema de la técnica es en Heidegger una ontología ecológica.

Liberación de la técnica moderna

Antes definíamos el *Ge-stell* como estructura de dispositivos y emplazamientos de la técnica moderna y decíamos de él que era la esencia de la técnica moderna. Es necesario sin embargo hacer aquí unas observaciones. Aunque desaparezca la técnica moderna, el hombre no deja de ser un animal técnico. Está en su ser más íntimo manejar objetos y disponer de herramientas. Aunque desaparezca la técnica moderna sigue habiendo objetos cuidados por el hombre y por tanto un cierto tipo de emplazamiento. Aunque desaparezca la técnica moderna sigue habiendo una cierta estructura. El *Ge-stell* no es exclusivo de la técnica moderna, está implícito en cualquier técnica. Si bien es cierto que la estructura le es esencial a la técnica moderna, también le es esencial a cualquier técnica. "La esencia de la técnica consiste en la estructura de dispositivos y emplazamientos (*Ge-stell*)".

Pero al principio de *La pregunta por la técnica* y en *Introducción a la metafísica* se definía la esencia de la técnica como desocultamiento en la obra. Por tanto algo

tendrá que ver la estructura de dispositivos y emplazamientos con el desocultar. En efecto: "Cuando pensamos la esencia de la técnica experimentamos la estructura de dispositivos como un destino (*Geschick*) del desocultar". Destino —*Geschick*— lleva implícito el verbo *schicken* que significa enviar o "llevar a través de un camino" y la partícula *ge* que significa reunión o colectividad. Destino es el movimiento desocultante de la marcha en conjunto de unos llevares y traeres. La técnica es una forma de desocultamiento. El *Ge-stell* especifica esta forma de desocultamiento como unión de dispositivos. En el *Ge-stell* estamos dentro del camino del desocultar. Las posiciones/emplazamientos que llevan a cabo los dispositivos del *Ge-stell* son el hombre y el ser mismos.

La técnica moderna hay que entenderla como desviación por lo de "moderna", no por lo de "técnica". En cuanto "moderna" ya hemos visto sus consecuencias. El hombre se vuelve esclavo de la técnica. La política se vuelve prolongación del sistema y la naturaleza se destruye. En la época de la técnica moderna desaparece el espíritu, no hay nada esencial, todo es dominable, manejable y vendible. El hombre está ciego y no alcanza a ver las posibilidades. Como dice Navarro Cordón, la cuestión de la libertad contra el sistema es fundamental en la filosofía de Heidegger. Se impone por tanto una liberación de lo que la técnica tiene de "moderna". Esta liberación es el regreso de la estructura moderna de dispositivos a una estructura originaria de dispositivos; el regreso del *Ge-stell* actual al *Ge-stell* originario: al *Ereignis*, el regreso de la estructura utilitario-cuantitativa a la unión cualitativa, el regreso del emplazamiento antinatural a la posición natural.

© Revista *Hespérides*, primavera 1995.



El hombre y la técnica, de Spengler

Carlos E. Luján Andrade

Oswald Spengler, pensador alemán, nacido en Blakenburg en 1880, autor del emblemático libro “La Decadencia de Occidente”, se valió de “El Hombre y la Técnica” para determinar las claves fundamentales para comprender lo más valioso de su magnánimo postulado desarrollado en “La Decadencia...”. En aquél libro, intentó “predecir la historia”, otorgándole un devenir dramático a la cultura occidental, exponiendo que esta debe ser meditada bajo un criterio morfológico de creación natural, donde se plantee que toda cultura tiene un origen, desarrollo y un inexorable decaimiento. Original tesis que contradecía las ideas que a finales del siglo diecinueve se desarrollaban, tales como: la *“historia va hacia alguna parte”* y que los hechos servirán para darle una dirección y sentido a la historia. “La Decadencia de Occidente” nace en un contexto poco favorable que se vivía a finales del siglo diecinueve. El desorden económico y el desequilibrio entre la producción y el consumo avizoraban un aniquilamiento de las fuerzas sustentadoras del convivir jurídico en las naciones civilizadas, lo que conllevaría a la pulverización de las organizaciones estadales.

Oswald Spengler, un hombre de basta cultura creo en sus postulados un sólido sistema histórico entendiendo nuestro futuro como una clave a descifrar, basándose en varias de las culturas antepasadas como la Egipcia, la Árabe, la Antigua y la occidental como sus referentes. Es así que los cuatro tomos de esta obra aborda todo un complejo sistema histórico, donde nos indica que las grandes coyunturas son las que determinarán su devenir histórico, arrastrando al individuo hacia su destino fatal, sin darle la más

mínima posibilidad de reponerse ante semejante vorágine.

Spengler, al escribir “El Hombre y la Técnica” nos brinda un esquema del perfil ideológico desarrollado en su principal obra, planteándose la interrogante ¿Qué significa la técnica? ¿Qué sentido tiene en la historia, qué valor tiene en la vida del hombre, qué rango moral o metafísico? Su visión de aquella decadencia occidental se plasma en la inminente consolidación de aquella en las afueras del entendimiento: en la Naturaleza. La esencia de la técnica, nos dice, se encuentra en toda especie que desarrolla sus habilidades para mantenerse con vida dentro de su hábitat. La evolución de tales especies parte de que la técnica es la táctica de la vida, es lo que uno realiza para sobrevivir, lo que nos remite a una condición absolutamente factual. Desde un inicio nos plantea una idea que será el pilar de su principal ideología: “la cultura no es la vida de las almas colectivas en desarrollo, sino que surge en la vida del hombre por conseguir las condiciones necesarias para la reproducción de su vida”.

Y desde esa visión desmenuza lo que sería un comportamiento constante en las culturas: La lucha humana por la supervivencia, rebasando hasta su propia especie donde la conquista de la naturaleza y de los hombres constituye el principal y único impulso de su existencia.

Presenta al hombre como animal de rapiña, que es botín o hace botín a otros, es fuga y ataque, que usa la técnica para eludir la muerte y que desarrolla la técnica para someter un entorno que le parece diverso y hostil. Es así que su temor a ser devorado se presenta fundamentado. En el hombre se fortalece un orgullo que nace de su espíritu creador que lo motiva a arrebatarse a la naturaleza el privilegio de ser quién dictamine el devenir de su permanencia en este mundo. Su “puño en alto” nos indica: “una expresión imperativa e indicativa de una voluntad”, una voluntad de una ansiada liberación de la opresión natural a la que es sometida por su creador.

Toda la acción por esa determinación de voluntad es la técnica, un arte, su “arte de tirar el arco mientras cabalga, como el

arte de la guerra, las artes de la edificación, del gobierno, del sacrificio y de la profecía, de la pintura y de la versificación”, la máxima expresión del hombre: su artificialidad, que significa mera rebelión.

El alma del hombre lleva de la mano la herramienta que finalmente decidirá ejecutar un plan en conjunto conllevando a una serie de interrelaciones que con el uso del lenguaje otorgará a la técnica una solidez que sobrepasa “los límites de la fuerza corporal” aun cuando se considere a esta conjunción de fuerzas como la pérdida de la libertad del animal rapaz. La unión de las energías, incentiva a la aniquilación del otro, el sometimiento del vencido a su ley, que será la que generará la paz en el interior para emprender empresas al exterior, por ejemplo, así define al Estado, esta organización se hace imprescindible para afrontar la guerra histórica de la humanidad, “La política es simplemente el efímero sucedáneo de la guerra mediante la lucha con armas espirituales y mientras más dura sea la lucha por el poder y por el botín serán más estrechos los vínculos de los individuos”. La vida individual vale muy poco ante semejante opresión de la existencia. El exterminio ante las luchas que preceden a la organización humana deberá ser evitado para que el mismo individuo evite la disolución de su organización. “Venganza de la naturaleza sobre el ser que supo arrebatarse el privilegio de la creación”

Spengler afirma que la técnica humana no ahorra trabajo, que ella tiene una justificación de índole personal de quién la inventa. El carácter insaciable del hombre hace que de lo logrado se despierte mil deseos de someter a la naturaleza, así nos dice: “La paz, la felicidad, el goce son desconocidos justamente para los ejemplares superiores”. Pero aquella supremacía de semejantes hombres -que necesitarán brazos ejecutores para lograr la fecundidad de sus ideas- esta dominada por la necesidad de permanecer interiormente libre, de “sustraerse a la mutación anímica y espiritual, que se realiza y presenta en el gran número” y su individualismo surge como un reproche hacia el hombre de masa. El desprecio de los grandes hombres nace

hacia aquellos que son inferiores y estos envidian al poderoso, que refleja con esta actitud su impotencia ante su subordinación. Mientras que el dominador odia al igual, a su enemigo común. Spengler limita los sentimientos universales de la humanidad a esta concepción.

El ascenso de la cultura occidental se produce al desaparecer las culturas del “lenguaje y la empresa” y que de ellas solo quedan rezagos y ruinas para formarse ciudades y sociedades, floreciendo la cultura por el lujo y el esplendor que esta le otorga, dándole al arte (la cultura artificial) una riqueza espiritual como técnica. De todas las culturas como la china, india, antigua, árabe, mexicana, Spengler le da a la “faústica” europea occidental, un carácter “poderoso y apasionado” por la lucha trágica entre el hombre y la naturaleza que la motiva a someterse a su pensamiento, con su vida creada por artificios sobre “la sangre y convertida en un servicio y elevar el destino de la libre personalidad al rango de sentido del mundo”. Desde ese instante el hombre pone sus manos sobre el tiempo y el espacio y desea hacerlos suyos, no busca ya vivir de la naturaleza sino conquistarla, agotado de arrebatarse sus tesoros, “de vencer sus resistencias por medio de la navegación, las carreteras, los puentes, los túneles y diques”, sólo desea que se sometan a su yugo.

Ese fue el postulado que el pensador alemán les dio a los que desearon crear un mundo donde se dirija el destino con el dedo de la humanidad, ya sin descifrar los secretos del universo, obviándolos para formar su propia cultura. La técnica surge para darle al hombre la salvación e independencia que siempre ha anhelado, siendo como una religión que no cree en santos y que lo ilumina y le da la protección que antes la buscaba en el Espíritu Santo. Aunque la técnica, para Spengler no posee ningún misticismo para el hombre -ya que él inventor basa sus esfuerzos en su propio tema de vida- esta demuestra la personalidad del hombre fuerte que expresa en sus actos su victoria y la masa sólo observará a los directores e inventores reinventar con la máquina una nueva supremacía.

Pero para Spengler la tragedia está a la vista, la trae la consecuencia de la adoración por la técnica, que luego trae consigo el quebranto de la voluntad del hombre ante la máquina que se revela, porque ahora es ella la que dictamina nuestro camino a seguir. El poderío de las naciones a inicios del siglo XX se basaba en las riquezas que le proporcionaba sus industrias y que el hombre-masa “disciplinadamente” trabajaba por ellas y para ellas.

Spengler rescata de esa vorágine técnica la labor directora que posee occidente: la condición de aquellos hombres que aún poseen un sentimiento del tiempo, que terminará desapareciendo por la mecanización que crea “un mundo artificial que envenena un mundo natural”. La salvación, nos dice el autor, estará en el hastío ante semejante panorama, una vuelta al hombre artesano, que ve en este destino tecnificado una problemática perturbación. Porque el destino del uso de la técnica ya no será de occidente y estará lejos de las manos del hombre faústico, el que tanto admiró Spengler, sino que terminará siendo utilizada por otras culturas que carecen de la espiritualidad profunda que motivo a los hombres a comprender el mundo por la fuerza. Es así que los pueblos “blancos” cometieron un error al ofrecer sus secretos técnicos a las otras culturas que sin muchas pretensiones se aprovechan de éstas para finalmente vengarse de los señores que alguna vez explotaron su mundo.

Para Spengler ése será el destino de su cultura, en donde un majestuoso florecimiento se marchita producto de la vejez de una maduración que al cuestionar lo logrado perdió su juventud. La sentencia para él estaba dada: “El destino del mundo está en curso y tiene que cumplirse”, “el optimismo es cobardía”, el hombre faústico será olvidado con sus ferrocarriles y sus barcos a vapor como lo hicimos anteriormente las murallas de China o las vías romanas. La cultura occidental se desploma lentamente para dejar paso a otras, el nacimiento de esta cultura estaba marcado irremediablemente con un dramático final. Spengler pedía para ella un

orgullo, que “no hay prudentes retornos, no hay cautelosas renunciaciones” dejar que su vida acabe ya que todo lo ha perdido, porque lo han despojado de su puesto, sucumbiendo con grandeza “... como aquél soldado romano cuyo esqueleto fue encontrado delante de una puerta en Pompeya, y que murió porque al estallar la erupción del Vesubio olvidáronse de licenciarlo. Eso es grandeza; eso es tener raza. Ese honroso final es lo único que no se le puede quitar al hombre”.



La Perfección de la Técnica: Friedrich-Georg Jünger

Robert Steuckers

Nacido el 1 de septiembre de 1899 en Hannover, hermano del celeberrimo escritor alemán Ernst Jünger, Friedrich-Georg Jünger se interesa desde edad muy temprana por la poesía, despertándose en él un fuerte interés por el clasicismo alemán, en un itinerario que atraviesa a Klopstock, Goethe y Hölderlin. Gracias a esta inmersión precoz en la obra de Hölderlin, Friedrich-Georg Jünger se encapricha por la antigüedad Clásica y percibe la esencia de la helenidad y de la romanidad antiguas como una aproximación a la naturaleza, como una glorificación de la elementalidad, al tiempo que se dota de una visión del hombre que permanecerá inmutable, sobreviviendo a través de los siglos en la psique europea, a veces visible a la luz del día, a veces oculta. La era de la técnica ha apartado a los hombres de esta proximidad vivificante, elevándolo de forma peligrosa por encima de lo elementario. Toda la obra poética de Friedrich-Georg Jünger es una vehemente protesta contra la pretensión mortífera que constituye este alejamiento. Nuestro autor quedará siempre profundamente marcado por los paisajes idílicos de su infancia, una marca que quedará reflejada en su amor incondicional a la Tierra, a la flora y a la fauna (sobre todo a los insectos: fue Friedrich-Georg quien introdujo a su hermano Ernst en el mundo de la entomología), a los seres más elementales de la vida sobre el planeta, al arraigo cultural.

La Primera Guerra Mundial pondrá fin a esta joven inmersión en la naturaleza. Friedrich-Georg se alistará en 1916 como aspirante a oficial. Gravemente herido en el pulmón, en el frente de Somme, en 1917, pasa el resto del conflicto en un hospital de campaña. Tras su convalecencia, se

matricula en derecho, obteniendo el título de doctor en 1924. Pero nunca seguirá la carrera de jurista, sino que pronto descubrió su vocación de escritor político dentro del movimiento nacionalista de izquierdas, entre los nacional-revolucionarios y los nacional-bolcheviques, uniéndose más tarde a la figura de Ernst Niekisch, editor de la revista "Widerstand" (Resistencia). Desde esta publicación, así como desde "Arminios" o "Die Kommenden", los hermanos Jünger inauguraron un estilo nuevo que podríamos definir como "del soldado nacionalista", expresado por los jóvenes oficiales recién llegados del frente e incapaces de amoldarse a la vida civil. La experiencia de las trincheras y el fragor de los ataques les demostraron, por medio del sudor y la sangre, que la vida no es un juego inventado por el cerebralismo, sino un bullicio orgánico elemental donde, de hecho, reinan las pulsiones. La política, en su esfera propia, debe asir la temperatura de ese bullicio, escuchar esas pulsiones, navegar por sus meandros para forjar una fuerza siempre joven, nueva, vivificante. Para Friedrich-Georg Jünger, la política debe aprehenderse desde un ángulo cósmico, fuera de todos los "miasmas burgueses, cerebralistas e intelectualizantes". Paralelamente a esta tarea de escritor político y de profeta de este nuevo nacionalismo radicalmente antiburgués, Friedrich-Georg Jünger se sumerge en la obra de Dostoïevski, Kant y los grandes novelistas americanos. Junto a su hermano Ernst, emprende una serie de viajes por los países mediterráneos: Dalmacia, Nápoles, Baleares, Sicilia y las islas del Egeo.

Cuando Hitler accede al poder, el triunfante es un nacionalismo de las masas, no ese nacionalismo absoluto y cósmico que evocaba la pequeña falange (sic) "fuertemente exaltada" que editaba sus textos desde las revistas nacional-revolucionarias. En un poema, *Der Mohn* (La Amapola), Friedrich-Georg Jünger ironiza y describe al nacional-socialismo como "el canto infantil de una embriaguez sin gloria". Como consecuencia de estos versos sarcásticos se ve envuelto en una serie de problemas con la policía, por lo

cual abandona Berlín y se instala, junto a Ernst, en Kirchhorst, en la Baja Sajonia.

Retirado de la política después de haber publicado más de un centenar de poemas en la revista de Niekisch -quien ve poco a poco aumentar sobre sí las presiones de la autoridad hasta que por fin es arrestado en 1937-, Friedrich-Georg Jünger se consagra por entero a la creación literaria, publicando en 1936 un ensayo titulado *Über das Komische* y terminando en 1939 la primera versión de su mayor obra filosófica: *Die Perfektion der Technik* (La Perfección de la Técnica). Los primeros borradores de esta obra fueron destruidos en 1942, durante un bombardeo aliado. En 1944, una primera edición, realizada a partir de una serie de nuevos ensayos, es reducida otra vez a cenizas por culpa de un ataque aéreo. Finalmente, el libro aparece en 1946, suscitando un debate en torno a la problemática de la técnica y de la naturaleza, prefigurando, a despecho de su orientación "conservadora", todas las reivindicaciones ecologistas alemanas de los años 60, 70 y 80. Durante la guerra, Friedrich-Georg Jünger publicó poemas y textos sobre la Grecia antigua y sus dioses. Con la aparición de *Die Perfektion der Technik*, que conocerá varias ediciones sucesivas, los intereses de Friedrich-Georg se vuelcan hacia las temáticas de la técnica, de la naturaleza, del cálculo, de la mecanización, de la masificación y de la propiedad. Rehuyendo, en *Die Perfektion der Technik*, el enunciar sus tesis bajo un esquema clásico, lineal y sistemático; sus argumentaciones aparecen así "en espiral", de forma desordenada, aclarando vuelta a vuelta, capítulo aquí, capítulo allá, tal o cual aspecto de la tecnificación global. Como filigrana, se percibe una crítica a las tesis que sostenía entonces su hermano Ernst en *Der Arbeiter* (El Trabajador), quien aceptaba como inevitables los desenvolvimientos de la técnica moderna. Su posición antitecnicista se acerca a las tesis de Ortega y Gasset en *Meditaciones sobre la Técnica* (1939), de Henry Miller y de Lewis Mumford (quien utiliza el término "megamaquinismo"). En 1949 Friedrich-Georg Jünger publicó una obra de exégesis sobre Nietzsche, donde se interrogaba sobre

el sentido de la teoría cíclica del tiempo enunciado por el anacoreta de Sils-Maria. Friedrich-Georg Jünger contesta la utilidad de utilizar y problematizar una concepción cíclica de los tiempos, porque esta utilización y esta problematización acabará por otorgar a los tiempos una forma única, intangible, que, para Nietzsche, está concebida como cíclica. El tiempo cíclico, propio de la Grecia de los orígenes y del pensamiento precristiano, debería ser percibido bajo los ángulos de lo imaginario y no desde la teoría, que obliga a conjugar la naturalidad desde un modelo único de eternidad, y así el instante y el hecho desaparecen bajo los cortes arbitrarios instaurados por el tiempo mecánico, segmentarizados en visiones lineales. La temporalidad cíclica nietzscheana, por sus cortes en ciclos idénticos y repetitivos, conserva -pensaba Friedrich-Georg Jünger- algo de mecánico, de newtoniano, por lo cual, finalmente, no es una temporalidad "griega". El tiempo, para Nietzsche, es un tiempo-policíaco, secuestrado; carece de apoyo, de soporte (*Tragend und Haltend*). Friedrich-Georg Jünger canta una a-temporalidad que se identifica con la naturaleza más elemental, la "Wildnis", la naturaleza de Pan, el fondo-del-mundo natural intacto, no-mancillado por la mano humana, que es, en última instancia, un acceso a lo divino, al último secreto del mundo. La "Wildnis" -concepto fundamental en el poeta "pagano" que es Friedrich-Georg Jünger- es la matriz de toda la vida, el receptáculo a donde ha de regresar toda la vida.

En 1970, Friedrich-Georg Jünger fundó, junto a Max Llimmelheber, la revista trimestral "Scheidwege", en donde figuraron en la lista de colaboradores los principales representantes de un pensamiento a la vez naturalista y conservador, escéptico sobre todas las formas de planificación técnica. Entre los pensadores situados en esta vertiente conservadora-ecológica que expusieron sus tesis en la publicación podemos recordar los nombres de Jürgen Dahl, Hans Seldmayr, Friederich Wagner, Adolf Portmann, Erwin Chargaff, Walter Heiteler, Wolfgang Hädecke, etc.

Friedrich-Georg Jünger murió en Überlingen, junto a las orillas del lago Constanza, el 20 de julio de 1977.

El germanista americano Anton H. Richter, en la obra que ha consagrado al estudio sobre el pensamiento de Friedrich-Georg Jünger, señala cuatro temáticas esenciales en nuestro autor: la antigüedad clásica, la esencia cíclica de la existencia, la técnica y el poder de lo irracional. En sus textos sobre la antigüedad griega, Friedrich-Georg Jünger reflexiona sobre la dicotomía dionisiaca/titánica. Como dionisismo, él engloba lo apolíneo y lo pánico, en un frente unido de fuerzas intactas de organización contra las distorsiones, la fragmentación y la unidimensionalidad del titanismo y el mecanicismo de nuestros tiempos. La atención de Friedrich-Georg Jünger se centra esencialmente sobre los elementos ctónicos y orgánicos de la antigüedad clásica. Desde esta óptica, los motivos recurrentes de sus poemas son la luz, el fuego y el agua. fuerzas elementales a las cuales rinde profundo homenaje. Friedrich-Georg Jünger se burla de la razón calculadora, de su ineficacia fundamental, exaltando, en contrapartida, el poder del vino, de la exuberancia de lo festivo, de lo sublime que anida en la danza y en las fuerzas carnales. La verdadera comprensión de la realidad se alcanza por la intuición de las fuerzas, de los poderes de la naturaleza, de lo ctónico, de lo biológico, de lo somático y de la sangre, que son armas mucho más eficaces que la razón, que el verbo plano y unidimensional, descuartizado, purgado, decapitado, desposeído: de todo lo que hace del hombre moderno un ser de esquemas incompletos. Apolo aporta el orden claro y la serenidad inmutable; Dionisos aporta las fuerzas lúdicas del vino y de las frutas, entendidos como un don, un éxtasis, una embriaguez reveladora, pero nunca una inconsciencia; Pan, guardián de la naturaleza, aporta la fertilidad. Frente a estos donantes generosos y desinteresados, los titanes son los usurpadores, acumuladores de riquezas, guerreros crueles carentes de ética enfrentados a los dioses de la profusión y de la abundancia que, a veces, consiguen

matarlos, lacerando sus cuerpos, devorándolos.

Pan es la figura central del panteón personal de Friedrich-Georg Jünger; Pan es el gobernante de la "Wildnis", de la naturaleza primordial que desean arrasar los titanes. Friedrich-Georg Jünger se remite hasta Empédocles, quien enseñaba que el forma un "contium" epistemológico con la naturaleza: toda la naturaleza está en el hombre y puede ser descubierta por medio del amor.

Simbolizado por los ríos y las serpientes, el principio de recurrencia, de incesante retorno, por el que todas las cosas alcanzan la "Wildnis" original, es también la vía de retorno hacia esa misma "Wildnis". Friedrich-Georg Jünger canta al tiempo cíclico, diferente del tiempo lineal-unidireccional judeocristiano, segmentado en momentos únicos, irrepetibles, sobre un camino también único que conduce a la Redención. El hombre occidental moderno, alérgico a los imponderables escondrijos en donde se manifiesta la "Wildnis", ha optado por el tiempo continuo y vectorial, haciendo así de su existencia un segmento entre dos eternidades atemporales (el antes del nacer y el después de la muerte). Aquí se enfrentan dos tipos humanos: el hombre moderno, impregnado de la visión judeocristiana y lineal del tiempo, y el hombre orgánico, que se reconoce indisolublemente conectado al cosmos y a los ritmos cósmicos.

La Perfección de la Técnica

Denuncia del titanismo mecanicista occidental, esta obra es la cantera en donde se han nutrido todos los pensadores ecologistas contemporáneos para afinar sus críticas. Dividida en dos grandes partes y un excursus, compuesta de una multitud de pequeños capítulos concisos, la obra comienza con una constatación fundamental: la literatura utópica, responsable de la introducción del idealismo técnico en la materia política, no ha hecho sino provocar un desencantamiento de la propia veta utópica. La técnica no resuelve ningún problema existencial del hombre, no aumenta el goce del tiempo, no reduce el trabajo: lo único

que hace es desplazar lo manual en provecho de lo "organizativo". La técnica no crea nuevas riquezas; al contrario: condena la condición obrera a un permanente pauperismo físico y moral. El despliegue desencadenado de la técnica está causado por una falta general de la condición humana que la razón se esfuerza inútilmente en rellenar. Pero esta falta no desaparece con la invasión de la técnica, que no es sino un burdo camuflaje, un triste remiendo. La máquina es devoradora, aniquiladora de la "sustancia": su racionalidad es pura ilusión. El economista cree, desde su aprehensión particular de la realidad, que la técnica es generadora de riquezas, pero no parece observarse que su racionalidad cuantitativista no es sino pura y simple apariencia, que la técnica, en su voluntad de perfeccionarse hasta el infinito, no sigue sino a su propia lógica, una lógica que no es económica.

Una de las características del mundo moderno es el conflicto táctico entre el economista y el técnico: el último aspira a determinar los procesos de producción en favor de la rentabilidad, factor que es puramente subjetivo. La técnica, cuando alcanza su más alto grado, conduce a una economía disfuncional. Esta oposición entre la técnica y la economía puede producir estupor en más de un crítico de la unidimensionalidad contemporánea, acostumbrado a meter en el mismo cajón de sastre las hipertrofias técnicas y las económicas. Pero Friedrich-Georg Jünger concibe la economía desde su definición etimológica: como la medida y la norma del "okios", de la morada humana, bien circunscrita en el tiempo y en el espacio. La forma actualmente adoptada por el "okios" procede de una movilización exagerada de los recursos, asimilable a la economía del pillaje y a la razzia (Raubbau), de una concepción mezquina del lugar que se ocupa sobre la Tierra, sin consideración por las generaciones pasadas y futuras.

La idea central de Friedrich-Georg Jünger sobre la técnica es la de un automatismo dominado por su propia lógica. Desde el momento que esta lógica se pone en marcha, escapa a sus creadores. El automatismo de la técnica, entonces, se

multiplica en función exponencial: las máquinas, "per se", imponen la creación de otras máquinas, hasta alcanzar el automatismo completo, a la vez mecanizado y dinámico, en un tiempo segmentado, un tiempo que no es sino un tiempo muerto. Este tiempo muerto penetra en el tejido orgánico del ser humano y somete al hombre a su particular lógica mortífera. El hombre se ve así desposeído de "su" tiempo interior y biológico, sumido en una adecuación al tiempo inorgánico y muerto de la máquina. La vida se encuentra entonces sumida en un gran automatismo regido por la soberanía absoluta de la técnica, convertida en señora y dueña de sus ciclos y sus ritmos, de su percepción de sí y del mundo exterior. El automatismo generalizado es "la perfección de la técnica", a la cual Friedrich-Georg, pensador organicista, opone la "maduración" (die Reife) que sólo pueden alcanzar los seres naturales, sin coerción ni violencia. La mayor característica de la gigantesca organización titánica de la técnica, dominante en la época contemporánea, es la dominación exclusiva que ejercen las determinaciones y deducciones causales, propias de la mentalidad y la lógica técnica. El Estado, en tanto que instancia política, puede adquirir, por el camino de la técnica, un poder ilimitado. Pero esto no es, para el Estado, sino una suerte de pacto con el diablo, pues los principios inherentes a la técnica acabarán por extirpar su sustancia orgánica, reemplazándola por el automatismo técnico puro y duro.

Quien dice automatización total dice organización total, en el sentido de gestión. El trabajo, en la era de la multiplicación exponencial de los autómatas, está organizado hacia la perfección, es decir, hacia la rentabilización total e inmediata, al margen o sin considerar la mano de obra o del útil. La técnica solamente es capaz de valorarse a sí misma, lo que implica automatización a ultranza, lo cual implica a su vez intercambio a ultranza, lo que conduce a la normalización a ultranza, cuya consecuencia es la estandarización a ultranza. Friedrich-Georg Jünger añade el concepto de "partición" (Stückelung),

donde las “partes” ya no son “partes”, sino “piezas” (Stücke), reducidas a una función de simple aparato, una función inorgánica.

Friedrich-Georg Jünger cita a Marx para denunciar la alienación de este proceso, pero se distancia de él al ver que éste considera el proceso técnico como un “fatum” necesario en el proceso de emancipación de la clase proletaria. El obrero (Arbeiter) es precisamente “obrero” porque está conectado, “volens nolens”, al aparato de producción técnico. La condición obrera no depende de la modestia económica ni del rendimiento, sino de esa conexión, independientemente del salario percibido. Esta conexión despersonaliza y hace desaparecer la condición de persona. El obrero es aquel que ha perdido el beneficio interior que le ligaba a su actividad, beneficio que evitaba su intercambiabilidad. La alienación no es problema inducido por la economía, como pensaba Marx, sino por la técnica. La progresión general del automatismo desvaloriza todo trabajo que pueda ser interior y espontáneo en el trabajador, a la par que favorece inevitablemente el proceso de destrucción de la naturaleza, el proceso de “devoración” (Verzehr) de los sustratos (de los recursos ofrecidos por la Madre-Naturaleza, generosa y derrochadora “donatrix”). A causa de esta alienación de orden técnico, el obrero se ve precipitado en un mundo de explotación donde carece de protección. Para beneficiarse de una apariencia de protección, debe crear organizaciones -sindicatos-, pero con el error de que esas organizaciones también están conectadas al aparato técnico. La organización protectora no emancipa, sino que encadena. El obrero se defiende contra la alienación y la “piezación”, pero, paradójicamente, acepta el sistema de la automatización total. Marx, Engels y los primeros socialistas percibieron la alienación económica y política, pero estuvieron ciegos ante la alienación técnica, incapaces de comprender el poder destructivo de la máquina. La dialéctica marxista, de hecho, deviene en un mecanicismo estéril al servicio de un socialismo maquinista. El socialista permanece en la misma lógica que gobierna

a la automatización total bajo la égida del capitalismo. Pero lo peor es que su triunfo no pondrá fin (salvo caso de renunciar al marxismo) a la alienación automatista, sino que será uno de los factores del movimiento de aceleración, de simplificación y de crecimiento técnico. La creación de organizaciones es causa de la génesis de la movilización total, que convierte a todas las cosas en móviles y a todos los lugares en talleres o laboratorios llenos de zumbidos y de agitación incesante. Toda área social tendente a aceptar esta movilización total favorece, quiera o no quiera, la represión: es la puerta abierta a los campos de concentración, a las aglomeraciones, a las deportaciones en masa y a las masacres colectivas. Es el reino del gestor impávido, figura siniestra que puede aparecer bajo mil máscaras. La técnica nunca produce armonía, la máquina no es una diosa dispensadora de bondades. Al contrario, esteriliza los sustratos naturales donados, organiza el pillaje planificado contra la “Wildnis”. La máquina es devoradora y antropófaga, debe ser alimentada sin cesar y, ya que acapara más de lo que dona, terminará un día con todas las riquezas de la Tierra. Las enormes fuerzas naturales elementales son desarraigadas por la gigantesca maquinaria y retenidas prisioneras por ella y en ella, lo que no conduce sino a catástrofes explosivas y a la necesidad de una supervivencia constante: otra faceta de la movilización total.

Las masas se imbrican, voluntariamente, en esta automatización total, anulando al mismo tiempo las resistencias aisladas obra de los individuos conscientes. Las masas se dejan llevar por el movimiento trepidante de la automatización hasta tal punto que en caso de avería o paro momentáneo del movimiento lineal hacia la automatización experimentan una sensación de vida que les parece insoportable.

La guerra, también ella, en adelante, estará completamente mecanizada. Los potenciales de destrucción se amplifican hasta el extremo. El reclamo de los uniformes, el valor movilizante de los símbolos, la gloria, se esfuman en la perfección técnica. La guerra solamente

podrán ser soportadas por los soldados tremendamente endurecidos y de coraje tenaz, solamente podrán soportarlas los hombres que sean capaces de exterminar la piedad en sus corazones.

La movilidad absoluta que inaugura la automatización total se revuelve contra todo lo que pueda significar duración y estabilidad, en concreto contra la propiedad (*Eigentum*). Friedrich-Georg Jünger, al meditar esta aseveración, define la propiedad de una manera original y particular. La existencia de las máquinas reposa sobre una concepción exclusivamente temporal, la existencia de la propiedad se debe a una concepción espacial. La propiedad implica límites, definiciones, vallados, muros y paredes, "clausuras" en definitiva. La eliminación de estas delimitaciones es una razón de ser para el colectivismo técnico. La propiedad es sinónimo de un campo de acción limitado, circunscrito, cerrado en un espacio determinado y preciso. Para poder progresar vectorialmente, la automatización necesita hacer saltar los cerrojos de la propiedad, obstáculo para la instalación de sus omnipresentes medios de control, comunicación y conexión. Una humanidad desposeída de toda forma de propiedad no puede escapar a la conexión total. El socialismo, en cuanto que niega la propiedad, en cuanto que rechaza el mundo de las "zonas enclaustradas", facilita precisamente la conexión absoluta, que es sinónimo de la manipulación absoluta. De aquí, se desprende que el poseedor de máquinas no es un propietario; el capitalismo mecanicista socava el orden de las propiedades, caracterizado por la duración y la estabilidad, en preferencia de un dinamismo omnidisolvente. La independencia de la persona es un imposible en esa conexión a los hechos y al modo de pensar propio del instrumentalismo y del organizacionismo técnicos.

Entre sus reflexiones críticas y acerbadas hacia la automatización y hacia la tecnificación a ultranza en los tiempos modernos, Friedrich-Georg Jünger apela a los grandes filósofos de la tradición europea. Descartes inaugura un idealismo

que instaura una separación insalvable entre el cuerpo y el espíritu, eliminando el "sistema de influjos psíquicos" que interconectaba a ambos, todo para al final reemplazarlo por una intervención divina puntual que hace de Dios un simple demiurgo-relojero. La "res extensa" de Descartes en un conjunto de cosas muertas, explicable como un conjunto de mecanismos en los cuales el hombre, instrumento del dios-relojero, puede intervenir de forma completamente impune en todo momento. La "res cogitans" se instituye como maestra absoluta de los procesos mecánicos que rigen el Universo. El hombre puede devenir en un dios: en un gran relojero que puede manipular todas las cosas a su gusto y antojo, sin cuidado ni respeto. El cartesianismo da la señal de salida de la explotación tecnicista a ultranza de la Tierra.

© Traducción de Santiago Rivas.



Carl Schmitt: Topología de la Técnica

Enrique Ocaña

Carl Schmitt inició su andadura intelectual bajo la sombra de Max Weber. La tesis sobre el desencantamiento occidental y el diagnóstico sobre la transformación del Estado moderno en máquina burocrática constituyeron dos poderosos estímulos para su reflexión sobre la técnica. Como jurista, Schmitt se resistió a la conversión de su propia disciplina, antaño emancipada de la teología, en mera técnica positivista. De ahí que desde temprano decidiera afrontar semejante destino con una meditación sobre la tecnicidad que se distingue por su concreción histórica. Si bien reconoció en la técnica fundamentos metafísicos, Schmitt se centró en el ámbito de la filosofía política y de la historia, sin asumir la problemática distinción heideggeriana entre *Historia* y *Geschichte*. Heidegger opuso su topología esencial a la propuesta jüngeriana de trazar una topografía descriptiva del nihilismo tecnológico. Pensar la esencia de la técnica presupondría determinar su *topos* en la historia de la metafísica. Sin pretensión alguna de mediación reconciliadora, cabe afirmar que Schmitt ocupa un lugar polémico entre Heidegger y Jünger. Localizar el espíritu de la técnica en la historia del racionalismo occidental presupone, sí, una topología, mas sin despreciar, por inesencial, la realidad social, política e histórica, los espacios donde se desarrollan los antagonismos irreductibles de la modernidad: “El espacio es un *Ereignis* y sólo *Ereignisse* crean espacio”. Su visión dialéctica de la verdad histórica como verdad única e irrepetible en el contexto de una estructura espacial concreta remite ciertamente a una determinada ontología. Según esta ontología, el ser histórico es inseparable de la constelación espacio-

poder-derecho. Frente al desasentamiento (*Ent-ortung*) provocado por la utopía y el nihilismo tecnológico, Schmitt propone un asentamiento (*Er-ortung*) fiel al sentido de la tierra, lejos tanto de inverosímiles regresiones románticas como de ilusorias proyecciones hacia el futuro. En los años cuarenta, definió su difícil posición, comparándola con la de Tomas Moro: perseverar como *atopon*, es decir, ese estar suspendido en el punto presente entre el firme asentamiento y el total desasentamiento, entre el lugar habitable y el vacío inhóspito (*Unraum*). Como veremos, no es un mero juego de palabras afirmar que el proceso de desmagificación (*Ent-zauberung*) conduce, por mediación de la técnica, a un desasentamiento planetario (*Ent-ortung*).

1. Orígenes religiosos de la técnica moderna

Antes de elaborar en 1929 su crítica de la época de las neutralizaciones, Schmitt ya había aludido al tema de la técnica en un breve ensayo titulado *Catolicismo romano y forma política* (1923). Interesa destacar esta obra en la medida en que evidencia el trasfondo weberiano de sus consideraciones iniciales. El lector de este opúsculo advierte una actitud polémica frente a la gran gesta de racionalización, atribuida por Weber, a las diversas sectas del protestantismo, especialmente al puritanismo. Siguiendo las huellas del sociólogo alemán, Schmitt reconoce que, en cuanto manifestación del trabajo humano, la actividad técnica constituye un fenómeno condicionado religiosamente. Sin embargo, ese *ethos* sobrevive al proceso de secularización como estructura inconsciente del *Geist* capitalista, vocado a transformar la naturaleza en objeto de ascesis intramundada y trabajo profesional. Institucionalizada en el Estado burocrático y en la empresa capitalista, esa nueva relación del sujeto con el mundo se emplaza en el centro de las grandes metrópolis industriales. Mas la emigración a ese solar secular hereda de sus ancestros religiosos una suerte de esquizofrenia. ¿A qué se debe, se pregunta Schmitt, que la conciencia del ciudadano moderno se sienta lacerada por la antítesis entre técnica y naturaleza, ciudad y campo, mecanicismo y

vida orgánica, espíritu y materia? ¿De dónde procede esa tendencia romántica a contraponer artefacto mecánico-metropolitano y naturaleza salvaje? Y, sobre todo, ¿por qué ese *pathos* vacilante que ora afirma uno de los extremos, ora se decanta hacia su antípoda sin lograr dar forma unitaria a su decisión? Típica de la estructura ocasionalista del sujeto romántico, incapaz de realizar su universo de posibilidades antitéticas en la realidad histórica, esa indecisión es remitida, en primer lugar, a un dualismo religioso: el abismo protestante entre estado de naturaleza y estado de gracia. Tan sólo un espíritu torturado por la doctrina de la predestinación sería capaz de tender sobre esa cima una gran obra de ingeniería racional en cuanto compensación intramundada a su incertidumbre radical. Sin embargo, la voluntad de dominio protestante, con su aspiración a una constante autosuperación, con su obsesión por la salvación de su propia subjetividad, sufrirá irremediablemente un extrañamiento respecto a la naturaleza, una incapacidad para cultivar orgánicamente el trabajo en el seno de la tierra.

He aquí el punto clave de la polémica schmittiana: el sentimiento, aún más, la racionalidad del catolicismo romano no conoce ese dualismo inherente a la subjetividad protestante. No se deja desgarrar por antítesis irreconciliables ni postula síntesis conceptuales como las desarrolladas por la filosofía de la naturaleza romántica. Los pueblos mediterráneos pertenecientes a la cultura católico-romana ejemplifican formas de vida material ajenas a ese espíritu esquizofrénico que ora romantiza la vida natural, ora entona himnos a la voluntad de poder técnica. Aun sufriendo duras condiciones de existencia, viéndose obligados, como puritanos y hugonotes, a emigrar a tierras lejanas, los pueblos católicos de origen campesino se mantuvieron fieles al sentido de la tierra. A diferencia de los movimientos de emigración puritanos, que, en vez de arraigar sobre el suelo, instauraron un dominio industrial sobre sus territorios, los emigrantes católicos, sugiere Schmitt,

perseveraron en su nostalgia hacia la patria. Pero lo que se dería una sublimación de la añoranza por el terruño, con tintes del Angelus de Millet, presupone en realidad una estructura espiritual capaz de reconocer la comunidad mutua entre trabajo y génesis orgánica, entre naturaleza y razón; estructura cuyo bello símbolo sería el arte de la viticultura y el concepto latino de urbe. Se trataría pues de reconocer en ese espíritu un tipo de "humanidad que permanece siempre inaccesible al mecanismo de precisión de una moderna ciudad industrial".

Tales consideraciones anticipan el problema del nomos de la tierra, si bien Schmitt no ha establecido aún el vínculo decisivo entre ese espíritu puritano, ajeno a la tierra, y la decisión británica de fletar su existencia histórica como isla en una empresa náutica de control oceánico, preludio de su futura revolución industrial. En esta temprana toma de posición no se percibe antagonismo alguno entre irracionalismo telúrico y razón tecnológica. Por el contrario, su intención es mostrar que el concepto de racionalidad protestante no agota las reservas históricas de la ratio occidental. Gracias a su capacidad para acoger e integrar oposiciones, la institución de la Iglesia católico-romana representaría, según Schmitt, un modelo de racionalidad material que, aun habiendo contribuido a impulsar el desencantamiento occidental, no se habría desarraigado por completo del subsuelo pagano-dionisiaco de los pueblos latinos. En realidad, Weber ya había señalado que tanto la construcción del Estado moderno como el nacimiento de las iglesias occidentales fueron obra de juristas pertenecientes a la tradición del racionalismo jurídico-romano, mientras que la empresa capitalista moderna suponía más bien el desarrollo de la racionalidad científico-técnica, estrechamente ligada a las diversas sectas del protestantismo en sus orígenes históricos. Sin embargo, ese trabajo de racionalización, objeto de la apología schmittiana, no fue ajeno a una verdadera cruzada de exterminio entablada contra formas milenarias de vida campesina, inclinadas al entusiasmo báquico-orgiástico, mas reputadas de anti-higiénicas tanto por

la inquisición católica como por la puritana. Como señaló Weber, en el cristianismo primitivo al no cristiano se le llamaba simplemente pagano, hombre del *pagus*, campo, siendo la glorificación religiosa de la piedad campesina producto de la modernidad. Por otra parte, si la capacidad católica de abrazar psicológicamente a la naturaleza humana, como sugiere Schmitt, no favoreció el desarrollo de técnicas de producción basadas en la organización racional del trabajo, sí que movilizó, por el contrario, otras “tecnologías del yo” orientadas hacia un dominio de los pliegues más ocultos del alma.

Ya en 1911, en polémica abierta con Max Weber, el sociólogo alemán Werner Sombart identificó judaísmo y puritanismo en cuanto portadores religiosos del racionalismo económico. Interpretó la primacía capitalista de la especulación mercantil y su correspondiente afán de lucro oponiendo el espíritu desarraigado del judío, pueblo nómada oriundo del desierto, a las comunidades nórdicas de campesinos y artesanos asentadas orgánicamente sobre el bosque. La relación abstracta del hebreo con la tierra explicaría su orientación hacia el tráfico especulativo: el arraigo concreto en el entorno ecológico germánico-romano permitiría que aminorara con pujanza originaria un espíritu de trabajo capaz de emancipar a la tecnología de la servidumbre impuesta por los dictados del mercado económico. Schmitt debió de conocer la polémica sobre el origen del capitalismo entablada entre ambos sociólogos, pero si bien defendió la autonomía de la esfera política y el arraigo a la tierra, en realidad su reflexión se encaminó por derroteros distintos: no esaltó la irracionalidad romántica del bosque germánico ni convirtió su apelación retórica en fundamento antisemita. En realidad, cabe ver en *Catolicismo romano* un ensayo intempestivo por salvar la racionalidad teleológica del trabajo humano, sin aceptar por ello la lógica instrumental de la racionalidad económica, supuestamente neutra o indiferente respecto a fines y valores: “la técnica moderna se pone al servicio de cualquier necesidad. En la economía moderna, a una producción

estrechamente racionalizada corresponde un consumo completamente irracional”. En cuanto mecanismo funcional, añade Schmidt la tecnología moderna satisface tanto la demanda de vestimenta como la de gas tóxico”. Crítica, por cierto, que compartirían tanto Benjamín como Adorno y Marcuse. Por el contrario, Schmitt considera que la Iglesia católica no proporciona fundamento metafísico alguno a la empresa de manipulación de la materia. Su capacidad institucional de representación personal sería incompatible con la empresa económica organizada según patrones funcionales e impersonales, inherentes a las leyes del mercado. Absolutamente privada de tradición, e incluso hostil a su pretensión de autoridad aurática, la técnica tiende a disolver el universo teológico de la *Repräsentation*. El empresario capitalista no ‘representa’ sujeto personal alguno, capaz de conferir autoridad al representante, sino que tan sólo se impone como agente que funciona con fines pragmáticos. Una vez desplazado el centro de gravedad histórico de la esfera teológico-metafísica a la económica, los conceptos de ‘representación’ y ‘función’ resultan inconmensurables”.

2. El Leviatán: Técnica, Estado y neutralización

En realidad, el catolicismo de Schmitt no desemboca en una teocracia política de viejo cuño en un anhelo restaurador de la añeja alianza entre trono y altar, sino en una filosofía política que recurre metodológicamente a conceptos teológicos para desenmascarar sus secularizaciones. Sin duda, cabe incluirlo dentro de la tradición del ‘modernismo reaccionario’. El opúsculo de 1923 aludía fugazmente a cómo en el siglo XVII se desarrollaron paralelamente la imagen mecanicista de la naturaleza y el aparato de poder estatal centralizado”. Schmitt ya había tomado en préstamo de la obra de Otto Neurath, *Vollsoziologisierung*, el concepto de ‘técnica’ para referirse a la técnica racional del absolutismo político subyacente tanto al nacimiento del Estado como a la dictadura moderna. Si en los años treinta Benjamín atribuyó al fascismo el propósito de emplear la técnica como arma

para manipular y configurar estéticamente a las masas, Schmitt retrotrajo el fundamento de esa práctica a los orígenes mismos del estatismo humanista y racionalista: "Del racionalismo de esta tecnicidad se deriva, en primer lugar que el artista constructor del Estado considera la muchedumbre humana que va a organizar estatalmente como un objeto para configurar, como un material. Es propio de las concepciones humanistas ver en el pueblo —la masa informe- [...] algo irracional, a lo que hay que dominar y conducir por medio de la razón".

Ei Soberano crea el Estado moderno a partir de una decisión suspendida sobre el abismo de una nada normativa, en el estado de excepción, es decir, genera orden a partir del caos social. Apoyada en una técnica política y en su correspondiente arcana, esta *Entscheidung* contribuye históricamente a neutralizar los antagonismos de las guerras civiles religiosas, imponiendo sobre el fanatismo sectario el orden unitario de la Razón de Estado. Sin embargo, en el universo polémico de la modernidad no cabe evitar la emergencia de nuevas agrupaciones políticas de amigos-enemigos: las guerras religiosas ceden paso a las guerras de liberación nacional y estas desembocan en guerras coloniales y económicas. Frente a la fe pseudoreligiosa en la eficacia neutralizadora de la técnica, que postula mágicamente un nexo entre perfeccionamiento técnico y progreso moral, Schmitt explicita cuál es el verdadero núcleo de la tecnicidad moderna: no consiste tanto en un mecanicismo desalmado, como creían Walther Rathenau o Max Weber", cuanto en la imposición de un nuevo *Geist*: "es la convicción de una metafísica activista, es fe en un poder y dominio sin límites del hombre sobre la naturaleza, incluso sobre la *physis* humana. Se trata pues de un espíritu fáustico con ascendientes puritanos que, tras superar su fase de renuncia ascética, se seculariza como utilitarismo y pragmatismo. Sin embargo, se diría que no llega a consumir de forma estricta el proceso de desmagificación, pues "la religión de los milagros y del más allá se convirtió, sin solución de continuidad, en una religión del

milagro técnico, de las conquistas humanas y del dominio sobre la naturaleza, Una religiosidad mágica da paso a una técnica no menos mágica". Los sucesivos desplazamientos del centro de gravedad experimentados por el espíritu europeo desde el siglo XVI —desde la teología a la metafísica pasando por la moral humanitaria hasta culminar en la economía y en la técnica no acaban por eliminar el substrato mítico del pensamiento occidental, si bien sufre, como los criterios de racionalidad, modificaciones semánticas.

En torno a la actitud romántica cristalizan oposiciones como máquina-organismo, materia muerta-espíritu viviente mediante las cuales se renuncia a asumir la responsabilidad conflictiva inherente a las decisiones políticas, incluida la resolución necesaria para adueñarse de la técnica como instrumento del Estado, sin abandonarla a la dinámica del mercado. En ese sentido, Schmitt considera que el enemigo histórico de turno, el bolchevismo ha mostrado mayor arrojo que el liberalismo europeo al asumir políticamente el destino de la técnica". Solo un Estado autoritario, decidido a apostar por la primacía de la esfera política sobre la racionalidad económica, podría estar a la altura de su contrincante en la lucha por dominar la técnica planetaria e instaurar un orden sólidamente arraigado en la tierra. Sin embargo, Schmitt no abrigó esperanzas cosmopolitas sobre la posibilidad de alcanzar un Estado mundial, una unidad política global absolutamente neutral. Se trata de una imposibilidad existencial y conceptual, dada su definición paranoica del concepto de lo político".

En cuanto topología de la modernidad, la filosofía schmittiana de los años treinta localiza histórica y conceptualmente el problema de la técnica en el solar del Estado moderno, remitiendo su genealogía a la figura hobbesiana del Leviatán. Su objetivo es dilucidar desde la filosofía política los orígenes de esa máquina estatal cuya racionalidad participa del espíritu de la tecnicidad moderna en sentido amplio. En *Catolicismo romano* Schmitt había afirmado que "cuando el Estado deviene Leviatán desaparece el universo de la

representación". Esta afirmación contiene en germen una idea que desarrollará de forma explícita en obras posteriores, a saber: en cuanto *machina machinarum*, el Estado moderno constituye "el primer producto de la época técnica". Con la reconversión del Estado como 'macro-antropos' en gran mecanismo, Hobbes dio el "paso metafísico decisivo" para la irrupción de la revolución técnico industrial: "todo lo demás, el desarrollo desde el reloj a la máquina de vapor y el motor eléctrico, la evolución química y biológica se deriva por sí mismo del desarrollo ulterior de la técnica y del pensamiento científico-natural y no necesita ninguna decisión metafísica nueva". El fundamento metafísico de la técnica moderna atraiga tanto en un Geist fáustico-puritano cuanto en una peculiar filosofía del Estado, concretamente, en una red de metáforas heredadas del mecanicismo racionalista. Schmitt reconoce ciertamente que la filosofía política cartesiana todavía depende de la imagen del Estado como edificio erigido por un Arquitecto, cuyo entramado simbólico se nutre en el concepto renacentista de obra de arte". Aun no ha introducido en su concepción estatal la analogía mecanicista del reloj o del autómatas. Sin embargo, Descartes sentó las premisas de esa mecanización al interpretar el cuerpo humano como máquina animada por un espíritu. En este sentido, el aparato estatal hobbesiano presupone al hombre-máquina cartesiano, mas sólo una vez transferido el modelo antropológico al ámbito político se consumaría realmente la transformación del pequeño hombre en *homme machine*.

He ahí también el origen de la reducción del derecho a legalidad en cuanto mera función positivista de la maquinaria estatal. El funcionamiento de esos engranajes prescinden del universo de la representación personalista, puesto que, como 'gran hombre' mecanizado, el Estado deviene, en cuerpo y alma, *homo artificialis*: funciona o no funciona, genera orden o caos, impone obediencia o sucumbe a la desobediencia, mas ya no se define por su capacidad de representar a persona alguna. Sin embargo. Schmitt se cuida de incluir a Hobbes en la línea de pensamiento que

conducirá a la antítesis inductible entre interioridad orgánica y exterioridad mecánica. A su juicio, en Hobbes todavía existe un vínculo mítico entre mecanismo, organismo y obra de arte. Macro-hombre y dios, animal y máquina, el Leviatán fue en su origen un 'mito de la Razón' capaz de generar historia. Mas en su seno contenía la semilla de su propio ocaso: lejos de convertirse en monstruo totalitario, como parecía sugerir su imagen de omnipotencia horrenda y demoníaca, introdujo la escisión individualista entre esfera privada y pública, dando lugar al Estado liberal y agnóstico del siglo XIX": Se suprimió, sí, la referencia al *magnus homo*, a la persona soberana del Estado, mas sobrevivió su armadura técnica: un gobierno centralizado, con ejército y policía, un aparato de administración pública y de justicia y una burocracia profesionalizada. La alusión al diagnóstico de Weber es evidente: el Leviatán mítico deviene máquina burocrática desencantada, jaula de hierro concebida como un sistema de legalidad positivista administrado por burócratas que sustituyen el principio hobbesiano de protección-obediencia por una noción positivista de 'Gesetz' reducida a 'Gehorsamserzwingungschance'. El sistema de coacción se refina científicamente, se funcionaliza y se torna tan impersonal como ubicuo. En última instancia el Estado deviene "maquinaria psicotécnica de sugestión de masas".

El fundamento político-metafísico de la técnica moderna, institucionalizado en el Estado-máquina, se nutre en el miedo frente a una posible regresión al estado de naturaleza. La angustia ante la muerte busca refugio en la Razón de Estado como 'Befehlsmachine' con poder para ofertar seguridad y protección. Schmitt no disimula su admiración por el hecho de que el Estado hobbesiano aún incorporase un vínculo entre técnica y autoridad, capaz de neutralizar luchas civiles y religiosas entabladas entre las inconmensurables pretensiones de verdad de sectas y partidos. Sin embargo, aunque la máquina estatal deba asegurar la existencia física de la población, Hobbes no participa aún de esa fe optimista en el progreso encarnada por

Condorcet, sino que asume una antropología pesimista consciente incluso de la mortalidad y fragilidad del Leviatán: “Plena securitas in hac viata non expectanda”. Hobbes no consume el espíritu de la técnica moderna, obsesionado por la fundación de ‘utopías’ de seguridad absoluta y supresión radical de la angustia”. Schmitt se verá obligado a matizar esta tesis para poder explicar con mayor concreción y plausibilidad el hecho de que precisamente la nación promotora de la Revolución industrial —Inglaterra— no asumiera el concepto hobbesiano de Estado, sino que, por el contrario, el Leviatán, monstruo marino por excelencia, fuera realizado históricamente por las potencias terrestres del continente europeo. A ese *entscheidende matahysische Schritt* imputado en los años treinta a Descartes y Hobbes deberá añadirse cierta decisión existencial: dar espaldas al espacio terrestre, soltar amarres y reconvertir esa metafísica activista del espíritu fáustico—puritano en una empresa náutica abierta a explorar los inmensos espacios oceánicos.

3. Tierra y mar: utopía y nihilismo

Ya en el ensayo de 1938 reconoce Schmitt que el Estado hobbesiano sirvió de modelo inconfesado a los Estados absolutistas del continente europeo, sobre todo a Francia y Prusia, mientras que no logró arraigar en la Isla tras el período de los Estuardo. Inglaterra no asumió la tecnicidad estatista del Leviatán, pero —he ahí lo asombroso— logró convertirse en un imperio marítimo responsable tanto de una revolución espacial planetaria cuanto de una revolución técnico-industrial. ¿Cómo un pueblo tradicionalmente dedicado al pastoreo, refractario a institucionalizar la maquinaria estatal, pudo llegar a convertirse en primer sujeto histórico de la técnica moderna? ¿Qué astucia dialéctica hizo posible que piratear sobre embarcaciones a vela por el espacio libre del océano se convirtiera posteriormente en una explotación de la naturaleza con la maquinaria de la revolución industrial?

Desde los años cuarenta la obra de Schmitt se esfuerza por dar cuanta de ese hecho histórico. La figura del Leviatán debió

de haber sugerido que su transformación en máquina estatal suponía un dominio oceánico, mas su destino trágico fue encallar en la costa europea. De ahí que al paso metafísico dado por Descartes y Hobbes deba añadirse una decisión histórica, capaz de transformar la estructura geopolítica de la tierra y su relación con el mar como fase previa a la Revolución industrial. En su figura mítica, Hobbes barruntó fallidamente una verdad histórica e irreversible que, como reitera Schmitt, Hegel concretaría conceptualmente: “Así como la tierra, el suelo firme es la condición para el principio de la vida familiar, así el mar es la condición para la industria, el elemento vivificante que la impulsa hacia el exterior”. Schmitt suele citar sólo la primera parte del epígrafe hegeliano, mas su continuación aporta también elementos característicos del “Geist” subyacente a la *Technizität*: exposición al peligro, renuncia al goce y tendencia a la ganancia allende límites prefijados por la tradición. Ciertamente, Hegel no alude explícitamente a Gran Bretaña e incluso se diría que se refiere a un principio de validez histórico universal, anterior incluso a la modernidad, pues en otro contexto explica el espíritu emprendedor de la civilización fenicia, emancipado de la naturaleza, recurriendo también al “elemento vivificante” del mar. Entre los fenicios vemos, por primera vez, la osadía que se lanza a recorrer el mar y la industria, que transforma de múltiples modos los objetos de la naturaleza, para uso y ornato del hombre [...] Los babilonios y los nómadas dependen del suelo, que está fijo, y del curso del año y del sol, que determina la subsistencia toda del hombre; esto sucede también en Egipto. El alma dura del marino confía en la suerte, en el acaso. El mar es el elemento inconstante, donde los hombres se ven atentos a su inteligencia [...] Este es un principio totalmente distinto del que consiste en recibirlo todo de la bondadosa naturaleza. Para la industria, la naturaleza cesa de ser un poder y es tratada explícitamente como algo sometido, como algo a lo que el hombre da una forma adecuada a sus fines, como algo a lo que el hombre imprime el sello de su actividad. El respeto a la naturaleza desaparece ante la confianza del

hombre en sí mismo, ante la inteligencia que sabe dominar la naturaleza. Con los fenicios, dice Hegel, el "Geist" comienza a elevarse y a tomar conciencia, un espíritu que, como reza en *La Fenomenología*, se realiza en la historia con denuedo, lucha y trabajo. Se diría que en esa imagen del pasado asiático Hegel sueña el destino hecho realidad por el espíritu industrial y aventurero de la Isla Británica; pronta a halar la maroma, y no por el Estado prusiano, ligado aún a estructuras absolutistas, cercano al terruño campesino y confiado en las dádivas de la madre naturaleza. Es como si Hegel hubiese disfrazado con ropajes fenicios a los marineros puritanos capitaneados por Acab, el personaje de *Moby Dik*.

Schmitt es consciente de que la historia de la humanidad ha conocido desde sus orígenes el contraste entre culturas enraizadas en la tierra y pueblos volcados a la mar. Sin embargo, el ejemplo aducido por Hegel correspondería a una conciencia preglobal del espacio donde todavía domina una visión parcial y mítica del mundo, es decir, donde aún no se ha instaurado sobre bases científicas una ordenación total del planeta, con su consiguiente relación entre tierra firme y mar libre. En términos del jurista alemán: un nomos, una repartición y división del suelo a escala planetaria. Tal contraste sólo adquiere un significado especial con la apertura de los grandes océanos y el descubrimiento del Nuevo Mundo. Sólo entonces acontece una verdadera revolución en la estructura espacial, propia del derecho de gentes europeo, pues la lucha desatada entre los Estados soberanos continentales y la isla británica por el dominio sobre el océano y las tierras ultramarinas inicia un proceso de repartición y ordenación del planeta que culminará con la muerte de un nomos iniciado hacia el siglo XVI: el orden espacial euro-centrista fundado en la división de suelo europeo en Estados soberanos con fronteras fijas, regido por un principio de equilibrio mutuo, cerrado territorialmente, pero abierto hacia un espacio libre e ilimitado para la adquisición de nuevos territorios.

Conviene tener en cuenta que la meditación schmittiana sobre la técnica no puede ser separada de su visión jurídica. Esencialmente terrestre, el derecho presupone una unidad histórica concreta de *Ortung y Ordnung* sobre el suelo de la tierra; su condición histórica de posibilidad es una toma de tierra (*Landnahme*) que da "lugar" a una determinada ordenación y repartición del espacio, es decir, a un "nomos": "la toma de la tierra es el arraigar en el mundo material de la historia". No en vano, recuerda Schmitt, la tierra es omnijusta para la conciencia mítica. Por el contrario, sobre el mar no puede crecer unidad alguna de espacio y derecho: no deja huella humana, cuya estela se desvanece como efímera espuma; se resiste a los arados de la historia. Desde esta perspectiva topológica, el primer paso hacia el nihilismo de la técnica consiste en disolver tal unidad fundamental entre asentamiento y ordenación. Sin embargo, no cabe confundir el caos o la anarquía medieval, propia de un pluralismo de fuerzas asentadas sobre la estricta unidad de la República cristiana, con el fenómeno moderno del nihilismo. Este comienza a imponerse históricamente con el efecto de *En-ortung* de las primeras proyecciones utópicas, cuya relación con el descubrimiento del Nuevo Mundo y la apertura de los grandes océanos no es accidental. Utopía y técnica tienen en común esa capacidad de movilizar el sólido asentamiento sobre el que se sustenta el orden terrestre, proyectándose hacia el mar o el aire. De ahí que las promesas utópicas de seguridad absoluta y de supresión de la angustia sean el reverso de una secreta conciencia de desarraigo terrenal. Pero el hecho esencial es una modificación del espacio que condiciona actitudes y formas de vida. En este sentido, tanto el burócrata que autoriza experimentos atómicos sobre atolones o lanza satélites al espacio extraterrestre, como el militante de Greenpeace que combate el desastre ecológico con una flota de helicópteros, participan del destino occidental del nihilismo.

Comentando la definición de utopía de Alfred Döblin, Schmitt anota en su diario un ejemplo radical de cómo el nihilismo

desasienta (*ent-ortet*) al hombre: “Un fragmento de tierra se iguala al mar, se hunde en el océano; la población es evacuada como refugiados. Por primera vez en la historia. Utopía: anonadamiento de un firme asentamiento. Aniquilación”. Schmitt alude a la destrucción de la Isla de Helgoland por las tropas aliadas tras la Segunda Guerra Mundial. Por cierto, esta isla célebre por sus ingentes acantilados, fue cedida por Inglaterra a Alemania en 1890 a cambio de Zanzíbar y otras colonias africanas. Antes de que fuera desmantelada tras la Segunda Guerra Mundial, constituía una fortaleza inexpugnable y estratégica para sus costas del Norte.

Hanna Arendt no parece haber desarrollado tan sólo ideas heideggerianas cuanto interpretó el proceso weberiano de secularización occidental como un progresivo extrañamiento respecto a la Tierra (*Erd-entfremdung*). Antes que un tránsito desde la trascendencia de un más allá a la inmanencia de un más acá mundano, la modernidad se caracterizaba, a juicio de la autora, por un radical *Welterlust*. Weber demostró minuciosamente cómo fue posible desarrollar vocación hacia una ingente actividad intramundana sin que sus promotores se inclinaran a disfrutar del mundo, cuidándose tan sólo de la salvación de su propia subjetividad. El resultado no fue tanto una *Selbst-entfremdung* cuanto una *Welt-entfremdung*. Los acontecimientos históricos que impulsaron este proceso de extrañamiento terrestre serían fundamentalmente cuatro: el descubrimiento del Nuevo Mundo, la Reforma, la filosofía de la *Selbst-reflexion* y la Revolución científica, con su apertura a los espacios infinitos de la astronomía gracias a la invención de nuevos instrumentos como el telescopio. En realidad, Schmitt ya había diagnosticado ese extrañamiento terrestre en *Land und Meer* (1942), incluyendo referencias explícitas a los efectos de la revolución astronómica sobre la conciencia espacial; sugirió antes que Arendt un vínculo entre la apertura a espacios infinitos del universo, explorados con instrumentos astronómicos, y el descubrimiento de ilimitadas dimensiones oceánicas, exploradas con

vehículos náuticos. No es extraño pues que la decisión inglesa de abandonar el hogar terrestre, la casa con firmes cimientos y valladares, pudiera, en cuanto respuesta histórica al desafío de la llamada de los grandes océanos, desembocar en empresas astronáuticas tipo “Challenger”. Como recuerda Schmitt, antiguas doctrinas gnósticas se representaban la historia de la humanidad como un viaje a través de los cuatro elementos. Los desplazamientos del nomos histórico parecen recorrer dialécticamente una secuencia que va desde la tierra, pasando por el mar hasta el aire y el fuego. Mas no se trata de dar rienda suelta a ensoñaciones gnósticas o a una metafísica de elementos naturales intemporales. Sin *pathos* alguno de *Untergang*, Schmitt escribe estas palabras desde un contexto histórico, los años cuarenta, donde grandes potencias se enfrentaban sobre el planeta por dominar ya no sólo el mar, sino incluso el espacio aéreo, al tiempo que el progreso técnico amenazaba con conflagraciones universales desencadenadas por energías incontrolables.

El verdadero proceso de *Ent-ortung* no requiere lienzos apocalípticos, sino que trabaja cotidianamente transformando el viejo espacio vacío del Renacimiento en un campo de fuerzas para la energía, la actividad y el rendimiento industrial. Ya en los años treinta Jünger señaló que en las representaciones de la física moderna y en el centro de las grandes ciudades se estaba gestando una batalla desconocida hasta el momento: no había átomo alguno, incluido el ser humano, que no fuera movilizad o que no estuviera en función del trabajo. La movilización había devenido total en un sentido ontológico. Así concebido, el espacio equivale a lo movilizable por excelencia: deviene de la nada al ser y del ser a la nada. Guerra y paz se nutren de esa estructura polémico-anonadora. Ya no parece haber *Ort* alguno impermeable a las diversas técnicas humanas. En realidad, en los años cuarenta, Schmitt añora sin disimulo la escala humana del espacio, incluso el cuerpo, como patrón en virtud del cual recuperar dimensiones hospitalarias frente a la irreversible

penetración tecnológica por medio de sondas, ondas o células ópticas que pretenden domeñar la *physis* humana.

Schmitt no despliega categorías ontológicas sin concretarlas en acontecimientos de la historia occidental, ya sea en la estructura pre-global de la República Cristiana, en la Europa configurada según el moderno *Ius publicum europeum* o en la desarraigada era planetaria de la técnica. En sus diarios, Schmitt explicitó los presupuestos ontológicos, los arcanos de su filosofía de la historia topológica en diálogo crítico con Nietzsche y Heidegger. En una entrada de 1950 Schmitt anota la siguiente cita de Heidegger: “pensar la localidad (*Ortschaft*) de la esencia del hombre y experimentar la verdad del ser”. Y con un gesto típico de su pensamiento político-topológico añade el siguiente comentario: “La localidad. Se cuida de nombrar un lugar (*Ort*)”. Es decir, la ontología esencial de Heidegger emigra hacia la interioridad apolítica tras su fallido intento de localizar en la Alemania hitleriana la relación tecnológica del *Dasein* con el ser. En la siguiente entrada de su diario reproduce la siguiente cita de Nietzsche: “Con sus hombros firmes el espacio resiste contra la nada. Allí donde hay espacio, hay ser”. Y se pregunta: “¿Ha citado Heidegger alguna vez este pasaje?”. Otro pasaje del diario nos aclara el vínculo entre ser, espacio, asentamiento (*Ortung*) y poder, por una parte, y por otra sugiere qué relación mantienen técnica y nihilismo con esta constelación ontológica, susceptible de concreción histórica: “La esencia del ser es un ser espacial (*räum-liches Sein*), asentamiento (*Ortung*), espacio (*Raum*) y poder (*Macht*); no consiste en una sucesión temporal; es presencia (*Präsenz*), esto es, espacio. La impenetrabilidad de los cuerpos fue espacio y poder. Mas ahora todo ello ha cesado. La penetrabilidad sin fronteras ejercida por las ondas ya no es poder, sin influjo (*Einfluß*). Dios ha muerto significa: el espacio ha muerto, la corporalidad (*die Körperlichkeit*) ha muerto [...] En vez de ello impera un sometimiento bajo fuerzas. El espacio es poder presente (*präsenste Macht*), no fuerza (*Kraft*). El tiempo no es ni una cosa ni otra; las fuerzas son poder que aún

no han encontrado su asentamiento (*noch nicht geortete Mächte*); poderes son fuerzas que tienen su asentamiento (*geortete Kräfte*)”.

¿Cuál sería, según esta ontología, la esencia de la técnica? La tecnicidad moderna es fuerza sin asentamiento sólido, instrumento ubicuo de movilización total. No conoce fronteras, ni siguiera las que opone la corporalidad orgánica. Transformada en valor económico, la fuerza tecnológica tampoco puede pretender voluntad de poder, pues todo poder, como el encarnado por el Estado, es esencialmente político y presupone una localización espacial concreta, una unidad de derecho y espacio. Pero la técnica moderna tiene como efecto un desasentamiento global, una deslocalización, una desterritorialización. ¿Qué fuerzas poseerían el título de poderes? Desde el punto de vista histórico, instituciones como la *Respublica* cristiana medieval, la Iglesia católico-romana o el Estado absolutista moderno, es decir, fuerzas que desde su asentamiento sobre la tierra llegaron a crear formas estables que –como *katechón* paulino– se opusieron a la nada. El tiempo existencial se hace presente en la constelación de espacio, poder y derecho como momento –*Augenblick*– de la decisión. De ahí que la muerte de Dios no signifique la afirmación del mundo, sino el comienzo de un doble proceso que lleva tanto a una disolución espacial cuanto a un debilitamiento de instancias firmes de decisión. Por eso, por indeseables que fueran las guerras sujetas al *Ius gentium europeum*, no lograron alcanzar el grado de destructividad de la guerra total. Que la técnica genere caos en vez de orden, o mejor, que aniquile o anonade el *nomos* terrestre entraña un problema eminentemente político: que no exista poder alguno capaz de superar la impotencia que supone ser dominado, según la dialéctica del amo y el esclavo, por una fuerza como la técnica, cuyo progreso parece haber escapado a todo control humano.

No se trata pues de una filosofía de la historia universal que reduzca los antagonismos espaciales a simples antítesis

en el desarrollo lógico de un concepto. La topología schmittiana asume una estructura dialéctica en cuanto considera que la decisión de convertir la Isla inglesa en una nave fue la respuesta históricamente única e irrepetible a una llamada (*Ruf*) oriunda de la historia: el desafío lanzado por la apertura del espacio de los grandes océanos a la existencia histórica de un pueblo. La respuesta engendró a su vez otro fenómeno concreto: la técnica moderna. Frente a la oposición establecida por Ernst Jünger en *La emboscadura* entre nave (Titanic o Leviatán) y bosque, Schmitt afirma que la oposición fundamental para esclarecer el destino de la técnica sería más bien la existente entre navío y casa. Ya en los años treinta se sintió fascinado por la imagen jüngeriana del Estado moderno como destructor de guerra. Mas en los años cincuenta considera que el elemento opuesto es más bien la casa y no el bosque. El puerto del que parte y al que arriba el barco no es como la puerta hospitalaria de la casa. Por otra parte, la edificación no presupone un *Geist* activo y movilizador, extraño a la *physis*, sino que, como recordaba Schmitt en *Catolicismo romano*, se establece de forma natural sobre el terreno que labora y labra. Evidentemente, no se alude al urbanismo de un Le Corbusier, donde la casa deviene "máquina de residir", sino más bien a la morada campesina que aflora sobre la tierra tal pujanza orgánica, mas sin perder su condición de artificio o construcción humana, es decir, sin reproducir antítesis románticas entre técnica y organismo. Tanto el barco como la casa son creaciones humanas e históricas, si bien entrañan formas distintas de relación técnica con la naturaleza. No se trata, como en Jünger, de la oposición polar entre imagen primordial (bosque) e imagen refleja (navío), esencia inmóvil e ilusión dinámica.

Mas al margen de esta matización cabe preguntarse por el vínculo que une el barco como tal a la técnica específicamente moderna. Pues en principio la mediación entre ambos fenómenos no resulta evidente sin presuponer el peculiar *Geist* que decide fletarse y materializarse a la larga -como ocurre con las flotas balleneras actuales, lejanas ya del epos bíblico-homérico de

Melville- en verdaderas industrias flotantes, especializadas en la explotación racional de la naturaleza viviente. En un cierto sentido, la técnica explota la superficie terrestre como el barco surca la mar. La nave es un vehículo funcional cuya proa se orienta hacia un horizonte tan aparentemente ilimitado como el del progreso tecnológico. El mascarón no recibe "los dones de la naturaleza", sino que se yergue altivo frente a un elemento hostil. Debe vencer una angustia profundamente arraigada en el inconsciente mítico de la razón. No parece casual que Francis Bacon escogiera como emblema de la ciencia nueva una carabela con sus velas al viento doblando las Columnas de Hércules hacia la conquista del Nuevo Mundo. O que Victor Hugo se refiriese en su poema "Pleno cielo" al hombre del siglo XX navegando a través del éter en una especie de nave mágica, una aeroscafo imaginario formado por una mezcla de mecánica newtoniana y pitagorismo que avanza sobre los "osarios de la historia" hacia un futuro libre de todo mal. Y como colofón, que Otto Neurath, cuyo concepto de tecnicidad tomara en préstamo Schmitt, escribiera sobre su "Ciencia unificada" aquello de "somos navegantes que tienen que transformar su nave en pleno mar, sin jamás poder desmantelarla en un dique de arena y reconstruirla con los mejores materiales. Sólo los elementos metafísicos pueden eliminarse sin dejar huella".

¿Sería posible, se pregunta Jünger, permanecer en la nave y al mismo tiempo no sólo conservar, sino también fortalecer las raíces que aún siguen ligadas al fondo primordial? Pues a la postre ¿no es la técnica un vástado de ese "paisaje cambiante" donde "están ocultas fuentes primordiales de energía", "manantiales de abundancia, veneros de poder cósmico". ¿Es posible alentar esta esperanza ante el nuevo nomos venidero de la tierra? Frente a la expansión planetaria de la técnica Schmitt se planteó en los años veinte la siguiente cuestión: "a qué hombres correspondería el tremendo poder vinculado a una civilización económica y técnica que comprendiese el conjunto de la tierra". Sin duda, ni la Alemania nacional-

socialista ni la Unión soviética lograron asumir la responsabilidad política de hacerse portadores legítimos de tamaña fuerza convirtiéndola en poder bien asentado. Mas los nuevos burócratas vocados a gestionar tecnocráticamente el futuro de Europa tampoco parecen estar a la altura de esta tarea. En realidad, semejante forma de hablar induce a error. ¿Existe siquiera un “sujeto” al que imputar tal responsabilidad? Dicha pregunta presupone ya el “espacio unitario de la representación”, la posibilidad de un control global sobre las turbulencias locales.

En todo caso, incluso en los momentos más aciagos, cuando la técnica bélica surcaba fatalmente los espacios planetarios, Schmitt no pareció perder su fe en el sentido profundo de la historia: “Mucha gente sólo ve un desorden sin sentido donde en realidad un nuevo orden pugna por impartir un nuevo sentido”. No se nos avecina la nada, pues “también en las más amargas luchas entre las viejas y las nuevas fuerzas nacen formas justas y se configuran proporciones plenas de sentido”. Ciertamente, incluso en un “Estado mundial” sería imposible neutralizar los antagonismos inherentes a la existencia política. Mas, en última instancia, la topología histórico-política presupone un arcanum teológico, capaz de contrarrestar la fuerza apocalíptica de la técnica: “Tengo fe en el Katechon: constituye la única posibilidad de comprender la historia como cristiano y descubrir su pleno sentido”.

En cuanto ciudadanos librados al caos de los espacios planetarios, en cuanto “caopolitas” se nos plantea una pregunta irremediable: ¿existe hoy un poder, capaz de contener el efecto desequilibrador del desarrollo tecnológico? ¿o más bien constituye el caos en cuanto tal un principio espontáneo generador de orden, un principio autónomo que no exige instancias centralizadas de decisión para imponer un equilibrio externo? El propio Schmitt estableció una analogía entre micro-partículas y macro-partículas en el ámbito de la ciencia física y micro-unidades y macro-unidades en el ámbito del espacio socio-político. Aun más: en las relaciones postuladas por la física constata una

proyección de las relaciones soci-espaciales de modo análogo a como en Hobbes se dio una relación de correspondencia entre el macro-antropos estatal/micro-antropos individual y el mecanicismo cartesiano de la época. No obstante, a su juicio, en la actualidad la relación entre micro-política y macro-política del poder tiende a devenir irracional e ininteligible. Respecto a la técnica, ¿qué clase de poder puede regular la relación entre caos y orden a escala planetaria? Quizás debamos renunciar a esa voluntad de control global, e incluso a la añoranza del terruño elevado a espacio planetario, y acostumbrarnos a la idea de que desde siempre, incluso sobre el suelo más firme, no hemos hecho sino bogar sobre el caos.



Arnold Gehlen: la condición del hombre en la era de la Técnica

José Javier Esparza

No es posible inclinarse sobre los análisis contemporáneos de la civilización técnica sin hacer extensa referencia al filósofo y antropólogo Arnold Gehlen. Fundador de la *Antropología Filosófica*, la obra de Gehlen se inscribe dentro de esas corrientes que los manuales al uso denominan *funcionalismo* e *institucionalismo*, en la medida en que concibe las sociedades humanas como conjuntos de elementos interdependientes entre sí (es decir, no reductibles a criterios sólo económicos, sólo culturales o sólo biológicos) y porque explica la presencia y la acción humana en la tierra como un esfuerzo de adaptación a través de instituciones colectivas creadas al efecto. Esas instituciones constituyen el aspecto propiamente humano del hombre, cuya condición no se reduce por tanto a la de "individuo" o a la de "criatura", sino que ha de ser considerado como ser de acción (*Handlung-wesen*). Así, se puede decir que el elemento central del sistema de Gehlen es considerar al hombre como un ser que mediante su voluntad impone un cierto orden en un mundo percibido como caos. Y la técnica, como producto de la cultura, sería uno de los instrumentos privilegiados para asentar tal orden primario.

Esta perspectiva le ha valido a Gehlen la etiqueta de *neo-conservador*. Y más allá de los procesos de intenciones o de descalificaciones interesadas, hay que decir que la etiqueta no es descabellada: el pensamiento de Arnold Gehlen, en efecto, desarrolla una nueva antropología liberada de las tiranías intelectuales de carácter marxista o ilustrado; Gehlen concibe el hecho humano en su totalidad y en su especificidad, sin ceder a las tentaciones del

"buen salvaje" ni a otras ensoñaciones del mismo género utópico, pero sin caer tampoco en el arcaísmo de cierto pensamiento conservador que no ha sido capaz de integrar el fenómeno técnico dentro de su visión del mundo. De manera que el pensamiento de Gehlen quizá sea neo-conservadurismo, pero en todo caso es, fundamentalmente, *realismo*: un realismo antropológico que aprehende al hombre en su conjunto, tanto en lo físico como en lo espiritual. Y no es un azar si ese realismo antropológico ha enlazado profundamente con otros análisis de la condición humana venidos desde la Etología, como los de Konrad Lorenz, cuya apuesta central es explicar lo que de biológico y de cultural hay en el hombre no como dimensiones contrapuestas, sino como vertientes de una misma realidad. Del mismo modo, Gehlen trata de aprehender ambas fuerzas, la biológica y la cultural, en un sólo movimiento. Así, su obra se convierte en uno de los ejes esenciales de la reflexión antropológica contemporánea.

La cuestión de la técnica está siempre presente, de un modo u otro, en todos los trabajos de Gehlen, pero el autor se ha inclinado de forma especial sobre este problema en *El alma en la era de la técnica*. Se trata de una prospección de la técnica moderna que puede aprehenderse a partir de dos ejes argumentales: en primer lugar, la relación entre la esencia de la técnica y la concepción gehleniana del hombre; después, la relación entre la forma propiamente moderna de la técnica y los consiguientes problemas que genera en la psicología social. Antimo Negri, que es el prologuista de la edición italiana de esta obra, señala que Gehlen, al contrario que Heidegger, no se inhibe a la hora de encarar la relación real, vital, entre el hombre y la técnica, sino que trata de enfocar de forma activa y productiva los problemas del mundo moderno, incluyendo el hecho técnico dentro de una concepción general de la existencia. Señalemos, por nuestra parte, que la oposición entre Gehlen y Heidegger resulta un poco forzada, y que podemos perfectamente considerar ambas perspectivas como escalones complementarios de una misma reflexión.

Una antropología de la técnica

Ya ha quedado dicho que la reflexión de Gehlen sobre la técnica es inseparable de su perspectiva antropológica general. El cimientto de esta perspectiva antropológica es la constatación de dos grandes carencias fisiológicas del ser humano: en primer lugar, unos instintos *desprogramados*, no especializados, incompletos si se los compara con los instintos de los animales superiores; además, la inadecuación de los órganos físicos humanos a un entorno ambiental concreto. La mayor parte de los animales están especializados para vivir en un medio concreto y saben lo que tienen que hacer para no morir; el hombre, no.

Esas carencias enfrentan al hombre con la obligación de construirse su propio entorno, transformando el medio que le rodea. La especie humana, en efecto, es la única capaz de sobrevivir tanto en un paisaje helado como en un desierto abrasador. Pero esa prodigiosa capacidad de adaptación no es producto de nuestros órganos fisiológicos, sino de nuestra capacidad intelectual: el hombre pone su capacidad intelectual al servicio de su adaptación al medio, dominando la naturaleza. La técnica es el instrumento primario de esa operación.

En esta lógica, la técnica no puede ser considerada en modo alguno como un elemento a-humano o inhumano, sino al contrario: el hombre, para ser tal, debe asumir su destino de *homo faber*, de creador de útiles. Por tanto, la técnica debe ser entendida como una especie de "segunda naturaleza", un nuevo medio específico que el hombre ha creado por sí y para sí. De este modo, la capacidad técnica alcanza la cualidad de *función orgánica vital* que lleva a nuestra especie a arraigarse en un medio y dominarlo. Por eso nuestro universo (humano) no es un artificio impuesto al entorno natural y antagonista de la Naturaleza, sino que es *un producto de la naturaleza misma*, porque es un producto biológico de la especie humana.

Gehlen concede una particular atención a la *forma* concreta en que se manifiesta la adaptación técnica del hombre a su entorno. Esa forma podría ser definida como

automatismo, esto es, la repetición rítmica de los mismos actos y los mismos acontecimientos. Tal repetición no es casual: el hombre siente la necesidad (una necesidad hereditaria, vinculada a su propia naturaleza) de poseer un entorno estable y domeñable; tal labor de dominación será tanto más fácil cuanto más estable sea el entorno; los movimientos y los actos repetitivos contribuyen a facilitar esa labor. Se trata de algo que el lenguaje común recoge con fidelidad cuando define al hombre como *animal de costumbres*.

Ahora bien, este fenómeno repetitivo no es un producto del intelecto, sino que proviene de una fuente más profunda. Es lo que Arnold Gehlen denomina *resonancia*, y que consiste en una correspondencia al mismo tiempo espiritual y fisiológica entre el ser humano y ciertas propiedades fundamentales del medio natural. Para aprehender correctamente este efecto de resonancia hemos de tener en cuenta que el hombre sólo toma conciencia de sí mismo indirectamente, por referencia a otra cosa. Esa *otra cosa* que permite al hombre adquirir conciencia de sí mismo es el medio natural. ¿Y cómo *funciona* el medio natural? Precisamente, a través de una serie de automatismos repetitivos fácilmente observables: sucesión de estaciones, lunaciones, mareas... El ritmo de la naturaleza es repetitivo. Pero es que también el propio ser humano es un conjunto de ritmos y automatismos repetitivos: lo es en su estructura física interna (respiración, latidos del corazón, ciclos menstruales, vida celular, etc) y lo es en su propia acción (marcha, movimiento de las manos, etc). Y el hombre, como *automatismo rítmico*, queda fascinado por esos otros automatismos rítmicos que encuentra a su alrededor. Así, podríamos decir que la acción humana *hace eco* a la acción de la naturaleza, prolonga su mismo *estilo* de actuar. Esa correspondencia entre el automatismo natural, el automatismo del hombre y el automatismo de la acción humana es lo que recibe el nombre de *resonancia*.

De la acción automática al objeto automático

Ahora bien, ¿qué ocurre cuando los propios objetos creados por el hombre son también automáticos? Es decir: ¿Qué ocurre cuando el aparato artificial reproduce por sí mismo el esquema general de ritmo y repetición? Desde este punto de vista, la técnica adquiere una cualidad nueva: no es sólo una obra, un producto, sino que deviene prolongación directa del funcionamiento automático y repetitivo de la viscera misma de la vida, se convierte en protagonista del mismo proceso general de resonancia. El objeto automático, por así decirlo, *cristaliza* la tendencia natural al automatismo. Y por eso el objeto automático fascina más al hombre, en la medida en que es su obra y prolonga sus automatismos naturales.

Desde la perspectiva de Gehlen, la aparición del objeto automático supone un cambio esencial en la comprensión antropológica de la técnica, porque implica trastornos fundamentales en la fisiología de nuestro comportamiento. Si recapitulamos lo hasta ahora dicho, veremos que el hombre es un ser de acción; la acción, que se proyecta sin cesar sobre el medio, crea automatismos —por ejemplo, arar los mismos campos, en las mismas fechas, con los mismos instrumentos y con el mismo trazado—, y estos automatismos son orgánicos, porque producen una simbiosis entre el objeto de la acción y el cuerpo humano: así la acción es *vivida*, percibida directamente por los sentidos. Pero con el útil, y más todavía con la máquina útil, los automatismos de la acción se hacen mecánicos: es la *automatización*, la repetición indefinida y sin variación posible. El artesano que elabora varias estatuillas idénticas rara vez logrará que dos le salgan exactamente iguales; por el contrario, la máquina fabricará miles de estatuillas iguales, siempre las mismas, sin que la variación sea posible y sin que el artesano intervenga directamente, físicamente en el proceso de repetición.

Así la acción cambia de naturaleza y, sobre todo, de *significación*: ya no es vivida por desplazamiento material del organismo, del cuerpo, sino percibida intelectualmente y *controlada*. De hecho, hoy son numerosas las máquinas en que la acción del hombre se

limita a la intervención del intelecto. El resultado de este proceso es que la fuerza orgánica, la capacidad física pierde importancia: la *fuerza orgánica* copiaba automatismos naturales, pero, con la automatización técnica, la intervención física en la acción se hace prescindible. La *acción* propiamente dicha desaparece y deja lugar a la *regulación*: conducir un coche, teclear un ordenador, encender la televisión... Pasemos revista a nuestros movimientos cotidianos y veremos que cada vez *regulamos* más y *actuamos* menos.

La era de la técnica

El proceso de automatización técnica ha modificado el comportamiento humano. Pero el paisaje se complica cuando lo que percibimos no es sólo una mera evolución de los aparatos técnicos, sino una transformación general de la civilización, que empieza a girar en torno al propio objeto fabricado. Esa transformación es la que va a dar lugar a la Era de la Técnica (*technisches Zeitalter*), un fenómeno que Gehlen observa con mirada muy crítica. Para Gehlen, la técnica, considerada en sí misma, no hace sino potenciar y ampliar la proyección de la acción humana; pero la Era de la Técnica significa un cambio radical.

En efecto, esta "nueva técnica" es cualitativamente diferente de la anterior. Y la diferencia no reside en el paso desde los utensilios a la máquina —es decir, en el *perfeccionamiento* de los aparatos—, sino en "transformaciones estructurales de ramas enteras de la cultura". Antes, la técnica era el *espejo del hombre*, su reflejo, su proyección; ahora, por el contrario, la técnica va a ser matriz de una superestructura en la que el hombre ya no se reconoce, se aliena, se pierde en ella. Antes, la ciencia y la economía interaccionaban con la técnica y la modificaban; ahora lo que tiene lugar es el proceso inverso, con una técnica que se ha convertido en criterio único para evaluar la satisfacción económica o el conocimiento científico. La técnica, en definitiva, se ha erigido en *centro de sí misma* y ha invertido la escala natural de prioridades en la adaptación del hombre a su entorno.

¿Cuándo se produce esta gran transformación? ¿Cuándo nace la Era de la

Técnica? Gehlen, como otros autores, sitúa el proceso entre los siglos XVII y XVIII. En esa fecha, generalmente identificada como la de los albores de la modernidad, las ciencias naturales dejan de ser especulativas y se convierten en disciplinas analíticas y experimentales, con el objetivo expreso de aislar los procesos naturales y hacerlos cuantificables y mensurables. Paralelamente, la economía va derivando hacia el capitalismo, basado en la acumulación de dinero que se reproduce a sí mismo a través de la imposición a interés. Todo cuanto no es mecánico se ve desdeñado. Lo orgánico y lo espiritual (*seelich*) son reducidos a lo mecánico, lo cuantificable y, en ese sentido, a lo no orgánico, es decir, a "lo que está muerto".

Asimismo, y como consecuencia de las nuevas condiciones creadas por la era de la técnica, la subjetividad humana sufre también una honda transformación. Aparecen nuevos fenómenos psíquicos colectivos que conducen, por una parte, a la masificación de la sociedad y, por otra, al surgimiento de un nuevo subjetivismo de carácter individualista y banal. En efecto, la constitución psíquica del hombre, que es múltiple y desordenada, como corresponde a un ser de instintos desprogramados y no especializados, busca un continuo *apadrinamiento*, una serie de instancias sólidas que permitan saciar esa sed de adaptación estable al entorno de la que hemos hablado antes a propósito de la *resonancia*. ¿Quién puede facilitar tales instancias sólidas, tal estabilidad? Nadie más que las relaciones sociales y culturales, que ofrecen un marco de instituciones capaz de orientar las voluntades individuales. Pero cuando ese marco desaparece y viene a ser sustituido por la mera eficacia técnica, cuando el conjunto de las relaciones socioculturales se disgrega, la vida interior del sujeto se repliega sobre sí misma, en una suerte de pasividad informe sin más objetivo que la pura inmediatez, el aquí y ahora.

Manifestaciones evidentes de esa pasividad autista son, a juicio de Arnold Gehlen, el oportunismo sin principios y el consumismo. El resultado es un ser humano reducido a lo peor de sí mismo, a una

versión menor de humanidad: "El siglo del nivelamiento de las masas —escribe Gehlen— se manifiesta como aquél en que las apariciones más extravagantes de la subjetividad pretenden reconocimiento y consideración por parte del público —y con éxito".

La negación de la vida

La gran transformación que ha supuesto la Era Técnica tiene inevitables consecuencias en los planos social y político. Para empezar, y por primera vez en la historia humana, el cuadro institucional clásico que ordenaba la vida de los hombres viene a quedar subordinado a los subsistemas económico-racionales. Eso significa una inversión de valores cuyo resultado es que las sociedades renuncian a otorgarse una función directiva. Todo lo vivo, incluyendo el conjunto social, queda sometido al cálculo técnico. La técnica confunde al hombre: en lugar de ser considerada como "medio", como "instrumento" de dominación, se convierte en potencia rectora —y redentora— que inspira visiones del mundo, filosofías caracterizadas por reducir el hecho humano a la racionalidad abstracta. Esas filosofías vienen a justificar el gran error de la Era Técnica: mutilar la vida orgánica y convertirla en cálculo mecánico. Y esas filosofías inspirarán a su vez unas antropologías donde todo lo humano queda reducido a razón mecánica, ignorando deliberadamente las dimensiones biológicas y espirituales del hombre. Es la negación de la vida.

Esta *negación de la vida*, materializada en la máquina moderna y legitimada a través de las filosofías de la modernidad, puede suponer, a juicio de Gehlen, un trastorno general del equilibrio entre nuestra especie y su medio. Nuestra condición biológica ha cambiado. La técnica ha demostrado ser capaz de asumir las funciones de la biología —al menos, buena parte de ellas—. La Era Técnica ha creado relaciones imprevistas entre el hombre y su propio organismo. La acción ha sufrido una mutación y con la aparición de su *doble*, la regulación, pierde el monopolio fisiológico. La gran cuestión es saber qué efectos tendrán todos estos

cambios cuando hayan transcurrido varias generaciones de humanos a los que ya no podremos definir como activos, *seres de acción*, sino más exactamente como reguladores, *seres de control*. Es una perspectiva que no deja de recordar las tesis de Konrad Lorenz: la evolución cultural, tecnológica, ha ido *más deprisa* que la evolución física, biológica; así, la condición humana adquiere tintes problemáticos.

La nueva técnica

La posición de Gehlen a este respecto es inequívoca: la crisis que ha producido la Era Técnica es una crisis global, porque afecta a la sustancia misma del hombre en cuanto especie; por tanto, la única salida posible será una "transformación radical", igualmente global, que revierta el proceso. Hay que caminar hacia un "retorno a lo orgánico", a lo vivo, para reconciliarlo con una "nueva técnica".

Un *retorno a lo orgánico*: definir al hombre en su integridad, es decir, con todas sus características tanto biológicas como espirituales, rompiendo el corsé del racionalismo utilitario; ese es el camino que marca la antropología filosófica. Y una *nueva técnica*, es decir: una técnica concebida como lo que es, como *instrumento* de la adaptación humana al entorno, y sometida a un marco general de valores comunes a un grupo, puesta al servicio de lo humano. Esa propuesta implica también acabar con el discurso legitimador de la Era Técnica actual, tanto en lo que toca a sus premisas ideológicas (la omnipotencia de la razón calculadora) como en lo que concierne a sus consecuencias prácticas (la idolatría del bienestar, el hedonismo de masas). Urge, por tanto, una *post-ilustración*.

¿Quién abrirá el camino? Gehlen sostiene que frente a un mundo como este de la Técnica, gobernado por oligarquías y habitado por "masas solitarias", ha de aparecer una elite, casi ascética, capaz de distanciarse de la obsesión empírica y de trascenderse a sí misma en un destino, un proyecto común. No estamos muy lejos de aquella *Gelassenheit*, esa serenidad para con las cosas que predicaba Heidegger como modelo de actitud frente a los aparatos técnicos. Pero esa elite —señala Gehlen—

no debe separarse de la lucha, del empeño civil, de lo político, porque su misión será conquistar para sí y para sus ideales los mecanismos de esa organización utilitaria, esa superestructura llamada *Estado*. Así nos acercamos a la postura de Carl Schmitt: "Aquél que consiga captar la técnica desencadenada —escribía el autor de *El concepto de lo político*—, domarla e insertarla en un orden concreto, está más cerca de una contestación a la llamada actual que otro que busque aterrizar en la luna o en Marte con los medios de una técnica desencadenada. La doma de la técnica desencadenada: he aquí la hazaña de un nuevo Hércules. Me parece que viene de esta dirección la nueva llamada, el *challenge* del presente".



La técnica, devoradora de hombres

Ernst Niekisch

La eclosión del individualismo y el perfeccionamiento de la técnica conforman dos fenómenos paralelos. En un principio, de una forma apenas perceptible, tímida, el hombre corre —ingenuamente— el velo que cubría los secretos sin que ello le cueste la vida. Y descubre cosas impensables. Aquello que era misterioso pasa a ser de orden natural y explicable. No tuvo respeto por lo desconocido y esa falta de respeto dio frutos. Los éxitos obtenidos le espolearon a seguir. Su escrutadora mirada se dirigía al fondo de las cosas. Completa experimentos e investigaciones. Pero todo nuevo conocimiento constituye una nueva servidumbre impuesta a la naturaleza. El perfeccionamiento acrecienta el rendimiento general. El aumento de bienes de consumo y el atractivo de las ilimitadas posibilidades que ello conlleva exigen un cambio de organización económica. A un determinado estadio del desarrollo técnico corresponde siempre una forma particular de estructura económica. El individuo quema etapas. La sensación de superioridad y la seguridad en sus propias fuerzas se consolidan. Pone en discusión las relaciones tradicionales y llega a la conclusión de que, dado lo avanzado de sus conocimientos, aquéllas carecen de justificación. Se revuelve, vence finalmente la partida y transforma los vínculos sociales.

La tendencia al rechazo de todo límite señala, en suma, esta evolución. La técnica está ya a la altura de todas las manifestaciones humanas. La producción industrial excita un desmesurado crecimiento. El individuo se siente libre. Por principio, ya no reconoce barrera alguna. Reglas, orden y armonía no surgen de las cosas. En la medida en que aún se respetan las fronteras, ello se acepta desde un mero

punto de vista externo; esto es, desde el punto de vista de la pura conveniencia. La técnica vuelve su mirada hacia otro objetivo cuando su actividad resulta baldía. Tiene necesidad de capitales puestos a su disposición con la esperanza de obtener los correspondientes intereses. La producción de bienes está regulada desde la perspectiva del provecho. Cuando existen oportunidades de beneficio, los capitales afluyen. Cuanto más trabaja el capital, más se expande el reino de los hombres sobre lo que les rodea. En general, el individuo utiliza su libertad en la medida en que obtiene frutos. Tanto más “libre” en cuanto que es poseedor de un capital, que es “rico”.

A fin de cuentas, la intensidad del proceso de desarrollo económico y técnico se nos muestra como una simple función del beneficio del capital previamente destinado a inversión. Además, la importancia social del individuo no será otra que el indicador de beneficios que sea capaz de conseguir; esto es, su renta. Como consecuencia de ello, el dinero pasará a convertirse en la medida de todo. El moderno reino del dinero es la forma constitucional de la política de poder que corresponde a la edad de la técnica. El sistema de provisión de bienes de consumo gracias a la sociedad del individuo, se basa en la economía capitalista. El individualismo es la expresión de su desarrollo moral y mental.

La técnica, al remover por doquier las barreras impuestas a la capacidad humana que reprimen las fuentes de su energía natural, abre las puertas a transformaciones de gran calado. Acorta distancias, nos acerca a lo lejano y hace accesible la tierra. En esta atmósfera florecen metrópolis, imperios, producciones en serie, monopolios económicos y organizaciones multinacionales. El individuo, que comienza a sentirse como en su propia casa, entre sus obras y construcciones, entre sus máquinas, sus instrumentos y sus ondas invisibles, acaba por pensar con mentalidad continental, y a la larga, en términos de universo.

Cuando ya no quedan enigmas por desvelar, por explicar, ya no ha lugar ni

siquiera al respeto. La veneración por los santos cristaliza, convirtiéndose en una simple convención. Aunque el individuo se persigne como hábito, creer en lo sagrado se ha convertido en una forma de engañarse a sí mismo. El sentido del rango y de la distancia social se extinguen. El individuo se convierte en un ser democrático que se sitúa a un mismo nivel con quienes le rodean. Se tienden la mano a fuerzas capaces de hacer saltar el universo. Y se las bordea todos los días. Los niños juegan con los astros. Se conoce y se sabe todo. Nada inspira ya reverencia. Todo es situado ante los focos de los proyectores más perfeccionados.

No sentir respeto, ser atrevido, significa no conocer límites. Pero quien no conoce límites ignora qué es responsabilidad. Gira el mundo y el hombre abandona a la propia suerte aquello que le era propio, la galaxia de sus orígenes, los lugares de la infancia: suceda lo que suceda. Va más allá de lo consentido y todo paso se convierte en un acto de profanación y destrucción. Mudando las fronteras, hiere todo aquello que se ha desarrollado de forma orgánica, por la sencilla razón de que lo orgánico es limitado. Los límites son la cárcel de la vida. Demoliéndolos, pretende recuperar sustancia viva. Pero la técnica viola la naturaleza, aunque ello carezca en principio de importancia. El progreso técnico desgarrar la naturaleza, que tiene sus propias leyes, un palmo de tierra tras otro. Lo que para la técnica es un triunfo, para la naturaleza es saqueo y violencia. La técnica, al remover poco a poco los límites fijados por la naturaleza, acaba por destruir la vida. La máquina suplanta al organismo, que sí posee un sentido. La función de la máquina consiste en dar un rendimiento calculable. El sentido de lo orgánico requiere, por contra, la realización en una existencia. La técnica abusa siempre del respeto por la vida. Devora a los hombres y todo aquello que es humano. Aquella se calienta con los cuerpos y la sangre es su líquido refrigerador. En consecuencia, en la era de la técnica, la guerra asume la forma de una mortífera carnicería. El individuo, conquistado para el espíritu de la técnica, preso y ávido de récords, posee las más

perfeccionadas armas de aniquilación. Lanza sin pestañear bombas de gas tóxico y no le produce escrúpulo asfixiar a miles de mujeres y niños en la retaguardia enemiga. La concepción de la guerra moderna se nos muestra de una manera tan formidable como terrible en el genio mortífero de la técnica. En su apogeo, su capacidad de destrucción es tal que, en un determinado momento, podrá exterminar rápida y radicalmente cualquier ser viviente allá donde se encuentre.

Naturalmente, esta terrible revelación se muestra sólo al final. El espíritu de la técnica revela su propia naturaleza con una violencia tal cuando ya ha penetrado toda existencia y sometido toda resistencia. Antes de poder extender los pliegues tóxicos de su furor homicida sobre todo lo vivo, es menester que supere varias etapas en su propagación.

En el ámbito más íntimo, en la más pequeña célula, en cada individuo, el espíritu de la técnica inicia su propia labor, secreta y subterránea, de destrucción de la sustancia viva. La pérdida de dicha sustancia conduce a la proletarización, cuya consecuencia final no es otra que el obrero especializado. En pocas horas, éste aprende el manejo rudimentario de las máquinas y, gracias a ello, puede ser utilizado y cambiado de puesto, sin apenas preparación, en cualesquiera ramas de la producción. El proletariado no tiene una esfera de trabajo bien definida, no precisa de una particular actitud que lo diferencie y dé un sentido a su vida. No es nada en sí y para sí. Es un ser anónimo, móvil e intercambiable. Es una función de la máquina, una pequeña cantidad de energía en el seno del vasto proceso de la producción. Entre él y el bien producido hay exclusivamente una relación de causa-efecto. Entre él y las cosas no se crea en absoluto una trabazón psicológica, cuya profundidad y abundancia constituye la riqueza del alma humana. Él tan sólo vende su potencial laboral. Cercano está el tiempo en que no habrá más que su fuerza-trabajo. Esta carencia de relaciones psicológicas conlleva una falta de responsabilidad. El proletario se siente poco responsable del sentido de su trabajo en la medida en que el

patrón no se hace cargo de la suerte de sus empleados.

La producción artesanal fue la primera en caer bajo el dominio de la técnica. El declive del artesanado ha sido la consecuencia inevitable. El artesano ha acabado por convertirse en un trabajador. Los maestros artesanos combatieron desesperada y vanamente contra esta decadencia.

Asimismo, somos cautivos de todo un proceso de mecanización de la agricultura. El drama vivido por el artesanado se repite en el mundo agrario. Es verdad que la intervención de la maquinaria agrícola que se apresta a segar la independencia del campesino europeo aparece ya en 1833. Pero hasta ahora no había sido utilizada contra el agricultor. Los animales de tiro no le daban opción. En relativamente pocos años el instrumento de tracción que le era necesario, el "tractor", ha sido construido. De ahora en adelante, ha dado comienzo la transformación total de la agricultura. En América del norte y del sur, en Australia, ya se usa la maquinaria agrícola. El costo de producción del grano ha bajado a más de la mitad. El *farmer* ha suplantado al campesino, tal y como sucedió con el trabajador respecto al artesano. El *farmer* es un campesino proletarizado. Las estructuras de la agricultura cambian. El campesino retrocede. Las bases de su existencia libre han sufrido una gran sacudida. Se somete. La técnica lo ha cazado en su propio terreno. El campo pasa a ser un sueño romántico como el templo para el artesano. Ninguna política aduanera puede frenar este proceso. El Crédito Financiero Internacional, fundado el 3 de marzo [de 1931] en Basilea, hará tarde o temprano su labor contra los campesinos, como un ángel exterminador. No será sino la punta de lanza del espíritu de la técnica en el ámbito de nuestra agricultura alemana. El campesino autónomo está a punto de desaparecer.

Con la disgregación de los oficios, todas las formas tradicionales de vida están transformándose. En la medida en que el hombre cesa de ser o representar algo por sí mismo, se convierte en un ser público, que

encontrará su comodidad en todas partes y en ningún sitio. Al final, esta metamorfosis consolidará los fundamentos del Estado. Pierde éste su carácter orgánico, siguiendo sus propias leyes. Se convierte en parte integrante de un espacio económico más amplio, cuyas ramas de producción son racionalizadas según las normas impuestas por las últimas conquistas de la propia técnica.

El hombre ha partido a la conquista de la naturaleza. No percibe que pisoteando la naturaleza se destruye en la medida en que forma parte de la misma. En el clima frío de la técnica, las últimas reservas biológicas se fosilizan. La energía natural de reproducción y de crecimiento se agota. Y así es como la naturaleza se venga: castiga el estupro que la técnica ha cometido induciéndola al suicidio. La técnica festejará su victoria sobre montañas de cadáveres hasta el día en que sucumba bajo su peso.

Las doctrinas y teorías, los programas y dogmas, de los que se sirve el movimiento histórico para darse a conocer en el planeta, no son ni importantes ni decisivos en sí. Aunque no se conozca el contenido, ello no significa que no captemos su esencia, su sentido y su verdadera misión histórica. Solo quien es capaz de observar, más allá de la letra de la teoría, los movimientos subterráneos que aspiran a transformaciones substanciales, es capaz de aprehender los cambios radicales del mundo.

El marxismo es algo más que una bandera roja, un movimiento que permite arrastrar a las masas, incultas y poco exigentes, haciéndolas entrar en una suerte de ciega agitación. El marxismo es el presentimiento de las cosas que suceden. Ciertamente, no lo es en el sentido de poder mostrar lo que será a la luz de su realidad futura. Pero, en cierto sentido, sí conforma una suerte de idealización del futuro. Marx ha sido un profeta que ha transformado un destino cruel y una necesidad opresora en una religión salvadora. Sin duda alguna, alberga en sí el espíritu de la técnica. Fue el pionero y anunció la mecanización de la vida. Aceleró dicho proceso dando esperanza a los destinados a ser víctimas.

Convirtió en fe una maldición. Así, se esperaba con impaciencia el paraíso que estaba destinado, en realidad, a convertirse en su infierno. Esta locura autodestructiva fue provocada con la ayuda del pensamiento del filósofo alemán Hegel. El dinamismo dialéctico fue la fórmula mágica del gran brujo. Bajo su luz sobrenatural se produjo la transvaloración de la vía sin piedad del progreso técnico en un camino de gracia hacia la salvación. Era necesario acelerar al máximo la mecanización, la racionalización, la concentración y la proletarización. Era el único modo para llegar a la “expropiación de los expropiadores”. En el seno de la sociedad capitalista se barrunta la maduración del fruto de la bienaventuranza socialista. La fuerza persuasiva de la dinámica dialéctica se debía al hecho de que la idea parecía ser cualquier cosa además de un divertido juego que se hacía reconocible como la imagen fiel de una realidad futura. Los muros y los engranajes del matadero brillaban a lo lejos, empero, entre brumas sanguinolentas, como una aurora. Su perfil se parece al de un castillo encantado. Irresistiblemente atrae a sus víctimas, que además tienen prisa por llegar a su objetivo.

El antimarxismo no es, en absoluto, una fuerza que frene, que ofrezca soluciones. Se trata, antes al contrario, de una protesta de quienes, aprovechando la mecanización del mundo, temen por sus privilegios cuando alguna voz contestataria se alza. Dicho de otro modo: el antimarxismo no es el miedo a las consecuencias, sino el miedo a ser explicadas con claridad. El marxismo forja ilusiones y provoca entusiasmos en lugar de crear recelos. El antimarxismo, por el contrario, es hipócrita. Lanza acusaciones mientras se aprovecha claramente de la situación y la favorece entre bastidores. Pero por la fuerza de su desarrollo, la humanidad se deja llevar por la corriente. El viento de la historia lleva en sí vórtices lejanos. La sombra de los despojos amenazantes se dibuja en el horizonte. El marxismo los saluda desde su posición afortunada, mientras el antimarxismo trata de anclarse y ponerse a resguardo; trata de asegurarse la exclusiva. En consecuencia, emplea todos los medios para que la

humanidad, arrastrada por la corriente, trate de resguardarse. El marxismo aprovecha el sentido de la historia y acelera con furia. La doctrina marxista, sin embargo, es ingenua. Glorifica el progreso que saciará a sus adeptos. Y el antimarxismo es pura hipocresía: loa los viejos templos mientras los saquea y aprovecha los tiempos modernos en su exclusivo provecho.

La fundamentación individualista está en la base del desarrollo técnico que se expresa obviamente en el hecho de que la dirección de todos los organismos, racionalmente estructurados, interdependientes los unos de los otros, se encuentra en manos de un reducido grupo de personas. Esta minoría, que no conoce otros intereses fuera de sí, ignora todo tipo de responsabilidades de orden metafísico y piensa exclusivamente en términos de conveniencia. Sus componentes conforman la función técnica del sistema económico, mientras que las masas conforman la función técnica de las máquinas que manipulan.

En Des Tieres Fall (Georg Müller), la genial visión técnica del futuro de Reck-Malleczewen, el personaje Grant es un formidable símbolo de estos “señores del mundo” que la técnica ha llevado al poder. Sojuzgado por el ritmo y la fuerza de la máquina que ha inventado, obsesionado por la técnica al tiempo que rechaza la vida, se ha convertido en un gran constructor y en un miserable. Hecatombe de cuerpos humanos. Cantidades ingentes de sustancia biológica derrochada. Comunidad orgánica que se volatiliza. La fraternidad humana se lleva a cabo bajo la forma de un inmenso rebaño de proletarios a cuya cabeza se encuentran unos jefes con un corazón de hielo.

¿Será este el porvenir del mundo americano-europeo, del mundo occidental? El hombre occidental, armado de técnicas para someter el orden natural, deberá expiar su crimen sometiéndose a las leyes de la técnica, capaces de triturar todo atisbo de vida.

No es posible parar la ruta victoriosa de la técnica. Los pueblos “atrasados” se sitúan

en una posición de dependencia, de tal modo que caen en el juego de las naciones “industrialmente más avanzadas”. En estos últimos años, alguno de estos pueblos, hasta hoy “subdesarrollados”, se han posicionado frente a tal estado de cosas. Los primeros en darse cuenta del peligro han sido los rusos, a los que han seguido turcos y chinos.

Dado el carácter particular de tales pueblos, la situación ha cambiado completamente, produciéndose formas de desarrollo autónomas. Estos pueblos — Rusia a la cabeza — no se limitan a imitar a Occidente. No han asimilado ni su mentalidad ni su manera de ser, haciendo abstracción de sí mismos.

Rusia, como China y Turquía, naciones relativamente jóvenes, ha entrado en contacto con la técnica. Pero el resultado ha sido sorprendente. El pueblo ruso puede aún oponer al constreñimiento de la mecanización su propio peso y una gran fuerza plástica y orgánica. No ha usado su propia sustancia viva sacrificándola al perfeccionamiento del aparato técnico. Se subordinó la técnica en lugar de hacer lo contrario. El poder de la materia orgánica reina sobre el proceso de mecanización, mostrando el camino y la meta, avanzando al mismo tiempo que se seguían las propias normas. Era un poder impregnado de la instintiva sabiduría de la sustancia biológica del pueblo ruso.

Esta potencia orgánica ha sido valorada por el Estado ruso y por la autoridad que ejerce. Con mucha energía, mano firme y sin titubeos, se han hecho sólo las concesiones inevitables al espíritu de la técnica. Ello ha traído consecuencias concretas, de forma corajuda e imperturbable, sabiendo rechazar otros aspectos negativos. El colectivismo se ha llevado a la agricultura, antes que nada, como el sacrificio que era necesario asumir, considerando los efectos revolucionarios que se derivaban de la mecanización. Este acto arbitrario, que eliminaba todo razonamiento ilusorio, permite hoy una autoridad sobre cualesquiera decisiones futuras.

Situando un poder organizativo vivo sobre toda tendencia mecánica de la técnica, la mecanización de Rusia puede llevarse a término bajo las reglas del colectivismo. El empuje individualista del espíritu técnico ha sido frenado y hecho añicos. Nada queda al arbitrio de una minoría anónima. El Estado navega viento en popa. El principio individualista de la técnica está, pues, en absoluta contradicción con la forma colectivista de la vida en Rusia. El arriesgado trabajo de los ingenieros es un buen testimonio de esta oposición. El colectivismo es la forma social que la voluntad orgánica debe adoptar si quiere afirmarse frente a la influencia mortífera de la técnica y limitarla a su mínima expresión. Rusia conservará esta forma de vida colectivista hasta que tenga suficientes reservas de fuerzas vitales capaces de poner freno a las peligrosas tendencias de la técnica.

El odio que América y Europa dispensan a Rusia es la protesta del espíritu técnico-individualista que choca contra las barreras de autodefensa orgánicas que impiden completar su labor de destrucción biológica. El mundo occidental, en su irresponsabilidad individualista, se siente afrentado y provocado por la existencia de un pueblo que se ha impuesto a través de la severa disciplina de la responsabilidad. El demonio de la técnica se siente defraudado: le hubiera gustado que la humanidad entera se inmolará a los pies de su altar. Se retuerce de rabia porque los pueblos del Este no se han puesto a su servicio, obedeciendo a su genio particular. Los sacerdotes católicos, los pastores protestantes y los apóstoles de la civilización hacen de coro a los horribles gruñidos de este demonio.

