## RESPONSABILIDAD Y CAMBIO HISTORICO EN RICHARD WISSER (3)

José Alberto Soto B.

Nuestra época, resultado de la constante transformación de la cultura, motivada principalmente por la aceleración misma del desarrollo, la eficacia y la expansión de la ciencia y con ella de la técnica, ha llegado a un conocimiento y mejor dominio de ciertas fuerzas de la naturaleza, las cuales puede emplear tanto para su plena realización como para su propia esclavitud. No se deben dejar nunca de lado, las consecuencias de este fenómeno en los valores mismos del hombre; en sus estructuras políticas, económicas y espirituales, con condicionan, dan su peculiaridad al cambio histórico actual, donde el papel del hombre asume una actitud muchas veces trágica, en la medida en que no logra controlar las fuerzas de la naturaleza que él ha hecho suyas, para su propio servicio y que más bien se pueden constituir en un medio de su alienación o quizás de su destrucción. Estamos aquí ante el grave problema de tomar una única decisión: la de asumir la "responsabilidad en una época cambiante". Con ella se trata de desprenderse de instancias trasmitidas o consideradas como preceptos y ley obligatorios, con el objeto de no matar de antemano mediante regulaciones probablemente insuficientes y en cambio sí de apreciar en lo justo la vida interior de las situaciones nuevas". Responsabilidad que significa, por tanto, colocarse en el cambio; esto es ya un asumir la responsabilidad, que jamás es algo abstracto sino "siempre el compromiso del hombre real" dentro del acontecer. Colocarse en el cambio presente, pues "en vista del presente sólo la marcha en la esfera de la responsabilidad permanece al corriente, pues unicamente tal marcha no se limita a seguir en pos de las huellas del cambio histórico, sino que simultáneamente produce el cambio (Cfr., p. 15). La responsabilidad, por consiguiente, en cuanto "condición y forma fundamental de nuestra realidad" es precisamente la "referencia fundamental de lo real". No excluye, sino que, por el contrario incluye al otro, al Tú; pero no en cuanto inexpugnable instancia judicial, sino como aquel que contradice allí donde no existe nada abstracto y universalmente obligatorio, ni nada que se mantenga firme". Responsabilidad pues, como el aceptar nuestra propia realidad histórica y considerar en una dimensión más positiva lo que el hombre pueda obtener de ese cambio en su propio bien y en el de su destino.

Richard Wisser, actualmente *Privat Dozent* en la Universidad Johannes Gutenberg de Maguncia y autor de numerosos escritos sobre filosofía y antropología, con su libro *Responsabilidad y cambio histórico* (1), nos coloca ante la temática de la responsabilidad dentro de la orientación del pensamiento alemán, del cual se pueden extraer las líneas de un nuevo mensaje filosófico. Ha querido Wisser en su libro dejarnos ver a través de cinco modelos de la filosofía alemana (Jaspers, Buber, von Weizsäcker, Guardini Heidegger), cómo se percibe la "responsabilidad en una época

<sup>(3)</sup> WISSER, RICHARD, Responsabilidad y cambio histórico, Editorial Sudamericana, B. A., 1970, 398 pp. Traducción al español y notas de Mario A. Presas. Título original en alemán: Verantwortung im Wandel der Zeit, Von Hase-Koehler Verlag GMBH, Mainz 1967.

<sup>(1)</sup> Cfr., MALIANDI, R., El filósofo Richard Wisser y su responsabilidad y cambio histórico", en FOLIA HUMANISTICA, núm. 93, Barcelona, Septiembre 1970, p. 735 ss.

cambiante" (p. 7), sin querer por ello y por razón de método, dar las disposiciones necesarias para determinar el "concepto" de responsabilidad o para preguntarse por su "esencia".

\* \* \*

La primera parte, dedicada al pensamiento político de Karl Jaspers, tiene una unidad que "está regida justamente por una responsabilidad basada ante todo en la libertad del pensar y por el pensar" (2). Entre la variedad de los puntos tratados, se estudia aquí la línea general de las críticas jaspersianas a los políticos de la República Federal de Alemania por sus pretensiones, ahora históricas, de la Reunificación política alemana después de la Segunda Guerra Mundial. Es ciertamente inútil continuar soñando en ese ideal de la "unidad política de todos los alemanes", oportunidad echada a perder por Hitler. Frente a la tesis de la Reunificación opone Jaspers la tesis sobre la primacia de la libertad, según la escala de valores a que reduce su pensamiento político conforme a la fórmula: verdad, libertad, paz (Cfr., p. 81 ss.). O sea, "en primer lugar: no se puede mantener la paz exterior sin la paz interior del hombre. Segundo: la paz existe únicamente por la libertad. Tercero: la libertad sólo es gracias a la verdad", es decir, la verdad es el presupuesto de la libertad y la libertad, a su vez, es el presupuesto de la paz.

Wisser estudia ampliamente la polémica en torno a los escritos, entrevistas, cartas públicas de Jaspers sobre la política alemana; asimismo, analiza las fuertes críticas a que se vio sometido por parte de los hombres políticos. Todos los escritos jaspersianos sobre política —según Wisser— se caracterizan por no ofrecer doctrinas sino un modo de pensar en ellas, conforme a las reflexiones del mismo Jaspers en donde "filosofía y política deben coincidir" (Cfr., p. 132 ss.). Para él cualquier construcción filosóficaconceptual no se corresponde mutuamente con alguna manifestación política cualquiera, más bien "el modo de pensar propio del filosofar y el modo de pensar en política coinciden o bien provienen de la misma fuente" (p. 133). No se puede simplemente hacer derivar una política de determinada filosofía, o inversamente, una filosofía de una política. Pero la coincidencia de los dos modos de pensar trae nuevamente a la vista y a la conciencia el hecho de que filosofía y política se pertenecen la una a la otra, y esto significa que "si una falta tampoco existe la otra". Un mejor filosofar permite que se llegue à ser mejor en política; un mejor comportamiento político permite inferir una política menos confusa. De aquí que sea difícil —asegura Wisser que pueda comprender bien a Jaspers, quien no haya problematizado la fundamental cuestión de la interdependencia de filosofía y política.

Esta "coincidencia" de los dos modos de pensar político y filosófico que sostiene Jaspers es más importante que considerar como dogmas o dictados sus singulares impulsos intelectuales y sus ensayos de aclaración, no siempre comprendidos y la mayor parte de las veces desnaturalizados, por añadidura, en posiciones abstractas y contradictorias, por aquellos críticos políticos y periodistas que no se encuentran con Jaspers — "encuentro significa ir junto a un hombre, sin seguirlo en todo" — (p. 163), pues así, como su filosofar compele a cada uno a la decisión dentro de la situación concreta, así también su pensamiento político encierra la invocación a abandonar la rutina, los clisés y las declaraciones para abocarse a la seriedad de cuestiones que sólo la estrechez de miras considera como ya decididas. Pero para Jaspers, las respuestas únicamente son posibles cuando no se juega la política contra la moral y la teoría contra la praxis, sino cuando en lugar de la excitación de la voluntad propia (entendida como obstinación) se hace presente la inquietud de la razón que, a partir de la "coincidencia" de los modos de pensar propios de la filosofía y la política, renovadamente pregunta en cada situación concreta si las respuestas pueden o no ser respondidas con responsabilidad (pp. 163-164). De modo que, estas cuestiones concretas y su

<sup>(2)</sup> MALIANDI, R., El filósofo R. Wisser..., Ibid., p. 736.

propio comportamiento frente a situaciones concretas, es la intelección de la recíproca interdependencia de filosofía y política en vista de la libertad del hombre. De aquí que el filósofo Jaspers sea más político, e invita a los políticos a que sean más filósofos que hasta ahora..., pues "las cosas van mal en una comunidad cuando los políticos permanecen entre sí y los filósofos siguen encerrados en su torre de márfil". Por lo menos esta cuestión queda clara y es esta "coincidencia" la que permite pensar y juzgar con responsabilidad sobre lo que se ha sido históricamente y sobre lo que hoy se es.

\* \* \*

El hilo conductor sobre la responsabilidad lo continúa Wisser a través del pensamiento de Martín Buber. Este pensador no pretende tampoco dar doctrinas a seguir; él quiere que se establezca el diálogo entre los hombres, por ello habla del "encuentro únicamente accesible entre personas, en el cual está en juego algo común ya sea en la cosa o en lo personal". Para Buber "encuentro" es un acontecimiento importante y primordial. Este se funda en la idea metafísica de que "la esencia del ser-hombre es entendida como ser-enfrente, o sea, un ser que llega a sí mismo en el encuentro con el otro, en cuanto referencia por la cual el uno hace frente y al mismo tiempo confirma al otro" (p. 173). Las ideas que mueven este argumento provienen de efectivas experiencias y de una real "conversión", de una "transformación del ser", es decir, "de la más íntima transformación del ser".

De estas experiencias se siguen dos instancias importantísimas para el serhombre; a) el hecho que él no puede ser tal y permanecer en la existencia si no aprende otra vez a mantenerse en ella como auténtico nosotros; b) que el hombre individual se experimenta como "realidad mancillada", como aquel que ha caído por debajo de lo que propiamente importa; como aquel que en lugar de realizar experiencias (Erfahrungen) se ve descaminado (sich verfährt); como lo degenerado de lo que se genera (...), de aquí que, "ser hombre significa ser la esencia que está enfrente" y el espíritu capacita y faculta al hombre para "vivir enfrente, dentro de la distancia y la referencia" (p. 174). Esta dimensión del yo-tú, se completa con la otra del Yo-Tú, Dios y el hombre, y así Martín Buber, que es un "hombre que lucha reiteradamente por la luz de Dios y como hombre que continuamente se pierde en los abismos de Dios", descubre lo humano en el hombre cuando éste, "en cuanto el interrogado por lo que se revela y en el que responde a lo que se revela", realiza la responsabilidad como expresión del nosotros-existentes" (p. 174). Aquí el sentido de su exigencia: Hombre, toca a los hombres; lo que importa, en este sentido, es encontrar una respuesta entre los hombres, que en cuanto responsabilidad abra nuestras propias posibilidades (p. 184), pero este "encontrar" (buscar) entre los hombres no debe dejar por fuerza la relación Yo-Tú, pues esto trae sus consecuencias: "el prejuicio contra Dios, la pérdida del Tú con respecto a Dios, en correlación con la pérdida del Tú referida al hombre y a la materialización de éste en un algo, a la cual ha seguido la "fabricación de cadáveres" (p. 189), consecuencia ésta de una mala interpretación de los filósofos, muy extendida en nuestra época, o bien de una conciencia más elevada, por recurrir a la frase de Nietzsche: ¡Dios ha muerto! Desde luego, para Buber son realizaciones fallidas tanto la prescindencia de la realidad del Tú del otro hombre (lo que representa la más grande falla de Nietzsche), como la puesta entre paréntesis del Tú de Dios, en lo que se puede apreciar, según Buber, la más grave falta de Hegel (p. 202, cfr. p. 206). Surge aquí la relación Yo-ello, como lo que se ha interpuesto entre el "entre" y que no sólo impide el encuentro con el Dios viviente, sino que proclamó a alta voz la "muerte de Dios", y con ello, también la muerte de los judíos (p. 208), al menos, en todo caso hombres que se han evadido de la relación Yo-Tú llevan el peso de esas muertes sobre sus conciencias. Estos pensamientos de Buber repercuten inmediatamente sobre el campo político, o sea, el "enfrente recíproco" en el ámbito político que se distingue por la rectitud que es el medio en que se consigue la "apertura" del hombre, contra cualquier "imposición" o "medio político". A partir de la relación Yo-Tú, revivifica Buber el más profundo fundamento de las formas

políticas: "su esfera de solidaridad", de la cual no participa el hombre aislado o entendido como masa, pues ambos ligan la verdad humana a una instancia frente a la cual no puede ser formulada una auténtica respuesta, y por esto, no puede ser asumida ninguna responsabilidad. "Se necesitan personas; no menos 'representantes' . . . que eximen de responsabilidad a sus representados; sino 'representantes' que tan sólo en lo concerniente a su responsabilidad no se dejen representar por ninguno" (p. 210).

De este modo, establece Buber su gran intuición que fundamenta la rectitud y responsabilidad del hombre y de sus actuaciones, y ésta es que "nosotros" (entendido como 'Yo' y "Tú') permitimos que el hombre llegue a ser nuestro hermano cuando lo dejamos ser hombre, y permitimos que Dios se convierta en Tú para nosotros cuando el amor da testimonio de la existencia de su interlocutor (Cfr. p. 213).

\* \* \*

Carl-Friedrich von Weizsäcker: físico de profesión, filósofo por pasión, político contra su voluntad y religioso por convicción, es el siguiente pensador alemán que incluye Wisser en su estudio. Von Weizsäcker es el pensador que partiendo de la estricta ciencia física no se encierra en ella, más bien, se proyecta en una reflexión sobre las consecuencias de esta ciencia en su sentido moderno de física atómica y su consecuente repercusión en la humanidad. De aquí su concepción de la filosofía como "polo complementario" de la física, ciencia hoy dominante; sus concepciones políticas abiertas al futuro (y que abren en general el porvenir) basadas en el trasfondo de los resultados y conocimientos de la física actual: física atómica; y su conjetura de que ciencia natural y religión representan dos aspectos diversos de una misma cosa" (p. 279).

Von Weizsäker es un físico que llega a los problemas clásicos de la filosofía partiendo de los resultados de la moderna ciencia natural, por consiguiente, de los problemas que ella plantea y repercuten en el campo político donde reflexiona seriamente, con el afán de no pensar sólo de un modo abstracto, sobre la responsabilidad de la ciencia en la era atômica a respaldar decisiones concretas, o sea, a procurar que la humanidad no se inflija un inconmensurable dolor con los medios por ella inventados (Cfr. p. 128). Por tanto, una filosofía de la física moderna y con la multiplicidad de problemas que sirven de guía, los cuales deben aún ser perfectamente captados y formulados (p. 221); de aquí, un comportamiento universal que extrae las consecuencias de una importante experiencia: "Por lo menos una vez cada año descubre el hombre en su mundo circundante que algo tiene que ser cambiado y que también puede serlo". Hayy pues, una conciencia de una marcha de pensamiento que percibe las transformaciones y provoca transformaciones, que toma conocimiento de las realidades en su cambio y que experimenta en sí la cambiante fuerza del conocimiento de posibilidades; una marcha del pensamiento que dice lo que realmente es, que sabe lo que es posible en virtud del propio obrar y que estímula a rechazar hechos simples" (p. 222). En una palabra, responsabilidad que von Weizsäcker asume y realiza con toda seriedad, y para esto, trata también de superar las barreras propias de la especialización y el profesionalismo; al mismo tiempo intenta superar gracias a su modo de pensar "la más profunda ruptura" que hoy amenaza al edificio de las ciencias, esto es, la escisión entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu" (p. 234). Señala, a su manera, la conexión de ambos grupos de ciencias, facilitando así el trabajo común, proyectando posibilidades y estimulando a la realización de las mismas. Pero en el centro de estos dos ámbitos está el hombre, aun cuando las investigaciones no se refieran concretamente a él, "está allí como la imagen directriz unificante que arranca a las disciplinas científicas divergentes de su aislamiento pragmático y las confronta con su responsabilidad" (p. 229).

Para von Weizsäcker, el hombre es lo que importa en cuanto se refiere a las consecuencias y efectos del quehacer científico, por esto, en virtud del problema de la bomba atómica, reclama particularmente una apremiante revisión en lo denominado

por él como la responsabilidad de la ciencia en la era atómica. En los hombres coinciden todos los rasgos de su más tenso interés, por este motivo, también la política es un tema importante en von Weizsäcker (aunque sea político contra su voluntad), ya que por ella y por medio de las técnicas modernas en materia de armamentos, es capaz de llegar a un contacto muy inmediato con el núcleo de la vida humana, en cuanto nos coloca, ante la alternativa del "uso pacífico" o "aniquilamiento total".

Tenemos aquí, la ciencia natural como un supuesto de la ciencia del espíritu y ésta por su parte constituye un supuesto de la primera (p. 234). Esta "recíproca dependencia" se mueve también en la marcha intelectual del pensar de von Weizsäcker, quien preocupado por llegar a la síntesis, en vista de los problemas de la correspondencia sujeto-objeto planteados por la moderna física, se ve obligado a efectuar críticas al dualismo filosófico de Descartes que toma la física como punto de partida; en segundo lugar, exige una revisión de la lógica filosófica, configurada por el pensar en objetos, interpretando inclusive a la física como "ampliación de la lógica" (p. 246). Todo esto pues, en función de una decidida colaboración entre física y filosofía. Su especulación y reflexión filosóficas es la de un pensador crítico que adopta posiciones y atiende reflexivamente a lo decisivo en lo que perdura. En cuanto a lo crítico, hemos referido su confrontación con la filosofía dualista de René Descartes; mientras que su abierta capacidad de flexión se pone de manifiesto particularmente en la nueva interpretación del problema del a priori de Kant.

Von Weizsäcker es de la opinión que el problema cartesiano sobre el "estado de escisión y alteridad entre espíritu y materia es desgraciado y contraproducente", precisamente, en virtud de la responsabilidad de la ciencia en la era atómica. El considera que la superación de principio entre sujeto y objeto como algo innatural, y esto, porque considerarlos como sustancias separadas se los priva de una relación que está en la base de los fenómenos de la física actual y que permanece velada por el esquema cartesiano. Para von Weizsäcker esta ruptura sujeto-objeto no radica en la naturaleza sino en nuestro pensamiento, por ello mismo también debe ser superada por el pensar. Así pues, cuerpo y alma no son para él dos sustancias sino una, a saber; el hombre; el hombre de cada caso que aprende a conocerse en diverso modo a sí mismo. Aún cuando el yo físico y el yo psíquico representen distintos grados de la reflexión, siempre la investigación de tales grados descubrirá una marcha en espiral que conduce hacia mí: "El acto de violencia" de la nueva física, consiste en indagar experimentalmente a la naturaleza, de tal forma que éste diga "algo"; al mismo tiempo incluya al "observador" en tal respuesta. Ello ha permitido sacar a plena luz el hecho de que la escisión esquemática de sujeto y objeto es "productiva"; pero también y precisamente una "recomposición de la realidad". De esta suerte, se hace ineludible la superación de la escisión sujeto-objeto. Hay pues en von Weizsäcker, una exigencia de integralidad del sujeto que lo coloca ante una seria reflexión antropológica, precisamente en la medida en que sostiene la necesidad de superar la citada escisión esquemática.

El encuentro de von Weizsäcker con la filosofía de Kant es otro motivo de meditación, en cuanto busca ver en qué medida los conocimientos surgidos de la mecánica cuántica se pueden expresar sobre el trasfondo del lenguaje filosófico kentiano, o en que medida tales conocimientos reclaman imprescindiblemente una nueva interpretación de Kant. Su intención consiste en interpretar la filosofía crítica de Kant como descripción de la situación gnoseológica de la moderna física. En cuanto al problema del a priori planteado por Kant, von Weizsäcker rechaza tanto la tesis dogmática-empirista de que sólo debemos atenernos a lo dado para captar lo real, como también la tesis dogmática apriorística de que los juicios lógicos representan un valor absoluto. En virtud de ello limita el a priori de Kant a un concepto de relación. Reconoce en el positivismo el hecho de que es capaz de aportar "la cantidad cero entre los sistemas filosóficos, con el mérito de la más radical autocrítica" (pp. 257-58). Impugna también un realismo metafísico que admita un "mundo de cosas" independiente de nuestra experiencia. Sustenta una filosofía de la mecánica cuántica en la que la física tan sólo

puede ser interpretada de un modo práctico y realista. Le interesa el desarrollo de nuevos conceptos que den cuenta del "carácter fluctuante propio de todo conocimiento" y que impidan la caída en "la proposición afirmativa fijada y, por así decirlo, congelada. Toda una serie de rigurosas reflexiones filosóficas hacen del físico von Weizsäcker, un filósofo empeñado en el significado también político y religioso del hombre actual.

Ve la necesidad, como en Jaspers y en Buber, de una urgente ética política en la era técnica, en la cual está inserto el hombre de ciencia, pues éste no puede simplemente limitarse a sus investigaciones científicas, atómicas, etc., a sus buenos resultados técnicos. No se trata de adormecer la conciencia moral en virtud de la referencia a lo científico del quehacer. De este modo, se rehuye la responsabilidad por lo que en tal hacer llega a ser posible, para poder entonces seguir trabajando como hasta ahora. "Antes bien lo que debe importarle al investigador es la comprensión de que tanto él como todo hombre, aún en las más pequeñas de sus acciones participa en la responsabilidad con respecto al todo, y ver cuáles son las pequeñas causas de los enormes efectos bajo los cuales todos nosotros padecemos" (Cfr. p. 259).

Insiste en la búsqueda de la paz y en el compromiso político del científico, del físico y que hoy en día, no puede permanecer aislado en la futura investigación. Aquí radica su personal e indispensable responsabilidad ante el mundo de hoy, y en esta misma medida debe contribuir a establecer la paz mundial; en este punto radica su concepción del pensar y obrar políticos que comprenden tres tesis: 1) La paz mundial es necesaria. 2) La paz mundial no constituye la Edad de Oro. 3) La paz mundial exige de nosotros un extraordinario esfuerzo moral.

Estas tesis están fundadas en la fe en el progreso científico-técnico, es una racional administración de nuestras reservas y del poder del hombre político, culminando en una tesis ética: en la cual la paz debe ser "digna del hombre alcanzada por medio de un extraordinario esfuerzo moral. "La ética de la vida dentro del mundo técnico habrá de obtenerse a partir de la aplicación de la ética del amor al prójimo y habrá que desarrollarla siguiendo la propia legalidad interior del mundo técnico" (p. 264). De este modo, la técnica es entendida como un medio (no un fin) al servicio del hombre, y esto, porque para von Weizsäcker "tan sólo el hombre no puede jamás ser ordenado únicamente como medio, como aparato o instrumento. Antes bien, él "es" un fin en sí mismo", y a su vez, su futuro depende de él mismo, pues ante el peligro del exterminio atómico, el hombre no está protegido como un niño, sino que "sólo podrá vivir si él mismo se crea las condiciones adecuadas de la vida, a esto ayuda el aspecto positivo de la técnica, el dominio del aspecto negativo" (armas atómicas). Un equilibrio de condiciones de nuestro saber y nuestro poder, he aquí el importante papel de la política.

Von Weizsäcker no es un "pacifista", sino realmente un físico que reconoce los matices y que ha comprendido —y esto constituye lo universalmente válido, lo ejemplar de su conducta que no se deben eludir las decisiones cargando la responsabilidad sobre otros, y que, si uno cierra los ojos ante la realidad, se puede perder fácilmente no sólo el suelo sino también el globo terráqueo sobre el que pisamos" (p. 270). La física átómica ha dejado de ser asunto privado, pero, por ello mismo, tampoco puede serlo la política.

El mensaje de von Weizsäcker es un llamado a la conciencia de la responsabilidad (en la totalidad personal de cada hombre). El como físico, filósofo y cristiano, se coloca ante una decisión moralmente consciente de la cual espera podrá nacer una nueva forma de responsabilidad, a saber; el respeto a la vida. En nuestra época la confianza religiosa ha sido suplantada por la confianza en la técnica; en lugar de la unidad basada en lo religioso se hace presente la unidad de lo técnico. En lugar de misioneros cristianos, científicos y técnicos se dispersan hoy por todo el orbe. Pero cuan trivial e insignificante es a menudo esta "religión universal" cuya unidad consiste

para muchos sólo en saber "cómo se maneja un automóvil, cómo se sintoniza un aparato de radio, cómo se abonan artificialmente los campos y cómo se dispara una ametralladora" (pp. 273-4). Esta actitud universal, consecuencia de la técnica, no corresponde por supuesto al sentido originario de la palabra "religatio", pero cierto es —según von Weizsäcker— que en la moderna imagen científica-natural del mundo han sido incorporados no solo contenidos míticos, sino también religiosos, particularmente cristianos, secularizados. Por esto, lo que la ciencia necesita hoy es ser una ciencia autocrítica, para que ella llegue a ser más ciencia, despojándose de los aspectos extracientíficos, papel casi religioso que le fue encomendado por los políticos o en el que ella misma se comprometió. Pero en esta reflexión de la ciencia sobre sí misma, ella no convierte en superfluas las decisiones tomadas en el ámbito de una religión o de una Weltanschaunung, solamente se limita a excluir las falsas concepciones, porque para von Weizsäcker "la concentración de la mirada sobre una cosa no tiene por qué conducir necesariamente al desconocimiento de las otras" (p. 280).

De este modo, el *físico* —como parece ser hoy inevitable— es al mismo tiempo el *filósofo* que reflexiona acerca de lo que él mismo hace en cuanto físico"; aflora simultáneamente con el yo del físico y del filósofo también el del hombre *políticamente* comprometido, el cual se hace otra vez accesible a la realidad originariamente religiosa. Así von Weizsäcker, físico de profesión, filósofo por pasión, político contra su voluntad y religioso por convicción, da su respuesta a los problemas objetivos de la actual *ciencia natural* y de la filosofía, tal respuesta (difícil pero necesaria cuando concretamente se la lleva a cabo) es la de la transformación consciente de la responsabilidad.

\* \* \*

El cuarto estudio del libro de Wisser es dedicado a Romano Guardini, filósofo de la persona. Considera Guardini la persona como lo irremplazable y subsistente por amor a la alteridad del otro, pues ella, en verdad se "actúa" dentro de la relación Yo-Tú, si bien no surge de la misma. La libertad la ha definido como "procreadora" y al mismo tiempo al mundo como poderío cuya sujeción sólo se logra en la conciencia de que "no está contenido, atravesado ni mediado por nada". Se plantea además la cuestiónabilidad del poder, el cual puede no ser respondido, pero jamás "no responsabilizado", puesto que el hombre puede no querer la responsabilidad, pero incluso la energía natural, en última instancia, es "respondida" y por cierto, de manera creadora, mediante Dios" (p. 289), y esto porque en Guardini la valoración de lo finito tiene lugar precisamente en virtud de que toma en serio un llamado dirigido al hombre desde lo infinito. Como personas, lo finito se posee de tal modo "que ya no puede perderse por toda la eternidad sino que tan sólo puede malograrse". La unidad de la experiencia de lo real, cargada de tensiones y del modo de conocer en Guardini, consiste en "el hecho de que un ser finito está absolutamente obligado y recibe una significación absoluta; que dicho ser, a pesar de su finitud, es infinitamente importante e irrenunciable empero para sí mismo y para el Dios que lo ha creado". Por tanto, no se trata de la reprobación ni de la glorificación del hombre y del mundo, sino de un conocimiento responsable que no transige frente a ninguno de los dos aspectos (Cfr. pp. 292-3).

Retonamos con Guardini el hilo conductor de la obra de Wisser, es decir, la responsabilidad, la cual permanece siempre en el ámbito concreto del yo, del nosotros, del sujeto concreto, y esto, porque "Guardini no conoce problemas en sí, sino problemas para nosotros; problemas, por tanto, que se representan como por sí mismos en forma concreta y a partir de un motivo concreto dentro de nexos vitales prácticos, y que no se plantean sólo al pensar, sino también a la responsabilidad" (p. 293).

Guardini es un "pensador vibrante con las experiencias de la época", pero sus interpretaciones, sus aceptaciones de la realidad del mundo y su resistencia contra la

absolutización del "reino del hombre", el hecho que él no sea un pensador sistemático, significa que no quiere excluir sino incluir el contraste como principio de lo concreto-viviente. Guardini no piensa posteriormente sobre ella; antes bien piensa a partir de la plenitud y forma de la vida (p. 294). De aquí, su apertura intelectual y humana de su palabra en la cual reside la liberación del hombre moderno "autonomización", y con esto, de un auto-aprisionamiento en el que el hombre tan sólo se plantea preguntas acerca de sí el mundo, en última instancia, se basa en el sujeto o el sujeto en el mundo. A esto se añade el hecho de que Guardini no habla a los hombres según los rasgos básicos de una "psicología estratégica", sino que habla en medio de ellos, exigiéndoles y no tomándoles una "decisión que comprometa su vida" y la responsabilidad que les pertenece en cuanto hombres.

La responsabilidad, según la entiende Guardini, "no se agota únicamente (si bien le es esencial) en el hecho de que el hombre luego de haber superado el dogma moderno, según el cual "todas las cosas conducían por sí mismas a lo mejor", tenga que asumir nuevamente la "responsabilidad por el mundo". Lo peculiar se refiere a la manera cómo el pensar mismo que sea capaz de hacer tal cosa tiene que estar constituido; esto es, a la responsabilidad que conllevan los hombres con respecto al modo de su pensar" (p. 295). Un pensar de apertura, un dar crédito al "otro", ésta es la postura de Guardini: Se trata de interpretar a un intérprete; y esto quiere decir, alguien quien no proscribe a los demás —como ha llegado a ser hoy un frecuente vicio de interpretación— lo que ellos han dicho y pensado, sino alguien que va "a la escuela de otro espíritu; se trata de aprender de otro". Un pensar de apertura con la cual trata de colocarse en una relación honrada y sincera, posición que afecta e impresiona no sólo a hombres de diferentes religiones, sino a hombres de diversas profesiones intelectuales; de aquí que, lo más impresionante en la vida y obra de Guardini estriba en mucho, en el modo de pensar que no ha renunciado a la exigencia de verdad por miedo al error, por negligencia o por falta de atención a la responsabilidad.

Guardini reflexiona en el tiempo por encima del tiempo, sin caer en la temporalidad del tiempo, pero tampoco sin dejarla de considerar por amor a la supratemporalidad (p. 302). La existencia histórica es entendida por él como ser en tensión. Se plantea la responsabilidad dentro de la situación histórica (la cual, en cuanto responsabilidad por el mundo, es al mismo tiempo responsabilidad a causa del mundo), donde reside la pregunta por el destino histórico del hombre. La solución dada por el platonismo, Guardini la considera insuficiente porque pasa por alto el hecho de que la historicidad pertenece intimamente a la esencia del hombre; lo mismo sucede con el historicismo el cual desconoce el hecho de que esencias y normas no poseen únicamente un carácter utópico. Según Guardini constituye una tarea por resolver, la confirmación de una verdad dentro de una situación y, simultáneamente, la admisión de una "verdad a partir de la potencialidad del encuentro; pero no se trata de una tarea insoluble, pues de ser así no habría posibilidad de correspondencia consciente de su responsabilidad frente a lo viviente-concreto. Tanto el platonismo como el historicismo siguen siendo abstracciones, mientras no reconozcan su referencia a la relación contrastante entendida como aquella que permite experimentarlos en cuanto expresión de lo viviente concreto" (p. 305).

La situación histórica del hombre debe ser profundizada desde otra perspectiva, en la que nosotros mismos ocupemos el primer término; y esto, porque el destino histórico del hombre es muy nuestro. El porvenir del hombre es nuestro propio e inconfundible porvenir, sea su progreso sea su fracaso nos pertenecen según el uso que hagamos de nuestros recursos y del desarrollo científico. Así pues, ¿cómo preguntarnos por ese mañana que nos espera?, por el ¿qué será de nosotros? y por nuestra personal responsabilidad que tenemos en función de este futuro? En estas tres preguntas, se resumen en términos muy generales la grave temática a que se refiere Guardini: Es necesario, nos advierte, no confundir el concepto del hombre —según la influencia

de la llamada formación humanista— con determinadas formas y fases históricas del desarrollo humano. "Las imágenes normativas tradicionales siguen conservando en adelante su validez para los tiempos pasados, pero no son ya trasladables y aplicables sin examen previo al hombre actual (p. 310 ss.). Se trata de tomar muy en serio la bistoricidad del hombre. Esto significa: a) "no es lícito medir al hombre según el lecho de Procusto de un armazón ahistórico de su esencia, puesto que el hombre tan sólo en el curso del tiempo llega a ser lo que su esencia lo determina a ser. Y, simultáneamente, la proposición de la historicidad significa: no se debe fijar lo humano en una determinada fase histórica, puesto que si bien en ella ocurren muchas cosas, no ocurren todas".

En nuestra época —refiere Guardini— se nos presenta otro concepto de hombre venidero que se distinguirá netamente del hombre anterior, el cual había determinado el pasado, el hombre "humano" por lo "calmo-fructífero", lo floreciente, benefactor de la "cultura". Ahora, la imagen venidera del hombre es configura por el hombre "no-humano" que quiere y se impone "de un modo más duro e intenso". Con el concepto "hombre-no-humano no entiende Guardini, como podría parecer, un monstruo hombre "in-humano". No acepta con esta designación nada negativo y desde el punto de vista ético, el hombre "no-humano" no es mejor ni peor que el "humano". Sólo que es otro. Guardini advierte que no debe identificarse la imagen normativa del anterior hombre "humano" con la esencia del hombre por antonomasia. Podría provocar fácilmente una irremediable confusión si se le tomara como norma del hombre verdadero. El hombre "no-humano" es tan esencial para el futuro como lo fue el hombre "humano" para el pasado. Se trata pues de reconocer ese ser-distinto como una buena oportunidad, pero también como un peligro (Crf. p. 312). Este ser-distinto se presenta va con la irrupción de la técnica, con el avance de la ciencia y el progreso mismo. Mientras que el hombre "humano" del pasado casi nunca transgredió la medida "orgánica" de su cuerpo humano y, por ejemplo, en sus catedrales y castillos, en sus embarcaciones a vela y en sus carruajes, siempre creó formas que podrían aun abarcar y vivenciar con ojos videntes, con un corazón pleno de sentimientos y un espíritu despierto; con el hombre "no humano", en cambio, comienza a romperse la unidad hasta entonces vigente entre campo cognoscitivo y campo de acción, por una parte, y el campo vivencial por otra parte (Cfr. p. 313). Mientras que antes las formas de lo dado tan sólo fueron solidificadas y elevados sus efectos, y casi nunca fue creado algo que sobrepasara la comprensión humana, ahora la estructura es volada y arrasada hasta sus fundamentos. De ahí resulta la frase tan oída en nuestros días; "Esto supera a mi comprensión". Se agrega además, la complejidad y efectividad de la técnica al servicio de la estrategia militar, la cual nos coloca frente al riesgo y al horror del desastre "impersonal" y total, que ni el hombre mismo puede ya dominar. Y esto, es lo decisivo en el caso del hombre venidero: el campo cognoscitivo y el campo de acción, por una parte, y el campo vivencial, por otra, se destrozan y disocian. Se necesita, por consiguiente, un nuevo modo de transformar la responsabilidad (hasta ahora concebida como el responder de algo que se hace) en una tal responsabilidad que considere aún la imprevisible, lo irrepresentable, lo que no es posible abarcar con la mirada (p. 314). Por esto, se presenta una exigencia de volver la mirada desde la ciencia (y la técnica) a la conciencia moral, donde el hombre se encuentre de nuevo a sí mismo, en vez de ser dominado por la técnica, producto de sus resultados científicos. Se ha manifestado, así pues, la totalmente nueva significación de la técnica para el "hombre venidero", que debe afrontar, a la vez, la conciencia del peligro al que hoy, como en ninguna época anterior, estamos todos expuestos.

Este es el diálogo sobre la responsabilidad y las nuevas posibilidades del poder. Al hombre venidero lo espera una tarea absolutamente nueva: la sujeción del poder para que sea posible la supervivencia. La pregunta será: "¿poder —para qué? ¡Poder, quizás, para sobrevivir!

Dentro de esta temática Guardini acentúa el concepto de persona, entendida como lo que nos es esencial, mucho más esencial en nuestro tiempo. La persona no se basa en un determinado nivel educativo, sino que reposa sobre sí misma. No dispone de un saber o de una capacidad incomparable, sino que, en la libertad de un ser humano, se inserta en una estructura vital o en la estructura de una persona. La persona sale de la relación sujeto-objeto, que únicamente conoce el enfrentamiento (das Entgegen): ella, en cambio, libera al hombre en su esencia, permite que llegue a ser un "Tú", convirtiéndose con eso ella misma verdaderamente en "Tú", puesto que logra un auténtico "enfrente" (das Gegenüber). La persona no es estimada según su originalidad única (como la llamada personalidad), no sólo está referida a la persona del otro -que puede ser también Dios- sino que está remitida a ella en su propio ser (Cfr. p. 317). Nuestra época, por el contrario, está determinada por la masa, es decir, según Guardini, por "la caracterización de la estructura humana típica de nuestro tiempo": Todos nosotros somos masas, esto es, hombres referidos a la técnica y la planificación. La masa es el estilo de nuestro tiempo, esta estructura encierra en sí el peligro de que el hombre llegue a convertirse en mero portador de funciones. La "masa" es amenazada, entendida como el gran número de individuos casi incomunicados. Pero también, en la estructura de la masa radica la gran posibilidad humana de ordenarse en la universal estructura de una empresa y de descubrir lo que justamente había sido cubierto, o no considerado con atención, por la idea de la "gran personalidad", a saber: la persona (Cfr. p. 319).

Por todo ello, y a pesar de que "el peligro es un elemento esencial de la imagen del hombre venidero" (lo que da una nueva seriedad al obrar humano), se hace también visible cómo el nuevo hombre responde a tal desarraigo (desarraigo universal que lo ha arrojado a una abismal falta de seguridad) con una movilidad de la vida. El mundo, visto en su totalidad, se hace más configurable, más potencial y más generoso. Simultáneamente con esto el hombre nuevo cobra otra vez la conciencia de una clara responsabilidad, en el sentido de que el futuro de las cosas no está determinado únicamente por la naturaleza o por alguna suerte de destino, sino también por el hombre mismo (p. 320). El hombre "de después", es más paciente, puesto que conoce la dimensión de las posibles destrucciones; es más decidido, porque siente más profundamente la responsabilidad; es más valiente porque todo depende de su iniciativa; es más humilde, porque nuevamente percibe sus límites. El hombre venidero desarrollará nuevamente la capacidad para sentir exigencias absolutas, y será decididamente no-liberal. Por tal motivo, experimentará además el sentido más profundo de la auténtica religiosidad; éste lo mantendrá abierto e impedirá su tendencia a encerrarse en sí mismo (Nur wer Gott kennt, kennt den Menschen (p. 231). El hombre venidero es aquel que tenso y concentrado, pasa de su propia posibilidad a su propia realidad (p. 323).

El mensaje de Romano Guardini es concreto, en la medida, en que despierte en el hombre mismo el conocimiento de que, a pesar de todos los automatismos y determinaciones, lo peculiar de la existencia humana, esto es, la responsabilidad, en cada caso debe ser asumida por el propio hombre (p. 324 ss.). A la pregunta: ¿Qué llegará a ser de nosotros?, corresponde también el conocimiento de que en nosotros mismos reside la respuesta y la responsabilidad del futuro. Y esto se logrará, bajo una condición: cuando el hombre, aunque en su interior siga siendo enigmático para sí mismo, no se enajene a causa de sí mismo.

\* \* \*

"El preguntar como camino de pensar" conforme enseña Martín Heidegger, ocupa la quinta y última parte de este estudio sobre la Responsabilidad y el cambio histórico. Con esta parte se completa la estructura del argumento y el desarrollo de

la temática queda abierta, como veremos; esto es lo que el Autor, precisamente, ha querido suscitar.

El tema de análisis se inicia con la pregunta: ¿La técnica es sólo un medio o algo más? No interesa responderla, más bien, reflexionar sobre el preguntar mismo: "Hay dos tipos de preguntas; unas son planteadas dentro de un determinado horizonte espiritual, encontrando respuesta precisamente en el marco de tal horizonte. Otras en cambio, intentan sobrepasar el círculo visual obtenido hasta el momento; por ello introducen las respuestas usuales en la vorágine del preguntar, de modo tal que casi parece que no les importarán las respuestas. Si es cierto que sólo se puede preguntar por lo que de alguna manera ya está avistado en la pregunta misma, entonces las dos clases mencionadas se diferenciarán por el hecho de que en las primeras las respuestas están ya establecidas antes de la cuestión; en las segundas, por el contrario, el preguntar mismo trata de abrir y de mantener abierta una dimensión a partir de la cual las respuestas dadas hasta el momento llegan a ser relativas, por cuanto no han respondido a preguntas originarias" (p. 329). Ahora bien, la pregunta por la técnica planteada por Heidegger, no tiene como fin dar una respuesta conceptual, dada concretamente sobre algo y considerada clara y unívoca, v. g. en el lenguaje del habla cotidiana: la técnica es "esto" o "aquello". No pretende Heidegger, añadir otra respuesta a las ya dadas o reemplazarlas; todo lo contrario: "desea poner en marcha en general y por primera vez de modo originario la pregunta por la técnica". No acepta por supuesto, "la equivocada opinión de que ya se está en relación con la esencia de la técnica por el mero hecho de estar en contacto con ella, ejercerla como el caso de un técnico, ya se está en una estrechísima relación con la esencia de la técnica. Quiere evitar, por tanto, que uno se conforme con la técnica en virtud de que ya existe de hecho, y quizás porque uno mismo no existiría sin ella, o que la eluda porque se tiene la idea de que amenaza la interioridad del hombre. Heidegger intenta solamente "poner en marcha una reflexión que distingue entre la técnica y su esencia, esto es, entre un instrumental al servicio del obrar y pensar del que se cree disponer como algo, como una "neutral" (cuya esencia, justamente, consistiría en su neutral conveniencia para determinados fines y en la posibilidad de usarla para el bien o de abusar de ella para el mal), y aquello que la técnica "es" sin manifestarlo de modo inmediato.

Por esto, para Heidegger es de suma importancia tal poner-en-marcha la pregunta, pues tan sólo ello y por primera vez encamina y mantiene en camino hacia la experiencia de que "la esencia de la técnica no es nada técnico" (Cfr. p. 330). Debemos, pues, con Heidegger emprender el "camino" del pensar, aquí apuntado" interrogativamente a la técnica para revelar al existente humano la esencia de la misma y para liberarlo de una adaptación superficial, pero peligrosa. No busca cualquier respuesta a tal pregunta, sino antes bien la responsabilidad "de" la técnica a partir de la experiencia de su esencia. En este caso no debe entenderse la responsabilidad en el limitado sentido de asumir éticamente las circunstancias y consecuencias de la técnica. La responsabilidad cuestionante (en vez de buscar respuestas a cuestiones relativas a la suma de todo lo técnico) alude al hecho de que la existencia del hombre debe alcanzar, por de pronto, la incerteza acerca de las enunciaciones corrientes y la duda con respecto a las respuestas sobre la técnica; tan sólo entonces llegará a las estructuras de un auténtico preguntar. En tal sentido debe ser planteada la siguiente pregunta: ¿Puede el hombre responsabilizarse de las respuestas que ha dado hasta el momento? (p. 331). El común denominador de las respuestas dadas hasta ahora, dice más o menos que "la técnica es un medio de que se vale el hombre activo en vista de determinados fines" (ibid). Es a esto a lo que Heidegger llama definición instrumental y antropológica de la técnica. Ambas determinaciones corresponden, pero deben ser consideradas separadamente. La primera, según Heidegger, afirma lo siguiente: la definición instrumental entrega precisamente al hombre a la técnica y lo hace del modo más perjudicial. En virtud de ello, y sin saberlo, el hombre, con sus propias manos, se coloca las cadenas de la esclavitud. Por cierto, el hombre sigue hablando aún después

de esto de que se debe "denominar" la técnica, de que se debe saber aplicarla de modo espiritual y tratarla "correctamente". Pero en virtud de tal enfrentamiento a la técnica, entendida como algo meramente natural, el hombre se cierra a sí mismo el justo acceso a la esencia de la misma; no corresponde a ella y permanece, por tanto, en una relación simplemente exterior con respecto a la técnica.

Si no nos detenemos en la respuesta a una pregunta, diría Heidegger, planteada de modo muy limitado (la técnica es medio para un fin), sino que, además preguntamos por la misma técnica concebida como medio, entonces somos conducidos progresivamente a la pregunta por la verdad. En la verdad (esto es, en el desocultamiento) "estriba la posibilidad de toda fabricación productiva en la técnica. Lo sorprendente es que justamente la pregunta por la esencia de la técnica no dé con algo técnico, sino con la "verdad". "La técnica es una forma del des-ocultamiento" (Cfr. p. 334). En otros términos, si se pregunta por ejemplo por el sentido de la palabra techné se muestra que la comprensión de la techné como episteme (como un saber arreglárselas a algo) alude a su vez a la producción de aquellas cosas que no se producen a partir de sí mismas. Por tal motivo, se llega a la significación de la techné como desocultamiento, esto es, como verdad (Ibid.).

Estamos ante una "proyectada" terminología que nos plantea el trasfondo sobre el cual se destaca y se puede caracterizar la técnica moderna en cuanto modo distinto (nuevo y no-griego) del desocultamiento. Pues también "la técnica moderna es desocultamiento, pero ya no en el sentido del pro-ducir poiético, sino en el modo de un desafío o de una "provocación". El desocultamiento descubre la verdad como un ser dispuesto o comisionado para estar puesto en el lugar adecuado; y por cierto para que lo esté de tal modo que a su vez sea comisionable para un posterior cometido. Esta función de ensamble o de engranaje del producir es denominada por Heidegger con el término Bestand, que se aplica a las "existencia" (de un almacén), a las "reservas" o "fondos". Tal es la manera, pues, "como se presenta todo lo afectado por el desocultamiento provocante" (p. 335). Lo que llega a ser visible en virtud de la pregunta, por tanto, podría formularse como sigue: "las reservas" o "fondos" mencionados no aluden únicamente al "stock", al aprovisionamiento o a algo semejante; mientan el qué y el cómo propios de la técnica moderna. Esta consiste precisamente en tales "reservas". Su tendencia lleva a suprimir todos los objetos y, por tanto, el estado de enfrentamiento (Gegen-stand) en general, y a convertirlo en mero "estado de reserva" (Bestand), desprovisto de carácter objetivo con el que cualquiera puede vérselas (Cfr. p. 335). De este modo, pues, se plantea en términos generales, la crítica heideggeriana a la definición instrumental de la técnica.

La crítica a la definición antropológica de la técnica, es decir, aquella que ve por lo general en el hombre al ejecutor de la técnica: se cree que es "el hombre quien desoculta lo real como "fondo" o "reservas". En vista de tal opinión Heidegger se pregunta: la técnica moderna ¿es sólo obra humana? En efecto el hombre produce tal poder provocante en virtud del que lo así llamado real se convierte en "reservas" de un modo consistente y es, además, dispuesto para una manipulación inclusive torpe. Pero, el "desocultamiento" esto es la verdad en que, en cada caso, "se muestra o se retira lo real" no lo decide el hombre. "El desocultamiento (es decir, cuándo y dónde se revela la verdad) no consiste en un mero hacer humano" (p. 336). El hombre, por tanto, no sólo provoca. "En efecto, él mismo es provocado a descubrir y, por cierto, es provocado a hacerlo en determinada forma de la provocación. Y este llamado provocante que lleva al hombre al "cometido de poner lo que se descubre como 'fondo' o 'reservas' es denominado por Heidegger Ge-stell, lo cual significa aquella manera del descubrir (o sea, del acontecer de la verdad) que "predomina en la técnica moderna y que, en sí mismo, no es nada técnico" (p. 337).

A la totalidad de la técnica y como se acostumbra a ver, Heidegger la denomina "montaje" o "ajuste". Con esta denominación de un concepto general, y mediante

él se satisface la mera representación de la técnica. "Ge-stell encambio, significa una esencia histórico-destinal (ein geschichtlich-geschickliches Wesen). Ge-stell es el modo según el cual lo real se descubre como "fondo" o "reserva". Por cierto, no acontece más allá de todo hacer humano, pero tampoco se debe únicamente a éste. Según esto, deja de tener vigencia, tanto la determinación antropológica como la instrumental de la técnica, pues en virtud de un preguntar más inicial, tales definiciones llegan a ser sin fundamento (grundlos). Ciertamente para Heidegger, el problema yace mucho más profundamente y la situación es más seria. Por ello, en relación a la pregunta por la técnica, no basta únicamente considerar lo que ella no es, como por de pronto ha sido hecho por este razonamiento. A pesar de todo, esto es más que todas las respuestas dadas hasta ahora y que tratan de decir lo que la técnica es, sin ser capaces empero de hacer justicia a la responsabilidad que tal pregunta exige en cuanto auténtica pregunta (p. 338), (el subrayado es mío). A Heidegger no le importa una respuesta meramente corecta, ni una respuesta respondida ya entre signos de pregunta. "A él le interesa la responsabilidad. Por esto, no se debe esperar una respuesta, no la habrá, pues le será planteada una pregunta que por primera vez y en general debe hacer visible la originaria responsabilidad, y no una responsabilidad referida en este caso a un determinado sistema ético (Cfr. p. 339).

A este punto, se impone la pregunta decisiva: ¿Cómo puede el hombre entrar en una libre relación con la técnica? Después de lo visto esta pregunta tampoco puede ser planteada en términos del lenguaje común, y esto, porque "el hombre en cuanto el provocado a desocultar lo real en el modo de "reservas" o "fondos", está ya dentro del ámbito esencial del Ge-stell" (Ibid.). Así pues, no puede de ningún modo establecerse tan sólo posteriomente una relación con él mismo. "La pregunta, por tanto, no pregunta como el hombre llega a una relación con la técnica dentro de la que se arrogue derechos de amo, sino cómo experimenta una relación dentro de la que ya está, en cuanto relación que corresponde a la esencia de la técnica por la que el hombre mismo se ve provocado". La pregunta pues, debe ser planteada así: ¿nos aventuramos ya en cuanto hombres en aquello en que es y está presente el Ge-stell mismo? ¿Es quizá el Ge-stell una destinación del destino, como lo es toda forma de desocultamiento, y por lo mismo, no un mero hecho del hombre? (p. 339). Hay que tener presente que destino se refiere aquí a un ámbito dentro del cual, en cada caso, un desocultamiento ha sido puesto en camino. Si el hombre está dentro de este ámbito, no lo está en cuanto determinado: sólo aquí y en ninguna otra parte él es libre. Por tanto, la libertad está originariamente -como se pretende por lo común- ordenada a la voluntad, es un fenómeno ontológico, una manifestación dentro del ser. La libertad es "lo que iluminando oculta, en cuya iluminación ondea aquel velo que encubre el ser (das Wesende) de toda verdad y que hace aparecer tal velo como lo que encubre" (Cfr. p. 340). Si no experimentamos el Ge-stell como sino inevitable, pero sí como un destino del desocultamiento, entonces permaneceremos ya en la libertad, dentro del ámbito libre de lo destinado. Y de este modo, paradójico, nos encontramos precisamente en virtud de la experiencia de la esencia de la técnica (no del concepto de la técnica) reclamados por un llamado liberador. En otros términos: "la esencia de la técnica importa más de lo que comúnmente se admite, por esto, hay que preguntarse originariamente por esa esencia. Pero esto no se logra mediante cualquier respuesta que no corresponde a la esencia, sino únicamente mediante la responsabilidad que asume el llamado que habla en la esencia de la técnica. Tanto la perezosa impotencia de la esclavitud en la técnica como la orgullosa soberanía de un pretendido dominio sobre ella pueden ser desenmascarados y superados sólo en virtud del avance de un preguntar más radical, basado en la responsabilidad" (p. 340).

Aún queda más por preguntar: ¿"No es el destino en el modo del Ge-stell el máximo peligro"? y esto, porque si lo desoculto es considerado simplemente como "fondo" o "reservas", el hombre no sólo "se pavonea" comportándose insolentemente como señor del mundo, sino que también él mismo corre peligro de ser tomado como

mera "reserva". Entonces el hombre ya no se encuentra a sí mismo; a lo que él denomina su esencia. Se pasa por alto en cuanto aquel que es llamado y tiene que responder. Resumiendo, decimos, que "el hombre en tal caso no 'ec-sis-te ('ek-sis-tiert') más, ya que no responde responsablemente, ya no experimenta que jamás él, por sí solo, puede llegar a sí en el encuentro de sí mismo. El desocultamiento entendido de tal modo expulsa toda otra posibilidad de desocultamiento. Impide la poiesis en la misma medida que ataca la physis. Más aun, encubre —lo que es nefasto— el hecho de que el mismo desocultar de la técnica es un modo de desocultar. Recubre, por tanto, la verdad que se hace presente en el mismo desocultamiento de la técnica, y se priva de la esencia de la técnica en cuanto la agota en el trajín y en las empresas técnicas y hace que todo lo demás sea absorbido y se atrofie en ello. El Ge-stell desfigura el brillo y el imperio de la verdad" (p. 341).

Ante las consecuencias de la última pregunta planteada, Heidegger da su propia concepción de la esencia del Ge-stell. Esencia (Wesen) en Heidegger no alude al tradicional género universal, a la quidditas, sino al durar en cuanto lo acordado por el que acuerda. Precisamente en el Ge-stell (que parece robar al hombre su dignidad), se manifiesta la más intima pertenencia del hombre al ámbito de aquello que se acuerda (p. 342). La técnica en cuanto aquello que se presenta y es, constituye el destino de un desocultar. La esencia de la técnica por una parte provoca a entrar en el "movimiento furioso de los cometidos" y acontece, por otra parte, "dentro de lo que dura", dentro de lo salvador, en la libertad del destino cuya correcta forma de penetración y correspondencia no está dada en respuestas, sino en la responsabilidad. No puede no estar sorprendido el hombre ante la posibilidad de que la técnica se entronice y de que, al mismo tiempo, a través de todo lo técnico, esté presente la esencia de la técnica, el acontecer de la verdad y de que obre la libertad. "Pero también está el hombre oprimido por la visión de que "uno" no verifica lo salvador que aquí se muestra, de que el acontecer se obnubila debido al sensacionalismo técnico. Heidegger mismo testimonia el estado de crisis, determinado por el hecho de que a fuerza de técnica aún no hemos experimentado la esencia de la técnica. ¿Cómo podemos llegar a conocerla? Esta pregunta no es respondida, antes bien, tiene que ser responsabilizada, mantenida abierta en vista de lo que en ella súbitamente resplandece: "Pues la pregunta es la piedad del pensar" (p. 343).

Surge inmediatamente la pregunta sobre las formas del preguntar y la esencia del humanismo de hoy en día; es decir, la pregunta por lo humano que debido a las ciencias, desaparece del campo visual y es fácilmente pasada por alto. Se trata ahora de ver ¿qué es eso "digno de preguntarse" que, según Heidegger, vuelve a abrir las puertas a lo esencial de todas las cosas y destinos? (p. 347). ¿Qué es concretamente y en vista de nuestro tema "lo digno de preguntarse" en la "ciencia" y en el "humanismo"? Estas preguntas tienen como base el siguiente concepto de hombre: "El hombre moderno, es el 'representante del ente en el sentido objetivo'; el hombre que no sólo se pone a sí mismo en una escena sino que se presenta como el escenario dentro del cual, en lo sucesivo, todo debe presentarse. Es el hombre que se comprende a sí mismo como el 'espacio' en que se mide y realiza el dominio del ente en su totalidad". Este hombre moderno es, por cierto, hombre, pero no "el" hombre, como se siente inclinado a creer. Pero por el hecho de que pretende ser el "patrón de toda medida", por cuanto adopta una posición frente a todo, hay tan sólo ahora, algo así como 'un puesto del hombre'" (Cfr. p. 353); y aun más, "el hombre no es el señor del ente. El hombre es el pastor del ser" (p. 357). Es evidente que "Heidegger intenta meditar sobre el hombre en cuanto algo que excede la antropología y las definiciones humanísticas corrientes que enuncian la subjetividad parcial o total del hombre. Es posible que dentro del humanismo, comprendido en su estricto sentido, el hombre dé vueltas en torno de sí mismo. Pero lo cierto es que, al homo humanus en cuanto ec-sistente, en cuanto ser llamado a 'la vigilancia de la verdad del ser', le es propio una humanitas que justamente saca a la luz la humanidad del hombre en la medida en que prescinde del

'humanismo'. Si se quiere denominar 'humanismo' a lo que precisamente prescinde del 'humanismo', en tal caso, con dicho término se designa una actitud interesada en la verdad del ser, 'y no justamente y de modo exclusivo en el hombre como tal' " (pp. 357-8).

El humanismo, así pues, en términos heideggerianos no debe eludir la dimensión ontológica, no puede prescindir del hecho de que la humanitas del homo humanus sólo se muestra en todo su alcance cuando el hombre intenta pensar la verdad del ser; "Vale la humanitas al servicio de la verdad del ser, pero sin el humanismo" (p. 364). Hay una vinculación, por tanto, de la ciencia moderna (la cual no puede enunciar científicamente nada sobre su propia esencia) al homo humanus. Werner Heisenberg señala al respecto que hoy "por primera vez en el curso de la historia, el hombre sobre la tierra se enfrenta tan sólo a sí mismo", se anuncia de este modo el absoluto dominio del hombre por medio de la ciencia. Carl Friedrich von Weizsäcker se refiere también a esta combinación en virtud de la cual "el hombre intenta penetrar en la verdad objetiva de la naturaleza, pero en su último e inasible trasfondo, insospechadamente, se ha reflejado a sí mismo como un espejo" (p. 365). A estas importantes apreciaciones se agrega la reflexión de Heidegger en el sentido de que justamente el hombre "hoy en verdad ya no se encuentra en ninguna parte a sí mismo, es decir, a su esencia". 'Si la inquietud que se ha apoderado del homo humanus y la conciencia del peligro que en él ha despertado no deben quedar recubiertas con la suavización de los humanistas' de que ni el 'humanismo' está en una emergencia ni la 'ciencia' en crisis, entonces (...) debería divisarse la 'sombra' que por doquier se proyecta sobre todas las cosas cuando el hombre se ha convertido en subjectum y el mundo su imagen. Si el terror a la bomba atómica no debe hacernos olvidar algo mucho más amenazador, esto es, el Ges-stell (con lo que Heidegger desea caracterizar la esencia de la técnica moderna en la que el hombre se ve forzado a experimentar lo real únicamente como 'objeto' o 'fondos'), entonces la exigencia de una ética del hombre técnico que todo lo equilibre, debe ser desenmascarada como el intento de basar la totalidad del mundo técnico exclusivamente en el hombre, presentándola como algo hecho por éste. Pero recordemos - expone Wisser - que 'el Ge-stell es . . . más entitativo que toda la energía atómica y que todas las maquinarias, más entitativo que la pujanza de la organización, información y automatización'. Pero aun cuando en vista del Ge-stell lo ineludible impresione como inaparente, aunque parezca una nada, el homo humanus, tan sólo se vuelve hacia la humanidad cuando, como ec-sistencia, 'habita en la cercanía del ser'" (pp. 365-6). Por consiguiente, hay un ensamblamiento de humanismo y ciencia, y aun más, un humanismo inserto necesariamente en la dimensión ontológica que ayuda a plantear mejor el tema del hombre y la técnica.

Concluye Wisser su interesante estudio con las reflexiones sobre "el hombre como ahí del ser" y con las objeciones de Jaspers a las consecuencias de la filosofía de Heidegger y la interpretación heideggeriana de su propia "analítica existencial del ser-ahi". En esta analítica existencial reclama Heidegger expresamente para sí la prioridad de que "en el tratado Sein und Zeit, la pregunta por el sentido del ser, como pregunta propiamente dicha fue planteada y desarrollada por primera vez en la historia de la filosofía" (Cfr., p. 382), y con esto afirma (contra puntos de vista antropológicos) la filosofía que vuelve a ser originaria en la cuestión del ser (Cfr., p. 384), es decir, de la conexión entre el ser y la y la finitud del hombre. Pues efectivamente, tan sólo cuando pueda hacerse comprensible la interior posibilidad de esta pregunta a partir de la humana "necesidad de requerir la comprensión ontológica", sólo cuando sea mostrada la comprensión del ser como la esencia de la finitud, como "lo más finito dentro de lo finito", por último, sólo si más originario aunque el hombre fuera la finitud del ser que en el llega a revelarse, esto es, del ser-ahí que él soporta, sólo entonces se verá con claridad que se ha respondido siempre a la pregunta ¿qué es el hombre? con "definiciones" ciertamente comprobables y en tal sentido correctas, pero la mayoría de la sveces prematuramente absolutizadas. De aquí el caos de opiniones, lo cual Heidegger con su posición pretende superar: "la pregunta por lo que sea el hombre

está de antemano falsamente planteada si y en la medida en que espere una respuesta objetiva" (p. 387). Es mérito de Heidegger, referíamos, haber aclarado con toda energía el hecho de que, sin menoscabo de la antropología científica, la filosofía haya visto y emprendido la gran tarea de preguntar por la revelación del ser que acontece en la comprensión ontológica, así como también por su ausencia. Se trata pues de preguntarse por el acaecimiento en virtud del cual el hombre es hombre y es históricamente este hombre. Una y otra vez repite Heidegger la siguiente proposición: "la esencia y el modo del ser-hombre" puede "determinarse únicamente a partir de la esencia del ser" (p. 389). La filosofía debe dejar abierta la determinación de la esencia del hombre, entendida como pregunta esencial, frente a todas las respuestas que son dadas. La filosofía debe hacer experimentar el hecho de que tal preguntar "únicamente y en primer lugar crea por completo la historia" y debe plantear siempre la pregunta acerca de quién sea el hombre en conexión con la pregunta acerca de qué pasa con el ser. Se mostrará entonces la auténtica y originaria necesidad de la filosofía, precisamente en vista de una pregunta que no es antropología sino "historia y metafísica"; una pregunta, por tanto, a la que no puede responderse con sabias definiciones o con una antropología libremente flotante", sino únicamente en cuanto el hombre se comprende como el "sitio" que el ser necesita para patentizarse". El hombre en cuanto "el ahí en sí mismo patente" permite que el ente esté y llegue a ser obra dentro de tal "ahí". El ser del hombre es, pues, en el estricto sentido de la palabra, el "ser-ahí en el que únicamente se funda la perspectiva de la patencia del ser y en el que el ser mismo puede acaecer. Heidegger —termina afirmando Wisser— saca a luz los supuestos bajo los cuales tal cosa puede acontecer. Jaspers apela al hombre para que éste haga lo que está en su poder para que acontezca. Ambos saben que eso no se puede conseguir por la fuerza. Pero mientras que Jaspers invita al hombre a mostrar quién es él, intenta Heidegger pensar quién es el hombre. Tal es, en vista del ser, su "respuesta" a la responsabilidad en el cambio de la época" (pp. 389-370).

\* \* \*

El sugestivo estudio de Richard Wisser nos coloca ante la responsabilidad entendida no como contenido de alguna concepción prefabricada, no como manifestación de una ideología histórico- cultural, más bien, responsabilidad entendida como ese preguntarse el hombre por sí mismo, como aquel tal que es en función a su desarrollo actual, un preguntarse individualmente, no en simple busca de respuestas, pues no se trata de dar patrones a seguir, sino que en la pregunta misma sobre la responsabilidad deben ser comprendidas todas las dimensiones culturales de los hombres, por eso no vale una respuesta, lo que interesa es el comportamiento, más aun el comportamiento auténtico del hombre con respecto a la pregunta que se pregunta por la responsabilidad, la que según Wisser constituye la esencia misma del hombre.

Los filósofos que estudia Wisser en su libro, no son patrones de respuestas a seguir a gusto del mejor postor, sino más bien ejemplos dentro del discurso, que muestran no el contenido de las respuestas dadas a la pregunta, sino el cómo estos filósofos se han planteado y han hecho suya la pregunta que se pregunta por la responsabilidad del hombre en una época cambiante. Es esta la actitud filosófica y auténtica que debe hacer suya el hombre de hoy, ante la propia crisis y cambio histórico, en función de su propio futuro y su destino.

Pero, aun la inquietud nos asedia en cuanto a la responsabilidad nos referimos—por eso el discurso continúa abierto—. Todos somos responsables; cada uno tiene su responsabilidad ante el momento histórico en que vive, pero ¿son todos los hombres responsables?; ¿se siente así la gran masa ante la autoridad "responsable" de sus gobernantes?; o, la responsabilidad pertenece a una "elite" de intelectuales, científicos y políticos que son "conscientes" de su papel histórico a seguir? ¿En qué consiste definitivamente esta responsabilidad? ¿Será sólo la de sobrevivir a la destrucción parcial o total . . . ?

A mi modo de enteder y sin querer dar contenidos a las preguntas por hacer—para continuar la lógica del discurso—, la responsabilidad sólo se puede redimensionar al nivel de las relaciones personales; en otras palabras, la responsabilidad nos responsabiliza a sobrevivir en las relaciones inter-personales, las cuales en nuestro tiempo, particularmente, se ven precipitar debido a la despersonalización a que el hombre también de nuestros días se ve llevado, por medio de 'manipulaciones' ideológicas: políticas, militares, económicas, sociológicas..., que lo reducen a ser "objeto" de estudio de otros hombres. Responsabilidad pues, para vivir como personas y "promover" a los otros como personas en la sociedad. ¿Qué significado tiene el vivir corporalmente si en cuanto persona se es un cadáver? La responsabilidad no será sólo para sobrevivir materialmente a, pues nuestra pregunta sería ¿a qué?; sobrevivir significa "a algo" y en este "algo" un "mucho" permanece: muestra propia y única condición de *personas* que debe conservarse a través de cualquier cambio histórico, si queremos ser hombres y ser considerados tales por los otros que también lo son. Habrá para el hombre otro modo de no llegar a ser un histórico-aborto de la historia?

Maguncia, Abril 1971.