

Sólo un dios puede salvarnos

Cultura/Humanidades

Filosofía

17 hours ago



Santiago Mondejar Flores



*La aparición de estos rostros en el gentío;
pétalos en una rama húmeda, oscura*

Ezra Pound

Tomamos prestado el título de este escrito de una frase expresada por Martín Heidegger en su última entrevista^[1], en la que afirmó que nuestra única posibilidad de salvación radica en que, mediante la poesía y con una nueva manera de pensar, nos preparemos para el advenimiento de un dios o para nuestro ocaso en su ausencia.

El primer apunte que cabe hacer al respecto es que esta afirmación suya muestra cómo Heidegger había internalizado el simbolismo mitológico pagamista del Dionisio nietzschiano como el dios futuro^[2] que, aunque ahora ausente, se augura que renacerá al remontarse al antiguo comienzo presocrático de la historia occidental.

No puede en verdad extrañarnos que al final de sus días, el alemán añorase la búsqueda de una nueva apertura en pos de la cuestión del ser, recuperando reflexiones llevadas a cabo en sus mocedades. Así, Heidegger implica que este comienzo sólo se puede lograr mediante el retorno al inicio original, aún oculto en las profundidades del primer comienzo griego.

En efecto, para Heidegger, el primer comienzo de la historia metafísica occidental está profundamente oculto y requiere ser revelado y reinstaurado. La alegoría filosófica de un origen reanudado rima con la idea de Friedrich Nietzsche del eterno retorno, que plantea la repetición de lo mismo dentro del ámbito finito de la historia. Pero Heidegger aventura además que la historia se dispone en la dualidad del principio (*arché*) y el propósito (*telos*), ambos unidos en una línea temporaria, una concepción en la que es difícil no apreciar la huella de Agustín de Hipona^[3].

A ojos de Heidegger, pues, este último dios es verdaderamente el dios más antiguo; el más primordial: la aprehensión en el evento primero proporciona el espacio y el tiempo para la aparición del último dios, quien fundamenta el acontecer esencial de aquello que llamamos eternidad. Este dios, entonces, representa el otro comienzo de las posibilidades inasibles de la historia, con la premisa de que el inicio se repite de manera más original con el fin de transformarlo en el otro inicio.

La esencia del origen primigenio, por lo tanto, permanece oculta. El primer comienzo no es el origen primigenio; este último ocurre al final. El origen primigenio está por venir en el último dios, para cuya aparición tenemos que predisponernos, sobre la base de que si el pasado surge del futuro, el futuro puede ser revelado como el pasado por venir, y el pasado puede reanudarse como repetición.

El nuevo comienzo no es, por consiguiente, sino el primer comienzo entendido primordialmente; este otro comienzo indica la manifestación fundamental de lo que hasta ahora ha sido esencialmente no manifestado: la transición del primero al otro indica la manifestación del *pasado oculto* de la crónica del primer comienzo, que está oculta tanto en el primer comienzo como para él.

Vale decir pues que, para Heidegger, se trata de una recuperación del primer comienzo en la forma del otro comienzo. En última instancia, el primer y el otro comienzo son la misma cosa, como origen reanudado más auténticamente, en el que el ser tiene lugar como desocultamiento o apertura de la verdad primordial en el futuro.

Con todo, de esta aguda exhortación postrera de Heidegger, mejor entendida como nostalgia de una revelación trascendental capaz de habilitar al ser humano para afrontar su relación existencial con la esencia de la tecnicidad^[4], cabe hacer además un segundo apunte, a partir de los elementos de juicio encontrados en sus manifestaciones, que siguen teniendo tanta vigencia hoy como entonces, si no más: la sociedad contemporánea, caracterizada por un flujo constante y abrumador de información, representa escenarios que ponen de manifiesto una de las principales preocupaciones del último Heidegger, a saber, que la tecnicidad actúa como agente distorsionador de nuestra relación con el ser, por medio de un agonismo entre *technē* y *logos*, enmarcado entre *tiempo meditativo* y *tiempo calculativo*, que se patentiza en la cibernización como tecnificación del lenguaje^[5].

Pues bien, tal tecnificación, al no limitarse al uso de un cierto surtido de herramientas y técnicas, deviene un modo de interpretar y dominar la realidad, que reduce al ser a un mero recurso disponible para su explotación industrial. De resultas de esto, quedamos entabecados en una comprensión *leve y utilista* del ser, cada vez más alejada de la aprehensión fehaciente de su esencia.

La piedra angular de estas meditaciones, a la luz de la situación actual, es que la sobrecarga de información propia de la sociedad vigente impone una hiperatención a lo inmediato y efímero, que

construye la actualidad[6] del conocimiento y restringe la capacidad de la mente para traspasar la linde de lo contingente, o, si se quiere, para rebasar una categoría cognitiva dada.

Ello es consecuencia de que la economía de la información, privilegiando la inmediatez y la cantidad sobre el valor y la calidad, compromete la posibilidad de un conocimiento ontológicamente significativo, cargando así de razón a la preocupación heideggeriana de que la tecnicidad está oscureciendo nuestra capacidad para comprender el ser en su totalidad.

Esta tematización, central en la obra de Heidegger, y expresada por el alemán a modo de lamento ante la aprensión existencial derivada de que la filosofía haya llegado a tal grado de agotamiento que no puede ya incidir en la transformación del mundo, lleva a Heidegger a pronunciar una apelación a fin de hacer servir otro pensamiento, para, sino debelar, cuanto menos intentar incidir tangencialmente en la situación histórica.

Con este horizonte en mente, la reflexión de Heidegger cobra mayor relevancia si cabe en el prevaleciente contexto de la lógica de las industrias cognoscitivas, que, al poner el conocimiento al servicio de la economía, refunden la semántica de lo individual (como identidad única y concreta dentro de un contexto general) lo singular (como instancia irrepetible y exclusiva en su contexto específico) y lo particular (como entidad con características distintivas dentro de una categoría general), en un proceso de disociación que colapsa las formas de conocimiento, tiende a la entropía social, y vacía de significado la existencia[7]. En términos heideggerianos, la filosofía ya no puede abrir creativamente dominios ontológicos, porque la tecnicidad ha asumido la exploración del ser en el dintorno de los dominios ya desvelados, de modo que puede coordinar todas las disciplinas, así como reestructurar todo el conocimiento y dicta el uso de las herramientas a mano (Zuhandenheit), de manera que los objetos también adquieren una realidad autónoma que no se agota en su instrumentalidad o en su presencia en la vida cotidiana[8].

De lo cual resulta que la enfatización de la razón instrumental y el control técnico exacerban nuestra alienación existencial, sin que, como aduce Heidegger, la filosofía, en su forma actual, tenga la menor virtualidad para propiciar cambio alguno, al ser incapaz de escaparse del campo de fuerza del determinismo tecnológico y sus vectores socioeconómicos. A este respecto, es necesario hacer notar que el pensamiento, entendido como lenguaje y, por ende, como morada del ser^[9], se encuentra inextricablemente condicionado por las circunstancias tecnológicas.

En este ámbito, cuando la matriz del lenguaje se desvela como la tecnología misma, más aún que como cultura, la lengua deja de ser un mero conjunto de signos de identidad cultural, para convertirse en una tecnología en sí misma.

Esta asimilación conduce a que el lenguaje, en tanto que facilitador de la individuación psíquica y colectiva, vea limitada su capacidad de alterar la realidad circundante, dado que la interlocución fluida y participativa requerida para transformar tanto al hablante como al medio lingüístico queda condicionada al primar lo presentado (o, más propiamente, lo representado).

En este sentido, los estudios de Leonardo Polo sobre teoría del conocimiento^[10] son particularmente relevantes para ir más al fondo de esta problemática, específicamente desde el punto de vista de su noción de la presencia mental, que Polo define como la capacidad de la mente para ser consciente de sí misma y de su entorno en el acto de conocer. Dicho de otro modo, de aquel estado de actualidad que es decisivo para trascender los límites del conocimiento: la presencia mental, al no ser algo que se pueda expandir o incrementar en cuanto a la comprensión de un tema, supone solo un aspecto básico e inicial de la vida intelectual del ser.

El filósofo español plantea esta temática en términos de operaciones intelectuales, a las que llama proyecciones operativas, que nos permiten avanzar en el conocimiento mientras mantenemos la constancia mental a través del manejo y resolución de las tensiones entre el conocimiento más general y el más específico, lo que refleja dos tipos de operaciones, una orientada a generalizaciones y otra a razonamientos particulares, lo que asegura una comprensión coherente y unificada del acto de conocer.

En este proceso, la presencia mental es fundamental, ya que se caracteriza por ser anterior a lo pensado; esto es, se trata de un acto a priori que precede al objeto pensado. Esta antecendencia es vital, pues permite distinguir el acto de conocer de la realidad conocida.

Polo afirma asimismo que la razón no progresa simplemente acumulando contenido abstracto, sino discerniendo y explicitando principios reales que se distinguen de la presencia mental, para lo cual introduce el concepto de pugna racional, que usa para describir la relación entre la presencia mental y la prioridad real extramental, una confrontación entre la actividad mental y los principios reales que subyacen a la realidad.

A diferencia de la pugna entre ideas generales, basada en la compensación (la necesidad de ajustar nuestras capacidades cognitivas y percepciones) y la generalización (la inferencia de reglas generales a partir de observaciones específicas), la pugna racional es más profunda y específica, abordando de manera directa las causas reales y principios que estructuran la realidad.

De esto se colige, según Polo, que la razón opera en tres fases principales: conceptual, judicativa y fundamental, que son etapas del proceso de devolución del abstracto a la realidad. En la fase conceptual, la razón forma conceptos que son abstracciones iniciales de la realidad, comenzando la explicitación del contenido abstracto.

En la fase judicativa, la razón emite juicios, combinando y comparando conceptos para formar proposiciones sobre la realidad, implicando una mayor explicitación y un análisis más profundo del abstracto. La fase fundamental es aquella en la que se alcanzan los principios fundamentales que subyacen a la realidad, estableciendo la pugna más intensa entre la presencia mental y la prioridad real extramental. Polo argumenta que la razón debe devolver el abstracto a la realidad mediante un proceso de compensación racional^[11], reconociendo la distinción entre la presencia mental y las causas reales.

El peso insoportable del ahora (como bien había entendido Heidegger), limita entonces la capacidad del intelecto para aprehender la realidad en toda su potencial amplitud. La predominancia de lo que está presente o es actual —es decir, lo que se muestra o se representa de manera intencional— establece un estado de constante inmutabilidad, que restringe la apertura a una comprensión más profunda y rica, habida cuenta de que, como desentraña Polo, los objetos intencionales, al centrarse en lo presente, restringen la posibilidad de una intelección más amplia y completa de la realidad.

En último término, una de las paradojas del capitalismo cognitivista (de la tecnicidad), radica en que, a medida que aumenta el nivel de información, crece al tiempo paralelo la sujeción a las exigencias del presente.

La otra gran contradicción es que unos mayores niveles de educación no se traslapan a un aumento del pensamiento crítico, sino a más conformidad y credulidad. A la postre, ambos fenómenos impulsan una uniformidad ontológica, a duras penas disfrazada de pluralidad formal, que, a su vez, provoca que el pensamiento filosófico se aleje de su misión originaria de unificación, y que, en

consecuencia, la filosofía quede privada de su potencial para operar cambio inmediato alguno en el actual estado de cosas del mundo.

[1] Entrevista a Martin Heidegger en Der Spiegel, 1966.

(Traducción y notas de Ramón Rodríguez, en Tecnos, Madrid, 1996)

[2] Mariño Sánchez, D. (2014). Injertando a Dioniso. Las interpretaciones del dios, de nuestros días a la Antigüedad. Siglo XXI de España Editores

[3] A. Chuaqui, T. y De Hipona, A. 2005. La ciudad de Dios; de Agustín de Hipona: Selección de textos políticos. Estudios Públicos. 99 (jun. 2005).

[4] Heidegger, M. (1994). The question concerning technology. En D. F. Krell (Ed.), Basic writings: Martin Heidegger (pp. 307–341). Routledge.

[5] Stiegler, B. (1998). Technics and time, 1: The fault of Epimetheus (R. Beardsworth & G. Collins, Trans.). Stanford University Press.

[6] En la filosofía de Leonardo Polo, la «actualidad cognitiva» se refiere al estado en el que el conocimiento está directamente presente y es actual para el sujeto cognoscente. Polo sostiene que la cognición no se limita a una mera representación mental de la realidad, sino que implica una relación directa y actual con el objeto conocido. En este estado, el conocimiento no es solo una posibilidad latente, sino una experiencia actual y presente, en la que la mente y el objeto cognoscente se encuentran en un encuentro real y no mediado. Este concepto resalta la inmediatez y la plenitud del acto cognitivo en su relación con la realidad.

[7] El proceso de individuación, fundamentalmente, es un proceso de adopción de nuevas formas de vida. Las grandes civilizaciones se han constituido a través de la invención y adopción de nuevas formas de vida. El futuro de una sociedad humana pende de su capacidad para adoptar nuevas formas de vida y tecnologías, contribuyendo al fortalecimiento de procesos de individuación existentes o emergentes, intensificando su singularidad y potencial entropía negativa.

[8] Harman, G. (2011). The Quadruple Object. Zero Books.

[9] Haar, M. (1993). Heidegger and the essence of man (W. McNeill, Trans.). State University of New York Press.

[10] Polo, L. (2006). Curso de teoría del conocimiento, vols. I-IV. Eunsa

[11] La compensación racional se refiere a la reconciliación de estas dos prioridades, permitiendo una comprensión explícita de la realidad, y no simplemente una generalización de ideas, sino una confrontación directa con los principios reales que estructuran la realidad.