

EVALUACIÓN DE LA LECTURA PRAGMATISTA QUE HACE RORTY DE HEIDEGGER.

Daniel BOXÓ RUIZ
Universidad de Málaga

Resumen: En primer lugar, este estudio trata de evaluar la recepción del pragmatismo en Richard Rorty y la lectura pragmatista que hace Rorty de Heidegger. En segundo lugar, de la mano de Cornel West, presento un resumen de cada uno de los autores de la tradición pragmatista americana desde Emerson hasta John Dewey, marcada por la oposición a la filosofía europea centrada en la epistemología. De cada uno de los autores me centraré preferentemente en los rasgos principales en torno a cuestiones de epistemología, teoría de la verdad y teoría del conocimiento. Por último, se evalúa la tesis de Rorty a la luz del análisis del texto del mismo Heidegger, *Die Frage nach der Technik*.

Daniel Boxó Ruiz, “Evaluación de la lectura pragmatista que hace Rorty de Heidegger”,
Claridades 5 (2013), 59-78.

CLARIDADES. REVISTA DE FILOSOFÍA

ISSN:1889-6855/eISSN:1989-3783/DL:PM1131-2009

Edita: Asociación para la Promoción de la Filosofía y la
Cultura en Málaga (FICUM)

Los pragmatistas siguen buscando formas de llegar a conclusiones antifilosóficas en un lenguaje no filosófico.
Richard Rorty.

I. El pragmatismo de Heidegger desde la óptica de Rorty.

I.I. Recepciones europeas del pragmatismo: Richard Rorty.

“Physis kbryptesthai philéi”, Heráclito.

Una opinión somera y puntual en torno al pensamiento de Heidegger sobre el pragmatismo norteamericano la encontramos en la entrevista del diario Spiegel a Martín Heidegger¹. Entre otros asuntos, le formulan casi al final del decurso de la entrevista una cuestión al hilo de la conversación sobre la conferencia de Heidegger, *La pregunta por la técnica*². La pregunta estriba en la relación explícita de la técnica con lo que, en palabras de Heidegger, la provoca (Herausfordern). Así pues, Spiegel preguntaba si tenían los norteamericanos esa relación explícita con la esencia de la técnica, a lo que Heidegger responde que no la tienen. Los norteamericanos -dice Heidegger- están aún enredados en un pensamiento que, como buen pragmatismo, ayuda sin duda al operar y manipular técnico, pero al mismo tiempo obstruye el camino de una reflexión sobre lo peculiar de la técnica moderna³. Entretanto los Estados Unidos se suscitan aquí y allí intentos de liberarse del pensamiento pragmático-positivista -termina diciendo Heidegger-.

Me interesa poner de relieve aquí esta breve intervención de Heidegger en la entrevista para entender e indagar más sobre la objeción que sostuvo. Para contrastar en un diálogo crítico las distintas posiciones. Dicha objeción nos adentra en la reflexión de Heidegger sobre la relación libre con la esencia de la técnica y el modo en que Heidegger entiende la técnica. Ante la pregunta de si el hombre y la

¹ Entrevista del Spiegel a Martín Heidegger, Traducción y notas de Ramón Rodríguez, en Tecnos, Madrid, 1996. (Últimas cinco páginas de la entrevista aproximadamente)

² LA PREGUNTA POR LA TÉCNICA. Martín Heidegger Traducción de Eustaquio Barjau en HEIDEGGER, M., Conferencias y artículos, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994, pp. 9-37.

³ La tecnología moderna no puede separar la ciencia de la tecnología, es decir, la tecnociencia son los resultados del conocimiento. La ciencia se cultiva en la medida en que resulta imprescindible para la técnica. El saber por el saber ya no interesa. En realidad, las relaciones entre ciencia y tecnología son mucho más complejas. El enfoque estrictamente pragmatista, según el Prof. Antonio Dieguéz Lucena, es lógicamente inconsistente, esto es, si el único contenido informativo del conocimiento científico es el de la experiencia técnica en que se basa ¿qué sentido tiene que juzguemos las teorías científicas con criterios de verdad, precisión y exactitud, etc. mucho más exigente que los criterios de utilidad, eficiencia, etc. con que juzgamos los conocimientos operacionales de las técnicas? Los conocimientos científicos no son específicos de las tecnologías, es decir, no son tampoco irreductible a ella, es más la innovación y el surgimiento de nuevas ramas es cada vez más promovido por el motor de la tecnología a la investigación científica.

filosofía pueden hacer algo para influir en esa necesidad de la disposición técnica del mundo, responde Heidegger:

Solo un dios podrá salvarnos. La salvación la ve en un prepararnos con el pensamiento y la poesía, una disposición para la aparición del dios, para su ausencia en el ocaso; si desaparecemos que desaparezcamos ante el rostro del dios ausente.⁴

En primer lugar, antes de tratar a Heidegger voy a tomar un breve artículo de un libro de ensayos de Richard Rorty, en concreto, la segunda parte de un conjunto de cuatro ensayos dedicados a Heidegger. Estos cuatro estudios sobre Heidegger son un intento abandonado, en palabras de Rorty, abortado, de escribir un libro sobre Heidegger. No sé si ésta era la pretensión inicial en el desarrollo del estudio.

Al comienzo del ensayo en el que me voy a centrar, *Heidegger, contingencia y pragmatismo*, nos dice, que una de las características del Heidegger tardío más intrigantes es su afirmación de que si partimos de los presupuestos de Platón se acaba en alguna forma de pragmatismo. Según Heidegger la Historia de las ideas comienza en una escalera descendente. Cornel West dice que Richard Rorty considera, tanto en Dewey como en Heidegger y Wittgenstein, intentos de superar la tradición de la filosofía. Richard Rorty, basándose en Quine, Goodman y Sellars, promueve un antirrealismo ontológico ya que no hay una correspondencia con la verdad, esto es, las palabras e ideas del mundo no son espejos de las cosas sino 'herramientas' (útiles) para habérmolas con el mundo⁵. Cornel West dice que estas características son, en definitiva, un neopragmatismo mediado por la poética heideggeriana. Rorty sostiene que el Dasein no puede llegar al ser sino por medio del lenguaje. Sólo puede aspirar a ser un poeta. Rorty describe a Dewey como poeta de la tecnología para liberar al hombre de la fatiga gracias a la universalización del ocio⁶. El énfasis de Rorty en Dewey se hace eco de la insistencia emersoniana de los poderes humanos para provocar a la naturaleza. Así dice Richard Rorty: "Es un elemento común al perspectivismo de Nietzsche y al pragmatismo conceptual de C.I Lewis la doctrina de que las categorías kantianas son maleables"⁷. El conjunto de los ensayos de Richard Rorty sitúa la filosofía postnietzscheana en el pragmatismo. Rorty considera a Nietzsche como la figura que más hizo por convencer a la intelectualidad europea de las doctrinas pragmatistas que formularon en Norteamérica James y Dewey. Una gran parte de lo que dijo Nietzsche se sigue de su afirmación de que el concepto de

⁴ Entrevista del Spiegel a Martin Heidegger, Traducción y notas de Ramón Rodríguez, en Tecnos, Madrid, 1996.

⁵ Cfr. West, CORNEL. La evasión americana de la filosofía. Una genealogía del pragmatismo. The University of Wisconsin Press 1989. Editorial Complutense. Madrid. Primera edición: Marzo de 2008. Traducción de Daniel y Andrea Blanch 2008, pp. 308-320.

⁶ *Ibid*, p. 312. (Richard Rorty, Heidegger contra el pragmatismo. Ensayo no publicado).

⁷ Richard Rorty, Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2. Editorial Paidós. Barcelona. 1.ª edición, 1993, p. 53.

conocimiento en sí es tan imprevisible como el de la cosa en sí y de su sugerencia de que las categorías de la razón no constituyen más que un recurso de una determinada raza y especie: su única 'verdad' es su utilidad⁸. Esto es, un cambio de una teoría de la verdad no sólo como coherencia con nuestras creencias, sino más bien, una teoría de la verdad de las creencias y de los deseos, haciendo las cosas más manipulables. Identificar un sentido de la vida con obtener lo que se desea, con imponer nuestra voluntad.

Rorty hace una lectura pragmatista de Heidegger a partir del libro de Mark Okrent, *Heidegger's pragmatism*. La búsqueda de la verdad asociada a creencias y deseos⁹. Como sostiene Heidegger en *Sein und Zeit*, el ser-en-el-mundo del Dasein es el fundamento del fenómeno primordial de la verdad. Esto es, el ser y la verdad están solo en la medida en que está el Dasein. Ahora bien, Rorty critica a Heidegger, en que el uso del término ser no responde nunca la llamada cuestión del Ser. En palabras de Rorty, ahí no hay instrumento alguno para 'manipular' algo, pues se resiste a la interpretación técnica del pensar. La mirada al ser heideggeriano es una atención puesta en el olvido, es decir, entre los seres y su contingencia. Por tanto, como también manifiesta Rorty, el Ser no está relacionado con relaciones de poder y dominio que relacionan entre sí a los seres. La nostalgia de Heidegger ante la contingencia de la noción del Ser en su denuncia del olvido, muestra la fragilidad de dicha noción, en contraste con la propia confianza pragmatista en la capacidad de manipular los seres para satisfacer sus deseos, según Rorty¹⁰. A esto lo llama Rorty, suspensión deliberada del verificacionismo¹¹. Para Heidegger la actitud interrogativa debe dejar ser a los seres, es decir, según Heidegger, hay que huir del impulso verificacionista 'técnico' de la verdad que se atiene a criterios implícitos en las prácticas sociales en las que aumenta el dominio de lo técnico. Es una disposición más de lo técnico como veremos esa concepción de la verdad por parte del pragmatismo. Por el contrario, Rorty, apoyándose en Dewey, considera la esperanza en un proyecto de utopía social-democrática, situando la tecnología como una forma de hacer posible prácticas sociales. El propio Rorty reconoce, justo al final del mismo artículo que venimos citando, la falta de constatación en su mismo trabajo del problema de la técnica en Heidegger. Aunque Rorty posterga avalar esta cuestión para ulteriores artículos, aun así, nos dice que Dewey tenía ya

⁸ *Ibíd.* p. 16. En una nota a pie de página, R. Rorty cita un libro de Kaufmann, *La voluntad de poder* (sección 608), en la que señala pasajes pragmatistas dispersos por todas las obras de Nietzsche. Maudmarie ofrece una teoría de la verdad de Nietzsche de su gradual giro hacia una versión del pragmatismo, señalando especialmente las secciones 480-544 de *La voluntad de poder*.

⁹ *Ibíd.* p.56.

¹⁰ *Ibíd.* P. 70.

¹¹ *Ibíd.* El verificacionismo por oposición al falsacionismo. Ambos conceptos (falsacionismo y verificacionismo) se inscriben en el problema del inductivismo, puesto de manifiesto por primera vez por David Hume (1711-1776). La crítica al verificacionismo se inscribe dentro de las críticas que realiza Karl Popper (1902-1994) al neopositivismo.

presente el peligro de perder la capacidad de ‘escuchar’ en el estruendo tecnológico¹², siendo más optimista sobre la posibilidad de evitar ese peligro.

La respuesta de Rorty es una lectura heideggeriana del pragmatismo que enlaza la voluntad del realista científico a la libertad espiritual del romántico. La manipulación tecnocrática, en palabras de Rorty, está al servicio, no del poder sino de la utopía democrática que une el conocimiento como progreso bajo algo tan frágil como la esperanza social. La baza fuerte de la crítica de Rorty sobre Heidegger recae en su crítica sobre la desconsideración de lo político en Heidegger, esto es, la contingencia subsumida en la filosofía. Cuestión que sí fue asumida por Dewey, de la filosofía a la política como instrumento adecuado del amor, en palabras del mismo Rorty.

Para finalizar este punto cito textualmente un fragmento en el que presento una consideración que hace el propio Rorty de su lectura sobre Heidegger en el artículo que venimos comentando:

“En este artículo he leído a Heidegger según mi propia perspectiva, de tendencia deweyana. Pero leer a Heidegger de este modo no es más que hacerle lo que él hizo a todos los demás, y hacer lo que no puede dejar de hacer ningún lector de nadie. No tiene objeto sentirse culpable o desgraciado por ello. Heidegger ignora alegremente, o reinterpreta de forma violenta, gran parte de la obra de Plantón y Nietzsche, presentándose a sí mismo como un respetuoso oyente de la voz del Ser escuchada en sus palabras. Pero Heidegger supo lo que quería escuchar de antemano. Quería escuchar algo que hiciera decisiva su propia posición histórica, haciendo terminal a su propia época histórica. Como lo expresó brillantemente Derrida, la esperanza heideggeriana es el reverso de la nostalgia heideggeriana. Dewey no tenía una esperanza para su propio pensamiento. Los pragmatistas como Dewey esperan que las cosas puedan resultar bien al final, pero su sentido de la contingencia no les permite escribir narrativas dramáticas sobre las escaleras ascendentes o descendentes. Ilustran una actitud que predicó Heidegger, pero que él mismo no fue capaz de practicar”.

II. ¿Qué es el pragmatismo?

Quine en respuesta a un texto de Mortimer Adler, sostiene que la filosofía, hoy día, ha progresado en continuidad con la ciencia, cuyas conexiones habían sido pasadas por alto; sólo el especialista ve cómo se engarzan en un cuadro más amplio (...). “¿Ha perdido la filosofía el contacto con la gente?”¹³

¹² *Ibíd.* p. 75. Nos cita apoyando su tesis, la sección de la obra de Dewey *A common faith* que lleva por título ‘La morada del hombre, o el último capítulo ‘Arte y civilización’ de la obra *Art as experience*.

¹³ W.V. Quine: *Theories and Things*, The Belknap Press of Harvard U.P., Cambridge, Mass. 1981, págs 190-193. (Traducido por Sara F. Barrena).

El interés de la filosofía científica por la naturaleza del lenguaje en los últimos sesenta años (Frege, Dewey, Wittgenstein) nos ha llevado a cuestionar la posibilidad de un lenguaje privado, citado por Adler como frívolo, bajo el reconocimiento de que una *teoría del significado* debe ser una *teoría del uso del lenguaje* y que el lenguaje es un arte social.

En la introducción de Daniel Blanch a la edición del libro de Cornel West, *La evasión americana de la filosofía*¹⁴, sostiene que hoy día el pragmatismo no se centra en la experiencia sino en el lenguaje. Los conceptos básicos del neopragmatismo fueron acuñados por tres filósofos de la segunda mitad del siglo XX, Willard V. O. Quine, Nelson Goodman y Wilfred Sellars, que se centraron en el holismo, el pluralismo y el antifundacionalismo. La versión emersoniana y norteamericana deja atrás la idea “de la naturaleza intrínseca de las cosas” sosteniendo que la relación de los seres humanos con la verdad no se basa en ser espectadores, sino agentes. Como no podemos definir una realidad absoluta externa a nuestra experiencia debemos dar un giro lingüístico como producto sociolingüístico antireduccionista. Bajo la premisa: la verdad cuida de sí misma, sólo debemos confiar en la libertad para admitir de una comunidad libre “*su verdad consensuada*”, en todo caso, revisable. Así pues, West entiende la verdad como una especie de bien, como aquello que contribuye al florecer del progreso humano desde un ámbito político, social, económico, religioso, e intelectual.

II.1. Protopragmatismo: Emerson.

David Van Leer en su ensayo “*La epistemología de Emerson*”¹⁵ sostiene que Emerson esboza una teoría protopragmática de la verdad que permite tanto la estabilidad general como la libertad local sin coquetear con la tendencia a reificar que manifestaban sus formulaciones epistemológicas anteriores. Antes hemos comentado la declaración de independencia emersoniana de la filosofía europea enfocada en la epistemología. Ralph Waldo Emerson ensalzó una religión humana que potenciase el poder en bien del progreso. Su pensamiento vincula de manera inseparable el pensamiento de la acción; en palabras de Emerson, la transformación del genio en poder práctico.

La concepción del poder en Emerson bajo diferentes niveles:

* Este texto fue escrito a petición de Newsday como respuesta a un texto de Mortimer Adler.

¹⁴ Cfr. West, CORNEL. *La evasión americana de la filosofía. Una genealogía del pragmatismo*. The University of Wisconsin Press 1989. Editorial Complutense. Madrid. Primera edición: Marzo de 2008. Traducción de Daniel y Andrea Blanch 2008.

¹⁵ Leer Van, DAVID. *La epistemología de Emerson*, pp. 188-207.

En un primer nivel, el poder se extiende en la nación, la economía, la tradición, el lenguaje, la retórica. Un segundo nivel, celebra el uso expansivo y transgresor del poder. En el tercer nivel el poder tiene una conciencia histórica compleja que acentúa los dinamismos de las relaciones humanas con la naturaleza. Para Emerson la naturaleza de las cosas apoya los objetivos morales y el progreso del pueblo. En su primer ensayo *Nature* de 1836 proclama esta fe emersoniana de forma interrogativa. ¿Por qué tenemos que tantear sobre huesos del pasado y en cambio no valoramos una religión revelada a nosotros en vez de la historia de la religión de ellos (...)?¹⁶ De esta manera apuesta por una filosofía más del entendimiento y no de la tradición, nos invita a actuar según los poderes que nuestra naturaleza ofrece. Así sostiene Emerson textualmente: “La condición de cada hombre es una solución en jeroglíficos a las preguntas que podría plantear- la vive en su vida antes de aprehenderla como verdad”¹⁷. El fundamento de la postura anterior estriba en la completitud y contingencia inherente a cualquier actividad humana. Así pues, en cada nuevo individuo debe actualizarse el genio productivo con plena autosuficiencia. Emerson en sus principales obras como *Experience*, *Nature*, *Circles* y *Politics* elogia la figura del poder al servicio de la libertad individual en contra de las costumbres y las tradiciones. Ahora bien, Emerson en *Self-Reliance* escribe en su comentario sobre el poder: “El poder cesa en el momento en que reposa; reside en el momento de transición (...). No la confianza sino la agencia del poder. Referirse a la autosuficiencia es una forma tosca de hablar. Hablar más bien de aquello que busca la suficiencia, porque es lo que actúa y existe”¹⁸.

Emerson no está exento de contradicciones ya que ante su llamada al activismo y su visión ejecutiva del poder contrasta con cierto misticismo motivado por su cinismo político en el que deposita *poca confianza en las acciones políticas colectivas*, escribe en “*The Herd*” (*La manada*) con el estilo de su admirado Nietzsche; se trata de un elitismo sin tapujos como recalca West.

El “místico” menosprecio por la masa de Emerson descansa en una denuncia a la idiocia inherente de la masa ante la falta de hábito autosuficiente o de acción propia. Este elitismo se traducirá en los pragmatistas posteriores de manera patente (William James) o dulcificada como una fe democrática en la gente común (John Dewey).

El rechazo de Emerson de la filosofía moderna no es remplazado por una nueva problemática o porque la filosofía esté equivocada sino que se “evade” de la filosofía por el anacronismo que supone para la tareas de su época ante el afán de certeza en el conocimiento y la búsqueda de fundamentos de la filosofía moderna. Su afán se dirigía al poder, a la búsqueda perenne de lo experimental. Dicha

¹⁶ Cfr. Emerson, “*Nature*”, en *Selected Writings of Ralph Waldo Emerson*, pp, 186-187.

¹⁷ Cfr. o. c.

¹⁸ Cfr. Emerson, “*Self-Reliance*”, en *Selected Writings of Ralph Waldo Emerson*, pp, 269-270.

evasión estriba en que esa filosofía moderna fomentaba la unificación de las elites de una nación dividida hasta 1871, esa obsesión tenía más que ver con la reproducción de una cultura profesional que con el amor a la sabiduría; el individualismo de Emerson le llevó a aborrecerlo. De esta manera revela las afiliaciones de la filosofía como estructuras de poder tanto retóricas como políticas enraizadas en el pasado. El pragmatismo posterior sería el resultado de forzar esta evasión emersoniana que tiende a justificar los perímetros profesionales de la filosofía académica mediante el recurso a una filosofía centrada en la epistemología.

Para concluir, la finalidad del pensamiento de Emerson fomenta la trasgresión de la moral basada en la integridad personal y la conciencia individual. El pensamiento pragmático ulterior mantendrá este espíritu en el pensamiento norteamericano imperialista. Este espíritu de autosuficiencia intelectual respecto al pasado y cualquier tradición cultural mediante la evasión de la filosofía moderna muestran la prehistoria del pragmatismo americano como un pensamiento orgánico en su capacidad de liderazgo, ideológico, moral, optimista e individual. Hay que tener en cuenta la crisis de identidad en la primera nueva nación americana. La clave del pragmatismo es el éxito, es decir, en Emerson ese éxito se apoya en una interacción delicada. Por un lado exalta el expansionismo conquistador americano y por otro se opone moralmente a las consecuencias para las víctimas humanas del proceso. Esta conciencia moral es genuina en Emerson pero impotente políticamente.

II.2. Charles Sanders Peirce.

Pasemos ahora al surgimiento histórico del pragmatismo americano en Peirce y James. Los primeros en articular el pragmatismo americano eran eruditos del Club Metafísico de Cambridge, Massachussets en 1872. Además de William James y Charles Peirce, los más conocidos, eran habituales del Methaphysical Club: Oliver Wendell Holmes, Nicholas St. John Green, Joseph Bangs Warner, John Fiske, Francis Ellingwood Abbot y Chancey Wright.

Clarence Irving Lewis (1883-1964 Cambridge) fundador del pragmatismo conceptual nos da la siguiente definición del pragmatismo:

“El pragmatismo se podría definir como una doctrina según la cual todos los problemas son en el fondo problemas de conducta, todos los juicios son implícitamente juicios de valor y, como al final de cuentas no puede haber una distinción válida entre lo teórico y lo práctico, tampoco puede haber una separación final entre cuestiones de verdad, sea del tipo que sea, y cuestiones relacionadas con determinar qué fines de la acción son justificables.”

Para Peirce el pragmatismo se basa en tres ejes fundamentales: la ciencia, el método, y el proceso colectivo de autocorrección; la verdad está inextricablemente

vinculada al bien final de fomentar el desarrollo de una finalidad concreta. El método científico es un asunto humano cargado de valores. De esta manera, desmitifica la cultura suprema de la ciencia moderna lo que le permitirá defender la religión. Vincula así la ciencia a la ética desde un fondo religioso. Su rechazo de la filosofía moderna empieza señalando los errores cartesianos por las certezas de conocimiento y su duda ficticia y se extiende a Hume, Berkeley y el idealismo alemán. Rechaza el conocimiento intuitivo y el pensamiento introspectivo. Sus tesis versan sobre razonamientos hipotéticos de hechos externos. Nuestro conocimiento viene de una cognición lógica anterior, una percepción inmediata e indudable de inferencias intrínsecamente creíbles. Las cosas en sí mismas son impensables. La máxima de los pragmatistas era llegar a una mayor claridad de pensamiento que la de los lógicos bajo la máxima: “la noción de los efectos, es decir, las implicaciones prácticas constituyen la noción del objeto en sí”. Para Peirce el pragmatismo no es ninguna cosmovisión del mundo ni una nueva metafísica de la verdad y la realidad. Es más bien un método sobre las consecuencias prácticas que podría resultar por la necesidad de la verdad de un concepto intelectual. Su pragmatismo toma influencia de Kant, Duns Scoto y Charles Darwin. En Kant le intereso las reflexiones metodológicas y críticas; de Duns Scoto postuló el realismo y a pesar de la revisabilidad y contingencia de los postulados defendió leyes universales en la naturaleza. Su más breve descripción del método científico, “*La fijación de las creencias*” (*The Fixation of belief*), escribe en 1877 que:

“Hay cosas reales cuya esencia es totalmente independientes de nuestras opiniones sobre ellas; esas realidades afectan nuestros sentidos según leyes establecidas, y aunque nuestras sensaciones son tan distintas como nuestras relaciones con los objetos, si utilizamos las leyes de la percepción podremos aclarar por medio del razonamiento cómo son en realidad las cosas, y cualquier hombre, si tiene suficiente experiencia y la razón necesaria para tratarla, llegará a una conclusión única y verdadera.”¹⁹

West dice que Peirce calificó en una ocasión su propio pragmatismo como una especie de “Kantismo sin las cosas en sí mismas”. El pragmatismo de Peirce dista de idealismo y de una visión kantiana ya que la noción de lo que es real está vinculada a lo que la comunidad científica acepta a largo plazo de manera revisable.

Es un ideal regulativo y una esperanza sobre el descubrimiento de lo real por el método científico bajo una teoría social de lo real. Esto no asume que la realidad social sea absoluta ya que dicha teoría quita de la realidad todo lo absoluto, simplemente es operativa. Este salto de fe en los postulados y leyes consensuadas por la comunidad científica en una forma peculiar de realismo escolástico donde las opiniones humanas se vuelven objetivamente reales. Evitando así una especie de relativismo y nominalismo pero le fuerza a abrazar la doctrina del puro azar. El

¹⁹ Hartshorne-Weiss-Burks (eds.), *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, 5:384, pp. 242-243.

Origen de las especies de Darwin influyó profundamente en Peirce, forjando sus conclusiones en el método científico, la realidad, la comunidad en el marco de la evolución. Sin embargo, en reacción a su amigo Chauncey Wright se vio llevado a criticar a Darwin y a defender la teoría moral evolucionaria, el amor cristiano y la comunidad.

II.3. William James.

Pasemos ahora a tratar a William James. Cornel West dice que James y Peirce son autores que hacen menos énfasis sobre la dimensión política del pragmatismo. Esto explica su preferencia a desarrollar más a John Dewey porque responde a problemas afines a nuestra época política y social. West destaca a James como la figura de la tradición pragmática americana sobre el papel del individualismo. Su obra más seria y profunda es de 1890 bajo el título, *Principios de psicología*; ahí aporta varias contribuciones al pragmatismo con sus análisis sobre las emociones y las corrientes de conciencia. Para James, anclado en la tradición empirista británica, el sentido de un concepto se sitúa en términos de sensación y no de conducta, es decir, en términos de experiencia concreta mientras que Peirce en términos de ideas generales. En 1907 presentó su ensayo, *Pragmatismo: Un nuevo nombre para algunos antiguos modos de pensar*, en donde expresa que el pragmatismo es un método para apaciguar las disputas metafísicas que de otro modo serían interminables. ¿Es el mundo uno o múltiple? ¿Libre o determinado? ¿Material o espiritual? El método pragmático, dice, en tales casos tratar de interpretar cada noción, trazando sus respectivas consecuencias prácticas. ¿Qué diferencia de orden práctico supondría para cualquiera que fuera cierta tal noción en vez de su contraria? Si no puede trazarse cualquier diferencia práctica, entonces las alternativas significan prácticamente la misma cosa y toda disputa es vana.

La verdad para James no es una propiedad inherente e inmutable a la idea, sino que es un acontecer en la idea según su verificabilidad. Así dice en su ensayo *Pragmatism*:

“Verdades son aquellas ideas que podemos asimilar, justificar, corroborar y verificar... La verdad es algo que le “ocurre” a una idea, “se convierte” en verdad por los acontecimientos. Su verdad es de hecho un acontecimiento, un proceso: el proceso de verificarse a sí mismo, verificación, y su validez es el proceso de su validación.”²⁰

La separación en la última palabra en el sufijo que la sustantiva indica que la verdad para el pragmatismo es un proceso humano, muy humano, es decir, no está libre de los valores, necesidades, deseos concretos.

²⁰ James, William. «VI». *Pragmatismo: un nombre nuevo para viejos modos de pensar*.

“La posesión de la verdad, en contraste con ser un fin en sí mismo, es solamente un medio preliminar hacia otras satisfacciones”. Le damos el nombre de verdad a toda idea que comienza el proceso de verificación y que haya sido verificado en la experiencia concreta.”

La verificabilidad consiste para James en un sentimiento agradable de armonía y progreso en la sucesión de ideas y hechos, es decir que, al tener tales ideas, éstas se siguen unas de otras y se adecuan también a cada suceso de la realidad experimentada. Estas ideas verdaderas cumplen una función fundamental: son herramientas útiles para el individuo que lo guían en sus elecciones para dirigirse a la realidad de forma satisfactoria y no perjudicial.

“Su posesión es un bien práctico; lejos de ser un fin en sí mismo, es un medio para satisfacer otras necesidades vitales”²¹.

La teoría pragmática de la verdad en James está planteada en términos de estimulación, provocación y satisfacción. En conclusión, la noción de verdad no es antiteórica ni anti-intelectual, pero rechaza la postura del teorismo e intelectualismo. Su énfasis en lo concreto, particular y efectivo, en contraste con lo abstracto, general y difuso, incluye ideas, conceptos y teorías. Simplemente, devalúa lo inerte, lo prolijo, lo arcano y lo impreciso, tanto en la teoría como en la práctica. La importancia del conocimiento estriba en los logros y los poderes de las prácticas humanas. En resumen, James reduce la verdad sin eliminarla, y temporaliza el conocimiento vinculándolo a la satisfacción y al éxito. A veces confunde la verdad con la justificación. West comenta que podemos tomar esos conceptos de “valor efectivo” de la verdad o su “utilidad” en un pragmatismo vulgar o utilitarismo estrecho. Pero tenemos que interpretarlo como un énfasis en el carácter dinámico y activo de los logros de la verdad en contra de las versiones abstractas y pasivas del racionalismo de su época.

II.4. John Dewey.

Dewey es presentado por Cornel West como el mayor pragmatista de la tradición filosófica americana delimitada por la evasión emersoniana de la filosofía centrada en la epistemología. Dewey infunde a su tradición, arraigada en los pensadores ya vistos, cuestiones como el activismo, voluntarismo y meliorismo. Introduce una conciencia histórica que resalta el sentido condicional y circunstancial de la existencia humana en términos dinámicos de cultura, sociedades, y comunidades variables. Dewey modifica los motivos emersonianos de contingencia y revisabilidad a la luz de la conciencia histórica moderna. En una cita a pie de página sostiene West:

²¹ Ibid., pp. 97.

“La profunda consciencia histórica de Dewey le distingue de William James. James se preocupa por el individuo solitario en el tiempo; Dewey se preocupa por las fuerzas sociales e históricas que dan forma al individuo creativo. Dewey en su ensayo sobre la filosofía de William James dice: “No hay señales de interés por el espectáculo de la historia”.²²

Para James la historia es un telón de fondo sin nada destacable. La gran aportación de Dewey reside en la importancia central de las estructuras sociales, políticas y económicas mayores sin abandonar el espíritu emersoniano y jamesiano. West lo compara, admitiendo diferencias radicales, a Hegel y a Marx por su conciencia de la historia donde comprende la contingencia y variabilidad de las sociedades. No obstante desprecia las formas filosóficas del pasado, el absolutismo y trascendentalismo. Las diferencias con respecto a Marx son distintas ya que cada uno de ellos responde a la sociedad en su contexto histórico y social. Dewey responde a una clase industrial trabajadora con voto en EE.UU. Marx responde en solidaridad a una clase social abatida, explotada y sin voto. Dewey rechaza de Marx los residuos metafísicos como la propensión hegeliana de totalizar la historia, universalizar las colectividades, pasando por alto la complejidad de la historia y la heterogeneidad de las colectividades. Para Dewey el marxismo como cualquier otra perspectiva ha de ser probado mediante el recurso a la experiencia y la crítica moral de sus consecuencias. En resumen: Dewey historiza el pragmatismo; modula críticamente la evasión americana de la filosofía europea; y afirma cuidadosamente la teodicea emersoniana enriqueciendo la tradición pragmática americana de forma crítica y original en sus resultados. Para Dewey la filosofía es una sabiduría sobre los valores que llevan a la acción, no al conocimiento. La crítica central y omnipresente en la filosofía de Dewey de la filosofía moderna se desarrolla, en primer lugar, en la noción de experiencia, tal y como expone West. Dicha noción es derivada de una teoría del conocimiento desde la perspectiva de un espectador y de la idea de una realidad odiosamente real. El giro pragmatista se distancia de los primeros principios, las verdades evidentes y las fundaciones epistémicas, decantándose por los efectos, los frutos y las consecuencias. Así exclama Dewey en “Experience, Nature y Freedom”:

“¿Qué otra cosa será la experiencia que un fruto como implicación de un presente! La experiencia se experimenta”²³.

Por tanto Dewey rechaza la obsesión de la filosofía moderna por lo “dado”, reactiva el empirismo bajo la premisa de que no existen fenómenos antecedentes,

²² Cfr. West, Cornel. La evasión americana de la filosofía. Una genealogía del pragmatismo. The University of Wisconsin Press 1989. Editorial Complutense. Madrid. Primera edición: Marzo de 2008. Traducción de Daniel y Andrea Blanch 2008, p. 119.

²³ Cfr. West, Cornel. La evasión americana de la filosofía. Una genealogía del pragmatismo. The University of Wisconsin Press 1989. Editorial Complutense. Madrid. Primera edición: Marzo de 2008. Traducción de Daniel y Andrea Blanch 2008, pp. 145-149.

sino fenómenos consecuentes, posibilidades de acción. Dewey es un pragmatista con una fe en el poder de la inteligencia, acepta la ciencia de manera instrumental pero no tiene un monopolio de la verdad ya que puede ofrecer descripciones del mundo tan válida y eficaz como el arte, por ejemplo. La aceptación de este pluralismo epistémico no consiste en una unidad teoría y praxis sino más bien defiende una inteligencia crítica, en palabras de West, que no se agazapa a ningún valor de la verdad por encima del enriquecimiento de la experiencia donde se producen afirmaciones fundadas. Verdad orientada a la acción, la verdad no es una idea copia del mundo ni representaciones vinculadas unas de otras. Bertrand Russell ataca la postura de Dewey: “La verdad no es un concepto importante en la lógica del doctor Dewey”²⁴.

Hilary Putnam argumenta en su libro, *Razón, Verdad e Historia*²⁵ que la verdad no es una noción epistémica, si se entiende como tal, lleva a problemas insolubles. Así pues, desde el pragmatismo se entiende que la verdad es irreductible a afirmaciones fundadas. Sin embargo, concentrar esas discusiones epistemológicas de correspondencia y relación, no nos lleva a ningún resultado efectivo. West habla de que la concepción pragmática de la verdad puede ser vista como una especie de americanización de la noción de verdad, un esfuerzo emersoniano de democratizar la idea de verdad y ver las afirmaciones fundadas como vehículo de su efectividad derivada de la acción.

III. Evaluación de la tesis de Rorty apartir del análisis de *Die Frage nach der Technick*.

Al contrario que Rorty, considero que la crítica extrema de los grandes filósofos como Heidegger no me parece oportuna; prefiero entenderlos *in melius*. A la sazón, el mismo Derrida decía en una entrevista que había que amar a Heidegger para deconstruirlo. Por ejemplo, habría que atender a la violencia interpretativa que hace Heidegger de su relectura²⁶ de Nietzsche como hace el Prof. Diego Sánchez Meca²⁷. Hacer a Heidegger lo mismo que Heidegger hizo, sería caer en la misma extremosidad. Con todo, podemos ahora aprovechar para retomar la confrontación de Heidegger con el pragmatismo que intentábamos al principio de este segundo estudio. *La cuestión de la pregunta por la técnica*.

²⁴ B. Russell, “La nueva lógica de Dewey”, en *La filosofía de John Dewey*, P.A. Schilpp (ed.), p. 144. Para la respuesta de Dewey, referirse a pp. 571-575.

²⁵ Hilary, Putnam. *Razón, Verdad e Historia*.1981, Cambridge University Press, pp.49-74.

²⁶ Se trata del capítulo IX de *Claves del nominalismo y del idealismo*, un curso de filosofía contemporánea impartido en 1984-85.

²⁷ Diego Sánchez Meca, *Perspectivas actuales de interpretación del Übermensch nietzscheano*. Publicado en ER. Revista de filosofía, Sevilla, nº 14 1992/I

El hecho de que el pragmatismo no sea capaz de ver el problema de la técnica (la técnica como problema), y más teniendo en cuenta que la técnica y la acción son un punto central en su planteamiento filosófico. En primer lugar, me parece oportuno señalar la división histórica de la filosofía de la tecnología en tres fases como señala Mitcham en su libro *¿Qué es la filosofía de la tecnología?*²⁸ Ahí distingue en la primera fase la prehistoria del tema, extendiéndose a las discusiones de Platón y Aristóteles sobre el concepto de *techné*, junto con las críticas a la tecnología en la Edad Media, hasta el rechazo radical por parte del Renacimiento y la ilustración medieval y la posterior crítica del Romanticismo a la ciencia y la industrialización modernas. La segunda fase se abre con la publicación en 1877 Ernst Kapp *‘Líneas fundamentales de la filosofía de la tecnología’*. Continúa durante los siguientes años, a través de la vida y la obra de F. Dessauer y la atención tardía de Heidegger en *‘La pregunta por la técnica’* (1954). Esta fase formativa termina con la publicación de la primera bibliografía sistemática en este campo. Desde 1970, en una tercera fase, se examinan las preguntas y asuntos abordados durante el período formativo anterior. De este período Mitcham ha distinguido dos tradiciones que han marcado el desarrollo posterior la filosofía de la tecnología ingenieril y la filosofía de la tecnología de las humanidades en la que entra L. Munford, Ortega y Gasset, Ellul y el mismo Heidegger, donde examinan el significado de la tecnología con lo humano y extrahumano.

En concreto, para la tradición fenómeno-ontologista de la tecnología encabezada por Heidegger, mantiene que la técnica no es algo neutral sino que se relaciona con la naturaleza con una manera esencial de ser. Para Heidegger es más urgente en nuestro tiempo una reflexión sobre el peligro radical de la técnica, ahora bien, su peligro no radica tanto en la técnica por sí misma, sino en su esencia, es decir, en aquello que la hace posible, unos fundamentos metafísicos que, en ocasiones, impiden pensar de otra manera, comprometiendo así nuestra capacidad de acción y con ello de transformación de la realidad.

La esencia de nuestras representaciones consiste en disponer de lo existente, manipularlo como instrumento. La utilidad es, pues, el a priori de lo técnico²⁹, es el modo desde el que sucede la verdad, desde el que aparece la realidad como tal y que condiciona nuestra forma de experiencia de la realidad. En ella la verdad queda reducida a la certeza de esa representación. Y el lenguaje no es más que su expresión, un mero instrumento de in-formación. Ahora bien, nada de esto tiene que ver con la técnica, mejor dicho, con la esencia de la técnica.

La técnica, nos dice Heidegger, no es nada técnico, es decir, no son meros medios para fines como útiles (instrumentos, diría el pragmatismo). Ese enfoque puede ser correcto pero no es una relación libre con la esencia de la técnica. Heidegger

²⁸ Mitcham, C., *¿Qué es la filosofía de la tecnología?* Barcelona: Anthropos, 1989.

²⁹ Martin Heidegger, *‘La pregunta por la técnica’*. p. 81. *Aquí terminaría el argumento pragmatista, la cuestión sobre lo útil.*

vincula la *verdad con la libertad* del hombre en su *relación con la técnica*. De tal manera, que para entender esa relación libre con la esencia de la técnica tenemos que entender la técnica como producción, esto es, como el modo de suscitar algo nuevo. Desde este punto de vista la técnica ya no es un útil o medio, sino que se asimila a la *physis*, es decir, a la naturaleza que genera los entes³⁰.

En definitiva, por todo lo dicho, la técnica es un modo del des-ocultar, es decir, del surgir la verdad en el sentido en que entiende la verdad como *a-letheia*. No obstante, Heidegger va más allá, el problema fundamental que señala Heidegger es la característica específica de la técnica moderna, esto es, la gran explosión tecnológica del siglo XX.

La característica *específica* de la técnica moderna es el provocar, es decir, el modo de suscitar intencional³¹. Esto quiere decir que el hombre está llamado a ese modo de la provocación³². El fenómeno técnico no es un prurito pragmático sino que es el hombre mismo el que está requerido a la degradación técnico-*provocante-provocado*, esto lo llama Heidegger, la *disposición o imposición (Gestell)*. Así responde, que la esencia de la técnica es la disposición, como venimos glosando. De tal manera que el *dominio* del *Gestell* disipa cualquier otra posibilidad de la des-ocultación; amenaza con la posibilidad de que pueda ser negado al hombre a entrar en un des-ocultar más originario, pudiendo ser tomado como existencias (*Bestand*) y ya no encuentre su esencia. Esto es, no domina el dominio de la disposición técnica. Nótese bien la compleja equívocidad de este término, sin bien lo entiendo, el dominio de la *provocación* (utilidad pragmatista) no es lo mismo que dominar la *disposición*, ya que la diferencia de la provocación a la disposición es, a saber, la determinación del hombre mismo llamado a ese modo de provocar. Mientras que el dominio de la provocación es operativo pues se ‘verifica’ en el modo de suscitar resultante pero no se termina de controlar, pues el modo de la disposición antecede. El hombre se suele describir como un catalizador en el proceso técnico, juega un papel importante, pero no es el fin mismo del proceso técnico.

Según la esencia específica de la técnica como disposición³³, volvamos a preguntarnos sobre la libre relación con la esencia de la técnica. Por un lado, los pragmatistas considerarían la técnica como una conquista del hombre. Por otro lado, Heidegger nos sorprende indicando que no hay tal cosa. Y no porque la técnica sea algo negativo, sino porque aún no se ha conquistado. Es un dispositivo

³⁰ Martín Heidegger, *La pregunta por la técnica*. Traducción de Adolfo P. Carpio. p. 16-17. Aquí Heidegger hace una glosa de los sentidos aristotélicos de la tetra-causalidad cuyos sentidos causales son el modo de suscitar a la naturaleza lo que está oculto en ella.

³¹ Lo suscitado queda como fondo de reservas (*Bestand*) para su manipulación y provisión.

³² Está provocado a provocar.

³³ Lo que quiero decir es que la esencia de la técnica no es una actividad humana, no es ningún instrumento o útil técnico ó objetos ahí delante, sino el plexo de útiles con los que nos ocupamos, la posibilidad de haber algo en general.

que nadie sabe cuándo saltará. Por eso el hombre se encuentra libre ante el modo del des-ocultar la verdad de la técnica. Sin embargo, la *disposición* antecede. Por eso Heidegger se cuestiona el ámbito de la *disposición*, es decir, el ámbito de *lo indeterminado* del acontecer técnico.

Heidegger dice que el hombre debe estar atento a esta apertura y no estar pegado a lo que está ahí delante (la provocación técnica como tal útil o instrumento), ni dejarse seducir por ello. Es el tema de la serenidad (*Gelassenheit*) en el ámbito del destino. La libertad, según Heidegger, no es una propiedad de nuestra voluntad sino que está emparentada con el ámbito del destino, es decir, una vía hacia la verdad. Así dice Heidegger:

La libertad es lo ocultante que ilumina en cuyo claro (*Lichtung*) flota el velo que emboza lo que despliega-la-esencia (*das Wesende*) de la verdad³⁴.

Esta libertad se ejerce en el modo *plural del des-ocultar* provocante de la disposición técnica del mundo. Por ello, ligada a la libertad, la disposición constituye algo *peligroso*. El hombre como señor de la tierra es una ilusión engañosa porque, como dice Heidegger, la antropologización técnica del mundo es el hombre dentro del plexo de la imposición provocante donde jamás podrá encontrarse a sí mismo, dice textualmente. Por tanto, lo peligroso no es ya la técnica, que es consustancial al modo de-estar-en-el mundo, sino de la *esencia* de la técnica como tal. Tomando una cita de Hölderlin de la influencia neopagana de los poetas, 'Donde hay peligro nace lo que salva'. El peligro viene en la misma esencia de la disposición que absorbe la esencia de la relación libre con la técnica del hombre en un *desocultar ilimitado en la producción*. La salvación la ve en la concesión temporal del hombre llamado a custodiar su verdad, es decir, en otro modo de desocultar más originario y libre: el arte. Pero el arte, alejado de su índole productiva, esto es, llamado a dejar toda pretensión, se encuentra con la nada como fundamento ontológico (*Adgrund*), cuya revelación está regida por el acontecer eventual. En su historia hay claros y oscuridades, es el tema de la *Lichtung*, los calveros de nuestros bosques. Del afán de producción al sosiego. Esto es, de la filosofía clásica que nace de la admiración y del ocio desinteresado, la noción de contemplación; y la filosofía moderna, azorada por el dominio de la subjetividad.

IV. Breve *excursus*.

Me gustaría apuntar algo al estudio de Diego Sánchez Meca en el que a pesar del valor especulativo y filosófico de los escritos heideggerianos, hay interpretaciones inadmisibles de la relectura que tuvo Heidegger de Nietzsche. Como veníamos comentado antes, Heidegger no ve solución al problema de la técnica, incluso, en una técnica dócil y perfectamente en armonía con su entorno, ya que nos

³⁴ Martin Heidegger, 'La pregunta por la técnica'. Traducción de Adolfo P. Carpio. p. 33.

mantendría en un estado del ser olvidado en favor del ente ordenado como sistema de causas y efectos, de explicaciones y razonamiento orgánicamente articulados y desarrollados. Para Heidegger, la organización técnica del mundo y el olvido del ser son lo mismo; ya que no queda nada para la imprevisión que se sustraiga a la programación orgánica del mundo. Para Heidegger esto es la voluntad de dominio por la técnica, es decir, significa el pensamiento de Nietzsche como metafísica de la voluntad de poder según la relectura que hace Heidegger de Nietzsche, sumándose la inversión-conservación (*Aufhebung* hegeliana) en el absoluto de la racionalidad del cuerpo. Me explico, el sujeto absoluto hegeliano era inacabado porque no reconocía el primado del cuerpo.

El superhombre, así entendido, es el absoluto de la animalidad. A partir de esta exégesis, Heidegger vincula el superhombre y el reino planetario de la técnica como acabamiento de la metafísica. Ante esto, concluye Diego Sánchez Meca:

“En conclusión la reducción heideggeriana del superhombre a la definición última de la esencia tradicional del hombre ni tiene en consideración el aspecto de anuncio característico de la figura nietzscheana del superhombre, ni atiende a la excepcionalidad y radical novedad que le confiere la invocación nietzscheana del modelo artístico. Puesto que es propio de toda metafísica un discurso antropológico que desarrolle el concepto de humanidad que se deriva de su propia comprensión de la esencia del ser, el pensamiento de Nietzsche como metafísica de la voluntad de poder tiene que llevar en sí, según Heidegger, la definición metafísica del hombre como *Aufhebung* de la esencia tradicional del hombre. Tal es el sentido del superhombre [xv], que se convierte en un absoluto de la animalidad en el que se cumple la auténtica racionalidad en la forma del instinto. En relación con la interpretación que el nacionalsocialismo había hecho del pensamiento de Nietzsche, Heidegger representa una forma de radicalización-distorsión de aquel punto de vista que caracterizaba al superhombre como pura y simple inversión de todo ideal de humanidad construido por el humanismo europeo platónico-cristiano. ¿Cuál es, sin embargo, la relación del pensamiento nietzscheano del superhombre con esta tradición, al margen del preconditionamiento de la perspectiva heideggeriana? Tal vez sea la respuesta a esta pregunta la que descubre la distancia más irreductible entre los pensamiento de Nietzsche y de Heidegger, incompatibilidad que se encuentra en la base de ese uso abiertamente distorsionador del superhombre por parte de Heidegger. Y es que mientras para Heidegger parece incuestionable la prosecución de la búsqueda tradicional de una identidad de conjunto para la humanidad en la esencia misma de su destino histórico, el superhombre de Nietzsche representa precisamente el

rechazo más absoluto y el pensamiento de la oposición más radical a cualquier forma posible de tal unidad y de tal identidad”³⁵.

V. Epílogo.

Para recapitular algunos aspectos sobre Heidegger en su crítica hacia la técnica, al hilo de la anterior crítica al pragmatismo, podemos resumir en lo siguiente. Para Heidegger la salvación hacia la tecnología no estriba en la acción humana ya que esto sería otro ejemplo de pensamiento tecnológico. Heidegger nota un dilema de nuestra actitud hacia la disposición técnica. De manera paradójica, al proteger la naturaleza mostramos una actitud tecnológica, señalando sus beneficios, útiles, recursos, a la vez que; la controlamos, la protegemos y la gestionamos... Ante lo cual, nos dice que restemos fuerza a ese carácter de la provocación moderna. Lo expresa haciendo una distinción de la técnica moderna con respecto a la clásica. Puesto que la clásica no obstruía ni modificaba de manera irreversible la misma esencia de las cosas, es decir, dejaban ser al ser, piénsese en el molino de viento, energías que obtenemos sin usufructo de la naturaleza. Por su parte, la técnica moderna (es decir, de la técnica basada en el conocimiento científico y ligada al proceso de industrialización) modifica estructuralmente la naturaleza emplazándola como recursos.

En resumen, a Heidegger no le gustaba el moderno estilo de vida con su consumismo, su obsesión por la producción y la rentabilidad. El dilema estriba en nuestra relación con la técnica y la naturaleza ya que no podemos librarnos de una relación tecnológica con ella. ³⁶ Los instrumentos de dominio (el lenguaje, las armas, las máquinas) que nos dominan deben dejarse agarrar por todos.

³⁵Cfr., Diego Sánchez Meca, “Perspectivas actuales de interpretación del Uebermensch nietzscheano”, en *ER. Revista de filosofía*, I-14 (1992).

³⁶ A todo esto, cabe apuntar a una obra clásica de la Escuela de Frankfurt que escapa a este trabajo. Una obra encrucijada y revelador. ‘Dialéctica de la Ilustración’ revela los conflictos de la razón ilustrada. Me interesa mucho en relación a este tema de la técnica, es decir, usando la terminología de la obra, el problema de la razón instrumental. El hecho de que el racionalismo miró hacia el temor de la naturaleza indisciplinada y amenazadora, consecuencia de la objetivación que hizo de la misma y convirtió el dominio de la naturaleza en el fin último de la vida. El único progreso que podemos aceptar es el del artificio humano a través de la tecnología cuyo resultado final es la cosificación de toda realidad natural y humana (sin que el ser humano juegue un papel importante, lo único que progresa es el dispositivo técnico pero no el hombre en todas sus dimensiones), y reglón seguido su explotación bajo el régimen del dominio. Horkheimer y Adorno lo resumen en esta frase: la Ilustración es totalitaria. A lo que Walter Benjamin añadirá: la guerra como su expresión final. Así dice Rilke a Kappus en Cartas a un joven poeta (Carta VI): No es la vida de cadete o de oficial la única vacua y carente de importancia o de significación. Todo trabajo obligado, toda ocupación irrecusable, significan un desgraciado alejamiento del centro de lo humano. El peligro está en “el mundo cotidiano y alienante del trabajo”... En el bullicio y en el estrépito en medio de los cuales tienen que

La tarea del pensamiento podría ser disolver el dominio que se ha convertido en naturaleza, es decir, una sobrenaturaleza como diría Ortega y Gasset. Precisamente esta sobrenaturaleza no la dominamos porque es una disposición que nos antecede. Heidegger huye de la técnica moderna por el carácter instrumental que impone a la naturaleza. Aunque la naturaleza esté constituida por instrumentos, eso no es aún la esencia de la técnica como Heidegger la entiende. Para Heidegger siguiendo el concepto de producción como *poiesis* y la traducción al alemán: *her-vor-bringen*, esto es, ‘traer ahí delante’. Heidegger piensa que la técnica debe ser entendida como un modo de traer ahí delante lo oculto. Los griegos usaban la palabra ‘*aletheia*’ para designar este desocultar. La técnica pertenece, pues, al ámbito de la verdad. Ahora bien, la técnica moderna no es un ‘traer ahí delante’ en el mismo sentido de la *poiesis* griega. El desocultar que domina por completo la técnica moderna, escribe Heidegger, tiene el carácter de emplazar (*stellen*), es decir, el desocultar de la técnica moderna consiste en provocar a la naturaleza de modo que todo en ella aparezca en estado de depósito, de stock, de fondo de reservas, dispuesto a su explotación. En palabras de Heidegger, el dominio de la esencia de la técnica amenaza con la posibilidad de que al hombre le pueda ser negado entrar en un desocultar más originario y, por ende, experimentar la llamada de una verdad más originaria e inicial. Por tanto, el peligro auténtico es que la comprensión de la tecnología del ser se torne exclusiva, incluyendo bajo ella al propio hombre, y quede oculto el hecho mismo de que la técnica nos desvela el ser de un modo peculiar, limitado y excluyente. Controlar la tecnología sería aplicar el mismo tipo de racionalidad que constituye el mismo problema.

Por tanto, para Heidegger la técnica es un destino. No obstante, Heidegger señala la posibilidad de una salvación. Este es el significado que se le puede dar a los versos de Hölderlin: “Más donde hay peligro, crece lo que salva”. Esto es, comprender lo técnico lejos de la eficiencia y el cálculo como último fin de dominio. Por ello, Heidegger señala el arte como un modo de desocultar más originario, pudiendo ayudar a que lo salvador aparezca; evitando que el modo de la provocación domine en exclusiva. Sin embargo, años más tarde Heidegger pierde la esperanza, y declara que ‘solo un dios puede salvarnos’³⁷. No obstante, esto debe ser interpretado en el contexto de la filosofía heideggeriana y no de una forma literal, como expresión de una situación sin remedio. Un dios salvador en este

transcurrir muchas de nuestras horas...Desgraciadamente, qué poco tiene que decir-acaso- esta obrita a generaciones ganadas por la era tecnológica, carentes de oídos para escuchar y entender su "mensaje". Una multitud acaso extraviada, alejada de sí, de todo sentimiento de hondura y de Dios -o de lo sagrado-, o de la posibilidad misma de su problema. De ese Dios que tal vez todavía no haya sido, y que está adelante, en el porvenir. Idea del Dios futuro, que también está en Heidegger.” Rilke, Rainer Maria (2004/2005). Cartas a un joven poeta. (2ª edición). Madrid: Ediciones Hiperión. p. 65.

³⁷ Entrevista del Spiegel a Martin Heidegger, Traducción y notas de Ramón Rodríguez, en Tecnos, Madrid, 1996. p. 17.

contexto puede ser entendido como un nuevo modo radicalmente distinto de entender el Ser³⁸.

³⁸ En este sentido Heidegger renuncia a la dicha de la disposición técnica que se reduce a la locura imperturbable de aquel que por querer autoconservarse se impone a todo, a cualquier costa. La mayor amenaza consiste, por consiguiente, en creerse, y querer a salvo, en imaginar que la autoimposición (técnica) es la supresión de todo peligro y de todo desorden.