

# Después de la técnica<sup>1</sup>

François Fédier

El título de mi comunicación se presta a un equívoco; deseo, pues, comenzar por fijar su preciso sentido. Después expondré por qué me parece bien, más allá del equívoco, abordar de esta manera la “pregunta por la técnica”.

“Después de la técnica” [“Après la technique”] se entiende espontáneamente en un sentido de *sucesión*, como cuando se dice “después de la lluvia, el buen tiempo”. Al comprender así el título se espera lo que se haya previsto: lo que vendrá después de la técnica.

Ahora bien, de ninguna manera habría que entender así mi título; y, en primer lugar, por la sencilla razón de que ¡no habrá un después de la técnica en el sentido señalado! Si la técnica es, por cierto, un fenómeno que, indudablemente, tiene un “antes”, no puede tener un “después” (lo que debería ya darnos suficientemente que pensar, suponiendo que seamos suficientemente capaces de comprender la indicación). No habrá algo que sucederá a la técnica, porque con esta última se trata de un fenómeno eminentemente irreversible. Tal vez sería necesario precisar, de entrada, que esta palabra, “fenómeno”, ya no tiene aquí la acepción corriente de acontecimiento manifiestamente extraordinario. “Fenómeno” debe entenderse, por el contrario, como invita a tomarlo Heidegger, es decir, como aquello que, para llegar plenamente ante la vista, requiere una fenomenología —es decir, una atención plena, orientada principalmente por el cuidado que conviene desplegar para acceder no pro-custamente a aquello que pide ser tomado en vista, para manejarse con ello sin someterlo a un tratamiento que lo mutila (ya sea por descuartizamiento o por cercenamiento), de tal modo que este fenómeno pueda, en fin, aparecer tal como es en sí mismo—. Definido en este sentido, el fenómeno de la técnica pide un tipo de cuestionamiento único.

Más bien que ocuparnos desde ahora de la relación de este fenómeno con el tiempo, volvamos a lo que motiva la redacción de mi título.

“Après”, en efecto, no tiene aquí la acepción del latín “*post*” (esto, *después* aquello); “*après*” guarda su acepción original, la de nuestro adverbio “*auprès*”, al lado. Así entendido, “*après*” es como el índice de un movimiento, y más exactamente aún: de un movimiento de aproximación; con este matiz importante: el movimiento *se esfuerza* por llegar a aproximarse a aquello

respecto de lo cual, en la partida, está lejos. En la lengua popular —la cual habla bajo la urgencia (que, felizmente, se renueva permanentemente) de hacer ver nuevamente y sin cesar lo que se dice— este matiz está muy presente. Decir “correr tras [après] alguien” señala, de entrada, que la carrera en cuestión tiene lugar relativamente a alguien que —poco importa si es adrede o no—, no cesa de permanecer alejado.

Es para recordar una particularidad aparentemente poco notada del título de la conferencia de Heidegger, cuyo cincuentenario conmemoramos, que intitulo mi comunicación “Après la technique” [“Tras la técnica”].

Esta conferencia, pronunciada el 18 de noviembre de 1953, lleva el título “Die Frage nach der Technik”, en el que “nach der Technik” tiene precisamente la acepción que acabo de decir: “tras [après] la técnica”, en la medida en que el planteamiento de preguntas que allí se pone va en pos de la técnica, fenómeno del cual, al inicio, no estamos en absoluto *cerca* a pesar de las apariencias.

En nuestra lengua, hablar de pregunta conduce a aquello respecto de lo cual se formula: una pregunta *sobre...* (así, se interroga *sobre* la existencia de Dios, *sobre* la importancia de los recursos naturales, etc.). En alemán, plantear una pregunta implica que sea formulada con la ayuda de la preposición “nach”, la cual deriva del adjetivo “nah” (lo cercano), lo que abre, de alguna manera, la dimensión en la que podrá, eventualmente, producirse un acercamiento de aquello que se busca conocer.

Todas estas advertencias serían casi ociosas si descuidamos advertir en ellas lo esencial, a saber, que las lenguas hablan siguiendo cierto espíritu. Si estamos atentos a la indicación que da la lengua alemana, podemos comenzar por entrever esto: plantear una pregunta no es siempre solicitar simplemente que se recolecten informaciones a propósito de aquello *sobre* lo que uno se informaría. Y para pasar al tema que nos ocupa, ésta podría ser la ocasión de presentir que la técnica, la técnica misma, no está ahí, bajo nuestros ojos, inmediatamente accesible y analizable como un simple objeto que es susceptible de ser examinado, sino que, más bien, escapa al tipo de asideros que desplegamos habitualmente para captar lo que tenemos bajo los ojos, de modo que preguntar por la técnica impone, desde la partida, abandonar esta actitud familiar, para ponerse *en ruta hacia* ella —y no tardar en hacer en eso una experiencia, a saber, que esta marcha presenta un cariz altamente paradójico, no siendo la menor de las paradojas el que ir *hacia* ella no disminuye la distancia que nos separa de ella—. En otros términos: ir *hacia* la técnica es estar *tras* [après] ella; mejor aún —si aceptamos, a nuestra vez, dejarnos guiar también por el espíritu de nuestra lengua (haciendo justicia a la vieja locución clásica: deber, con respecto a la técnica, *estar dedicado a* [être après à] preguntar...)— oigamos hablar nuestra lengua: *estar consagrado a* [être occupés à] preguntar —poner todos nuestros cuidados, desplegar toda nuestra atención para adoptar, frente a la técnica, la única *actitud* que la

deja, a ella misma, venir desde ella misma a aportar las palabras en que se va a fenomenalizar [phénoménaliser].

La pregunta por la técnica no es una pregunta fácil. No tanto porque implicaría un despliegue investigativo que excede las capacidades que individualmente estamos en condiciones de emplear, sino, más simplemente, porque exige un cambio sin precedentes del modo de plantear las preguntas.

Cualquier cambio que se considerara crearía, sin duda, alguna perturbación. Pero este cambio, el cambio del modo de preguntar, amenaza con trastornar de una manera tan profunda, que es prudente comenzar por ejercitarse en ello, por así decirlo, desde fuera (es decir, primero por desfases formales), antes de acometerlo de veras.

Como preparación, miremos el título escogido por Heidegger cuando se trata de publicar, en 1962, el texto del curso profesado durante el semestre de invierno de 1935/1936, que se intitulaba originalmente *Preguntas fundamentales de la metafísica*. El libro de 1962 lleva el título “Die Frage nach dem Ding”. Este título permitir verificar lo que acabamos de adelantar. A primera vista, da a entender que en él se interroga sobre aquello que es una cosa. Pero, en realidad, nos invita a entregarnos a un ejercicio cuya práctica exige cualidades poco cultivadas, el ejercicio que consiste en considerar cara a cara (y perdónese la expresión) algo que no cesa de escaparse; a saber, en este caso preciso, el hecho de que una cosa —lo que los franceses llaman “une chose”, lo que los alemanes llaman “ein Ding” (los ingleses, “a thing”)— podría muy bien, a pesar de todos los descubrimientos técnicos que se han acumulado desde hace siglos, estar mucho más alejada de nosotros de lo que pudiéramos pensar; inclusive tan alejadas, que ya ni siquiera presentimos lo que son las cosas; en lo sucesivo, quedamos radicalmente sin saber lo que ellas son (razón por la cual un malestar casi insoportable se instala apenas alguien viene a enunciar, simplemente, que lo que nosotros pensamos hoy día de las cosas *nos intercepta el acceso* a lo que ellas son en verdad).

Heidegger nos invitará más tarde a aprender el ABC de lo que son las cosas directamente en la experiencia más humilde, mostrando que la menor de las cosas no *es* verdaderamente sino en la medida en que, con ella y en ella, *está en juego* y se reúne el ámbito entero no sólo de todas las cosas, sino de todo lo que es.

Antes de lo de esta lección, se puede leer en la última página del libro publicado en 1962 (al cual se le podría dar título diciendo *Preguntar tras [après] la cosa*):

“Hemos dicho más arriba que la pregunta por la cosa {die Dingfragen} era una pregunta historial [historiale]; ahora vemos de manera más legible hasta qué punto es así. La manera en que Kant pregunta tras [après] la cosa consiste en preguntar tras “intuir” y “pensar”, tras “la experiencia” y sus “principios”; lo que significa: esta pregunta pregunta tras el hombre. La pregunta: ¿qué es una cosa? no es otra sino la pregunta ¿quién es, pues, el ser humano? Pero esto no implica que las cosas sean simples fabricaciones del ingenio humano;

todo lo contrario; esto significa: el ser humano debe ser comprendido como ese ser que, desde siempre, salta, de entrada, más allá de las cosas, pero de tal manera que saltar más allá de las cosas no es posible sino en la medida en que las cosas, permaneciendo por completo ellas mismas, vienen al encuentro ‘del hombre’ —precisamente en esto ellas nos reenvían a nosotros mismos detrás de nosotros, detrás de lo que en nosotros permanece en la superficie. En el cuestionamiento kantiano tras la cosa se abre una dimensión que se extiende entre la cosa y el ser humano, y cuya extensión alcanza lejos, delante de y del otro lado de las cosas, aunque alcanzando, al revés, muy detrás de los seres humanos”.

El estilo de Heidegger se reconoce menos en el vocabulario que en la manera que tiene de hacer aparecer fenomenológicamente, por ejemplo, esta “dimensión” de la que habla hacia el final del texto que acabo de citar. Me parece importante subrayar este rasgo, porque eso permite captar algo que, en la atmósfera asfixiante de barreras que reina en lo que en nosotros hace las veces de mundo, escapa fatalmente cada vez más.

Esta *dimensión* de que habla Heidegger —¡qué digo!; esta dimensión que vemos desplegarse por poco que agucemos nuestra escucha fijándonos en seguir lo que es dicho—, otros, a su manera, la han hecho aparecer. Así (no cito sino a uno, pero cuando se tiene la atención intensificada se puede ver otros grandes ejemplos donde, paralelamente, viene a exponerse una manifestación comparable), así, Henri Matisse, en su pintura, da libre curso a lo que en sus conversaciones llama: “espacio espiritual”, o “espacio cósmico”, “verdadero espacio plástico”, cuya especificidad consiste, dice él, en ser un “espacio vibrante”. En una conversación comunicada por André Verdet<sup>2</sup>, y fechada hacia el fin de su vida, Matisse declara:

“Hay también la cuestión del espacio *vibrante*. Dar vida a un rasgo, a una línea, hacer *existir* una forma, esto no se resuelve en las academias convencionales sino fuera, en la naturaleza, en la observación penetrante de las cosas que nos rodean”.

En una conversación más antigua<sup>3</sup> (fechada en 1929), expone la intención que dirige su trabajo de pintor:

“Mi objetivo es traducir mi emoción. Este estado de alma es creado por los objetos que me rodean y que reobran en mí: desde el horizonte hasta mí mismo, incluyéndome a mí mismo. Porque muy a menudo yo me introduzco en el cuadro y tengo consciencia de lo que existe detrás de mí”.

Por más que las palabras no sean las mismas y el ángulo de ataque de las cuestiones apunten en direcciones distintas, una innegable inspiración análoga anima al pintor y al filósofo: aquella que los obliga, tanto al uno como al otro, a abandonar el orden convencional de la representación habitual, a abandonarla de una vez por todas, es decir, con la convicción de ni siquiera poder volver a ella. En este movimiento, no es preciso ocultarlo, se halla un riesgo considerable: perder el contacto de los contemporáneos, no serles más inteligible del todo. No por una preocupación de singularizarse, queriendo,

a toda costa, parecer “original”, sino bajo una urgencia completamente distinta, que apenas puede ser evidente, porque se trata, en lo sucesivo, de existir, tanto como sea posible, en relación inmediata respecto de eso de lo cual saca su origen lo que usted es, tanto lo que hace como el cuadro entero de todo lo que lo rodea.

En el caso de Heidegger, las vicisitudes de la historia han aún acrecentado este riesgo, hasta el punto de que es fácil enmascarar, bajo la apariencia de una cándida buena fe, críticas cuya motivación real es la incapacidad de pensar en el más ínfimo cambio de los hábitos adquiridos.

La manera en que todavía hoy día —cincuenta años después de que la conferencia fue pronunciada— comúnmente se ha vaciado lo que Heidegger ha tratado de hacer emerger en lo concerniente a la técnica; la ligereza con la cual el filisteísmo intelectual escamotea sus palabras enterrándolas con la fórmula *inepta* de “*tecnofobia*” {no invento nada, ¡desgraciadamente! — me limito a citar}; todo esto tendría de qué dejar estupefacto, si no se pudiera, en ello, darse cuenta en dónde está la fuente de estas deformaciones de ideas: la micrología —si es que no la misología— que condena al desprecio a todo aquello que no se reduce a los esquemas gracias a los cuales uno se introduce confortablemente ahí donde no hay más que “problemas” en espera de su “solución”. Subrayo esta carencia no porque me deje llevar por un arrebato de mal humor. Aquí nada debe ser de incumbencia de un simple afecto. Cuando se trata de pensar, se impone decididamente, desde el primer paso, haber abandonado el terreno de la opinión y de las inclinaciones. Frente a la técnica, Heidegger no se abandona a una “fobia”. Si tal fuera el caso, digámoslo rotundamente, no valdría la pena de que nos ocupáramos de ello un solo instante.

Ponerse en condiciones de pensar, requiere de aquellos que emprenden tal ponerse que pongan en práctica una lucidez, una sangre fría y una sobriedad capaces de barrer sin interrupción fuera de su horizonte la masa de lugares comunes, de figuras retóricas y de ideas recibidas que forma el acopio de operatividad del pensamiento común.

Si tenemos realmente la intención de confrontarnos con el intento de pensar la técnica, es preciso, pues, saber que se nos va a requerir, a nosotros también, quitarnos del peso del pensamiento ordinario. Eso es mucho más difícil de cumplir que de enunciar, por la razón de que todos tenemos espontáneamente la inclinación a pensar como piensa todo el mundo. En cada uno de nosotros vive, nunca completamente superado, el miedo por excelencia, el de tener que pensar por sí mismo. Tenemos miedo de pensar de otro modo que no sea con la ayuda de los instrumentos del hábito y del conformismo, porque pensar verdaderamente es una de las formas más agudas del riesgo que es, necesariamente, existir, cuando existir implica que sea preciso, existiendo, resistir su propia finitud.

Pero, ¿por qué, pues, pensar la técnica? Henos aquí, parece, delante del último obstáculo. Porque si la urgencia de pensar la técnica viene de otra parte que del pensamiento mismo —si, por ejemplo, extrae su motivación de la sorda inquietud que los inconvenientes del desarrollo técnico terminan por hacer cundir un poco por todas partes—, hay razón para temer que bajo la rúbrica “pensamiento de la técnica” no se encuentra, en realidad, nada distinto de esa dosis de reacciones sociales consensuales que pasa por ser el pensamiento.

El pensamiento verdadero es ruptura —como es ruptura todo lo que tiene un verdadero peso en una vida humana. Ruptura en relación a lo que precede, pero, sobre todo, ruptura relativamente a todo eso que asume la apariencia de estar cerca —en breve: ruptura que no cesa de romper con la *impostura*.

A propósito de la pregunta por la técnica, oigamos lo que dice Jean Beaufret. Este hombre ha aprendido a practicar tan admirablemente el arte de romper extrañándose a sí mismo, habiendo llegado a ser, inclusive en Francia, como un extranjero. ¿Cómo explicarse de otra manera que para el vigésimo aniversario de su muerte, acaecida el 7 de agosto de 1982, no haya aparecido en Francia sino un único homenaje a Jean Beaufret?

Tengo el honor de saludar la presencia entre nosotros, esta mañana, de quien ha escrito ese homenaje: Pierre Jacerme. Su texto se intitula *Martin Heidegger y Jean Beaufret / Un diálogo* {publicado en *La ética en la era nuclear*, pp. 57-74, Lettrage, París, 2005}.

Hace casi *cuarenta* años, el 9 de septiembre de 1963, Jean Beaufret escribía a Heidegger (en vísperas, pues, del décimo aniversario de la conferencia):

“Creo que veo, aún mejor que en Meßkirch, la extraordinaria dificultad de “Die Frage nach der Technik”. Porque se trata de la pregunta de las preguntas, que más allá de Aristóteles, se remonta hasta Heráclito, en la medida en que el carácter irresistible de la técnica, en su despliegue plenario, responde al secreto mismo, al κρύπτεσθαι [*kryptesthai*] de la φύσις [*physis*], al hecho en retirada *que* ‘la φύσις [*physis*] se revela así’, por el que es llevada la historia íntegra del aligeramiento del ser mismo [allégie de l’*estre-même*]”.

Es preciso decirlo: la carta no habla exactamente en estos términos. Jean Beaufret, quien escribió en francés (salvo el mencionado título “Die Frage nach der Technik”) —tal vez comprendamos ahora por qué, a partir de “hasta Heráclito” pasa, en efecto, al alemán, lo que da como texto —escuchémoslo tal como fue recibido por Heidegger—:

“Je crois que je vois, encore mieux qu’à Meßkirch, l’extraordinaire difficulté de “Die Frage nach der Technik”. Car il s’agit de la question des questions, qui par-delà Aristote, remonte jusqu’à Héraclite, insofern das Unaufhaltsame des Wesens der Technik dem Geheimnis selbst, dem κρύπτεσθαι [*kryptesthai*] der φύσις [*physis*], dem verborgenen ‘Daß’ entspricht, durch das die ganze Lichtungsgeschichte des Seyns getragen ist”.

¿Qué ocurre con este cambio de lengua? No es superfluo plantear la pregunta, tanto menos que por ahí —antes, inclusive, de ponernos a traducir lo que escribió Jean Beaufret— tenemos la ocasión de precisar el sentido del cuestionamiento. Es bueno, en efecto, cuando preguntamos, preguntarnos si preguntamos *sobre...*, o bien, si preguntamos *tras...* [*àpres...*].

¿Por qué Jean Beaufret pasa del francés al alemán? ¿No es, justamente, porque pretende preguntar en el sentido que intentamos poner en evidencia —es decir, no a propósito de algo que estaría ahí bajo nuestros ojos, sino *hacia* aquello que no solamente no está ahí, sino que no deja de sustraerse, según una escapada cuyo impulso, solamente, puede abrirse paso a un acercamiento?

La pregunta por la técnica, dice él, es “la pregunta de las preguntas”. Entender esta formulación siguiendo la pendiente habitual de nuestro entendimiento, hace, simplemente, soslayar aquello que se trata de pensar. Porque la pregunta por la técnica no es *la* pregunta al lado de la cual todas las otras empalidecerían. Es la pregunta de las preguntas en el sentido que en ella vienen a resumirse todas las otras preguntas, en la precisa medida en que ellas son algo muy diferente que requerimientos de información; es la pregunta en la que todas las preguntas *filosóficas* encuentran, de alguna manera, su figura emblemática.

Esforcémonos por ver esto lo más directamente posible, es decir, en el momento del cambio de lengua. Poniéndose a escribir en alemán, Jean Beaufret introduce una ruptura cuya indicación es tan abrupta como clara. La palabra de esta ruptura resulta ser la conjunción “insofern” —en la que se oye la palabra “fern” (“far”, \*περ. [\**per.*] —el mismo \**per* que en *periculum*, nuestro “peligro”—, πέρα [*péra*], πρό [*pró*], es decir, los vectores más constantes, en nuestras lenguas, de tensiones hacia la lejanía extrema). Volveremos sobre ello; pero, para hacerlo como es preciso, veamos primero cuál es el curso de esta frase que, lo recuerdo, comienza en francés.

La pregunta por la técnica, se explica a sí mismo Jean Beaufret leyendo y releendo “Die Frage nach der Technik”, es una pregunta eminentemente filosófica (y, en modo alguno, pues, un problema susceptible de ser resuelto antropológicamente, sociológicamente —en resumen, con el rasero de la ciencia-). En tanto que pregunta filosófica, esta pregunta —donde uno está afanado preguntando por la técnica— remite primero a Aristóteles. ¿Por qué esto? Porque es él quien define {en 1439 b 15 de la *Ética a Nicómaco*}, ahí donde nosotros distinguimos entre “arte” y “artesanía”, el único aspecto de dominio que los griegos nombran, indiferentemente, τέχνη [*téchne*]. Él la define como la *primera* modalidad del *verificar*, de “*producir* fuera de la retirada” —del ἀληθεύειν [*alétheúein*], para decirlo todo, como escribe Aristóteles—. Por ahí es puesta de manifiesto la característica formal de toda técnica; a saber, que ella tiene que ver fundamentalmente con la historia filosófica de la “verdad”, la que comienza con la ἀλήθεια [*alétheia*], tal como el mundo helénico la ha experimentado señaladamente para siempre.

Lo que no hacía sino indicar al comenzar, aquí encuentra su aclaración: la técnica tiene un comienzo *histórico* [*historique*] —en el sentido más fuerte del término, que es cómodo hacer resaltar con la palabra “historial” [“historial”] (en la acepción precisa mediante la cual se entiende que por este tipo de comienzo es toda una humanidad la que llega, por ese hecho, a tomar parte de un destino, el cual se revela dirigido a aquellos que en él serán, expresamente, los destinatarios, es decir, aquellos que tendrán que llevar en él la responsabilidad)-. Antes de ese comienzo no hay, propiamente hablando, posibilidad para que aparezca una “técnica”, en la acepción estricta del término. Para que aparezca una “técnica” es preciso, en efecto, que haya habido primero explicitación de la τέχνη [*téchne*] —es decir, fenomenología de eso que hace posible toda fabricación humana-.

La humanidad no ha conocido siempre la técnica —esta constatación no nos debe hacer perder inmediatamente nuestra sangre fría, y llevarnos a suponer en ella yo no sé qué infamante segunda intención “etnocentrista”—. Para decirlo rápido, pido prestado a Bergson sus términos: si es mejor hablar en primer lugar de *homo faber* más bien que de *homo sapiens*, nada sería, sin embargo, más desorientador que identificar *homo faber* con *homo technicus*. Tal es el aporte decisivo de Heidegger: haber comprendido que una mutación sin precedente se lleva a cabo con la aparición de la τέχνη [*téchne*] griega —mutación tanto más inaparente cuanto que nada parece distinguir, desde el punto de vista de su fabricación (me gustaría casi decir: desde el punto de vista de su “acabado” [“finition”]), nada distingue, repito, las obras griegas de cualquiera otra obra que haya surgido en otros lugares—. En cualquier parte donde hay hombres, las obras salen de sus manos, las que manifiestan el carácter de dignidad superior que persiste en todo ser humano. La aparición del hombre griego no es el comienzo de una humanidad nueva. Pero es el momento en que la humanidad llega a ser, como diría Leibniz, “concienzudamente” [“consciencieusement”] ella misma. Ahí está el por qué Heidegger insiste siempre: τέχνη [*téchne*] es un término cuya primera acepción es la de un *saber*. Pero, ¿en qué sentido de “saber”? La pregunta debe ser planteada, porque esta palabra, “saber”, tiene una gama de acepciones tan diversas que nos arriesgamos a perdernos si descuidamos definirla.

Tomemos el ejemplo del maestro carpintero: él “sabe” cómo arreglárselas para hacer una mesa; ahora bien, en ese saber lo primero es el hecho de tener ante la vista de antemano —de haber visto, de una vez por todas— lo que se trata, para él, de hacer ser. La τέχνη [*téchne*] es así, para el *homo faber*, el momento en el que él llega a ser, propiamente, el hombre que sabe ser *faber*, y comprende en lo sucesivo, lo que es *ser*, en el más alto grado, a partir de ese saber. Con los filósofos, ese saber llega a ser temáticamente filosófico, lo que para nosotros quiere decir: basta con leer a Aristóteles para ver cómo la τέχνη [*téchne*] es un saber propiamente *eidético* —en el sentido del εἶδος [*eídos*] de Sócrates y Platón, la faz inmutable, tal como ha sido vista de una

vez por todas— que configura una inteligibilidad del saber que marca de arriba abajo la mirada propia de la τέχνη [téchne] —.

Resumamos: plantear la pregunta por la técnica remite al entendimiento griego de la τέχνη [téchne]; no historiográficamente, sino siguiendo una genealogía historial [historiale] de inteligibilidad. Pero esto no implica, en modo alguno, que la “técnica” —lo que nosotros nombramos con este nombre— sea la τέχνη [téchne] griega. Entre la τέχνη [téchne] griega y nuestra técnica hay en buena medida una relación; pero esta relación es, ella misma, sintomáticamente inaparente.

Para hacer aparecer allí un comienzo de legibilidad, es preciso remontarse más allá de Aristóteles. Es exactamente ahí donde Jean Beaufret pasa a la otra lengua, y su primera palabra es “insofern”.

¿Cómo traducir “insofern”? Haciendo notar primero que responde a la pregunta “in wie fern” —literalmente: ¿en qué medida *lejos*?, ¿a qué distancia de lejanía? La pregunta por la técnica, dice Jean Beaufret, “más allá de Aristóteles, se remonta hasta Heráclito”, *insofern*: “tan lejos como eso”. Esa lejanía, en efecto, desde donde habla Heráclito cuando comienza a despuntar [poinde] la experiencia historial [historiale] de la historia, hace aparecer a Heráclito a una distancia inconmensurablemente más grande que la distancia entre Aristóteles mismo y nosotros. Es preciso remontar ese *tan lejos* [aussi loin] si se trata de entrever lo que, de lo contrario, quedaría inaparente en la relación que se acaba de establecer entre “fabricación”, τέχνη [téchne] y “técnica”.

Para apreciar esta relación historial [historial], es preciso ante todo haber afrontado lo que Jean Beaufret nombra “das Unaufhaltsame des Wesens der Technik”.

“Das Unaufhaltsame”: “El carácter irresistible”, he traducido más arriba. Muy insuficiente, porque no se trata solamente de una simple característica. “Aufhalten” es retener, detener, y más particularmente: detener algo que está en curso, o, inclusive, en plena carrera. “Das Unaufhaltsame”: lo que hay de congénitamente indetenible, de refractario a toda contención, de imposible de frenar o refrenar. Ahora bien, lo que se presenta con esta capacidad de hacer ceder todos los esfuerzos de bloqueo es lo que Heidegger nombra: “das Wesen der Technik”.

Nosotros tenemos la tendencia de comprender esta locución como designando “la esencia de la técnica”. Pero es preferible abandonar ese terreno —al menos, si nuestra preocupación es comprender algo de lo que Jean Beaufret está en curso de descubrir profundizando su lectura de Heidegger.

Porque la *esencia*, lo que entendemos bajo ese nombre, no es sino el avatar, en una filosofía que ha devenido disciplina escolar, del εἶδος [eîdos] —de la faz inmutable bajo la cual se presenta lo que es cuando lo pone en la mira la τέχνη [téchne]—.

Cuando se trata de comprender —entendamos bien: “comprender” en un sentido pleno, donde ya no es , de ninguna manera, la *presa* [la *prise*], que

está en el corazón de la empresa [entreprise], sino más bien, respectivamente, la relación recíproca donde se entrecruzan y se unen lo que es comprendido y el que lo comprende—, cuando se trata de *comprender* la técnica, hay que tomarla como ella misma lo hace, es decir, sacando al εἶδος [eîdos], el que ya no es, de ninguna manera, admisible. En otros términos: cuando Heidegger dice “das Wesen der Technik”, la palabra “Wesen” ya no tiene, *de ninguna manera*, la acepción tradicional de esencia.

*Wesen* es uno de esos términos que Heidegger ha escuchado con la más sostenida de las atenciones. Lo que es importante para que nosotros lo comprendamos, es que “Wesen” es una palabra cuya resonancia es infinitamente más rica que la de un término técnico. “Das Wesen”, ante todo, es la pura y simple substantivación del verbo “wesen”, el que ha tenido, desde la edad media hasta la época clásica, un empleo muy significativo en la lengua alemana. En particular, este verbo se distingue por su aspecto de intensa vivacidad. En la lengua antigua, se asocia fácilmente a dos otros verbos, “leben” (=vivir) y “wirken” (=estar trabajando) —por lo que una locución como “lebet und werset und wirket” {está en plena vida y en pleno trabajo} da al instante una idea general completamente pregnante de la acepción en la que el oído alemán oye la palabra “Wesen” —. Acabo de traducirla, mal que bien, combinando los dos verbos que lo rodean: “leben” y “wirken”. Cuando se evoca esta *plenitud de estar trabajando de lleno* [en plein] y se la imagina como no teniendo tregua, no se está lejos, creo, de lo que se trata de pensar con la palabra “Wesen”, tal como invita a entenderla Heidegger.

El verbo “wesen”, esto merece hacerse notar, da al pretérito del verbo “ser” su forma “war” —exactamente como el radical indoeuropeo que se encuentra en el griego φύσις [physis] proporciona al latín y al francés la forma en pasado *fuit*, il fut [fue].

En la época en que este verbo era de uso corriente, “wesen” se entendía (al igual que el sánscrito *vásatí*: él habita) en la acepción de “mantenerse” [“demeurer”], “habitar” [“habiter”] —pero tengamos mucho cuidado: en el sentido en que habitar, aunque se trate, precisamente, de habitar en sentido haciente [factif]<sup>4</sup>, está en las antípodas de adoptar hábitos, puesto que esto exige una renovación continua de innovaciones [inventions: invenciones] y de iniciativas—. Para nuestra conveniencia, y quizás también con el fin de aprender algo, notemos que la vieja palabra francesa “estance” tenía exactamente esta acepción: la morada, la estancia [séjour] —es decir, el hecho de quedarse en un lugar {*stlocus*}, mantención que exige a quien se mantiene allí una atención sostenida y un trabajo en todo momento—.

Cuando da indicaciones sobre “Wesen”, Heidegger lo aproxima de buen grado al verbo “währen”, que no es, de hecho, sino el durativo de “wesen”. Basta pensar en esto: durar, en sentido pleno, no implica, en modo alguno, la inmutabilidad (¿es preciso agregar: todo lo contrario?) —basta con haber notado esto para comenzar a ver abrirse el *abismo* que separa la esencia (en sentido tradicional) de lo que Heidegger entiende por “Wesen”—.

“Das Wesen der Technik” —¡Jean Beaufret no traduce, y por una buena razón [pour cause]! Para hacerlo como sería preciso, deberíamos encontrar una palabra o un giro en los cuales hablaría una mutabilidad, o mejor, para recuperar una vieja palabra de nuestra lengua, una “mudabilidad” [“muableté”], cuyo distintivo [marque] sería, más bien que la aptitud de, simplemente, extenderse continuamente en el tiempo, una verdadera *conmoción* [muance] (se recordará que antaño se decía “conmoción de tierra” [“muance de terre”] para: terremoto [tremblement de terre], —una “conmoción” [“muance”] pues, donde predomina una intensa capacidad de impulsar siempre de nuevo—. Es una lástima que la palabra “mouvance” [dependencia de un feudo respecto de otro o esfera de influencia] se haya restringido a designar, exclusivamente, el hecho jurídico, para cierto dominio, de competir a otro. Péguy ha tratado, en otros tiempos, de dar a esta palabra la acepción de: lo que da movimiento, lo que no cesa de poner en movimiento.

Pero poco importa que no tengamos palabra para traducir “Wesen”, a condición de que estemos en condiciones de comprender la acepción en que es preciso tomarla. “Das Unaufhaltsame des Wesens der Technik”: ahí se expresa la propagación que va ampliándose y que, de golpe, viene a animar aún más profundamente el irresistible mar de fondo que es el fenómeno que es la técnica, cuando es comprendida a partir de esta plenitud que la agita, y que Heidegger comprende como “Wesen der Technik”.

Aquí, permítanme dejar por un momento a Jean Beaufret, para ir a echar un vistazo directamente en Heidegger. Él nombra lo que no cesa de excitar en el corazón de nuestra técnica “das Gestell”. Ahí todavía importa mucho más comprender la indicación que motiva la elección de esta palabra, que querer imponer un término que pueda, en un léxico, traducirla. André Préau la ha vertido por “arraisonnement” [inspección, control, apresamiento (de un barco)], lo que es una excelente traducción, porque, con esta idea de “reducir por las buenas o por las malas a la razón”, “sobreviene” algo del irresistible movimiento de largo alcance [mouvement de fond] inherente a la visión técnica. Pero, he ahí que no debe detenerse nuestra reflexión; todo lo contrario: se trata de ir hasta comprender cómo se desarrolla el *arraisonnement*. Ahora bien, es justamente lo que dice la palabra *das Gestell*, la que no pide sino hablar. En ella se lee el radical del verbo “stellen”, la raíz indoeuropea \*st(h) el—: llevar a levantarse de pie—. ¿Es un puro azar si, en esta época que es la nuestra, las producciones del arte contemporáneo son denominadas, por aquellos que las realizan, “instalaciones”?

Las estelas, caras a Victor Segalen, están, respecto de las instalaciones, en la misma relación que la τέχνη [téchne] frente a las instalaciones<sup>5</sup>.

“Das Gestell”, esta palabra con la que Heidegger procura decir la viva y mudable esfera de influencia [le vive et muable mouvance] de nuestra técnica, esta palabra habla con toda claridad. Es, ante todo, una palabra de la lengua corriente (donde designa toda clase de montajes obtenidos mediante el ensamblaje de elementos destinados a estructurarse para formar una cons-

trucción, un soporte, un armazón). Pero ella ya está hablando nada más que por su composición. El prefijo *ge-*, presente en todas partes en las lenguas germánicas, señala allí un tipo notable de unidad, aquella que proviene del hecho de juntarse, reunirse —¿qué, en este caso? Bueno, lo que indica el radical verbal—. Este último —*stell, stellen*— ya lo hemos hecho notar, señala una manera muy precisa de poner [poner]: poner de pie, disponer relativamente a una verticalidad.

No tenemos, parece, un término francés donde este aspecto sobresalga como componente primordial. Pero hay una palabra en la cual el rasgo principal que le importa a Heidegger viene casi por sí mismo a primer plano. Es nuestra palabra “*consommation*” —a condición, sin embargo, de tomarla a la inversa de su sentido habitual (el consumo [consommation] de energía)—. Si se orienta la escucha sobre el sentido fuerte de la palabra “*sommation*” [“conminación”], se la puede oír decir: la multiforme variedad de conminaciones a las que la humanidad planetaria se ve, en adelante, conminada [sommée] a no poner la mira en nada (comenzando por ella misma) sino bajo la faz sumaria [sommaire] de la totalidad. Accedemos, manifiestamente, al foco [foyer] de la cuestión que nosotros percibimos como motor del *arrondissement* [inspección-apresamiento], la conminación [consommation], tal como acaba de ser delimitada.

En su carta, Jean Beaufret *no dice una palabra* concerniente a esta conminación [sommation] total. Es que respecto de este tema lo requiere otra pregunta: *¿de dónde* viene la conminación [sommation] de poner, de disponer, de instalar que anima a la técnica como si fuera su foco? Debemos redoblar la prudencia, porque preguntarse *de dónde* viene eso —a pesar de las apariencias— no es, de ningún modo, interrogarse sobre un “origen” (entendida esta palabra aún en su sentido habitual). Esto no es preguntar cuál es la proveniencia de la técnica, sino: *estar dedicado a* preguntar por su advenimiento [être après à questionner son avènement].

Para no perdernos en esto, sigamos más que nunca a Jean Beaufret. La pregunta por la técnica, ha escrito, exige que se la remonte más allá de Aristóteles hasta Heráclito, porque esta pregunta de las preguntas “dem Geheimnis selbst entspricht”. Si no damos a cada una de las palabras su sentido íntegro [rempli], sencillamente ya no estamos ubicados ahí donde nos ha llevado, hasta aquí, Jean Beaufret. Veámoslas, pues, una a una.

El verbo: *Entsprechen*. Es hablar (*sprechen*) diciendo la palabra que es un verdadero respondedor, en el que saca de aquello de que habla (*ent-*) lo que intenta nombrar. Esta palabra que responde, responde a..., tanto como responde de... ¿A quién responde, y de qué? “Dem Geheimnis selbst”.

En esta palabra, “Geheimnis”, encontramos de nuevo el prefijo *ge-*, y en la misma acepción de reunión. “Geheimnis” tiene, corrientemente, el sentido de nuestro “secreto”. A esta palabra, “secreto”, basta con oírla hablar latín, es decir, provenir de *secernere, secretum* —lo que ha sido *cuidadosamente* [soigneusement] puesto aparte—, para no estar lejos de “Geheimnis”. “Ge-

heimnis” es, ante todo, lo que no ha sido confiado sino a los íntimos, a aquellos que saben por ser parte de la familia y que guardan en secreto este saber. Sea.

Pero así no hemos alcanzado aún el secreto del secreto. “Geheimnis” es, en efecto, el secreto mismo, no ya comprendido exteriormente, en tanto que es guardado [est gardé] por aquellos a los que sería confiado. No es verdadero secreto sino aquel que, desde sí mismo, *se mantiene, él mismo, secreto*. Tal es aquí la indicación del prefijo. En tanto no abandonemos la representación antropológica del secreto —donde este último es una especie de contrato entre gentes que acuerdan no divulgar una información que juzgan más prudente guardar para ellos—, nos es imposible comprender *este* secreto que es el *Geheimnis* (tal como lo entienden, juntos, Jean Beaufret y Martin Heidegger).

Queda la palabrita “selbst”, que aparentemente viene a agregarse a *Geheimnis*, mientras que, en realidad, es el secreto del secreto. Porque si *Geheimnis* es lo que, guardando el secreto, *se reúne* para guardarlo mejor, “selbst” es el índice de lo que me gustaría llamar la reflexividad pura o, más bien, incluso, una reflexividad impersonal (es decir, una reflexividad que precede y hace posible, por ejemplo en el ser humano, “reflexionar”—en el sentido en que tomamos corrientemente esta palabra—, mientras que, en realidad, la verdadera reflexividad no es nada diferente al hecho de hacer lo que se hace haciéndolo como es preciso hacerlo; es decir, para hacer que eso se haga [se fasse], es decir, se haga únicamente en relación a *sí*).

Lo que el foco de vivacidad de la técnica tiene de irresistible, escribe así tranquilamente Jean Beaufret, responde al secreto mismo —entendamos, al secreto: él mismo [soi-même]—.

Van a seguir inmediatamente tres puestas a punto, para no dejar lo que ha llegado a ser alcanzado en una indeterminación que dejaría escapar aquello que ya se ha conseguido llevar a cabo.

La primera está en aposición a “Geheimnis selbst” —y cita dos palabras del Frag. 123 de Heráclito—. El secreto: él mismo —en otros términos, el κρύπτεσθαι [*kryptesthai*] de la φύσις [*physis*]—.

Κρύπτεσθαι [*Kryptesthai*], en voz media, es decir, esta voz que —al menos para la lengua griega— articula las formas verbales de lo que acabo de denominar una reflexividad pura (donde lo que indica el verbo, su “acción”, se cumple relativamente al cumplimiento mismo); κρύπτεσθαι [*kryptesthai*] es, para la φύσις [*physis*]: retirarse. A poco que se entienda *physis* como “la salida [levée] donde no cesa de brotar todo lo que está surgiendo”, es preciso rendirse a la evidencia paradójica de que el secreto del surgir [éclousion] no es otra cosa que el movimiento antitético por el cual la φύσις [*physis*] no se manifiesta, es decir, se retira para cuidarse mejor a *sí* misma. Recordémonos aquí de la traducción del Frag. 123 por Jean Beaufret: “Nada es más caro al surgir que la retirada”.

La segunda puesta a punto es una nueva aposición; esta vez, respecto de dos palabras de Heráclito. Tenemos, así, una tercera denominación del secreto. El secreto: él mismo, es dicho ahora como “das verborgene ‘Daß’”. “Daß” es

la conjunción “que”, del “hecho que”, del acontecimiento que tiene lugar. De hecho, “das verborgene ‘Daß’” retoma y traduce “el κρύπτεσθαι [*kryptesthai*] de la φύσις [*physis*]”. En efecto, el acontecimiento, el “quod” que aquí está en cuestión, es el surgir mismo de todo lo que es, pero comprendido esta vez como permaneciendo en retirada, como retirándose tanto más y tanto mejor que aquello que ha llegado a llenar por completo el horizonte.

Queda la tercera puesta a punto. Pone en relación el secreto que nombra Heráclito —la escapada [l’*échappée*] del surgir, el hecho de que el surgir se escapa y se sustrae, como foco de futurición de la *physis*—; pone en relación ese secreto con toda la historia del pensamiento filosófico. Esta escapada, dice Jean Beaufret, “por la cual es llevada la historia íntegra del aligeramiento del ser [de l’allégie de l’estre]”.

### Releamos:

“Creo que veo, aún mejor que en Meßkirch, la extraordinaria dificultad de ‘Die Frage nach der Technik’. Porque se trata de la pregunta de las preguntas, que, más allá de Aristóteles, remonta hasta Heráclito; tan lejos es preciso, en efecto, remontar, en la medida en que lo irresistible —en el foco de conmoción [muance] de la técnica— responde al secreto de los secretos: él mismo, responde al κρύπτεσθαι [*kryptesthai*] de la φύσις [*physis*], responde al hecho en retirada *que* ‘la φύσις [*physis*] se retira en sí’, por el cual es llevada la historia íntegra del aligeramiento del ser”.

La historia del *aligeramiento* —créanme que no es sin haber dudado que les propongo esta mañana verter así la locución “Lichtungsgeschichte”—.

“Lichtung”, Jean Beaufret la entendía, con razón, como “claro” [“éclaircie”]. “El claro en el bosque” corresponde exactamente al alemán “Waldlichtung”. El calvero [clairière] es donde la densidad de los árboles deja de ser compacta. ¿Por qué no quedarse con “claro” o “calvero”? Por una simple razón, a saber: la palabra *Lichtung*, como lo ha hecho notar Heidegger mismo, y como él insiste en ello, no tiene —a pesar de las apariencias—, relación con el sustantivo “das Licht” (la luz)<sup>6</sup>. Exactamente como el inglés “light”, el adjetivo “licht” {su doblete “leicht” es hoy día más usado} tiene la acepción del latín *levis*, lo que es liviano [léger], ligero [rapide].

El verbo “lichten” no tiene, pues, contrariamente a lo que se cree (tanto, que se vincula el adjetivo “licht” con el sustantivo *das Licht*: la luz), el sentido de proporcionar luz, sino ésta de retirar de su compacidad a lo que es demasiado denso. Otro matiz precioso viene a agregarse, el de la locución “den Anker lichten”, “levar anclas”. Es el matiz de la partida. Cuando ustedes han levado anclas de veras, todas las riberas conocidas no tardan en desaparecer detrás de ustedes.

Con su terminación típica, *Lichtung* debe entenderse como una palabra que designa un movimiento en el que algo se lleva a cabo. “Die Lichtung” no es un lugar, ni mucho menos. Con ella, algo tiene lugar, algo que tiene

que ver directamente con un desanclaje, que libera para partir lejos, el corazón liviano.

Sucede que, para decir el hecho de hacer ligero y mudable, nuestra lengua admite, sin que se confunda con alléger [aligerar], su casi homónimo: *allégir* [afinar, disminuir]<sup>7</sup>. Alléger es, simplemente, suprimir peso [ôter du poids]. *Allégir* dice más finamente la manera en la que lo que es demasiado compacto es convertido en algo más delgado. Alléger, en efecto, es, en todas partes donde se presenta la posibilidad de ello, suprimir todo lo que hay en exceso. Alléger está así más cerca de afinar que de alléger. Además, es preciso no tomar de manera demasiado superficial este afinamiento.

Se puede leer en *Le Père Goriot*, al comienzo del segundo capítulo, una carta de Laure de Rastignac a su hermano, donde se cuenta lo que se preguntaba su hermana Agathe: “¿Es que la felicidad nos *aligeraría* [*allégirait*]?” Tratándose de la felicidad, cómo dudar aún que alléger [aligerar] pueda concernir a algo superficial? La felicidad aligera [allégite] de todo lo que agobia, pero a la manera en la que las vendas caen de los ojos —es decir, según esta economía suprema donde un cambio ínfimo, en apariencia, trastorna enteramente lo que hasta ahora parecía haber alcanzado su forma intangible.

Alléger [aligerar] tiene por particularidad fundamental conducir a quien es aligerado [allégi] a no incluir ya en él nada que sea superfluo o exterior, liberarlo de todo lo que no es él, ponerlo, en fin, en estado de ser sí mismo y nada más que sí mismo.

Al entender en esa palabra, “allégie” [“aligeramiento”], esta liberación que es partida hacia sí mismo, ya estamos, creo, en estado de comprender, nosotros mismos, lo que dice “Lichtung” en Heidegger. Así como el verbo “lichten”, esa palabra está presente en él desde siempre y traza, por decirlo así, una de las vías del camino seguido más fructíferas para lograr *avanzar*. “Lichtung”, *allégie* [“aligeramiento”], en efecto, ayudan —una vez nombradas en nuestras lenguas—, a aproximarse ahí donde llega a ser posible *pensar* lo que los Griegos han experimentado [éprouvé] y llamado ἀλήθεια [*alétheia*] —y que la filosofía según los Griegos concibe bajo el nombre de verdad—.

Importa que comprendamos en su movimiento lo que Jean Beaufret escribe. Porque este movimiento es muy particularmente ejemplar. Ejemplar para nosotros, que estamos también *afanados preguntando* por la técnica. En la última versión que he dado de este fragmento de carta, he intentado hacer aparecer la escansión repitiendo el verbo sobre el cual Jean Beaufret encamina su atención: el verbo “responder”.

Cuando se está verdaderamente —preguntando— *tras* la técnica, una genealogía muy singular viene a exponerse desde sí misma. Pero de una manera tan inhabitual, que a menudo se está en otra parte que en un tipo conocido de discurso. El pasaje del francés al alemán no es sino un índice visible de un desfase mucho más perturbador.

Digámoslo sin circunloquios: cuando Jean Beaufret y Heidegger hablan de “secreto”, se encuentran, en realidad, tanto el uno como el otro, absoluta-

mente en otra parte que ahí donde se cree que están. “Secreto”, mal que les pese a los simplificadores, no tiene nada que ver con “misterio”. El *secreto* al que nos invita a prestar atención Jean Beaufret es “das verborgene ‘Daß’, durch die ganze Lichtungsgeschichte des Seyns getragen ist”.

“Daß” (en griego *ὅτι* [*óti*], en latín *quod*) no es otra que la conjunción de la atestiguación de *que* es así. El “que” que está aquí en cuestión no es *algo* por lo cual, sino, más bien, el mero hecho de *que* “la historia íntegra del aligeramiento del ser [estre] es llevada”. Pero de este hecho se dice que está “verborgen”: *bien protegido* en retirada [*bien à l’abri en retrait*] (y no “oculto” [“caché”] —que no tiene aquí, estrictamente, ningún sentido, si no incongruente—).

Hablar de la historia íntegra del aligeramiento del ser [estre], formulación que invita a seguir adelante, es, a la vez, nombrar la historia entera de la filosofía, en tanto que esta última es historia de la verdad. La verdad, en el seno de una filosofía que ha devenido disciplina escolar, no es otra cosa que el avatar de la *ἀλήθεια* [*alétheia*] de los antiguos Griegos. En el corazón de la *ἀλήθεια* [*alétheia*], Heidegger invita a pensar un recurso de retirada que no es algo diferente del secreto mismo.

Querría, aún, rápidamente, agregar dos complementos. Ante todo, el primero, que se enlaza directamente a lo que acaba de ser dicho. Si nuestra técnica, en lo que tiene de más secreto, está en relación con la historia filosófica de la verdad, es fácil de captar ahora lo que no ha sido sino rozado al comenzar. No habrá un “después de la técnica” en el sentido de algo que la seguiría —eventualmente, para reemplazarla ventajosamente—, porque la técnica es, en la acepción estricta del término, la verdad de nuestro mundo. Con la técnica, el ser humano está en el mundo como no lo había estado nunca aún antes de la *τέχνη* [*téchne*]: porque antes de la *τέχνη* [*téchne*], no estaba en relación de verdad al mundo.

Pero estar en relación de verdad al mundo no implica, justamente, que estemos entregados, atados de pies y manos, al “desencadenamiento” de la técnica. Pensar lo que ella es, es decir, estar afanados en interrogarla [*être après à la questionner*], para entrar en el movimiento de su verdad, no puede sino cambiar completamente nuestra relación con ella. Pensar la técnica —lo que se llama “pensar”— abre una escapada hacia una relación libre respecto a la técnica, una relación donde nosotros ya no seríamos más simplemente conminados por el consumo [*sommés de consommation*].

Pero, para esto, es preciso pensar. Llego así al segundo complemento. La última frase de la conferencia de 1953 declara:

“Das Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens”

Se trata en esta última frase de “preguntar” y de “pensar”; y se trata de lo que los liga a los dos, que Heidegger llama “Frömmigkeit”. En los diccionarios esta palabra es vertida por “piedad”. Sin embargo, traducir “Preguntar es la piedad del pensamiento” es imposible; no solamente porque esto da de qué burlarse a ciertos imbéciles, sino por una razón de fondo: la piedad —la

*pietas* romana— contiene, indisolublemente ligada a ella, un elemento de ritualidad que, simplemente, no está ya, del todo, dentro de las posibilidades del tiempo en que vivimos.

Una página antes de la última, Heidegger se ocupa de explicar lo que significa “fromm” (el adjetivo de donde es extraída “Frömmigkeit”). Escribe: “fromm, πρόμος [*promos*], d. h. fügsam dem Walten und Verwahren der Wahrheit”. Apoyándose por completo sobre la palabra griega πρόμος [*prómos*], Heidegger vuelve, sin embargo, a este tiempo que es el nuestro, y describe, en consecuencia —si esto puede decirse—, una “piedad no ritual”. Ella es “fügsam” —en primera aproximación, “dócil” —. Pero, más bien que una docilidad [docilité], sería preciso entender aquí una “docilidad” [*docibilité*] 8, es decir, la disposición asombrosa a dejarse enseñar aquello que se trata de saber, aproximándose a ello como conviene. Podemos traducir:

“fromm, πρόμος [*prómos*], es decir *docilizado* [*docilisé*], hecho flexible y apto para tomar su forma a partir del reino supremo de la verdad y del esfuerzo que requiere el hecho de tomarla en custodia [la prendre en garde]”.

Πρόμος [*Prómos*] —en Homero—, es aquél que en la batalla se adelanta, aquél que sale de las líneas para hacer frente, a solas, a un adversario.

En su traducción de la Biblia, Lutero denomina “fromm” al Patriarca Noé, que la Vulgata califica de “*vir justus*”. Olga Sedakóva, poeta rusa, nuestra contemporánea, en el texto que se intitula *Voyage à Tartu et retour*, evoca una ceremonia fúnebre en la Universidad de esta ciudad, donde el cortejo del mundo académico pasa delante del ataúd de un sabio que había jugado un papel eminente en el mantenimiento del nivel espiritual en la época del *socialismo real*. “Una ceremonia secular, escribe ella, elevada gracias a una vieja tradición universitaria al rango de otra, una no-ecclesial “*blagotschestié*” 9: *pietas*.

Inclusive esta piedad no-ecclesial no alcanza a verter como es preciso la “Frömmigkeit” del pensamiento. Esta última no es solamente, como la *pietas*, conmemoración ritual. Hace algún tiempo, para traducir esta “Frömmigkeit”, he arriesgado la palabra “proeza”. Pero “proeza” no es suficientemente elocuente, como ascender por sus propios méritos [sortir du rang] no es, en este caso, de la incumbencia de la simple audacia, sino que obedece a una exhortación más profunda, aquélla en la que es preciso avanzar sin reparar en obstáculos, para recuperar una proximidad perdida. Creo que bastará para nosotros hoy día: la proeza de per-duración [la prouesse d’endurance].

Con la pregunta por la técnica se trata de esto: constantemente, volver a recuperar la proximidad de lo que se aleja, de tal modo que no terminemos por ver este alejamiento sólo bajo la máscara mal agestada de una amenaza de muerte. Pero la técnica en sí misma no es amenaza de muerte, así como no es promesa de maravillas. Vista como conviene, se muestra como no ha dejado de ser: como verdad que nos atañe, es decir, que nos pide que —sin la menor conminación [sommation]—, en reciprocidad, la tomemos en custodia [prendre en garde]. Pero tomar en custodia, en la época en que estamos, no

es posible de otro modo sino recomenzando cada día todo el itinerario de nuevo. Tal es la proeza de perduración que requiere de nosotros hoy día la comprensión de la técnica.

Sábado, 17 de mayo de 2003

Universidad Victor Segalen  
Brest

Traducción de *Jorge Acevedo Guerra*  
Con la colaboración de Jaime Sologuren López  
Universidad de Chile

## Notas

<sup>1</sup> «Après la technique». En: *Entendre Heidegger et autres exercices d'écoute*, Le Grand Souffle Éditions, París, 2008, pp. 61-90. Las indicaciones de traducción van entre corchetes: [ ]. Cuando el autor usa corchetes, se los reemplaza por llaves: { }. Tanto las palabras en cursiva como las subrayadas del texto en francés van ahora solamente en cursiva. Las palabras escritas en griego en el original han sido transliteradas entre corchetes en la traducción (N. de T.).

<sup>2</sup> Citado en Henri Matisse, *Écrits et propos sur l'art*, ed. de Dominique Fourcade, Collection Savoir, Hermann, París, 1972, p. 251.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>4</sup> Jaime Sologuren ha propuesto traducir el neologismo *factivement* por “hacientemente”. Señala Sologuren: Con la palabra “hacientemente” intento traducir “factivement”, que Fédier forma a partir de “factif” y “factivité”, que tampoco existen en francés, pero que serían las más adecuadas para traducir “factisch” y “Faktizität” del lenguaje de Heidegger [Cfr. *Sein und Zeit*, §§ 38-41].

Fédier piensa que traducir “Faktizität” al francés por “facticité” (y, por tanto, al español por “facticidad”) es un error. “Faktizität” habría que traducirla a partir del verbo “hacer”, porque Heidegger está pensando en este verbo al nombrar lo que caracteriza a la existencia humana en su concreción, es decir, que el vivir no se caracteriza esencial y primordialmente por el hecho de estar dentro del mundo, sino que vivir exige de nosotros que lo hagamos, que tengamos que hacerlo; que vivir, existir no es un *factum*, un hecho, sino un hacer que tenemos que hacer viviendo.

Creo que debemos a Fédier un afortunado hallazgo; me refiero a la antigua palabra castellana “hacimiento”, que en esta coyuntura nos puede ser de valiosa ayuda, y que significa “la acción y el efecto de hacer”. Así el *Diccionario de la Real Academia Española* (DRAE) y otros nos restituyen antiguos giros como: hacimiento de gracias, que significa acción de gracias, y hacimiento de rentas, que significa arrendamiento de ellas que se hacía a pégón. Existe también su antónimo: “des-hacimiento”, la acción y efecto de deshacer o deshacerse. Y que significa también: desasosiego, inquietud.

Pero también tenemos en castellano la palabra “haciente” –participio activo, anticuado, de hacer–, que significa “que hace”; también se usaba como sustantivo, como lo prueba este pasaje de *La Celestina*:

Considera que si aquí presente él estuviese,  
respondería que hacientes y consencientes  
merecen igual pena.

Formo “hacientemente” a partir de “haciente” para traducir “factivement”, la osadía de Fédier para traducir a Heidegger. Cfr., F. Fédier, “Hannah Arendt, a propósito de Heidegger”; *La lámpara de Diógenes. Revista de filosofía*, Puebla, México, Nos. 16/17, 2008, p. 30. Trad. de Jorge Acevedo, con la colaboración de Jaime Sologuren (N. de T.).

<sup>5</sup> Esta indicación, insisto en ello, está hecha sin ironía ni segunda intención. Las instalaciones contemporáneas corresponden, simplemente, a lo que es nuestra época, ni más ni menos.

<sup>6</sup> Entendámonos bien: las palabras “claro, calvero” [“clairière”], así como “claridad” [“clarté”], no tiene ninguna relación con la *luz*. Proviene del radical \*kel (llamar [appeler], reclamar [clamer]). Para que suene una llamada, es preciso que haya un espacio libre, más exactamente, un espacio claro [dégagé: despejado]. Pero nada es dicho, con “claro” [“clairière”] o “calvero” [“éclaircie”], sobre la relación posible entre la llamada y la liberación [dégagement: despejamiento] del espacio donde la llamada resuena. Ahora bien, *Lichtung* dice, precisamente, la manera en la que tiene lugar el despejamiento [désencombrement] del espacio liberado.

<sup>7</sup> Según el diccionario *Littré* de la lengua francesa: “Terme d’arts et métiers. Diminuer en tous sens le volume d’un corps. Alléger une poutre. Alléger un châssis”. *Le Trésor de la Langue Française informatisé* proporciona, entre otros, el siguiente significado de “alléger”: “Au fig., vx. Alléger qqc. ou qqn. Rendre moins pesant, plus léger, au physique ou au moral”. Y lo ejemplifica con la frase de *Le Père Goriot* de Balzac, comentada en este lugar por Fédier: “Nous étions légères comme des hirondelles en revenant. «Est-ce que le bonheur nous allégerait?» me dit Agathe”. H. de Balzac, *Le Père Goriot*, 1835, p. 109 (N. de T.).

<sup>8</sup> En el *Dictionnaire de l’ancienne langue française et de tous ses dialectes du IX<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle*, de Frédéric Godefroy, F. Vieweg, Libraire-Éditeur, Paris, 1881-1902, Tomo II, p. 732, se encuentran nombradas *docibilité*, “docilité” y “docible”; citando unas antiguas crónicas religiosas, se dice allí que la *docibilité* es una de las seis especies de la prudencia, junto a razón, entendimiento, circunspección, providencia y cautela (N. de T.).

<sup>9</sup> *Blagostchestié* es la palabra, en ruso, con la que se designa la actitud religiosa por excelencia, aquella que consiste en honrar {tchestié} como conviene {blago}. Tchestié es pariente del griego τιμή [*timé*]: la estima, la consideración que se debe a todo lo que proviene de la divinidad. Sedakóva, oponiendo la *pietas* pura a una “piedad eclesial”, busca hacer aparecer una distinción muy fina ahí donde, habitualmente, satisfacen confusiones.