

# Editorial UNRN

---

El mundo amenazado | Oscar Nudler

---

## Capítulo 6. La técnica y la crisis de mundo en Spengler y Heidegger

Andrés Vaccari

p. 129-149

Texte intégral

### 6. 1. Introducción

- 1 La derrota de Alemania en la Primera Guerra Mundial ocasionó el colapso socioeconómico de esta nación y dio lugar a un profundo sentimiento de humillación y crisis en su cultura. Esta verdadera crisis de mundo provocó un amplio abanico de reacciones por parte de la *intelligentsia* alemana. Muchos buscaron darle sentido a la situación en el contexto de tendencias y necesidades históricas más vastas con la esperanza de comprender las causas de la crisis y vislumbrar una salida. Nos ocuparemos aquí de dos pensadores fundamentales de la época cuyas respuestas situaron la idea misma de crisis en el centro de sus respectivos enfoques filosóficos: Oswald Spengler (1880-1936) y Martin Heidegger (1889-1976). Caracterizaremos la crisis general de mundo en la República de Weimar desde la perspectiva de estos dos pensadores muy disímiles, pero situados en el contexto de un *espacio controversial* común (Nudler, 2009 y 2016). En particular, me interesa estudiar el rol estelar de la técnica (o tecnología, como momento histórico de la técnica) en el diagnóstico de la crisis. Tanto Spengler como Heidegger desarrollaron su obra en un momento singular en la historia de la filosofía en el que la técnica comienza a perfilarse como un problema de gran importancia. Este interés surge como respuesta al creciente protagonismo de la técnica en el mundo moderno. Luego del optimismo que

caracterizó a los siglos posteriores a la revolución científica, los diagnósticos filosóficos del período expresan una intensa desilusión acerca de las posibilidades del racionalismo científico y la tecnología. Ciertas connotaciones decisivas para la noción moderna de tecnología se gestan durante este período, testigo de la primera gran guerra tecnológica de la historia. Aquí se formulan por primera vez las preguntas que ocuparán a pensadores durante los próximos cien años. ¿Deberían las sociedades asimilar la técnica a sus propios valores y organizaciones? ¿O deben los valores y la organización social adaptarse a la lógica inherente de la técnica? En palabras de Mikael Hard y Andrew Jamison: «continuamos lidiando con la técnica, en una medida significativa, utilizando los marcos conceptuales, estructuras políticas, y contextos institucionales y sociales que fueron establecidos entre 1900 y 1940» (1998, p. 3).

2 El foco del espacio controversial que subyace a los debates de Weimar es el antagonismo entre técnica y cultura cuyos orígenes pueden ser rastreados hasta el romanticismo y a las primeras reacciones de rechazo a los valores de la modernidad. Este espacio controversial movilizó a casi todos los intelectuales, empresarios, políticos, ingenieros y artistas de la época, quienes propusieron varias respuestas al problema. La crisis de Weimar agudizó el sentimiento de urgencia ya presente en este debate y lo condujo a un punto terminal e hiperbólico en el que Alemania se percibió como el escenario de una confrontación decisiva y apocalíptica entre el ciego avance de la modernidad racionalista y las fuerzas de la vida (esa esencia irreducible del espíritu de los pueblos [*volkgeist*] que escapa al escrutinio de la ciencia y el dominio de la técnica). Los respectivos posicionamientos de Spengler y Heidegger muestran dos alternativas filosóficas articuladas en el seno de esta oposición y apremiadas por este sentimiento de urgencia. Spengler y Heidegger son pensadores interesantes de contrastar precisamente porque, a pesar de sus diferencias, sus perspectivas arrojan sendas visiones sobre un mundo común, un mundo en crisis.

3 En filosofía, así como en otros campos del saber, toda respuesta a una crisis generalmente se compone de aspectos diagnósticos y pronósticos, descriptivos y normativos. Es decir, se comienza por caracterizar la crisis y determinar sus causas para luego proponer una salida de dicha crisis. Aunque Spengler y Heidegger propongan sus recetas propias, para ambos el análisis de la tecnología y su rol en la crisis de mundo no es un estudio meramente filosófico sino un proyecto político y cultural (Kidd, 2012). En lo que sigue caracterizaré este espacio controversial y localizaré a nuestros filósofos en su contexto.

## 6. 2. Kultur: El espíritu de un pueblo

4 Alemania había transitado un período de rápida modernización pasando de ser una economía agraria feudal a una sociedad industrial en el corto espacio de tres generaciones (Rosner, 2009). Todavía perduraba en la conciencia colectiva la memoria de un tiempo previo. Esto explica en parte la percepción generalizada de que la modernidad había sido de algún modo la responsable de la crisis. La modernidad había disuelto los patrones familiares de la cultura, el sentido de comunidad y el marco religioso que otorgaba significado a la existencia social. La atroz carnicería mecanizada de la Primera Guerra aceleró este descontento con los frutos de la racionalidad tecnocientífica y avivó el deseo de regresar a un idílico pasado preindustrial. En este contexto, ciertas ideas impulsadas por el romanticismo alemán cobraron vigor. En respuesta al consumismo y banalidad de la existencia moderna, el romanticismo llamaba al retorno a lo sagrado y a la toma de conciencia de lo misterioso en la naturaleza. Esta puja no fue exclusiva de Alemania. En los Estados Unidos, por ejemplo, escritores e intelectuales debatían el conflicto entre el paisaje pastoral y el nuevo paisaje del industrialismo. Leo Marx (1964) analiza los modos en que el pensamiento industrialista intentó reconciliar técnica y naturaleza incorporando símbolos clave de la industrialización (en particular, el tren a vapor) al paisaje natural e impulsando una nueva estética de la modernidad que lograra superar el conflicto entre técnica y cultura.

- 5 Comenzando en el siglo XVIII, la técnica se transformó en un actor cultural marcadamente visible en las sociedades occidentales que emprendieron el proceso de industrialización. La técnica era percibida como el aspecto esencial de la modernidad, su símbolo más poderoso y espectacular. Tanto sus entusiastas como sus detractores la concibieron como una fuerza histórica implacable y homogeneizante que avasalla las diferencias culturales instalando la estandarización de prácticas y objetos. De este modo, la técnica destruye el espíritu de los pueblos e impone su propia lógica mundial de mecanización, industrialización, mercantilismo, consumismo y burocratización. La lógica imparable de la técnica corroe las relaciones sociales en favor del anonimato, la abstracción y el desarraigo espiritual.
- 6 Estas asociaciones entre técnica y modernidad ya son discernibles en el trabajo de los poetas románticos. Consideremos estas líneas del poeta y místico inglés William Blake (1757-1827):

Dirijo mis ojos a las escuelas y universidades de Europa,  
Y he aquí el telar de Locke, cuyas hebras se enfurecen  
Lavado por las ruedas de agua de Newton: negro el paño  
En gruesas fundas se pliega sobre cada nación: obras crueles  
De muchas ruedas que veo, rueda sin rueda, con dientes tiránicos  
Moviéndose por la compulsión mutua: no como aquellas en el Edén, que  
Rueda dentro de Rueda en libertad giran, en armonía y paz. (2008, p. 159, traducción del autor)

- 7 Para Blake, la máquina es el símbolo de la filosofía mecanicista que se expandía por Europa encarnada en las figuras de John Locke e Isaac Newton. Las máquinas de la modernidad (iracundas, pesadas, crueles y tiránicas) contrastan con una mecánica divina: las ruedas del Edén que se mueven en paz y armonía. Contra el rostro gris de la máquina, agente del racionalismo ilustrado, los románticos exaltaban las pasiones y la intuición como vías de acceso al mundo del espíritu. El romanticismo promovía un fuerte individualismo centrado en el artista. Sin embargo, durante el siglo XIX, ciertas connotaciones asociadas a la naturaleza y al individuo comenzaron a trasladarse a las culturas. Los pueblos se vieron infundidos de un espíritu, una energía vital e inaccesible a la razón. Lo esencial de los pueblos radicaba en sus costumbres y logros, tanto materiales como espirituales, los cuales expresan un ser individual, un modo de ver el mundo. Todos los productos de un pueblo (su arte, sus ciencias, sus leyes) son expresiones de un mismo espíritu y están relacionados entre sí de un modo orgánico. Esta es precisamente la concepción vitalista de la cultura que defiende Spengler. Al estar emparentada con la vida, la cultura también contiene un aspecto natural, manifiesto en su entorno o nicho, en una tierra o medio nutriente íntimamente relacionado con los seres vivientes.
- 8 De este modo, durante este período, la red semántica alrededor del concepto de cultura la vincula con la vida, el espíritu, la irracionalidad y un holismo organicista. La tradición fenomenológica, a su vez, aporta su incipiente noción de mundo a la caracterización de la cultura. El germen de esta noción es el *Umwelt* (mundo circundante) postulado por el fisiólogo Jakob von Uexküll (1864-1944). *Umwelt* denota una red perceptual orgánica e irreducible que constituye el entorno de lo viviente.<sup>1</sup> La noción de *Umwelt* establece una concepción de mundo como entramado orgánico de percepciones, un todo coherente y significativo. Sobre estas bases comunes se desarrolla la concepción orgánica de la cultura (Spengler) y la noción de un *Dasein* íntimamente encastrado en el mundo (Heidegger). Heidegger dedica un extenso tramo de su curso de Friburgo del invierno 1929/1930 (publicado más tarde como *Los conceptos fundamentales de la metafísica*) a una discusión del concepto de *Umwelt*, el cual sirve de punto de partida para su

famosa tesis: el animal es pobre de mundo. Incidentalmente, este trabajo contiene la discusión más extensa del concepto de vida en toda la obra de Heidegger.

- 9 Las resonancias espirituales y holísticas de la cultura pueden ser rastreadas hasta otra fuente común: el idealismo de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), para quien la historia es la actualización de una mente universal (*geist* o 'espíritu') que se desarrolla a través de un proceso dialéctico. Cada pueblo, entonces, es una fase en el movimiento de autodesarrollo del Espíritu y encarna un aspecto de este. De aquí se desprende una concepción de la cultura como expresión de un espíritu particular, el cual define sistemas económicos, sociales y formas de vida. En 1902, Werner Sombart (1863-1941) acuña el término *espíritu del capitalismo* en este sentido. Para Sombart, el capitalismo es algo más trascendente que un mero sistema económico o serie de doctrinas; es algo que permea y define todos los aspectos de la vida social. En los dos volúmenes de *Der moderne Kapitalismus*, Sombart se propone rastrear el desarrollo del capitalismo desde la Antigüedad hasta el siglo xx adoptando una posición opuesta a la de Karl Marx: el Espíritu desarrolla sus propias leyes internas, creando y determinando las condiciones materiales de una sociedad. Tanto Spengler como Heidegger interpretan la crisis de Weimar como la expresión de un drama que se desarrolla en este nivel espiritual.
- 10 Estas nociones de mundo y espíritu se complementan con el vitalismo filosófico de Friedrich Nietzsche (1844-1900), un oblicuo heredero del romanticismo. Nietzsche introduce la noción de vida en el escenario de la filosofía como la realidad más primordial, el eje de toda su filosofía. Lo viviente representa un caso especial de una dinámica que rige en toda la naturaleza; una dinámica signada por el conflicto, el enfrentamiento entre fuerzas que puján por el dominio del mundo. Al contrario de lo que opinaba Hegel, para Nietzsche este conflicto no tiene dirección ni propósito, no hay una racionalidad oculta en la historia. La unidad de lo viviente no está dada por una estructura o una serie de leyes (como se da en el mecanicismo) sino por la lógica profunda de pulsiones en conflicto. Carente de una identidad metafísica subyacente, el ser viviente nunca está completo y unificado; es un juego de fuerzas, el producto de su propia acción. El organismo es un evento, una pluralidad o multiplicidad, algo que sucede. En este acontecer de su propia actividad interpretativa y práctica, el ser viviente crea su mundo buscando superarse y ampliar su dominio. Es así como el poder se vuelve clave para entender la puja de fuerzas que constituye la totalidad de la naturaleza. Incluso cuando estos dos filósofos no tuvieron relación directa, vemos ecos de estas concepciones nietzscheanas en Von Uexküll: el organismo no establece una relación racional (neutra, objetiva) con el entorno sino que construye activamente el mundo de acuerdo a una matriz de valores determinados por condiciones orgánicas. El animal es un ser fundamentalmente valorativo.
- 11 La rotunda influencia de Nietzsche conlleva al desarrollo de todo un movimiento filosófico, la *lebensphilosophie* o filosofía de la vida: un punto de referencia en el ambiente filosófico en el que Heidegger y Spengler desarrollaron sus ideas. La *lebensphilosophie* tuvo un gran impacto en Alemania incluso cuando sus dos exponentes más representativos (William Dilthey [1833-1911] y Henri Bergson [1859-1941]) no eran alemanes. Brevemente, es un proyecto filosófico que pregunta por el valor y el propósito de la vida alejándose del conocimiento puramente teórico para valorizar la plenitud de la experiencia vital. La *lebensphilosophie* se opone al positivismo, al cientificismo y al racionalismo articulando una filosofía basada en el sentimiento y la intuición y estableciendo la prioridad de la vida como una unidad irreducible, el contexto prerracional y prediscursivo en el que toma lugar el pensamiento y la valoración. De este modo, el movimiento cuestionó una concepción estéril de la filosofía que pretendía modelar las ciencias humanas en las ciencias naturales, un proyecto impulsado en particular por el positivismo. A su vez, la filosofía de la vida debe ser situada en un contexto científico específico, al cual solo podemos aludir brevemente. El concepto de vida que sirve de punto de partida a la *lebensphilosophie* se gestó durante la crisis del darwinismo a fines del siglo xix, una crisis que dio lugar a un *vitalismo revitalizado* y purgado de las nociones teleológicas que caracterizaban a previas versiones. En Europa continental, la

teoría del plasma germinal de August Weismann y los experimentos ontogenéticos de Gustav Wolf (entre otros desarrollos en la biología de la época) cuestionaron el rol del individuo y de la selección natural en la génesis de las formas biológicas.

- 12 En sus escritos, Spengler y Heidegger buscan estilos de expresión poéticos y alusivos que escapan a toda pretensión de precisión científica y rigidez conceptual. La prosa de Spengler y Heidegger se caracteriza por el uso creativo del lenguaje en deliberada oposición a la sequedad del lenguaje técnico y científico. Aunque esta búsqueda estilística común, a veces causante de opacidad semántica, puede ser rastreada al romanticismo, su inspiración más inmediata es la concepción nietzscheana de la metáfora como origen último de los conceptos, la cual echa por tierra toda dicotomía entre lenguaje literal-científico y metafórico-poético.<sup>2</sup> En la prosa de Spengler, esta actitud se traduce en elocuentes alabanzas a la intuición por sobre la razón. Por ejemplo:

Descomponer, definir, ordenar, circunscribir efectos y causas, eso puede hacerse siempre que se quiera. Es trabajo. Lo otro, en cambio, es creación. La fisonomía y la ley, la metáfora y el concepto, el símbolo y la fórmula tienen muy distintos órganos. Así se manifiesta la relación entre la vida y la muerte, la generación y la destrucción. El intelecto, el sistema, el concepto, matan cuando «conocen». Hacen de lo conocido un objeto rígido que puede medirse y dividirse. La intuición, empero, anima y vivifica; incorpora lo singular a una unidad viviente, íntimamente sentida. [...] El espíritu sistemático, apartado –abstraído– de lo sensible, es una manifestación tardía, estrecha y efímera que aparece en los estadios más maduros de una cultura. (1966, p. 112).

- 13 Aunque Heidegger no le otorgue a la idea de vida un rol protagónico en su filosofía, podemos apreciar la influencia de la *lebensphilosophie* en su obra comenzando con los fuertes vínculos entre su maestro Edmund Husserl (1859-1938) y dicha corriente filosófica (Konopka, 2008), así como con el pensamiento de Nietzsche y Von Uexküll. En su obra más famosa, *Ser y tiempo* (1927), Heidegger argumenta contra la posición dominante en la epistemología occidental heredada de Descartes. De acuerdo a este punto de vista, la perspectiva fundamental desde la que deben abordarse los problemas del conocimiento es la del sujeto individual (ego o *res cogitans*: ‘cosa pensante’). Según Heidegger, la concepción del ser humano como un ente aislado y racional es una interpretación a posteriori, más que la expresión de una esencia. Lógica y ontológicamente, los seres humanos se hallan desde el comienzo involucrados en relaciones con el mundo. La realidad primordial del ser humano antecede la transformación de este en un sujeto racional capaz de ser objeto de su propia interpretación y por ende de establecer una división entre sujeto y mundo. Este ser-en-el-mundo (*Dasein*, literalmente ‘ser ahí’) se caracteriza primariamente por estados de ánimo más que por un raciocinio transparente para sí mismo.

- 14 Por su parte, Spengler aplica la noción de vida al estudio del desarrollo de las culturas. En su visión orgánica de la historia predominan metáforas biológicas (vigor, enfermedad, debilidad, fuerza, vitalidad, salud, etcétera.). Las culturas tienen etapas de desarrollo claras y marcadas conceptualizadas en analogía con el desarrollo de un ser viviente. Para Spengler, la cultura es un organismo que nace, disfruta un apogeo, luego decae y muere. La historia es cíclica, no tiene fin ni propósito. Cada cultura es un todo autocontenido con sus propias posibilidades de expresión. Pero, a pesar de la irreductible individualidad de cada cultura, es posible trazar fuertes analogías entre las trayectorias históricas de diferentes culturas, del mismo modo en que organismos diferentes siguen un ciclo universal de vida:

Espero demostrar que, sin excepción, todas las grandes creaciones y formas de la religión, del arte, de la política, de la sociedad, de la economía, de la ciencia, en todas las culturas, nacen, llegan a su plenitud y se extinguen en épocas correspondientes; que la estructura interna de cualquiera de ellas coincide exactamente con la de todas las demás; que no hay

en el cuadro histórico de una cultura un solo fenómeno de honda significación fisiognómica, cuyo correlato no pueda encontrarse en las demás culturas, en una forma característica y en un punto determinado. (1966, pp. 121-122)

- 15 Spengler se propone mostrar cómo una cultura produce lo que él denomina una civilización. Así, cultura y civilización son «expresiones de una orgánica sucesión estricta y necesaria»:

La «civilización» es el inevitable sino de toda «cultura». Hemos subido a la cima desde donde se hacen solubles los últimos y más difíciles problemas de la morfología histórica. «Civilización» es el extremo y más artificioso estado a que puede llegar una especie superior de hombres. Es un remate; subsigue a la acción creadora como lo ya creado, lo ya hecho, a la vida como la muerte, a la evolución como el anquilosamiento, al campo y a la infancia de las almas –que se manifiesta, por ejemplo, en el dórico y en el gótico– como la decrepitud espiritual y la urbe mundial petrificada y petrificante. Es un final irrevocable, al que se llega siempre de nuevo, con íntima necesidad. (p. 40)

- 16 La metáfora central para pensar la cultura desde un punto de vista histórico es el organismo. La civilización vendría a ser la edad de madurez y plenitud que anuncia al mismo tiempo el ocaso inevitable. Las ideas y logros que la cultura en cuestión ha producido dejan de ser algo vivo y dinámico para convertirse en algo petrificado y sin vida.

Cada cultura posee sus propias posibilidades de expresión, que germinan, maduran, se marchitan y no reviven jamás. Hay muchas plásticas muy diferentes, muchas pinturas, muchas matemáticas, muchas físicas; cada una de ellas es, en su profunda esencia, totalmente distinta de las demás; cada una tiene su duración limitada; cada una está encerrada en sí misma, como cada especie vegetal tiene sus propias flores y sus propios frutos, su tipo de crecimiento y de decadencia. Esas culturas, seres vivos de orden superior, crecen en una sublime ausencia de todo fin y propósito, como flores en el campo. (pp. 30-31)

- 17 Spengler traslada a la historia la visión cósmica de la cual Heráclito es el más antiguo exponente: el cosmos es una sucesión cíclica y eterna de mundos que nacen y mueren y en la que cada mundo es su propia e inconmensurable realidad. Esta concepción de la historia contrasta con la noción iluminista y progresista, así también como con la idealista y teleológica. Por su parte, Heidegger no desarrolla explícita y sistemáticamente un concepto de cultura o pueblo porque excede el horizonte de la analítica existencial centrada en el *Dasein*; de hecho, muchos intérpretes han destacado el sesgo radicalmente individualista del *Dasein* heideggeriano (Philippe, 1998). Es difícil reconciliar este carácter individualista con el aspecto comunitario e histórico presente en la noción de un *volk*. De hecho, en sus cátedras y trabajos, Heidegger parece apelar a concepciones generales y compartidas (*common ground*) de *volk*. Estas concepciones son las mismas que se encuentran en la ideología del nacional-socialismo alemán. En su discurso de aceptación del rectorado del año 1933, Heidegger caracteriza a un pueblo como un *mundo espiritual* unido por un lazo viviente (raza o sangre):

Y el mundo espiritual de un pueblo no es la superestructura de una civilización, ni tampoco un arsenal de conocimientos y valores de utilidad, sino el poder de conservación más profundo de las fuerzas de su tierra y de su sangre en cuanto poder de la estimulación más íntima y de la sacudida más grande de su existencia. Solo un mundo espiritual garantiza al pueblo su grandeza. Porque obliga a que la marcha emprendida por nuestro pueblo hacia su historia futura marque el paso de aquella permanente decisión entre la voluntad de grandeza y la permisividad de la decadencia. (1989, p. 209)

- 18 No nos detendremos aquí a examinar nociones de raza, *volk*, y otros conceptos asociados pertenecientes al *common ground* del espacio controversial Technik-Kultur. Solo subrayaré la dramática magnitud que la crisis alemana tiene tanto para Heidegger como para Spengler, un drama con una dimensión espiritual e histórica que afecta el destino de una nación, y con el carácter de una encrucijada decisiva.

### 6. 3. Technik: La fuerza mecanizadora

- 19 En lo que respecta a la técnica, lo primero que debemos destacar es que ambos pensadores, cada uno a su manera, conciben a la tecnología moderna como un aspecto de un mundo histórico. La tecnología es una expresión de la condición moderna o fáustica, un producto de la racionalidad científica y de la ambición de dominio sobre la naturaleza. Spengler caracteriza a la mentalidad fáustica de este modo en *La decadencia de Occidente*:

El materialismo fáustico, en sentido riguroso, forma por sí un conjunto cerrado, en el que la concepción técnica del universo ha alcanzado su pleno desarrollo. Descubrir el mundo entero como un sistema dinámico exacto, matemático, experimental hasta en sus últimas causas y encerrarlo en números, de manera que el hombre pueda dominarlo: he aquí la diferencia que hay entre este retorno a la naturaleza y cualquier otro. Saber es virtud –creían Confucio, Buda y Sócrates. Saber es poder– cree la civilización europeoamericana; y solo en ella tiene esta creencia sentido. (1966, pp. 275-276)

- 20 Tanto Spengler como Heidegger perciben la tecnología en términos apocalípticos como el destino inevitable de la civilización occidental en su conjunto. En Heidegger la metafísica misma es identificada con la técnica, mientras que Spengler la concibe como parte inseparable de un paquete que incluye la ciencia occidental y el materialismo. De este modo, Spengler y Heidegger universalizan la crisis de la Alemania de posguerra, viéndola como un efecto de fuerzas históricas inevitables y mucho más vastas. En otras palabras, la crisis no fue el resultado de la debilidad de los alemanes. En este sentido, ambos diagnósticos tienen una función terapéutica acorde con las resonancias metafóricas de crisis en su contexto médico. Como indica Kidd: «*La decadencia de Occidente* ofreció una completa justificación histórica para el estancamiento de la Alemania de Weimar» (2012, p. 23).

- 21 Una actitud de resignación frente a las fuerzas poderosas de la historia conlleva al pesimismo característico de las obras de Spengler y Heidegger. Pero este pesimismo no implica pasividad. Aunque no haya manera de detener el inevitable proceso de decadencia, es posible imaginar una vía alternativa. Ambos pensadores confrontan la identidad alemana con la de otras civilizaciones de las cuales el espíritu alemán debe diferenciarse: el utilitarismo inglés, el mercantilismo americano y la despiadada industrialización rusa. La nación alemana saldría de la crisis autoafirmándose sobre la base de valores esenciales y distintivos. Alemania representaría una tercera vía entre el capitalismo y el comunismo, entre Estados Unidos y Rusia. Ambos pensadores coinciden fuertemente en esto y rechazan un retorno nostálgico a un pasado preindustrial. Heidegger lo expresa de este modo en *La época de la imagen del mundo* (conferencia del 1938, publicada con varios cambios en 1950 y traducida al castellano en 2010):

El hombre no podrá llegar a saber qué es eso que está vedado ni podrá meditar sobre ello mientras se empeñe en seguir moviéndose dentro de la mera negación de su época. Esa huida a la tradición, entremezclada de humildad y prepotencia, no es capaz de nada por sí misma y se limita a ser una manera de cerrar los ojos y cegarse frente al momento histórico. (p. 78)

- 22 En *Introducción a la metafísica* (conferencia dictada en 1935), Heidegger se expone extensamente sobre la situación de Alemania y los efectos negativos del cambio tecnológico. El extenso siguiente pasaje merece ser citado en su totalidad:

¿Es el «ser» meramente una palabra de un significado evanescente o es el destino espiritual de Occidente? Esa Europa, siempre a punto de apuñalarse a sí misma en su irremediable ceguera, se encuentra hoy en día entre la gran tenaza que forman Rusia por un lado y Estados Unidos por el otro. Desde el punto de vista metafísico, Rusia y América son lo mismo; en ambas encontramos la desolada furia de la desenfrenada técnica y de la excesiva organización del hombre normal. Cuando se haya conquistado técnicamente y explotado económicamente hasta el último rincón del planeta, cuando cualquier acontecimiento en cualquier lugar se haya vuelto accesible con la rapidez que se desee, cuando se pueda «asistir» simultáneamente a un atentado contra un rey de Francia y a un concierto sinfónico en Tokio, cuando el tiempo ya solo equivalga a velocidad, instantaneidad y simultaneidad y el tiempo en tanto historia haya desaparecido de cualquier ex-sistencia de todos los pueblos,

cuando al boxeador se le tenga por el gran hombre de un pueblo, cuando las cifras de millones en asambleas populares se tengan por un triunfo [...] entonces, sí, todavía entonces, como un fantasma que se proyecta más allá de todas estas quimeras, se extenderá la pregunta: ¿para qué?, ¿hacia dónde?, ¿y luego qué? La decadencia espiritual del planeta ha avanzado tanto que los pueblos están en peligro de perder sus últimas fuerzas intelectuales, las únicas que les permitirían ver y apreciar tan solo como tal esa decadencia [entendida en relación con el destino del Ser]. Esta simple constatación no tiene nada que ver con un pesimismo cultural, aunque ciertamente tampoco con el optimismo; porque el oscurecimiento del mundo, la huida de los dioses, la destrucción de la Tierra, la masificación del hombre, el odio que desconfía de cualquier acto creador y libre, han alcanzado en toda la Tierra una dimensión tal que categorías tan pueriles como pesimismo u optimismo se han vuelto ridículas desde hace tiempo. Nos hallamos entre las tenazas. Nuestro pueblo, por encontrarse en el centro, sufre la mayor presión de estas tenazas, por ser el pueblo con más vecinos y por tanto el más amenazado y, con todo ello, el pueblo metafísico. Pero este pueblo solo convertirá en destino esta destinación, de la que estamos seguros, cuando encuentre en sí mismo una resonancia, una posibilidad de resonancia para este destino, al comprender de manera creadora su propia tradición. Todo esto implica que este pueblo, en tanto histórico, se ubique a sí mismo, y por tanto a la historia de Occidente, a partir del núcleo de su acontecer futuro, en el ámbito originario de los poderes del ser. (2001, pp. 42-43)

- 23 El pesimismo cultural al que se refiere Heidegger es ciertamente una alusión a Spengler, cuyo trabajo magistral, *La decadencia de Occidente*, se había convertido en un *best seller* y era ampliamente discutido en ese entonces (1935, unos doce años después de la publicación del segundo tomo). Previamente, en el curso de Friburgo del invierno de 1929-1930 (publicado como *Conceptos fundamentales de la metafísica* en 2007), Heidegger se refiere explícitamente a Spengler y su tesis sobre *La decadencia de Occidente*, resumiéndola del siguiente modo: «Lo que el espíritu, sobre todo como razón (*ratio*), se configura y ha creado en la técnica, la economía y el tráfico mundial, en toda la reconfiguración de la existencia, simbolizado en la gran ciudad, se vuelve contra el alma, contra la vida, y la oprime, y fuerza a la cultura a la decadencia y el desmoronamiento» (2007, p. 101). Heidegger caracteriza el rasgo fundamental de esta y otras interpretaciones de la situación cultural de ese momento como «la relación entre vida y espíritu» (p. 103).
- 24 Heidegger critica a Spengler por ser el portavoz de una retórica superficial de decadencia y pesimismo. Según Heidegger, la crisis se origina en un problema mucho más profundo: una retirada u olvido del Ser. Todos estos diagnósticos y pronósticos, todo este «parloteo cultural generalizado acerca de nosotros mismos» (2007, p. 109) no alcanzan a captar la dimensión real de la situación: «no se necesita en absoluto de los diagnósticos y pronósticos culturales para asegurarnos de nuestra situación, porque solo nos asignan un papel y nos dispensan de nosotros, en lugar de ayudarnos a que queramos encontrarnos a nosotros mismos» (2007, p. 109). Para Heidegger, «tenemos que encontrarnos a nosotros de modo que nos vinculemos con nuestra existencia y de modo que esto, el ser-ahí se vuelva para nosotros lo único vinculante» (p. 110).
- 25 A pesar de estas fuertes críticas, los diagnósticos de Spengler y Heidegger comparten un aspecto en común. Para imaginar una modernidad alternativa, es necesario desligar a la técnica de su expresión histórica, la técnica faústica. Es necesario imaginar un acuerdo entre la técnica y el pueblo alemán. No es la técnica en sí misma el problema sino la manera en que la técnica se expresa en un mundo histórico que la encuadra en una cierta actitud hacia la naturaleza o, en el caso de Heidegger, hacia el Ser. Spengler concibe a la técnica como un fenómeno universal que se remonta a los aspectos más primordiales de lo viviente, a las relaciones instrumentales que un organismo establece con su entorno.

En realidad, la técnica es antiquísima. No es tampoco una particularidad histórica, sino algo enormemente universal. Trasciende al hombre y penetra en la vida de los animales, de todos los animales. Al tipo de vida que presenta el animal, a diferencia del que representa la planta, corresponde la libre movilidad del espacio, el relativo arbitrio e independencia respecto a todo el resto de la naturaleza y, por lo tanto, la necesidad de afirmarse frente a esta, de dar a la existencia propia



una especie de sentido, de contenido y superioridad. Solo partiendo del alma puede descubrirse la significación de la técnica.  
(2001, p. 9)

26 De este modo, Spengler y Heidegger encarnan de un modo ejemplar lo que Jeffrey Herf (1984) ha denominado modernismo reaccionario, un movimiento que culmina con el nazismo y que busca armonizar la tecnología con las fuerzas del espíritu y de la vida. Por su parte, Spengler asocia la tecnología «con la belleza, la voluntad y la productividad, ubicándola por lo tanto en la dimensión de la Kultur alemana, en vez de la Zivilisation occidental» (Herf, p. 43). Este fue un aspecto central del programa antiliberal que, sin embargo, busca apropiarse de la industrialización y la tecnología modernas como los pilares de la nueva cultura. Esta actitud de Spengler contrasta con la de Heidegger, quien se diferenciaba de los modernistas reaccionarios por su rechazo de la tecnología, mientras que compartía el *common ground* que concebía a la tecnología como una fuerza autónoma con una voluntad propia (Herf, p. 115). Heidegger aboga por una relación con el Ser que implica apartarse de la técnica moderna como esencia de la metafísica y voluntad de poder: lo que Heidegger llama «voluntad de voluntad» en *Superación de la metafísica* (1936/2012); es decir, el poder por el hecho mismo del poder. Spengler es mucho más explícito en su admiración por las energías liberadas por la tecnología y busca reconciliar el avance de la técnica con el destino nacional; no necesariamente como una fuerza destructiva, sino redentora. En el período de posguerra, Heidegger escribe su más famoso ensayo sobre la técnica (*La pregunta sobre la técnica*, publicado en 1954) donde busca contrastar el modo de revelación de la técnica moderna con el modo de producción de los antiguos griegos, contenidos en las nociones de *techne* y *poiesis*. Aunque este ensayo es tardío y no pertenece al período en cuestión, representa una reflexión madura sobre las problemáticas que ocupaban al filósofo en la década de 1930. Heidegger nunca abandona su concepción de la tecnología como un estadio en la historia del Ser, una fase terminal que nos confronta con dos posibilidades: ocaso total o salvación. A su vez, este planteo surge de un giro notable que acaece en el pensamiento de Heidegger durante la década de 1930. En este período, el filósofo se aleja de la ontología fenomenológico-hermenéutica de *Ser y tiempo* (una ontología con ciertas pretensiones objetivas e incluso algo científicas, en tanto descripción analítica de fundamentos o condiciones de posibilidad de toda pregunta por el ser) hacia un proyecto de superación de la ontología, englobada históricamente bajo el término metafísica. Esto implica un giro del pensamiento hacia el arte y la poesía (o el poetizar), así como una crítica sostenida de la ciencia y la tecnología, vistas como expresiones esenciales de la metafísica occidental. Heidegger tiene dos interlocutores principales durante este tiempo: el poeta Friedrich Hölderlin (1770-1843) y Friedrich Nietzsche. Heidegger se identifica con el proyecto de Nietzsche de superar el platonismo como estructura fundamental de la metafísica occidental, la cual instituye una diferencia entre el Ser y los seres, entre la verdad y las apariencias, y postula un mundo verdadero de ideas que trasciende el ámbito del devenir y lo sensible. Heidegger se propone superar la metafísica y recuperar un nuevo comienzo para el pensamiento europeo, un modo de pensar que permita transformar la relación del ser humano con el Ser y con la Tierra y que se instale como alternativa al poder y las ansias de dominio de la ciencia y la tecnología. Este nuevo pensamiento del Ser sería consciente de la propia finitud y temporalidad de lo humano enfatizando su responsabilidad hacia el hábitat o la casa del Ser. A pesar de su rechazo a un retorno ingenuo a la tradición, el pensamiento de Heidegger va progresivamente tiñéndose de metáforas pastoriles para pensar esta relación con el Ser (una actitud que contrasta con el proyecto spengleriano de incorporar la tecnología moderna a un nuevo proyecto político, abrazando la estética acerada, violenta e imperiosa de la máquina). En el mencionado ensayo tardío, *La pregunta sobre la técnica*, Heidegger busca inspiración en modos de producción desplazados por la urbanización y mecanización. Esta aparente tensión entre un retorno a las fuentes y una proyección al futuro no es una

contradicción. De hecho, ya en *La autoafirmación de la universidad alemana* (1933), Heidegger argumenta que el origen antiguo de la ciencia está aún vigente:

El inicio existe aún. No se halla detrás de nosotros, como lo fue antaño, sino que se yergue ante nosotros. Como lo más grande, el inicio anticipa todo lo que viene y, en tal sentido, también nos ha ya sobrepasado. El inicio ha irrumpido en nuestro porvenir, se yergue allí como la lejana prescripción que nos demanda recuperar su grandeza. Solo si cumplimos resueltamente esta lejana prescripción, a fin de reconquistar la grandeza del inicio, solo entonces la ciencia se convertirá para nosotros en la más íntima necesidad de la existencia. [...] si cumplimos la lejana prescripción del inicio, entonces la ciencia debe convertirse en el acontecimiento fundamental de nuestra existencia como pueblo y como espíritu. (1989, p. 208)

- 27 En otras palabras, la investigación de los orígenes es parte esencial de la superación de la crisis porque supone el rescate o revitalización de aquello originario o esencial que se ha perdido. En *La pregunta*, Heidegger encuentra en la *poiesis* griega un modo de revelación de la verdad que presenta una alternativa a la voluntad de poder, al tiempo que constituye una especie de *semilla metafísica* de la tecnología moderna. Uno de los aportes más originales de Heidegger es su concepción de la técnica como aspecto esencial de la modernidad y no meramente un aspecto secundario de la ciencia (p. ej. ciencia aplicada). El ensayo clave para entender las líneas estructurales de la crítica de Heidegger a la ciencia y la tecnología modernas es *La época de la imagen del mundo*. En este trabajo, Heidegger comienza por establecer a la ciencia y la técnica mecanizada como los dos fenómenos esenciales de la era moderna. Esta última no es meramente una aplicación práctica de la primera, sino que es la técnica misma la que «exige el uso de la ciencia matemática de la naturaleza» (2010, p. 63). O sea, no es que la ciencia provea las bases de la tecnología sino que la práctica tecnológica misma, en virtud de su propia esencia, necesita de las herramientas conceptuales de la ciencia, en particular, de la física matematizada. A su vez, la técnica mecanizada es solo un aspecto (sin duda el resultado más visible) de la esencia de la técnica, la cual Heidegger identifica con la metafísica misma: «la técnica moderna [...] es idéntica a la esencia de la metafísica moderna» (p. 63). Cabe resaltar nuevamente la extraordinaria autonomía y centralidad de la técnica (especialmente por sobre la ciencia) en el análisis de Heidegger.
- 28 La técnica consiste en ordenar y manipular a los entes (los seres), transformándolos en objetos y asegurando, de este modo, su disponibilidad para el ser humano. Aquí, el concepto clave es el de representación, la cual produce al mundo como imagen: «El representar es una objetivación dominadora que rige por adelantado. El representar empuja todo dentro de la unidad de aquello así objetivado» (2010, p. 87). Esta objetivación implica determinar los fenómenos de la naturaleza «de antemano como magnitudes espaciotemporales» y «se lleva a cabo en la medición realizada con ayuda del número y el cálculo» (p. 66). El conocimiento consiste en investigación, una actividad esencialmente técnica que consiste en la objetivación de lo ente. La investigación «le pide cuentas a lo ente acerca de cómo y hasta qué punto está a disposición de la representación. La investigación dispone de lo ente cuando consigue calcularlo por adelantado en su futuro transcurso o calcularlo a posteriori como pasado» (pp. 71-72). De este modo, el investigador «se ve espontánea y necesariamente empujado dentro de la esfera del técnico en sentido esencial» (p.70).
- 29 El concepto de mundo adquiere en Heidegger la cualidad de lo objetivo. «El mundo es aquí el nombre que se le da a lo ente en su totalidad» (p. 73). Sin embargo, el Ser es ocultado en la representación y su imagen resultante; más precisamente, es revelado solo en función de su utilidad en el contexto de una red de relaciones impuesta por la representación, la cual produce no solo una imagen de mundo sino que produce al mundo como función de esta imagen. Este punto es central para Heidegger, y el siguiente pasaje clave nos adentra en el corazón del argumento:

Allí donde el mundo se convierte en imagen, lo ente en su totalidad está dispuesto como aquello gracias a lo que el hombre puede tomar sus disposiciones, como aquello que, por lo tanto, quiere traer y tener ante él, esto es, en un sentido decisivo,

quiere situar ante sí. Imagen del mundo, comprendido esencialmente, no significa por lo tanto una imagen del mundo, sino concebir el mundo como imagen. Lo ente en su totalidad se entiende de tal manera que solo es y puede ser desde el momento en que es puesto por el hombre que representa y produce. En donde llega a formarse una imagen del mundo, tiene lugar una decisión esencial sobre lo ente en su totalidad. Se busca y encuentra el ser de lo ente en la representabilidad de lo ente. (p. 74)

- 30 Para Heidegger, lo que caracteriza a la edad moderna no es una (esta o aquella) mentalidad particular que concibe al mundo en cierta forma (y que podría ser distinguida de otras visiones del mundo) sino el hecho mismo de que el mundo sea concebido como imagen, en el sentido que Heidegger le da a este término. «El fenómeno fundamental de la Edad Moderna es la conquista del mundo como imagen. La palabra imagen significa ahora la configuración de la producción representadora» (p. 77).
- 31 La imagen, entonces, es el producto de la actividad de representación, la cual en cierto modo produce a su objeto. Es un sistema de cosas disponibles en la que los seres dejan de importar por lo que propiamente son y pasan a ser definidos de acuerdo a un sistema de relaciones. «A la esencia de la imagen le corresponde la cohesión, el sistema. [...] la unidad de la estructura en lo re-presentado como tal» (p. 81). Como lo describe Julián Pacho, la imagen es «la subordinación de todo objeto posible a la predeterminación representacional, a los límites objetivistas de la representación. Y hasta tal punto que el objeto perdería su autonomía a parte *rei*: el objeto viene a ser solo cosa representada; mejor, viene a ser [...] “representación cosificada”» (2003, p.13). Es importante destacar que esta producción no es meramente contemplativa o intelectual, sino activa; implica manipulación, intervención y esto revela su carácter esencialmente técnico: «Allí donde el mundo se convierte en imagen, el sistema se hace con el dominio, y no solo en el pensamiento» (Heidegger, 2010, p. 82).
- 32 El ser humano es afectado profundamente en este proceso; en una palabra, se transforma en sujeto: «Que el mundo se convierta en imagen es exactamente el mismo proceso por el que el hombre se convierte en *subjectum* dentro de lo ente» (2010, p. 76). Es decir, « la esencia del hombre se transforma desde el momento en que el hombre se convierte en sujeto [y] [...] se convierte en aquel ente sobre el que se fundamenta todo ente en lo tocante a su modo de ser y su verdad. El hombre se convierte en centro de referencia de lo ente como tal» (pp. 72-73). Aquí, Heidegger le echa la culpa a Descartes, arquitecto central de la metafísica moderna, por fundar toda condición de posibilidad del conocimiento en el sujeto. Vemos entonces la relación entre metafísica y técnica: el sujeto cartesiano es el fundamento necesario del proyecto de objetivación técnica.
- 33 Ahora bien, aunque este diagnóstico parezca negativo y condenatorio, la actitud de Heidegger es ambivalente, incluso opaca. Por ejemplo, en una conferencia anterior (*Superación de la metafísica* de 1936), la metafísica y la técnica que la expresa en esencia son descritos en términos perturbadores: el ocaso del ser, el derrumbamiento del mundo, la devastación de la tierra, etcétera. Sin embargo, en *La época de la imagen del mundo*, Heidegger distingue dos modos de investigación, que es la forma característicamente moderna del conocimiento: un modo auténtico y otro inauténtico de investigación. Sidonie Kellerer (2011) ha realizado una cuidadosa reconstrucción del contexto de publicación de esta conferencia y de varios textos de la misma época comparando los manuscritos originales con sus versiones publicadas y rastreando un número de adiciones y supresiones. Kellerer concluye que Heidegger realizó una extensa serie de cambios a la conferencia original de 1938 con el objeto de ocultar el implícito apoyo al nazismo contenido en el texto original. Al finalizar la Segunda Guerra Mundial, Heidegger sostuvo que esta conferencia presentaba un ataque oculto a la ideología del partido nazi. Sin embargo, Kellerer descubre una serie de inconsistencias en esta defensa de Heidegger. No podemos ofrecer aquí un repaso a fondo de este episodio, sino presentar algunos puntos esenciales.

- 34 Por empezar, Heidegger concibe la confrontación con la edad moderna como una cuestión práctica, por lo cual el texto original de la conferencia contiene repetidos llamados a la acción y constituye «una exhortación a la acción y al combate» (Kellerer, 2011, p. 6). Así, el pueblo alemán debe encarnar el espíritu auténtico de la investigación. Este llamado emparenta al investigador con el trabajador y el soldado. Estas son las tres vinculaciones que Heidegger establece en su tristemente célebre discurso de aceptación de rectorado de la Universidad de Friburgo, en mayo de 1933 (el ya mencionado *La autoafirmación de la universidad alemana*). De hecho, Kellerer excava un suplemento suprimido en la versión publicada de *La época* en la que Heidegger señala explícitamente que «la posición metafísica de fondo» es la misma que la del discurso de aceptación (p. 11). Heidegger le atribuye a Descartes «una degeneración (*entartung*) hacia la exterioridad», mientras que los idealistas alemanes se caracterizan por la grandeza y la sistematicidad (citado en Kellerer, p. 11). Kellerer argumenta que las connotaciones del término *entartung* vinculan la retórica de Heidegger con la ideología y legislación nazi de la época y acarrear un fuerte contenido racista. En este contexto, Heidegger mantiene que el pueblo alemán encarna «la esencia metafísica completa y agrupada de la Edad Moderna» (p. 13). O sea, el problema no es la metafísica moderna sino la inautenticidad. Al designar al pueblo alemán como el «pueblo metafísico» (en *Introducción a la metafísica*), Heidegger está exhortando a los jóvenes alemanes (el «pueblo que se sabe a sí mismo en su estado», como nos dice en *Autoafirmación*) a recuperar el origen de la ciencia y la técnica en pos de una empresa auténtica.
- 35 En este contexto, la conferencia *La pregunta* desarrolla la noción de una técnica emparentada con el lenguaje y la poesía como modos de revelación que no ejercen violencia contra el Ser, que revelan a los entes en su esencia. La esencia de la técnica, entonces, no es algo tecnológico. Los griegos ya sabían esto al utilizar un solo término (*techne*) para denominar las artes y las técnicas. Heidegger nos llama a recuperar los poderes originales de la revelación poética.
- 36 Spengler, por su parte, está mucho más preparado a cooptar las fuerzas de la máquina moderna en todo su demoníaco esplendor. Sin embargo, coincide con Heidegger en que existen otras formas de la técnica que presentan una salida a la encrucijada de la modernidad. Aunque la prosa de Spengler y el ánimo antisistemático de su pensamiento dificultan la tarea de reconstruir una filosofía de la técnica coherente, una de las claves para abordar esta filosofía es la imagen de Fausto, la cual implica un pacto con la tecnología. En parte, el enorme poder de la técnica se debe a que esta está animada por un espíritu propio asociado a las fuerzas primordiales de la vida misma:
- La técnica es tan antigua como la vida que se mueve libremente en el espacio. Solo la planta –según nosotros vemos la naturaleza– es mero teatro de procesos técnicos. El animal, puesto que se mueve, tiene una técnica del movimiento para conservarse y defenderse. (1966, p. 444)
- 37 El próximo estadio supone una separación de percepción y acción en la que nace el conocimiento teórico y el control intencional sobre el entorno:
- El cambio decisivo en la historia de la vida superior acontece cuando la percepción de la naturaleza –para regirse según ella– se convierte en acción –para transformarla intencionalmente. Así la técnica se hace en cierta manera soberana y la instintiva experiencia primordial se convierte en un saber primordial, del que se tiene clara «conciencia». El pensamiento se ha emancipado de la sensación. (p. 445)
- 38 Finalmente, la técnica, fruto de ese saber teórico, se rebela contra la vida. Escribe Spengler: «La cultura occidental en nuestros días está precisamente viviendo una orgía de pensamiento técnico en proporciones verdaderamente trágicas» (p. 445). Un rasgo curioso de su exaltación de la técnica fáustica es el modo en que atributos negativos y destructivos son transformados en algo positivo y redentor. Algo del espíritu de la tecnología moderna la emparenta con la guerra, el conflicto que caracteriza a la dinámica de la vida misma:

Y esas máquinas van tomando cada día formas menos humanas; van siendo cada día más ascéticas, místicas, esotéricas. Envuelven la tierra en una red infinita de finas fuerzas, corrientes y tensiones. Su cuerpo se hace cada día más espiritual, más taciturno. Esas ruedas, cilindros y palancas ya no hablan. Todo lo que es decisivo se recluye en lo interior. Con razón ha sido la máquina considerada como diabólica. Para un creyente significa el destronamiento de Dios. Entrega al hombre la sagrada causalidad, y el hombre la pone en movimiento silenciosamente, irresistiblemente, con una especie de providente omnisciencia. (Spengler, 1966, p. 448)

39 Aunque no podamos revertir la lógica interna del monstruo fáustico, podemos tomar las riendas de la máquina y transformarla en nuestro sirviente. Al fin y al cabo, el antagonismo no es entre la técnica fáustica y espíritu del ser humano o del pueblo, sino entre el *dinero* y la *sangre*. El imperio del dinero es, para Spengler, el verdadero problema. El «socialismo prusiano», el socialismo verdadero, es:

la voluntad de dar vida a una poderosa organización político-económica, por encima de todos los intereses de clase, [...] voluntad de construir un sistema de noble cuidado y de deber, que mantenga «en forma» el conjunto para la lucha decisiva de la historia, entonces esa lucha es, al mismo tiempo, la contienda entre el dinero y el derecho. (p. 450)

40 Spengler le escribe a un amigo en 1918: «Nuestro futuro está verdaderamente, por un lado, en el conservadurismo prusiano luego de que haya sido limpiado de toda estrechez feudal-agraria y, por el otro lado, en la gente trabajadora luego de que se hayan liberado de las masas anarquistas-radicales» (Herf, 1984, p. 49).

41 El socialismo prusiano de Spengler es la tercera vía, la receta para salir de la crisis. Es un socialismo purgado de todo influjo marxista en el que el viejo espíritu prusiano es identificado con los valores socialistas y puesto del lado de la *Kultur*; en contraposición al socialismo de la *Zivilisation*, asociado con Occidente y los judíos (Herf, 1984, p. 50). La política, la sangre y la tradición vencerán a la democracia y al liberalismo. La política demanda un liderazgo basado en las fuerzas vitales de un pueblo racialmente ligado al suelo. Escribe Herf: «Por medio de un vínculo entre la tecnología y las tradiciones románticas e irracionistas, a la voluntad, lucha, Gestalt, alma, destino, y sangre, [Spengler] ayudó a mover la tecnología del ámbito de la *Zivilization* a la de la *Kultur*» (p. 68).

42 Las convergencias entre el socialismo prusiano y el nacional-socialismo son evidentes. Sin embargo, Spengler rechazó a los nazis mientras que Heidegger se sumó a su causa. Los destinos de Spengler y Heidegger con respecto al nazismo muestran una simetría algo irónica. El primero fue un *outsider* que rechazó invitaciones a ser parte del sistema universitario, así como intentos de reclutamiento al nazismo. Las autoridades del partido acabarían proscribiendo algunas obras de Spengler en las que se critica al nacionalsocialismo de Hitler (López Corredoira, 2007, p. 73). Por su lado, Heidegger apoyó explícitamente al régimen y, como rector de la Universidad de Freiburg, ocupó una posición importante en su aparato ideológico (un hecho que empañaría por siempre su reputación luego de la guerra).

## 6. 4. Conclusión

43 La comparación de estos dos pensadores tan distintos nos revela un contexto común, una serie de presupuestos y problemas compartidos; un *common ground*, todo un mundo histórico en el que la tecnología adquiere una importancia central en el diagnóstico de la crisis civilizatoria. En el siglo XIX, la tecnología irrumpió en el escenario de la modernidad de un modo espectacular. Como vimos en el caso del poema de William Blake, las grandes maquinarias de la Revolución industrial emergieron como objetos animados por una especie de energía diabólica que se opone rotundamente a la vida y a lo sagrado. La Primera Guerra Mundial ahondó esta asociación entre tecnología y una destructividad ilimitada. En cierta manera, la máquina fue un objeto traumático, el heraldo de la modernidad, de su sombra o lado oscuro. A su vez, la aparición de la tecnología en el escenario de la modernidad provocó una explosión de interés filosófico que marcó los

lineamientos generales de todas nuestras reflexiones sobre la técnica en el último siglo y hasta nuestros días. Para Spengler, apoderarse de las inmensas fuerzas místicas de la tecnología era una prioridad central en su proyecto para salir de la crisis. Por su parte, Heidegger iguala a la técnica con la metafísica misma, nada más ni nada menos. Ambos pensadores tipifican la ambigua mezcla de horror y fascinación que produjo la técnica en su época. Futuros desarrollos en el campo de la filosofía de la tecnología siguieron las huellas de estos pensadores pioneros, cuyas advertencias apocalípticas nos parecen inquietantemente proféticas. En nuestro mundo histórico, la tecnología se ha vuelto invisible y ubicua, pero no menos fascinante ni atemorizante.

## Bibliographie

Des DOI sont automatiquement ajoutés aux références par Bilbo, l'outil d'annotation bibliographique d'OpenEdition. Les utilisateurs des institutions qui sont abonnées à un des programmes freemium d'OpenEdition peuvent télécharger les références bibliographiques pour lesquelles Bilbo a trouvé un DOI.

Format

APA

MLA

Chicago

Le service d'export bibliographique est disponible aux institutions qui ont souscrit à un des programmes freemium d'OpenEdition.

Si vous souhaitez que votre institution souscrive à l'un des programmes freemium d'OpenEdition et bénéficie de ses services, écrivez à : [contact@openedition.org](mailto:contact@openedition.org)

Agamben, G. (2006). *Lo abierto: el hombre y el animal*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

Blake, W. (2008). *The Complete Poetry and Prose of William Blake*. Berkeley: University of California Press.

Heidegger, M. (1989). La autoafirmación de la universidad alemana. En *Arete 1*(2), 205- 214.

Heidegger, M. (2001). *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Editorial Gedisa.

Heidegger, M. (2007). *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad*. Madrid: Alianza Editorial.

Heidegger, M. (2012). *La superación de la metafísica*. Escuela de filosofía Universidad ARCIS. Recuperado de [http://oer2go.org/mods/es-bibliofilo/content/Heidegger,%20Martin%20\(1889-1976\)/Heidegger,%20Martin%20-%20Superaci%C3%B3n%20de%20la%20metaf%C3%ADsica.PDF](http://oer2go.org/mods/es-bibliofilo/content/Heidegger,%20Martin%20(1889-1976)/Heidegger,%20Martin%20-%20Superaci%C3%B3n%20de%20la%20metaf%C3%ADsica.PDF)

Heidegger, M. (2010). La época de la imagen del mundo. En M. Heidegger, *Caminos del bosque*. Madrid: Alianza Editorial.

Heidegger, M. (1994). La pregunta sobre la técnica. En M. Heidegger, *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal.

Herf, J. (1984). *Reactionary modernism: Technology, culture, and politics in Weimar and the Third Reich*. Cambridge: Cambridge University Press.

Härd, M. y Jamison, A. (1998). Conceptual Framework: Technology Debates as Appropriation Processes. En M. Härd y A. Jamison, A. (Eds.), *The Intellectual Appropriation of Technology. Discourses on Modernity, 1900-1939*. Cambridge: The MIT Press.

Kellerer, S. (2011). *La máscara de Heidegger: La época de la imagen del mundo - La metamorfosis de un texto*. Recuperado

de [https://www.academia.edu/12951663/La\\_m%C3%A1scara\\_de\\_Heidegger.\\_La\\_%C3%A9poca\\_de\\_la\\_imagen\\_del\\_mundo\\_La\\_metamorfosis\\_de\\_un\\_t](https://www.academia.edu/12951663/La_m%C3%A1scara_de_Heidegger._La_%C3%A9poca_de_la_imagen_del_mundo_La_metamorfosis_de_un_t)

Format

APA

MLA

Chicago

Le service d'export bibliographique est disponible aux institutions qui ont souscrit à un des programmes freemium d'OpenEdition.

Si vous souhaitez que votre institution souscrive à l'un des programmes freemium d'OpenEdition et bénéficie de ses services, écrivez à : [contact@openedition.org](mailto:contact@openedition.org)

Kidd, I. J. (2012). Oswald Spengler, Technology, and Human Nature. En *The European Legacy*, 17(1), 19-31.

DOI : [10.1080/10848770.2011.640190](https://doi.org/10.1080/10848770.2011.640190)

Konopka, A. C. (2008). *An Introduction to Husserl's Phenomenology of Umwelt: Reconsidering the Natur/Geist Distinction toward an Environmental Philosophy*. Tesis doctoral.

López Corredoira, M. (2007). Leer a Oswald Spengler en los tiempos de la decadencia de occidente. En *Elementos de Metapolítica para una Civilización Europea*, (10).

Maldonado, T. (2002) (Ed.). *Técnica y cultura: El debate alemán entre Bismarck y Weimar*. Buenos Aires: Ediciones Infinito.

Marx, L. (1964). *The Machine in the Garden: Technology and the Pastoral Ideal in America*. Oxford: Oxford University Press.

Nudler, O. (2009). Los espacios controversiales: la naturaleza dialéctica del cambio en las ciencias y en la filosofía. En O. Nudler (Ed.), *Espacios controversiales*. Buenos Aires: Miño y Davila.

Nudler, O. (2016). De los espacios controversiales a los conflictos entre mundos. En A. Escudero Pérez, A. de Peretti, C. Rodríguez Marciel y P. Yuste Leciñena (Eds.), *Controversias del pensamiento*. Madrid: Dykinson.

Pacho, J. (2003). La imagen científica del mundo y el final de la filosofía según Heidegger, En I. Galzacorta y J. Pacho (Eds.), *Filosofía e imagen de mundo*, San Sebastián: Ibaeta Filosofía.

Philippe, H. (1998). *Heidegger's Philosophy of Being: A Critical Interpretation*. N. J.: Princeton University Press.

Rosner, D. J. (2009). Conservatism and Chaos: Martin Heidegger and the Decline of the West. En *Comparative Civilizations Review*, Fall, 105-118.

Spengler, O. (1966). *La decadencia de Occidente: Bosquejo de una morfología de la historia universal*. Madrid: Espasa-Calpe S.A.

Spengler, O. (2001). *Man and Technics: A Contribution to a Philosophy of Life*. New York: Alfred A. Knopf

## Notes

1. Sobre la relación entre Von Uexküll y Heidegger, véase Agamben (2006).
2. El principal heredero y defensor contemporáneo de este argumento fue el filósofo francés Jacques Derrida (1930-2004).

## Auteur

***Andrés Vaccari***

**Doctor en Filosofía de Macquarie University (Sydney, Australia), con una tesis sobre René Descartes y los vínculos entre la biología mecanicista y el proyecto de rediseño humano. Ha sido profesor en las universidades de Canberra, Swinburne, Macquarie y Buenos Aires, entre otras. De regreso en la Patagonia argentina, se desempeña como Investigador Adjunto de filosofía para el conicet y profesor de Epistemología en la UNRN, donde también enseña en la maestría de Ciencia, Tecnología e Innovación.**

© Editorial UNRN, 2019

Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Pas de Modification 4.0 International - CC BY-NC-ND 4.0

## Référence électronique du chapitre

VACCARI, Andrés. Capítulo 6. *La técnica y la crisis de mundo en Spengler y Heidegger* In : *El mundo amenazado : Las crisis globales y su repercusión en las ciencias, la filosofía y la literatura en el primer tercio del siglo XX* [en ligne]. Viedma : Editorial UNRN, 2019 (généré le 23 mars 2021). Disponible sur Internet : <<http://books.openedition.org/eunrn/2964>>. ISBN : 9789874960139. DOI : <https://doi.org/10.4000/books.eunrn.2964>.



*Référence électronique du livre*

NUDLER, Oscar (dir.). *El mundo amenazado : Las crisis globales y su repercusión en las ciencias, la filosofía y la literatura en el primer tercio del siglo XX*. Nouvelle édition [en ligne]. Viedma : Editorial UNRN, 2019 (généré le 23 mars 2021). Disponible sur Internet : <<http://books.openedition.org/eunrn/2934>>. ISBN : 9789874960139. DOI : <https://doi.org/10.4000/books.eunrn.2934>.

Compatible avec Zotero