

HUBERT DREYFUS

UNIVERSITY OF CALIFORNIA, BERKELEY

CÓMO LOGRAR UNA RELACIÓN LIBRE CON LA TÉCNICA SEGÚN HEIDEGGER

HEIDEGGER ON GAINING A FREE RELATION TO TECHNOLOGY

bert.dreyfus@gmail.com

Recepción: 22/12/2023

Aceptación: 03/04/2024

Traducción de Juan Solernó
(Pontificia Universidad Católica Argentina)
juansolerno@uca.edu.ar¹

RESUMEN

De acuerdo con Hubert L. Dreyfus, a Heidegger no le preocupaba el problema del control humano de la técnica, que sí concierne a los teóricos que conciben la técnica como ideología. En su texto, Dreyfus sostiene que la cuestión es más bien la comprensión del ser como mera materia prima proyectada en la cosmovisión técnica del Occidente moderno. Sólo dándonos cuenta de que el ser mismo ordena esta dispensación podremos comenzar a distanciarnos de esa visión del mundo. En última instancia, la técnica no es una cuestión política sino un modo de donación específico de la era moderna. Esta comprensión nos sitúa más allá de una visión puramente tecnológica de la vida y nos abre a una relación diferente con la técnica. Lo que se necesita es un nuevo sentido de realidad que privilegie las facetas no-tecnológicas de la experiencia y de la comunidad. En ese contexto, la técnica continuaría existiendo y haciendo su trabajo, pero ya no formaría el horizonte del ser y la comprensión.

PALABRAS CLAVES

Heidegger; técnica; peligro; claro; relación.

¹ N. del T.: El presente artículo fue originalmente publicado en inglés como parte del libro Feenberg, A., Hannay, A. (eds.) (1995). *Technology and the Politics of Knowledge*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 97-107. La traducción que aquí ofrecemos hecha por Juan Solernó cuenta con el permiso de Geneviève Boissier Dreyfus para su publicación.

ABSTRACT

According to Hubert L. Dreyfus, Heidegger was not concerned with the problem of human control of technology that preoccupies the technology-as-ideology theorists. In his text, Dreyfus argues that the issue is rather the understanding of being as mere raw material projected in the technological worldview of the modern West. Only by realizing that being itself commands this dispensation can we begin to distance ourselves from that worldview. Ultimately, technology is not a political matter but a mode of givenness specific to the modern age. This realization places us beyond a purely technological outlook on life and opens us to a different relation to technology. What is needed is a new sense of reality that privileges the non-technological facets of experience and community. In that context, technology would continue to exist and do its work but would no longer form the horizon of being and understanding.

KEYWORDS

Heidegger; Technology; Danger; Clearing; Relation.

1. INTRODUCCIÓN: LO QUE HEIDEGGER NO ESTÁ DICRIENDO

En *La pregunta por la técnica* Heidegger describe su objetivo: “Preguntamos por la *técnica* y con ello quisiéramos preparar una relación libre con ella” (GA 7, 9 = 9).² Él quiere revelar la esencia de la técnica de tal manera que “de ningún modo nos encierre en una coacción sofocante a impulsar la técnica ciegamente o, lo que es lo mismo, a rebelarnos inútilmente contra ella” (GA 7, 29 = 27). En efecto, él afirma que “si nos abrimos propiamente a la *esencia* de la técnica, nos encontraremos tomados inesperadamente por una interpelación liberadora” (GA 7, 29 = 27).

Tendremos que explicar qué es esto de “esencia”, “abrirse” y “liberadora” antes de poder entender a Heidegger aquí. Pero ya el proyecto de Heidegger debería alertarnos sobre el hecho de que él no está anunciando una rebelión reaccionaria más contra la técnica, aunque varios filósofos respetables, incluido Jürgen Habermas, consideran que él está haciendo justamente eso; tampoco está haciendo lo que pensadores progresistas como Habermas quieren que haga, esto es, proponer una forma de tener la técnica bajo control para que pueda servir a nuestros fines racionalmente elegidos.

² N. del T.: Se citarán las obras de Heidegger de acuerdo con el número de tomo y la numeración correspondiente a la edición de sus obras completas (*Gesamtausgabe*), seguido por el número de página de la traducción tras el signo igual (“=”). Tanto sus obras originales como las traducciones están mencionadas en la bibliografía. Debe tenerse en cuenta que aquí hemos traducido las citas correspondientes a los escritos de Heidegger a partir de los originales en alemán, utilizando las traducciones castellanas como referencia u orientación, lo que significa que los pasajes aquí transcritos pueden variar respecto de las traducciones mencionadas en la bibliografía.

La dificultad en situar el lugar exacto en el que Heidegger se posiciona respecto de la técnica no es algo accidental. Heidegger no siempre fue claro acerca de lo que distingue su enfoque de una reacción romántica contra la dominación de la naturaleza, y cuando finalmente llega a una formulación clara de su propia y original perspectiva, resulta ser tan radical que todo el mundo se ve tentado a traducirla en los tópicos tradicionales sobre los males de la técnica. Así, las preocupaciones ontológicas de Heidegger son erróneamente asimiladas a preocupaciones humanísticas acerca de la devastación de la naturaleza.

Quienes quieran volver inteligible a Heidegger en términos de las actuales banalidades antitécnicas pueden encontrar apoyo en sus textos. Durante la guerra él ataca el consumismo: “Este movimiento circular de la usura por mor del consumo es el único proceso que distingue la historia de un mundo que se ha convertido en in-mundo” (GA 7, 92 = 86). Y todavía en 1955 él sostiene que: “Ahora el mundo aparece como un objeto al que el pensamiento calculador dirige sus ataques [...]. La naturaleza se convierte así en una única estación gigantesca de gasolina, en fuente de energía para la técnica y la industria modernas” (GA 16, 522-523 = 23). En este discurso a los campesinos de la Selva Negra él también lamenta la aparición de las antenas de televisión en sus viviendas.

Cada día, a todas horas están hechizados por la radio y la televisión [...]. Todo esto con que los modernos instrumentos técnicos de información estimulan, asaltan y agitan hora tras hora al hombre –todo esto le resulta hoy más próximo que el propio campo en torno al caserío; más próximo que el cielo sobre la tierra; más próximo que el paso, hora tras hora, del día a la noche; más próximo que la usanza y las costumbres del pueblo; más próximo que la tradición del mundo en que ha nacido. (GA 16, 521-522 = 21)

Tales declaraciones sugieren que Heidegger es un ludita³ que querría regresar de la explotación de la tierra, el consumismo y los medios de comunicación masivos al mundo de los griegos presocráticos o de los buenos viejos campesinos de la Selva Negra.

³ N. del T.: El ludismo fue un movimiento encabezado por artesanos ingleses en el siglo XIX. Ellos protestaron contra las nuevas máquinas que destruían el empleo, a raíz de la introducción de los telares industriales y la máquina de hilar industrial durante la Revolución Industrial. En el pensamiento contemporáneo, el término “ludita” se utiliza para denominar a aquellos que se oponen o que tardan en adoptar o incorporar en su estilo de vida la industrialización, automatización, computarización o las nuevas tecnologías en general.

2. EL ENFOQUE ONTOLÓGICO DE HEIDEGGER SOBRE LA TÉCNICA

Sin embargo, a medida que se desarrolla su pensamiento, Heidegger no niega que estos sean problemas serios, pero llega a la sorprendente y provocativa conclusión de que centrarse en la pérdida y destrucción sigue siendo algo técnico. “Todo intento por computar [...] lo real efectivo como caída y pérdida, como fatalidad y catástrofe, como decadencia, es solamente conducta técnica” (GA 79, 76 = 193). Considerar que nuestra situación plantea un problema que debe resolverse mediante la acción apropiada resulta ser también algo técnico:

La representación instrumental de la técnica determina todos los esfuerzos por colocar al hombre en la relación correcta con la técnica [...]. El querer dominarla se hace tanto más urgente cuanto mayor es la amenaza de la técnica de escapar al dominio del hombre. (GA 7, 11-12 = 10)

Heidegger tiene en claro que este enfoque no puede funcionar:

Ningún individuo, ningún grupo humano ni comisión, aunque sea de eminentes hombres de Estado, investigadores y técnicos, ninguna conferencia de directivos de la economía y la industria pueden ni frenar ni encauzar siquiera el proceso histórico de la era atómica. (GA 16, 525 = 26)

Su visión es tanto más oscura como más esperanzadora a la vez. Él piensa que hay una situación más peligrosa acechando al hombre moderno que la destrucción técnica de la naturaleza y de la civilización, una situación sobre la que, sin embargo, algo *puede* hacerse –al menos indirectamente. La amenaza no es un *problema* para el cual pueda haber una *solución* sino una *condición* ontológica de la cual podemos ser *salvados*.

La preocupación de Heidegger es la aflicción humana causada por la *comprensión tecnológica del ser*, en lugar de la destrucción causada por tecnologías específicas. En consecuencia, Heidegger distingue entre los problemas actuales causados por la técnica –destrucción ecológica, peligro nuclear, consumismo, etc.– de la devastación que resultaría si la técnica resolviera todos nuestros problemas.

Lo que amenaza al hombre en su esencia es esa opinión de [...] que, por medio de una liberación, transformación, acumulación y dirección pacíficas de las energías naturales, el hombre puede hacer que la condición humana sea soportable para todos y, en general, dichosa. (GA 5, 272 = 219)

El “extremo peligro” es que “la revolución de la técnica que se avecina en la era atómica pudiera fascinar al hombre, hechizarlo, deslumbrarlo y cegararlo de tal modo, que un día el pensar calculador pudiera llegar a ser el *único* válido y practicado” (GA 16, 525 = 30). El peligro, entonces, no es la destrucción de la naturaleza o de la

cultura, sino una restricción en nuestro modo de pensar –una nivelación de nuestra comprensión del ser.

Para evaluar esta afirmación debemos dar contenido a lo que Heidegger entiende por una “comprensión del ser”. Tomemos un ejemplo. Normalmente tratamos con cosas, e incluso a veces con personas, como recursos a ser utilizados hasta que ya no son necesarios y entonces las dejamos de lado. Un vaso de poliestireno es un ejemplo perfecto. Cuando queremos una bebida caliente o fría cumple con su trabajo, y cuando terminamos la bebida lo tiramos. ¡Cuán diferente es esta comprensión de un objeto de lo que podemos suponer que es la comprensión cotidiana japonesa de una delicada taza de té! La taza de té no conserva tan bien la temperatura como su sustituto plástico, además de que hay que lavarla y protegerla, pero es preservada de generación en generación por su belleza y su significado social. Es difícil imaginar una ceremonia del té en torno a un vaso de poliestireno.

Obsérvese que la comprensión japonesa tradicional de lo que significa ser humano (pasivo, contenido, gentil, social, etc.) se corresponde con su comprensión de lo que significa ser una cosa (delicada, bella, tradicional, etcétera). No tendría sentido para nosotros, que somos activos, independientes y agresivos –esforzándonos constantemente por cultivar y satisfacer nuestros deseos–, relacionarnos con las cosas del modo en que lo hacen los japoneses; o para los japoneses (antes de que su comprensión del ser fuera interferida por las nuestras) inventar y preferir tazas de té de poliestireno. En la misma línea, *nosotros* tendemos a pensar la política como la negociación de los deseos individuales, mientras que los japoneses buscan el consenso. En suma, las prácticas sociales que contienen una comprensión de lo que significa ser humano, aquellas que contienen una interpretación de lo que significa ser una cosa, y aquellas que definen a la sociedad se corresponden unas con otras. Ellas conducen a una comprensión del ser.

Las prácticas compartidas en las que estamos socializados, entonces, proporcionan una comprensión de trasfondo sobre qué cuenta como cosas, qué cuenta como seres humanos y, en última instancia, qué cuenta como real, sobre la base de la cual podemos dirigir nuestras acciones hacia cosas particulares y las personas. Así, la comprensión del ser crea lo que Heidegger llama un *claro* en el que las cosas y las personas pueden aparecer ante nosotros. Nosotros no producimos el claro, sino que este nos produce a nosotros en cuanto al tipo de seres humanos que somos. Heidegger describe el claro de la siguiente manera:

Más allá de lo ente, aunque no lejos de él, sino ante él, ocurre otra cosa. En medio de lo ente en su totalidad se presenta un lugar abierto. Hay un claro [...]. Este centro abierto no está rodeado de ente, sino que el propio centro, el claro, rodea a todo lo ente [...]. Este claro es el único que proporciona y asegura al hombre

una vía de acceso tanto al ente que no somos nosotros mismos como al ente que somos nosotros mismos. (GA 5, 41-42 = 38)

¿Cuál es, entonces, la esencia de la técnica, esto es, la comprensión tecnológica del ser, a saber, el claro técnico? ¿Y cómo es que abrirnos a ella nos daría una relación libre con los aparatos técnicos? Para comenzar, cuando preguntamos por la esencia de la técnica podemos ver que el interrogante de Heidegger no puede ser respondido simplemente dando una definición de la técnica. La técnica es tan antigua como la civilización. Heidegger observa que puede ser definida correctamente como “un medio y una actividad humana”. Él llama a esto “la definición instrumental y antropológica de la técnica” (GA 7, 10 = 10). Pero si preguntamos por la *esencia* de la técnica (la comprensión tecnológica del ser), encontramos que la técnica moderna es “algo completamente diferente y [...] nuevo” (GA 7, 10 = 10), incluso distinto de usar vasos de poliestireno para servir a nuestros deseos. Heidegger nos dice que la esencia de la técnica moderna es buscar cada vez mayor flexibilidad y eficiencia *simplemente por sí mismos*. “Este promover está emplazado de antemano [...] a impulsar hacia la máxima utilización con el mínimo gasto” (GA 7, 19 = 18). Esto es, nuestra única meta es la optimización: “En todas partes se ordena que algo esté inmediatamente en el emplazamiento y que esté para ser ordenado para otra sollicitación. Lo así ordenado tiene su propio lugar de estancia, su propia plaza. Lo llamamos las existencias” (GA 7, 20 = 19).^{4,5} Ya no somos sujetos que transforman a la naturaleza en un objeto de explotación: “La relación sujeto-objeto llega sólo así a su carácter de pura «relación», es decir, a su carácter de ordenamiento, en el cual tanto el sujeto como el objeto están absorbidos como existencias” (GA 7, 57 = 53).

Un avión moderno de línea no es para nada un objeto, sino simplemente un engranaje flexible y eficiente en el sistema de transporte (Cf. GA 7, 20 = 19) (Y los pasajeros presumiblemente no son sujetos, sino meros recursos para llenar los aviones). Heidegger concluye: “Lo que está en el sentido de existencias ya no está ante nosotros como objeto” (GA 7, 20 = 19).

⁴ N. del T.: Dreyfus utiliza los términos *order* y *ordering* para traducir *bestellen* y *Bestellung*, que nosotros traducimos correspondientemente como “ordenar” y “ordenamiento”. Como luego se verá, se trata de un aspecto típico de la técnica en los tiempos modernos. Estas palabras reúnen los sentidos de colocar algo o a alguien de acuerdo con un plan o de modo conveniente, mandar, imponer y dar la orden de (hacer) algo. Es por ello que *bestellen* acepta ser traducido como “establecer”, “encargar”, “requerir” y “poner a disposición” –todos fenómenos concomitantes a la técnica moderna.

⁵ N. del T.: Con la palabra “existencia” (*Bestand*), Heidegger está haciendo referencia al modo de ser de los entes bajo la óptica actual de técnica moderna, según la cual aquello que nos rodea (cosas y humanos también) no es más que un mero recurso, stock o reserva para nuestro aprovechamiento, consumo y posterior descarte.

Todas las ideas de servir a Dios, a la sociedad, a nuestros compatriotas o incluso a nuestra propia vocación desaparecen. Los seres humanos, desde este punto de vista, se convierten en un recurso a ser usado, pero más importante aún: a ser mejorado –como cualquier otro. “En este proceso está implicado también el hombre, que no oculta por más tiempo su carácter de ser la materia prima más importante” (GA 7, 88 = 83).

En la película *2001*, el robot HAL, cuando se le pregunta si está feliz en la misión, contesta: “Estoy usando todas mis capacidades al máximo. ¿Qué más podría desear una entidad racional?” Esta es una expresión brillante de lo que diría cualquiera que estuviera en contacto con nuestra comprensión actual del ser. Perseguiamos el crecimiento o desarrollo de nuestro potencial simplemente por él mismo –es nuestra única meta. El movimiento del potencial humano expresa perfectamente esta comprensión tecnológica del ser, al igual que el intento por organizar mejor el uso futuro de nuestros recursos naturales. Así nos convertimos en parte de un sistema que nadie dirige pero que conduce hacia la movilización total⁶ de todos los entes, incluso nosotros. Por eso Heidegger piensa que la sociedad perfectamente ordenada y dedicada al bienestar de todos no es la solución a nuestros problemas, sino la inquietante culminación de la comprensión técnica del ser.

3. ENTONCES, ¿QUÉ PODEMOS HACER?

Pero, por supuesto, Heidegger también usa y depende de los aparatos técnicos modernos. Él no es ningún ludita ni tampoco aboga por un retorno a un mundo pretecnológico. “Sería necio arremeter ciegamente contra el mundo técnico. Sería miope querer condenar el mundo técnico como obra del diablo. Dependemos de los objetos técnicos; nos desafían incluso a su constante perfeccionamiento” (GA 16, 526 = 27). En su lugar, Heidegger sugiere que hay un modo en el que podemos conservar nuestros aparatos técnicos y, aun así, permanecer fieles a nosotros mismos: “Podemos decir «sí» al inevitable uso de los objetos técnicos y podemos a la vez decirles «no» en la medida en que rehusamos que nos requieran de modo tan exclusivo, que dobleguen, confundan y, finalmente, devasten nuestra esencia” (GA 7, 527 = 28).

Para entender cómo esto sería posible necesitamos un ejemplo sobre la importante distinción que Heidegger traza entre la técnica y la comprensión

⁶ N. del T.: El concepto de movilización total, acuñado por Ernst Jünger y retomado por Heidegger, refiere a la transformación completa de la sociedad, la economía y la cultura para servir a determinados objetivos –en el caso de Jünger, a los de la guerra; en el de Heidegger, a los de la técnica moderna. Lo “total” de movilización implica la imposición de una forma de pensamiento (el cálculo o la racionalidad instrumental en lo que respecta a la técnica moderna) que coloca el conjunto de los tratos y las experiencias humanas dentro de un único esquema aplicable en cualquier lugar y en cualquier momento.

tecnológica del ser. Nuevamente podemos volver a Japón. En el Japón contemporáneo, una comprensión tradicional no-tecnológica del ser existe al lado de la producción y el consumo de la más alta tecnología de avanzada. El set de televisión y los dioses del hogar comparten el mismo estante —el vaso de poliestireno coexiste con la taza de porcelana. Así podemos ver que uno puede tener la técnica sin contar con la comprensión tecnológica del ser, volviéndose claro que la comprensión tecnológica del ser puede ser disociada de los aparatos técnicos.

Para hacer esta disociación, Heidegger sostiene que uno debe repensar la historia del ser en Occidente. Uno verá, entonces, que a pesar de que la comprensión tecnológica del ser es nuestro destino, no es nuestra suerte.⁷ Es decir, aunque nuestra comprensión de las cosas y de nosotros mismos como recursos a ser ordenados, mejorados y utilizados eficientemente ha estado construyéndose desde Platón y domina nuestras prácticas, no estamos atorados en ella. No es el modo en el que las cosas tienen que ser, sino nada más y nada menos que nuestro claro cultural actual.

Sólo aquellos que piensan en Heidegger como un opositor a la técnica estarán sorprendidos de lo siguiente. Una vez que veamos que la técnica es nuestra comprensión del ser más reciente, estaremos agradecidos por ello. Nosotros no hicimos este claro ni tampoco lo controlamos, pero si no nos fuera dado el encontrar cosas y a nosotros mismos como recursos, nada aparecería en general *como* algo y ninguna de nuestras posibilidades de acción tendría sentido. Y una vez que entendamos —en nuestras prácticas, por supuesto, no solamente en nuestras cabezas— que nosotros *recibimos* nuestra comprensión tecnológica del ser, habremos salido de nuestra comprensión tecnológica del ser, dado que entonces veremos que lo que es más importante en nuestras vidas no está sujeto a la mejora eficiente. Esta transformación en nuestro sentido de realidad —esta superación del pensamiento calculador— es precisamente lo que el pensamiento heideggeriano busca generar. Heidegger procura mostrar cómo podemos reconocer y, con ello, superar nuestro restringido y obstinado claro moderno precisamente reconociendo nuestra receptividad esencial hacia él.

El hombre moderno tiene que retro-encontrarse previamente y ante todo en la amplitud de su espacio esencial. Este espacio esencial de la esencia humana recibe su dimensión que lo trama, únicamente de la referencia, como la cual

⁷ N. del T.: Dreyfus utiliza las expresiones inglesas *destiny* y *fate*. Destino y suerte, si bien referidas ambas al futuro, no tienen las mismas connotaciones. La suerte es el escenario futuro que no puede ser determinado por las decisiones que hará un individuo, mientras que el destino guarda una particular relación con el presente, en el que cada decisión que ha hecho un individuo lo condujo a su escenario actual.

guardianía del ser mismo está reapropiada a la esencia del hombre, como lo necesitado por ella por la guardianía. (GA 79, 70 = 185-186)

Pero, precisamente, ¿cómo podemos experimentar la comprensión tecnológica del ser como un don al que somos receptivos? ¿Cuál es el fenómeno al que Heidegger quiere llegar? Podemos salirnos de la comprensión tecnológica del ser cada vez que nos encontremos reunidos por las cosas en lugar de controlándolas. Cuando algo como una comida de celebración, por tomar el ejemplo de Heidegger, reúne nuestras prácticas y nos acerca, experimentamos una concentración y una cercanía que se resiste al ordenamiento técnico. Incluso un objeto técnico como un puente de una autopista, cuando se lo experimenta como una reunión y focalización de nuestras prácticas, puede ayudarnos a resistir el mismo ordenamiento técnico por él promovido. Heidegger describe el puente de tal modo que resalta tanto su función del ordenamiento técnico como su continuidad con las cosas pre-técnicas.

El viejo puente de piedra que, sin casi hacerse notar, cruza el pequeño riachuelo es el camino por el que pasa el carro de la cosecha, desde los campos al pueblo; lleva a la carreta de madera desde el sendero a la carretera. El puente que atraviesa la autopista está conectado a la red de líneas de larga distancia, una red establecida según cálculos y que debe lograr la mayor velocidad posible. Siempre, y cada vez de un modo distinto, el puente acompaña de un lado para otro los caminos vacilantes y apresurados de los hombres [...]. El puente *reúne* según *su* manera cabe sí tierra y cielo, los divinos y los mortales (GA 7, 147 = 134).

Sincronizarnos con el puente de la autopista en su función técnica puede volvernos sensibles a la comprensión tecnológica del ser como el modo en que nuestro claro actual obra, de modo que podamos experimentar nuestro rol como receptores y la importancia de la receptividad, liberándonos así de nuestra compulsión a forzar todas las cosas a un orden eficiente.

Esta transformación en nuestra comprensión del ser, a diferencia del lento proceso de limpieza del medio ambiente que, por supuesto, también es necesario, tendría lugar en un cambio repentino de configuración.⁸ “La vuelta del peligro acontece repentinamente. En la vuelta se luce repentinamente el claro de la esencia del ser” (GA 79, 73 = 190). El peligro, cuando es comprendido como el peligro, se convierte en aquello que nos salva. “El peligro mismo es, cuando él es *en cuanto* peligro, lo salvador” (GA 79, 72 = 188).

⁸ N. del T.: Dreyfus utiliza la expresión *gestalt switch* que nosotros oportunamente traducimos por “cambio de configuración”, la cual nos parece más clarificadora que la posible opción “cambio gestáltico”.

Esta notable afirmación da lugar a dos modos opuestos de entender la respuesta de Heidegger a la técnica. Ambas interpretaciones coinciden en que una vez que uno reconoce la comprensión tecnológica del ser por lo que es –una comprensión histórica–, uno gana una relación libre con ella. Así como no impulsamos la eficiencia técnica como nuestra única meta, tampoco nos resistimos siempre a ella. Si estamos libres del imperativo técnico podemos, en cada caso, discutir los pros y los contras. Como dice Heidegger:

Dejamos entrar a los objetos técnicos en nuestro mundo cotidiano y, al mismo tiempo, los mantenemos fuera [...] como cosas que no son algo absoluto, sino que dependen ellas mismas de algo superior [el claro]. Quisiera denominar esta actitud que dice simultáneamente «sí» y «no» al mundo técnico con una antigua palabra: *la serenidad para con las cosas*. (GA 16, 527 = 28)

Un modo de comprender esta propuesta –representado aquí por Richard Rorty– sostiene que una vez que alcanzamos la relación correcta con la técnica, a saber, que la reconocemos como un claro, se revela tan buena como cualquier otro claro. La eficiencia –aprovechar el máximo de nosotros mismos y de todo lo demás– está bien, siempre y cuando no pensemos que la eficiencia por sí misma es el *único* fin del hombre, dictado por la realidad misma, a la que todo lo demás debe estar subordinado. Heidegger parece apoyar esta aceptación de la comprensión tecnológica del ser cuando dice:

Lo que así se muestra y al mismo tiempo se retira [esto es, el claro] es el rasgo fundamental de lo que denominamos misterio. Denomino la actitud por la que nos mantenemos abiertos al sentido oculto del mundo técnico la *apertura al misterio*. La serenidad para con las cosas y la apertura al misterio se pertenecen la una a la otra. Nos hacen posible habitar en el mundo de un modo muy distinto. Nos prometen un nuevo suelo y fundamento sobre los que mantenernos y subsistir, estando en el mundo técnico, pero al abrigo de su amenaza (GA 16, 523 = 29-30).

Pero la aceptación del misterio del don de las comprensiones del ser no puede ser toda la historia de Heidegger, ya que él inmediatamente agrega:

La serenidad para con las cosas y la apertura al misterio nos abren la perspectiva hacia un nuevo arraigo. *Algún día*, este podría incluso llegar a ser apropiado para hacer revivir, en figura mudada, el antiguo arraigo que tan rápidamente se desvanece (GA 16, 528 = 30).⁹

⁹ N. del T.: La cursiva es del propio Dreyfus.

Entonces volvemos a la observación anterior y nos damos cuenta de que la *serenidad* sólo da una “posibilidad” y una “promesa” de “habitar en el mundo de un modo muy distinto”.

La mera apertura a la técnica, al parecer, deja fuera mucho de lo que Heidegger considera esencial para el ser humano: el arraigo en la naturaleza, la cercanía o localía, diferencias significativas compartidas tales como lo noble y lo innoble, la justicia y la injusticia, la salvación y la condenación, lo maduro y lo inmaduro –por nombrar aquellas que han desempeñado papeles importantes en nuestra historia. La *serenidad*, al mismo tiempo que nos da una relación libre con la técnica y protege nuestra naturaleza de ser distorsionada y amenazada, no puede darnos nada de lo anterior. Para Heidegger, entonces, hay dos cuestiones. Una de ellas está clara: “Hay que salvaguardar esta esencia del hombre. Por ello hay que mantener despierto el pensar reflexivo” (GA 16, 529 = 30-31). Pero eso no es suficiente: “Cuando se despierte en nosotros la serenidad para con las cosas y la apertura al misterio, entonces podremos esperar llegar a un camino que conduzca a un nuevo suelo y fundamento” (GA 16, 529 = 31).

Resulta que la *serenidad* es sólo un estadio, una especie de patrón de espera, aguardando por una nueva comprensión del ser, que le daría algún contenido a nuestra apertura –lo que Heidegger llama “un nuevo arraigo”. Por eso, cada vez que Heidegger habla de la *serenidad* y el poder salvador de la comprensión de la técnica como un don, luego continúa hablando acerca de lo divino.

Si el ser humano en el acontecimiento apropiador del vistazo [...] renuncia a la obstinación humana [...], corresponde el hombre en su esencia a la interpelación del vistazo. Correspondiendo de esa manera, es el hombre re-apropiado a que él [...], en cuanto mortal, mire recíprocamente a lo divino (GA 79, 76 = 192-193).

La necesidad de un nueva centración está reflejada en la famosa frase de Heidegger de su última entrevista: “Sólo un dios puede aún salvarnos” (GA 16, 671 = 71). Pero, ¿qué significa esto?

4. LA NECESIDAD DE UN DIOS

Aun preservando las prácticas pre-técnicas, incluso si pudiéramos hacerlo, esto no nos daría lo que necesitamos. Las práctica pre-técnicas ya no conducen a un sentido compartido de realidad y uno no puede legislar una nueva comprensión del ser. Para que dichas prácticas den sentido a nuestras vidas, y nos unan en una comunidad, tendrían que estar enfocadas y sostenidas por los practicantes. Esta función, que el

Heidegger tardío llama “poner en obra la verdad”,¹⁰ puede ser desempeñada por lo que él llama una obra de arte. Heidegger toma el templo griego como su ejemplo de una obra de arte obrando. El templo mostraba a los griegos qué era importante, dejando así que haya héroes y esclavos, victoria y desgracia, desastre y bendición, etcétera. Las personas cuyas prácticas estaban manifestadas y focalizadas por el templo tenían lineamientos para llevar vidas buenas y evitar las malas. De la misma manera, la catedral medieval posibilitó el ser un santo o un pecador al mostrar a la gente las dimensiones de la salvación y condenación. En cualquier caso, uno sabía dónde estaba parado y que tenía que hacer. Heidegger sostiene que “debe haber siempre y en cada caso un ente en el que la apertura [el claro] gane su firmeza y estabilidad” (GA 5, 49 = 44).

A tales objetos especiales los podríamos llamar “paradigmas culturales”. Un paradigma cultural focaliza y reúne las prácticas dispersas de una cultura, las unifica en posibilidades coherentes de acción y las presenta a las personas que entonces pueden actuar y relacionarse unas con otras en los términos del modelo compartido.

Cuando vemos que para el Heidegger tardío sólo aquellas prácticas focalizadas en un paradigma pueden establecer cómo pueden aparecer las cosas y qué tiene sentido hacer, podemos ver porqué él era pesimista con respecto a salvaguardar aspectos de la Ilustración o revivir prácticas focalizadas en el pasado. Heidegger diría que, en efecto, deberíamos intentar preservar tales prácticas, pero ellas pueden salvarnos sólo si son radicalmente transformadas e integradas en una nueva comprensión de la realidad. Además, debemos aprender a apreciar las prácticas marginales –lo que Heidegger llama el poder salvador de las cosas insignificantes–, prácticas tales como la amistad, viajar con la mochila por la naturaleza y beber el vino local con amigos. Todas estas prácticas son marginales precisamente porque no son eficientes. Por supuesto que ellas pueden realizarse en aras de la salud y de una mayor eficiencia. Esta expansión de la eficiencia técnica es el extremo peligro. Pero estas prácticas salvadoras podrían aunarse en un nuevo paradigma cultural que nos ofreciese una nueva forma de hacer las cosas, focalizando así un mundo en el que las prácticas marginales anteriores sean centrales y la eficiencia marginal. A dicho objeto o evento nuevo que fundara una nueva comprensión de la realidad Heidegger lo llamaría “un nuevo dios”. Por eso él sostiene que “sólo otro dios puede salvarnos”.¹¹

Una vez que uno ve lo que se necesita, uno también ve que no hay mucho que podamos hacer para lograrlo. Un nuevo sentido de realidad no es algo que pueda convertirse en el objetivo de un programa intensivo, como el viaje a la luna –un

¹⁰ N. del T.: (Cf. GA 5, 94 = 83).

¹¹ Esta es otra traducción igualmente posible de la frase famosa de la entrevista con el semanario *Der Spiegel*.

paradigma del poder técnico moderno. Un indicio sobre cómo podría verse ese nuevo dios lo ofrece la música de los sesenta. Los Beatles, Bob Dylan y otros grupos de rock se convirtieron para muchos en la articulación de una nueva comprensión de lo que realmente importaba. Esta nueva comprensión casi se fusiona en un paradigma cultural en el festival de música de Woodstock, donde la gente vivió durante unos días en una comprensión del ser en la que la principal preocupación contemporánea por la racionalidad, la sobriedad, la actividad obstinada y el control eficiente y flexible se volvieron marginales y subordinados a virtudes griegas tales como la apertura, el disfrute de la naturaleza, la danza y el éxtasis dionisiaco, junto con una preocupación cristiana olvidada por la paz, la tolerancia y el amor irrestricto al prójimo. La técnica no fue destrozada ni denigrada, sino que todo el poder de los medios electrónicos fue puesto al servicio de la música, que focalizó todas las preocupaciones anteriores.

Si suficientes personas hubieran encontrado en Woodstock lo que más les importaba, y hubiesen reconocido que todos los demás compartían este reconocimiento, una nueva comprensión del ser podría haberse forjado y estabilizado. Por supuesto, en retrospectiva vemos que las preocupaciones de la generación de Woodstock no fueron lo suficientemente amplias y profundas para resistir la técnica y sostener una cultura. Aun así, nos queda una pista sobre cómo un nuevo paradigma cultural podría obrar, y el habernos dado cuenta de que debemos fomentar la receptividad humana y preservar las especies en peligro de las prácticas pre-técnicas que permanecen en nuestra cultura, confiando en que un día ellas se unirán en un nuevo paradigma lo suficientemente rico y resistente como para dar nuevas direcciones significativas a nuestras vidas.

Para muchos, sin embargo, la idea de *un* dios que nos dará una comunidad unificada y abierta –un conjunto de preocupaciones que todos compartan, aunque sólo sea un foco de desacuerdo– suena irrealista o bien peligrosa. Heidegger probablemente estaría de acuerdo en que su versión democrática abierta parece cada vez más inalcanzable y que ciertamente hemos visto que su forma totalitaria cerrada puede ser desastrosa. Pero Heidegger sostiene que dada nuestra esencia histórica –el tipo de entes en que nos hemos convertido durante la historia de nuestra cultura–, tal comunidad es necesaria para nosotros. Esto plantea la cuestión de si nuestra necesidad de una comunidad está, en efecto, dictada por nuestra esencia histórica, o si la afirmación de que no podemos vivir sin una cultura centrada y arraigada se trata simplemente de una nostalgia romántica.

Es difícil saber cómo uno podría decidir sobre semejante cuestión, pero Heidegger tiene un mensaje incluso para aquellos que sostienen que nosotros, en este plural mundo moderno, no deberíamos esperar ni tampoco necesitamos de una comunidad omni-abarcadora. Aquellos que, desde Dostoievsky a los hippies y Richard

Rorty, piensan las comunidades como enclaves locales en una sociedad por lo demás impersonal, todavía nos deben una explicación de aquello que mantiene unidas a estas comunidades locales. Si Dostoievsky y Heidegger están en lo correcto, cada comunidad local todavía necesita su dios local –su encarnación particular de lo que la comunidad se propone. En tal caso, somos nuevamente conducidos a la opinión de que la serenidad no es suficiente, y al slogan heideggeriano modificado de que sólo algunos nuevos *dioses* pueden salvarnos.

SOBRE EL AUTOR

Hubert Lederer Dreyfus (1929-2017) fue un filósofo estadounidense y profesor de filosofía en la Universidad de California, Berkeley. Egresado de la Universidad de Harvard, sus principales campos de estudios fueron la fenomenología, el existencialismo, la filosofía de la psicología y de la literatura, y las implicaciones filosóficas de la inteligencia artificial. Es mayormente reconocido por su exégesis de Martin Heidegger, particularmente por su análisis de su obra principal efectuado en *Ser-en-el-mundo: Comentario a la división I de «Ser y tiempo» de Martin Heidegger* (Santiago de Chile: Cuatro Vientos, 1996). Además de haber sido miembro de la American Academy of Arts & Sciences, varios de sus alumnos son hoy en día importantes investigadores dedicados a Heidegger y a la fenomenología en general, como Taylor Carman, John Haugeland, Sean Dorrance Kelly, Iain Thomson y Mark Wrathall.

SOBRE EL TRADUCTOR

Juan Solernó es Profesor y Licenciado en Filosofía (2017 y 2018 respectivamente) por la Pontificia Universidad Católica Argentina (UCA). Actualmente realiza el Doctorado en Filosofía en la FernUniversität in Hagen (Alemania) y en UCA, haciendo uso de la beca doctoral cofinanciada UCA-CONICET. Realizó un intercambio académico en la Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt, Alemania (2013-2014) gracias a un estipendio otorgado por el Referat Weltkirche, así como una estancia de investigación en la FernUniversität in Hagen (diciembre 2023 – marzo 2024) con una beca STIBET I otorgada por el Servicio Alemán de Intercambio Académico (DAAD). Tras un breve recorrido como docente en diferentes secundarios, hoy dicta clases en los Cursos de Ingreso en UCA y la Universidad Nacional de La Matanza (UNLaM). Además, es profesor en carreras de grado en UCA, en la Universidad del Salvador (USAL) y en UNLaM, así como docente en el Instituto Superior Profesorado Pbro. Dr. Antonio María Sáenz. Es editor de las Revistas Académicas de Filosofía *Tábano* dependiente del Centro de Estudiantes de Filosofía de UCA y *Nuevo Pensamiento* dependiente del Instituto de Investigaciones Filosóficas de USAL. Es integrante del grupo de estudios interdisciplinario “Encavernados”,

habiendo publicado en autoría compartida con sus otros miembros los libros *Docta barbarie: reflexiones en torno al pensamiento argentino* (2020) y *De sabihondos y suicidas: contrapuntos sobre el tango* (2022). También ha publicado diversos artículos en libros y revistas científicas en torno de la filosofía contemporánea, la fenomenología, el pensamiento de Martin Heidegger y la cuestión de la técnica. En los últimos años ha participado en diferentes proyectos de investigación sobre dichas temáticas en las universidades donde dicta clases.

BIBLIOGRAFÍA

Volúmenes de la Gesamtausgabe citados, junto con su traducción al castellano

- GA 5: *Holzwege*, ed. Friedrich-Wilhelm von Hermann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. Trad. esp.: *Caminos de bosque*, trads. Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza, 2010.
- GA 7: *Vorträge und Aufsätze*, ed. Friedrich-Wilhelm von Hermann, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000. Trad. esp.: *Conferencias y artículos*, trad. Eustaquio Barjau. Barcelona: Del Serbal, 1994.
- GA 16: *Rede und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, ed. Hermann Heidegger, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000. Trad. esp. de: *Serenidad*, trad. Ives Zimmermann. Barcelona: Del Serbal, 2002; “Conversación de Spiegel con Martin Heidegger”, trad. Ramón Rodríguez, *Escritos sobre la Universidad alemana*. Madrid: Tecnos, 2009.
- GA 79: *Bremer und Freiburger Vorträge*, ed. Petra Jaeger, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994. Trad. esp. de: “La vuelta”, trads. Francisco Soler y Jorge Acevedo, *Filosofía, ciencia y técnica*. Santiago de Chile: Universitaria, 1997.