

Genealogía hermenéutica de la racionalidad instrumental: Nietzsche, Heidegger y la época del nihilismo^[1]

Hermeneutic genealogy of the instrumental rationality: Nietzsche, Heidegger and the contemporary nihilism^[1]

Jesús Conill

Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política
Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación Universidad de Valencia

Resumen

La sociedad contemporánea está dominada por una cultura tecnocientífica, lo cual hunde sus raíces en la llamada racionalidad instrumental que se ha ido imponiendo como modelo paradigmático de la forma occidental de pensar y de vivir. Una crítica básica sobre este paradigma ha sido llevada a cabo por la Escuela de Frankfurt, desde sus comienzos hasta los actuales desarrollos. En este artículo analizamos la genealogía hermenéutica como una forma radical de “crítica” de la racionalidad instrumental. La crítica genealógica que exponemos a continuación aporta nuevas dimensiones para comprender los procesos por los que se origina y desarrolla la racionalidad instrumental, así como algunas de las graves consecuencias que provoca en la vida contemporánea. En concreto, esta nueva forma de crítica genealógica no se refiere a lo que es la racionalidad instrumental, como si se tratara de un objeto o ente, sino que intenta determinar el significado de la racionalidad instrumental; y ello desde una peculiar interpretación de crítica genealógica que puede calificarse de “hermenéutica”. No es una crítica trascendental, como la kantiana, pero tampoco se inspira en la Economía Política, como la Escuela de Frankfurt en su primera época, sino que se trata de una hermenéutica genealógica de la experiencia vital que acompaña a la racionalidad instrumental en su implantación histórica y cultural.

Palabras clave: Genealogía hermenéutica. Razón instrumental. Nihilismo. Nietzsche. Heidegger.

Abstract

Contemporary society is dominated by a technoscientific culture, which is rooted in the so-called instrumental rationality that has been imposed as a paradigmatic model of thinking and living in the Western culture. A basic critique of this paradigm has been made by the Frankfurt School, from its beginnings to the current developments. In this paper we use hermeneutic genealogy as a new and more radical form of critique of the instrumental rationality. The genealogical critique that we describe below adds new dimensions in order to understand the processes by which instrumental rationality appeared and was developed, and also some of the serious consequences it has in our contemporary life. In particular, this new form of genealogical critique does not ask what the instrumental rationality is, as if it were an object or being, but what is the meaning of the instrumental rationality; and that is done using a peculiar interpretation of the genealogical critique that can be described as “hermeneutics”. It is neither a transcendental critique, as the Kant’s critique, nor is it based on Political Economy, as it was the case of the Frankfurt School in its early period, but a genealogical hermeneutics of the life’s experience that follows instrumental rationality in its historical and cultural implantation.

Keywords: Hermeneutics. Genealogy. Instrumental rationality. Nihilism. Nietzsche. Heidegger.

J. Conill-Sancho (✉)
Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política
Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación Universidad de Valencia
e-mail: jesus.conill@uv.es

1. Genealogía hermenéutica como crítica de la racionalidad instrumental

La genealogía hermenéutica constituye una nueva forma –más radical– de “crítica”, en la medida en que nos ofrece la génesis de la categoría misma de racionalidad instrumental, a partir del subsuelo del que emerge su necesidad y potencialidad. Una categoría que expresa mucho de lo que nos pasa en nuestra vida cotidiana y profesional. Cada día somos más conscientes de que la racionalidad instrumental ha conformado una cultura tecnocientífica, que se ha ido imponiendo como modelo paradigmático de la forma de pensar y vivir en la sociedad contemporánea. Una reflexión básica sobre este proceso ha sido la crítica de la racionalidad instrumental que aporta la Escuela de Frankfurt, desde sus comienzos hasta los actuales desarrollos (Cortina, 2008). Por su parte, la crítica genealógica que exponemos a continuación complementa la visión anterior desde otra perspectiva (Conill, 1997), aportando nuevas dimensiones para comprender los procesos por los que se origina y desarrolla la racionalidad instrumental, así como algunas de las graves consecuencias que provoca en la vida contemporánea.

Esta nueva forma de crítica genealógica no se refiere a lo que “es” la racionalidad instrumental, como si se tratara de una objetivación, cosificación o entificación, sino que intenta determinar lo que “significa” la racionalidad instrumental, es decir, se trata de una peculiar interpretación y por eso la crítica genealógica puede calificarse de “hermenéutica”. No es una crítica trascendental, como la kantiana, pero tampoco se inspira en la Economía Política, como la Escuela de Frankfurt en su primera época, sino que abre una nueva vía de comprensión de los procesos desde los que se origina el dinamismo de la racionalidad instrumental. Es una hermenéutica genealógica de la experiencia vital que acompaña a ese tipo de racionalidad en su implantación histórica y cultural (Nietzsche, 1980).

La genealogía hermenéutica constituye una nueva forma – más radical– de “crítica”, en la medida en que nos ofrece la génesis de la categoría misma de la racionalidad instrumental.

Fue Nietzsche uno de los que promovieron esta nueva perspectiva de pensamiento que indaga los orígenes de los fenómenos, los procesos por los que se originan, de una manera tal que su origen los cualifica. De ahí el interés por la “protocultura” y la “protohistoria”, que ha llegado a caracterizarse como una “fascinación de los orígenes” y que fue constituyendo una nueva forma de pensar, una perspectiva que se aplicó a las emergentes ciencias de la religión, del lenguaje y de la cultura. Pero este pensamiento crítico del origen (*Ursprung*) cultivaba al mismo tiempo las dos vertientes de la vida humana, la evolutivo-biológica y la histórico-cultural. Era una forma de crítica, es decir, de discernimiento, que pretendía ir a la raíz de los fenómenos, aprovechando las nuevas aportaciones tanto de las emergentes ciencias naturales como de las culturales (Nietzsche, 1980 y 1996).

Esta forma de crítica genealógica de carácter hermenéutico aspira a diagnosticar y a curar (superar) lo que ha significado la racionalidad instrumental, a saber, la configuración hegemónica de la cultura moderna. La racionalidad instrumental se ha convertido en el alma de la vida moderna, al haberse producido un cambio del marco histórico y cultural de la ciencia y la técnica, cada vez más determinado por las tecnociencias, que imponen la “cultura de las máquinas”. “La máquina, ella misma un producto de la suprema fuerza intelectual, en las personas que la atienden pone en movimiento casi solamente las más bajas fuerzas carentes de pensamiento.

Desencadena al hacerlo una inmensidad de fuerza (...); pero no da el impulso a la elevación, a hacerse mejor, a convertirse en artista” (Nietzsche, 1996: II, 188). “La máquina *no educa* a la voluntad en el autodomínio” (Nietzsche, 2008: 453).

Ante este panorama creado por la razón instrumental, lo que Nietzsche propone en su “*Gaya ciencia*” o Gay saber es una vitalización de la cultura por otras vías y con

La racionalidad instrumental ha conformado una cultura tecnocientífica, que se ha ido imponiendo como modelo paradigmático de la forma de pensar y vivir en la sociedad contemporánea.

nuevas energías, para llegar a ser “los poetas de nuestra vida” (Nietzsche, 1986: 206 y 223-224). Se abre así el horizonte de una cultura superior a través de una más profunda sabiduría

de la vida, por la que los hombres logren ser dueños de sí mismos, que sepan “dominarse y que no se avergüencen de sus instintos” (Nietzsche, 2010: 186). De aquí arranca la transvaloración nietzscheana de la Ilustración moderna, a partir de la que todavía cabe la esperanza de que emerjan los “*buenos europeos*, los herederos de Europa” (Nietzsche, 1986: 281; 1996: I, 230).

Sin embargo, en el nuevo marco configurado por la racionalidad instrumental y las tecnociencias ha aumentado exponencialmente su poder fáctico y simbólico, en tanto que se han convertido no sólo en potentes fuerzas de producción, sino en una nueva ideología (conformadora de una cosmovisión e incluso del horizonte utópico para la vida humana) y han impuesto como vigencia social una tecnorracionalización, que goza de la presunción de eficiencia a través de la tecnocracia (el poder de los técnicos, expertos y especialistas en todos los campos) y de la tecnoestructura (la conformación de la sociedad a través de sus instituciones).

Estamos en una época en que la racionalidad instrumental a través de la tecnociencia nos configura la vida (Laín, 2013). Se puede llegar fácilmente a tener la sensación de que todo ha sido producido, ya que estamos rodeados de artefactos y parece que la *phýsis* o *natura* se haya esfumado. Ciertamente vivimos sometidos a una creciente artificialización y tecnificación de la vida. Y, desde luego, ahora la técnica ya no significa una revelación del ser (Heidegger, 1994: 9-37), ni un proceso de originación, sino que lo que importa es su fuerza de producción. Las cosas son por lo que valen como factores de producción y, por tanto, la verdad aquí no consiste en desvelación o revelación sino en factibilidad y productividad (Gracia, 2004 y 2013).

En este nuevo modo de entender las tecnociencias, en su forma de saber y de racionalidad, opera un interés de dominio y dominación (Scheler, 1973; Apel, 1985; Habermas, 1984; Cortina, 2008), que cabe relacionar no sólo con el “voluntarismo de la razón” (Zubiri, 1987) desde los orígenes de la modernidad, sino de modo especial, en la perspectiva de la crítica genealógica, con la nietzscheana “voluntad de poder” (Nietzsche, 1978a).

La crítica genealógica de carácter hermenéutico aspira a diagnosticar y a curar (superar) lo que ha significado la racionalidad instrumental.

Se ha instaurado el predominio de la razón técnica y de su carácter instrumental, es decir, la tecnorracionalización, que se convierte en ideología y horizonte utópico, porque se ha llegado a creer que en ella se expresa la libertad en el nuevo escenario histórico, una libertad consistente en el poder querer y el poder hacer, el poder de un

ideal que sigue siendo, según Nietzsche, un “ideal ascético” (Nietzsche, 1978b: III). La fe en la razón científica y técnica reposa sobre una “fe metafísica” y expresa una voluntad que sigue siendo nihilista: “el hombre prefiere querer *la nada* a *no querer...*” (Nietzsche, 1978b: 182-186).

La trágica consecuencia de este proceso de creciente hegemonía de la racionalidad instrumental no es sólo el “politeísmo axiológico” (Max Weber, 1980; Cortina, 1986), según el cual lo que impera es la racionalidad funcional de los medios con respecto a fines dados, pero sin que sea posible contar con un orden compartido de fines y valores, sino que, según el diagnóstico de Nietzsche, este vacío es más profundo, porque conduce al “nihilismo europeo” (Nietzsche, 2006: 164).

A partir de la visión nietzscheana de los fenómenos, podemos lograr una interpretación más profunda de los componentes de la racionalidad científico-técnica. Pues se suele presuponer que tanto el conocimiento tecnocientífico, como la racionalidad técnica y la tecnocracia como tales, tienen la peculiaridad de estar exentos de valores, es decir, se presume que son axiológicamente neutrales. Y, de este modo, se ha ido instaurando la creencia de que la ciencia y la técnica están libres de valores (*wertfrei*), una falsa

La racionalidad instrumental se ha convertido en el alma de la vida moderna, al haberse producido un cambio del marco histórico y cultural de la ciencia y la técnica, cada vez más determinado por las tecnociencias, que imponen la “cultura de las máquinas”.

ilusión positivista y tecnocrática, con enorme relevancia e impacto social en el mundo actual. Una consecuencia de este modo de entender el conocimiento científico-técnico es creer que se trata de un

conocimiento objetivo y de una acción técnica axiológicamente neutrales. La neutralidad axiológica sería una garantía, por una parte, para acceder mediante el conocimiento a un mundo “objetivo” y, por otra, para lograr un creciente bienestar mediante la razón instrumental. Pero, a mi juicio y aprovechando la aportación nietzscheana, lo que se ha producido con la hegemonía de la razón instrumental, a través de las tecnociencias, no es una neutralización de los valores, sino una transvaloración de los valores que predominan en la forma de vida moderna y contemporánea (Conill, 1997).

En este punto creo que es muy fecundo el pensamiento de Nietzsche para interpretar el dinamismo histórico-cultural de la época de la ciencia y la técnica. Si ponemos en marcha una hermenéutica genealógica con respecto a la racionalidad tecnológica, descubriremos las estimaciones de valor, los instintos, los intereses, las creencias y los prejuicios que están posibilitando el ejercicio de tal tipo de racionalidad, los dinamismos que hay detrás de sus interpretaciones y valoraciones, más allá de la presunta objetividad exenta de valores. Lo que se impone a través del poder de la racionalidad instrumental y de las tecnociencias no es la ausencia de valores, sino otros valores, que atraen más, que tienen más vigor, más fuerza, en definitiva, que valen más. En la racionalidad moderna lo que predomina es el valor de la eficiencia y del bienestar, eso es lo que ahora se valora primordialmente. Porque ninguna de las formas de la razón es neutral; antes bien, la razón tiene su arraigo en un trasfondo axiológico e incluso es ya desde la raíz “voluntad de razón” (reconocido explícitamente en términos apelianos) (Apel, 1985: II, 141) y, en la perspectiva nietzscheana, “voluntad de poder” (Nietzsche, 1978a: 62 y 44-45).

No obstante, hay quienes han alertado sobre los peligros a los que nos conduce el “destino” del poder de la técnica. Por ejemplo, para Heidegger, la tecnificación del mundo y de la vida amenaza con la asfixia de lo que otorga dignidad, pues con la técnica, con “el día de la técnica, que no es sino la noche del mundo hecha día, un invierno sin fin nos amenaza a los hombres” (Heidegger, 1969: 244; Laín, 1973: 49; Laín, 2013). De todos modos, ante este tipo de reflexión heideggeriana, hay que preguntarse si es preciso dejarse llevar por el pesimismo frente a la técnica, o podría aplicarse el propio *dictum* de Hölderlin, citado por Heidegger, de que “donde está el peligro, crece también lo salvador”. La cuestión sería si, a partir de estas “sibilinas palabras” de Heidegger (como las considera Laín), que sólo sugieren, pero que no proponen nada en concreto, se puede abrir algún camino prometedor para afrontar la creatividad y el poder de la técnica en nuestro mundo. Por tanto, hay que ver si cabe la posibilidad de domesticar (humanizar por elevación) la técnica, determinando un marco de sentido para la racionalidad instrumental.

En el nuevo marco configurado por la racionalidad instrumental y las tecnociencias ha aumentado exponencialmente su poder fáctico y simbólico, en tanto que se han convertido no sólo en potentes fuerzas de producción, sino en una nueva ideología y han impuesto como vigencia social una tecnorracionalización, que goza de la presunción de eficiencia a través de la tecnocracia y de la tecnoestructura.

A mi juicio, como bien recuerda Laín (2013), la técnica comienza siendo la respuesta creativa del hombre a una necesidad inherente a la condición humana: la deliberada modificación del mundo para conseguir resultados que mejoren la vida del hombre. Esta visión que ofrece Laín no se sitúa en la línea heideggeriana, sino que prosigue la concepción de la técnica que ofrecieron José Ortega y Gasset y Xavier Zubiri (Ortega y Gasset, 2006; Zubiri, 1986; Conill, 1991; Gracia, 2004 y 2013). La meditación sobre la técnica sirve para comprender mejor al ser humano y ofrecer una respuesta potencialmente humanizadora en esta época radicalmente marcada por las tecnociencias, cuya racionalidad de fondo es la instrumental. De ahí la necesidad de plantearse, más a fondo, preguntas como las siguientes: ¿Qué significa actualmente “ser humano” y “naturaleza humana”? ¿Hay algo normativo en la naturaleza? ¿Son el naturalismo y el tecnicismo capaces de justificar algo así como la dignidad humana, como instancia axiológica y/o normativa? ¿Se impone pasar a una posición transhumanista y/o posthumanista, como algunos proponen? ¿Es realmente posible naturalizarlo y tecnificarlo todo, también la libertad y la responsabilidad? ¿No hay que rebasar el enfoque de la objetivación e instrumentalización, dado que, en último término, nos movemos siempre entre diferentes interpretaciones y autocomprensiones de lo humano?

2. Nihilismo europeo

La transformación cultural más radical que descubre la crítica genealógica de la época moderna es la de la transvaloración de los valores, a partir de los instintos y las estimaciones de valor que conllevan (Nietzsche, 1978a, 1978b y 1980). Esa es la dimensión más profunda a la que accedemos para interpretar el dinamismo de la realidad y a donde ha conducido el movimiento histórico: al gran acontecimiento del “nihilismo europeo” (Nietzsche, 2006: 164; Heidegger, 1969: 174-221; Heidegger, 2000: II, 31-205; Kuhn, 2000).

Lo que significa el nihilismo es que los valores supremos se desvalorizan. Falta el objetivo y el fin, falta la respuesta al porqué (Nietzsche, 2006: 241 y 242). Se produce una desvalorización de los valores que se consideraban superiores; por ejemplo, se pone en cuestión la igualdad. ¿Es que somos todos iguales? ¿No es una ficción la igualdad de derechos? ¿No es fruto del democratismo y de la creencia en el rebaño? Según Nietzsche, estas creencias surgen de un instinto que debilita la voluntad y de un criterio cuantitativo del valor, un “prejuicio” que degenera la vida y que produce una esclavitud espiritual, debido a la mercantilización del valor. En la medida que se impone este dinamismo emerge el acontecimiento del nihilismo: “el nihilismo está a las puertas: ¿de dónde nos llega éste, el más inquietante de todos los huéspedes?” (Nietzsche, 2006: 114).

El nihilismo europeo constituye el gran acontecimiento cultural, por el que se desmorona toda la moral europea. En él se cumple el espíritu mismo del cristianismo, por cuanto en realidad viene a ser una especie de *kénosis*. La moral estaba inspirada en la “hipótesis moral cristiana” que tenía ciertas “ventajas”, como la de otorgar al hombre un “valor absoluto”, a pesar de su “pequeñez y contingencia en la corriente del devenir”, y la de hacer que el mal pareciera “pleno de sentido” (Nietzsche, 2006: 164). Pero lo que se descubre es que incluso en la “voluntad de moral” está encubierta la “voluntad de poder”, por tanto, el oprimido no goza de ningún “privilegio” moral, ni tiene un “rango superior”, sino que el oprimido y el opresor están “en el mismo plano”, porque el rasgo esencial de la vida es el poder: “no hay nada en la vida que tenga valor fuera del grado de poder” (Nietzsche, 2006: 166). ¿No es desesperante esta experiencia del poder como esencia de la vida? “La moral protegía del nihilismo a los *malparados* atribuyendo a *cada uno* un valor infinito, un valor metafísico, e integrándolo en un orden que no concuerda con el del poder y la jerarquía mundanos (...). *Suponiendo que sucumba la creencia en esta moral*, los malparados no tendrán ya su consuelo – y *sucumbirán*” (Nietzsche, 2006: 166).

Las cosas son por lo que valen como factores de producción y, por tanto, la verdad aquí no consiste en desvelación o revelación sino en factibilidad y productividad.

Una fórmula en la que se ha expresado con crudeza, en la cultura occidental, la experiencia del nihilismo ha sido la de la “muerte de Dios” (Nietzsche, 1986: 155-156; Hegel, 1962; Heidegger, 1969: 174-221; Heidegger, 2000: II, 34-35; Jüngel, 1984). Que “Dios ha muerto” tiene un significado cultural profundo, porque no sólo se alude al Dios religioso y cristiano, sino a su larga sombra en los nuevos ídolos modernos, en las cavernas en las que se muestra su sombra, en los múltiples sepulcros de Dios. Y, en el fondo, hay una relación entre el nihilismo y el pragmatismo instrumental. La “transvaloración de todos los valores” se produce a partir de una valoración de la vida a partir de la voluntad de poder, a diferencia de la aparente (superficial) voluntad de verdad, puesto que la verdad está al servicio de la vida. Lo que descubre Nietzsche con su crítica genealógica es que las estimaciones de valor expresan condiciones de conservación y crecimiento, es decir, condiciones de vida (Nietzsche, 2006: 242) y que “el origen de nuestras estimaciones de valor [está] en nuestras necesidades” (Nietzsche, 2006: 188). Desde esa experiencia radical surge la interpretación nietzscheana de que la desvalorización y caducidad de los valores supremos abre una nueva época, la del nihilismo europeo, que se expresa también en el *dictum* “Dios ha muerto”.

Así pues, esta nueva época del nihilismo, según la concepción nietzscheana, constituye una interpretación en términos de valor. El nihilismo significa que los valores supremos se desvalorizan, falta la meta y la respuesta al “por qué”, se produce el acontecimiento de la caducidad de los valores. Ahora bien, según Heidegger, “el concepto nietzscheano de nihilismo es él mismo un concepto nihilista. A pesar de todo lo que comprende, no es capaz de reconocer la esencia oculta del nihilismo porque lo comprende de antemano y *exclusivamente* desde la idea de valor, como el proceso de desvalorización de los valores supremos” (Heidegger, 2000: II, 51).

Lo que se ha producido con la hegemonía de la razón instrumental, a través de las tecnociencias, no es una neutralización de los valores, sino una transvaloración de los valores que predominan en la forma de vida moderna y contemporánea.

Asimismo, Heidegger interpreta este modo de pensar nietzscheano en relación primordial con los valores como un pensamiento metafísico al final de la metafísica (Heidegger, 2000: I, 373), por tanto, a su

juicio, Nietzsche todavía pertenece a la historia de la metafísica, al pensar en valores y olvidar el ser, cuando todavía presenta una metafísica de los valores en su concepción de la voluntad de poder. “En la idea de valor, la *esencia* del ser se piensa – sin saberlo – en un respecto determinado y necesario: en su inesencia [*Unwesen*]” (Heidegger, 2000: II, 51-52).

En definitiva, el concepto nietzscheano de nihilismo es para Heidegger una expresión de la metafísica axiologizada, porque lo que cree el “nihilista filosófico”, según Nietzsche, es que “todo acontecer carece de sentido y es en vano; y que no debería haber ningún ser carente de sentido y en vano” (Nietzsche, 2006: 394; Heidegger, 2000: II, 52-54), ya que la época nihilista es entendida como aquella en que “sobreviene” el sentimiento de carencia de sentido y de valor.

En cambio, según Heidegger, el nihilismo remite a la “época que denominamos moderna, y en cuyo acabamiento comienza a entrar ahora la historia occidental”, pero lo entiende referido a que la época moderna “está determinada por el hecho de que el hombre se vuelve medida y centro del ente” (Heidegger, 2000: II, 56).

No obstante, si se tienen en cuenta los textos de Nietzsche (por ejemplo, Nietzsche, 2006: 396; Nietzsche, 1978a: 45-46), la genealogía de la razón desvela (desenmascara) la fe en la razón y la “hiperbólica ingenuidad” de proponerse como medida de valor de todas las cosas. De este modo va quedando clara la “procedencia” de los valores. Nos encontramos en un “estado intermedio” del nihilismo, en el que van desfilando las sombras de Dios a través de los nuevos ídolos, como ahora ocurre en nuestro mundo, cuando emerge con inusitada fuerza la racionalidad instrumental y calculadora.

Lo que descubre el enfoque genealógico de Nietzsche es que “*la fe en las categorías de la razón es la causa del nihilismo*”, ya que “hemos medido el valor del mundo mediante categorías que se refieren a un mundo puramente fingido”. El “resultado final” es que “todos los valores [con los que hemos tratado de hacernos evaluable el mundo y con los que al final lo hemos *desvalorado*] son resultados de determinadas perspectivas de utilidad para la conservación y la intensificación de formaciones humanas de dominio: y no han sido sino falsamente *proyectadas* en la esencia de las

cosas. Continúa siendo la *hiperbólica ingenuidad* del ser humano el <proponerse> a sí mismo como sentido y medida de valor de las cosas...” (Nietzsche, 2006: 396). Por tanto, cuando se descubre “la mezquina procedencia de estos valores”, se desvalora el todo, que se convierte en “carente de sentido”, al menos en el “estado *intermedio*” del nihilismo.

En la racionalidad moderna lo que predomina es el valor de la eficiencia y del bienestar.

Pero, según Nietzsche, hay un hecho básico y es que seguimos buscando “sentido” y valor en todo acontecer, es decir, el “fin”, el para qué, porque necesitamos un orden y de ahí que confiemos en un orden moral del mundo, porque preferimos

querer la nada antes que no querer (Nietzsche, 1978b: 186). Éste es el “hecho fundamental” de la voluntad de poder, y “en toda voluntad hay un estimar”, una estimación de valor. Lo que ocurre es que estos fines no han sido nunca alcanzados, ni son alcanzables, porque el mundo ideal no es realizable dentro del real: el “devenir” no alcanza nada. Entonces, ¿para qué esos valores supremos, si no garantizan la realización de los fines que encierran? Sólo para la autoafirmación del hombre y por una necesidad psicológica, “fisis-psicológica” (Nietzsche, 1978a: 45-46). La genealogía nietzscheana del valor revela (desenmascara) el nihilismo de los valores.

En cambio, en la perspectiva heideggeriana el nihilismo axiológico es insuficiente, todavía está preso de la metafísica en términos del valor, que oculta e impide la experiencia del ser, porque lo más radical sería el nihilismo ontológico, el que proviene del “olvido del ser” y de su ocultamiento, al convertir el ser en valor, de tal manera que el “pensar en valores” sería la forma en que “la supuesta superación” del nihilismo sería, más bien, su “consumación”, puesto que “el pensar que todo lo piensa en valores” sigue siendo “nihilista”, ya que “el valor no deja que el ser sea lo que es como ser mismo” (Heidegger, 1969: 213-214).

Nietzsche y Heidegger, pues, interpretan de diferente modo la famosa fórmula “Dios ha muerto” como experiencia del nihilismo. Para Nietzsche, expresa el diagnóstico de un “movimiento histórico”, un “destino” de la historia de Occidente, pero no en los términos de una peculiar ontología, como la heideggeriana, sino más acorde con la filosofía moderna de la religión: el sentimiento religioso en los tiempos modernos (Hegel, 1962). El más grande de los acontecimientos es que el mundo suprasensible, que se había considerado como el mundo verdadero, carece de fuerza operante y no dispensa vida. Se ha producido una subversión o inversión de los valores, que constituye en realidad una nueva transvaloración, aunque por el momento sea un nihilismo incompleto. Porque el orden moral va quedando sustituido por la racionalización social de marcado sentido instrumental.

El nihilismo, es decir, el hecho de que los valores supremos se desvalorizan, constituye el gran acontecimiento cultural por el que se desmorona toda la moral europea.

Pero lo que late en el fondo es otra valoración de la vida, a partir de la fuerza básica del querer ser dueño, crecer, ordenar, en definitiva, lograr “más poder”. La tierra aparece como objeto de la técnica y de la lucha por su dominio, aunque las interpretaciones de Nietzsche y Heidegger sean diferentes y haya una confrontación entre ellos en lo que se refiere a la consumación del nihilismo. Pues, para Heidegger, lo más radical se encuentra en el olvido del ser y en la ceguera para lo sagrado (lo santo, la gracia) (Heidegger, 1969; Gracia, 2004; Conill, 2006).

3. La consumación del nihilismo en la racionalidad técnica e instrumental

La razón predominante y, al final, hegemónica, en la modernidad contemporánea ha sido una razón instrumental. Incluso el cientificismo se ha ido convirtiendo cada vez más en instrumentalismo y tecnicismo. Pues la versión preponderante de la razón científica desarrolla la capacidad calculadora, la versión tecnoeconómica de la razón, que se atiene a los medios silenciando los fines (MacIntyre, 1987; Pinillos, 2000). En la modernización se ha impuesto la razón instrumental a través de la creciente tecnologización de la vida.

Precisamente Heidegger reflexiona sobre la técnica distinguiendo entre la técnica como instrumento y la esencia de la técnica (Heidegger, 1994). En tanto que instrumento, la técnica es un medio para unos fines dados, es un hacer del hombre; este aspecto sirve de base a la definición instrumental y antropológica de la técnica. Pero la esencia de la técnica nos la descubre ya no como un mero medio, sino como un modo de salir de lo oculto, un desocultamiento, por tanto, una cierta manifestación de la verdad. Pues la *téchne* es un modo del *aletheúein* (Aristóteles, 1970), por tanto lo decisivo de la técnica consiste en hacer salir de lo oculto, en “traer-ahí-delante”.

Pero Heidegger se pregunta si ese sentido esencial de la técnica se aplica también a la técnica moderna. Y responde que la técnica sigue siendo una provocación, un emplazamiento, por ejemplo, la agricultura es industria mecanizada. La técnica promueve e impulsa formalmente la máxima utilización con el mínimo gasto, configura la “economía maquinal” de la época moderna: el cálculo maquinístico de todo actuar y planificar. ¿Quién lleva a cabo ese emplazamiento que provoca? El hombre es el que lleva a cabo ese emplazamiento para aprovechar los recursos que se ofrecen. Por tanto, la técnica exige una nueva humanidad acorde con la técnica, la de aquella forma de hombre que se deja dominar por la esencia de la técnica para manejar y aprovechar sus crecientes posibilidades (Heidegger, 2000: 137).

Hay una relación entre el nihilismo y el pragmatismo instrumental.

En su concepción de la esencia de la técnica moderna, a la interpelación que provoca y que coliga al hombre a solicitar lo que sale de lo oculto como existencias lo llama Heidegger la estructura de emplazamiento (*Ge-stell*). Aunque parezca paradójico, se trata de una interpelación liberadora, pues, aunque su “sino” es el peligro, “lo peligroso no es la técnica”, ya que “no hay nada demoníaco en la técnica”, sino que “lo que hay es el misterio de su esencia” y es la esencia de la técnica, como un sino del hacer lo oculto lo que es el peligro, según Heidegger. En el *Ge-stell* se encuentra el sentido del sino y del peligro (Heidegger, 1994: 27-29).

Ahora bien, el dominio del *Ge-stell* amenaza con negar al hombre otro modo más originario de hacer salir de lo oculto, de negarle la experiencia de una verdad y un desocultamiento más originarios. “Pero –aquí surge la paradoja histórica del acontecer del ser– donde está el peligro, crece también lo que salva” (Heidegger, 1994: 30). Es la técnica la que nos pide que pensemos en otro sentido la “esencia”, el modo como la técnica esencia. Heidegger nos sitúa así ante la ambigüedad de la técnica y nos impele a afrontar su

Una fórmula en la que se ha expresado con crudeza, en la cultura occidental, la experiencia del nihilismo ha sido la de la “muerte de Dios”.

misterio. ¿Hay posibilidad de otro hacer salir de lo oculto, de otra desocultación, que salva, a pesar de la “furia de la técnica”?

Una posible salida se encuentra en el camino de la meditación del sentido (*Bessinnung*) y la serenidad (*Gelassenheit*) (Heidegger, 1994: 59; Gracia, 2004; Conill, 2006), que son capaces de abrir un nuevo espacio para medir “nuestro hacer y dejar de hacer”. Pero para emprender ese camino, como camino de salvación, se requiere una cierta “conversión”, un “viraje”, que consistiría en la configuración de un *êthos* o modo de estar el hombre sobre la tierra, un modo de “habitar poéticamente” el hombre en la tierra, cuya primordial tarea sería “cuidar”, en el sentido de dejar a algo en su esencia y rodearlo de protección, es decir, habitar en la “verdad del ser” y abrirse a la experiencia de lo sagrado (*das Heilige*).

El insinuante sentido liberador de esta propuesta heideggeriana consiste en situarse más allá de las coerciones técnicas, lógicas y metafísicas, al abrir nuevas dimensiones (la experiencia del ser y del misterio) y posibilitar una nueva actitud vital (la de escuchar y no sólo calcular). Una propuesta que, en definitiva, se presenta como una alternativa al imperio de la razón instrumental, porque, aunque suele creerse que sólo la racionalidad instrumental es la que funciona para establecer las relaciones provechosas con el mundo, según Heidegger, lo que ocurre es que el irrestricto poder de la técnica hace que no haya estancia tranquila sobre la tierra y que todo vínculo con “arraigo” esté amenazado, dado que la vida se hace cada vez más de constantes excitaciones a través de los crecientes medios técnicos. De ahí que Heidegger haya promovido un pensar meditativo ante la técnica y ante el peligro de reducir todo pensar al mero cálculo, como si no hubiera también un pensar meditativo sobre el sentido. La nueva actitud del pensar meditativo, ante la creciente tecnologización mediante la racionalidad instrumental implica otro modo de estar en el mundo, que ha de integrar la “serenidad con las cosas” y la “apertura al misterio”.

Nietzsche y Heidegger interpretan de diferente modo la famosa fórmula “Dios ha muerto” como experiencia del nihilismo. Para Nietzsche, se ha producido una subversión o inversión de los valores, que constituye en realidad una nueva transvaloración. Para Heidegger, lo más radical se encuentra en el olvido del ser y en la ceguera para lo sagrado.

Bibliografía

- Apel, Karl-Otto (1985). *La transformación de la filosofía* (2 vols.). Madrid: Taurus.
- Aristóteles (1970). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos.
- Conill, Jesús (1991). *El enigma del animal fantástico*. Madrid: Tecnos.
- Conill, Jesús (1997). *El poder de la mentira*. Nietzsche y la política de la transvaloración. Madrid: Tecnos. [Prólogo de Pedro Laín Entralgo].
- Cortina, Adela (1986). *Ética mínima*. Madrid: Tecnos.

- Cortina, Adela (2008). *La Escuela de Frankfurt*. Crítica y Utopía. Madrid: Síntesis.
- Gracia, Diego (2004). *Como arqueros al blanco*. Madrid: Triacastela.
- Gracia, Diego (2013). *Construyendo valores*. Madrid: Triacastela.
- Habermas, Jürgen (1984). *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid: Tecnos.
- Hegel, G.W.F. (1962). *Glauben und Wissen*. Hamburgo: Meiner.
- Heidegger, Martin (1969). *Sendas perdidas* (2 ed.). Buenos Aires: Losada, ["La frase de Nietzsche 'Dios ha muerto'" (pp. 174-221); "¿Para qué ser poetas?" (pp. 222-264)].
- Heidegger, Martin (1994). La pregunta por la técnica. En: *Conferencias y artículos* (pp. 9-37). Barcelona: Serbal.
- Heidegger, Martin (2000). *Nietzsche*. Barcelona: Destino.
- Jüngel, Eberhard (1984). *Dios como misterio del mundo*. Salamanca: Sígueme.
- Kuhn, Elisabeth (2000). Nihilismus. En: Henning Ottmann (Hrsg.). *Nietzsche Handbuch* (pp. 293-298). Stuttgart: Metzler.
- Laín Entralgo, Pedro (1973). *La medicina actual*. Madrid: Seminarios y Ediciones S.A.
- Laín Entralgo, Pedro (2013). Respuesta a la técnica. En: Lillian Gayá y José Luis Colón (Coord.). *Lecciones Magistrales* (pp. 29-47). Universidad Interamericana de Puerto Rico, Recinto Metropolitano.
- MacIntyre, Alasdair (1987). *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica.
- Nietzsche, Friedrich (1978a). *Más allá del bien y del mal* (4ª ed.). Madrid: Alianza.
- Nietzsche, Friedrich (1978b). *La genealogía de la moral* (3ª ed.). Madrid: Alianza.
- Nietzsche, Friedrich (1980). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Valencia: Teorema.
- Nietzsche, Friedrich (1986). *El gay saber*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Nietzsche, Friedrich (1996). *Humano, demasiado humano* (2 vols.). Madrid: Akal.
- Nietzsche, Friedrich (2006). *Fragmentos póstumos* (vol. IV). Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, Friedrich (2008). *Fragmentos póstumos* (vol. II). Madrid: Tecnos.
- Nietzsche, Friedrich (2010). *Fragmentos póstumos* (vol. III). Madrid: Tecnos.
- Ortega y Gasset, José (2006). Meditación de la técnica. En *Obras Completas* (vol. V, pp. 551 y ss.). Madrid: Taurus.

- Pinillos, José Luis (2000). Inteligencia y razón en la cultura contemporánea. En: *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, nº 77. Madrid.
- Scheler, Max (1973). *Sociología del saber*. Buenos Aires: Siglo Veinte.
- Weber, Max (1980). *El político y el científico*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, Xavier (1986). *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, Xavier (1987). *Naturaleza, Historia, Dios* (9ª ed.). Madrid: Alianza.

Notas

- 1.- Este estudio se inserta en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico FFI2013-47136-C2-1-P, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad, y en las actividades del Grupo de Investigación de Excelencia PROMETEO de la Generalidad Valenciana.