

Argumentos en torno a la técnica*

Sergio Espinosa Proa

Uno

SERÍA INÚTIL COMENZAR BUSCANDO (Y TERMINAR ENCONTRANDO) UN “CONCEPTO” DE LA TÉCNICA. El concepto es un producto —y una condición— del pensar propiamente técnico. Para pensar la técnica hay que dar un paso atrás de ella. Resistir a su poderosa inercia: a su entropía utópica. ¿Es ello posible? Y si lo es, ¿con qué objeto? La tarea que se impone la filosofía contemporánea se presenta como un “corresponder”, más no a la técnica o a su concepto, sino a su “esencia”. Por “esencia” deberá entenderse aquí algo diferente a “naturaleza”, a “idea” o a “concepto”; la “esencia de la técnica”, en particular, no es algo técnico. En la esencia de una cosa no está la cosa sino, diríamos empleando un giro foucaultiano, las reglas de su producción. Este camino, por lo demás, ya fue abierto y balizado por Kant.

Pensar la técnica implica despejar un camino —o volver a recorrerlo— que debe comenzar por eliminar ciertos automatismos. La palabra “automatismo” cobra en este principio una dimensión muy especial. Para pensar la técnica necesitamos liberarnos de su dominio. No es un objeto exterior a nuestro propósito; estamos dentro de ella. En su interior, pensamos “automáticamente”. Este automatismo puede adquirir dos formas básicas y mutuamente excluyentes: o bien la aceptación o bien el repudio; o bien la afirmación, o bien la negación.

Pero, y justamente por ello, necesitamos salir de su dominio para, pensando, liberarnos de ella (y de sus automatismos). Para pensar la técnica hay que estar libre de su influjo, pero pensar la técnica —preguntar por su esencia— tiene como fin librarnos de ella. Empezamos pues con un problema y no hay ningún indicio que nos permita adivinar si y cómo es posible resolverlo o simplemente salir de allí. Empezamos dentro de un círculo (vicioso) y no sabemos si al principio estamos ya, de algún modo, fuera, o si al final lograremos recorrer o al menos vislumbrar otro camino.

Nosotros —habría que comenzar entonces por preguntarse quiénes, y desde cuándo— nos hallamos, consciente o inconscientemente, de grado o por fuerza, sometidos a la técnica. Somos vasallos —entusiastas o renuentes, irreflexivos o resueltos— de su imperio. Lo que desde el comienzo importa es darnos cuenta de que la pregunta por la esencia de la técnica no es técnica: es, si concedemos que la libertad tiene o se mueve en esa dimensión, una pregunta política. Volveremos una y otra vez sobre este nexo.

El primer paso que será preciso dar consiste en sospechar que la técnica sea como la pintan. La técnica, dígase lo que se diga, no es neutral. Su presunta neutralidad se sostiene sobre una definición, si no equivocada, por lo menos incompleta. “Todo el mundo”, dice Heidegger, acepta que la técnica es, por un lado, “un medio para un fin”, y, por el otro, “un hacer del hombre”¹. Esta definición es instrumental y es antropológica. Aparentemente es correcta, pero realmente invierte la relación: da por supuesto que la técnica es un instrumento en manos del hombre. O, para ajustarnos a la argumentación heideggeriana: esta definición es “correcta” —más no aún “verdadera”. La “corrección”, la “representación”, la “constatación” permanecen en el interior de las determinaciones técnicas.

Lo “verdadero” está fuera de la técnica.

Y por ello es preciso comenzar a plantear la cuestión completamente al sesgo.

Dos

NUESTRO TIEMPO SE AUTOCONCIBE COMO “MODERNIDAD”, RÓTULO QUE, EN SÍ MISMO, DICE BASTANTE POCO. “Moderno”, del latín *modus*, significa, literalmente, “lo de hoy”, “lo más reciente”, “lo último”, “lo actual”. No parece una categoría económica, ni social, ni política, ni siquiera cultural. Moderno es, simplemente, nuestro tiempo (de hecho, si alguien puede decir “nuestro” tiempo, el tiempo será siempre

moderno). Pero vamos a tratar de bosquejar algunos rasgos que nos permitan identificar o reconocer a “nuestro tiempo” como una época dotada de una particular fisonomía.

La configuración de nuestro tiempo puede ser afrontada como el efecto de un conjunto más o menos ordenado y más o menos disperso de operaciones, operaciones deliberadas y también involuntarias e incluso poco o nada deseadas. En realidad, hablar de “nuestro” tiempo presupone no sólo un corte por fuerza arbitrario, sino una apropiación igualmente pretenciosa. ¿En qué momento y con qué instrumento analítico habría que trazar el límite entre “lo nuestro” y “lo ajeno”, entre “lo propio” y “lo de otros”?

Sin rehuir este primer dilema, propongamos un primer criterio de separación. Lo moderno es el efecto de una negación generalizada de la Naturaleza.

Claro que “Naturaleza” es, ella misma, en su concepto al menos, un efecto de las operaciones destinadas a negarla, por lo cual bien haremos en cuidarnos de pensarla como una especie de materia prima o cera virgen sobre la que se ejerce aquella negación transformadora. La idea misma de Naturaleza se va construyendo en el movimiento de su negación práctica.

“Negación” es desde luego, junto a “naturaleza”, una palabra necesitada de aclaración.

Antes de embarcarnos en estas aclaraciones, adelantemos que el resultado de la negación de la naturaleza es lo que podemos llamar, siguiendo en esto a Félix de Azúa, *Metrópolis*. Este término designa un estado “de extrema concentración y exhibición de lo técnico”². La *Metrópolis* es “el corazón de la dominación técnica”³. Ahora bien, esta formación se distingue nítidamente de un estado en el cual la Naturaleza podía ser imitada, continuada, relativamente manipulada o atenuada con fines de cualquier tipo. *Metrópolis* es un producto por entero humano, un artificio dotado de vida propia: un monstruo, sin que esto signifique un juicio de valor positivo sobre sus propiedades aterradoras. Es, en efecto, el último grado de manipulación de la naturaleza, la naturaleza “desnaturalizada” y convertida en utensilio total.

La modernidad es, así, el tiempo resultante —directo o indirecto, querido o perverso— de esta operación o este haz de operaciones. La intención explícitamente asumida es hacer de

la naturaleza un recurso, un objeto de explotación. Un conjunto de bienes. Se trata de un tiempo regido por este proyecto total de sujeción de la naturaleza, de apropiación, de usufructo, de usurpación, de atribución, de humanización. Formas, todas, de negación de la alteridad.

A menos que algo en lo humano mismo permita cierto trasvase no mediado por la utilidad o el beneficio.

Tres

DESPUÉS DE TODO, LA MODERNIDAD SÍ ES UNA ECONOMÍA, SÍ ES UNA SOCIOLOGÍA, INCLUSO SÍ ES UNA PSICOLOGÍA. Y una topología. Vamos, casi cualquier cosa que termine en logía, en nomía, en grafía. La modernidad es el tiempo de los hombres, de los seres humanos concebidos y operados según ciertos principios que no siempre están a la luz del día. Suena mal, por eso habrá que decir: modernidad es el tiempo pensado, imaginado, preparado, constituido íntegramente por y para los hombres.

El sujeto moderno —la consagración del sujeto técnico— es, por ejemplo, un animal castrado de sensibilidad y superfetado de inteligencia. Inteligencia, es decir: cálculo. Entendimiento, el sujeto moderno es ante todo un entendido. Un animal, qué remedio, pero un animal extremadamente humanizado. A saber, convertido de cabo a rabo en naturaleza disponible.

La técnica es una forma del poder. Un poder cuyo objeto es móvil y en cierta medida inatrapable. Un poder que hace de su supuesto sujeto, o de su fuente, otro objeto de su ejercicio. La técnica es el poder que hace del hombre, su sujeto, otro objeto. Podrá ser el objeto más importante, el objeto eminente, el rey de los objetos, pero con todo seguirá sin escapatoria posible siendo eso.

Habíamos dicho que la Metrópolis —el paisaje o escenario o plataforma u horizonte de la modernidad— es “el corazón de la dominación técnica”. La diferencia entre poder y dominio tampoco ha sido aclarada. Ya lo haremos posteriormente, si es posible. Quedémonos por lo pronto con una diferencia casi obvia. Frente a la negación de la naturaleza bajo la forma del dominio técnico, las comunidades humanas han ensayado otras vías. En lo que se reconocía como “Oriente” —hoy bastante desdibujado en su fisonomía tradicional— se trazó y emprendió otro camino. La negación de la naturaleza adoptó el ropaje y los andares de la renuncia.

En Oriente, el sentido de la vida consiste en liberarse de ella.

En Occidente, el sentido de la vida consiste en someterla a algo que se halla por encima de ella, y ponerla enteramente a su servicio. Son vías alternas, pero se comprende ya que comparten una premisa común. En ambas vías se parte de la idea de que es posible —y necesario— desprenderse de las condiciones inmediatas de la existencia humana. Vías alternas de una misma voluntad de sublimación. Dominio, renuncia: a eso Nietzsche le llamaba nihilismo.

Cuatro

LA NEGACIÓN DE LA NATURALEZA CONDICIONADA Y PROPULSADA POR EL DOMINIO TÉCNICO POSEE RASGOS QUE CONVIENE IR DESCUBRIENDO Y CONSIDERANDO POCO A POCO. En términos subjetivos, por ejemplo, los modernos son sujetos que ven perder inexorablemente su derecho a la insustituibilidad. Son lo que valen, nada más. Claro que ese valor ya no es arrojo o temeridad o valentía —o no lo es si no redunda en algún beneficio, y beneficio económico esencialmente. Tanto tienes, tanto vales. La “persona” se hunde por detrás de los signos —económicos, es decir, de dominio— que le adornan.

“Nadie es irremplazable”, eso lo escuchamos casi desde antes de venir al mundo. Claro que no, porque cada sujeto es sólo un portador de signos, y los signos pueden incluso, caso de necesidad, prescindir del portador. El sujeto técnico es un sujeto abstracto. Es una especulación, el sujeto técnico es especulación pura. Se le ha extirpado hasta la última célula, hasta la última gota de heterogeneidad con —o contra— el conjunto al que se le asigna. Se le ha amputado su “ser” al convertirlo en simple receptáculo de un “tener”.

El sujeto moderno es un tenedor. Tenedor de bienes, de títulos, de señales.

Lo que importa, en tratándose de este conjunto disjuncto de operaciones, es que el sujeto oponga la menor resistencia, la menor fricción al movimiento universal y universalizador del mecanismo. El sujeto abstracto es un sujeto marcado desde su nacimiento y hasta el día de su muerte, amén, por los signos esenciales, es decir, como se lee en los billetes del Banco de América, por el único Dios en el que se puede confiar: en el dinero. El sujeto moderno, objeto de principio a fin, objeto desde antes de nacer y después de muerto, es un número, una cifra, una estadística, un voto.

Como lógica, inevitable consecuencia, este sujeto se torna gradualmente más indiferente, más indiferenciable. Habla como se habla, oye lo que se oye, quiere lo que se quiere, compra y vende lo que se compra y vende. Incluso protesta ante lo que se protesta y siente rebeldía ante lo que se ha de rebelar.

El sujeto que mediante la negación de la naturaleza es ante todo y sin remedio un objeto se hunde progresivamente en una interioridad desprovista de sentido alguno. Se hace literalmente impenetrable. No duele tanto saberse solo, sino que esa soledad sea la misma en todos los casos que se ofrecen a cada persona en el lapso de una vida.

El sujeto técnico es un sujeto blindado. Como escribe Félix de Azúa, “el habitante de la metrópoli es un ente negador que gasta sus esfuerzos mayores en no ver, no oír, no decir, no oler, no tocar, con el fin de preservar una minúscula parte de su interioridad sin la cual caería en la enfermedad mental, sobre cuya frontera se asienta y guarece”⁴. Se enferma por no querer estar o saber estar enfermo. Enloquece por miedo a la locura. Eterno deprimido, cada vez necesita más y más potentes estimulantes que más temprano que tarde terminan por abismarlo en una depresión de insospechados e incurables alcances.

Cinco

VAMOS VIENDO, COMO EN UNA IMAGEN AL NEGATIVO, DE QUÉ MODO LA TÉCNICA DISTA DE SER UNA ACTIVIDAD “NEUTRAL” Y, PARA MAYOR ESPANTO O ESCÁNDALO, UNA ACTIVIDAD “HUMANA”. Apresurémonos a decir que no por no ser angelical, la técnica sería necesariamente demoníaca. Sólo queremos distinguir algunas vías de aproximación —¡o de escape!— que no se despeñen demasiado rápidamente o demasiado inocentemente en la trampa de los automatismos.

¿Qué es, entonces, la técnica?

Los filósofos, ya sabemos cómo se las gastan, han llegado a sospechar de la pregunta misma. Quizá, argumentan, la pregunta está planteada de tal mala manera que sólo nos llevará a dar un paseo por la técnica sin ayudarnos a salir un milímetro de su embrujo. Preguntar “¿qué es —cualquier cosa?” ya lleva, como observábamos al principio, una jiribilla técnica. Esta pregunta presupone un encadenamiento silogístico. Presupone un poder de enunciación que asegura la consecución de una respuesta.

Estas presuposiciones son técnicas.

La modernidad es, pues, el tiempo regido por y para los hombres. Sólo que esos hombres están como despojados de toda característica propia, de todo carácter en el sentido fuerte del término. Algo no sólo único e irrepetible, sino básicamente intransferible. El sujeto técnico sólo es (y se sabe) un número, parte de una serie, figurín de catálogo si bien le va. La sociedad moderna es siempre anónima.

El poder de la técnica es poder de dominación, fórmula que se antoja una contradicción en los términos. Lo único cierto es que el hombre es poderoso porque —y cuando— ya no puede más.

Hay, además de los rasgos que acabamos de señalar respecto del sujeto técnico, otros aspectos interesantes. La negación técnica de la naturaleza es negación de la singularidad.

La propia conversión de la naturaleza en un “reino sometido a leyes férreas” delata el sentido profundo de la operación moderna. No, la naturaleza no está sometida a ninguna ley. La naturaleza es azar y caos, es la emergencia impredecible e imponderable de la singularidad. La naturaleza muta sin plan, sin propósito, sin dirección.

Por lo mismo, es paradójico que el arte, el arte moderno, imite, como el arte antiguo o clásico, a la naturaleza, sólo que si ahora la sigue imitando es porque entra en mimesis con una naturaleza completamente diferente de la naturaleza segregada por los mecanismos técnicos. Porque, ya vamos redondeando el argumento, la naturaleza de la ciencia, la naturaleza del National Geographic y de Scientific American, la naturaleza de las Universidades y Politécnicos y del Discovery Channel, no tiene prácticamente nada qué ver con la naturaleza cuya negación define el mundo en el que tan cómodamente y también tan ilusoriamente nos encontramos instalados.

Seis

LA RELIGIÓN ES RENUNCIA, LA TÉCNICA ES DOMINIO DEL MUNDO. Nos hemos topado, sin embargo, con una especie de abrazo secreto. Hay una afinidad de fondo en esta bifurcación. La bifurcación es real, pero el suelo en el que se produce es uno y el mismo suelo, un horizonte que aquí hemos llamado, provisionalmente, negación de la naturaleza. Negación productiva, en el caso de la técnica, negación improductiva en el caso de la religión.

La técnica no es neutral desde el momento en que comprendemos que ella “quiere” algo, así ese algo le esté vedado comprenderlo a ella misma. Como el sujeto técnico, la técnica quiere tener el mundo. Tener, detener, retener, contener. ¿Es ello posible? ¿Es ello deseable? El admirable Ludwig Wittgenstein escribía: “La filosofía deja al mundo como es”. Bueno, he ahí una definición de lo que no es la técnica. La técnica no deja al mundo como es: ella designa su principio de construcción, de edificación. La técnica no dice cómo

es el mundo: le dicta lo que debe ser, le estipula aquello en lo que ha de convertirse: materia dispuesta para un sujeto —el hombre— que se transforma a sí mismo en materia dispuesta... ¿para qué o para quién?

Este mismo filósofo nos legó una frase sobre la que podría meditarse muy larga y muy saludablemente: “El significado del mundo está fuera del mundo”. Es una afirmación espléndida, y lo es más aún viniendo de quien viene. Puede entenderse, en principio, de dos maneras distintas: o bien que todo significado se encuentra por fuerza fuera del mundo, o bien que el sentido del mundo es trascendente a él. Wittgenstein no dice que el significado, el sentido del mundo, se halle en algún lugar, en algún ámbito, en algún espacio: ni la escritura sagrada ni los programas de investigación científica, ni el lenguaje de la lógica ni la iluminación del místico.

Para Wittgenstein, el significado del mundo no pertenece al mundo.

Dentro del mundo no hay lugar para el sentido. Pero otorgarle un sentido, una dirección, un porqué y un para qué y un de dónde a dónde, es ya, justamente, conferirle su calidad, su naturaleza de mundo. Esto suena paradójico. Y por ser paradójico se revela en su fertilidad. En otras palabras: el religioso querría extraer ese significado ausente, o bien oculto, o como exiliado del mundo, de una especie de mundo suprasensible, del cielo de las ideas puras, de los números, de los arquetipos eternos. Pero esta presunción es exactamente lo que la filosofía —eso que hace Wittgenstein— prohíbe.

Me parece que lo decisivo, llegados a este punto, y llegados, según se advierte, casi por accidente, es pensar ese fuera del mundo de la frase que estamos considerando.

Diríase, al respecto, que la filosofía se distingue de la técnica por el lugar en el que traza sus garabatos y despliega sus burbujas lingüísticas. Pensar no es calcular, cosa que la técnica hace con gran soltura y alegría. Pensar no es cambiar el mundo, hacerlo más propicio, más confortable, más seguro, menos peligroso, más humano.

Por el contrario, pensar consiste, según esta frase, en afirmar el límite del mundo, o, lo que es lo mismo, afirmar el límite del lenguaje, del sentido, del significado: el límite de lo humano.

Siete

¿EN QUÉ CONSISTE NO LA AFIRMACIÓN DEL SENTIDO DEL MUNDO, SINO DE SU LÍMITE? Para intentar responder volvamos al principio de esta charla, que ya se está alargando sin necesidad alguna. Afirmar el sentido del mundo es exactamente lo mismo que negar la naturaleza. En su lugar, la afirmación del límite del mundo remite, por una parte, a la exigencia de hacer de aquel fuera del mundo el lugar o el espacio o el tiempo o la ocasión de la prohibición del mundo.

La transgresión de ese límite es lo que ha caracterizado, en toda su extensión, su variación y su consistencia interna, a la historia del género humano. Es en este punto donde la religión y la técnica encuentran su conexión, su articulación, su complicidad y sus afinidades electivas.

La religión viene a ser esencialmente el tentáculo suprasensible —o, mejor dicho, ultramundano— de la técnica. Por ello es erróneo, si no es que malintencionado, proponer que filósofos como Heidegger o como Wittgenstein son pensadores “religiosos”. La religión no es el antídoto a la técnica, del mismo modo que el “humanismo” resulta incapaz de contrarrestar la supuesta deshumanización que late en el interior de lo técnico. No, más bien hay que leer a estos escritores como pensadores del límite, del fin de lo humano. No, obviamente, en el sentido propagandístico, a lo Fukuyama, de extinción o muerte de la especie, sino como guardianes del límite.

Ninguno de ellos traspasan el umbral al que el pensamiento les conduce porque en ese instante simplemente dejarían de pensar. Pensar, se entiende ya, no es conocer ni dominar el mundo, sino guardar su límite.

Transgredir semejante límite es lo que hace, día y noche, la teoría y la práctica de la religión. De las religiones, que en esto parecen concordar sin violencia. A saber, darle

sentido y significación a eso que sólo puede sostenerse en la ausencia o en el anuncio del sentido y de la significación.

La técnica es el lenguaje constituyente del mundo, su diseño, su proyecto, su plano de inmanencia, su gramática; la religión, el lenguaje y el ceremonial que se lanza y dispara por encima del mundo para continuar, en lo inapropiable, en lo indisponible, en ese azar y en esa singularidad de la naturaleza, allí donde ni hay ni puede haber ninguna “materia dispuesta”, haciendo mundo. Es su “retórica”.

En este horizonte se abren multitud de interrogantes, y la última a la que quisiera aquí seguirle los pasos, muy brevemente, es a la cuestión del futuro de la filosofía, al pensamiento por venir en un mundo cada vez más fina y más férreamente dominado por la voluntad de dominio que se expresa en la técnica.

Lo más probable es que se sigan desdibujando las fronteras, y esto ocurriría precisamente porque aquello que contienen, o a lo que apuntan, se encuentra ya muy desdibujado. Ni la filosofía, ni la religión, ni siquiera el arte, son los mismos que eran. Cabe preguntarse si la técnica permanece estable y siempre reconocible. Desde cierto punto de vista, la disolución de la filosofía, de la religión y del arte son efectos, más o menos oscuros o más o menos espectaculares, de un descubrimiento fundamental: los tres se habían recortado, sin muy bien percatarse de ello, sobre los perfiles de la técnica.

Recortado y entallado según sus exigencias, sus cegueras y sus límites. Quizá lo propio de la técnica, y esto nos retrotrae a la tragedia de Prometeo, sea el extra-limitarse en sí mismo. Voluntad de dominio es hybris, es desmesura, es infracción de un orden que no pertenece —ni tiene por qué hacerlo— al orden deseado y esperado por los humanos. Quizá lo propio de la técnica sea la transgresión en cuanto tal.

Ocho

La realidad sin la energía dislocadora

de la poesía, ¿en qué queda?

René Char,

Para un Prometeo saxífrago

LA TÉCNICA TAMBIÉN AFIRMA EL LÍMITE DEL MUNDO —PERO SÓLO CON LA INTENCIÓN O LA PROMESA DE ABOLIRLO. Esto es lo mismo que declarar que todo lo que hay... es mundo. Que todo lo que existe gira en torno de lo humano. Que todo es materia (o energía), materia dispuesta o disponible. Disponible para nosotros, humanos.

La técnica es la verdad de la metafísica, había anunciado Heidegger. Sin embargo, la técnica no es la verdad —o sólo es una media verdad— del lenguaje, del mundo y del hombre. En el lenguaje hay una dimensión no técnica, no metafísica, no transgresiva, no violenta. Es, a falta de mejor rótulo, su dimensión poética. Esta dimensión es la afirmación no transgresiva del límite del lenguaje: del límite o del fin del mundo y del límite o del fin de lo humano.

Esta es, posiblemente, la “doble afirmación” de la que se ocupan Rosset y Deleuze, en referencia a Nietzsche. Una afirmación no transgresiva, no violenta, ¿no es, justamente, lo propio del pensamiento y de la experiencia trágica? ¿No es la celebración de lo que queda de naturaleza en el círculo encantado de lo humano?

Reparemos, para finalizar, en que lo humano cambia de status con esta celebración. Lo humano no designa exclusivamente aquello que queda “dentro” del mundo. Lo humano es también, o esencialmente, la afirmación no transgresiva de lo humano en cuanto límite. Es la afirmación del fuera-del-mundo en cuanto exterioridad inapropiable. De ninguna otra cosa nos informa la poesía.

No hay, en esta afirmación —que es, al mismo tiempo, una celebración extática— empeño alguno por traer el fuera-del-mundo al interior de éste, y tampoco la define el impulso simétrico de “llevar” mundo allí donde no lo hay ni podría haberlo.

Resta preguntarse qué “efectos” siguen a semejante afirmación, afirmación de lo Otro en el seno de lo Mismo. Efectos poéticos, efectos éticos, efectos noéticos... Resta preguntarse por las consecuencias “prácticas” o “mundanas” de esta afirmación no transgresiva. ¿Podría funcionar como una suerte de dique contra la al parecer imparable hybris de la técnica? ¿Ha funcionado efectivamente así, aunque su presencia y operación admita otros nombres?

No será muy difícil hallar allí la fuente de eso que, en el interior del mundo moderno, llamamos “arte”. De cualquier forma, se descubrirá que el arte aparece bajo una forma clara y con frecuencia expresamente transgresiva. La historia del arte es la historia de la transgresión de la historia del arte.

Ahora bien, porque va contra sí misma, esa transgresión se despliega en cuanto abolición de la transgresión. No abolición del límite, como quieren religiones y técnicas —técnicas religiosas y religiones técnicas—, sino abolición de lo que rompe y desgarrar el límite. La transgresión de la transgresión es lo mismo que la afirmación no transgresiva de la existencia humana.

La otra afirmación, ya lo hemos remarcado aquí, es la técnica —con su extensión supratemporal y supraespacial, es decir, la religión. En cuanto afirmaciones humanas, parece ilusorio eliminar una en beneficio de la otra (o ambas en beneficio de una “supra” humanidad). Ambas son dimensiones inextirpables de la existencia humana, y a ello podría haberse remitido Heidegger al rechazar la “superación” de la metafísica. Seguramente lo más importante, lo decisivo, según canta el poeta, sería aprender a olvidar:

Ya que hay que renunciar

A lo que no podemos retener,

Que se transforma en otra cosa

Con o contra el corazón,—

Olvidarlo limpiamente.

Batir después los matorrales

Buscando sin encontrar

Lo que debiera curarnos

Del daño desconocido

Que a todas partes llevamos.⁵

En conclusión, conclusión preliminar, como casi todas, la técnica no es eliminable. Pero tampoco lo es la dimensión poética, la “naturaleza” que el mundo moderno ha pretendido reducir a “materia prima” cuando no a cenizas, a “polvo enamorado”. Eso es lo único que por el momento —pero en realidad ya es bastante— parece posible argumentar.

Notas

* Conferencia dictada en el “Mes de las Humanidades” de la Unidad Académica de Ingeniería de la Universidad Autónoma de Zacatecas, el 4 de octubre de 2005. Mi impagable gratitud para Beatriz Elizabeth Soto Bañuelos por su amable invitación.

1 Martin Heidegger, “La pregunta por la técnica”, en *Ciencia y técnica*, Editorial Universitaria, tr. Francisco Soler, Santiago de Chile, 1993, p. 74.

2 Félix de Azúa, *Baudelaire y el artista de la vida moderna*, Anagrama, Barcelona, 1999, p. 136

3 *Ibíd.*

4 Loc. cit., p. 141

5 René Char, *La palabra en archipiélago*, Hiperión, Barcelona, 1996, tr. Jorge Riechmann, p. 135