

LUIS SÁEZ RUEDA
(Editor)

EL MALESTAR DE OCCIDENTE
Perspectivas filosóficas sobre una civilización enferma



MINISTERIO DE CIENCIA E INNOVACIÓN. ESPAÑA

Este libro ha sido realizado en el marco del Proyecto de Investigación *La filosofía como terapia social* (Ref.: FFI2009-12218), concedido por el Ministerio de Ciencia e Innovación español

CAPÍTULO 2

A vueltas con Heidegger: La filosofía como terapia frente al “nihilismo tecnológico”

BORJA GARCÍA FERRER*

1. LA CRÍTICA HEIDEGGERIANA DEL MUNDO CIENTÍFICO-TÉCNICO¹

1.1. La esencia de la técnica moderna (Ge-stell) vs. la esencia de la técnica

Desde los albores del pensamiento occidental², la concepción humanística de la técnica ha entendido la misma como un requisito indispensable de la existencia humana, es más, como un lema de la humanidad. Para este posicionamiento, la técnica nos ofrece la posibilidad de vencer la necesidad, además de favorecer que el ser humano, en su condición de *animal instrumentificum* o *animal tools making*, logre la integridad cultural y espiritual de su ser. En definitiva, la esencia de la técnica (aquello *que es*) consiste, para la versión tradicional de la técnica, en un “hacer” del hombre, entendido como “medio” (*to metaxy*) para unos fines³.

Sin duda, la definición antropológica e instrumental de la técnica es correcta desde la perspectiva de la ciencia empírica, en el sentido de que verifica lo que hay ante-los-ojos

* Universidad de Granada. borja_co@hotmail.com

¹ Este apartado trae a colación de manera sintética las averiguaciones logradas en dos estudios preliminares acerca de la crítica heideggeriana de la *decadencia* de Occidente y de las premisas teóricas necesarias para comprenderla cabalmente, donde se trata fundamentalmente de probar el potencial hermenéutico del filósofo de Friburgo en nuestro presente inmediato a raíz del advenimiento de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación (NTIC) y su difusión imparable en la totalidad del orbe. Cfr. García Ferrer, B., “Nuevo malestar en la cultura: El ‘des-alejamiento’ del alejamiento o la conquista del espacio exterior”, en *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, XIX, 1, 2014, pp. 68-73; cfr. García Ferrer, B., “Tiempos de *penuria*: el ‘bombardeo semiótico’ o la conquista del espacio interior”, en *Otros logos. Revista de Estudios Críticos*, 4, 2013, pp. 44-52.

² Según Esquilo, Prometeo concedió al ser humano, en el fuego robado a los dioses, la habilidad técnica y la confianza en ella. Posteriormente, Sófocles identifica lo humano con la empresa de Prometeo. Cfr. Cerezo Galán, P., “Metafísica, técnica y humanismo en Martin Heidegger”, en *Taula*, 13-14, 1990, pp. 31-32.

³ Ortega y Gasset puede considerarse el principal abanderado de esta perspectiva: “La técnica es (...) la reforma que el hombre impone a la naturaleza en vista de la satisfacción de sus necesidades. (...) Reforma en sentido tal que las necesidades quedan, a ser posible, anuladas por dejar de ser problema su satisfacción. Si siempre que sentimos frío la naturaleza automáticamente pusiese a nuestra vera fuego, es evidente que no *sentiríamos* la necesidad de calentarnos, como normalmente no sentimos la necesidad de respirar, sino que simplemente respiramos sin darnos ello problema alguno. Pues eso hace la técnica, precisamente eso: ponernos el calor junto a la sensación de frío y anular prácticamente ésta en cuanto necesidad, menesterosidad, negación, problema y angustia”. Ortega y Gasset, J., *Meditación de la técnica*, Madrid, Espasa-Calpe, 1965, pp. 21-22.

(*Vorhandensein*), como lo es también para la técnica moderna, tal y como atestiguan la central energética, con sus turbinas y generadores, el avión a reacción o la máquina de alta frecuencia. Pero a pesar de ser correcta, dicha definición no desvela la esencia de lo que está-ahí-delante. He aquí la célebre “diferencia óntico-ontológica” heideggeriana, a saber, “que lo ente y el ser siempre sean descubiertos a partir de la diferencia y en ella”⁴.

Desde este punto de vista, el filósofo alemán desentraña el sentido originario de la técnica como un “venir a presencia”, en el sentido de un “salir de lo oculto” (*Entbergen*) o “des-ocultamiento” (*alétheia*)⁵ que muestra algo a la luz de su esencia⁶ posibilitándolo en su verdad, mientras que sólo remite al ser humano indirectamente, como “lugar abierto (*Da-sein*), como una herida o una brecha, por donde irrumpen lo otro de sí”⁷. Efectivamente, la esencia del hombre radica en lo que no es él⁸, esto es, lo originariamente fundante, que le “arroja” (*Geworfen*) inexorablemente a ex-ponerse en la facticidad de la existencia.

La técnica moderna trae consigo, no obstante, un cambio cualitativo de la función poética, así como una inversión crucial del papel ejercido tradicionalmente por *physis*⁹ y técnica. La técnica se inscribe, como todo pro-ducir poético, en la dimensión ontológica de la *physis*, mientras que su función originaria constituye un “cuidar con solicitud” (*Bestellen*) que cumpla su dinamismo interno. En la técnica moderna, empero, este comportamiento respetuoso se trueca “una provocación que pone ante la Naturaleza la exigencia de suministrar energía que como tal pueda ser extraída y almacenada”¹⁰; por consiguiente, “la naturaleza se convierte (...) en una única estación gigantesca de gasolina, en fuente de energía para la técnica y la industria modernas”¹¹. Análogamente al método científico de Galileo, este terrible “emplazar que provoca” (*Herausforderndes*

⁴ Heidegger, M., “La constitución onto-teo-lógica de la metafísica”, en *Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1988, p. 137. El ser, como sobrevenida que desencubre (*entbergenden Überkommnis*), y lo ente como tal, en cuanto llegada que se encubre (*sich bergenden Anknft*) se muestran como diferentes gracias a la inter-cisión (*Unter-schid*). Ésta da lugar y mantiene separado a ese “Entre” (*Zwischen*) dentro del cual la sobrevenida y la llegada entran en relación, se separan y se reúnen. La diferencia de ser y ente, en cuanto inter-cisión entre la sobrevenida y la llegada, es la resolución (*Austrag*) desencubridora y encubridora de ambas. En la resolución reina el claro de lo que se cierra velándose y da lugar a la separación y la reunión de la sobrevenida y la llegada. Cfr. *Ibid.*, p. 134.

⁵ Heidegger rememora a los presocráticos, en general, y a Heráclito, en particular, para confrontar el concepto verdad como *alétheia* al de verdad como *adaequatio* del juicio con su objeto que subyace a la tradición metafísica onto-teo-lógica. Cfr. Heidegger, M., *El Ser y el Tiempo*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1989, pp. 233-252.

⁶ Lo alumbra en el sentido de “dar a luz” y “mantener a la luz”. Cfr. Cerezo Galán, P., op. cit., p. 34.

⁷ *Ibid.*, p. 33.

⁸ La antropología heideggeriana se distancia, ya desde *Ser y Tiempo*, del empeño sustancialista de la tradición metafísica: “El ‘estado de descubiertos’ de los entes intramundanos *se funda* en el ‘estado de abierto’ del mundo. (...) El ‘ser ahí’ es en la verdad”. Heidegger, M., *El Ser y...*, op. cit., pp. 241-242.

⁹ Entendida como el “sustrato natural” de la historia, “sede hospitalaria”, “horizonte unitario” y “fuente de creación” que posibilita todo lo que es. Cfr. Sánchez Meca, D., “Heidegger: la ‘imposición’ universal de la técnica y la nueva relación del hombre con el ser”, en *El nihilismo. Perspectivas sobre la historia espiritual de Europa*, Madrid, Síntesis, 2004, pp. 174-178.

¹⁰ Heidegger, M., “La pregunta por la técnica”, en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Serbal, 1994, p. 17.

¹¹ Heidegger, M., *Serenidad*, Barcelona, Serbal, 1989, p. 23.

Stellen) persigue encarecidamente, en virtud de una dirección y un aseguramiento determinados, la máxima eficiencia¹²; en este sentido, la técnica moderna representa, como la antigua *physis*, un poder directivo y autónomo, hasta el prurito de constituir un *a priori* ontológico de toda realidad.

Heidegger llama “existencia” (*Bestand*) al estado de “desocultamiento” (*Offenbarkeit*) que caracteriza al emplazar desafiante, o sea, la forma como se encuentra “presente” (*Anwesenheit*). Las “existencias” efectivas, cuantificables por medio del cómputo y acumulables como un sistema de informaciones, están a nuestra disposición como las latas en el mercado, en detrimento de la consistencia de lo real. Ahora bien, por razón de su radical apertura, el hombre no escapa a la *provocación* de la técnica moderna: Pro-ducido como sujeto “demandante”, el sujeto de la acción técnica se experimenta impelido a solicitar todo lo “existente” (real) como “existencias” (dispuesto).

Para referirse a la relación ontológica “demandante/dispuesto”, Heidegger utiliza la noción *Ge-stell* (“estructura de emplazamiento”, “armazón”), en lo que constituye la esencia metafísica de la técnica moderna. No obstante, preferimos traducir “*Ge-stell*” por “dis-positivo”, con el objeto de subrayar la unidad intrínseca, el poder de ajustamiento interno entre lo “dis-puesto” por el hombre y su solicitud de lo real como un “dis-poner”¹³. No se trata, en cualquier caso, de un objeto maquinaal entre otros; pensado originariamente, es un modo del acaecer de la verdad, una destinación del *sino* que comprende un sistema operatorio de ajustes y regulaciones.

1.2. *El fondo patológico del Ge-stell en cuanto consumación del “nihilismo impropio”*

Llegados a este punto, es importante reparar en el hecho de que el *Ge-stell* constituye, en cuanto forma histórica/ontológica de destinarse el ser al hombre, el *leitmotiv* de nuestro tiempo, en virtud de lo cual podemos decir que habitamos la “época de la técnica”. Pues bien, así como hay una esencia metafísica de la técnica, existe también una esencia técnica de la metafísica¹⁴. En efecto, nuestro horizonte histórico se constituye como la consumación de un proceso histórico de decadencia que se remonta hasta el mundo griego, atraviesa el modo de vida occidental y estipula su destino¹⁵. Se

¹² “Eficiencia” entendida en un sentido *horizontal*, donde la acción se reduce a “cantidad”, a contrapelo del sentido *vertical* de su origen latino (*efficacitas*), definida como “poder para obrar”, siendo la acción irreductible a sus producciones externas. Cfr. Sáez Rueda, L., “Ficcionalización del mundo. Aportaciones para una crítica de *patologías* sociales”, *Revista de Filosofía Universidad de Costa Rica*, XLV, 115/116, 2007, pp. 60-61.

¹³ Cfr. Cerezo Galán, P., op. cit., p. 37. Cabe también traducirse como “im-posición”, con la ventaja de invocar la unidad inextricable entre la “im-posición” del hombre sobre la realidad y la compulsión por la que se ve impulsado exclusivamente en una interpelación. Cfr. Sáez Rueda, L., *Movimientos filosóficos actuales*, Madrid, Trotta, 2009, p. 147.

¹⁴ Cfr. Cerezo Galán, P., op. cit., pp. 38-41.

¹⁵ Hemos elaborado un resumen de la historia de la decadencia tal y como ha sido concebida por Heidegger en: García Ferrer, B., “Tiempos de *penuria*...”, op. cit., pp. 46-47.

trata, en concreto, de la historia de la metafísica onto-teo-lógica¹⁶ (onto-tecnológica) en cuanto historia del “olvido del ser”, a favor de la sustancia (*quidditas*). De tal suerte que la técnica moderna consume la metafísica en su realización material y efectiva como “perfeccionamiento ilimitado”, más allá de toda crítica.

Si la decadencia de Occidente se define como “olvido del ser”, es de recibo comenzar considerando, para captar en qué sentido nuestra época es decadente, qué entiende Heidegger por “ser”. El ser se define, ante todo, como *acontecimiento* unitario de “des-cubrimiento/encubrimiento”. Desde este prisma, nuestro filósofo llama “nihilismo propio” a la radical co-pertenencia entre el ser y la nada¹⁷, lo cual significa que ambos son *simultáneos*: el ser se des-cubre y en-cubre en el mismo acto. El encubrimiento del ser implica que escapa a nuestra mirada y, por ende, es irrepresentable, sólo podemos aprehenderlo experiencial y páticamente¹⁸. Como consecuencia, todo encuentro con el mundo exige como *conditio sine qua non* adoptar libremente una disposición pastoril, esto es, una pasividad activa que podríamos denominar “actitud de escucha”, “dejar-ser-al-ser” para que se muestre en el modo de ser que le es propio.

Vistas así las cosas, el “olvido del ser” o “nihilismo impropio” no es sino el olvido de la “diferencia óntico/ontológica” y, concretamente, de la dimensión encubridora del ser. Absorto en la contemplación de los entes, el pensamiento ha favorecido históricamente, en efecto, cierta absolutización de la presencia, de manera tal que “deja fuera” (*Auslassen*) el acontecimiento del “permanecer fuera” (*Ausbleiben*)¹⁹; en otras palabras: “Lo que retiene, lo que el ser no envía en cada envío, sino que se lo reserva en lo oculto, permanece como algo olvidado, impenetrable e inaccesible”²⁰. Y es que el afán de la metafísica a la hora de asegurar el ser ha terminado reduciéndolo al “ente” en virtud de su identificación con categorías de la más diversa índole (“sustancia”, “sujeto”, “objeto”, “absoluto”, “voluntad de poder”,...).

Concebido como la última figura de la historia del ser (es decir, de su olvido), el “nihilismo tecnológico” que nos acecha cumple de una vez por todos los principios de la metafísica de la presencia como *modus operandi* histórico-vitales²¹, de tal suerte que la metafísica, entendida como “doctrina” o “sistema especulativo”, queda clausurada y

¹⁶ “Cuando la metafísica piensa lo ente desde la perspectiva de su fundamento, que es común a todo ente en cuanto tal, entonces es lógica en cuanto onto-lógica. Pero cuando la metafísica piensa lo ente como tal en su conjunto, esto es, desde la perspectiva del ente supremo que todo lo fundamenta, entonces es lógica en cuanto teológica. (...) La metafísica es al mismo tiempo y unitariamente, ontología y teología”. Heidegger, M., “La constitución onto-teo-lógica...”, op. cit., p. 51.

¹⁷ Este concepto de “nada” se distingue concepto científico de “nada” como “lo absolutamente no-ente”, ya que es más originaria que el “no” y la “negación” y, por consiguiente, escapa a la perspectiva formal de la lógica universal. Cfr. Heidegger, M., “¿Qué es metafísica?”, en *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000, pp. 96-97.

¹⁸ En términos de Wittgenstein, el ser “no puede ser dicho sino que sólo puede ser *mostrado*”, de modo que el lenguaje conceptual es “una escalera que hay que tirar tras haberla subido”. Y esto contra Kant, que supedita la comprensión de los fenómenos a su explicación mediante las leyes establecidas por los juicios que articulan los conceptos o categorías de la facultad intelectual del entendimiento.

¹⁹ Cfr. Heidegger, M., *Nietzsche II*, Barcelona, Destino, 2000, p. 293.

²⁰ Sánchez Meca, D., op. cit., p. 172.

²¹ Cfr. *Ibid.*, pp. 181-186.

no posee ya credibilidad alguna²². Con sus principios fundamentales encarnados en la estructura material de la realidad efectiva, el triunfo de la instalación manipulable de un mundo científico-técnico establece, junto al orden social congruente con él, el inicio de la civilización fundada sobre el pensamiento europeo-occidental.

No obstante, dichos principios resultan difícilmente reconocibles tras su realización técnica. Aunque no podemos detenernos en este punto por motivos de espacio, la noción metafísica de “voluntad” manejada por Nietzsche resulta especialmente significativa, toda vez convertida en “voluntad de voluntad”, a saber, el atributo fundamental del comportamiento del *Ge-stell* en la totalidad del planeta. Es la “producción absoluta de la totalidad del ente por la sola voluntad” (persiguiéndose a sí misma, sin ninguna finalidad externa)²³, un voraz “producir por producir” (más allá de las necesidades concretas) que transforma el mundo, parafraseando a Nancy, en “in-mundo”.

Sin embargo, lo más inquietante es que el hombre se ve obligado, a tenor de su condición de arrojado, a participar activamente en el funcionamiento imparable de la técnica consumada en aras de la “voluntad de voluntad”: “El hombre es la ‘materia prima más importante’ porque permanece como el sujeto de toda usura, y además de tal forma que, de un modo incondicionado, deja que su voluntad se disuelva en este proceso y con ello se convierte en ‘objeto’ del estado de abandono del Ser”²⁴. Ensimismados por la seguridad²⁵ concomitante a la “existencia” dominada técnicamente, entonces, el enigmático ocultamiento de lo oculto nos pasa totalmente desapercibido, olvidando que el verdadero “ad-venimiento” es, simultáneamente, “encubrimiento”.

Vistas así las cosas, el *peligro* técnico no radica en hipotéticos eventos, como pueden ser el holocausto nuclear o la catástrofe ecológica, sino que concierne en primera instancia a nuestra *relación originaria con el ser o emplazamiento histórico*, constituyendo una amenaza sin parangón: “Desde el momento en que lo no oculto

²² “Esto lo reconoció Heidegger, el destituido profesor de filosofía de Friburgo, a lo más tardar en 1964, cuando ofreció una de sus esporádicas teleconferencias o, más bien, cuando permitió a Jean Beaufret que la leyera. En París, en la sede de la Unesco, los delegados escucharon en un elegante francés que todas las cátedras de filosofía habían devenido absurdas, que sus ocupantes, pues, debían ser sustituidos. Por ello, es probable que sólo la inercia de las venerables instituciones sea lo que nos reúne hoy aquí”. Kittler, F., “El des-alejar”, en G. Aranzueque (ed.), *Ontología de la distancia: filosofías de la comunicación en la era telemática*, Madrid, Abada, 2010, p. 110.

²³ Heidegger denomina *usura* al funcionamiento tecnológico como tal, sin ninguna finalidad específica: “El consumo del ente, como tal y en su decurso, está determinado por el equipamiento en el sentido metafísico, algo por medio de lo cual el hombre se hace ‘señor’ de lo ‘elemental’. El consumo incluye el uso reglado del ente, que se convierte en oportunidad y materia para realizaciones y para la intensificación de éstas. Este uso se utiliza en beneficio del equipamiento. Pero en la medida en que éste va a parar a la incondicionalidad de la intensificación y del aseguramiento de sí y tiene realmente como meta la ausencia de metas, este uso es usura”. Heidegger, M., “La superación de la metafísica”, en *Conferencias y artículos*, op. cit., p. 67.

²⁴ *Ibid.*, pp. 67-68.

²⁵ En la medida que el término “seguridad” (*securus*) proviene de *sine cura* (“sin preocupación”), la ignorancia del hombre se debe a su *incuria*. Como ha visto Ortega, en efecto, la *cura* es *conditio sine qua non* de la sabiduría, por mor de lo cual la sitúa como piedra angular de la reforma educativa que demanda urgentemente la denominada “tragedia de la pedagogía”, que favorece la simulación de la *cura* del estudiante común. Cfr. Ortega y Gasset, J., *Unas lecciones de metafísica*, Madrid, Alianza, 1970, pp. 9-27.

aborda al hombre, no ya siquiera como objeto sino exclusivamente como existencias, y desde el momento en que el hombre, dentro de los límites de lo no objetual, es ya sólo el solicitador de existencias, entonces el hombre anda al borde de despeñarse, de precipitarse allí donde él mismo va a ser tomado sólo como existencia”²⁶.

Efectivamente, el “olvido del ser” se traduce en la enajenación errática de la “existencia”, en una especie de “locura carencial” desencadenada por su *desarraigo* del ser en su verdad, de manera que “*el hombre no se encuentra en ninguna parte consigo mismo, es decir, con su esencia*”²⁷. Y es que, el *Ge-stell* emplaza al hombre como “demandante” de una forma tan apremiante, in-sistimos y per-sistimos de tal manera en lo meramente disponible, que nos mostramos incapaces de reconocer lo que *hace falta* para el des-velamiento de la verdad del ser. Pero a pesar de su desdicha, el narciso de la era técnica se vanagloria suntuosamente de ser el dueño del planeta, “como si fuera un prócer al cual todo lo que existe tiene que rendir pleitesía como condición de su ser”²⁸: “Su penuria (*Not*) es precisamente su ‘ausencia de penuria’ (*Not-losigkeit*), el encubrimiento de su propio vacío-de-ser en la exuberancia de lo disponible y lo ya dispuesto y la invasión de lo nuevo y lo por llegar”²⁹.

En resumen, el hombre de la época de la técnica se experimenta a sí mismo orientado compulsivamente a la comprensión de lo real como “existencias” y a la *usura* porque, en la medida en que ignora su relación originaria con la verdad ontológica, el ser se trueca en una “nada” sin sentido, y necesita llenar ese *vacío* constantemente, en lo que constituye, por lo demás, el modo en que la “voluntad de voluntad” se impone como “sujeto de todo” y “organización de la carencia”³⁰.

2. UNA PROPUESTA TERAPÉUTICA HACIA LA EMANCIPACIÓN DEL SUJETO

2.1. Reivindicación de la filosofía como “terapia social”

La envergadura del peligro que franquea nuestro presente no puede sino alentar a la filosofía de cara a elaborar, en diálogo con el resto de disciplinas, una propuesta terapéutica que aspire a contrarrestar la decadencia de Occidente. De hecho, a pesar de la propensión contemporánea a poner todo el acento en el carácter crítico de la filosofía (motivada, a nuestro juicio, por el desencanto que supuso en la población la experiencia de dos guerras mundiales consecutivas, tras el optimismo desmesurado de la fe ilustrada en la razón y el progreso)³¹, la concepción de la filosofía como “terapia social” es tan antigua como nuestra insigne disciplina, como demuestra A. Vallejo³².

²⁶ Heidegger, M., “La pregunta por...”, op. cit., p. 28.

²⁷ *Ibid.*, p. 29.

²⁸ Sáez Rueda, L., “Ficcionalización del mundo...”, op. cit., p. 60.

²⁹ Cerezo Galán, P., op. cit., p. 48.

³⁰ Cfr. Heidegger, M., “Superación de la...”, op. cit., p. 70.

³¹ Las siguientes palabras son paradigmáticas al respecto: “La filosofía sirve para *entristecer*. Una filosofía que no entristece o no contraría a nadie no es una filosofía. Sirve para detestar la estupidez, hace de la estupidez una cosa vergonzosa. Sólo tiene este uso: denunciar la bajeza del pensamiento bajo todas

En un primer momento, la sofística (en especial, Antifonte el Sofista, Antifonte el orador y Gorgias) avala la dimensión terapéutica de la filosofía en virtud de una concepción de la “terapia” (*therapeía*) que posee tres grandes rasgos: en primer lugar, la curación se consigue mediante la intervención de un “arte” (*téchne*) que investiga las causas; en segundo lugar, se asemeja a la medicina; por último, logra curar a través de la palabra. En este marco teórico, Sócrates va aún más lejos, hasta el punto de que define la filosofía como “cuidado de los enfermos” (*epimeleía*) o “terapia del alma” (*therapeía tês psychês*), consagrada al dios Apolo a fin de alcanzar, en virtud de la “sensatez” (*sophrosýne*) que promueven en ella los bellos discursos, su “excelencia” (*areté*) comprendida como “condición trascendental de todos los bienes”³³, de modo que el destino de la vida humana depende menos de los conflictos políticos que asolaban la vida ateniense por aquel entonces que de la *cura* crítica (negativa), mayéutica y privada del alma *corrompida e insana*, emprendida en aras de la razón y el “conocimiento” (*episteme*); Sócrates, pues, siembra la semilla de la filosofía helenística, para la cual todo discurso filosófico que no sirva como terapia del sufrimiento humano es vacío.

Por su parte, Platón transforma la noción socrática de “terapéutica”, en la medida en que la transpone desde el ámbito del sí mismo de cada cual hasta la reflexión sobre la “ciudad” (*pólis*), a la que hay que tratar como lo haría un médico, o sea, buscar su bien y justificar dicha búsqueda racionalmente; así, mientras que el filósofo se presenta en el *Gorgias* como la “alternativa crítica” al político realista que ha *hinchado* y *emponzoñado* la ciudad, el reconocimiento y la terapia de la *fiebre* que aqueja al estado a cargo del filósofo constituye el punto de partida de las reflexiones encaminadas a la construcción de la ciudad ideal en *La República*. En el momento en que la filosofía se convierte en “acción terapéutica sobre la ciudad”, sólo cuida del alma indirectamente (como destinataria final de la acción política), de tal manera que ya no requiere de la aquiescencia ciudadana sino que, más bien, consiste en una especie de “operación quirúrgica” contra las pasiones de unos ciudadanos reducidos a súbditos, en la que todo vale en beneficio de la salud del Estado.

Aunque no es el momento ni el lugar idóneos para adentrarnos en semejante empresa (pues hacerlo constituiría por sí mismo una investigación específica), la vinculación entre la filosofía y el arte de curar tiene un desarrollo digno de estudio en la filosofía práctica de Aristóteles, y más allá de ella. Sin embargo, por desgracia, el auge de la ciencia moderna (mejor dicho, del *Ge-stell*)³⁴ y sus exigencias reductivas han

sus formas. (...) La filosofía como crítica nos dice lo más positiva de sí misma: empresa de desmixtificación”. Deleuze, G., *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1994, pp. 149-150.

³² Cfr. Vallejo Campos, A., “La terapia como política en el pensamiento platónico. De la *Apología* al *Gorgias*”, en L. Sáez, P. Pérez e I. Hoyos (eds.), *Occidente enfermo. Filosofía y Patologías de Civilización*, Múnich, Grin, 2011, pp. 173-188.

³³ El concepto socrático de “virtud” no es precisamente moderno, en la medida en que no consiste simplemente en la “excelencia moral” sino también en el “estado saludable del alma” que conduce a la realización del ser humano, entendida como la “construcción en su interior de una fortaleza inexpugnable denominada ‘identidad personal’”, de la cual depende su bienestar y felicidad. Cfr. Jaeger, W., *Paideia, los ideales de la cultura griega*, México, Fondo de Cultura Económica, 1971, p. 422.

³⁴ Aunque todavía no aparece en ella de modo propio, el coligar que provoca y conduce al desocultamiento que solicita prevalece ya en la ciencia moderna, de tal manera que ésta es el “heraldo”,

desplazado progresivamente a la filosofía (antaoño considerada “madre de todas las ciencias”) a la “superfluidad” (H. Arendt), hasta el extremo de encontrarse alejada por completo del consultorio a día de hoy (esto es así tanto en el sentido de la *Distanz* como de la *Ferne*)³⁵, en el marco de la trágica disyunción entre las ciencias y las humanidades. Efectivamente, la renuncia a la antigua vinculación entre pensar la vida y la práctica médica que conlleva el monopolio del arte de curar por parte de la ciencia moderna revalida uno de los problemas más ancestrales de la cultura humana, a saber, el abismo existente entre teoría y praxis, entendidas respectivamente, hoy en día, como “la contemplación y el reconocimiento de lo que es”, por un lado, y “el aprendizaje regido por el éxito o el fracaso”, por otro.

En tal disposición de los términos, la medicina práctica se halla a la base de la inmensa mayoría de investigaciones médicas modernas, mientras que la filosofía permanece aislada, impedida a la hora de que sus indagaciones puedan contribuir a tratar al hombre de cara a su emancipación. Ciertamente, si el sector de la medicina clínica colmase el reto que supone el arte de curar a escala planetaria en la era de la especialización y las instituciones, la vejación que sufre la filosofía sólo iría en perjuicio de su henchido ego. El problema reside en que, al servicio del *Ge-stell*, la medicina práctica trata de construir “técnicamente” (en sentido heideggeriano) la salud, mediante un tratamiento de la enfermedad, entendida como “caso” de una ley científica³⁶, consistente en *objetivar* la enfermedad mediante fórmulas rígidas y rutinarias, bajo la luz del cálculo cuantitativo y la experimentación, con el afán de ponerla a su disposición y quebrar así la resistencia que ofrece, en lo que constituye, desde la óptica de Heidegger, una “provocación” a la naturaleza en toda regla; en este sentido, Gadamer afirma: “Nuestra experiencia científica y médica está orientada, en primer lugar, hacia el dominio de los fenómenos de la enfermedad. Es como si se estuviera forzando a la naturaleza allí donde se manifiesta la enfermedad. Lo importante es dominarla. La ciencia moderna fuerza a la naturaleza a que le brinde respuestas. Parecería que la estuviera torturando”³⁷.

Pero si bien es posible objetivar y juzgar el grado de intensidad que presentan las diversas manifestaciones patológicas del *Ge-stell* en el plano *óntico* (la dimensión

desconocido aún en cuanto a su origen, del *Ge-stell*. En efecto, lo más originario permanece oculto el mayor tiempo posible, y es lo último que se muestra. Cfr. Heidegger, M., “La pregunta por la técnica”, op. cit., pp. 23-25.

³⁵ La tendencia de la filosofía a replegarse dócilmente sobre su propio interior academicista no hace más que reforzar tan inquietante realidad. Por lo demás, la aflicción melancólica de Ortega, que impresionó sobremanera a Heidegger en el encuentro que tuvo lugar entre ambos durante la celebración de un congreso sobre el hombre y el espacio (Darmstadt, 1951), pone de manifiesto fehacientemente la im-potencia del pensamiento ante los poderes del mundo presente. Cfr. Sáez Rueda, L., “Ficcionalización del mundo...”, op. cit., pp. 67-68.

³⁶ En el polo opuesto, la etapa precientífica de nuestra experiencia de vida albergaba cierta atención a la excepcionalidad del paciente, lo cual daba lugar a una ayuda no meramente transitoria sino para siempre: “Antes había un curandero o un curandero en la aldea. Luego, se impuso ese papel casi paternal del médico de familia. En las estructuras sociales menores existía una especie de práctica individual, que no se manejaba con guardapolvos blancos ni con salas de espera colmadas de pacientes preocupados”. Gadamer, H. G., *El estado oculto de la salud*, Barcelona, Gedisa, 2001, p. 111.

³⁷ *Ibid.*, p. 121.

horizontal del acontecimiento, el mundo de sentido una vez abierto en su finitud) *por mor* de valores estándar o patrones obtenidos en base a experimentaciones de diversa índole, la co-pertenencia entre el ser y la nada (“nihilismo propio”) reivindicada por Heidegger determina que, desde un punto de vista *ontológico* (la dimensión vertical del advenimiento, el venir a presencia en su estar-siendo o ejecutándose), el *Ge-stell* es, en cuanto *agente patógeno* de nuestra época, *indisponible* y, por tanto, sólo puede ser experimentado asumiendo el enfoque “ser-a-la-mano” (*Zuhandensein*); de hecho, no es algo que se muestre como tal en el examen sino que más bien existe porque escapa a éste.

Ahora bien, quisiera aclarar que nada más lejos de nuestra intención se halla denostar los métodos cuantitativos en que se basa la ciencia moderna para medir fenómenos ya que, como reconoce el propio Heidegger, “este esfuerzo de sagacidad y deliberación tiene su utilidad, y grande. Un pensar de este tipo es imprescindible”³⁸. Obviamente, el instrumental de medición que utiliza la ciencia moderna logra la hazaña de controlar precisamente factores que producen efectos en la vida hasta el punto de conseguir factores de curación, en virtud de un reconocimiento prácticamente aritmético del modo en que pueden combatirse las enfermedades. Pero no deja de ser evidente que también resulta insuficiente en lo que al arte de sanar se refiere puesto que, según las estimaciones más elementales de Heidegger, el agente patógeno que subyace a las expresiones patológicas que mide es *inconmensurable*, por lo cual se sitúa más allá del progreso alcanzado por las técnicas modernas; en efecto, Gadamer tiene razón cuando señala que “la ciencia metódica halla sus límites en su propia capacidad de hacer”³⁹ o, dicho con Barroso: “Todo saber científico tiene una estructura normativa y descriptiva, pero, entonces, ¿cómo captar una patología que se halla en la norma misma? Y, ¿cómo superarla desde presupuestos meramente descriptivos?”⁴⁰.

Por lo tanto, urge tender un puente entre el abismo que media entre teoría y humanidades, de un lado, y praxis y ciencias, de otro, complementando la objetivización científicista de las enfermedades concretas (inmediatamente útil) con un tratamiento filosófico (pre-científico) del modo de ser de la enfermedad en su *estado naciente* que, a pesar de no servir para nada inmediato resulta, en el fondo, tan radical como necesario pues, como sabe Ortega, “sólo se conoce bien lo que, en uno u otro sentido, se ve nacer”⁴¹; el mismo Heidegger no puede ser más elocuente al respecto: “La curación sólo puede referirse a las funestas consecuencias y otros fenómenos amenazadores que se derivan de este proceso planetario. Pero tanto más urgente es el conocimiento y reconocimiento del propio agente patógeno, esto es, de la esencia del nihilismo”⁴². Y es que, sin el sentido de las cosas, incluso lo útil permanece desprovisto de sentido, hasta tal punto que deja de ser útil.

³⁸ Heidegger, M., *Serenidad*, op. cit., p. 18.

³⁹ Gadamer, H. G., op. cit., p. 118.

⁴⁰ Barroso Fernández, O., “Patologías del criterio en la era de la globalización”, en *Occidente enfermo...*, op. cit., p. 94.

⁴¹ Ortega y Gasset, J., *Meditación de la técnica*, op. cit., p. 65.

⁴² Heidegger, M., “Hacia la pregunta del ser”, en *Acerca del nihilismo*, Barcelona, Paidós, 1999, p. 76.

2.2. El papel del pensamiento ante la ambigüedad del *Ge-stell*

Toda vez que no es posible domeñar el agente patógeno de la decadencia, pensamos que lo más razonable es seguir la estela heideggeriana y auscultar el rayo de la catástrofe con cautela y consideración, en lo que constituye una *conversión* respecto a la voluntad de dominio en virtud de la cual la ciencia moderna (el *Ge-stell*, en el fondo) provoca a la naturaleza a fin de dominar la enfermedad; de este modo, la propia enfermedad podría hablarnos desde sí, e iluminar el camino médico a seguir en la inacabable noche del “nihilismo impropio”, tal y como enseña la fenomenología.

Si bien es verdad que ya hemos examinado detenidamente el sentido en que el *Ge-stell* es el peligro extremo más arriba, las enigmáticas palabras de Hölderlin: “Donde está el peligro, crece también lo que salva”⁴³, demandan retomar la cuestión desde un punto de vista terapéutico porque, de ser así, la esencia de la técnica albergaría en su mismo seno el crecimiento de lo que salva (al fin y al cabo, donde algo crece tiene allí echadas sus raíces). Para averiguar lo que salva en la esencia de la técnica, Heidegger nos invita a reflexionar en torno al sentido en que el *Ge-stell* es la esencia de la técnica⁴⁴. En cuanto “modo destinal del hacer salir lo oculto”, evidentemente no es la esencia de la técnica en el sentido de un género, como si las “existencias” que lo integran consistieran en tipos o casos suyos sino que, más bien, lo es en el sentido de lo que *dura*. No obstante, el filósofo alemán advierte que la esencia de la técnica no dura como lo que perdura en tanto que permanece, en el sentido abstracto de lo que la metafísica piensa por *essentia*. En verdad, el modo en que dura el “*Ge-stell*” es un *otorgar*, esto es, lo que propiamente dura de un modo *inicial*; otorga al hombre nada más y nada menos que la posibilidad de experimentar el reclamo del ser, participar en el des-velamiento de su verdad y recuperar, de este modo, la dignidad de su esencia, a saber, “cobijar sobre esta tierra el estado de desocultamiento (y con él, antes que nada, el estado de ocultamiento) de toda esencia”⁴⁵. Vistas las cosas así, las palabras de Hölderlin significan que la esencia de la técnica es ambigua⁴⁶: en la medida en que provoca al hombre a que solicite compulsivamente todo lo existente como “existencias” de manera tal que procura su incuria en lo que concierne a la esencia de la verdad posibilita, asimismo, que la experimente en su pavorosa amplitud de un modo *propio* o *auténtico* y, con ello, le brinda la ocasión de des-fondar el “nihilismo impropio”, en pro

⁴³ Heidegger, M., “La pregunta por la técnica”, op. cit., p. 30.

⁴⁴ Cfr. *Ibid.*, pp. 30-35.

⁴⁵ Heidegger, M., “¿Qué es metafísica?”, op. cit., p. 34.

⁴⁶ Análogamente a la “palabra” entendida como “poderoso soberano que puede suprimir la aflicción o, por el contrario, producir una nostalgia que se complace en el dolor envenenando el alma mediante una perversa persuasión” (Gorgias), el *Ge-stell* es *pharmakon*, es decir, veneno y remedio. Cfr. Vallejo Campos, A., op. cit., pp. 177-178. Desde este prisma, Heidegger trasciende la lógica maniquea de la tradición psicopatológica, que opone la patología a la salud en cuanto “desviación” de una norma que constituye (*a priori*) la naturaleza humana. Cfr. Sáez Rueda, L., “Enfermedades de Occidente. Patologías actuales del vacío desde el nexo entre filosofía y psicopatología”, en *Occidente enfermo...*, op. cit., p. 73.

de un nuevo porvenir metafísico⁴⁷. Efectivamente, Heidegger reconoce que la esencia de la técnica es un “misterio” (*das Geheimnis*)⁴⁸.

En resumen, tenemos que el rebasamiento del “nihilismo impropio” no está en las manos del hombre⁴⁹ sino que depende, por así decirlo, de un favor del ser⁵⁰, o sea, que el acontecimiento le convoque a morar en alguna otra orilla donde acaso pueda reencontrarse consigo mismo: “Sólo el ser es capaz de destinar un día la metamorfosis de su última época. Sólo el ser es capaz de otorgar (...) la gracia (*Huld*) de responder a su llamada”⁵¹. Así pues, carece de sentido depositar nuestra esperanza en remedios técnicos u orientaciones éticas con vistas a salir de la crisis, como señala P. Cerezo lúcidamente⁵². Por un lado, si el peligro técnico consiste en que “el arraigo del hombre de hoy está amenazado en su ser más íntimo”⁵³ y, por tanto, no es esencialmente algo instrumental, plantear la salida en términos instrumentales no puede sino afianzar el dominio técnico e intensificar la crisis. Por otro, la propuesta humanista no sirve de nada, ya sea el modelo renacentista (mejorar el hombre en aras de un sistema educativo cimentado sobre formas ejemplares de vida, y orientado hacia el fortalecimiento de la virtud), o sea el modelo ilustrado (exigir un mundo más justo, racional y libre), ya que el sistema posee su propia subjetividad incorporada y automatizada, a saber, la “voluntad de voluntad” que reduce el ser a “valor”, la cual no admite otra norma que la que ella impone. En cualquier caso, el primado absoluto del ser sobre el ser humano representa, para nosotros, un límite infranqueable para concebir un sistema ético

⁴⁷ El objetivo de Heidegger no es terminar con la metafísica para siempre sino, más bien, implosionar la metafísica de la presencia mediante una “torsión” (*Verwindung*) hacia el horizonte del ser: “No se trata de destruir, ni siquiera de renegar de la metafísica. Querer estas cosas sería una pretensión pueril, una denigración de la historia”. Heidegger, M., *De camino al habla*, Barcelona, Serbal, 1987, p. 100. De hecho, comparte con Kant que la actitud metafísica designa una dimensión constitutiva de nuestra naturaleza: “El ir más allá de lo ente ocurre en la esencia misma del Dasein. Pero es que éste ir más allá es la propia metafísica. Es eso lo que explica y determina el que la metafísica forme parte de la ‘naturaleza del hombre’. No es ni una disciplina de la filosofía académica ni el ámbito de ocurrencias arbitrarias. La metafísica es el acontecimiento fundamental del Dasein. Es el Dasein mismo”. Heidegger, M., “¿Qué es metafísica?”, op. cit., p. 107.

⁴⁸ Este término revela la influencia de la tradición místico/especulativa y, sobre todo, del pensamiento del Maestro Eckhart sobre la filosofía de Heidegger. De hecho, existe la opinión de que Heidegger, pese a su esfuerzo por no asimilar Dios al ser (definido como “horizonte desde el cual es posible el pensamiento y la manifestación de lo sacro”), utiliza un lenguaje cripto-teológico para referirse al mismo donde abundan categorías cristianas relativas al ser subsistente divino (la “salvación” de Dios, el “misterio” de su rostro en la teología negativa de Tomás de Aquino, su comunicación en cuanto “mostración gratuita” y “don de gracia”, etc.). Se trata, bajo este punto de vista, de una “impregnación religiosa” o “divinización del ser” que lo hace prácticamente indistinguible del Dios de la teología entificada, prescindiendo de su función fundamentadora. Cfr. Estrada Díaz, J. A., *La pregunta por Dios. Entre la metafísica, el nihilismo y la religión*, Bilbao, Desclée, 2005, pp. 370-373.

⁴⁹ “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. Ninguna organización exclusivamente humana es capaz de hacerse con el dominio sobre la época”. Heidegger, M., *Serenidad*, op. cit., p. 25.

⁵⁰ Cfr. Heidegger, M., *Nietzsche II*, op. cit., p. 298.

⁵¹ Cerezo Galán, P., op. cit., pp. 49-50.

⁵² Cfr. *Ibid.*, pp. 48-49.

⁵³ Heidegger, M., *Serenidad*, op. cit., p. 21.

coherente desde un punto de vista normativo⁵⁴, pues en la medida que constituyen construcciones del hombre, todo recurso racional ante el acontecimiento del ser estaría por principio deslegitimado.

Ahora bien, que el ser tenga la última palabra no quiere decir, según Heidegger, que el hombre pueda permitirse el lujo de mantenerse con los brazos cruzados a la hora de que un nuevo comienzo tenga lugar, sino que debe salir al encuentro del ser mismo⁵⁵, ya que “no podemos esperar precisamente que allí donde hay peligro podamos echar mano de lo que salva de un modo inmediato y sin preparación previa”⁵⁶, de tal manera que “sólo el pensamiento puede reconducir la ausencia de penuria”⁵⁷. Y es que lo propio únicamente puede ser abierto en la medida en que el pensamiento se haga cargo de la *máxima impropiedad*; por consiguiente, el primer y único fecundo paso no es sino aceptar el compromiso que supone dejar de atender exclusivamente a la dimensión utilitarista de la manipulación cosificante que entifica lo real, con el objeto de contemplar con arrojo y determinación al ser allí donde se halla más olvidado, así como descubrir lo impensado por la metafísica (o sea, su fondo abisal), en virtud de una vivencia extrema de la *penuria*⁵⁸: “En lugar de querer superar el nihilismo tenemos que intentar primero entrar en su *esencia*. La entrada en su esencia es el primer paso por el que dejamos tras de nosotros el nihilismo. El camino de esta entrada tiene la dirección y la índole de un retroceso. (...) El hacia atrás nombra aquí la dirección hacia aquella posición [el ‘olvido del ser’] desde la que recibe y mantiene ya la metafísica su origen”⁵⁹. Se trata, por supuesto, de una tarea provisional, dado que el hombre no puede, si tomamos en consideración el carácter simultáneo de heideggeriana memoria, provocar arbitrariamente la superación del “nihilismo tecnológico” y, por lo tanto, sólo le queda esperar la revelación del ser; expresado con la terminología del filósofo: “Tiene el sentido de una preparación y no de una fundación. Le basta con hacer despertar una disponibilidad del hombre para algo posible, cuyo perfil permanece oscuro y cuyo advenimiento resulta incierto”⁶⁰. Visto así, la responsabilidad del pensamiento se resume en avivar sin tregua, incluso en las ocasiones más insignificantes, la llama de la capacidad de escucha mediante la “rememoración”

⁵⁴ No nos referíamos a una “normatividad” en sentido débil (en cuanto descripción de un determinado ámbito de la moral), sino como “prescripción” explícita, con una pretensión *meiorista*, sobre el deber ser, o al menos como “justificación”, en términos valorativos, de teorías o afirmaciones aisladas, las normas metodológicas e incluso los objetivos de la ética. Cfr. Rodríguez Alcázar, F. J., *Ciencia, valores y relativismo: una defensa de la filosofía de la ciencia*, Granada, Comares, 2000, pp. 3-7.

⁵⁵ Cfr. Heidegger, M., *Nietzsche II*, op. cit., p. 299.

⁵⁶ Heidegger, M., “La pregunta por la técnica”, op. cit., p. 30.

⁵⁷ Cerezo Galán, P., op. cit., pp. 49-50.

⁵⁸ El acabamiento de la metafísica (en cuanto *Ge-stell*) no debe entenderse en un sentido puntual o extensivo sino, al contrario, como espacio *intensivo* de experiencia: “La antigua significación de la palabra alemana *Ende* (final) es la misma que la de la palabra *Ort* (lugar). (...) El final de la filosofía es el lugar (el lugar en que el todo de su historia se reconcentra en su posibilidad más extrema). Acabamiento significa esta reconcentración en un solo lugar”. Heidegger, M., “El final de la filosofía y la tarea del pensar”, en VV.AA. (eds.), *Kierkegaard vivo*, Madrid, Alianza, 1968, p. 132.

⁵⁹ Heidegger, M., “Hacia la pregunta...”, op. cit., p. 123.

⁶⁰ Heidegger, M., “El final de la filosofía...”, op. cit., p. 137.

(*Andenken*) del “misterio”⁶¹, a la espera de que el acontecimiento nos obsequie con una nueva tierra, en virtud de la cual la humanidad pueda florecer nuevamente⁶².

2.3. *Ontología política aplicada a la técnica: serenidad (Gelassenheit)*

Desde luego, recordar el “misterio” no implica que estemos salvados pero, al menos, nos ubica bajo la creciente luz de lo que salva como seres que escuchan, no en el sentido de oyentes sumisos y obedientes sino *acechantes*, puesto que el hombre es libre justamente en la medida en que pertenece a la región del *sino*, tal y como sugiere Heidegger en los términos siguientes: “El acontecimiento del hacer salir lo oculto, es decir, de la verdad, es aquello con lo que la libertad está emparentada de un modo más cercano e íntimo. (...) Todo hacer salir lo oculto viene de lo libre, va a lo libre y lleva a lo libre”⁶³. Desde este punto de vista, el hombre no posee la libertad sino al revés⁶⁴, mas ésta no consiste en una propiedad más entre otras sino en “dejar-ser a lo ente como eso ente que es”, en el sentido de “exponerse-en” (“retroceder-ante”) su des-ocultamiento a fin de que se manifieste en lo que es y tal como es. Por otra parte, la co-pertenencia heideggeriana entre la actitud de escucha y la libertad pone de manifiesto que el *sino* de nuestro tiempo no constituye la fatalidad de una coacción, por mucho que prevalezca en todas partes: “En modo alguno nos encierra en una sorda constricción a impulsar la técnica de un modo ciego o, lo que es lo mismo, a rebelarnos inútilmente contra ella y a condenarla como obra del diablo. Al contrario: si nos abrimos de un modo propio a la esencia de la técnica, nos encontraremos sin esperarlo cogidos por una interpelación liberadora”⁶⁵. A su vez, presupone que la historia en su conjunto, en contraste con la interpretación hegeliana, no se dirige a ningún fin establecido *por mor* de una hipotética torre de control sino que está finalizando a cada instante, de forma que todo plan a largo plazo posee un carácter provisional; expresado en la jerga de Safranski: “En la maleza de la historia no hay ninguna realización de un plan sin interrupciones. La historia es un resultado que nadie ha pretendido que sea tal como es”⁶⁶.

⁶¹ Heidegger aboga porque el pensamiento utilice un lenguaje sugestivo y poético para hablar del ser a fin de alcanzarlo por sí mismo (sin mediación de la subjetividad ni de los entes mundanos), a costa de la “designación” y la “referencia” como elementos intrínsecos de la verdad. De este modo, intenta superar, en la línea de Adorno, el pensamiento sistemático de la metafísica conceptual, ya que *entifica* inevitablemente el horizonte del ser. Cfr. Estrada Díaz, J. A., op. cit., pp. 364-366.

⁶² En cierto modo, Heidegger comulga con la idea de una teleología de la naturaleza en la práctica de la medicina antigua. Cfr. Laín Entralgo, P., *La Curación por la Palabra en la Antigüedad Clásica*, Barcelona, Anthropos, 2005, p. 141. En la medida que la *physis* (en cuanto “técnica”) hace sin aprendizaje lo que es preciso (otorga al hombre, a modo de “principio activo”, la posibilidad de lo propio, esto es, “entregarse al ser”), el arte del médico (“pensamiento”) no puede obrar ningún beneficio si no opera en concordancia a ella (fomentar la actitud de escucha, en el sentido de un “cuidar con solicitud” que la *physis* cumple su dinamismo interno, en lo que constituye la “función originaria” de la técnica que aludimos al principio), si bien todo es en vano en el caso de que la *physis* se oponga.

⁶³ Heidegger, M., “La pregunta por la técnica”, op. cit., p. 27.

⁶⁴ Cfr. Heidegger, M., “De la esencia de la verdad”, en *Hitos*, op. cit., pp. 160-161.

⁶⁵ Heidegger, M., “La pregunta por la técnica”, op. cit., p. 27.

⁶⁶ Safranski, R., *¿Cuánta globalización podemos soportar?*, Barcelona, Tusquets, 2004, p. 112.

Somos conscientes de que nuestra propuesta terapéutica posee, hasta este punto, un cariz eminentemente intelectualista, pues da la impresión de que no nos ofrece las armas que requiere hacer frente a la indigencia práctica y efectiva del “mundo de la vida” (*Lebenswelt*). ¿Cómo se traduce en la praxis cotidiana, entonces, la actitud acechante que hemos sugerido a nivel ontológico? A la luz del concepto nietzscheano de “jovialidad” (*Heiterkeit*), Heidegger aboga por asumir una actitud de “serenidad”, en aras de ofrecer resistencia a la prepotencia de la técnica y contrarrestar, de este modo, la plebeya pleitesía que rendimos a su cortejo triunfal, en lo que constituye el reverso de la actitud por la que nos mantenemos abiertos al sentido oculto del mundo técnico que podríamos denominar apertura al “misterio”, o sea: la apertura al “misterio” y la “serenidad” para con las cosas se co-pertenecen. Pero, ¿en qué consiste, para Heidegger, la “serenidad”?⁶⁷

Contra lo que cabe pensar a ojos vista, no consiste, de ningún modo, en arremeter ciegamente contra los dispositivos tecnológicos que vertebran nuestro estilo de vida o, lo que es lo mismo, acompañarlos y acatarlos ancilarmente⁶⁸ sino que se trata, por decirlo con Nietzsche, de “convertirnos nuevamente en buenos vecinos de las cosas más cercanas”, es decir, habitar jovialmente el aquí y ahora del extravío actual para usarlos con moderación⁶⁹, dejar que descansen en sí mismos de tal manera que podamos “desembarazarnos” (*Loslassen*) de ellos en cualquier momento, y renunciar a ellos como algo que no nos compete propiamente. Así pues, podría decirse que “dejar-ser-al-ser” implica decir simultáneamente “sí” y “no” a la realidad devenida por el *Ge-stell* en el presente: “sí” porque, a día de hoy y para todos nosotros, resulta más o menos indispensable servirnos de la técnica, en tanto que configura buena parte del mundo de sentido al que pertenecemos de manera inexorable; “no” en el sentido de que no requieran nuestra atención en absoluto, ya que no agotan la diferencia que somos. Entonces, estamos en la jungla de la técnica pero al abrigo de su amenaza, y el fragor de dispositivos que nos requieren constantemente se encuentra, a la vez, dentro y fuera de nuestra vida ordinaria⁷⁰; a su vez, dejamos de ver las cosas únicamente desde la perspectiva técnica del “pensamiento calculador”, mientras despierta en el fondo de

⁶⁷ Cfr. Heidegger, M., *Serenidad*, op. cit., pp. 26-27. Cfr. García Ferrer, B., “El cuerpo y sus expresiones patológicas en el devenir contemporáneo de la infoesfera”, en *Éndoxa: Series Filosóficas*, 35, 2015, pp. 261-262.

⁶⁸ Según la taxonomía propuesta por U. Eco, las dos posiciones fundamentales ante la técnica se cifran, en el caso de la sociedad audiovisual, en los “apocalípticos” (pesimistas), según los cuales los medios, en la medida que pervierten el patrimonio cultural, conducen a la cultura occidental a la barbarie, y en los “integrados” (optimistas), para quienes las redes telemáticas cumplen la loable función democrática de expandir la información y el conocimiento. Cfr. Rubio Ferreres, J. M., “Filosofía y medios de comunicación. Más allá de la información”, en R. Ávila, J. A. Estrada y J. M. Castillo (eds.), *Itinerarios del nihilismo. La nada como horizonte*, Madrid, Arena Libros, 2009, pp. 312-313.

⁶⁹ Los griegos comprendían la salud del alma, precisamente, como “equilibrio” o “armonía del bienestar”, en el sentido de lo “mensuradamente apropiado”. Sin embargo, la justa medida ya no viene establecida por la razón frente a la sed irrefrenable de las pasiones sino por la cosa misma, en consonancia al carácter primordial del ser.

⁷⁰ El relato titulado “Reencuentro inesperado” (P. Hebel) muestra lo que en geometría resulta absurdo, a saber, que el círculo mayor de la infoesfera esté contenido en el círculo menor de nuestra propia vida sin explosionarlo, como puesto entre dos guiones, enlazado tenuemente por un singular “mientras tanto”. Cfr. Safranski, R., op. cit., pp. 119-20.

nosotros lo más propio que tenemos, a saber, el “pensamiento meditativo” que abre el horizonte hacia un arraigo por-venir.

Ahora bien, lejos de suponer una dimisión de la acción, decir “no” implica llevar a cabo ciertos hábitos irreverentes respecto a la crisis crónica de la *histeria* tecnológica, como Sloterdijk sugiere desde la perspectiva del “quinismo” (*kynismos*), encarnado ejemplarmente por Diógenes. Sirva como botón de muestra el caso del sistema global de comunicación: Aunque no nos está permitido escapar a los “campos colectivos de excitación” que constituyen nuestro humus natural, debemos rehusar participar en ellos ocasionalmente provocando cortocircuitos y alterando los *inputs* estresantes que recibimos. En este sentido, el principal cometido de la filosofía no es sino “demostrar que un sujeto puede ser interruptor de la información, y no un simple canal de transmisión que sirve de paso a las epidemias temáticas y oleadas de excitación”⁷¹, mientras que la tarea asignada a los individuos estriba en desarrollar un sistema cultural de filtros con vistas a su protección inmunológica, cultivando prácticas como actuar con menor rapidez, posibilitar el capricho, fomentar el sentido de lo local, mostrar capacidad para desconectar, etc.⁷².

Vistas las cosas así, podemos definir la actitud de “serenidad”, parafraseando a Foucault, como “la flecha que atraviesa el corazón de la técnica”, en la medida que osa oponer resistencia, con el coraje que ello supone⁷³, a la provocación incesante que tiene lugar en su seno a cargo del *Ge-stell*; haciendo gala de su habitual insolencia, Sloterdijk expone sugestivamente, junto a Heinrichs, la intensidad que caracteriza a tal requerimiento: “Hoy en día la excitabilidad constituye el primer deber del ciudadano. Por esta razón ya no necesitamos ningún servicio militar obligatorio. Lo que sí resulta exigible es el servicio a los temas generales, es decir, la disposición individual a desempeñar la función como conductor del estímulo en el marco de las psicosis colectivas pertinentes. Se exige, pues, estar disponible en la movilización de las consignas”⁷⁴.

Ciertamente, la “serenidad” heideggeriana constituye una terapia *heroica*, no solamente por la magnitud de lo que está en juego sino porque, a diferencia de otras terapias, supone combatir *contra* la técnica pero *en* la misma cúspide de su movimiento (entendido como “lugar terapéutico”), con lo cual pertenecemos a ella y operamos en

⁷¹ Sloterdijk, P. y Heinrichs, H. J., *El sol y la muerte. Investigaciones dialógicas*, Madrid, Siruela, 2004, p. 88.

⁷² No podemos escapar al hecho de que implementar tales actos entraña una enorme dificultad porque, como revela la función *stand by* de los teléfonos móviles, la no-comunicación no deja de ser un acto comunicativo en la red comunicativa global. Cfr. Safranski, R., op. cit., p. 113.

⁷³ Además del poder omnímodo del *Ge-stell*, debemos tomar en consideración, para entender cabalmente el arrojado requerido, la tendencia esencial del *Da-sein* (“ser-ahí”), en cuanto “yecto”, a caer en la “inautenticidad”: “Inmediata y regularmente, el ‘ser ahí’ se hunde en el uno, que se adueña de él”. Heidegger, M., *El Ser y...*, op. cit., p. 186. No hay que extrañarse, por tanto, del auge experimentando en nuestras cínicas sociedades del tipo de hombre consumidor final que rechaza sin pudor alguno cualquier tipo de responsabilidad (y la “serenidad” constituye la responsabilidad *par excellence*). Cfr. Safranski, R., op. cit., p. 114.

⁷⁴ Sloterdijk, P., y Heinrichs, H. J., op. cit., p. 85.

ella pero, a su vez, nos desmarcamos de ella⁷⁵; así, asumimos en todo momento el peso del mundo sobre la espalda, en lugar de zafarnos de él externamente refugiándonos en alguna torre de marfil trasmundana a modo de “técnica de salvación”, “sostén” o “medicamento” con tal de encontrar, como si de una revolución festiva y liberadora se tratase, alguna gratificación imaginaria ante la amenaza que representan las “miserias de lo problemático” y los “peligros de la incertidumbre” (las expresiones son de Zaratustra). Como ha visto J. de la Higuera⁷⁶, el radio de acción de la “serenidad” es, desde este prisma, el espacio de no-coincidencia del presente consigo mismo que Nietzsche denomina lo “inactual” o “intempestivo”, el cual alberga una manera de actuar “dentro” (*In*) del presente, pero “contra” (*Gegen*) él y por “encima” (*Auf*) de él que implica, según la célebre expresión de H. Arendt, “estar en la brecha”.

Para finalizar, no nos resistimos a traer a colación, a propósito del concepto de “presente inactual”, la noción de “contemporaneidad” que Agamben acuña. Además de congrega la pertenencia y la distancia, la “contemporaneidad” designa un “modo de relación con la propia época” en virtud del cual el pensamiento, cuando posa su mirada sobre ella, aprecia sus *sombras* en lugar de sus luces, con frecuencia cegadoras y ocultadoras: “Contemporáneo es quien sabe ver la ‘sombra de su tiempo’ y puede percibir en ella algo que le interpela, una exigencia o urgencia que late en su propio interior pero como viniendo de muy lejos”⁷⁷. Así pues, podemos concluir, desde una óptica heideggeriana, que la “contemporaneidad” coliga la “serenidad” y la apertura al “misterio”, de tal manera que ser contemporáneo inscribe la promesa de una tierra ignota en cuya alborada la tenaza de la “inautenticidad” no tenga la última palabra, y el hombre de la edad del plástico pueda re-nacer a la luz de su esencia genuina.

⁷⁵ En la medida que constituye, junto a la “purificación”, la “concentración” y la “resistencia”, una de las cuatro tecnologías arcaicas del yo necesarias de cara a cumplir la exigencia de “espiritualidad ética” (*epimeleia heautou*) en el mundo griego (desde la etapa pre-clásica hasta la helenística), esta disposición para retirarse o apartarse *anacoréticamente* supone una baza a favor de la dimensión ética (en sentido amplio) del pensamiento de Heidegger, a pesar de la dificultad que señalamos anteriormente de construir en base a él un sistema ético coherente desde una perspectiva normativa (según la acepción fuerte de la noción de “normatividad”). Cfr. Foucault, M., *La hermenéutica del sujeto. Curso del Collège de France*, Madrid, Akal, 2005, pp. 58-59.

⁷⁶ Cfr. De la Higuera Espín, J., “Tecnologías del cuidado del mundo”, en *Occidente enfermo...*, op. cit., pp. 208-209.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 209.