



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

PENSAR EN LA ÉPOCA DIGITAL.
LA CUESTIÓN DE LA TÉCNICA EN MARTIN HEIDEGGER

TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
CÉSAR ALBERTO PINEDA SALDAÑA

TUTOR:
DR. ALBERTO CONSTANTE LÓPEZ
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Ciudad de México, junio de 2016



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Índice

Agradecimientos... [5]

Introducción... [7]

Primera parte. La esencia de la técnica

Capítulo 1. *Ge-stell*. La técnica como modo dominante del des-ocultamiento

§1. Deslinde de la interpretación habitual de la técnica:
primer acercamiento a su esencia... [13]

§2. Bosquejo de dos momentos previos en la comprensión heideggeriana
de la técnica: *Zeug, Machenschaft*... [18]

§3. *Gestell* y ἀλήθεια... [26]

§4. *Gestell*: provocación y peligro... [29]

Capítulo 2. La provocación de la técnica: un preludio del *Ereignis*

§5. Pensar el ámbito donde crece el peligro y lo que salva... [38]

§6. El problema de la técnica a partir de la *Destruktion*... [43]

§7. La técnica como acabamiento de la metafísica moderna... [47]

§8. El preludio: lo que salva es el peligro... [52]

Segunda parte. La época de la técnica digital

Capítulo 3. La época digital: acabamiento de la esencia de la técnica

§9. Historicidad de la técnica: culminación de la verdad como adecuación... [59]

§10. Lenguaje digital: información, plena transparencia y disponibilidad... [71]

§11. De la provocación a la se-ducción... [82]

Capítulo 4. A manera de conclusión: La oclusión del *Dasein* como el máximo peligro

§12. La apertura del Ahí y su posible obliteración técnica... [88]

§13. La oclusión técnica de los existenciaros... [100]

Bibliografía... [113]

Agradecimientos

A mi esposa, Alejandra, y mi hija, Ofelia Sofía, por traer a mi vida calma, propósito y serenidad; por permitir que les robara un poco de su tiempo para leer, escribir y procurar pensar –aunque un robo permitido deja de ser un robo, es la gratuidad del don. Por su acompañamiento incansable, incondicional, a mis padres, Silvia y Juvencio, así como a mi hermana y sobrina, Iveth y Pamela.

A los amigos que siempre están: Alejandra, Brenda, María, Miguel, Fernando. A mi tutor, Alberto Constante, porque en su consejo y amistad concurren dos virtudes que rara vez se dejan ver juntas: una profusa generosidad y una contundencia sin ambages en los comentarios, las correcciones, gracias a todo lo cual aprendí mucho, en muy diversos aspectos. A Ricardo Horneffer, cuyo seminario sobre Heidegger se convirtió en otro hogar durante los cuatro semestres de la maestría.

Por su amabilidad y paciencia para leer a un aprendiz, a los doctores Pilar Gilardi, Rebeca Maldonado y Jorge Linares. A la Universidad Nacional y su Facultad de Filosofía y Letras, por ser un espacio de posibilidad, de los pocos que aún restan.

Introducción

SPIEGEL: ¿Por qué tenemos que estar tan fuertemente dominados por la técnica...?

HEIDEGGER: Yo no digo dominados. Digo que aún no tenemos un camino que corresponda a la esencia de la técnica.

Entrevista del Spiegel

El pensamiento de Martin Heidegger con respecto a la técnica no constituye lo que comúnmente se catalogaría como *filosofía de la tecnología*, del mismo modo en que su reflexión sobre la obra de arte no es un emprendimiento más dentro de la *estética*. El primer malentendido a evitar para introducirnos en el pensamiento heideggeriano de la técnica es el consistente en *departamentalizar* su obra. El problema de la técnica en el corpus filosófico del profesor de Friburgo no es simplemente un objeto de estudio más, el cual habría interesado o preocupado al autor a partir de cierta urgencia o pertinencia dadas las circunstancias de su época. Es oportuno recordar que el proyecto filosófico de Heidegger tiene un *solo* cometido: preguntar por el sentido del ser, preparar al pensamiento para dicha ocupación. Él mismo enfatizó en más de una ocasión que “cada pensador piensa un único pensamiento [...] Y la dificultad para el pensador está en retener este único pensamiento, este pensamiento uno, como el que ha de pensarse en exclusiva”.¹ Sabemos que en el caso de Heidegger ese único y sencillo pensamiento es nombrado con la palabra *ser*, y según ello, habrá que comprender la relación guardada entre toda la problemática de la técnica y el proyecto de pensar el ser.

Lo anterior no significa que el filósofo alemán no haya abordado *otros* temas, como la vida fáctica, el proyecto metafísico de la modernidad y su ciencia, el lenguaje y la poesía, la obra de arte; pero todo ello siempre se pensó teniendo a la pregunta por el ser

¹ Martin Heidegger, *¿Qué significa pensar?*, p. 40.

como horizonte. De este modo, desde la perspectiva en que se sitúan las siguientes páginas, se buscará leer la pregunta por la esencia de la técnica de acuerdo con el *único* proyecto filosófico de Heidegger, a saber, pensar y preguntar por el ser. Esta parecería ser una aclaración obvia, pero puede evitar algunos malentendidos iniciales, según los cuales podría confundirse el enfoque heideggeriano con otras preocupaciones y abordajes con respecto a la técnica, aproximaciones encaminadas a su *correcta aplicación*, a sus *efectos nocivos* o *provechosos*, entre otros aspectos. El pensamiento de Heidegger sobre la técnica no es ninguna *orientación*; quedaremos decepcionados si esperamos encontrar en él un programa sobre lo que debemos hacer o no con nuestras posibilidades técnicas. Estamos, por el contrario, ante una invitación del pensamiento a meditar más allá del hacer, de la utilidad y aplicaciones.

Lo anterior conduce a una segunda aclaración preliminar sobre la perspectiva que guía a esta investigación: por el lenguaje y la época en que el filósofo alemán comienza a pensar explícitamente en el problema de la técnica, dicha temática es comúnmente asociada con un *segundo* Heidegger; aunque semejante división en un *primer* y *segundo* Heidegger, tomando como parteaguas la llamada *Kebre*, pudiera tener cierta pertinencia pedagógica, para lo esencial del pensamiento puede no decir mucho, y más aún, probablemente obstaculice a una mirada y comprensión de la unidad del proyecto filosófico Heideggeriano. En tal sentido este trabajo comparte un punto de partida con el enfoque que han tenido autores como Jesús Adrián Escudero al analizar la obra temprana del profesor de Friburgo; con respecto a la esquemática división trazada en torno a la *Kebre*, Adrián Escudero afirma: “Heidegger no plantea dos preguntas filosóficas distintas, sino una sola y la *misma* desde dos perspectivas: desde la ontología fundamental (*fundamentalontologische Perspektive*) y desde la historia del ser (*seinsgeschichtliche Perspektive*)”.²

Así pues, la siguiente investigación no pretende ser únicamente una monografía sobre *Die Frage nach der Technik* o los textos de la época donde, de manera escasa pero significativa, se aborda explícitamente el problema de la técnica; busca entablar un

² Jesús Adrián Escudero, *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser*, p. 31.

auténtico diálogo entre el problema de la técnica, tal como es presentado en la conferencia aludida de 1953, y el proyecto filosófico en conjunto del pensador de Messkirch en su *unidad y sencillez*. Con ello se espera hacer comprensible, como reza el subtítulo de la tesis, *la cuestión de la técnica en Martin Heidegger*, y no sólo analizar *un* texto particular. Como podrá observar el lector, dicho diálogo alcanzará momentos y pasajes de la obra heideggeriana que en un primer vistazo superficial no tendrían nada que ver con la técnica.

En suma, la técnica sólo importa en el corpus heideggeriano en tanto se relaciona con la posibilidad o imposibilidad de pensar y preguntar por el ser, y *nada más*. La técnica y su esencia, que como se verá no es por sí misma nada técnico ni instrumental, no constituyen un problema que haya preocupado al pensador alemán de un día para otro, o porque fuera un tema *urgente* de su época; es una cuestión que se va abriendo paso, incluso desde *Ser y tiempo*, publicado en 1927 –cuando lo técnico instrumental no tiene un carácter precisamente problemático, lo cual tampoco es gratuito, toda vez que lo instrumental de los útiles se caracteriza precisamente por su *aprobabilidad*–, hasta ser explícitamente abordado temáticamente en los escritos de transición de los años 30 y encontrar su formulación más acabada en la década de los 50. Precisamente la conferencia titulada *La pregunta por la técnica*,³ texto central para este trabajo, representa el abordaje más amplio, profundo y consolidado de Heidegger sobre dicha cuestión.

Toda vez que la cuestión de la técnica se relaciona con el todo del pensamiento de Heidegger, este trabajo se vio pronto en la necesidad de dialogar con otros textos, muy diversos, del filósofo de Messkirch. Fue necesario hacer una suerte de contrapunto con otras obras, desde *Ser y tiempo* hasta publicaciones póstumas. Y es que el *misterio de la técnica* tuvo en vilo a nuestro filósofo desde años relativamente tempranos –comienza a aparecer a mediados de los años 30– y hasta el final de su vida. Inclusive, menciona Rüdiger Safranski en su trabajo biográfico, en la última expresión escrita⁴ que se conoce

³ Leída ante la Academia Bávara de las Artes, el 18 de noviembre de 1953; aunque tuvo una versión preliminar algunos años antes, en diciembre de 1949, cuando la presentó en Bremen bajo el título *Das Gestell*.

⁴ Una carta fechada el 24 de mayo de 1976, dos días antes de su muerte, dirigida a Bernhard Welte.

del que fuera profesor en Marburgo se apunta aún al problema de la técnica: “Pues es necesaria la reflexión acerca de si y cómo puede existir todavía una patria en la época de la civilización del mundo uniformemente tecnificada”.⁵

Pero la indicada patria no alude a ningún nacionalismo, craso error sería una interpretación semejante. La *patria* y el *hogar* mientan en Heidegger la pertenencia a lo abierto del ser. Alberto Constante aclara al respecto: “Para nuestro pensador el hombre tiene patria cuando habita en la cercanía del ser, y se convierte en apátrida cuando olvida el ser”.⁶ La técnica y su esencia, pues, sólo son problema y ocupación del pensar en tanto ponen en *peligro* la mutua pertenencia de hombre y ser; tal es el *único* riesgo que preocupa a Heidegger, quien a pesar de todo indica también, en el peligro mismo, la posibilidad de algo que *salva*. ¿Cómo pueden estar juntos, inclusive ser los mismo, el peligro y lo salvífico en la esencia de la técnica? Es algo que también deberá contribuir a indicar este trabajo.

Así pues, la primera parte de este escrito tiene por objetivo hacer una exégesis de la comprensión heideggeriana de la técnica, con el concepto de *Gestell* como hilo conductor, el cual nombra a la esencia de la técnica en *Die Frage nach der Technik*. El primer capítulo tiene un carácter expositivo, cuyo principal objetivo es dar cuenta de la esencia de la técnica, *Gestell*. Hay una noción conductora en torno a la cual gira toda la problemática de la técnica, *ἀλήθεια* (des-ocultamiento, des-velamiento), el nombre que en la antigua Grecia recibía la verdad. La técnica es un modo de la *ἀλήθεια*, una posible forma de des-ocultar lo ente; será necesario, entonces, una aproximación mínima al des-velamiento como plantea Heidegger en varios puntos de su obra; sólo desde dicha comprensión se podrá aclarar lo que es nombrado con la esencia de la técnica. El segundo capítulo tiene por cometido explorar la oscura indicación según la cual en la esencia de la técnica, a la par del peligro, crece también, en lo mismo y como lo mismo, algo que salva. Para ello será menester profundizar en el peligro expuesto en el primer capítulo, y sólo entonces, con una comprensión del máximo peligro, podrá verse su íntima relación con lo que salva.

⁵ Apud Rüdiger Safranski, *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, p. 494.

⁶ Alberto Constante, *Heidegger: el «otro comienzo»*, p. 72.

Una vez ganada cierta comprensión sobre la esencia de la técnica, la segunda parte del trabajo se propone pensar nuestra época digital a partir de las indicaciones dejadas por el filósofo de Messkirch. ¿Cómo interpretar el mundo actual mediado por la técnica digital? ¿Qué implica para la mutua pertenencia entre ser y hombre? Así, el tercer capítulo busca dar cuenta, a partir del concepto de *Gestell*, de lo que parece ser el rasgo común de la técnica contemporánea: lo *digital*. La principal tesis a sostener sobre ello consiste en que la técnica digital significa el *acabamiento* de la esencia misma de la técnica; el capítulo buscará entresacar las consecuencias que ello tiene para el pensar que se proyecta en torno al ser. El cuarto y último capítulo, de carácter conclusivo, reúne la comprensión ganada a través de todo el trabajo, para encaminar la reflexión a una pregunta que se puede resumir en: ¿qué pasa con el hombre en el acabamiento o consumación digital de la técnica? Sobre todo en este cuarto capítulo se verá la necesidad de entablar un diálogo con temáticas y obras que no necesariamente datan de la época de la conferencia del 53, principalmente *Ser y tiempo* y los *Aportes a la filosofía*; y esto es así porque el problema de la técnica no es una temática *aislada*, sino que se vincula directamente con la inquietud central que recorre toda la obra filosófica de Heidegger. En la *Gestell* resuenan las principales inquietudes y problemas de la filosofía de heideggeriana, por lo cual es necesario mantener a la vista la *sencillez* de su cometido, en el sentido de que sólo apunta a *una sola cosa*, la más *simple* y *próxima* a nosotros: pensar en torno al ser, al des-velamiento de lo ente como tal que acontece en la esencia del hombre.

Primera parte. La esencia de la técnica

...cuando el tiempo ya sólo equivalga a velocidad, instantaneidad y simultaneidad y el tiempo en tanto historia haya desaparecido de cualquier existencia de todos los pueblos, cuando al boxeador se le tenga por el gran hombre de un pueblo, cuando las cifras de millones en asambleas populares se tengan por un triunfo [...] entonces, sí, todavía entonces, como un fantasma que se proyecta más allá de todas estas quimeras, se extenderá la pregunta: ¿para qué?, ¿hacia dónde?, ¿y luego qué?

Martin Heidegger, *Introducción a la metafísica*.

Capítulo 1. *Ge-stell*. La técnica como modo dominante del des-ocultamiento

§1. Deslinde de la interpretación habitual de la técnica: primer acercamiento a su esencia

El título de este trabajo contiene intencionalmente una anfibología: por un lado, “pensar en la época digital” puede referirse a tomar dicha época como un objeto de estudio, algo de lo cual nos vamos a ocupar, algo que se toma y pone ante el pensamiento, algo *en* lo que se piensa; pero al mismo tiempo es posible un segundo sentido, pensar *situados en* ella, pensar emplazados *en y por* una época, un marco, un contexto particular. En el primer sentido posible nos asumimos como sujeto activo, en el segundo nuestra situación se ve acotada, enmarcada, prefigurada.

Ésta es una situación que encontramos cuando se emprende una reflexión sobre la técnica o cualquier debate tecnológico: la técnica como algo de lo cual nos podemos servir –y por ende la cuestión se reduce a plantear lo que debemos o no *hacer con* ella–, o bien, algo que por sí mismo nos emplaza, nos afecta en cierta medida independientemente de nuestra voluntad. Aunque ambas perspectivas parezcan

contrastantes, en el fondo se remiten a un mismo criterio: la voluntad de un sujeto, sea que permanezca como dominante o se quebrante. ¿Es la técnica algo de lo cual nos servimos simplemente, algo manipulable a nuestra disposición, o hay algo más? Ese *algo más*, como instancia que permanece indómita con respecto al simple conocimiento calculador, es en parte lo que Heidegger nos invita a pensar.

En su conferencia de 1953, *La pregunta por la técnica*, el pensador alemán dio a conocer más ampliamente su reflexión sobre la técnica contemporánea, un tema que había aparecido en su obra cada vez con mayor frecuencia desde la década de los 30. Para entender mejor lo planteado allí, es preciso discernir primero entre la lectura que hace Heidegger, una problematización ontológica de la técnica, y la manera habitual en que la técnica se nos presenta como problema, tema y ocupación; desde esta última, una perspectiva habitual, la técnica es cuestión de instrumentos, herramientas, por un lado, y de consecuencias, resultados y efectos, por el otro. La interpretación del filósofo de Messkirch apunta en otra dirección: su pregunta es por la esencia de la técnica, y no es ella ningún instrumento, no es nada técnico. Dicha esencia, nombrada como *Gestell*,⁷ tendría al menos tres rasgos distintivos: en primer lugar, se trata de una manera en la cual el ente viene a la presencia, es decir, se muestra, des-vela o des-oculta: “Dispuesto [*Gestell*] significa el modo del desocultar que impera en la esencia de la técnica moderna y que él mismo no es nada técnico”;⁸ en segundo término, tal des-velamiento tiene una modalidad muy particular bajo la *Gestell*, la cual consiste en provocar (*herausfordern*) a lo ente, incluido el hombre mismo, a mostrarse como *constantemente disponible* para su manipulación y uso: “En lo dis-puesto acontece apropiadoramente el desvelamiento,

⁷ Como el mismo Heidegger indica en la conferencia señalada, p. 129 de la edición citada a cargo de Jorge Acevedo, en el alemán habitual *Gestell* puede significar un estante de libros o un esqueleto, un útil que por sí mismo es una estructura donde se almacena o coloca algo. En su edición del texto, aparecida en *Filosofía, ciencia y técnica*, Acevedo y Francisco Soler traducen *Ge-stell* por *im-posición*. Por su parte, Eustaquio Barjau, en la edición de *Conferencias y artículos*, propone *estructura de emplazamiento*. Quizá la única traducción que implica una variación notable con respecto a las anteriores sea la de Ángel Xolocotzi, quien sugiere traducir por *conducto*, a partir de las connotaciones que en nuestro idioma se pueden suscitar a partir del latino *ducere*, *cfr. Fundamento y abismo. Aproximaciones al Heidegger tardío*, p. 138. Todas estas traducciones son correctas y permiten que resuenen distintos rasgos de lo que Heidegger busca con la introducción de semejante término; a lo largo de este trabajo hemos decidido dejar el término *Ge-stell* sin traducir, para evitar que una sola connotación prime sobre las demás y aprovechar con ello los múltiples juegos de sentido que permite la palabra.

⁸ Martin Heidegger, “La pregunta por la técnica”, en *Filosofía ciencia y técnica*, p. 130.

conforme al cual el trabajo de la técnica moderna desoculta lo real como constante. Por eso, no es sólo ni un hacer humano, ni mucho menos un simple medio dentro de tal hacer”;⁹ y en tercer lugar, lo que conformará el peligro de la esencia de la técnica, y que no es él mismo un peligro *práctico*, es decir, un peligro consistente en el riesgo de efectos o resultados catastróficos. El máximo peligro de la *Ge-stell* es que ya sólo se desoculte lo ente bajo el modo de lo constantemente disponible, calculable, utilizable; de tal modo, el hombre “[...] está continuamente al borde de la posibilidad de perseguir y activar sólo lo desocultado en el establecer y tomarlo como medida de todo”.¹⁰ Lo que se subtrae continua y necesariamente al establecimiento de lo calculable y disponible es el pensamiento meditativo, el que no reporta dividendos, beneficios ni resultados. El pensar es entonces lo más acusadamente amenazado en la era técnica.

Es muy probable que estos rasgos esenciales de la técnica queden por ahora rodeados de cierta incompreensión, acostumbrados como estamos a la interpretación habitual de la técnica. Este trabajo buscará aclarar en lo que sigue dichos rasgos, que poco a poco se desplieguen para lograr una mejor comprensión de lo que Heidegger nos invita a pensar sobre la esencia de la técnica. Por tanto es necesario subrayar que dicha esencia no es un *hacer del hombre*, lo particular de semejante reflexión ontológica no reside en los usos o efectos prácticos de la técnica. En contraste, así en la vida cotidiana como en casi todas las reflexiones académicas, lo que *importa*, lo que preocupa, es lo concerniente a un *hacer con* la técnica; se trata de una cuestión de control: hacia qué, hacia dónde –y hacia dónde no– dirigir nuestros aparatos, recursos y dispositivos; y cuando se vislumbra que algo puede escapar al control humano es momento de volver la mirada, afinar el cálculo de riesgos, prever. Pocas veces, o casi nunca, se pregunta por la esencia de la técnica y por lo que haya detrás de ese proyecto calculador, previsor.¹¹ Desde tales

⁹ *Idem*.

¹⁰ *Ibid.*, p. 136.

¹¹ Ya en 1927, año en que se publicó *Ser y tiempo*, en el mismo *Zeitgeist* alemán de entreguerras, aparece *Metropolis* de Fritz Lang; una de las preocupaciones centrales del film es que se dé un escenario en el cual la técnica *escape al control* humano, un temor que atraviesa la obra de muchos cineastas, escritores, teóricos y filósofos hasta nuestros días. En el desenlace de la cinta ocurre la conciliación entre mano (trabajadores, operarios) y mente (dueños planificadores) *para* un mayor y *más humano* aseguramiento de la técnica, todo ello a través de la figura simbólica del *corazón* (el hombre noble, sensible a los problemas humanos). Al final, mayor control, mayor dominio y previsión calculadora, una solución técnica para el problema de la técnica;

aproximaciones, las más habituales –con respecto a las cuales el pensador de la Selva Negra busca dar un paso atrás–, todo lo técnico tiene el carácter de lo instrumental-teleológico: la confección de llaves *para* abrir puertas, el hecho de que sean grabadas y recortadas de una manera particular *para* que sólo una llave abra una puerta, misma que sirve *para* delimitar un cierto espacio; en años recientes hemos empleado computadoras *para* calcular, *para* guardar información o comunicarnos, y todo se hace *para* tener una vida más cómoda, práctica, eficiente. En tal perspectiva, todo lo técnico tiene un carácter de herramienta neutral, todo dependerá de los fines y usos a los que se destinen; el único debate relevante será el referido a dichas finalidades. En el mundo cotidiano, en cualquier aparato, instrumento o herramienta encontramos finalidades, usos y propósitos, los cuales parecen agotar todo el horizonte y sentido de lo técnico.

El pensamiento de Heidegger –que desde sus primeras obras se caracterizó por un cierto extrañamiento con respecto a lo habitual– tiene otra inquietud: ¿acaso el pensar encaminado a fines, propósitos y efectos es el único posible? ¿No será más bien que somos instados, emplazados a mirar fines, utilidad y resultados en todo lo ente?

La noción teleológica de la técnica, la más común en el mundo cotidiano pero también en la academia y la ciencia, misma que se mueve en la constelación de los medios y los fines humanos, no es errónea. En palabras de nuestro filósofo, dicha interpretación es *correcta*, lo cual no significa que sea *verdadera*; en *Die Frage nach der Technik* indica dos expresiones que reúnen dicha noción tradicional de la técnica, “[...] una dice: la técnica es un medio para un fin. La otra dice: técnica es un hacer del hombre”.¹² Si bien nadie puede negar que esta interpretación sea correcta, no es verdadera en la medida que no nombra la esencia de la técnica. El nombre para dicha esencia será *Gestell*. Como observa Ramón Rodríguez, según la perspectiva tradicional, de carácter antropocéntrico-instrumental, la técnica es “[...] un instrumento, cada vez más poderoso, en sí mismo indiferente al uso que de él pueda hacerse, puesto en las

como en *Metropolis*, a lo más que llegan algunas visiones que se pretenden críticas es a “no hacer” ciertas cosas con la tecnología, a ponerle límites que no dejan de ser formalistas, encaminados a domeñarla mejor.

¹² Martin Heidegger, “La pregunta por la técnica”, p. 114.

manos del hombre, de quien depende, en último extremo, la responsabilidad sobre los destinos de la sociedad técnica”.¹³

Desde la perspectiva de la *Gestell*, no basta ser un *escéptico* o *crítico* del mundo tecnificado, denunciar sus efectos nocivos y empeñarse en buscar mejores reglas para su conducción; con ello se recae en el predominio de la mirada técnica, irreflexiva, puesto que “la concepción instrumental de la técnica determina todos los esfuerzos para llevar al hombre a la recta relación con la técnica [...] El querer dominarla se hace tanto más urgente, cuanto más amenaza la técnica con escapar al control del hombre”.¹⁴ Es precisamente esta amenaza de una *pérdida de control*, de *efectos nocivos* de la tecnología, algo que estaba muy presente en el ambiente intelectual y político de la primera mitad del siglo XX; pero mientras que otros filósofos y académicos se esforzarán por buscar mejores medidas, normas y controles para tomar las riendas de la técnica, Heidegger terminará –después de un proceso de pensamiento que no fue homogéneo– por encaminarse en otro sentido, hacia el problema de la esencia de la técnica.¹⁵ Era común del *Zeitgeist* alemán de aquellos años el diagnóstico de encontrarse en el fin de una época, nuevas perspectivas se abrían ante un panorama ambiguo de promesas y peligros. Si bien el autor de *Ser y tiempo* participa de estas inquietudes, su lectura sobre lo técnico será distinta, en la medida que no enuncia una nueva propuesta o solución encaminada al mejor control del destino de la técnica.

En palabras de Safranski, “con sus pensamientos sobre la técnica, Heidegger tocaba ansiedades de la época que ya no eran en absoluto secretas. No era el único que lo hacía [...] Estaba a la orden del día un malestar ante el futuro del mundo técnico”.¹⁶ Pero entre los muy diversos intentos por comprender el fenómeno de la técnica en

¹³ Ramón Rodríguez, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, p. 160.

¹⁴ Martin Heidegger, “La pregunta por la técnica”, p. 115.

¹⁵ La mencionada cinta *Metropolis* era tan sólo una muestra más de las preocupaciones de la época, no sólo de las inquietudes, sino también de la perspectiva de *soluciones*: a problemas técnicos respuestas técnicas. Como apunta Francisco Gil Villegas en su diagnóstico del espíritu de la época –las primeras tres décadas del siglo XX–, con relación a las ideas que prepararon o antecedieron a la obra heideggeriana, el expresionismo alemán, del cual es Fritz Lang un representante, recogió las inquietudes de aquellos días, y en buena medida también los diagnósticos sombríos: “[...] Es en la atmósfera del expresionismo donde surgirán los problemas culturales del complejo generacional de 1914 en Alemania, compartido por Lukács y Ortega con Heidegger”, *Los profetas y el Mesías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad (1900-1929)*, p. 357.

¹⁶ Rüdiger Safranski, *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, p. 454.

aquellos días, cabe subrayar lo siguiente: “Simplemente, para Heidegger no hay ninguna solución «manipulable» para el problema de la técnica”.¹⁷ ¿Cuál es entonces el problema al que invita el pensador de la Selva Negra? Aunque esto aún no quede claro, por ahora lo importante es haber puesto de relieve aquello en lo que *no* consiste el problema de la esencia de la técnica como lo plantea nuestro filósofo: una preocupación por instrumentos, finalidades y efectos. ¿En qué consiste, pues, la esencia de la técnica nombrada como *Ge-stell*?

§2. *Bosquejo de dos momentos previos en la comprensión heideggeriana de la técnica:*

Zeug, Machenschaft

Para perfilar una mejor comprensión de lo que Heidegger piensa bajo el término *Gestell*, aún por la vía del contraste con aquello de lo cual se distingue, valdría la pena distinguir entre el pensamiento de *La pregunta por la técnica* y lo que el filósofo pensó anteriormente en lo relativo a los problemas de la técnica, cuyo tratamiento no fue homogéneo a lo largo de su obra. Lo problemático de la técnica no siempre se presentó explícitamente del mismo modo en su pensamiento, tampoco con la misma urgencia que implicaría en la obra tardía; no obstante fue un tema que se vinculó, en sus diferentes matices, directa o indirectamente con algunas de las preocupaciones centrales en la obra anterior de Heidegger, mismas que habrían preparado también la necesidad de preguntar por la técnica. De este modo, el problema de la técnica no es un tema más entre otros posibles, no es algo que por estar en uso en su época Heidegger decidió también abordar; si el filósofo de la Selva Negra encuentra la menesterosidad de cuestionar la técnica, es porque vio, cada vez con mayor claridad, que se inscribía en una estrecha relación con lo que a Heidegger más ocupó, o más bien lo *único* a lo que dedicó su trabajo filosófico: la pregunta por el sentido del ser. Entender esa relación y el contexto previo en la obra

¹⁷ *Ibid.*, p. 460.

misma del pensador, permitirá comprender hacia dónde nos invita la pregunta por la técnica. Como hace notar Pilar Gilardi, “la crítica heideggeriana a la metafísica está vinculada a tal punto a la técnica, que ésta no debe considerarse como un nuevo ‘tema’ a tratar en el camino del pensador alemán, o como el resultado de un contexto histórico determinado, sino como la culminación de la historia de la metafísica”.¹⁸

A partir de lo anterior, se esbozará un breve recorrido por al menos tres momentos por los que habría transitado la comprensión heideggeriana de la técnica, la cual no fue uniforme ni careció de reformulaciones y autocríticas, desde el proyecto de *Sein und Zeit* (años 20) hasta culminar en la formulación de la *Gestell* (década de los 50). Tal recorrido no tiene un propósito meramente historiográfico; además de contribuir someramente a una comprensión de los giros en el pensamiento del filósofo alemán, dicha descripción deberá ir preparando el terreno para una mejor comprensión de la última lectura de Heidegger con respecto a la técnica, en la medida que los momentos previos serán vistos con la distancia crítica construida por la interpretación de la *Gestell*.

Hay algunas señas que indican la posibilidad de que el pensador de Todtnauberg, en sus primeras obras, aún esgrimiera como suya una lectura de la técnica en tanto *hacer instrumental del hombre*, esto es, la mirada instrumental de la cual buscó deslindarse el parágrafo previo. Esto se puede observar en su primer encuentro, casi incidental, con el tema de la técnica, durante el despliegue del mundo cotidiano del *Dasein* en *Ser y Tiempo*. En la obra del 27, la cuestión del útil (*Zeug*) aparece en la reflexión sobre el modo en que los entes “hacen frente” en el mundo cotidiano circundante, particularmente en el parágrafo 15, en el cual se mencionan como rasgos distintivos del útil la configuración teleológica del *para* y un *complejo de referencias* en el que se interrelacionan los entes mundanos: “Al ser del útil le pertenece siempre y cada vez un todo de útiles [*Zegganzes*], en el que el útil puede ser el útil que él es. Esencialmente el útil es «algo para...»”.¹⁹ Tal instrumentalidad es uno de los primeros y más frecuentes modos en que los entes “a la mano” se muestran en el mundo circundante, el cual no

¹⁸ Pilar Gilardi, “Prolegómenos a la cuestión de la técnica: la técnica como culminación de la metafísica de la presencia”, en Ángel Xolocotzi y Célida Godina (coords.), *La técnica ¿orden o desmesura?*, p. 79.

¹⁹ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, §15, p. 90.

está determinado tanto por el conocimiento que tengamos de él sino por los múltiples modos de tratar y ocuparse de las cosas, algo que en primera instancia no se muestra de modo temático, teórico o reflexivo, pues su *efectividad* radica precisamente en que, a partir de una previa comprensión, no debemos detenernos en cada caso a meditar sobre la finalidad de los instrumentos o en sus muy diversas interrelaciones.

Es importante subrayar que el mencionado *para* de los útiles no es algo posterior o añadido al útil, sino que lo determina ya en su ser, es lo que precisamente le otorga el carácter de útil. Esto ya era observado por Heidegger desde un curso de 1923: “Esta característica del para... no es algo que se proponga y se le atribuya a lo que sin ella existe ya de antemano aquí, sino que, por el contrario: es precisamente dicha característica lo primero que impulsa a su verdadero estar o ser aquí”.²⁰ El *para* ubica al útil en la apertura de una trama de remisiones, en otras palabras, un útil remite siempre a otros útiles, a usos y propósitos, sin los cuales no tendría la forma de ser de un útil. Por ello, afirma Rodríguez, “lo que determina que un útil sea útil es su inserción en una totalidad de referencias utilitarias, lo que podemos llamar un campo pragmático”.²¹

Aunque en este punto de la obra de Heidegger, un primer momento en su comprensión de lo técnico, el útil no aparece como algo particularmente problemático, es posible derivar algunas observaciones que encaminen a problematizar la esencia de la técnica: a partir de lo dicho, la funcionalidad del útil radica en que no debemos detenernos a reflexionar sobre su sentido, toda la constelación de usos, referencias y finalidades debe estar previamente construida, pero oculta sin ser cuestionada o tematizada, en ese “saber de término medio” que nadie necesita desembozar cada que manipula un objeto. Es fundamental para el útil, por tanto, una marcada *irreflexividad* en su uso para que funcione de forma adecuada. Ahora bien, el problema con un mundo hipertecnificado no es que algo en él no marche bien, que algo se salga de control, sino que, precisamente, todo tiende a funcionar bien, hay un plan, un protocolo, un instructivo, una herramienta u aplicación para cualquier circunstancia. Si nada falla, ¿para qué detenerse a meditar sobre la instrumentalidad de los útiles? Como apunta Jorge

²⁰ Martin Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, p. 125.

²¹ Ramón Rodríguez, *Heidegger y la crisis de la modernidad*, p. 87.

Linares, “cuando el usuario lleva a cabo un uso técnico del útil, y cuando alcanza un grado alto de destreza, no está consciente todo el tiempo del objeto-útil”.²² Entre más inmersos estamos en su uso, resulta menos cuestionable el carácter de los útiles y la red de referencias que les da sentido. La cadena de interrelaciones es conectada por los fines intermedios, toda la serie de los “para”: las tijeras son *para* cortar el papel, que a su vez servirá *para* una ilustración, una carta, los cuales son confeccionados *para* comunicar algo, etcétera. En dicha red referencial no parece haber inicio ni parada, ¿dónde está la finalidad de las finalidades? Tenemos entonces que “el fundamento del útil (podríamos también decir: la *tecnicidad* del útil) reside en el plexo de referencias o red de remisiones pragmáticas con las que está vinculado en un contexto de uso específico”,²³ pero es dicha referencialidad lo que permanece impensado en el mundo cotidiano.

Por tales motivos, llama la atención que, como observa Rodríguez, “[...] la visión cotidiana del mundo descrita en *Ser y tiempo* responde perfectamente a la situación de la existencia en la época técnica”,²⁴ es decir, ante el predominio de lo técnico estamos cada vez más absortos en lo irreflexivo y aproblemático inherente a los útiles. Por el momento, en los años 20, el pensador alemán dejó apenas insinuado el problema; no obstante también se atisba un momento –un pequeño *Augenblick*– en el cual se prepara por un instante la posibilidad, pero tan sólo eso, posibilidad, de detenerse a meditar sobre el útil, y de preguntar con ello por el todo del complejo remisional, hacia la apertura del sentido en general; se trata del momento en que el útil falla, se descompone, no está, sólo entonces se vuelve problemático en el más amplio sentido de la palabra: “[...] el faltar de un ente a la mano cuya disponibilidad cotidiana era tan obvia que ni siquiera nos percatábamos de él, es una *ruptura* de las conexiones remisionales descubiertas en la circunspección. La circunspección se pierde en el vacío, y sólo ahora

²² Jorge Linares, “Martin Heidegger: al encuentro con la esencia de la técnica”, en *Ética y mundo tecnológico*, p. 62. En este texto puede encontrarse una descripción general de los dos momentos principales de la comprensión heideggeriana de la técnica: el primero ubicado en *Ser y tiempo*, y el segundo en *La pregunta por la técnica*, dos obras separadas por casi tres décadas. No obstante, en la aproximación de Jorge Linares no se profundiza en una posible etapa intermedia y transitoria en la concepción de la técnica, ubicada en los años de los *Beiträge*, a finales de los 30.

²³ *Ibid.*, p. 61.

²⁴ Ramón Rodríguez, *Heidegger y la crisis de la modernidad*, p. 165.

se ve *para qué* y *con qué* estaba a la mano lo que falta”.²⁵ En su falla o ausencia, el útil llama nuestra atención como no hacía antes: “En la llamatividad, apremiosidad y rebeldía, lo a la mano pierde en cierto modo su estar a la mano [...] No desaparece simplemente, sino que en cierto modo se despide de nosotros en la llamatividad de lo inempleable”.²⁶

Pero semejante apremiosidad puede ser subsanada, se busca rápidamente dar solución, encontrar, reparar lo que faltaba en su lugar, o bien, se encuentra un reemplazo, un sustituto –de manera cada vez más decidida, nuestra época técnica ya no repara nada, sólo substituye, re-emplaza. El instante puede culminar sin mayores consecuencias y devolvernos a nuestro habitual mundo de útiles, propósitos y funciones. “Lo inhabitual es sólo una sacudida que despierta el hábito en su indistinción”,²⁷ un momento fugaz en el que se puede preguntar por esa cotidianidad del útil; pero tal sacudida dura sólo un instante, bien puede pasar inadvertida.

En este momento aún se le otorga una posición central al hombre, que en tanto *Dasein* era también el ente que sustentaba, daba sentido y al cual se remitía el complejo referencial de los útiles en *Ser y tiempo*. Pero poco a poco, el mundo de la técnica y de los útiles se mostraría como algo no necesariamente sujeto a la voluntad del hombre, algo que cada vez remite menos al *Dasein* como aquel ente caracterizado por su estado de abierto. Hacia los años 50 la técnica en la que piensa Heidegger no se caracteriza tanto por esa apertura y relativa flexibilidad del marco respectivo de sentido en que se mueve el *Dasein*, sino por una fijación cada vez más programada, certera e inequívoca.

No obstante, en los cursos y escritos de finales de los 30, el filósofo deja ver ya un marcado cambio con respecto a la técnica. El desplazamiento²⁸ en su mirada de la técnica habría de suscitarse en paralelo a la continuación su proyecto de la *Destruktion* de

²⁵ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, §16, p. 95.

²⁶ *Idem*.

²⁷ Martin Heidegger, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, p. 128.

²⁸ Un cambio de perspectiva que coincide con la época de la llamada *Kehre*, después de la cual, entre otras cosas, se enfatizará el ámbito histórico del ser y el *Dasein* mismo. No es gratuito que en esta misma época la técnica aparezca como tema explícito, dado que, según se mostrará adelante, es una cuestión directamente vinculada con el acontecer histórico del ser.

la historia de la metafísica, anunciado desde *Sein und Zeit*. A partir de esto se conformará un segundo momento, todavía transitorio, en su aproximación a la cuestión de la técnica.

Por aquellos años, el pensador del *Ereignis* se interna en una lectura crítica de la modernidad, como parte de la mencionada *Destruktion*. A partir de una relectura, entre otros, de Descartes, Kant, Hegel y Nietzsche, se agudiza la distancia de Heidegger con respecto al proyecto moderno, incluido el antropocentrismo y el pensamiento instrumental cientificista, y desde tal perspectiva acuña un concepto para referirse al ya innegable avance del mundo técnico: *maquinación* (*Machenschaft*), que además de ser referida varias veces en los *Beiträge* (1936-1938), es una de las primeras nociones en ser abordadas en *Meditación*,²⁹ donde se define como “todo lo hacible del ente que se hace y constituye, de modo que tan sólo en ella se determina la entidad del ente abandonado por el ser [Seyn] (y la fundación de su verdad)”.³⁰

Aquí comienzan a adelantarse algunos rasgos clave de la *Gestell*,³¹ pues como afirma Ángel Xolocotzi, en tal abordaje se encuentra “[...] el núcleo de la interpretación sobre la esencia de la técnica que posteriormente cobrará forma en otros textos”.³² A partir de la *maquinación*, tan sólo en lo *hacible* –lo que el hombre, por sus propios medios y saberes puede pro-ducir, fabricar y controlar– *se determina la entidad del ente*, esto es, sólo aquello que se determine como *hacedero* valdrá como algo que *es*, lo que no quepa en tal reducción es relegado, ignorado, permanece en el olvido, propiamente dicho *no es*.

Un rasgo preponderante de la *Machenschaft* consiste en exigir “la calculabilidad preabarcable por completo del poder sujetante del ente para la organización disponible; de esta exigencia esencial, pero a la vez oculta, procede la técnica moderna”³³. En este segundo momento de la comprensión heideggeriana de la técnica se atisban claramente algunos rasgos fundamentales de lo que después será llamado *Gestell*: la *maquinación* es la

²⁹ Escrito realizado hacia 1939, pero publicado de manera póstuma al igual que los *Aportes*.

³⁰ Martin Heidegger, *Meditación*, p. 30.

³¹ En una nota pie de página en sus lecciones y escritos sobre Nietzsche, que datan de estos mismos años, Heidegger hace explícita la ligación entre *Machenschaft* y *Gestell*: “«Maquinación», nombre preliminar para el dis-positivo [*Ges-stell*] [*sic*]”, *Nietzsche*, p. 918 [Citaremos la edición que está reunida en un solo volumen].

³² Ángel Xolocotzi, “Técnica, verdad e historia del ser”, en Ángel Xolocotzi y Célida Godina (coords.), *La técnica ¿orden o desmesura?*, p. 55.

³³ Martin Heidegger, *Meditación*, p. 30.

instancia que otorga realidad al ente, o en otras palabras, sólo *tiene ser* aquello susceptible de pasar por la lógica de lo disponible y calculable, y de este modo se exige el aparecer de todo lo ente. Pero aun cuando el pensamiento técnico llegue a la explicación detallada y causal de todo cuanto sucede en la materia, inclusive cuando manipule todos los efectos de lo ente y prevea todas las consecuencias posibles, permanecerá algo incalculable, inexplicable: el misterio de su aparecer, de su simple *estar ahí*, es decir, el misterio de la donación *des-ocultante* del ser; pero es esto último precisamente lo que se tiene por pensamiento inútil, que no entrega resultados y que por tanto no sólo no tiene lugar válido en la larga lista de ocupaciones humanas, sino que la ocupación en dicho pensamiento es desalentada, inhibida, desaparece del horizonte de las preocupaciones y ocupaciones. ¿Cuándo se determinó y con qué criterios que sólo lo calculable y que rinde beneficios igualmente calculables es válido y digno de tenerse en cuenta? El problema, visto desde el pensar que ocupa a Heidegger —el pensar por el sentido del ser—, no es que todo llegue a ser determinado de manera determinista y causal de una vez y para siempre, sino que todo aquello que se resista a ser subsumido bajo dicho marco de apreciación sea descartado, desechado como algo superfluo.

No obstante lo anterior, y a pesar de que prelude en muchos aspectos clave a la *Gestell*, el término de *maquinación* (*Machenschaft*) aún se presta a cierto malentendido al acentuar el *hacer del hombre* (*machen*), y por tanto parecería que la técnica, en tanto hacer del hombre, es puesta y determinada con él, como si fuera su decisión y proyecto. ¿Sucede realmente así? ¿Es el hombre mismo quien ha puesto su destino en manos de la técnica, para bien o para mal? Para la perspectiva que nuestro filósofo tendrá en los años 50, el predominio de lo técnico no es algo *hecho por el hombre*, no es una de sus *hacedurías*; antes bien, el hombre mismo es uno de los entes *provocados* por la esencia de la técnica: “Sólo en cuanto que el hombre, por su parte, está provocado ya a pro-vocar las energías de la naturaleza, puede acontecer este desocultar establecedor”.³⁴ El hombre no decide, y por ende tampoco puede evitar, que el ente se des-oculte como lo hace en la era técnica. Como hace notar Rodríguez, “en la época de la técnica, como en cualquier otra época de

³⁴ Martin Heidegger, “La pregunta por la técnica”, p. 127.

la historia del ser, el hombre no dispone a su antojo cómo se le va a mostrar el mundo. Por el contrario, resulta más bien impelido a verlo como ‘existencias’, se encuentra provocado a provocar”.³⁵

Éste será el matiz decisivo que distingue *Machenschaft* y *Gestell*, el lugar del hombre, su hacer y su voluntad; una *pequeña diferencia* que resulta indispensable para comprender la esencia de la técnica como propone pensarla Heidegger, es la diferencia que aún no se había hecho explícita en los años anteriores. El lenguaje de la *maquinación* no logra desprenderse todavía de la mirada instrumental, es decir, una interpretación que tiene a todo lo técnico como mero instrumental puesto por el hombre para cumplir con sus fines, con sus *maquinaciones*. Cerca de quince años después de estas aproximaciones, el concepto de *Machenschaft* dará paso a la *Gestell*, que entre otras cosas evita tomar como criterio para pensar la esencia de la técnica al hacer del hombre, o dicho con otras palabras, el predominio de la técnica no fue nunca, ni pudo serlo, algo decidido y hecho por el hombre. Es imposible *dar cuenta* del destino técnico de la civilización occidental (que adquiere cada vez más un semblante planetario) como un fenómeno historiográfico del cual quepa dar explicaciones causales determinadas a partir de las acciones humanas. El hombre no decide sobre la manera en que lo ente se des-ocultará en una época determinada. Pero ¿qué significa semejante des-ocultar? Y más aún: “¿Qué tiene que ver la técnica con el desocultar? Respuesta: Todo. Pues, en el desocultarse se funda todo producir”.³⁶

Si este recorrido previo por los prolegómenos de la esencia de la técnica nos ha servido para preparar la mirada, para prevenirnos ante una lectura antropocéntrica, instrumental y teleológica –tres instancias que se co-pertenecen y fundan mutuamente–, es momento de explicitar en qué sentido la *Gestell* es un modo del *des-velamiento*, así como sus más distintivas particularidades, con lo cual puede aclararse el sentido en que Heidegger piensa la esencia de la técnica.

³⁵ Ramón Rodríguez, *Heidegger y la crisis de la modernidad*, p. 163.

³⁶ Martin Heidegger, “La pregunta por la técnica”, p. 120.

§3. *Gestell* y *ἀλήθεια*

En 1957, pocos años después de la conferencia que interroga por la esencia de la técnica, el filósofo de Todtnauberg afirmará que “todo análisis de la situación se queda corto al interpretar por adelantado el mencionado todo del mundo técnico desde el hombre y como su obra”.³⁷ Si nos hemos apartado lo suficiente de la mirada que ve en la técnica una creación y medio del actuar humano, ¿cómo entender, entonces, esa palabra con la cual se indica la esencia de la técnica? Nos adentramos ya en el tercer momento de la interpretación heideggeriana de lo técnico. *Gestell* no comprende los instrumentos, los aparatos, la tecnología, sino que es un modo del des-ocultamiento (*ἀλήθεια*), y por ende, “una manera de destinarse el ser al hombre”.³⁸ La palabra *ἀ-λήθεια* nombra la instancia de la *verdad*, esto es, a partir de lo cual el ente es *sacado* del *ocultamiento*, viene a comparecer en el mundo, a mostrarse y mantenerse ahí frente. La técnica es una manera del des-ocultamiento en el sentido de que todo proceder técnico, desde el más sencillo imaginable como verter agua en un vaso, desgaja en cierta medida un ente de lo oculto (*λήθε*), permite traerlo a donde se muestra y mantiene en su ser; es en este sentido que Heidegger podrá decir en algunos de sus textos que desde el des-velamiento se pone en obra al ser, particularmente en la obra de arte.³⁹ En el comienzo griego *τέχνη* nombraba por igual al pro-ducir de la obra de arte y al de cualquier manufactura, pues ambas consisten en un traer desde el ocultamiento: “La *téchne* es un modo de *alétheuein*. Saca de lo oculto algo que no se produce a sí mismo y todavía no se halla ahí delante, y por ello puede aparecer y acaecer de este modo o de este otro”.⁴⁰

Pero esto no significa de ningún modo que la técnica contemporánea desoculte lo ente del mismo modo que la obra de arte, en la cual predomina la *poiesis*, también un modo de des-ocultar, de traer a la presencia un ente que por sí mismo no estaría ahí de

³⁷ Martin Heidegger, "El principio de identidad", en *Identidad y diferencia*, p. 81

³⁸ Jorge Acevedo, *Heidegger y la época técnica*, p. 63.

³⁹ Cfr. Martin Heidegger, "El origen de la obra de arte", en *Caminos de Bosque*.

⁴⁰ Juan Manuel Silva Camarena, "La técnica da que pensar", en Ángel Xolocotzi y Célida Godina (coords.), *La técnica ¿Orden o desmesura?*, p. 103.

lante. Por el contrario, se da entre la técnica moderna y el arte en general un marcado contraste: la *Gestell* desoculta desde la *provocación*. Provocar es suscitar una respuesta abrupta, violenta, que rompe con la habitual quietud y normalidad en la que transcurren las cosas; así, la técnica contemporánea no *deja ser* al río en su transcurso habitual, interrumpe su flujo, se interpone en él, lo obstruye y retiene, lo *provoca* para que responda y se presente como energía disponible, susceptible de ser almacenada, a la manera de un *stock* cuantificable: “El desocultar imperante en la técnica moderna es un provocar que pone a la naturaleza en la exigencia de liberar energías, que en cuanto tales puedan ser explotadas y acumuladas”.⁴¹

Antes de profundizar en la *provocación*, y en la forma en que a partir de ella la técnica moderna se distingue de la antigua, en la que rige la *poiesis*, será necesario esclarecer lo previo a la provocación, aquello de lo cual ésta es sólo un modo posible: el des-velamiento. El tratamiento que hace Heidegger de la *Gestell* en los años 50 sería impensable sin la reflexión previa que dedicó a la cuestión de ἀλήθεια, durante los años 30 y 40. Algunas indicaciones importantes al respecto pueden encontrarse en el curso que nuestro pensador impartió en el semestre de invierno de 1942 y 43, publicado bajo el título *Parménides*: “[...] el des-ocultamiento remite al ocultamiento. La ocultación penetra, por tanto, la esencia inicial de la verdad [...] el des-ocultamiento indica que la verdad arranca del ocultamiento y está en conflicto con éste. La esencia inicial de la verdad es conflictiva”.⁴² Como puede verse, aquí se acentúan dos momentos de la verdad que no deben confundirse: el *des* privativo y el *ocultamiento*. Una primera aproximación, desde nuestra mirada moderna, a la ἀλήθεια podría poner énfasis en lo revelado, en lo que se muestra como mera positividad; pero permanecemos en nuestra perspectiva moderna mientras no veamos lo decisivo que reside en el *des* del ocultamiento, en lo que parecería retener solamente un carácter *negador*.

Desde su carácter de rehúso, la retención de la verdad (ἀλήθεια) permite al ente salir a lo abierto del ser: “[...] el ser [Seyn] se esencia como rehúso y debe elevarse éste

⁴¹ Martin Heidegger, “La pregunta por la técnica”, p. 123.

⁴² Martin Heidegger, *Parménides*, p. 36.

mismo en su claro y ser conservado como rehúso”.⁴³ Todo *permitir ser* implica paralelamente un pletórico rehúso, un *ocultamiento*: aquel horizonte que permite la venida a la presencia de lo ente no se muestra a sí mismo, es en ese sentido que se *rehúsa* o *retiene*. En todo des-ocultar, el prefijo *des* tiene un matiz privativo: niega el ocultamiento, se resiste o subtrae a él. No sólo se da un *rehúso* al ocultamiento en general, sino que al permitir que algo singular venga a la presencia, otras posibilidades son mantenidas, *retenidas* y resguardadas en el ocultamiento; a estas últimas les es rehusada la venida a la presencia. Es por ello que ese carácter aparentemente negativo o privativo del des-velamiento es la instancia que permite una *positiva* presencia. Heidegger indica que conocemos habitualmente el ocultamiento como encubrimiento o enmascaramiento, “[...] pero también en las formas de la conservación, de la preservación, de la retención, de la encomendación y de la apropiación”.⁴⁴ Este momento que con nuestro lenguaje actual es calificado como *negativo*, el momento de la *retención* y *rehúso*, no aparece en absoluto en las palabras *veritas* o *verdad*, que sólo resguardan el brillo de lo positivo. En contraste:

[...] la palabra traducida *des-ocultamiento* nos remite al hecho sorprendente de que los griegos piensan en la esencia de la verdad algo así como superación, cancelamiento, o aniquilación del ocultamiento [...] Con ello sale a la luz un hecho extraño, con respecto al cual la palabra corriente y sin-gnegación «verdad» (así como *veritas* y *verité*) extravía todo camino.⁴⁵

Pero desde la mirada de la metafísica moderna, y con ella la técnica, la cual busca y exige en lo ente solamente lo que se muestra de manera positiva –del latín *positus*, puesto, del que vendrá lo *dis-ponible*–, dicho momento privativo, de *rehúso*, será relegado por ser precisamente lo que no es manejable, disponible, lo que necesariamente no se muestra, lo que no es *puesto*. Y si el *evento* mismo del ser acaece en esta *retención* de ἀλήθεια, dado que “[...] ésta rige previamente la esencia del ser mismo”,⁴⁶ entonces lo relegado y puesto en suspenso es el ser mismo y el pensar en torno al ser –el máximo peligro de la técnica–, que no es *dis-ponible*, calculable ni entrega resultados. A partir de

⁴³ Martin Heidegger, *Aportes a la filosofía*, §6. La disposición fundamental, p. 36.

⁴⁴ Martin Heidegger, *Parménides*, pp. 20-21.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 24.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 145.

ello es que el ser puede ser *olvidado*. Esta íntima co-pertenencia entre ser, evento y desvelamiento, eran ya pensados desde los *Beiträge*, donde fue expresada en los siguientes términos, ciertamente difíciles de interpretar: “El ser [Seyn] como evento –vacilante negación como (rehúso). Madurez: *fruto* y *donación*. Lo noedor en el ser [Seyn] y el impulso contrario; *conflictivo* (Ser [Seyn] o no ser) [...] El ser [Seyn] se esencia en la *verdad*: claro para el ocultarse”.⁴⁷

A partir del anterior esclarecimiento mínimo sobre ἀλήθεια, es posible avanzar en la comprensión de la técnica como un modo de des-ocultamiento, suscitado bajo un signo muy particular, el de la *provocación*: “La τέχνη es puesta en este contexto en relación con el δεινόν, con lo violento; τέχνη es lo que hace fuerza para llevar al ser a aparecer en el ente”.⁴⁸ El obrar técnico implica violencia –dicho independientemente de cualquier connotación moral– en la medida que trae del ocultamiento al des-ocultamiento algo que de otro modo, por sí solo, no podría ser: el vaso no aparecerá de la noche a la mañana como producto espontáneo de un río; una pintura de Van Gogh no aparecerá por la fortuita caída de la lluvia en gotas que poco a poco adoptan nuevos matices cromáticos; pero tampoco el río contenido por una presa entregará por sí mismo la energía hidroeléctrica que hará encender una bombilla. Sólo a partir de esta modalidad violenta del hacer aparecer será posible un rasgo posterior de la *Gestell*: su carácter de *provocación*.

§4. *Gestell*: provocación y peligro

Para poder rastrear la esencia de la técnica, en *La pregunta por la técnica* Heidegger pone la mirada inicialmente en aquello que del modo más habitual permite el proceder instrumental, técnico: un saber y proceder causal, toda vez que a ellos se remonta el carácter instrumental y teleológico de la técnica en su sentido habitual. Para dar con lo verdadero y esencial a través de lo correcto, “debemos preguntar: lo instrumental mismo ¿qué es? ¿A dónde pertenecen cosas tales como medio y fin? Un medio es aquello por

⁴⁷ Martin Heidegger, *Aportes a la filosofía*, §9. Perspectiva, p. 41.

⁴⁸ Modesto Berciano, *Técnica moderna y formas de pensamiento. Su relación en Martin Heidegger*, p. 88.

medio de lo cual algo es hecho y, así, obtenido. Lo que tiene por consecuencia un efecto, se llama causa”.⁴⁹ El pensador alemán recuerda que desde hace siglos la filosofía enseña las cuatro causas de Aristóteles, y todas ellas intervienen en el causar y efectuar de cualquier proceder técnico. De este modo, en el horizonte griego la τέχνη es un modo del saber, un conocimiento que procede por causas para un dominio de los efectos: hacer un circuito eléctrico implica conocer el comportamiento causal de los electrones; tallar una pequeña escultura de madera conlleva dominar, aunque sea en el nivel más intuitivo, los efectos de la fuerza, el ángulo y el filo de la gubia; todo ello tiene, además de materiales y formas, un agente que produce y un fin por el cual actúa.

Pero si el pensamiento no ha de conformarse con esta caracterización, a todas luces *correcta*, aún puede preguntar: más allá de las causas mismas, ¿qué permite que se dé el carácter de lo causal? “¿En dónde tiene lugar el juego conjunto de los cuatro modos del dar-lugar-a [*Ver-an-lassen*]? Ellos dejan venir lo todavía no *presente* a la *presencia*. Según esto, están imperados unitariamente por un traer, traer haciendo aparecer lo *presente*”.⁵⁰ Por lo dicho anteriormente, sabemos ya que ἀλήθεια nombra ese traer a la presencia, y a partir de ello Heidegger podrá hacer una afirmación donde se da el *giro* o el *salto* de la comprensión habitual de la técnica (instrumental, teleológica), hacia la posibilidad de pensar su esencia: “La técnica no es, pues, simplemente un medio. La técnica es un modo del desocultar”,⁵¹ aquella es permitida por éste, un fundante *dejar ser*.

Ahora bien, si se ha dicho que la técnica es un modo del des-ocultamiento, ¿qué la distingue de otras posibilidades?, es decir, ¿cómo se des-oculta lo ente en el predominio de la *Gestell*? Su rasgo distintivo es la *provocación*, *Herausfordern*: “El desocultar imperante en la técnica moderna es un provocar que pone a la naturaleza en la exigencia de liberar energías, que en cuanto tales puedan ser explotadas y acumuladas”.⁵² Esto, dicho sea de paso, distingue a la técnica moderna de toda aquella que históricamente le precedió. Anteriormente, el saber causal del hombre, y su efectuar consecuente, corrían de forma paralela al mostrarse de las cosas, así, el molino de viento no desviaba la

⁴⁹ Martin Heidegger, “La pregunta por la técnica”, p. 115.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 119.

⁵¹ *Ibid.*, p. 121.

⁵² *Ibid.*, p. 123.

corriente del aire de su curso para almacenarlo o re-dirigir su curso, sino que se servía de él, se sumaba silenciosamente a su fuerza como dos vectores que se dirigen al mismo punto; por ello afirma Heidegger con respecto al molino: “Sus aspan giran, ciertamente, en el viento, a cuyo soplar quedan inmediatamente entregadas. Pero el molino de viento no abre las energías de las corrientes de aire para acumularlas”.⁵³

En contraste, la técnica contemporánea es des-viación del rumbo que por sí mismas se dan las cosas, una pro-vocación que obliga, llama a salir de la quietud y responder. Ni el viento ni el río entregan por sí mismos, en su cauce habitual, energía acumulable; el subsuelo no entrega por sí mismo el petróleo y los minerales que se encuentran en él.⁵⁴ Sucede como cuando se *provoca* a una persona: se busca que responda abruptamente, que salga de sus cabales, de su cauce habitual. En la provocación de la técnica, afirma Xolocotzi, “se obliga al ente a tomar una determinada figura, a jugar un papel determinado”.⁵⁵ Se le obliga a entregar materia y energía almacenable en un *stock*. En semejante des-velamiento provocante el filósofo de Messkirch destaca dos exigencias: “Exige en cuanto abre y expone [*herausstellen*]. Sin embargo, este exigir está subpuesto [*abstellen*] de antemano a lo otro que se exige, esto es, impulsar la utilización mayor que sea posible con el mínimo esfuerzo”.⁵⁶

No obstante, si todo ente es provocado de tal modo, el hombre mismo no se abstrae a dicho emplazamiento. La esencia de la técnica impulsa al hombre “[...] a desembozar lo que hay de manera provocante, esto es, asumiendo todo, *a priori*, en el horizonte de la utilización y de la explotación incondicionadas”.⁵⁷ En otras palabras, sólo es ente, sólo viene a la presencia, lo que es susceptible del conocer y hacer causal que dispone de las cosas como manipulables, como en *stock* disponible constantemente (*Bestand*); lo demás permanece necesariamente en *lethé*. Así se muestra esencialmente el

⁵³ *Idem*.

⁵⁴ Probablemente la técnica llamada *fracking* o *fracturación hidráulica*, empleada actualmente para extraer petróleo del subsuelo en condiciones difíciles, retrata de manera directa, sin rodeos, semejante proceder de la provocación: se inyectan fluidos a alta presión de modo que la resistencia de la roca profunda sea fracturada y permita salir el gas o petróleo buscados. De este modo se obliga a la tierra a entregar como energía disponible lo que de otra manera permanecería por milenios en el suelo profundo.

⁵⁵ Ángel Xolocotzi, *Fundamento y abismo. Aproximaciones al Heidegger tardío*, p. 137.

⁵⁶ Martin Heidegger, “La pregunta por la técnica”, p. 124.

⁵⁷ Jorge Acevedo, *op. cit.*, p. 103.

bosque como *reserva* de madera, el campo a su vez como un depósito de alimentos; y el hombre, un *stock* de fuerza laboral, de *capital* o *recurso humano*. Como puede verse, esta descripción de la *Gestell* conserva de la *Machenschaft* el que sólo ella determina la entidad, pero deja el hacer humano como algo derivado, secundario con respecto a la esencia de la técnica, que no es ella misma nada técnico; todo hacer humano es antes que otra cosa provocado él mismo y emplazado a desocultar lo ente de tal manera.

¿Pero qué nombra la palabra *Ge-stell*, separada con un guión por el filósofo para destacar la esencia de la técnica? ¿Por qué Heidegger recurre a este extraño término? La sola palabra *Gestell* se puede traducir habitualmente como *armazón*, *estante*, *bastidor*; esta constelación de nociones comparte el servir como soporte, base que reúne y mantiene algo para su ulterior utilización, disposición o funcionamiento. El bastidor es el marco que permite fijar la tela para ser bordada o pintada, establece un área visible de trabajo; el armazón de unos lentes sostiene los cristales para que se sitúen donde deben estar y *permitan ver*; el estante donde colocamos los libros permite encontrarlos en un lugar, tenerlos clasificados, archivados y disponibles para una consulta posterior, en el tiempo que se requiera.

El filósofo de Todtnauberg separa el prefijo *Ge*, que tiene en general la connotación de conjunto, colectivo reunido, del verbo *stellen*, poner. De modo que si *Gestell* es un modo del des-ocultamiento, esto tiene el sentido de que lo ente se muestra como susceptible de ser *puesto* en conjunto para su disponibilidad ulterior, y sólo tiene entidad lo que se muestra de este modo provocado. “Nosotros llamamos ahora aquella interpretación provocante, que reúne al hombre en ella a establecer el desocultar como *constante* [*Bestand*], lo dis-puesto [*das Ge-stell*]”.⁵⁸ Es de notar que al traducir *Bestand*, Francisco Soler marca en itálicas *stante* (correspondiente al *stand*), lo que además de remitir al alemán original, puede connotar también al *estante* mencionado arriba, así como al inglés *stand*, el sitio donde, en una exhibición o muestra comercial, se pone algún producto para ofrecerse a la venta; lo ofertado permanece ahí, quieto y constantemente disponible, en una aparente impasibilidad y neutralidad.

⁵⁸ Martin Heidegger, “La pregunta por la técnica”, p. 129.

En cuanto al primer componente del término, aclara Modesto Berciano: “La raíz «Ge» tendría una función unitiva. De ahí que forme Heidegger la voz *Ge-stell* para indicar la reunión de aquel poner o colocar (*Stellen*) que pone al hombre para que considere lo real como lo que está siempre a disposición para ser provocado y solicitado”.⁵⁹ *Stellen* connota el *poner* que resguarda, un lejano sentido de la ἀλήθεια, y algo similar podría decirse de la reunión conjunta del Ge. “El *con-* (Ge-) del término *conducto* (*Gestell*) busca señalar el carácter congregante que incluye. Pero ¿qué congrega?”,⁶⁰ pregunta Xolocotzi. Lo reunido de manera provocante es lo ente en su totalidad, de modo que el desocultamiento mismo es reducido; así pues, la palabra en su conjunto alude a *Gestell* como estructura total de emplazamiento de lo ente. Por tal motivo, *Ge-stell* contiene un profundo equívoco o conflicto: “La esencia de la técnica es ambigua en un sentido elevado. Tal ambigüedad se indica en lo misterioso de todo desocultamiento, esto es, de la verdad”.⁶¹ Por un lado, en la *Ge-stell* aún resuena, si se presta una detenida atención, el esenciar de ἀλήθεια, pero al mismo tiempo se alude al des-velamiento provocante de la técnica contemporánea que impide pensar aquel otro desocultamiento inicial.

Con *Ge-stell* sucede como con otros conceptos de Heidegger, por ejemplo el ya aludido *des-ocultamiento*, en los cuales se juega con la doble connotación de dos momentos diversos entre sí pero que se corresponden mutuamente. Al respecto, aclara Alberto Constante: “[...] al separar el prefijo con guión, el pensador de la Selva Negra, carga el acento sobre el verbo simple *stellen* que significa ‘poner’, ‘colocar’, con el que se forman los compuestos como *herausstellen* (‘hacer salir’, ‘sacar’), *bestellen* (‘encargar’)”.⁶² *Stellen* remite a ciertos aspectos del ser griego en tanto puesto, hacer salir y mantenerse, de modo que *Ge-stell* guarda algo más que la posibilidad de la violencia conjuntiva –y con ello, más adelante se desprenderá la perspectiva, al mismo tiempo, de un peligro y lo que salva en la esencia de la técnica.

⁵⁹ Modesto Berciano, *op. cit.*, p. 86.

⁶⁰ Ángel Xolocotzi, *op. cit.*, p. 139.

⁶¹ Martin Heidegger, “La pregunta por la técnica”, p. 145.

⁶² Alberto Constante, *Martin Heidegger. En el camino del pensar*, p. 185.

Se ha dicho que *Ge-stell* es *un* modo del des-velamiento, esto es, no se trata del único posible. No obstante, no se termina de comprender su esencia, su poder de emplazamiento, si no se considera otro rasgo definitivo: su provocación es tal que, probablemente a diferencia de otras maneras posibles de mostrarse lo ente, se impone como el único modo posible del des-ocultamiento, es decir, la esencia de la técnica contemporánea emplaza el mundo de tal modo que lo que no se muestra como disponibilidad constante para el hacer técnico, no viene a presencia, no tiene ser.

Para Heidegger, en ello radica un rasgo crucial del peligro en la esencia de la técnica, que no es lo mismo para la técnica por sí sola. La amenaza no viene dada por la posibilidad de que las máquinas puedan actuar de modo mortífero; para el pensador alemán, inclusive, el máximo riesgo de la *Ge-stell* no consiste en que se llegue a dar un conflicto nuclear o en alguna catástrofe tecnológica similar. El auténtico peligro consistiría en que la técnica provoque al hombre a tal grado que “[...] un día el pensar calculador pudiera llegar a ser el único válido y practicado”.⁶³ Incluso el proceder que busca salvar de *las peligrosas consecuencias* de la técnica tiene un semblante técnico. En una conferencia impartida en 1956, en la cual medita sobre la proposición del fundamento (razón suficiente) en Leibniz, el profesor de Friburgo afirmará que nuestro intento de domesticar las energías liberadas en el medio atómico o cualquier otro, y evitar con ello sus efectos peligrosos significa:

[...] emplazar, de seguro, que la energía atómica sea utilizable; y, antes de eso, asegurar su calculabilidad de forma que ese seguro emplazamiento, por su parte provoque constantemente la inserción de nuevos procedimientos de seguridad. De este modo, la prevalencia de la interpretación en pro del emplazamiento del fundamento suficiente se incrementa hasta lo imprevisible.⁶⁴

Una vez que la naturaleza ha sido emplazada artificiosamente, para evitar la catástrofe y el derrumbe, considera Safranski, “[...] hay que procurar un aseguramiento calculado y planificado del fondo disponible. La técnica exige más técnica. Y a su vez las

⁶³ Martin Heidegger, *Serenidad*, p. 29.

⁶⁴ Martin Heidegger, *La proposición del fundamento*, p. 192.

consecuencias de la técnica sólo pueden dominarse por medios técnicos”.⁶⁵ Es por ello que las reflexiones que apelan a las medidas y controles necesarios para *solucionar* los problemas derivados de la técnica representan igualmente una faceta del pensamiento calculador. Ésta es una radical exigencia de lo técnico: demanda que inclusive sus problemas consecuentes sean vistos exclusivamente a partir, una vez más, desde una postura técnica, de modo tal que cualquier otro pensar que no sea previsor, calculador, redituable en sus efectos, simplemente no sea *visible* y resulte por lo tanto irrelevante, inexistente en la práctica. Éste es el peligro que anida en la esencia de la técnica. Parecería un peligro mucho más sencillo, bastante insignificante, al menos para la mirada acostumbrada al cálculo de lo gigantesco; y en efecto, visto con los ojos de lo *práctico* y *funcional*, es algo irrelevante, tal peligro no es siquiera vislumbrado como tal. Pero esta amenaza se cierne sobre el proyecto del pensar mismo, un proyecto que no reporta dividendos, resultados ni productos. Se trata de la potencial imposibilidad de pensar de *otro modo*, de que el mundo se des-oculte de maneras que no sean las de lo calculable y plenamente disponible.

Éste es un peligro que ya era intuido desde los cursos de mediados de los 30, aunque aún no se desplegaba por completo la pregunta por la esencia de la técnica. Así se expresaría el pensador en las líneas finales de *Introducción a la metafísica*: “Pero una época para la cual sólo es real lo que se mueve rápidamente y lo que se puede asir con ambas manos, estimará que el preguntar es «ajeno a la realidad», algo que no es rentable”.⁶⁶ El peligro no es, entonces, nada técnico, lo amenazado es el pensar mismo; en este sentido la invitación del filósofo de Messkirch consiste en “[...] abordar a la técnica como un peligro para el pensar —puesto que consideramos que justo ahí se inserta la importancia de la reflexión heideggeriana— desvinculándola así de toda problemática de destrucción y decadencia del mundo”.⁶⁷

En una época emplazada y provocada por la *Ge-stell*, “el hombre camina siempre al borde de la posibilidad de perseguir sólo lo que se desoculta en este modo de acaecer

⁶⁵ Rüdiger Safranski, *op. cit.*, p. 458.

⁶⁶ Martin Heidegger, *Introducción a la metafísica*, p. 186.

⁶⁷ María Antonia González Valerio, “De la técnica a la hermenéutica”, en *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía*, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, México, núm. 11-12, diciembre de 2001, p. 120.

la verdad y de tomarlo como norma de todo. Esto haría que se cerrase otra posibilidad: la de llegar a ver la esencia del acaecer de la verdad”⁶⁸. Lo puesto bajo cuestión no es la existencia misma de tecnología, aparatos e instrumentos, ni el proceder basado en resultados, efectos y beneficios, como la medicina, por señalar tan solo un ejemplo; el pensamiento de Heidegger no pide el cese de toda actividad tecnológica y científica, lo cuestionable es que ese modo de proceder y pensar sea el único posible.

“El dominio de lo dis-puesto amenaza con la posibilidad de que el hombre pueda rehusarse a retrotraerse a un desocultar más originario y así negarse a experimentar el aliento [*Zuspruch*: llamada] de una verdad más inicial”,⁶⁹ afirma nuestro pensador. Éste es el auténtico *peligro*. No obstante, “se hace oído sordo a la llamada del ser que habla en la esencia de la técnica [...] ¿A qué llamada nos referimos? [...] ¿Qué se expresa en este desafío? ¿Resulta sólo de un capricho del hombre?”.⁷⁰ Algo que parece cada día más evidente es que el destino de la técnica no obedece a la voluntad del hombre; ya ningún individuo, gobierno u organización podrían decidir por sí mismos qué hacer o no hacer con la técnica. ¿No se desmorona con esto el principio aparente de la técnica como *hacer humano*? El pensador señala en *Gelassenheit* que ya ninguna organización o comisión internacional puede “[...] ni frenar ni encauzar si quiera el proceso histórico de la era atómica. Ninguna organización exclusivamente humana es capaz de hacerse con el dominio sobre la época”.⁷¹

De este modo, se desdibuja el programa moderno que ve en la técnica un instrumento a disposición de la voluntad humana, lo cual tampoco significa, por otro lado, un apresurado festejo de alguna supuesta emancipación posmoderna de los grandes proyectos teleológicos, es decir, las grandes narrativas, culturales o filosóficas, que veían en el proceso histórico o civilizatorio un *telos*, un estado final y adecuado, hacia el cual tenderían las actividades humanas en su conjunto.⁷² Se ha convertido en lugar común el decir que nuestra época es hija del derrumbamiento de la verdad, que ya no hay sólo un

⁶⁸ Modesto Berciano, *op. cit.*, p. 95.

⁶⁹ Martin Heidegger, “La pregunta por la técnica”, p. 139.

⁷⁰ Martin Heidegger, “El principio de identidad”, p. 81.

⁷¹ Martin Heidegger, *Serenidad*, p. 25.

⁷² Sobre esta discusión, *cfr.* Jean-François Lyotard, *La condición postmoderna: Informe sobre el saber* y Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*.

centro, que los sentidos posibles son muchos, que no hay nada seguro; sin embargo, en medio de la enorme polvareda levantada,⁷³ en la que no se ve ya nada claro, parece comenzar a dibujarse una figura, un cuerpo sólido e imponente: la figura de la técnica como nuevo centro metafísico que articula la mostración de lo ente. La acelerada extensión de dicha figura también llamó la atención de Ernst Jünger, contemporáneo de Heidegger, quien dedicó muchas de sus páginas a reflexionar sobre la técnica: “En el breve lapso de tiempo transcurrido desde la guerra [de 1914] los símbolos de la técnica se han extendido hasta los rincones más remotos del globo terráqueo y lo han hecho con una rapidez mayor que aquella con que se extendieron la cruz y las campanas por los bosques y las tierras pantanosas de Germania”.⁷⁴

A pesar de que, como enunció Nietzsche, “[...] Dios ha muerto, el mundo computado sigue existiendo y emplazando al hombre por doquier en su rendición de cuentas, en cuanto que carga todo en la cuenta del *principium rationis*”⁷⁵, afirma Heidegger, como si tratase de un nuevo principio teológico; quizá por ello algunos de sus contemporáneos, incluido Jünger, vieron en la exigencia violenta del proceder técnico un nuevo dogma, una nueva religiosidad que impide pensar de otra forma: “En medio de las filas de espectadores de una película o de una carrera automovilística cabe observar ya hoy una piedad más honda que la que logramos percibir debajo de los púlpitos o delante de los altares”.⁷⁶

Ahora bien, al mismo tiempo que hay un misterio en la esencia de la técnica, es igual de desconcertante que el pensador del *Ereignis*, después de anunciar el peligro, alude a unas palabras de Hölderlin: *donde hay peligro crece también lo salvador*. Salvar es, indica Heidegger, “[...] reconducir hacia la esencia, para, de esta manera, traer ante todo

⁷³ Tal vez sería conveniente proponer una metáfora como *modernidad pulverizada*, probablemente más elocuente que una *modernidad líquida* como la planteada por el sociólogo polaco Zygmunt Bauman, pues al menos los líquidos pueden ser envasados, son más dóciles para el control técnico, pues hay toda una dinámica e ingeniería de fluidos, en suma, son más manejables que el polvo, el cual es molesto, inquietante, nos enferma, se produce necesariamente y contra nuestra voluntad, nos impide ver, nos confunde y se mete donde menos lo queremos; es el polvo de una desertificación que avanza al mismo ritmo que la tecnificación planetaria. Sobre la propuesta de Bauman, *cfr. Tiempos líquidos: vivir en una época de incertidumbre*, 2009.

⁷⁴ Ernst Jünger, *El trabajador. Dominio y figura*, p. 151.

⁷⁵ Martin Heidegger, *La proposición del fundamento*, p. 162.

⁷⁶ Ernst Jünger, *op. cit.*, p. 152.

a la esencia a su propio brillar [...] La esencia de la técnica tiene que albergar en sí el crecimiento de lo salvador”.⁷⁷ ¿Pero cómo? ¿De qué manera la técnica, después de esta descripción sombría, podría reconducirnos hacia un des-ocultamiento más originario, hacia otro comienzo posible?

Capítulo 2. La provocación de la técnica: un preludeo del *Ereignis*

§5. Pensar el ámbito donde crece el peligro y lo que salva

El propósito de este segundo momento de la reflexión es adentrarse, precisamente, en aquella críptica afirmación de Heidegger, según la cual en la esencia de la técnica crece, en lo mismo y como lo mismo, algo que salva. Las afirmaciones del filósofo alemán a este respecto son escasas, se trata de indicaciones casi incidentales; parecen ser pequeños guiños que sólo se insinúan en un par de líneas, después de un largo desarrollo sobre la esencia de la técnica y su peligro. La cuestión sobre lo que pueda haber de *salvífico* en la *Ge-stell* parece más relevante si se recuerdan otras palabras de un texto contemporáneo a *Die Frage nach der Technik*: “Lo que experimentamos en la com-posición [*Gestell*] como constelación de ser y hombre, a través del moderno mundo técnico, es sólo el preludeo de lo que se llama acontecimiento de transpropiación [*Ereignis*]”.⁷⁸ ¿De qué manera la esencia de la técnica preludea al *Ereignis*? Esta sección busca contribuir a pensar esta pregunta.

Para pensar lo que salva en mutua correspondencia con el peligro de la técnica vale la pena aproximarse al problema de acuerdo con una indicación aparecida en *Gelassenheit*: “Sería necio arremeter ciegamente contra el mundo técnico. Sería miope

⁷⁷ Martin Heidegger, “La pregunta por la técnica”, pp. 139-140.

⁷⁸ Martin Heidegger, “El principio de identidad”, p. 87.

querer condenar el mundo técnico como obra del diablo”.⁷⁹ El pensamiento de la esencia de la técnica no consiste en un panfletario llamado a no usar los desarrollos tecnológicos; su *uso* no es lo peligroso, el *uso* es lo menos relevante en este caso, lo importante es lo que se juega en ello. Escuchar el llamado de la esencia de la técnica implica “[...] corresponder a la esencia de la técnica, o sea: reflexionar sobre el modo en que se anuncien en esta correspondencia posibilidades, más originarias, de una libre existencia del hombre”.⁸⁰

Donde hay peligro crece también lo salvador, indica Hölderlin. Para pensar en qué puede consistir lo que salva, es preciso comprender mejor en qué suelo crece el peligro y en qué condiciones lo hace. Con ello, quizá necesario entender también cómo emerge la problemática misma de la técnica en Heidegger, en qué condiciones lo hace, rodeada de qué problemas y temáticas, siempre con el propósito de pensar el suelo común donde crece el peligro y lo *salvífico* que hay en la esencia de la técnica.

Una primera observación puede ser de tipo contextual. Como señala Don Ihde, en la Alemania de entreguerras existía una gran suspicacia hacia la manera en que la técnica conducía a la *mecanización* y supuesta *deshumanización* en otras latitudes; la revolución industrial había llegado tarde a Alemania en comparación con otros países europeos, pero cuando lo hizo, su irrupción fue acelerada. La técnica se veía como un cuerpo extraño y su semblante despertaba dudas. En el mundo anglosajón del oeste, pero también en la naciente soviética del este, se observaba una veloz reducción de lo humano en pos de la industrialización; en dicho escenario, se pensaba que Alemania “[...] podría tener un destino diferente de acuerdo con Heidegger, con Jünger, así como con el Nacionalsocialismo, Alemania podría usar el proceso de industrialización para formar una nueva y revolucionaria humanidad, aún vinculada con las nociones antiguas y románticas de *Pueblo*”.⁸¹ Ihde recuerda que ésta era una noción generalizada en la opinión pública alemana, y era compartida por otros intelectuales como Natorp y

⁷⁹ Martin Heidegger, *Serenidad*, p. 26.

⁸⁰ Martin Heidegger, *La proposición del fundamento*, p. 49.

⁸¹ Don Ihde, *Heidegger's Technologies. Postphenomenological Perspectives*, p. 10: “Germany, however, could have a different destiny according to Heidegger, and to Jünger and the National Socialists as well, Germany could use the industrialization process to form a new and revolutionary humanity still linked to the older romantic notions of *Volk*” [Traducción propia].

Spengler, quien afirmaría: “La cultura occidental en nuestros días está precisamente viviendo una orgía de pensamiento técnico en proporciones verdaderamente trágicas”.⁸²

De tal modo, el proyecto alemán de la época pretendía tomar las riendas del indómito espíritu de la técnica, el cual, en su indocilidad, también habría despertado el interés de Heidegger como se afirmó arriba; no obstante, tanto la preocupación como el diagnóstico del autor de *Ser y tiempo* habrían de ser diferentes. *Der Arbeiter* de Ernst Jünger es una excelente muestra de la inquietud contemporánea por la cuestión de la técnica. Por cierto, es sintomático que Heidegger, conocido por ser extremadamente parco en sus citas y alusiones a filósofos coetáneos, mencione precisamente a Jünger y Spengler en algunas líneas donde se ocupa de la técnica como tema explícito: “Los únicos que se dirigen al acabamiento de la modernidad y se dignan en considerar *despliegues* de la última metafísica occidental –la de Nietzsche– son la metafísica de la historia del cesarismo de O. Spengler y la metafísica del ‘trabajador’ de E. Jünger”.⁸³ Este último veía en el predominio técnico una última y radical expresión del nihilismo y, de acuerdo con Safranski, había sostenido que “[...] el mundo técnico tiene que aparecer como un poder extraño, exterior, mientras no se consiga la «perfección de la técnica» mediante la tecnificación del hombre interior”,⁸⁴ sólo la figura del trabajador conseguiría esa tecnicidad interna. La lectura de *El trabajador* resultó clave para que el filósofo de Messkirch ahondara en el problema de la técnica. “Incluso cree Heidegger que esta noción de trabajo como título para nombrar a nuestra época es menos equívoco que la ‘voluntad de poder’ de Nietzsche”.⁸⁵

Así pues, como apunta Safranski, “[...] está claro que la conferencia de Heidegger de 1953 sobre la técnica no es una ofensiva solitaria en este campo, sino que toma la palabra en un debate que ya estaba en curso”;⁸⁶ resulta elocuente para comprender el contexto que, de acuerdo con Safranski, en la conferencia estaban entre el auditorio los hermanos Jünger, Werner Heisenberg y José Ortega y Gasset. Todos

⁸² Oswald Spengler, *La decadencia de occidente*, Tomo II, p. 580.

⁸³ Martin Heidegger, *Meditación*, §10. El acabamiento de la modernidad, p. 38.

⁸⁴ Rüdiger Safranski, *op. cit.*, p. 455.

⁸⁵ Alberto Constante, *Martin Heidegger. En el camino del pensar*, p. 178.

⁸⁶ Rüdiger Safranski, *op. cit.*, p. 457.

ellos habían apuntado al problema de la técnica, pero como también señala el biógrafo alemán, se habían preguntado poco sobre el origen metafísico de dicho proceso de tecnificación; Spengler⁸⁷ y Jünger fueron quienes se arriesgaron más al respecto.

Aunque Jünger identifica la técnica como el signo predominante de los tiempos, en su obra citada, afirma Constante, “[...] no se hace el menor intento por comprender el sentido de la técnica. Lo que hace es acopiar todo lo concerniente a los efectos de la organización”.⁸⁸ Así pues, sobre la aproximación de Spengler y Jünger a la cuestión de la técnica, el autor de *Sein und Zeit* afirmará que en ambos casos “[...] el ente en totalidad es pensado maquinadoramente y el hombre determinado como ejecutor de la maquinación desde el esencial entrelace con ella”.⁸⁹ Es decir, aunque los tres filósofos alemanes parten de una misma inquietud y circunstancia, Heidegger, quien para este momento se ubica ya en el segundo momento de su interpretación de la técnica (como *Machenschaft*), toma distancia y observa que sus coetáneos aún miran la técnica a la luz de la voluntad humana.

No obstante, Jünger hace una aclaración que compartirá Heidegger. En su opinión, existe siempre una equivocación al momento de interpretar el fenómeno técnico: “El error fundamental reside en poner al ser humano en relación inmediata con la técnica –ya viendo en él a su creador, ya viendo en él a su víctima”.⁹⁰ Jünger supo ver que lo crucial de la técnica no se juega al nivel de las máquinas e instrumentos, y que el hombre no es el dueño del destino tecnológico: “La máquina desempeña un papel tan secundario como el que desempeña el ser humano. Es tan sólo uno de los órganos mediante los que se habla ese lenguaje”.⁹¹ Jünger cifraba una cierta esperanza en que el trabajador volviera a unir la τέχνη y la ποιησις, a modo de recuerdo de la antigua

⁸⁷ Cfr. Oswald Spengler, *El hombre y la técnica*. Una de las indicaciones más sugerentes de este ensayo consiste en romper con la habitual visión que se tiene de la técnica como algo separado del orden natural o biológico; Spengler pone de relieve que lo técnico está presente en toda forma de vida, es ya una estrategia vital. Por esta razón, el vínculo de la técnica con la vida como voluntad de poder no será algo fuera de lugar. Y del mismo autor, sobre la técnica en relación con el despliegue de la historia, Cfr. *La decadencia de occidente*.

⁸⁸ Alberto Constante, *Martin Heidegger. En el camino del pensar*, p. 180.

⁸⁹ Martin Heidegger, *Meditación*, p. 39.

⁹⁰ Ernst Jünger, *op. cit.*, p. 147.

⁹¹ *Ibid.*, p. 148.

comprensión del des-ocultamiento; el trabajador habría de sacar a la técnica de la neutralidad instrumental en que se encontraba sumergida en el ámbito burgués.

En dicho contexto nace la preocupación, la inquietud por un peligro de la técnica. Pero no se trata aquí de afirmar que fue el momento histórico, una mera determinación contextual, la que impulsó a Heidegger a inquietarse por la técnica, como a sus coetáneos; desde una perspectiva ontológica, y no *práctica* ni *contextual*, el todo de los útiles e instrumentos dejó de estar en el horizonte de una neutra cotidianidad para mostrarse bajo un semblante amenazador, en su rebeldía, *Aufsässigkeit*, para emplear la expresión del filósofo. A diferencia de Heidegger, lo que preocupó a sus coetáneos, y nos sigue inquietando predominantemente a nuestra época, es todavía un peligro práctico, instrumental, inclusive se podría decir un *peligro técnico de la técnica*, mismo que encuentra resonancia en la obra de Heidegger por aquellos años. Pero el peligro de la esencia de la técnica, de la *Ge-stell*, es otro. El máximo peligro consiste en que sea desechado todo pensar que no sea técnico, disponible, calculable; curiosamente, el riesgo es que sólo prevalezca el primer peligro mencionado, el de tipo práctico, utilitario, según el cual sólo nos preocupan los efectos instrumentales, tangibles, de la técnica. Desde dicha mirada, por supuesto, lo más preocupante y amenazador es el estallido de la bomba atómica, el desastre tecnológico, que las cosas *salgan de control*.

Aunque Heidegger habría de abandonar el primer peligro —el que ocupó a casi todos sus contemporáneos—, probablemente no habría llegado a pensar la esencia de la técnica sin esa primera inquietud, sin que el mundo habitual de los aparatos e instrumentos *fallase*, sin que fuera ampliamente problemático; después de todo, como hizo ver desde *Ser y tiempo*, sólo meditamos sobre los útiles cuando faltan, se pierden o presentan dificultades. El peligro instrumental⁹² de la técnica recondujo el pensar de Heidegger a una meditación más profunda sobre la esencia metafísica de la técnica, y en

⁹² Es decir, el peligro de los efectos, las consecuencias de la técnica, el riesgo consistente en la contaminación, en la guerra nuclear. Se trataría del peligro generado en los mismos términos de la técnica, al cual se busca responder con nuevas medidas, soluciones y respuestas, es decir, más y mejores procedimientos técnicos. No se trata, de ninguna manera, de soslayar este tipo de peligro, mismo que tiene su propio ámbito de pensamiento y acción; pero es indispensable aclarar que no es este peligro el que amenaza en la filosofía de Heidegger.

ese sentido el ser se *destinó*⁹³ al pensador de Todtnauberg a través del problema de la técnica. Tal vez en esto comienza a insinuarse algo de *salvífico* en la *Ge-stell*.

§6. *El problema de la técnica a partir de la Destruktion*

Una vez bosquejado el suelo histórico donde nace la inquietud heideggeriana por el peligro de la técnica, es momento de otra aproximación, que apunta a una instancia probablemente más amplia: el suelo filosófico en donde se gesta, en la obra de Heidegger, el pensar de la técnica. ¿Cuál es el lugar de la técnica al interior del proyecto filosófico de Heidegger? ¿A qué inquietudes responde? ¿Por qué la técnica, algo aparentemente tan alejado de la meditación ontológica, apareció como problema entre los caminos que recorrió Heidegger? De nueva cuenta, dichas cuestiones se plantean con el propósito de clarificar aquella oscura indicación sobre lo que hay de salvador en la esencia de la técnica.

Una hipótesis de interpretación que se busca mostrar aquí consiste en que el problema de la técnica aparece en el marco del proyecto histórico de la *Destruktion*, especialmente después de una confrontación con la modernidad que Heidegger emprendería en la década de los 30. Aún sin enunciarlo explícitamente, dicha lectura histórica de la filosofía retoma en lo general el plan bosquejado en el §6 de *Sein und Zeit*, dedicado precisamente a la *Destruktion*; ahí, tomando como punto de partida la historicidad de la comprensión que se tiene en cada caso del ser, se indica la necesidad de “[...] alcanzar una fluidez de la tradición endurecida, y deshacerse de los encubrimientos producidos por ella. Esta tarea es lo que comprendemos como la *destrucción*, hecha *al hilo de la pregunta por el ser*, del contenido tradicional de la ontología

⁹³ Cabe recordar la relación que Heidegger establece entre *peligro* (*Gefahr*) y *destino* (*Geschik*). Los modos del des-ocultamiento acontecen en la historia (*Geschichte*) del ser. El *peligro* de la esencia de la técnica ha sido *destinado* en ese despliegue histórico de la esencia de la verdad en la cual acontece el ser.

antigua”.⁹⁴ En estas palabras el autor subraya que la *Destruktion* tiene siempre la mirada puesta en aclarar la pregunta que interroga por el sentido del ser, lo cual constituye, en última instancia, la única preocupación filosófica del pensador de la Selva Negra, y también la cuestión de la técnica ha de comprenderse en el marco de dicho proyecto. La *Destruktion* busca desmontar la tradición metafísica para permitir ver las decisiones previas, casi siempre impensadas, asumidas irreflexivamente, en cuanto a lo que se ha entendido y determinado históricamente por *ser* o por la esencia de lo ente. Ahora bien, el proyecto de la *destrucción* tiene un hilo conductor: el modo en que, en la historia de la filosofía, “[...] la interpretación del ser ha sido puesta temáticamente en conexión con el fenómeno del tiempo, y si la problemática de la temporalidad, que para ello es necesaria, ha sido y podía ser elaborada, al menos en sus fundamentos”,⁹⁵ en otras palabras, la manera en que la comprensión del ser ha sido prefigurada por la comprensión del tiempo.

En la historia de la metafísica impera una interpretación particular del tiempo en relación con el ser: “El ente es aprehendido en su ser como «presencia», es decir, queda comprendido por referencia a un determinado modo del tiempo, el «presente»”.⁹⁶ Desde esta perspectiva, la lectura de la *Destruktion* se puede mirar como un intento por rastrear los modos en que, en diversas y decisivas épocas históricas, la presencia ha sido anudada a la interpretación predominante del ser del ente. Lo que interesa para la presente reflexión es que, como observa Xolocotzi, “[...] la propuesta de una destrucción de la ontología tal como la había planteado en el §6 de *Ser y tiempo* y como había sido expuesto en el plan de esa obra, repercutirá más allá de lo publicado en 1927”,⁹⁷ y en particular, el problema de la técnica para Heidegger emergerá después de una lectura *deconstructiva* de la modernidad y de la antigua historia de la verdad. Con ello, nuestro escrito comparte una afirmación de Gilardi:

⁹⁴ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, §6, p. 43.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 44.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 46.

⁹⁷ Ángel Xolocotzi, *Fundamento y abismo*, p. 91.

La crítica heideggeriana a la metafísica está vinculada a tal punto a la técnica, que ésta no debe considerarse como un ‘nuevo’ tema a tratar en el camino del pensador alemán, o como el resultado de un contexto histórico determinado, sino como la culminación de la historia de la metafísica. De la metafísica que Heidegger ha calificado como *metafísica de la presencia*.⁹⁸

La técnica habría de surgir como uno de los modos en los cuales la modernidad determina el ser de lo ente como presencia; de ahí viene dada la determinación metafísica de la época moderna, si se toma en cuenta que “la metafísica se basa en el reconocimiento de que en el principio, en el origen, está lo que permanece y, en tanto que permanece puede ser considerado estrato o sujeto (*hypokeímenon*) de la realidad”.⁹⁹ Lo ente se determina de tal modo por lo que permanece como fundamento, el cual será determinado para la modernidad bajo la forma del sujeto cognoscente; por su parte, la técnica pone la cosa ahí delante como objeto presente, disponible. “La técnica conquista así, en definitiva, el ámbito de la presencia. Ella misma es resultado de esa concepción de ser como presencia y permanencia propio de la historia de la metafísica en su conjunto”.¹⁰⁰

Quizá el escrito donde Heidegger aborda dicha cuestión de manera más explícita es *Die Zeit des Weltbildes*, en el cual recoge, hacia 1938, las principales temáticas de su confrontación con la modernidad, en particular con Descartes, un momento de la *Destruktion* que está anunciado desde el sumario §8 de *Ser y Tiempo* —además de Kant y Aristóteles. Son éstos los años de la segunda etapa en la comprensión heideggeriana de la técnica, cuando ésta aparece como problema en contraste con la aparente *neutralidad* mostrada en *Sein und Zeit*; son los años de la *Machenschaft*. Aunque aún no aparece el concepto de *Ge-stell*, en *La época de la imagen del mundo* está ya el lenguaje y las preocupaciones propias de lo que será la cuestión de la técnica en los años 50.

La modernidad es la época de *la huida de los dioses* —un tema compartido con Hölderlin y Nietzsche, a quienes Heidegger acude por los mismos años en cursos y textos—, por lo cual parecería el momento de mayor vacuidad, de un radical vaciamiento

⁹⁸ Pilar Gilardi, “Prolegómenos a la cuestión de la técnica: la técnica como culminación de la metafísica de la presencia”, p. 79.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 80.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 85.

de la presencia. No obstante, se da un aseguramiento de la presencia ante una nueva figura regente, inusitada en comparación con momentos históricos anteriores: el hombre como *subiectum* ante el cual la totalidad de lo ente debe ser representado. Entre todas las manifestaciones de la época moderna, como su ciencia, la obra de arte como vivencia, la pérdida de los dioses, Heidegger destaca: “La técnica mecanizada sigue siendo hasta ahora el resultado más visible de la esencia de la técnica moderna, la cual es idéntica a la esencia de la metafísica moderna”.¹⁰¹

Lo que fue iniciado con Descartes, sería reafirmado y apuntalado de manera definitiva por el *principio de razón suficiente* en Leibniz, como afirmará nuestro filósofo posteriormente, en los años cuando aparece explícitamente la cuestión de la *Ge-stell*: para la época que se inaugura con Descartes, “los juicios y enunciados son correctos, es decir, verdaderos, sólo si el fundamento de la conexión entre sujeto y predicado es emplazado ante el yo representante, si es retrotraído a él”.¹⁰² *Nil est sine ratione*: únicamente es o viene a presencia aquello que es susceptible de ser emplazado como representable, esto es, calculable y disponible, para el sujeto; por tal motivo, la provocación de la técnica encontrará su principio metafísico en esta exigencia del principio de razón. “Toda cosa, de la suerte que sea, vale como algo en cuanto ente sólo si, como objeto calculable, está seguramente emplazada para el representar”,¹⁰³ del hecho de que se pueda dar razón, *debida cuenta* de algo, depende su derecho a ser válido como ente: desde aquí hablará la esencia de la técnica. “La pregunta a la que nos emplaza la proposición del fundamento reza: ¿hasta qué punto «son» ser y *ratio* lo mismo?”¹⁰⁴ Sólo *es* aquello que tiene razón calculable.

Así pues, la cuestión de la técnica aparece en directa relación con la metafísica moderna y su particular determinación de la presencia. En la modernidad sólo aquello que se representa como objeto cuenta como algo que *es*. “Esta objetivación de lo ente tiene lugar en una re-presentación cuya meta es colocar a todo lo ente ante sí de tal

¹⁰¹ Martin Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos de bosque*, p. 63.

¹⁰² Martin Heidegger, *La proposición del fundamento*, p. 186.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 187.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 166.

modo que el hombre que calcula pueda estar seguro de lo ente”.¹⁰⁵ La decisión sobre la esencia del hombre también se transforma para llegar a tenerlo como nuevo fundamento o fondo (*Grund*) que sostiene y asegura la presencia en la totalidad de lo ente: “Si el hombre se convierte en el primer y auténtico subjectum, esto significa que se convierte en aquel ente sobre el que se fundamenta todo otro ente en lo tocante a su modo de ser y su verdad. El hombre se convierte en centro de referencia de lo ente como tal”.¹⁰⁶ Es en este punto, en el sitio más insospechado, donde puede asomarse algo que salva en la consumación de la esencia de la técnica. En *La pregunta por la técnica*, es decisivo que la *Ge-stell* se despliega como un modo dominante del desocultamiento, caracterizado por su forma *provocante*; y la técnica había surgido en el marco de la metafísica moderna. Ante esto, surge una pregunta: “¿Acontece este desocultar en algún lugar más allá de todo lo humano? No. Pero tampoco acontece sólo *en* el hombre y decisivamente *por* él [...] El hombre, en cuanto pro-vocado de esa manera está en el ámbito esencial de lo dispuesto”.¹⁰⁷ Puede verse aquí un importante desplazamiento: el hombre, ese sujeto que en el proyecto moderno se irguió como nuevo fundamento de lo ente en su totalidad, es ahora dis-puesto y pro-vocado como cualquier otro ente.

§7. *La técnica como acabamiento de la metafísica moderna*

En la perspectiva histórica de Heidegger, lo que comienza con Descartes y es apuntalado con Leibniz en la exigencia de razón suficiente, será llevado a su consumación o *acabamiento* en la voluntad de poder de Nietzsche, cuya lectura ocupa a Heidegger justo en los años en que la *Machenschaft* es tematizada. Precisamente la técnica será pensada en conexión con dicho acabamiento del proyecto metafísico de la modernidad; en este contexto surgirá la primera enunciación de la *Gestell*, aunque todavía no como nombre

¹⁰⁵ Martin Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, p. 72.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 73.

¹⁰⁷ Martin Heidegger, “La pregunta por la técnica”, p. 134.

específico de la esencia de la técnica. Hacia 1939, observa Heidegger en su interpretación de la voluntad de poder pensada como conocimiento:

Si desde antiguo se considera al conocer como un *re-presentar* [*Vor-stellen*], el concepto nietzscheano del conocimiento conserva esta esencia del conocimiento, pero el peso del poner *delante* [*Vor-stellen*] se traslada al *poner* delante [*Vor-stellen*], al llevar ante sí como un poner en el sentido de establecer [*Fest-stellen*], es decir de fijar [*Festmachen*], de pre-sentar [*Dar-stellen*] en el dispositivo [*Gestell*] de una forma.¹⁰⁸

De modo que la técnica se perfila como la expresión de semejante *acabamiento*¹⁰⁹ de la metafísica moderna, lo cual significa que en ella se cumple el proyecto de representación para el sujeto, la exigencia de razón suficiente para la disponibilidad de lo ente, el cual se muestra transparente, fijado como *objeto* para la voluntad del sujeto. Ante esto, preguntemos nuevamente qué podría haber de salvífico en la esencia de la técnica. Tal vez, precisamente que en la radicalización de la esencia de la técnica lo ente pierde incluso el carácter de objeto que se le había impuesto en la modernidad: “Tan pronto como lo desvelado no concierne al hombre ni siquiera como objeto, sino exclusivamente como *constante*, y el hombre en medio de lo sin-objeto no es más que el constanciador de lo constante, va el hombre sobre el borde más escarpado del precipicio”.¹¹⁰

En la época de la imagen del mundo, es decir, bajo la metafísica moderna, los entes se des-ocultan como objetos, esto es, susceptibles de ser puestos para la representación y disponibilidad del sujeto humano; pero en la época de la *Ge-stell*, ya instaurado el predominio técnico, atestiguamos un pequeño *giro*, el hombre no dispone

¹⁰⁸ Martin Heidegger, *Nietzsche*, p. 460.

¹⁰⁹ En este contexto, Heidegger ofrece una aclaración sobre lo que entiende por acabamiento:

“«Acabamiento» no significa aquí que se agregue una última parte que aún faltaba, que se rellene finalmente un hueco que hasta entonces no se había podido eliminar. Acabamiento significa que todos los poderes esenciales del ente que se acumulaban desde hace tiempo se desplieguen sin restricciones para llegar a lo que exigen en su conjunto”, *ibid*, p. 385. Para el filósofo de Todtnauberg Nietzsche constituye al mismo tiempo un acabamiento de la metafísica moderna (en la voluntad de poder) y de la metafísica toda que se proyecta desde la antigua Grecia (en el eterno retorno de lo mismo). Si la técnica es expresión de tal acabamiento, también da cuenta de la consumación del proyecto moderno, tema abordado en estas páginas, pero al mismo tiempo lleva a culminación un antiguo proyecto de la verdad como desocultamiento, tema tratado en la segunda mitad de este trabajo.

¹¹⁰ Martin Heidegger, “La pregunta por la técnica”, p. 137.

más del modo en que se mostrarán los entes, el mundo técnico ya no es ni su obra ni su decisión –más aún, muestra que nunca lo fue. Lo cuestionado es por tanto, y en primer lugar, el primado del sujeto en la figura del hombre. Al respecto, afirma Ramón Rodríguez: “Es importante reparar en que el desocultamiento del ente como ‘existencias’ [*Bestand*] es un salto cualitativo sobre el ser objeto de la metafísica de la subjetividad”.¹¹¹

Y a pesar de lo anterior, al no ver la esencia de la técnica, el hombre aún asume ciegamente al mundo técnico como una de sus creaciones, como un instrumento a su servicio: “En medio de todo esto, el hombre precisamente así amenazado se pavonea como señor de la Tierra”¹¹². Pero se desvanece por igual la condición de sujeto y objeto. El hombre es *sacado* de su anterior posición de ente privilegiado, ahora es subsumido, dis-puesto y provocado como todos los entes bajo el dominio de la *Ge-stell*. El hombre no es el principal agente del acontecimiento técnico, subraya Constante, sino que es en realidad “[...] el primer retado, provocado y explotado por ella, es el hombre el que más que ningún otro ente es convertido en ‘mera existencia’: la primera y fundamental ‘materia prima’, la mano de obra”,¹¹³ al grado que expresiones como *capital humano* y *recursos humanos* se han vuelto habituales en nuestra época.

¿Y qué puede tener esto de *salvífico*? ¿No se trata más bien del máximo riesgo (en el sentido tradicional de la palabra), el de una radical *deshumanización*¹¹⁴ en el sentido de una pérdida de todo lo que pueda haber de digno en lo humano? Pero des-humanizar también puede implicar un desplazamiento del hombre, sacarlo del papel de *hypokeímenon* que desempeñó en la metafísica de la modernidad. Lo que está en juego es, entonces, un posible acabamiento de la modernidad. Como se ha recordado, el proyecto filosófico de Heidegger tiene una sola aspiración: pensar el sentido del ser, contribuir a plantear mejor la pregunta que interroga por ello, *y nada más*. Si hay algún peligro o salvación, ha de pensarse con relación a dicho proyecto. No es casual, por tanto, que la temática de la esencia de la técnica aparezca en otro texto, *El principio de identidad* –donde se establece

¹¹¹ Ramón Rodríguez, *Heidegger y la crisis de la modernidad*, p. 163.

¹¹² Martin Heidegger, “La pregunta por la técnica”, p. 134.

¹¹³ Alberto Constante, *Martin Heidegger. En el camino del pensar*, p. 186.

¹¹⁴ Cabe recordar las reservas que Heidegger tendrá, particularmente después de 1945, hacia las alusiones irreflexivas al *humanismo*, el cual constituye una determinación metafísica más, en el marco de la modernidad que tiene al sujeto como fundamento. Cfr. “Carta sobre el «Humanismo»”, en *Hitos*.

un diálogo con Parménides—, cuyo tema parece ser algo completamente alejado de la técnica: la mutua-pertenencia entre hombre y ser. La *Ge-stell* sólo aparece como peligro cuando amenaza con cerrar las posibilidades, de por sí escasas, a partir de las cuales el hombre es el *abí* del ser; en otras palabras, el peligro de la esencia de la técnica consiste en clausurar todo pensar que no sea calculante, disponible, utilitario, con lo que se cierra también la apertura extática desde la cual el hombre puede preguntar por el ser. Es justo esa co-pertenencia la que se oblitera en la metafísica moderna: en la medida que el hombre se tiene como fundamento de todo lo ente, no tiene sentido preguntarse por el ser ni siquiera al modo de la metafísica tradicional —máximo olvido de la pregunta—, es decir, como fundamento o máximo ente que rige sobre los demás entes, no tiene sentido ni es necesario porque ya se tiene una respuesta asegurada, a saber, el *subiectum*; la única tarea pendiente sería la de traer el mundo a comparecer ante el hombre, sea en la representación científica o en la plena disponibilidad de la técnica —ambas, en realidad, expresión de una misma decisión metafísica.

Pero cuando el hombre es pro-vocado por la esencia de la técnica, cuando es dispuesto y manejable como cualquier otro ente, pierde por completo el rango que se le había adjudicado. Sólo entonces, por un momento, se abre una nueva posibilidad inusitada, que desde tal indigencia pueda volver a ser pensado el ser. En otros textos el filósofo alemán había descrito a nuestra época a partir de la indigencia de su falta de indigencia: ¿Por qué el término *indigencia* tiene una cierta valoración negativa en nuestros días? “Porque se aprecia la carencia de indigencia como ‘bien’, y ello con derecho por doquier donde rige el bienestar y la felicidad. Éstos se sustentan sólo del ininterrumpido aprovisionamiento de lo utilizable y disfrutable, de lo ya presente a la mano”.¹¹⁵ Sólo si el hombre es sacado por un instante de su plena seguridad y comodidad podría, sólo tal vez, volver a pensar, volver a preguntarse.

En *El principio de identidad*, de 1957, se indica que la mutua pertenencia (*Zusammengehören*) entre ser y hombre parecería estar ya agotada y suficientemente nombrada con el término *era atómica*, es decir, como si ya todo estuviera resuelto y

¹¹⁵ Martin Heidegger, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, §53, p. 103.

dispuesto por la técnica cuyo señorío supuestamente recaería en el hombre. Pero “se hace oído sordo a la llamada del ser que habla en la esencia de la técnica”.¹¹⁶ Antes siquiera de alistar la escucha, antes de aventurarse a especular sobre lo que dice el llamado, es preciso retener algo sorprendente: el ser llama en la esencia de la técnica. ¿Cómo? ¿De qué modo? Más adelante, en el mismo texto, Heidegger afirmará: “El nombre para la provocación conjunta que dispone de este modo al hombre y al ser el uno respecto al otro, de manera que alternan su posición, reza: com-posición [*Ge-stell*]”,¹¹⁷ de modo que tanto ser como hombre son emplazados y provocados por igual; al compartir esta provocación (*Herausfordern*), ser y hombre vuelven a tener cierta mutualidad y pertenencia, y en contraste con otros momentos de la metafísica donde el ser era, o bien olvidado o bien subyugado ante el hombre, ahora se encuentran en un mismo nivel, una misma *indigencia*. “A primera vista, la com-posición [*Ge-stell*] resulta extraña, porque ya no encontramos lo que significa en el horizonte de la representación, que es el que nos permite pensar el ser de lo ente como presencia –la com-posición ya no nos concierne como algo presente.¹¹⁸ Es dicha representación la que regía en la época moderna, a cuya consumación apunta la esencia de la técnica.

“Es una tesis esencial y dominante del pensamiento del ‘segundo’ Heidegger que la metafísica ha llegado al final en la época moderna”,¹¹⁹ subraya Rodríguez, pero dicho final no acontece como una limitación externa, sino como cumplimiento, acabamiento interno de las posibilidades previamente proyectadas. Lo que se consume, y con ello *acaba*, desde el interior del proyecto moderno es la primacía del sujeto. En un sentido similar, señala Xolocotzi: “La estrecha relación entre la época técnica contemporánea y la modernidad no consiste en un cambio del modo de presencia, sino en el cumplimiento de lo iniciado en la relación sujeto-objeto de la modernidad”.¹²⁰ En esto puede insinuarse, y nada más, algo que salva en la esencia de la técnica: “[...] en

¹¹⁶ Martin Heidegger, “El principio de identidad”, p. 81.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 83.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 85.

¹¹⁹ Ramón Rodríguez, *Heidegger y la crisis de la modernidad*, p. 149.

¹²⁰ Ángel Xolocotzi, “Técnica, verdad e historia del ser”, p. 60.

cuanto tal consumación, nos saca, en cierto sentido, fuera de ella misma y fuera, por tanto, de su producto final, la figura tecnológica del mundo”,¹²¹ observa Rodríguez.

De esta manera, la metafísica moderna que emplaza a lo ente bajo el modo de lo representable para un sujeto es desmantelada en su fundamento –el sujeto cognoscente que rige y decide sobre la des-ocultación–, o al menos, puesta en suspenso. “La mutua pertenencia de hombre y ser a modo de provocación alternante, nos muestra sorprendentemente cerca, que de la misma manera que el hombre es dado en propiedad al ser, el ser, por su parte, ha sido atribuido en propiedad al hombre”.¹²² Este juego de transpropiación recíproca entre ser y hombre es nombrado por Heidegger como *Ereignis*.¹²³ Y más aún: “Lo que experimentamos en la com-posición [*Ge-stell*] como constelación de ser y hombre, a través del moderno mundo técnico, es sólo el preludeo [*Vorspiel*] de lo que se llama acontecimiento de transpropiación [*Er-eignis*]”.¹²⁴ En este preludeo, señala nuestro filósofo, se juega incluso la posibilidad de sobreponerse a la *Ge-stell*, hacia otro tipo de acontecer la verdad, lo que no obstante, enfatiza, es imposible de realizar sólo a través de los medios humanos. Todo preludeo habla por anticipado, anuncia, presenta. ¿Qué dice este preludeo?

§8. El preludeo: lo que salva es el peligro

Es de llamar la atención que el término empleado por Heidegger es *Vorspiel* y no, algo que también pudo ser, *Vorwort*, a la manera de un prólogo. *Vor-Spiel* connota un *juego previo* del mismo modo que el español *pre-ludio*, *pre-ludens*. El latino *praeludere* es una experimentación previa. Se está aquí muy lejos del experimento de la ciencia moderna; se trata más bien del experimentar que se aventura y *arriesga* sin conocer el desenlace, un ensayo, sin saber incluso si la ejercitación previa es correcta. Si hay riesgo y peligro en la

¹²¹ Ramón Rodríguez, *Heidegger y la crisis de la modernidad*, p. 161.

¹²² Martin Heidegger, “El principio de identidad”, p. 85.

¹²³ En la página citada, Helena Cortés y Arturo Leyte sugieren traducir *Ereignis* como “acontecimiento de transpropiación”, para enfatizar el interés de Heidegger en el verbo *eignen*, apropiar.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 87.

esencia de la técnica, es porque ésta constituye un *Vor-Spiel*, un *pre-ludio*. Y donde crece el peligro crece también lo que salva, más aún, el peligro *es* lo que salva. ¿En qué media?

En *Die Frage nach der Technik* se afirma: “La técnica es lo que exige de nosotros que pensemos en otro sentido lo que se comprende comúnmente por ‘esencia’. Pero, ¿en cuál?”¹²⁵ Si hay algo que salva en la esencia de la técnica es sólo esa posibilidad, apenas sugerida, de re-pensar la esencia como lo confiante y otorgante (*Gewährende*), lo que en su otorgar des-oculta. “El destino del desocultamiento no es en sí un peligro cualquiera sino *el* peligro”.¹²⁶ Lo que se juega es la posibilidad de re-pensar la esencia des-ocultante (*ἀλήθεια*) como peligro, no ya como el *quid* asegurado, siempre disponible y presente de algo. El *des-ocultamiento* es por sí mismo peligro en la medida que su *permitir ser* saca lo ente del *ocultamiento* para lanzarlo a su suerte, a lo abierto de lo posible.

Al respecto, es posible encontrar algunas fértiles indicaciones en otro texto de 1946, mismo que inicia con un tema aparentemente sin conexión con el nuestro, la poesía de Rilke y Hölderlin, para desembocar en el problema de la técnica, *¿Y para qué poetas?* Al pensar la poesía de Rilke –unos versos improvisados de 1924–, el filósofo de Todtnauberg indica: “[...] el ser «abandona a [su] riesgo» al correspondiente ente. El ser desata y abandona a lo ente en el riesgo [...] Todo ente es arriesgado. El ser es el riesgo por excelencia”.¹²⁷ En alusión a Heráclito y su concepción del mundo como juego de un niño, Heidegger añade que arriesgar es poner en juego. Aunque al final de su *Parménides*, unos años antes de *¿Y para qué poetas?*, nuestro filósofo indica que el pensar en el que se mueve Rilke es aún metafísico –en tanto piensa el ser como el *qué* del ente, es decir, su fundamento entendido bajo la forma de *Naturaleza*–, su poesía no es citada en vano, guarda la posibilidad de poner el pensar en camino de otro modo de preguntar por el ser; como todo el preguntar metafísico, en la poesía de Rilke subyace la pregunta por el ser del ente, ésta es la *pregunta conductora* del primer comienzo del pensar: “[...] la pregunta conductora de la metafísica surgida en Platón es la pregunta por el qué de las

¹²⁵ Martin Heidegger, “La pregunta por la técnica”, p. 141.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 137.

¹²⁷ Martin Heidegger, “¿Y para qué poetas?”, en *Caminos de bosque*, p. 207.

cosas”.¹²⁸ Pero ¿a qué conduce?, ¿a dónde puede encaminar? A la posibilidad de otro comienzo, el cual ya no busca al ser entre lo ente como su porqué fundamental: “*El otro comienzo* experimenta la verdad del ser [Seyn] y pregunta por el ser [Seyn] de la *verdad*”.¹²⁹ Al profundizar en el peligro somos reconducidos al ámbito de ἀλήθεια como lo que permanece impensado.

El ser en su esenciarse como ἀλήθεια se da como peligro él mismo. Y en tanto modo del des-ocultamiento, “lo dis-puesto esencia como el peligro. Pero ¿se anuncia ya con ello el peligro *en cuanto* peligro? No [...] el peligro, esto es, el peligroso Ser mismo en la verdad de su esencia, está embozado y descompuesto”.¹³⁰ El máximo peligro, es decir, el ser, se encubre a sí mismo, el peligro de su olvido viene dado por su propio carácter de rehúso, el *des* del des-ocultamiento. Lo que permanece así bajo peligro, en primera instancia “[...] es el ser mismo en la verdad de su esencia. En la técnica el ser queda oculto: la técnica ignora este peligro, es decir, el peligro de la ocultación y disimulación del ser parece quedar totalmente conjurado ante el dominio de los entes”.¹³¹ El *pre-ludio* (*Vor-Spiel*) de la esencia de la técnica anuncia este gran riesgo, pero es al mismo tiempo el riesgo en que como tal consiste el esenciarse del ser, el arrojado des-ocultamiento que *pone en juego*. El máximo peligro de la técnica es, entonces, el cierre de todo peligro, la obliteración de toda puesta en juego ante el perfecto funcionamiento de lo previsto, seguro y calculado. El peligro de la técnica no consiste en que algo marche mal, que algo no funcione, sino precisamente en que algún día todo, absolutamente todo, llegue a funcionar a la perfección.

Es en este sentido que resulta *salvífico* el que la técnica aún sea portadora de peligro. Porque se juega también la posibilidad de no pensar este peligro, mismo que apenas si es avistado; es la posibilidad de no pensar *el* peligro, y con ello, de no pensar en absoluto. “Lo mortal no es la tan mentada bomba atómica [...] Lo que amenaza al hombre en su esencia es la opinión de que esa imposición de la producción podría

¹²⁸ Ángel Xolocotzi, *Fundamento y abismo*, pp. 96-96.

¹²⁹ Martin Heidegger, *Aportes a la filosofía*, §91. Del primero al otro comienzo, p. 152.

¹³⁰ Martin Heidegger, “La vuelta”, en *Filosofía, ciencia y técnica*, p. 191.

¹³¹ Alberto Constante, *Martin Heidegger. En el camino del pensar*, p. 189.

arriesgarse sin peligro”,¹³² afirma Heidegger en su lectura de Rilke. Cuando todas las variables hayan sido previamente calculadas, cuando todo porvenir esté asegurado en planes y programas, nada escapará a la certeza, y si algo llega a hacerlo, a no encajar en el emplazamiento disponible, será relegado como algo baladí, desdeñable, o bien como algo pendiente por ser incorporado a la *Ge-stell* previsor. Eso que permanecerá indómito para la razón es la gratuidad del ser en su esencia como *des-ocultación*.

Con respecto a la cuestión de ἀλήθεια, el filósofo de Messkirch indica en *Parménides*: “[...] hay también un tipo de ocultación que de ninguna manera deja de lado y aniquila lo oculto [...] Esta ocultación preserva”,¹³³ este modo de *ocultación* y retención confiere, otorga lo que es esencial. Pero al permanecer él mismo necesariamente como lo oculto tiene el carácter del misterio, lo extraño, y por tanto:

[...] su esencia ha sido extraña al hombre, desde el momento en que éste explicó simplemente lo misterioso como lo inexplicado. El misterio se hace así un «residuo» que queda aún por explicar [...] el residuo inexplicable que aún queda se hace algo superfluo. De este modo, lo misterioso es sólo lo sobrante, lo que aún no es justificado e incorporado en el círculo del poder explicativo.¹³⁴

Este residuo superficial es el ser en su esenciarse como desocultamiento; pero en la época técnica de plena transparencia –lo desoculto en su sentido más positivo, del latín *positus*, en el que todo se muestra plenamente calculado y nada falta– no hay lugar para esta ocultación que resguarda. El ser “[...] no es la neutralidad del ente, no es la pura positividad de lo que se muestra, sino el juego y la lucha de su aparecer y desaparecer, de su despejarse ocultándose, del despojamiento ocultante”.¹³⁵ Pero en el dominio provocante de la técnica es precisamente este juego del ser y su esencia como des-ocultamiento lo que permanece más obstinadamente relegado, porque es precisamente lo más gratuito, lo que carece de razones y fundamento; la mutua pertenencia entre ser y hombre, en la cual este último es el *abí* del ser, queda obliterada:

¹³² Martin Heidegger, “¿Y para qué poetas?”, pp. 218-219.

¹³³ Martin Heidegger, *Parménides*, p. 82.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 83.

¹³⁵ Ángel Xolocotzi, *Fundamento y abismo*, p. 102.

Quizá la relación transformada del ser con el hombre que aparece en la técnica sea de tal modo que el ser se haya retraído del hombre y que el hombre moderno se haya precipitado a un eminente olvido del ser. (Consecuentemente, el hombre no puede ya o, en primer término, no puede todavía, meditar la pregunta como ha sido formulada en *Ser y tiempo*).¹³⁶

Pero si se presta atención a esta última afirmación del filósofo de Todtnauberg, son enunciados ya, al mismo tiempo, el peligro y lo que salva, no uno junto o después del otro, sino como *lo mismo*. ¿En qué sentido? Ese retraerse del ser en su ocultamiento es lo que resta por ser pensado, lo más digno de ser cuestionado. Que el ser se haya retraído para encontrarse en el olvido no es un error o accidente humano, sino el modo de su destinarse. Al respecto, se indica en *Der Satz vom Grund* lo siguiente: “Cuando hablando del ser decimos «sino», queremos decir entonces que el ser nos exhorta y se despeja, y despejando avía el espacio del juego del tiempo en el que el ente puede aparecer”.¹³⁷ A partir de esto, afirmará Heidegger en *Die Kehre*: “[...] en la esencia del peligro se *oculta* la posibilidad de una vuelta, en la que el olvido de la esencia del Ser se gire de tal manera que con esta vuelta, la verdad de la esencia del Ser ingrese propiamente en lo ente”.¹³⁸ Sólo entonces se torna comprensible que “lo salvador no está junto al peligro. El peligro mismo es, cuando él es *en cuanto peligro*, lo salvador”.¹³⁹

Salvar significa: “Soltar, liberar, libertar, cuidar, albergar, tomar en custodia, resguardar”.¹⁴⁰ El ser en su juego *des-ocultante* es precisamente lo que así libera y resguarda al ente. El peligro y lo que salva son entonces diferentes, pero indistinguibles, tienen su lugar en lo mismo. Para dar una mejor expresión de lo anterior, Iain Thompson propone una analogía con las figuras gestálticas, las cuales en el mismo trazo guardan dos posibilidades de ser miradas, como una u otra cosa según cierto *giro* en la perspectiva. De acuerdo con Thompson el peligro y lo que salva pueden verse de tal modo en la misma figura; la perspectiva de Heidegger sobre la técnica es crucial “[...]”

¹³⁶ Martin Heidegger, *Parménides*, p. 112.

¹³⁷ Martin Heidegger, *La proposición del fundamento*, p. 107.

¹³⁸ Martin Heidegger, “La vuelta”, p. 195.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 196.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 197.

para ayudarnos a aprender a dar el *giro* por el cual llegamos a ver la promesa [lo que salva] *en lugar* del peligro –ahí, en el mismo lugar”.¹⁴¹

La radicalización de la provocación técnica nos pone a un paso, o más bien a un *salto* del pensar rememorante del ser. Hacia el final de su curso sobre el *principio de razón suficiente*, cuyo emplazamiento y exigencia terminó de apuntalar a la metafísica moderna, y con ella a la esencia de la técnica, el profesor de Friburgo aseguró: “Gracias a este salto, el pensar accede a la amplitud de aquel juego en el que está puesta nuestra esencia de hombres [...] Pero, ¿en qué juego?”¹⁴² A penas si tenemos experiencia de semejante juego, no hemos pensado su esencia con relación al ser, y no lo haremos mientras no pensemos el misterio del juego, mismo que permanece incuestionado en el cálculo tradicional que lo tiene por una simple dialéctica entre necesidad y contingencia. En este punto, Heidegger alude al fragmento 52 de Heráclito, sobre el cosmos en su devenir como un niño que juega: “[...] aquel misterio del juego al que el hombre y su tiempo de vida vienen llevados, en el que su esencia viene puesta en juego «queda a riesgo y ventura»”.¹⁴³ En cuanto al hombre, en la era técnica se juega que su esencia ya no sea *apertura*, riesgo, sino plena presencia disponible.

¿Por qué juega el niño de Heráclito? Juega *porque* juega, sin razón calculable, como en el verso de Angelus Silesius citado en el mismo curso sobre la proposición del fundamento: *la rosa es sin porqué, florece porque florece*. “El juego es sin «porqué». Juega en tanto que «al tiempo que» juega. Sigue siendo sólo juego: lo más alto y lo más hondo”.¹⁴⁴ Nada más alejado e imposible de apresar por el razonar que dispone el mundo en efectos, explicaciones y resultados; nada más irreductible a la razón que este gratuito donarse del ser como juego de *des-ocultamiento* que libera, lanza y preserva a lo ente en lo abierto del riesgo: una *abismosa* gratuidad sin porqué. El peligro de la técnica prelude, es

¹⁴¹ Iain Thompson, “Understanding Technology Ontotheologically, or: the Danger and the Promise of Heidegger, an American Perspective”, en BERG, Jan-Kyrre, SELINGER, Evan y RIIS, Søren (coords.), *New Waves in Philosophy of Thechnology*. En versión digital: <http://www.unm.edu/~ithomson/Tech.pdf> [Consultado el 20 de marzo de 2015], p. 147. “[...] on helping us learn to make a gestalt switch whereby we come to see the promise *instead* of the danger –there, in the same place”. [Traducción propia].

¹⁴² Martin Heidegger, *La proposición del fundamento*, p. 176.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 178.

¹⁴⁴ *Idem.*

un juego-previo, a ese gran juego consistente en la verdad (ἀ-λήθεια) del ser. “El pensamiento del ser es para Heidegger este movimiento «lúdico» del mantener abierto para el horizonte inmenso de las posibles relaciones con el ser”,¹⁴⁵ aclara Safranski.

No se trata de un juego trivial, es el juego en el que todo lo ente es lanzado a su riesgo. Es el riesgo a ser tomado más seriamente que cualquier otro. Constante indica al respecto, justo después de haber analizado el citado principio de Leibniz en la perspectiva de Heidegger: “En el juego se ‘apoya’ el *Sein*, y no en ningún fundamento. El ser, para el pensador de *Das Ding* es el más sublime juego, un juego que nada tiene de caprichoso”.¹⁴⁶ Aún no nos hemos detenido suficientemente a meditar sobre el misterio del juego. Tal vez valdría la pena tener en cuenta una indicación de Nietzsche sobre la máxima madurez del hombre, la cual significa “haber reencontrado la seriedad que de niño tenía al jugar”.¹⁴⁷ Lo puesto en juego es el ser en su des-ocultamiento, y al mismo tiempo, la esencia del hombre como claro-abierto del ser.

Pero la técnica alberga la posibilidad de pensar el *máximo peligro*, a saber, un modo distinto de desocultarse el ser, en el cual, como para el pensar de Parménides, “lo ente no accede al ser por el hecho de que el hombre lo haya contemplado primero [...] Es más bien el hombre el que es contemplado por lo ente, por eso que se abre en la presencia reunida en torno a él”.¹⁴⁸ Tal vez por ello un nuevo comienzo llama y *destina* a través de la esencia de la técnica, puesto que “la historia futura sólo se prepara donde la consumación de la Edad Moderna alcanza la soberana falta de miramientos propia de su magnitud”.¹⁴⁹

¿Ha alcanzado el proyecto moderno, con su apuesta por lo plenamente disponible, semejante falta de miramientos? ¿Ha terminado de ser leído el preludeo (*Vorspiel*) al *Ereignis*? Para tal meditación, es preciso observar su faceta actual, cuando la *imagen del mundo* deviene una *imagen digital*, cuando la *Ge-stell* emplaza lo ente a través del lenguaje del *bit*.

¹⁴⁵ Rüdiger Safranski, *op. cit.*, p. 355.

¹⁴⁶ Alberto Constante, *Martin Heidegger. En el camino del pensar*, p. 78.

¹⁴⁷ Friedrich Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, §94, p. 122.

¹⁴⁸ Martin Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, p. 74.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 90.

Segunda parte. La época de la técnica digital

¿Qué ha de ser la técnica? No en el sentido de un *ideal*, sino ¿cómo se encuentra en medio de la necesidad de superar el abandono del ser, o bien de poner radicalmente a decisión? ¿Es el camino histórico hacia el *fin*, hacia la *recaída del último hombre en el animal tecnificado*, que con ello hasta pierde también la *animalidad originaria del animal inserto*, o puede, asumida antes como abrigo, ser inserta en la fundación del ser-abí?

Martin Heidegger, *Aportes a la filosofía*, §152.

Capítulo 3. La época digital: acabamiento de la esencia de la técnica

§9. Historicidad de la técnica: culminación de la verdad como adecuación

¿Cómo interpretar los actuales emprendimientos tecnológicos a partir de lo que Heidegger pensó sobre la esencia de la técnica? Nuevas tecnologías como el internet o la ingeniería genética no fueron directamente abordadas por el filósofo alemán, sencillamente porque aún estaban en ciernes en la época que vivió. ¿Tal circunstancia cambia en algo el preguntar por la esencia de la técnica? ¿Es preciso *ampliar* la reflexión de Heidegger a estos campos? ¿Basta con *aplicar* los conceptos de Heidegger a estos nuevos emprendimientos o, por el contrario, estos últimos deben llevar a reformular o reconsiderar el planteamiento del pensador? El propósito ahora es preguntar por nuestra época mediada digitalmente con respecto a la *Ge-stell* pensada por Heidegger.

En términos similares, Don Ihde se ha preguntado cómo pensar las tecnologías *post-Heidegger*, aunque en su perspectiva el hecho de que el pensador alemán no haya atestiguado los desarrollos contemporáneos genera una suerte de grieta teórica que debe

ser colmada por los investigadores actuales. Ihde señala que a Heidegger “[...] le era familiar, por supuesto, la tecnología mecánica de la máquina de escribir [...] pero el procesador digital de palabras tuvo uso extendido hasta los años 80”,¹⁵⁰ y añade que “[...] las tecnologías actuales muestran un matiz notablemente diferente con respecto a las que predominaron durante la vida de Heidegger”.¹⁵¹ El autor norteamericano recuerda que los ejemplos a los que suele recurrir con más frecuencia Heidegger son la central hidroeléctrica, la bomba atómica, el molino de viento y algunas veces las máquinas automotoras, todo lo cual parece muy distante con respecto a las redes computacionales, la clonación de células o la producción de microchips. ¿Estos nuevos objetos en la historiografía de la tecnología son en verdad algo nuevo con respecto a la esencia de la técnica?

Ihde llega a concluir que al buscar *una* esencia de la *tecnología*,¹⁵² Heidegger pierde de vista diferencias importantes entre las tecnologías clásicas y las contemporáneas: “¿Todas la tecnologías caben en esta descripción [la de Heidegger]? No [...] estamos en, o nos hemos movido, a una tecnología preponderantemente basada en un mundo electrónico y de conocimiento”.¹⁵³ Así pues, la era de la *nano*, *info* y *biotecnología* representaría algo nuevo, aún por ser analizado y que rompe con el esquema de lo pensado por Heidegger. Puede que los efectos, los usos y alcances cambien con la llegada de nuevos instrumentos, pero con respecto a la esencia de la técnica ¿cambia en algo que los aparatos ahora sean todos eléctricos o que se generen en una llamada

¹⁵⁰ Don Ihde, op. cit., p. 5: “He was, of course, familiar with the mechanical technology of the typewriter [...] but digital word processing did not become widespread until the 1980s” [Traducción propia].

¹⁵¹ *Idem*: “[...] today’s technologies evidence a quite different flavor from what was prominent during Heidegger’s lifetime”.

¹⁵² Cabe hacer notar que en el mundo anglosajón, incluida la obra especializada en Heidegger, no se hace ninguna distinción entre la *tecnología* y la *técnica* en general. *Die Frage nach der Technik* ha sido traducida como *The Question Concerning Technology*. Este pequeño matiz puede conducir toda la atención hacia los desarrollos tecnológicos, perdiendo de vista que también hay un lenguaje y un pensamiento técnico, y más aún, lo más relevante si pensamos en Heidegger: un modo técnico de des-ocultar lo ente, independientemente de cualquier instrumento o herramienta. Como afirma Andrea Cortés: “[...] el fenómeno de la técnica no se queda solamente en la manifestación tecnológica, para Heidegger hay una diferencia entre la técnica y lo tecnológico”, “El ‘hombre-en-el-mundo’ y lo Gestell heideggeriano en las redes de las nuevas tecnologías”, en revista *Escritos* de la Universidad Pontificia Bolivariana, Facultad de Filosofía, núm. 34, Medellín, 2007. En versión digital: <http://revistas.upb.edu.co/index.php/escritos/article/viewFile/401/348>

¹⁵³ Don Ihde, op. cit., p. 120: “Do all technologies fall under this description? No [...] we are in, or have moved into, a more *electronic* and *knowledge*-based technological world”.

sociedad del conocimiento? ¿Lo ente cesa de des-ocultarse como constantemente disponible (*Bestand, Stock*), deja de ser *provocado* para mostrarse de tal manera?

La tesis interpretativa que se busca sostener en este capítulo consiste en lo siguiente: nuestra época digital, el mundo mediado por redes computacionales, si bien como dato historiográfico representa algo diferente a las tecnologías desarrolladas con anterioridad, no es nada *nuevo* con respecto a la esencia de la técnica, nombrada como *Ge-stell*, en la medida que lo ente no deja de ser des-velado como constantemente disponible; por el contrario, la técnica digital lleva a su máxima expresión, a su *acabamiento*, dicha esencia, ya que permite disponer con mayor efectividad de todo lo existente a través de nuevas maneras de controlar la materia (como la nanotecnología), la vida y lo humano (biotecnología). Quizá sea éste un pequeño giro que le da la apariencia de lo nuevo, pues hasta hace algunos años, la técnica parecía dirigirse especialmente hacia las cosas y objetos, a un cierto *afuera* con respecto al hombre, pero ahora encuentra la manera de aplicarse cada vez con mayor efectividad a lo que nos es más cercano y propio: la vida misma en todos los sentidos de la palabra, desde lo vivencia-existencial hasta lo estrictamente genético y biológico.¹⁵⁴ En esto la técnica digital comienza a significar la realización plena de otro aspecto ya mencionado de la *Ge-stell*: que el hombre sea dado, también, como cualquier otro ente, como materia disponible y calculable. Así como la esencia de la técnica es la consumación de la metafísica, sostendremos que la técnica digital es la consumación o *acabamiento* de la *Ge-stell*. No obstante, en ese giro de la técnica hacia el hombre y la vida mismos se suscita un pequeño cambio de matiz, como intuye Don Ihde, pero no al nivel de los meros instrumentos y dispositivos, sino en un diferente modo de instar lo ente a des-ocultarse: hemos visto que la *Ge-stell provoca* a los entes a mostrarse como objetos para el cálculo y la disponibilidad, al tiempo que el hombre es *provocado* a des-velar lo ente de tal modo, pero la técnica contemporánea modula o altera dicha provocación, no se presenta más con el semblante violento de lo que *obliga* por la fuerza a manifestarse de una u otra manera; en contraste, insta al

¹⁵⁴ Aunque la técnica en su ámbito nano o biotecnológico no es un tema central de este trabajo, cabe resaltar que en la actualidad cualquier manipulación técnica de la materia viva, cualquier aproximación a un átomo en este planeta o fuera de él, es posible por una mediación digital. El lenguaje digital se ha convertido en la *lingua franca* donde converge toda la técnica contemporánea.

hombre y la vida a mostrarse disponibles bajo el modo de una *se-ducción* que, en lugar de forzar y obligar, sugiere y promete.¹⁵⁵

Si el mundo mediado digitalmente no representa nada *nuevo* con respecto a la esencia de la técnica,¹⁵⁶ lo primero a ser mostrado es la posible historicidad de la esencia de la técnica. Si la *Ge-stell* es un modo del des-velamiento, se ha de poner mínimamente de relieve la historia de ἀλήθεια, en cuyo despliegue consiste la historia del ser como fue propuesta por Heidegger a partir de los años 30. Una indicación explícita sobre la historicidad de la técnica, misma que puede ser punto de partida para esta reflexión, se encuentra en la propia conferencia del 53, *La pregunta por la técnica*, donde se afirma que la técnica (en tanto un modo del des-ocultamiento) precede históricamente a la ciencia moderna y su *aplicación* en instrumentos tecnológicos, aunque desde el punto de vista historiográfico la técnica moderna sólo es posible a partir del desarrollo de las ciencias experimentales:

La física moderna no es física experimental porque en sus pesquisas acerca de la naturaleza aplique aparatos, sino que, inversamente: porque la física, y por cierto, como pura teoría, pone a la naturaleza como lo que hay que concebir en cuanto conexión de fuerzas, previamente calculable, es por lo que se establece el experimento; esto es, para la indagación de si la naturaleza, puesta de esa manera, se anunciará y cómo lo hará.¹⁵⁷

¹⁵⁵ Como ha observado Byung-Chul Han, filósofo de origen coreano doctorado con una tesis sobre Heidegger, uno de los principales rasgos de la sociedad actual es la acentuación de todo lo positivo y aditivo en detrimento de lo negativo, lo que se rehúsa a ser mostrado transparentemente. Al respecto, *cfr. La sociedad del cansancio*. En concordancia con ello, es posible afirmar que la *provocación* de la técnica, junto con sus matices violentos, corresponde más a una época que aún estaba transida por cierta negatividad. Es preciso provocar, forzar, cuando algo se resiste. Pero en nuestros días, al borde de la consumación de la esencia de la técnica, habría que pensar en otro modo del des-velamiento que dé cuenta del exceso de positividad.

¹⁵⁶ Esta hipótesis de lo digital con respecto a la esencia de la técnica, sería análoga a la que sostiene Ramón Chaverry, quien ha abordado el mundo de las redes a partir de la obra de Foucault: “Lejos de encontrarnos frente a un acontecimiento diferente en términos subjetivos (acontecimiento que pudiera ser la condición de posibilidad de una nueva subjetividad) estamos en presencia de una excelencia del dispositivo”, pp. 46-47 de “Redes sociales. Hacia una nueva subjetividad de la vigilancia”, en Alberto Constante (coord.), *Las redes sociales. Una manera de pensar el mundo*. La excelencia del dispositivo es la excelencia de la vigilancia, en tanto el sujeto se hace torna observable y medible, como nunca antes, en el entorno de las redes sociales. De manera similar, Byung-Chul Han también concibe al actual mundo de redes como una continuación, con sus respectivos matices, del paradigma de vigilancia y control: “La peculiaridad del panóptico digital está sobre todo en que sus moradores mismos colaboran de manera activa en su construcción y en su conservación, en cuanto se exhiben ellos mismos y se desnudan”, *La sociedad de la transparencia*, p. 89. Ya no es necesario forzar o provocar a los sujetos para que se muestren como materia o información disponible.

¹⁵⁷ Martin Heidegger, “La pregunta por la técnica”, p. 131.

Heidegger propone, pues, un *desfase* entre la constatación historiográfica y el despliegue histórico de la esencia de la técnica: aunque los resultados y consecuencias de la técnica moderna (expresados en aparatos, aplicaciones y tecnología) sólo son observados después, a partir del siglo XVIII, la esencia de la técnica que provoca a la naturaleza a des-velarse como disponible y calculable está decidida y desplegada desde antes, previamente incluso a la aparición de la ciencia experimental moderna. Aunque la técnica acontece, en su máximo proceder, alcance y poderío, junto con la ruptura de la modernidad con respecto al mundo antiguo, su posibilidad se jugó en una decisión metafísica muy anterior, concerniente a la concepción de la verdad o el des-ocultamiento. En este sentido afirma Xolocotzi: “Descubrir que la época de la técnica no es un rompimiento sino la más grande consecuencia del primer inicio de la filosofía occidental es lo que permite liberarla de un planteamiento metafísico”.¹⁵⁸

Heidegger señala que todo lo esencial de la técnica moderna “[...] con respecto a su imperar permanece como lo que a todo precede: lo más antiguo. De ello supieron los pensadores griegos cuando dijeron: aquello que, con respecto al surgir imperante, es más antiguo, se hace evidente a nosotros los hombres tardíamente”.¹⁵⁹ Lo que hoy es patente y observable en la técnica contemporánea, y con mayor razón en la técnica digitalizada, es la expresión de una decisión antigua. Inclusive se podría decir no sólo que la técnica de nuestra época no tiene nada de *nuevo*, sino que su esencia no es nada *moderno*. Pero entonces, ¿de qué decisión antigua proviene la tecnificación del mundo? ¿Y por qué la técnica digital contemporánea habría de ser la máxima expresión de tan antigua esencia? Si “[...] lo más tardío según la constatación historiográfica, la técnica moderna, es, con respecto a la esencia dominante en ella, históricamente más antiguo”,¹⁶⁰ ¿qué determina la antigüedad de dicha esencia?

Si ha quedado claro que la *Ge-stell* es un posible modo de ἀλήθεια, es necesario mostrar el despliegue histórico del des-velamiento, que tiene su primer destello en la antigua Grecia, pero también el inicio de su olvido cuando la verdad llega a ser

¹⁵⁸ Ángel Xolocotzi, *Fundamento y abismo*, p. 95.

¹⁵⁹ Martin Heidegger, “La pregunta por la técnica”, p. 132.

¹⁶⁰ *Idem*.

considerada como mera *corrección* o *adecuación*. Lo que a continuación se busca poner de manifiesto es que la técnica consumada en el mundo digital es también la consumación de aquella comprensión de la verdad como *corrección*, misma que significa para Heidegger el *primer comienzo* de Occidente. De tal modo, observa Xolocotzi, “[...] el predominio occidental de la técnica no es para Heidegger un asunto meramente de intensidad o grado mediante el uso de máquinas, sino de la consumación de lo iniciado en el origen mismo de Occidente”.¹⁶¹ Así pues, para bosquejar una comprensión ontológica de nuestra época digital, hay que evitar que la mirada repose exclusivamente en el brillo de las nuevas tecnologías, es preciso mirar a lo lejos, hacia lo antiguo. En consonancia con lo anterior, también afirma Alberto Constante, al recordar el diálogo entre Jean Beaufret y Heidegger, que “[...] para entender la era de la técnica era necesario, preciso, regresar a las fuentes de la filosofía, al pensamiento del mundo griego”.¹⁶²

Para el autor de *Ser y tiempo*, lo que por vez primera fue traído al lenguaje por pensadores como Parménides y Heráclito, es decir, el misterio del des-ocultamiento, decae posteriormente cuando, a partir de Platón, la verdad empieza a ser entendida como *corrección*. El filósofo de Messkirch indica un momento clave en el que se deja entrever el paso de la antigua noción de ἀλήθεια a lo que habría de imponerse como verdad en tanto *adaequatio*; se trata de *la alegoría de la caverna*, en la cual se expresaría con mayor claridad la doctrina platónica de la verdad. En su alegoría, Platón asienta la necesidad de que la mirada se adecue a la contemplación de las ideas, una mirada que, acostumbrada a las sombras de la caverna, debe corregirse progresivamente para llegar a captar las *ideas*, que son la verdadera forma de las cosas. De tal suerte que lo verdadero, en tanto lo des-velado, deja de tener su momento decisivo en lo abierto de lo ente y pasa a decidirse en la corrección de la mirada: “[...] a partir de ahora la esencia de la verdad ya no se despliega como esencia del desocultamiento a partir de una plenitud esencial, sino que se traslada a la esencia de la ἰδέα. La esencia de la verdad desecha el rasgo fundamental del desocultamiento”.¹⁶³

¹⁶¹ Ángel Xolocotzi, “Técnica, verdad e historia del ser”, p. 52.

¹⁶² Alberto Constante, *Martin Heidegger. En el camino del pensar*, p. 168.

¹⁶³ Martin Heidegger, “La doctrina platónica de la verdad”, en *Hitos*, p. 192.

Pero Heidegger matiza un poco después la última aseveración: Platón no borra simplemente el des-velamiento, se trata de algo más sutil, éste último se mantiene, pero es supeditado a una corrección del mirar: “En este orientarse de la aprehensión se adecua a aquello que debe ser visto. Ésta es la «apariencia» de lo ente. Por medio de esa adecuación de la aprehensión en cuanto *ιδεῖν* a la *ιδέα*, surge una *ὁμοίωσις*, una coincidencia del conocer con la cosa misma”.¹⁶⁴ La *ὁμοίωσις* sería precisamente la expresión que Aristóteles daría a su propia comprensión de la verdad como corrección. Aunque en Platón y Aristóteles, consumidores del comienzo griego, ciertamente el des-velamiento se mantiene nombrado y pensado, se sientan las bases para que éste sea degradado ante alguna instancia que garantice la adecuación del pensamiento a las cosas: están dadas las condiciones para su posterior olvido radical en la historia de Occidente.

Pero cabe preguntar: ¿por qué *ἀλήθεια* cayó en el olvido ya en la antigüedad? ¿Acaso Platón o Aristóteles fueron *imprudentes* o cometieron algún error? De ninguna manera. Como hemos visto previamente, el des-ocultamiento es la llegada a la presencia de lo ente, su salir del ocultamiento para mantenerse en lo abierto del ente. Y bien, aparentemente nada impide preguntar ¿por qué se da este desvelamiento, tiene algún fundamento o razón de ser? Pero Heidegger aclara: “lo abierto, en lo cual todo lo ente es liberado en su ser libre, es el ser mismo. Todo lo desoculto es, como tal, albergado en lo abierto del ser, es decir, en lo sin-fundamento”.¹⁶⁵ Lo *abierto* fundante de la mostración de todo lo ente es, a su vez, sin fundamento, no tiene un porqué aprehensible, es la simple circunstancia de que lo ente está ahí des-velado, haciendo frente en el mundo; es lo más cercano y simple que se pueda concebir, pero precisamente por ello, señala el filósofo alemán: “Si podemos hablar aquí de una dificultad, ésta radica en el hecho de que pensar el ser es lo más simple, pero lo simple es para nosotros lo más difícil”.¹⁶⁶

Lo abierto del des-velamiento es, pues, lo más gratuito y sin-razón. ¿Quién podría responder por qué es el ente y no más bien la nada? Tal cuestionamiento por el

¹⁶⁴ *Idem.*

¹⁶⁵ Martin Heidegger, *Parménides*, p. 193.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 192.

por qué es ya la búsqueda de una razón, un fundamento. Y a pesar de todo, dicha pregunta,¹⁶⁷ con la cual inicia la metafísica misma, no es un error o un descuido. La pregunta inicial de la metafísica, así como el decaimiento de la verdad en corrección, que se puede entender como el intento de dar cuenta y razón del desocultamiento, fueron suscitados por la posibilidad misma que es el des-velamiento. En este sentido aclara Xolocotzi lo siguiente:

Así, el estar desocultado del ente en tanto abierto constituye el fundamento de la posibilidad de la corrección. De este modo, la visión histórica del análisis heideggeriano conduce al señalamiento de que al ser *pro-vista* la verdad como estar desocultado el ente, no se requería una fundamentación ni un preguntar al respecto. Por ello entonces la *alétheia* permaneció como lo ausente de preguntas y dio paso a la posibilidad de la corrección [...] El hecho de no haber preguntado por la *alétheia* no es una deficiencia, sino la actitud acorde a ella misma.¹⁶⁸

En otras palabras, precisamente dado que lo abierto de ἀλήθεια es lo más *simple* y *gratuito*, no necesitado de preguntas ni ulteriores fundamentaciones, no es interrogado pensantemente, lo que funda la posibilidad de su posterior olvido radical. En su doctrina de la verdad, Platón es tal vez el primero en exigir de manera explícita un fundamento para asegurar que lo mostrado, lo des-velado, es verdadero, que hay una coincidencia entre nuestra mirada y el verdadero *aspecto* de las cosas (la *idea*). Pero “todo esto no es simplemente ‘decadencia’, sino que es la primera historia del ser [Seyn] mismo, la historia del primer comienzo y de lo que de él desciende y así necesariamente se rezaga”.¹⁶⁹

Por cierto, se debe trabajar en la mirada para que ésta llegue a ser capaz de ver verdaderamente, en ello consiste la *paideia*. Platón no incurre, pues, en ningún *descuido*, sino que responde a una *destinación* posible de ἀλήθεια, una manera de darse históricamente, y en este proceso *produce* en cierto modo el fundamento: “[...] el enfrentamiento a la *alétheia* en el paso da la verdad como corrección puede ser visto

¹⁶⁷ En torno a esta pregunta, ¿por qué es el ente y no más bien la nada?, *cfr. Introducción a la metafísica*.

¹⁶⁸ Ángel Xolocotzi, “Técnica, verdad e historia del ser”, p. 58.

¹⁶⁹ Martin Heidegger, *Aportes a la filosofía*, §52. El abandono del ser, p. 102.

como *fundación productiva* [...] De esta forma, la fundación ocurrida en Occidente desde Platón tiene un carácter técnico”,¹⁷⁰ en tanto es *producida*.

A partir de la fundación de la verdad como corrección será posible después de la antigüedad que la verdad se encuentre en los juicios del entendimiento, es decir, en la determinación de su *correspondencia o adecuación con los hechos*. Tal determinación de la verdad “no contiene ya ninguna referencia a la *ἀλήθεια* en el sentido del descubrimiento [...] todo el pensamiento occidental acuñará como norma una comprensión de la esencia de la verdad a modo de corrección de la representación enunciativa”,¹⁷¹ subraya el pensador de la Selva Negra. Y después de dos milenios de verdad como adecuación, encumbrada en la certeza representable de la modernidad, en la era de la técnica digital la corrección de la representación se llevará finalmente al dato, a la información, ahí radicará la fidelidad, la univocidad. De acuerdo con esto, podrá afirmar Heidegger en la época en que se gesta el término *Machenschaft*:

Al atravesar la transformación que va de la *adaequatio* a la certeza como aseguramiento del ente, la verdad se ha instaurado en su *estatuible factibilidad* [*ausmachbare Machbarekeit*]. Esta transformación instituye la preponderancia de la entidad así determinada como factualidad [*Machsamkeit*] [...] A la preponderancia del ser en esta figura esencial la llamamos la maquinación [*Machenschaft*].¹⁷²

Ya en Roma, señala Heidegger, donde se suscitó la latinización del mundo y términos helenos, se da un paso más en la transformación de la verdad, la cual es *veritas* en tanto *rectitudo*, contrapuesta a lo *falsum* (de *fallere-fallo*, engañar como *hacer caer*). Esta última expresión connota la vocación *imperial* en que aún nos mantenemos al querer dominar a lo ente: “*verum* es lo que permanece constante, lo erguido [...] Con base en lo imperial, *verum* es inmediatamente el estar-arriba, indicativo para lo que es el derecho; *veritas* es entonces *rectitudo*, «corrección»”.¹⁷³ Hacia el medievo, la verdad como adecuación se ha establecido decididamente; la fe cristiana se funda en tal concepción de la verdad, al sostener que “[...] en las cosas, en lo que son y si son, sólo lo son en la

¹⁷⁰ Ángel Xolocotzi, *Fundamento y abismo*, p. 99.

¹⁷¹ Martin Heidegger, “La doctrina platónica de la verdad”, p. 194.

¹⁷² Martin Heidegger, *Nietzsche*, p. 538.

¹⁷³ Martin Heidegger, *Parménides*, p. 65.

medida en que, una vez creadas (*ens creatum*), corresponden a la idea previamente pensada en el *intellectus divinus*, es decir, en el espíritu de Dios, y por ende son de acuerdo a la idea (conformes) y, en este sentido, verdaderas”.¹⁷⁴

En este sentido, la modernidad no es ninguna ruptura con lo medieval, sólo una variación del sitio de la corrección, un nuevo giro de la misma: “En lugar del orden de la creación teológicamente pensado aparece la posibilidad de planificación de todos los objetos por medio de la razón mundial”.¹⁷⁵ La esencia de la verdad moderna consiste en la conformidad de las cosas con la representación; la técnica contemporánea, especialmente en su faceta digital, permitirá la máxima conformidad al representar humano, obligará o provocará a lo ente a mostrarse como representable, calculable, predecible, es decir, a *corresponder* a los términos impuestos por el hombre. En su esencial decisión sobre la verdad, la técnica moderna no es nada nuevo. Así, con respecto a la *Machenschaft* afirma el pensador alemán:

En la maquinación se encuentra a la vez la interpretación *crisiano-bíblica* del ente como *ens creatum* [...] El surgir de la esencia maquinadora del ente es históricamente muy difícil de captar, porque en el fondo desde el primer comienzo del pensar occidental (más exactamente desde el hundimiento de la ἀλήθεια), se plantea en el efecto.¹⁷⁶

En el paso a la modernidad, el ente, “[...] antes hecho por el dios creador, se convirtió luego en hechura del hombre, en tanto ahora el ente es tomado y dominado sólo en su objetividad. La entidad del ente se empalidece en su ‘forma lógica’, en lo pensable de un pensar en sí mismo infundado”.¹⁷⁷ La decisión sobre la esencia de la verdad que resuena aún en la *Ge-stell* no es, por tanto, un hecho pasado, sino la cuestión decisiva del presente histórico: “Dicha transformación de la esencia de la verdad está presente como esa realidad fundamental de la historia universal del globo terrestre que avanza hacia la última época moderna y que hace tiempo ha sido firmemente fijada y por

¹⁷⁴ Martin Heidegger, “De la esencia de la verdad”, en *Hitos*, p. 154.

¹⁷⁵ *Idem*.

¹⁷⁶ Martin Heidegger, *Aportes a la filosofía*, §67. Maquinación y vivencia, p. 117.

¹⁷⁷ *Ibid.*, §52. El abandono del ser, p. 102.

ende aún no ha sido cambiada de lugar y lo domina todo”.¹⁷⁸ En el umbral de la modernidad, “el paso de Descartes es ya una primera y la decisiva consecuencia, el resultado de la consecuencia, a través de lo cual la maquinación como verdad transformada (corrección), a saber como certeza, alcanza el dominio”,¹⁷⁹ una certeza que tendrá su máximo aseguramiento a través del lenguaje inequívoco de lo digital.

En la técnica contemporánea resuena como en ningún otro lugar esa antigua decisión sobre la verdad y su determinación como corrección, constituye el *acabamiento*¹⁸⁰ de su esencia; no obstante, y por la misma razón, puede albergar también la voz del desocultamiento inicial, lo cual conforma la posibilidad de algo salvífico. No es gratuito entonces que la reflexión sobre la técnica, bajo el término conductor de *Machenschaft*, se encuentre en los *Beiträge* preponderantemente en la parte denominada *resonancia*. Si aún podemos escuchar, en la técnica resuena el primer inicio del pensar occidental, mismo que debe ser recorrido, repensado, para preparar la posibilidad *de otro comienzo*. “La maquinación, como esenciarse de la entidad, da una primera señal de la verdad del ser [Seyn] mismo. Bastante poco sabemos de ella, a pesar de que domina toda la historia del ser de la filosofía occidental vigente desde Platón hasta Nietzsche”.¹⁸¹

En su semblante moderno, “corrección es adecuación del re-presentar al ‘ente’, o sea disponibilidad del ‘ente’ en y para el re-presentar”,¹⁸² a su vez, el mundo mediado digitalmente se inserta en el proyecto de la plena disponibilidad para el representar y lo culmina. Pero la esencia de la técnica que des-vela lo ente como constante disponibilidad no es ninguna decisión moderna, sino el cumplimiento del primer inicio griego. Por tal motivo, afirma Xolocotzi que la tesis principal de Heidegger al respecto, en el fondo “[...] consiste en indicar que la visión técnica del mundo contemporáneo no asienta sus orígenes en la invención de las máquinas, ni siquiera en la supuesta unión entre *téchne* y *episteme* al inicio de la modernidad, sino en el acaecimiento que marcó a Occidente como

¹⁷⁸ Martin Heidegger, “La doctrina platónica de la verdad”, p. 197.

¹⁷⁹ Martin Heidegger, *Aportes a la filosofía*, §67. Maquinación y vivencia, p. 118.

¹⁸⁰ *Cfr. supra*, nota 109, sobre la noción de *acabamiento*.

¹⁸¹ Martin Heidegger, *Aportes a la filosofía*, §61. Maquinación, p. 113.

¹⁸² Martin Heidegger, *Meditación*, §37. La verdad como claro, p. 101.

metafísica: el soterramiento de la *alétheia*".¹⁸³ A partir de lo anterior, el filósofo de Todtnauberg puede llegar a afirmar:

La esencia de la verdad como *veritas* y *rectitudo* recae en la *ratio* del hombre. El griego ἀλήθευειν, desvelar de lo desoculto, que en Aristóteles impregna aún la esencia de la τέχνη, se transforma en el establecimiento calculable de la *ratio*. Ésta determina en lo venidero, como consecuencia de una nueva transformación de la esencia de la verdad, el carácter tecnológico de lo moderno, es decir, la máquina, la tecnología. Ésta tiene su origen en el ámbito originario del cual procede lo imperial. Lo imperial emerge de la esencia de la verdad como corrección, en el sentido del aseguramiento directriz que garantiza la seguridad del dominio.¹⁸⁴

A través de las muy diversas variaciones históricas del pensar occidental, lo que permanece es la exigencia de corrección o adecuación. No obstante, siempre hubo alguna región de lo ente que escapaba a dicha corrección; en los términos que la verdad asume en la modernidad, se trataba de ciertos entes que no eran fácilmente susceptibles de ser traídos a la representación calculadora, por ejemplo, los afectos humanos, ciertas potencias o *misterios* de la naturaleza –como la organización del sistema solar o la estructura interna de la materia al inicio de la era moderna. Todo ello permanecía como algo pendiente de ser explicado y representado en términos disponibles. Esta exigencia de certeza encuentra su máximo dominio posible en la actualidad gracias a la técnica digital: ésta permite desentrañar, observar y disponer de la estructura del átomo, de la información genética contenida en las células de cualquier ser vivo, de los neurotransmisores que predisponen el estado anímico de una persona, o la composición del suelo en la luna. Cada vez son menos las cosas que se sustraen a la representabilidad de la técnica mediada por términos digitales. La primacía de la corrección se da hoy casi sin reservas, por lo cual:

Lo que en Platón se afirma, sobre todo como preeminencia de la entidad interpretada desde la τέχνη, es ahora tan intensificado y elevado a la

¹⁸³ Ángel Xolocotzi, "Técnica, verdad e historia del ser", p. 56.

¹⁸⁴ Martin Heidegger, *Parménides*, p. 67.

exclusividad, que ha sido creada la condición fundamental para una época humana en la que necesariamente la ‘técnica’ –la *preeminencia* de lo maquinador, de los criterios y del procedimiento ante lo que entra en ello y es afectado– asume el dominio. La evidencia del ser [Seyn] y de la verdad como certeza es ahora sin límites. Con ello la olvidabilidad del ser [Seyn] se convierte en principio.¹⁸⁵

El presente mundo de internet, sostenido y mediado por redes de información digital, es el acabamiento de la esencia de la técnica. En consonancia con esto, afirma Hubert Dreyfus: “Si la esencia de la *tecnología* consiste en hacer de todo algo accesible y optimizable, entonces internet es el dispositivo tecnológico perfecto. Es la culminación de la misma tendencia que hace de cualquier cosa algo tan flexible como sea posible, la cual nos ha llevado a digitalizar e interconectar tanta realidad como podamos”.¹⁸⁶ Pero ¿en qué consiste ese lenguaje digital? ¿Por qué permite, como nunca antes, la casi plena traducibilidad y representabilidad de la realidad en términos disponibles?

§10. Lenguaje digital: información, plena transparencia y disponibilidad

De acuerdo con la interpretación que Heidegger ofrece de ella, la doctrina de Platón con respecto a la verdad tiene un momento decisivo, en él se juega la corrección, la adecuación entre la mirada y los entes: la *paideia*. Ésta representa el trabajo a través del cual el entendimiento del hombre es preparado para ser capaz de captar la verdadera esencia de las cosas. La verdad no se ve inicial y gratuitamente, sólo se llega a ella después de un arduo proceso de *educación* y *adaptación* de la mirada, del entendimiento. De ello son muestra dos momentos de la alegoría: cuando el hombre liberado de la caverna

¹⁸⁵ Martin Heidegger, *Aportes a la filosofía*, §212. Verdad como certeza, p. 272.

¹⁸⁶ Hubert Dreyfus, *On the Internet*, p. 2: “If the essence of *technology* is to make everything accessible and optimizable, then the Internet is the perfect technological device. It is the culmination of the same tendency to make everything as flexible as possible that has led us to digitalize and interconnect as much of reality as we can” [Las itálicas son nuestras, dado que en inglés no se hace la distinción entre técnica y tecnología. *Cfr. supra*, p. 152]. El trabajo de Dreyfus tiene relevancia porque además de ser un conocedor de filósofos como Heidegger, Nietzsche y Kierkegaard, ha abordado la temática del internet desde varias perspectivas.

sale al exterior sus ojos acostumbrados a la penumbra no logran percibir claramente el mundo circundante, sus ojos deben *adaptarse* primero a una luminosidad inusitada para ellos, tanta luz puede cegar al inicio; y posteriormente, cuando este hombre, el filósofo rey, quien ha contemplado la verdadera esencia de las cosas, debe regresar a la comunidad de la caverna, encuentra aún más complicación para hacer que los demás sean capaces de llegar a formar una mirada adecuada para las ideas. Será labor de este filósofo educador el formar a las otras almas contra toda adversidad, incluso a riesgo de perder la vida.

Sin esta educación de la mirada el hombre no es capaz de llegar a la verdad. Antes de Platón lo verdadero, pensado como lo des-oculto, es lo que imperaba en todo lo ente; no había necesidad, por tanto, de asegurar un camino *correcto* para llegar a ella, sino que ἀλήθεια misma es la instancia que permite el claro donde se muestran los entes, no se llega a ella, sino que ella permite y muestra el camino mismo. Por tal motivo es, como recuerda Heidegger, la divinidad quien conduce a Parménides en su pensar: “Ella misma –la «verdad»– es la diosa. Por eso evitaremos el giro que hablaría de una diosa «de la» verdad [...] si Parménides nombra la diosa «verdad», la verdad misma tiene que experimentarse aquí como la diosa”.¹⁸⁷ El pensar de Parménides o Heráclito es un pensar en tanto *se encuentra ya* en el desvelamiento; después de Platón la cuestión es *llegar* a la verdad, asegurar el correcto camino hacia ella, de ahí también la importancia cada vez mayor que tendrá el método.

La παιδεία es, pues, la *formación* (*Bildung*) del correcto mirar. Al respecto señala el filósofo alemán: “[...] este «formar» también «forma» (imprime carácter) conformándose anticipadamente de acuerdo con una visión que da la medida y que por eso se llama pre-forma o modelo. «Formación» es por lo tanto imprimir carácter y dejarse guiar por una imagen”.¹⁸⁸ Por tal motivo la *paideia* es un momento medular de la teoría de las formas o de las ideas: da forma a la mirada según la forma-modelo, asegurando la máxima correspondencia posible entre ambas instancias. Esta decisión sobre la esencia de la

¹⁸⁷ Martin Heidegger, *Parménides*, p. 10.

¹⁸⁸ Martin Heidegger, “La doctrina platónica de la verdad”, p. 182.

verdad será también el marco que posibilite y exija la actual era de la información, misma que permite el funcionamiento de lo digital.

Informar es dar-forma, dar medida, de-limitación. El escultor *da forma* a la piedra que trabaja y en ese sentido *informa* la piedra de acuerdo con un plan, una imagen o idea previamente concebida por él, hace *corresponder* a la piedra con su modelo previo. Informar sobre un hecho implica dar noticia de algo en términos representables para el entendimiento. En la actualidad se habla de información genética como el plano maestro, un modelo a partir del cual se expresan estructuras proteínicas que adoptan tal o cual forma. Observamos en la información al menos dos momentos clave: el establecimiento de una diferencia¹⁸⁹ o delimitación y un modelo con el cual se hace corresponder dicha delimitación. La expresión mínima de la información es, entonces, establecer una diferencia; diferenciar es posible a través de una negación, por ejemplo: B es no-A, es otra cosa que A.¹⁹⁰ El cómputo digital está basado en este principio informático: un *bit* codifica una diferencia, la que hay entre una presencia y una ausencia, entre un pulso eléctrico o la ausencia de él, lo que se traducirá en el lenguaje binario de los ceros y unos.

A través de la in-formación el hombre ha podido establecer los términos de la adecuación: de las cosas al pensamiento y del pensamiento a las cosas. El hombre se informa sobre la naturaleza de las cosas, esto es, las pone en términos representables y calculables, para en segundo lugar darles forma, controlarlas, disponer de ellas. Al reflexionar sobre el principio de razón suficiente, Heidegger indica:

En la medida, sin embargo, en que la información in-forma, es decir: «da noticias», al mismo tiempo «forma», es decir, impone y dispone. La información, en cuanto «dar noticia de», es ya también la imposición que pone al hombre, a todos los objetos ya todos los recursos, de una forma que

¹⁸⁹ En el contexto de la teoría de sistemas, Niklas Luhmann también entiende a la información como el trazo de una diferencia: “La forma es, pues, una línea de frontera que marca una diferencia y obliga a clarificar qué parte se indica cuando se dice que se encuentra en una parte y dónde se debe comenzar si se quiere proceder a nuevas operaciones”, *Introducción a la teoría de sistemas*, p. 83. Basado en el trabajo de Gregory Bateson, Luhmann también afirma: “Lo decisivo es que la información ha llevado a cabo una diferencia: *a difference that makes a difference*”, *ibid.*, p. 81.

¹⁹⁰ En todo esto vemos que persiste el *des-velamiento* en su rehúso, en su fuerza aparentemente *negadora*. Como se ha visto, toda forma de la verdad como corrección no deja de fundarse en ἀλήθεια.

basta para asegurar el dominio del hombre sobre la totalidad de la tierra, e incluso fuera de este planeta.¹⁹¹

La información se convierte en un medir para disponer de los entes, a través de ella conocemos la más íntima estructura de un átomo, de los genes y del astro más lejano. En nuestra época, el conocimiento llega ser información cada vez más disponible; el movimiento del sistema solar pasó de ser un gran misterio sólo pensado al lado de grandes maestros a ser materia de libros a los que algunos tenían acceso, hasta que, finalmente, hoy su mecanismo está disponible para cualquiera que lo busque en internet.¹⁹²

Aunque la palabra *información* fue acuñada recientemente es la expresión contemporánea más acabada del proyecto platónico de la forma, la verdad y la corrección. No obstante, es preciso hacer una siguiente distinción, la cual pone en camino para pensar nuestra época digital. De acuerdo con lo anterior, el concepto de información (no necesariamente la palabra que lo designa) tiene una primacía muy antigua, y va aparejado al proyecto platónico de la verdad. Pero se trata de un concepto muy amplio: tanto la escritura de una civilización antigua como la herencia biológica pueden ser analizadas en términos de información.¹⁹³ El objetivo de este trabajo es pensar una expresión más reciente, pero inserta en el mismo proyecto de verdad como adecuación: la información en su faceta digital.

Al buscar la corrección como verdad también se procura el grado máximo de adecuación, la coincidencia máxima entre el pensamiento y la cosa (*adaequatio rei et intellectus*), esto es, la mayor transparencia posible en el mirar, la representatividad total.

¹⁹¹ Martin Heidegger, *La proposición del fundamento*, p. 193.

¹⁹² El economista francés Jacques Attali, quien ha realizado ambiciosos análisis macroeconómicos a partir de conceptos como el de información, afirma: “Expresado de forma sencilla, la información es la forma u orden que se detecta en toda la materia o energía”, *La palabra y la herramienta*, p. 49. No es gratuito que la información ocupe un lugar cada vez más importante en la economía, representa la traducibilidad de cualquier objeto en un recurso disponible.

¹⁹³ Pero la amplitud del concepto no es una desventaja desde el punto de vista operativo y funcional, al contrario, permite tratar casi cualquier ente en términos comprensibles y manipulables.

La tesis que se propone ahora consiste en que la técnica digital representa la culminación o acabamiento de dicho proyecto.¹⁹⁴

Una consecuencia ulterior de que la verdad haya sido planteada como corrección consiste en que el momento negativo, conflictivo del *des*-ocultamiento ha tendido a caer en el olvido, mismo que se maximiza con el predominio de la técnica, bajo el cual se busca borrar toda mácula, todo resto de oscuridad y velamiento, hasta culminar en la exigencia de visibilidad plena de la época digital. Sobre la radical anulación contemporánea de lo conflictivo –el rehúso– que reside en el des-ocultamiento, el filósofo de Todtnauberg se cuestiona:

¿Y cómo podríamos conocer el carácter conflictivo inicial de la lucha en la esencia de la verdad, si no experimentamos su esencia como desocultamiento y si a lo sumo conocemos la ἀλήθεια como el sonido de una palabra que zumba en el aire? [...] Al contrario, «la verdad» significa para nosotros lo que está más allá de todo conflicto y debe ser, por tanto, lo no conflictivo.¹⁹⁵

En la modernidad la exigencia de adecuación es reunida bajo la noción de representación: “Lo ente en su totalidad se entiende de tal manera que sólo es y puede ser desde el momento en que es puesto por el hombre que representa y produce”,¹⁹⁶ por ello Heidegger describe a dicha época como la *imagen de un mundo*, pues éste último se torna imagen, es decir, visibilidad re-presentable para un sujeto: lo ente se muestra de tal modo que debe corresponder, adecuarse al entendimiento humano. En contraste, todo lo que permanece irrepresentable, y por ende incalculable, queda como un resto, una sombra pendiente de ser iluminada, un problema en espera de ser resuelto. “Por medio de esta sombra, el mundo moderno se sitúa a sí mismo en un espacio que escapa a la representación y, de este modo, le presta a lo incalculable su propia determinabilidad y

¹⁹⁴ En su diagnóstico de nuestros días como excesivamente positivos, Byung-Chul Han también se ha interesado en la información como una satisfacción plena a la exigencia de transparencia: “La sociedad de la transparencia es sociedad de la información. En este sentido, la información es, como tal, un fenómeno de la transparencia, porque le falta toda negatividad. Es un lenguaje positivizado, operacionalizado. Heidegger lo llamaría el lenguaje del «engranaje» o del emplazamiento”, *La sociedad de la transparencia*, p. 77. Lo que Han nombra negatividad bien puede ser comprendido como una resonancia del *rehúso*, del carácter negativo que reside en el des-velamiento.

¹⁹⁵ Martin Heidegger, *Parménides*, p. 26.

¹⁹⁶ Martin Heidegger, “La época de la imagen del mundo”, p. 74.

su carácter históricamente único. Pero esta sombra indica otra cosa cuyo conocimiento nos está vedado en la actualidad”;¹⁹⁷ se trata de ese conflicto fundante en el desocultamiento, de su rehúso. No obstante, esa sombra y todo resto brumoso se desvanecen ante la exigencia de lo diáfano y luminoso, lo que no deja lugar a dudas ni cuestionamientos. Heidegger afirma en los *Beiträge*:

No se llega a la pregunta por la *ocultación* y el ocultamiento, por su procedencia y fundamento. Porque en cierto modo sólo se plantea lo ‘positivo’ de la desocultación, lo libremente accesible y lo que otorga acceso [...] A través de Platón la ἀλήθεια deviene *accesibilidad* en el doble sentido del estar libre del ente como tal y del pasaje para el percibir.¹⁹⁸

La *Ge-stell* en su faceta digital es la culminación de tal proceso: el desocultamiento del ente como plena transparencia, accesibilidad a la mirada, total transparencia, *alta fidelidad*. El imperativo de la sociedad actual, conformada en torno a la transparencia es, afirma Han: “Todo tiene que estar ahí abierto como información, de manera accesible a cualquiera. La transparencia es la *esencia* de la información. Es la manera de proceder del medio digital”.¹⁹⁹ El mundo como imagen sólo alcanza su excelencia cuando dicha imagen es digital, cuando no contiene *ruidos* que alteren la información, esto es, cuando todo ente es representado de modo unívoco a través de *bits*, sin confusión ni ambigüedades. Se busca aclarar, codificar todo lo que se oculte. Un peligro de la técnica digital consiste, entonces, en que “el ocultarse, la retirada, es una manera en la cual el ser produce en cuanto ser, se asigna, es decir, se concede en verdad”,²⁰⁰ pero es esa misma ocultación la que se difumina cuando sólo prima lo visible y luminoso. Ya no se pregunta por el ser, porque se tiende a que todo sea claridad y respuesta, no pregunta y dificultad.

Si todo debe ser unívoco y claro, el lenguaje no es la excepción. Y si el pensar se desdibuja como posibilidad, lo mismo sucede con la poesía, que acontece en una región del lenguaje muy alejada de la univocidad. Al meditar sobre Hölderlin, Heidegger señala:

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 78.

¹⁹⁸ Martin Heidegger, *Aportes a la filosofía*, §209. ἀλήθεια – Apertura y claro de lo que se oculta, p. 269.

¹⁹⁹ Byung-Chul Han, *En el enjambre*, p. 45.

²⁰⁰ Martin Heidegger, *La proposición del fundamento*, p. 118.

[...] el poeta ve un lucir que pasa por la oscuridad para llegar a aparecer. La luz oscura no niega la claridad, sino simplemente el exceso de brillo, porque cuanto más brilla algo tanto más impide la vista. El fuego en exceso fogoso no sólo deslumbra y ciega el ojo, sino que su brillo desmesurado engulle cuanto se muestra y es por ende más oscuro que la oscuridad. El mero brillo más bien hace peligrar la exposición, porque debido a su apariencia el brillo da la falsa impresión de que él solo se basta para garantizar la visión.²⁰¹

La poesía se aproxima al pensar en tanto muestra velando.²⁰² En cambio, en nuestra concepción habitual y metafísica, lo verdadero es diáfano, sin ambages ni lugar para duda alguna. La doctrina de la verdad como corrección termina por ser como la luz plena y cegadora del sol, una luminosidad desde la cual se busca mostrarlo todo sin que haya lugar para que nada se oculte, ni la ocultación misma. A su vez, un lenguaje digitalizado permite neutralizar toda ambigüedad, o al menos en ello consiste su propósito: un sí es un sí, un cero no es un uno, una tonalidad codificada de rojo –pues inclusive los colores tienen su codificación informática– no se confunde con otro rojo. La esencia de la técnica digital lleva al máximo posible la mostración de todo: permite computar y representar detalles mínimos de la materia, del universo, de la vida, de nuestro organismo y hasta de nuestra vida cotidiana. El lenguaje digital permite almacenar todo, representarlo, reproducirlo, copiarlo; las más mínimas variables de lo ente, como lugar, tiempo, posición, consistencia, intensidad, seguidas de un largo etcétera, pueden ser descritas a partir de la concatenación de un sí o un no con respecto a cualquier otro estado.

En un sentido similar, Alberto Constante se refiere al mundo de las llamadas redes sociales que proliferan en internet: “Nada de recuerdos, nada de olvidos, pero

²⁰¹ Martin Heidegger, “Memoria”, en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, pp. 131-132.

²⁰² Al reflexionar sobre dicha proximidad entre el pensador y el poeta, Alberto Constante indica en un sentido similar: “En el ejercicio de la palabra poética tiene lugar y se corrobora el rechazo a toda concepción del lenguaje que atribuya primacía al aserto, es decir, a esa forma de expresión dotada de un poder objetivante que permite fijar las cosas, representándolas mediante nombres, lo cual significa una drástica reducción al lenguaje de las ciencias naturales y de la técnica que, en su despliegue y expansión a todo el ámbito expresivo termina por transformarlo todo en objeto, incluyendo las propias palabras de las que está compuesto el mismo lenguaje, haciéndolo por ello susceptible, a su vez, de utilización y de manipulación”, *Heidegger: El «otro comienzo»*, p. 57.

tampoco nada de secretos: la visibilidad se hace obscena, pues todo cobra relevancia justo ahí donde nada se olvida, donde la información es pública”.²⁰³

Un lenguaje diáfano y sin ambigüedades, que sea universalmente capaz de representar cualquier cosa: es en realidad una vieja pretensión de la metafísica, un lenguaje que permita la traducción de cualquier cosa en términos fácilmente representables, calculables y transmisibles. ¿Y qué hay más sencillo que una diferencia, la que hay entre un sí y un no, entre un cero y un uno? Al perder toda mácula de confusión, el lenguaje también pierde todo su peligro, es neutralizado y convertido en un instrumento más, es herramienta y objeto de medición. Pero al perder todo su peligro se desdibuja también aquello que se esencia como el peligro máximo: el ser. En sus textos sobre Hölderlin, Heidegger reflexiona a partir de una afirmación del poeta, según la cual el lenguaje es *el bien más peligroso* que ha sido concedido al hombre:

¿Pero en qué medida el lenguaje es «el bien más peligroso»? Es el peligro de los peligros porque es el que crea por vez primera la posibilidad de un peligro. Peligro es amenaza al ser por parte del ente. Pero es sólo gracias al lenguaje como el hombre se halla expuesto a algo manifiesto que, en cuanto ente, le oprime y enciende en su existir y en cuanto no ente lo defrauda y lo engaña.²⁰⁴

En el lenguaje, el hombre es *abierto* al ente, lanzado al riesgo del ser, es decir, del desvelamiento. Si tanto el poeta como el pensador habitan en proximidad al ser, es porque fundan y preservan el decir de tal apertura, y más aún, afirma Constante: “En su origen todo lenguaje es poesía (*poiesis*) pues el lenguaje es ese ‘*instante*’ en el que el ente se abre por vez primera al hombre en cuanto ente”.²⁰⁵ Una primera expresión del peligro que caracteriza al lenguaje y la *apertura* es el equívoco mismo, que tiende a ser neutralizado por el pensamiento técnico. La instrumentalización del lenguaje comienza con la lógica, el máximo aseguramiento de la verdad como corrección en la adecuación

²⁰³ Alberto Constante, “¿Qué son las redes sociales?”, en *Las redes sociales. Una manera de pensar el mundo*, p. 27.

²⁰⁴ Martin Heidegger, “Hölderlin y la esencia de la poesía”, en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, p. 41.

²⁰⁵ Alberto Constante, *Heidegger: El «otro comienzo»*, p. 79.

de enunciado y cosa. Pero si se piensa el lenguaje en su esencia, es decir, con relación a lo *abierto* del ser:

El lenguaje no es sólo una herramienta más que el hombre posee al lado de otras muchas, sino que el lenguaje es lo único y lo primero que le permite al hombre situarse en medio de la apertura de lo ente. Sólo donde hay lenguaje hay mundo [...] El lenguaje no es una herramienta de la que se pueda disponer, sino ese acontecimiento que dispone de la más alta posibilidad de ser hombre.²⁰⁶

La preocupación exclusiva por la corrección lógica, clara y unívoca, fue un primer momento de dicha exigencia de adecuación: “En el horizonte usual de la ‘Lógica’ y del pensar dominante, el proyecto de la fundación de la verdad permanece como pura arbitrariedad [...] Se toma aquí la verdad como un objeto de cálculo y cómputo, y se plantea la exigencia de última inteligibilidad de un entendimiento diario maquinador como criterio”.²⁰⁷ Pero conforme se extiende el primado de la esencia de la técnica, ni siquiera la lógica perdura, también ella es desechada como excesivamente complicada, sólo queda el reclamo de una útil y conveniente *logística* para la adecuada administración de los bienes en *stock*, la cual, por su parte, sería inconcebible sin un adecuado sistema informático. Toda ciencia y disciplina se convierten en última instancia en logística: administración, producción y distribución de recursos, sean del tipo que sean, pues todo es computado como *recurso*.

El computo digital consuma la búsqueda de un lenguaje perfecto, de su tecnificación completa: “la determinación del lenguaje como información proporciona en primer lugar, y ante todo, el fundamento suficiente para la construcción de máquinas de pensar”.²⁰⁸ Entre todas las promesas de placer y comodidad que ofrece la técnica contemporánea, quizá una de las más seductoras sea la posibilidad de librarnos de la angustiante y farragosa ocupación del pensar; si una máquina resuelve de antemano todos los problemas ¿para qué preocuparse por pensar? En el marco del proyecto de la eficiencia, el pensamiento es un *mal necesario*, se recurre a él porque plantea mejor los

²⁰⁶ Martin Heidegger, “Hölderlin y la esencia de la poesía”, p. 42.

²⁰⁷ Martin Heidegger, *Aportes a la filosofía*, §204. La esencia de la verdad, p. 266.

²⁰⁸ Martin Heidegger, *La proposición del fundamento*, p. 193.

problemas y, con ello, la posibilidad de resolverlos. Pero en última instancia el proceder calculador y el pensante se contraponen, como señala Han: “En contraposición al cálculo, el pensamiento no es transparente para sí mismo. El pensamiento no sigue rutas previsibles, sino que se entrega a lo abierto”.²⁰⁹

Si el pensar y el saber son computables, también lo es el lenguaje mismo, que pierde todo rastro problemático al ser susceptible, cada vez más, de una traducción universal: “[...] ya ha puesto máquinas traductoras la técnica moderna o, dicho más exactamente, la moderna interpretación logística del pensar y del hablar, que le es electivamente afín”.²¹⁰

El pensador de Messkirch recuerda, al reflexionar sobre el *principio de razón* – exigir un por qué, un fundamento para todo lo ente–, que el proyecto filosófico de Leibniz siempre buscó una *lingua rationalis* universal; la informática digital en cierta medida cumple dicha pretensión, motivo por el cual Heidegger llama la atención sobre “[...] el cálculo, la computación, que habría de estar en condiciones de dar cuenta exhaustiva, para todo lo que es, de las relaciones entre palabra, signo y cosa”.²¹¹

Al asegurar la traducibilidad de todo en términos de *bits*,²¹² de ceros y unos, es posible, en primer lugar, traducir cualquier ente (la historia del universo, el funcionamiento del cuerpo humano, la historia de las ideas, la composición química del sol) en información que puede ser almacenada, para posteriormente calcular efectos, consecuencias y dinámicas de ese mismo ente, para finalmente conducirlo, modificarlo, controlarlo, en suma, *in-formarlo* de nuevo. Prácticamente todo el conocimiento generado por la civilización occidental está hoy disponible en internet, pero el sumo conocimiento

²⁰⁹ Byung-Chul Han, *La sociedad de la transparencia*, p. 60.

²¹⁰ Martin Heidegger, *La proposición del fundamento*, p. 162.

²¹¹ *Idem*. El que la técnica contemporánea no sea novedad alguna con respecto a la tradición antigua y clásica, se muestra en la siguiente conclusión sobre la filosofía de Leibniz: “La *ratio sufficiens*, el fundamento propiamente dicho, el único que es suficiente, la *summa ratio*, la suprema rendición de cuentas para la omnímoda computabilidad, para el cálculo del universo, es *Deus*”, *idem*.

²¹² Un bit es la expresión mínima posible de la información, la diferencia entre 0 y 1. A partir de esa diferencia es codificable casi cualquier cosa. En una computadora, un pulso eléctrico de entre 2 y 5 voltios representa un 1, mientras que la ausencia relativa (en tanto que no existe el cero absoluto en la actividad electromagnética de un átomo) u observable de dicho pulso codifica un 0. Un amplio y detallado artículo se puede consultar en “Qué son los bytes y los bits” [Sin autor], disponible en: <http://www.youbioit.com/es/article/shared-information/6181/que-son-los-bytes-y-los-bits> [Consultado el 14 de abril de 2015]

del ente no significa de ninguna manera que estemos más cerca de pensar lo abierto del ente, su des-velamiento, Heidegger observa lo contrario:

[...] allí donde lo ente es poco conocido para el hombre y la ciencia a penas lo conoce y sólo de modo superficial, el carácter abierto de lo ente en su totalidad puede dominar de modo más esencial que allí en donde lo conocido y lo que siempre puede ser conocido son ya tan vastos que no se pueden abarcar con la mirada y en donde ya no se puede resistir de ningún modo la laboriosidad del conocer, desde el momento en que la posibilidad de una dominación técnica de las cosas se cree ilimitada.²¹³

Exigido por la *Ge-stell* en su faceta digital, todo lo ente llega a ser, ahora, *stock* de información computable, incluso la vida misma, como pone de relieve Attali en su análisis económico: “La vida es un programa que la materia sustenta. Más precisamente, el *stock* hereditario inscrito en el ADN es una parte (aún no se sabe cuál) del mensaje de autorreproducción y control de la vida”.²¹⁴ Attali también ofrece una franca descripción de los stocks que bien concuerdan con lo dicho sobre la esencia de la técnica, y más aún, cuando ésta acontece por la mediación informática: “Los *stocks* son las cantidades totales disponibles de información o de energía informada. En la sociedad se distinguen, especialmente, los *stocks* de trabajo o *fuerza de trabajo*, de recursos naturales o de numerario”.²¹⁵ A través del lenguaje universal-digital, el hombre, la naturaleza y todo lo ente disponible en stock a través de la información.²¹⁶ La esencia de la técnica, es decir, el des-velamiento de todo lo ente como constante disponibilidad para su cálculo y emprendimiento, es completa cuando no hay prácticamente ningún ente que no pueda ser traducido en términos digitales.

²¹³ Martin Heidegger, “De la esencia de la verdad”, p. 163.

²¹⁴ Jacques Attali, *op. cit.*, p. 64.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 78.

²¹⁶ La *biopolítica* que analizó Foucault bien podría ser pensada en el marco más amplio general de la esencia de la técnica como la propone Heidegger. La vida sólo es objeto del cálculo político cuando se consume el des-velamiento de todo lo ente como recurso disponible. *Cfr.* Michel Foucault, *El nacimiento de la biopolítica*.

§11. De la provocación a la se-ducción

La esencia de la técnica consiste en que todo lo ente es *provocado* para des-velarse como recurso disponible constantemente; en la medida que ya prácticamente ningún ente puede escapar a dicha exigencia, gracias a la técnica digital, la *Ge-stell* se aproxima a su acabamiento definitivo. Pero dicha consumación no es posible sin un *giro* en el modo a partir del cual lo ente viene a la presencia como *Bestand*, *Stock* o recurso disponible; es el giro que lleva de la provocación a lo que aquí se propone nombrar como se-ducción, la cual prepondera en la técnica que vemos en nuestros días y todas sus aplicaciones.

Hemos visto que la técnica contemporánea es impensable sin una decisión antigua sobre la esencia de la verdad que asume a esta bajo el signo de la corrección; pero esta última no sería completa si hay algo que se resiste a la adecuación, si algo no encaja, o bien, si es forzado u obligado a adecuarse. La adecuación sólo puede llegar a su excelencia cuando los términos de la adecuación se ajustan armónicamente, sin aparente violencia. El hecho de que la esencia de la técnica aún deba *provocar* a lo ente para des-velarse como recurso disponible es señal de que algo se resiste –en términos de Han, es un último remanente de negatividad. El proyecto de la verdad como corrección, y con ella la esencia de la técnica, sólo pueden consumarse cuando lo que es llevado a la adecuación no es llevado violentamente, sino que él mismo se conduce y presta para ser adecuado. En contraste con la provocación que violenta y obliga a algo, en la se-ducción se *promete* algo para que lo se-ducido marche por sí mismo al destino esperado.

El término propuesto, se-ducción, no es gratuito. Ángel Xolocotzi propuso traducir *Ge-stell* como *conducto*,²¹⁷ contra la tendencia dominante que opta por expresiones como *estructura de emplazamiento*; de acuerdo con Xolocotzi dicha palabra expresa mejor en castellano lo que se busca pensar en la esencia de la técnica, a partir de su procedencia del término latino *ducere*, que connota una serie de verbos como traer, guiar, llevar, conducir. La misma raíz se encuentra en palabras como pro-ducir, tra-ducir, in-ducir, se-ducir. Asimismo, permite resonar el des-velamiento que radica en la esencia de la

²¹⁷ Cfr. Ángel Xolocotzi, *Fundamento y abismo*, pp. 137-138.

técnica, pues ἀλήθεια es un *traer* a lo abierto del ente, llevar o conducir a la presencia. A partir de ello, la se-ducción consistiría en un *traer a lo ente*, pero ya no a la manera de la provocación que obliga, sino como algo prometedor, se ofrece algo para llamar a la presencia de un modo determinado, aunque en última instancia, también, para llegar a la plena y constante disponibilidad.²¹⁸

La técnica que aún des-vela lo ente según la provocación no deja de sugerir ciertos riesgos, desventuras y malas consecuencias, como la deforestación resultado de la industria de la madera, la polución a partir del uso de combustibles fósiles, el holocausto nuclear por el uso de armas atómicas. Pero la técnica más reciente se-duce: promete en primer lugar paliar o solucionar los efectos de aquellas viejas tecnologías (energías renovables, industria del reciclaje, pero en todo ello los procesos naturales no dejan de ser calculados y dispuestos según términos de conveniencia económica, no deja de des-ocultar lo natural como materia disponible, como recurso); promete curar todos los males, afecciones y dolencias (ingeniería genética, psicofarmacología, entre muchas otras aplicaciones biomédicas); en la vida cotidiana de los hombres ya no se impone como un patrón rígido de pensamiento y vivencia, ahora ofrece una pletórica cantidad de maneras para que cada quien se exprese y relacione como quiera, como sucede con las llamadas redes sociales en internet; existe una aplicación para todo, la cual indica de antemano qué deseamos, qué necesitamos, qué es mejor para nosotros, dónde está y cómo conseguirlo.

En este giro también concluye el proceso por el cual el hombre llega a ser un recurso disponible más.²¹⁹ Pero nadie es obligado a serlo; nadie nos obliga a que nuestros hábitos, preferencias y gustos se conviertan en información disponible a través de las redes, participamos en ellas por nuestra propia voluntad, pues ofrecen un amplio canal de comunicación, una manera de estar en contacto siempre con las personas, pero también de compartir y conseguir información. Con el giro de la provocación a la se-

²¹⁸ Como en el uso cotidiano de la palabra, la seducción no necesariamente implica menos violencia y obligación que la provocación, puede ser de hecho una violencia mucho más sutil y más difícil de resistir.

²¹⁹ Byung-Chul Han ha puesto de relieve el modo en que las redes sociales y todas las aplicaciones digitales conducen a una protocolización total de la vida cotidiana de un individuo: "Cada clic que hago queda almacenado. Cada paso que doy puede rastrearse hacia atrás. En todas partes dejamos huellas digitales. Nuestra vida digital se reproduce exactamente en la red [...] La protocolización total, sin lagunas, de la vida, consume la sociedad de la transparencia", *En el enjambre*, p. 74.

ducción se logra extender el dominio de lo disponible: de las fuerzas y recursos naturales al control de la materia humana en todas sus dimensiones (en su estado anímico, como fuerza de trabajo, como sujeto anhelante y deseante). En la larga lista de entes computados como recurso, aparece por fin, y de manera completa “[...] el hombre mismo, quien a través de la crianza y formación es adiestrado en la organización de todo ente hacia lo hacible calculable”.²²⁰

Y en la se-ducción de todas las tecnologías virtuales se encuentra también otro aspecto de la vieja doctrina platónica de la verdad: como sucedía con la idea platónica, observa Xolocotzi, “todos los ‘defectos’ del mundo real parecen ser superados mediante la idealización estable de un mundo virtual”.²²¹ Observamos por doquier un hastío de *este* mundo.²²² La se-ducción promete al hombre corregir su cuerpo, su vida, sus sentimientos; promete conjurar de una vez por todas todo lo angustiante y problemático –y recordémoslo, para Heidegger el ser es lo más problemático y cuestionable.

Una manera de anular todo lo problemático, todo aquello que hace resonar en la existencia lo dudoso y cuestionable, e incluso de convertirlo en un recurso disponible más, es lo que Heidegger llama *vivencia*, una figura inseparable de la *Machenschaft*: “La ‘vivencia’, aquí mentada como el modo fundamental del representar de lo maquinador y del mantenerse en él, es lo público accesible a todos de lo misterioso, es decir, excitante, provocativo, ensordecedor y encantador, lo que hace necesario lo maquinador”.²²³ Todas las experiencias que en la vida pueden conducir a un extrañamiento de lo habitual del ente –lo que es un primer paso hacia el pensar– son convertidas en una curiosidad más, en una anécdota, en una vivencia que se comparte con todos. Esto sucede a través de las industrias turísticas, de entretenimiento, de cultura, que hacen del vivenciar un recurso medible que genera ganancias; pero la vivencia es maximizada hoy a través de

²²⁰ Martin Heidegger, *Meditación*, §63. La técnica, p. 154.

²²¹ Ángel Xolocotzi, “Técnica, verdad e historia del ser”, p. 51.

²²² Hubert Dreyfus, *op. cit.*, indica en varios momentos la tentativa presente en el mundo de internet consistente en librarse de lo corporal y terrenal. Por tal motivo, desde una perspectiva próxima a Nietzsche, bien podría interpretarse el mundo virtual y digital como una nueva expresión de nihilismo y ascetismo: hartazgo del cuerpo, del hombre, de la vida misma.

²²³ Martin Heidegger, *Aportes a la filosofía*, §51. La resonancia, p. 101.

múltiples redes sociales en internet, donde toda experiencia angustiante, toda decisión de vida se convierte en mera vivencia pública, una más entre los cientos de publicaciones.

Pero en toda esa publicidad de nuestras experiencias nos creemos hoy más cercanos a la vida que nunca: “El ‘vivenciar’ alcanza lo extremo de su esencia, las vivencias son vivenciadas. El estar perdido en el ente se vivencia como capacidad de transformar la ‘vida’ en el torbellino calculable del vacío girar en torno a sí mismo y hacer creíble esta facultad como la ‘cercanía a la vida’”.²²⁴ Incluso las vivencias son, a su vez, material disponible para su comercialización y obtención de ganancias: todo nuestro vivenciar, todas nuestras búsquedas, nuestras publicaciones sobre lo que hacemos y deseamos deja una huella en la red digital, una marca que indica quiénes somos, qué nos gusta, qué buscamos; por otro lado, hay una industria publicitaria interesada en conocer y cuantificar todas esas vivencias para vendernos lo que sabe de antemano que deseamos. La vida privada que se expresa y publica es un dato más en la red. Pero esa información le pertenece habitualmente, según las condiciones de uso,²²⁵ a quien desarrolló la plataforma en la cual fue expresada esa vivencia.

El mundo de la red nos se-duce, es decir, nos des-vela como recurso dispuesto, a través de la promesa de un medio universal de información y conocimiento:²²⁶ todos pueden expresarse, todos pueden pedir, reclamar, quejarse, solicitar, preguntar, ofertar.

²²⁴ *Ibid.*, §274. El ente y el cálculo, p. 390.

²²⁵ Como observa Ramón Chaverry para el caso de la red social más popular a la fecha, “esas condiciones de uso le permiten a Facebook la propiedad comercial de la vida privada de todos y cada uno de los miembros de la red”, *op. cit.*, p. 39.

²²⁶ No obstante, dicho conocimiento no es ya, tampoco, el que se convirtió en ideal de la modernidad, mucho menos de la antigüedad griega; deja de ser el conocimiento de la teoría y de la ciencia del por qué, la ciencia moderna que Heidegger tiene en mente en la proposición del fundamento. La mera disponibilidad de todo lo conocido en datos e información no convoca más a una formación o *Bildung*. Por tanto, no deja de haber un gesto paradójico en el mundo digital: si bien fue posibilitado y exigido por el proyecto de la adecuación, y con ella de la formación, en última instancia debe anular la formación misma, toda vez que la necesidad de formar es, como el pensar descrito arriba, una suerte de *mal necesario*, una prótesis que después de cumplir su función, consistente en corregir la mirada, es desechada. Es por ello que también la ciencia moderna del por qué y de la exigencia de fundamentos está en peligro. Al respecto afirma Han que al haber suficientes datos la labor teórica de la ciencia hipotética deviene también superflua: “El análisis de los grandes datos da a conocer modelos de conducta que también hacen posibles los pronósticos. En lugar de los modelos de teorías hipotéticas se introduce una igualación directa de datos. La correlación suplanta la causalidad. Sobre la pregunta del *por qué* ante el *es así*”, *En el enjambre*, p. 79. Se trata de una nivelación y positivización que conduce a la solidificación definitiva de lo que Heidegger pensó bajo el término *das Man*: *así se hacen* las cosas, *así son*.

Pero cuando todas las voces suenan al unísono el resultado es un grito uniforme donde ningún sonido en particular es discernible, todo es neutralizado, igualado, nada se destaca, todo vale igual a todo. En su reflexión en torno a internet, Hubert Dreyfus hace notar que ya en su época Kierkegaard veía un problema semejante con la masificación de la prensa, lo cual acarrearía la neutralización de todo, una nivelación que resulta en la plena medianía e indiferencia:

Lo que Kierkegaard visualizó como consecuencia de la cobertura indiferente e indiscriminada de la prensa es hoy completamente realizado por la World Wide Web. Gracias a los hipervínculos, las diferencias más significativas han sido, de hecho, igualadas. La relevancia y el significado han desaparecido. Y esta es una parte importante de la atracción que genera la Web. Nada es demasiado trivial para ser incluido. Nada es tan importante que demande un lugar especial.²²⁷

Cuando todo es nivelado a la más neutra indiferencia, lo más cuestionable e inhabitual, es decir, el ser en su donarse como des-ocultamiento, y si llega a ser experimentado, resulta ser una vivencia más. Tales experiencias sólo quedan para la más serena soledad, pero esta última también tiende a desvanecerse en el mundo donde todo se muestra, donde todo es público y siempre estamos conectados unos con otros: “La época de la plena carencia de cuestionabilidad no soporta nada cuestionable y destruye toda soledad”.²²⁸ ¿Quién puede hoy tener un momento de auténtica soledad para el pensar, sin ser exigido por las vivencias, por la conexión permanente y la aceleración del llamado ritmo de vida? ¿Quién puede experimentar hoy esa falta de soledad como una indigencia? Una vez más, el peligro de la esencia de la técnica es que se obstruya todo lo abierto donde puede llegar a suceder el preguntarse por lo más cuestionable, el ser.

Pero no deja de haber cierta paradoja en esto, pues en última instancia la promesa de la se-ducción técnica contemporánea consiste en la erradicación de todo

²²⁷ Hubert Dreyfus, *op. cit.*, p. 79: “What Kierkegaard envisaged as a consequence of the press’s indiscriminate and uncommitted coverage is now fully realized on the World Wide Web. Thanks to hyperlinks, meaningful differences have, indeed, been levelled. Relevance and significance have disappeared. And this is an important part of the attraction of the Web. Nothing is too trivial to be included. Nothing is so important that it demands a special place” [Traducción propia].

²²⁸ Martin Heidegger, *Aportes a la filosofía*, §51. La resonancia, p. 101.

peligro. En un sentido similar, Dreyfus se pregunta “[...] qué hace del uso de la web algo tan atractivo [...] Kierkegaard pensó que la gente era aficionada a la prensa escrita, y ahora podemos añadir la Web, porque en tanto espectador anónimo *no toma riesgos*”.²²⁹ En esta época de la información el público puede estar al tanto, opinar y estar inmerso en los sucesos más polémicos, inclusive históricos y especializados, sin que él mismo se arriesgue, sin que en su opinión se esté jugando la vida. “Como un simulador, la red logra capturarlo todo excepto el riesgo”,²³⁰ agrega Dreyfus.

Lo seductor en la técnica mediada digitalmente es su promesa de conjurar todo peligro, pero esto alberga otra posibilidad, otro peligro de una naturaleza completamente distinta. Si algún día en verdad se llega a neutralizar todo peligro, toda razón de angustia, preocupación y pregunta, cabe la posibilidad de obliterar esa condición por la cual el hombre es el ente al que *le va su ser*,²³¹ un modo de ser que Heidegger nombra *Dasein*. Pero esto ni si quiera es experimentado como peligro, no mientas lo único que importe sean los efectos, las consecuencias y resultados, *malos* o *buenos*, de la técnica; la *apertura* del *Dasein* bien podría llegar a *cerrarse* sin que nadie lo tema ni sospeche, en el más indiferente silencio. El máximo peligro de la técnica, afirma Iain Thompson, “[...] es que podamos llegar a estar tan *satisfechos* con las posibilidades ilimitadas de una flexible auto-optimización, posibilitada por tratar nuestro mundo y a nosotros mismos como recursos a ser optimizados, que perdamos el sentido mismo de que algo se ha perdido con semejante auto-entendimiento”.²³² En la esencia de la técnica también se juega una decisión sobre el hombre, sobre la posibilidad de la fundación del *Dasein* o la *clausura* de lo *abierto* que hay en él.

²²⁹ Hubert Dreyfus, *op. cit.*, p. 81: “...what makes this use of the web so attractive [...] Kierkegaard thought that people were addicted to the press, and we can now add the Web, because the anonymous spectator *takes no risks*”.

²³⁰ *Ibid.*, p. 87: “Like a simulator, the net manages to capture everything but the risk”

²³¹ *Cfr.* Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, §4. La primacía óptica de la pregunta por el ser.

²³² Iain Thompson, *op. cit.*, p. 152: “The greatest danger, put simply, is that we could become so *satiated* by the endless possibilities for flexible self-optimization opened up by treating our worlds and ourselves as resources to be optimized that we could lose the very sense that anything is lost with such a self-understanding”
[Traducción propia].

Capítulo 4. A manera de conclusión: La oclusión del *Dasein* como el máximo peligro

§12. La apertura del Ahí y su posible obliteración técnica

En el camino recorrido hemos procurado pensar la esencia de la técnica, nombrada como *Ge-stell*, así como su despliegue en nuestra época digital. Ahora es posible comprender las tres indicaciones conceptuales que al inicio se ofrecieron sobre ella, mismas que en una primera aproximación pudieron parecer meras enunciaciones formales: primero, *Ge-stell* es un modo de des-velar lo ente en el cual este viene a la presencia como constantemente disponible (*Bestand*); segundo, su rasgo principal es la *provocación* —que de acuerdo con lo propuesto asume un semblante de *se-ducción* en la época digital—; tercero, al tornarse predominante, tal modo de desocultar lo ente nos sitúa ante un peligro —y lo que salva— que no es él mismo práctico ni óntico.

Habremos ganado una cierta comprensión de la esencia de la técnica si tales caracteres previamente descritos son pensados en su conjunción, no como propiedades desarticuladas que se refieren a ámbitos distintos que sólo posteriormente se relacionan. Esta reflexión podrá ser concluyente si permite una mirada abarcadora sobre la esencia de la técnica y su íntima relación con el proyecto filosófico de Heidegger. ¿En verdad hemos podido escuchar el peligro y lo que salva en la esencia de la técnica? Hemos visto que el peligro se cierne sobre la posibilidad de pensar, en tanto que el pensar mismo y aquello a lo cual se dirige se resisten a ser determinados como recurso disponible; con ello, lo puesto en peligro es la posibilidad de pensar el ser. A su vez, el ente que alberga la posibilidad de pensar, el hombre, ha sido calculado y dispuesto como cualquier otro recurso. Pero esto no significa de ninguna manera que la cuestión del pensar, el ser y el hombre estén cada una por su lado, afectadas de manera distinta por la técnica. Sólo llegamos a una comprensión de la esencia de la técnica si podemos observar lo anterior

en lo unitario de su problema, si logramos dar cuenta de su *sencillez*²³³ en el sentido de que atañe a *un solo ámbito*,

¿Cómo reunir todo lo ganado en una mirada abarcadora sobre la esencia de la técnica? Podría expresarse en una tesis: *el máximo peligro en la esencia de la técnica consiste en que nos pone ante la posibilidad de una obliteración radical del Dasein*. Toda vez que intenta ser una conclusión abarcadora, se pierde la diversidad de matices que han sido logrados a lo largo de este trabajo. Es preciso aclarar el sentido de esta tesis de modo que permita resonar en ella la unidad problemática del ser y su desvelamiento, del pensar, del hombre y lo que en medio de todo ello puede *salvar*.

Pero ¿por qué hablar aquí de *Dasein*? ¿No es ese un concepto del llamado *primer Heidegger* que tiene poco que ver con la esencia de la técnica? Es preciso recordar y mantener en la memoria la relevancia de dicho concepto, uno de los pocos que se mantiene en el corpus heideggeriano desde los años 20 y hasta lecciones muy posteriores como los seminarios impartidos entre 1959 y 1969 en Zollikon.²³⁴ Por ahora cabe subrayar que *Dasein*, entre otras implicaciones en la obra del filósofo alemán, nombra la esencia del hombre, consistente en ser el *Ahí*²³⁵ del ser, *Da-sein*. ¿Qué tiene que ver la esencia del hombre con la posibilidad de pensar el ser y su acontecer en el desvelamiento o con la esencia de la técnica? Todo, si comprendemos el sentido de dicha esencia humana.

Sobre el peligro de la técnica, nuestro pensador afirma: “Lo mortal no es la tan mentada bomba atómica, en cuanto especial maquinaria de muerte. Lo que hace tiempo amenaza mortalmente al hombre, y precisamente con *la muerte de su esencia*, es lo incondicionado del puro querer, en el sentido de su deliberada autoimposición en

²³³ Una *sencillez* que no es planteada aquí como lo que más fácilmente se despacha, sino como ha enseñado Heidegger a pensarla, como aquello que habita en lo más próximo a nosotros y que por lo mismo es lo más arduo por ser pensado.

²³⁴ Cfr. Martin Heidegger, *Seminarios de Zollikon*.

²³⁵ Escribimos el Ahí con mayúscula para nombrar la esencia del hombre en diferencia con el mero ahí de un lugar cualquiera —el cual, después de todo, también necesita del esencial Ahí para su apertura. Al respecto cabe recordar lo siguiente: “El ente que está constituido esencialmente por el estar-en-el-mundo es siempre su «Ahí» [...] Este ente lleva en su ser más propio el carácter del no-estar-cerrado. La expresión «Ahí» mienta esta aperturidad esencial. Por medio de ella, este ente (el *Dasein*) es «ahí» [ex-siste] para él mismo a una con el estar-siendo-ahí del mundo”, *Ser y tiempo*, §28, p. 252.

todo”,²³⁶ una imposición que alcanza ya una escala planetaria con la técnica digital contemporánea. Pero lo amenazado no es el hombre como un ente o viviente más, sino su esencia; el hombre común puede permanecer intocado por la técnica, inclusive puede que esta última no llegue a desencadenar los tan temidos efectos destructivos, es posible que el hombre quede más satisfecho y pleno que nunca, a pesar de lo cual su esencia puede quedar radicalmente obliterada.²³⁷

Hacia el final de *La pregunta por la técnica* también se indica este peligro, dirigido por igual al otorgarse del ser en el des-velamiento y a la esencia del hombre; esto es así porque finalmente ambas instancias residen en lo *mismo*: “Entretanto, el hombre ya no encuentra más, ni en parte alguna, precisamente a sí mismo, es decir a su esencia. El hombre está tan decisivamente metido en las consecuencias de la provocación de lo dispuesto, que no lo percibe como una interpelación y se pasa por alto a sí mismo como lo interpelado”.²³⁸ ¿Qué significa que esté perdida u olvidada su esencia? ¿Qué interpelación se plantea en todo esto? ¿Qué pasa con la esencia del hombre ante el acabamiento de la esencia de la técnica?

Pero así como la esencia de la técnica no es nada técnico, nada instrumental y artificioso, la esencia del hombre no es nada humano, por lo cual hablar de la dignidad de tal esencia tampoco constituye ningún *humanismo*. Así lo reconoce Heidegger en sus lecciones sobre Nietzsche: “Esta esencia no es algo humano. Es el albergue del advenir del ser que, en cuanto tal advenir, se dota de aquél y se traslada a él, de manera tal que – como consecuencia de ello y sólo así– «*se da el ser*»”.²³⁹ Desde *Ser y tiempo*, y de manera decidida en textos como *Brief über den Humanismus*, el filósofo alemán ha insistido en que la esencia del hombre puede nombrarse como ex-sistencia, una condición de abierto y lanzado *fuera de sí*, a diferencia de cualquier otro ente, apertura desde la cual se hace

²³⁶ Martin Heidegger, “¿Y para qué poetas?”, pp. 218-219. El subrayado es nuestro.

²³⁷ Empleamos el término obliteración u oclusión para indicar la *posibilidad* de un bloqueo en la esencia del hombre, si se entiende el bloquear como *no dejar pasar, impedir atravesar* por lo ex-tático del *Dasein*. Aunque Heidegger llegue a hablar de algo tan radical como una *muerte de su esencia*, es preciso enfatizar que se trata, aún, de una posibilidad, no es ningún destino irrecusable y necesario. La pérdida u oclusión de su esencia es todavía una *posibilidad* del *Dasein*.

²³⁸ Martin Heidegger, “La pregunta por la técnica”, p. 138.

²³⁹ Martin Heidegger, *Nietzsche*, p. 822.

cargo de sí mismo y está abierto al ser como sentido: “[...] el hombre sólo se presenta en su esencia en la medida en que es interpelado por el ser. Sólo por esa llamada «ha» encontrado el hombre dónde habita su esencia [...] A estar en el claro del ser es a lo que yo llamo la ex-sistencia del hombre. Sólo el hombre tiene ese modo de ser, sólo de él es propio”.²⁴⁰ Tal apertura *ex-tática* no es ningún contenido humano, aunque sólo se da si un ente la *soporta*,²⁴¹ sino el sitio donde el ser llama al hombre para posibilitar su desvelamiento como verdad. Por ello, aclara Ramón Rodríguez: “La ex-posición a eso que, por la imposibilidad de ser objetivado, Heidegger ha llamado, poéticamente, el ámbito abierto del ser es la esencia de la existencia humana”.²⁴² El ser acontece en el desvelamiento de lo ente, pero tal desvelamiento no se da por sí solo, necesita de un ente que sea él mismo des-cubridor, este ente es el hombre entendido como *Dasein*, en su esencia.

Es así que el ser *llama* o *convoca* al hombre para, a través de él, permitir el desvelamiento de lo ente en su conjunto. Al preguntarse *was heisst denken*, qué significa pensar o a qué llamamos (*heisst*) pensar, el filósofo de Messkirch enfatiza que en el pensar somos interpelados a ello por lo más digno de ser pensado. En la pregunta *was heisst denken*, escuchada con atención, se interroga por lo que *llama* en el pensar: “Lo que de esa manera nos llama al pensamiento sólo puede hacerlo en cuanto lo que llama mismo necesita el pensamiento y lo necesita de por sí”.²⁴³ Ello mismo, lo más necesitado de ser pensado, “[...] nos confía el pensar como la determinación de nuestra esencia y así nos pone por primera vez en manos del pensamiento”.²⁴⁴ Al pensar *co-respondemos* a dicho *llamado*, a nuestra esencia, y conforme el pensar es más decididamente amenazado se impide también la posibilidad de escuchar nuestra propia esencia, en la cual acontece el desvelamiento del ser. Por tal razón, afirma Xolocotzi, “[...] al pensar le es dado *fundar* como *Dasein* la verdad del ser y su juego espacio-temporal”.²⁴⁵

²⁴⁰ Martin Heidegger, “Carta sobre el «Humanismo»”, p. 267.

²⁴¹ En el doble sentido de dar soporte, dar cabida, pero también de resistir una carga pesada.

²⁴² Ramón Rodríguez, *Del sujeto y de la verdad*, p. 38.

²⁴³ Martin Heidegger, *¿Qué significa pensar?*, p. 121.

²⁴⁴ *Idem*.

²⁴⁵ Ángel Xolocotzi, *Fundamento y abismo*, p. 79.

A partir de lo anterior puede ser comprensible la afirmación de *La pregunta por la técnica*: “Pero lo dis-puesto no sólo amenaza al hombre en su referencia consigo mismo y con todo lo que es [...] vela el desocultar en cuanto tal y con él, aquello en lo que el desvelamiento, esto es, la verdad, acontece apropiadoramente”.²⁴⁶ El des-velamiento de todo lo ente no es algo eterno y perenne, sino que sólo acontece en la *ex-sistencia* o *Dasein* del hombre; ésta es una de las comprensiones más radicales –con respecto a la tradición del pensamiento– en la filosofía heideggeriana. En *Sein und Zeit* encontramos ya este abordaje sobre la ἀλήθεια y el *Dasein*:

El *Dasein*, en cuanto construido por la aperturidad, está esencialmente en la verdad. La aperturidad es un modo de ser esencial del *Dasein*. «Hay» verdad sólo en cuanto y mientras el *Dasein* es. El ente sólo queda descubierto cuando y patentizado mientras el *Dasein* es [...] Antes de que hubiera algún *Dasein* y después de que ya no haya ningún *Dasein*, no había ni habrá ninguna verdad, porque en ese caso la verdad, en cuanto aperturidad, descubrimiento y estar al descubierto, *no puede ser*.²⁴⁷

Cabe aclarar que no estamos ante una afirmación de subjetividad e idealismo, pues el hombre en tanto *Dasein* no es el que da por sí mismo sentido a lo ente, el des-velamiento no es actividad ni decisión suya, él es *sólo* el sitio, el claro del ser (*Lichtung*)²⁴⁸ donde lo ente viene a presencia y se muestra como tal, es *lanzado ahí* por el ser: “[...] el hombre se encuentra «arrojado» por el ser mismo a la verdad del ser, a fin de que, existiendo de ese modo, preserve la verdad del ser para que lo ente aparezca en la luz del ser como eso ente que es [...] pero al hombre le queda abierta la pregunta de si encontrará lo destinal y adecuado a su esencia”.²⁴⁹ La esencia de la técnica *obstruye* el paso, aunque no *cierra* definitiva e irrecusablemente, para encontrarse con dicha esencia, la cual permanece en un profundo olvido mientras impere exclusivamente el mandato de desocultar a todo ente, incluido el hombre mismo, como constantemente disponible.

²⁴⁶ Martin Heidegger, “La pregunta por la técnica”, p. 138.

²⁴⁷ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, §44, p. 242.

²⁴⁸ Además de traducirse como el “claro de un bosque”, en *Lichtung* suena la voz del adjetivo *leicht*, ligero o liviano, como el ligero *dejar ser* a lo ente.

²⁴⁹ Martin Heidegger, “Carta sobre el «Humanismo»”, p. 272.

El ser *llama* al hombre en tanto *Dasein* para, en su apertura, sacar a lo ente del ocultamiento, de modo que “[...] lo distintivo del hombre reside en que, como ser que piensa y que está abierto al ser, se encuentra ante éste, permanece relacionado con él, y de este modo, le corresponde. El hombre *es* propiamente esta relación de correspondencia y sólo eso”.²⁵⁰ En este *sólo* consiste la esencia del hombre. En el mismo sentido afirma Gilardi: “[...] no podríamos hablar por un lado del *Dasein* y por otro del ser, sino del *Dasein* como relación de ser. Por ello sería equivocado interpretar al *Dasein* como ‘donador’ de sentido”.²⁵¹ *Dasein* es ya la apertura del ser, es el *Abí del ser, Da-sein*. El ser no acontece sin el *Dasein*; con el silenciamiento u obliteración de este último el ser también yace en el más profundo olvido.

Ahora bien, en el anterior pasaje del párrafo 44 de *Ser y tiempo* encontramos la afirmación de una finitud decisiva del *Dasein*, y con él, del ser en su esenciar como des-ocultamiento: sin la apertura del *Dasein* no acontece verdad alguna, no se des-oculta el ente como tal, y más aún, señala el pensador de Todtnauberg, cuando no haya *Dasein* no se dará des-velamiento: “Antes de que hubiera algún *Dasein* y después de que ya no haya ningún *Dasein*, no había ni habrá ninguna verdad”.²⁵² De este modo puede comprenderse que el peligro que habita en la esencia de la técnica apunta tanto al des-velamiento como a la esencia del hombre, porque en última instancia *son lo mismo*. Pero esto no significa necesariamente que *sin el hombre* no hay ser; el hombre bien podría continuar como un ser vivo más, más pleno y *satisfecho* que nunca, mientras que su esencia, en tanto *Dasein*, puede quedar en el más radical ocultamiento. Esta es la posibilidad que se propone explorar a continuación: el peligro de la consumación de la técnica no apunta a un riesgo óntico sobre el hombre; no se trata, una vez más, de *efectos* perjudiciales sobre el hombre, de que perezca, enferme o se extinga, al contrario, puede seguir viviendo por mucho tiempo –inclusive, con todos sus *problemas* resueltos–, pero de un modo tal que su ex-sistencia se haya obliterado, y con ella, el ser pensado como des-velamiento. El peligro se cierne sobre el ser y su mutua pertenencia en lo *mismo* con

²⁵⁰ Martin Heidegger, “El principio de identidad”, p. 75. Dicha relación de mutua-pertenencia entre hombre y ser es nombrada *Ereignis*.

²⁵¹ Pilar Gilardi, *Heidegger: la pregunta por los estados de ánimo (1927-1930)*, p. 34.

²⁵² Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, §44, p. 242.

la esencia del hombre, en la medida que la técnica trae la posibilidad de obliterar todo lo abierto que condujo al hombre a ser el Ahí del ser, *Da-sein*. Ello implicará mostrar que *Dasein* como esencia del hombre, y hombre, como un ente viviente entre muchos otros, no son necesariamente lo mismo, algo que ya es explícito en los escritos de los años 30: “[...] la palabra «*Dasein*» nombra para nosotros algo que no coincide de ninguna manera con el ser-hombre y es totalmente diferente de lo que Nietzsche y la tradición anterior entienden por existencia”.²⁵³

Si el ser y la esencia del hombre son puestos bajo el mismo peligro es porque “la gran esencia del hombre en nosotros la pensamos en que ella pertenece a la esencia del Ser, es necesitada por éste para guardar (*wahren*: advenir) la esencia del ser en su verdad”.²⁵⁴ El ser *necesita* al hombre para sacar al ente de su ocultamiento. En el curso de 1929-1930, dedicado a la Metafísica, Heidegger indica en referencia al aforismo de Heráclito según el cual la φύσις *ama esconderse*:

La verdad misma es un robo, no es algo que simplemente esté allí, sino que en tanto que des-encubrimiento exige al cabo la intervención del hombre entero. La verdad está conjuntamente enraizada en el destino de la existencia humana [...] El precedente concepto griego de verdad nos revela una intimísima conexión entre el imperar de lo ente, de su ocultamiento, y el hombre, que en cuanto tal, en la medida en que existe, en el λόγος arranca del ocultamiento a la φύσις, que trata de encubrirse, trayendo así lo ente a su verdad.²⁵⁵

Pero en el mismo curso se deja ver la no necesaria coincidencia identitaria entre hombre y *Dasein*, algo que aún no había sido explícito en *Ser y tiempo*;²⁵⁶ sobre el filosofar, afirma Heidegger que “[...] es un *ataque* al hombre, y encima al hombre en su conjunto, sacado de la cotidianeidad y ahuyentado hacia el fundamento de las cosas. Pero el atacante no es el hombre, el dudoso sujeto de la cotidianidad y de la beatitud

²⁵³ Martin Heidegger, *Nietzsche*, p. 226. Recordemos en el alemán común y también para la tradición filosófica, *Dasein* significa *existencia* en términos generales, como cualidad predicable de todo ente *real*.

²⁵⁴ Martin Heidegger, “La vuelta”, p. 194.

²⁵⁵ Martin Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, p. 55.

²⁵⁶ Tal vez ello pueda dar cuenta, en parte, de la recepción “antropológica” que tuvo *Ser y tiempo*. Sobre esta interpretación, y su particular recepción en la academia mexicana, *cfr.* Alberto Constante, *Imposibles de la filosofía frente a Heidegger*.

sapiencial, sino que *el ser-ahí en el hombre dirige en el filosofar el ataque contra el hombre*”.²⁵⁷ Es en el estado de abierto, nombrado como *Dasein*, que el ente se muestra como tal, en su referencialidad al mundo y a otros entes; sin dicha apertura, el ente permanecería en un profundo ocultamiento. Años después, en los *Beiträge*, con respecto a este tema, el pensador hará explícita la distinción entre *Dasein* y hombre: “Pero ‘el ente’ no es el ‘hombre’ y el ser-ahí su cómo por ser (así aún fácilmente malinterpretable en *Ser y tiempo*) sino el ente es el *ser-ahí* como fundamento de un determinado, del venidero ser humano, no ‘del’ hombre en sí; tampoco aquí suficiente claridad en *Ser y tiempo*”.²⁵⁸ La esencia del hombre, *Dasein*, no está encadenada irrecusablemente a dicho ente, el hombre, sino que, más aún, está *por advenir*, está *por ser fundada*.

Pero la consumación de la técnica *en* el hombre, aplicada *en él*, desvelándolo *seductoramente* como un ente, más susceptible de control, disposición y planificación, tiende como posibilidad —es importante subrayar la posibilidad, pues tampoco se trata del rumbo necesario de un destino inevitable, aún resuena el poder-ser de la existencia— a obliterar lo abierto que reside en el hombre, en la medida que hace superflua o innecesaria aquella condición óptica según la cual es un ente *abierto*, al cual le es encomendado como ocupación, a diferencia de otros entes, su propio ser: “El *Dasein* no es tan solo un ente que se presenta entre otros entes. Lo que lo caracteriza ópticamente es que a este ente *le va* en su ser este mismo ser [...] Es propio de este ente el que con y por su ser éste se encuentre abierto para él mismo”.²⁵⁹ Pero si la técnica, en su cometido de facilitar la vida y resolver todo problema que se presente al hombre, decide de antemano —a través de dispositivos, aplicaciones, sistemas y protocolos bien estandarizados y perfectamente funcionales— cuáles son los problemas y cuáles sus soluciones —de la índole que sean: fisiológicos, sociales, alimenticios, psicológicos— puede llegar a ser innecesario que el hombre deba *ocuparse* de su propio ser. En otras palabras, lo amenazado así es la *cura* o *cuidado* (*Sorge*). Para el hombre, como un ente más, esto no es ningún problema, todo lo contrario, puede significar la vida más plena, fácil y

²⁵⁷ Martin Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, §7, p. 46.

²⁵⁸ Martin Heidegger, *Aportes a la filosofía*, §176. Ser-ahí. Acerca de la dilucidación de la palabra, p. 245.

²⁵⁹ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, §4, pp. 32-33.

satisfecha que haya tenido jamás; pero en el plano ontológico acarrea la posibilidad de obliterar la condición por la cual dicho ente, el hombre, es abierto para sí mismo y lo ente en general, en suma, para el des-ocultamiento del ser.

Si la esencia del hombre, *Dasein*, es puesta en peligro, esto sucede así porque lo amenazado es la estructura general del cuidado (*Sorge*), la cual culmina la etapa preparatoria del análisis existencial del *Dasein* en *Ser y tiempo*: “El ser del *Dasein* es un anticiparse-a-sí-estando-ya-en-(el-mundo) en-medio-de (el ente que comparece dentro del mundo). Este ser da contenido a la significación del término *cuidado* [*Sorge*]”.²⁶⁰ El *cuidado* da cuenta analíticamente de aquella condición óptica según la cual el *Dasein* es un ente al cual le va en su ser este mismo ser, nombra el ser del *Dasein*. Pero esta estructura es encubierta de modo cada vez más contundente por la técnica consumada, bajo cuyo mandato el hombre no necesita anticiparse ya en su ser, pues todo está decidido de antemano, hay una aplicación o protocolo para todo, para todo problema y necesidad. Esto es una radicalización de la tendencia del uno (*das Man*) o del estado de *caída* (*Verfallen*), desde los cuales todo está previamente interpretado y establecido por una comprensión de término medio; ahora bien, en *Sein und Zeit* tales modos cotidianos del *Dasein* no implican de ninguna manera su cierre, son el modo inmediato y más común en que éste se despliega. Dejarse absorber por el mundo cotidiano, el *descuido* de sí o la *incuria* son modos posibles del *cuidado*; en el habitual estado de *caída* (*Verfallen*) sólo se *huye* de la inhabitual e inhóspita aperturidad del *Dasein*. En la *caída* “[...] el *Dasein* ha desertado siempre de sí mismo en cuanto poder-ser-sí mismo propio, y ha caído en el «mundo»”,²⁶¹ da la espalda a su poder-ser más propio optando por lo ya cristalizado y establecido por el mundo cotidiano.

La única pregunta que se plantea aquí, y es esta la cuestión ante la cual nos pone la *Ge-stell* en su acabamiento, es: ¿la indicada deserción de sí puede llegar a ser tan obstinada y pertinaz que se *olvide* por completo *desde dónde* se ha desertado, es decir, la aperturidad del *Dasein*? ¿La huida puede ser tan larga e indiferente que *olvidemos* de qué,

²⁶⁰ *Ibid.*, §41, pp. 210-211.

²⁶¹ *Ibid.*, §38, p. 193.

desde dónde y hacia dónde huimos? El escape que ya no tiene procedencia ni destino dejaría también de ser huida.

Si el *Dasein* cesa de *ex-sistir*, o en otras palabras, si lleva a cumplimiento el objetivo de la huida, escapar definitivamente de su aperturidad –aunque el hombre como viviente continúe–, lo ente en su totalidad volvería al ocultamiento (*lethé*) originario del cual pudo ser arrancado, porque el ser no es lo más antiguo en el tiempo computable ni lo eterno: “El encubrimiento de lo ente en su totalidad, la auténtica no-verdad, es más antiguo que todo carácter abierto de este o aquel ente. También es más antiguo que el propio dejar ser”.²⁶² ¿Es posible que ese ocultamiento radical sea también la máxima posibilidad futura?²⁶³ Tal ocultamiento (*lethé*) radical es inimaginable por antonomasia, es lo impensable porque en él no se desvela ya nada, es una noche profunda e infinita. La noche más larga, como la oclusión de lo abierto del *Dasein*, es el máximo peligro de la técnica, como expresa Heidegger en 1946:

La esencia de la técnica sólo surge a la luz del día lentamente. Ese día es la noche del mundo transformada en mero día técnico. Ese día es el día más corto. Con él nos amenaza un único invierno infinito. Ahora, no sólo se le niega protección al hombre, sino que lo salvo de todo lo ente permanece en tinieblas. Lo salvo se sustrae.²⁶⁴

Lo amenazado así, al mismo tiempo, son el ser, la esencia del hombre y el mostrarse de las cosas mismas, porque los entes sólo son desocultados como tal en lo abierto del *Dasein*; con el dominio técnico sobre la totalidad de la tierra “lo humano del hombre y el carácter de cosa de las cosas se disuelven, dentro de la producción que se autoimpone”.²⁶⁵ No obstante, la esencia de la técnica no le quita *nada* al hombre, al contrario, puede dársele todo, pero en esa plenitud puede obliterar lo abierto de su esencia. El hombre puede prosperar y continuar como subjetividad plena y acabada, al tiempo que su esencia puede quedar silenciada, en completo ocultamiento. Pero si esto

²⁶² Martin Heidegger, “De la esencia de la verdad”, p. 164.

²⁶³ Una pregunta que es necesariamente paradójica, pues el cierre de lo abierto en el *Dasein* implica también el cierre de todo advenir. En el más profundo e insondable ocultamiento no hay *ex-tasis* temporal.

²⁶⁴ Martin Heidegger, “¿Y para qué poetas?”, p. 219.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 217.

es así, es porque el peligro aún destina al modo de una *posibilidad* de la esencia del hombre: “Concebido conforme al ser-ahí el hombre es ese ente, que siendo puede perder su esencia y por ello está cada vez cierto de sí del modo más inseguro y osado, pero ello en razón de la entrega a la vigilancia del ser [Seyn]”.²⁶⁶ La esencia del hombre no es una propiedad fija, como lo sería lo *rationale* de un determinado *animal*, y sólo por ello puede estar en juego, en peligro. *Dasein* no es una propiedad segura, garantizada en certeza y de modo permanente al hombre: “[...] el confiar la esencia humana al ser mismo no siempre es acaecida por parte de éste como la garantía por la cual una humanidad puede tener como propio el derecho de participar en el acaecimiento apropiante de la verdad del ser”.²⁶⁷ Nada garantiza que el hombre tenga la *fuerza* para permanecer en el *Abí del ser*.

A pesar de todo, mientras el peligro se mantenga como tal se vislumbra también, por un instante, lo que salva, es decir, lo que guarda y custodia el desvelamiento. Al preguntarse por lo que nos *llama* o convoca en el pensar, el profesor de Friburgo afirma: “Y lo que más requiere pensarse, precisamente si es lo supremo, no tiene por qué excluir que sea a la vez lo más peligroso. ¿O creemos que el hombre soportará sin peligro para él la esencia de lo verdadero, de lo bello, del favor, por no mencionar otras cosas, aunque sólo se trate de pequeños asomos?”²⁶⁸

No podría estar en riesgo lo que necesaria e inevitablemente se tiene ganado y seguro. Que la esencia del hombre sea puesta en juego bajo el peligro es posible porque no se trata de ninguna certeza, ninguna propiedad substancial ni *telos* ideal, sino que siempre *está por fundarse*: “Ya no se trata más de tratar ‘sobre’ algo y de presentar algo objetivo, sino de ser transferido al evento apropiador [*Ereignis*], lo que equivale a un cambio esencial del hombre de ‘animal racional’ (animal *rationale*) al ser-ahí [*Dasein*]”,²⁶⁹ afirma Heidegger al inicio de los *Beiträge*, y agrega: “Mas si el evento constituye al esenciarse del ser [Seyn], qué cerca está entonces el peligro de que rehúse y tenga que rehusar el acaecimiento-apropiador, porque el hombre devino falto de fuerza para el ser-

²⁶⁶ Martin Heidegger, *Aportes a la filosofía*, §271. El ser-ahí, p. 386.

²⁶⁷ Martin Heidegger, *Nietzsche*, p. 915.

²⁶⁸ Martin Heidegger, *¿Qué significa pensar?*, p. 30

²⁶⁹ Martin Heidegger, *Aportes a la filosofía*, “I. Prospectiva”, p. 21.

ahí, puesto que la desencadenada violencia del frenesí por lo gigantesco lo ha subyugado bajo la apariencia de ‘grandeza’”.²⁷⁰ La pregunta que plantea la esencia de la técnica interroga si aún tenemos la fuerza para habitar en el *Dasein* y fundarlo.

Desde el punto de vista óptico está bajo cuestión, en primer lugar, si podemos mantenernos en el *cuidado* (*Sorge*), estructura que en *Ser y tiempo* indica la unidad cotidiana o fáctica del hombre entendido como ex-sistente en su trato consigo mismo y con lo ente en general. A diferencia de la identidad tautológica, explica Rodríguez, “[...] la idea de ex-sistencia establece una relatividad al propio ser (*zu sich selbst sein*) que pertenece a este ser mismo”.²⁷¹ Al hombre ex-sistente, su ser le es dado como suyo, como su *carga* y *ocupación*, a diferencia de otros entes: “En cuanto ex-sistente, el hombre soporta el ser-aquí, en la medida en que toma a su «cuidado» el aquí en cuanto claro del ser”.²⁷²

Pero la técnica, en su promesa *seductora* de resolver todo problema,²⁷³ de disipar el apremio de cualquier posible decisión, cualquier disyuntiva u ocupación, tiende con ello a terminar la menesterosidad del *cuidado* (*Sorge*). ¿Para qué detenerse en el *hiato* de un poder-ser, si es posible continuar sin riesgos, sin perder tiempo, si todo está dicho y calculado de antemano? Cuando todo esté resuelto para el hombre será posible vivir *sin cuidado*. Y con la oclusión de la aperturidad propia del *Dasein* el des-ocultamiento tiende a su más profundo olvido, toda vez que la estructura del cuidado “[...] implica la aperturidad del *Dasein*. El estar al descubierto tiene lugar *con* ella y *por* ella; por consiguiente, sólo con la *aperturidad* del *Dasein* se ha alcanzado el fenómeno *más originario* de la verdad [...] El *Dasein* es «en la verdad»”.²⁷⁴ Desde su esencia, se da la *exigencia* por antonomasia al hombre, a saber, que le es encomendado *ser-abí*, ser el Ahí del ser. Al respecto, el pensador del ser cuestiona:

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 25.

²⁷¹ Ramón Rodríguez, *Del sujeto y la verdad*, p. 90.

²⁷² Martin Heidegger, “Carta sobre el «Humanismo»”, p. 269.

²⁷³ En nuestra época digital proliferan los dispositivos, protocolos, algoritmos u aplicaciones que diagnostican a detalle casi cualquier situación, como pueden ser indicadores fisiológicos, de ánimo, el clima, el tránsito; y en todos los casos nos ofrecen la mejor solución: por dónde ir, qué hacer, qué sustancias ingerir. Muchas de estas aplicaciones caben ya en un *teléfono inteligente*. Por otro lado, pero en el mismo sentido, las ciencias avanzan en sus aplicaciones tecnológicas: podrán decirnos qué predisposiciones genéticas tenemos, tal vez incluso modificarlas, para qué ocupaciones somos *más aptos* según nuestros antecedentes cognitivos, psicológicos y sociales. El hacerse cargo del propio ser se torna innecesario cuando todo está resuelto.

²⁷⁴ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, §44, p. 237.

¿Pero no lo sabemos todos? Sí y no. No lo sabemos en tanto que hemos olvidado que el hombre, si es que ha de llegar a ser lo que es, tiene que echarse en cada caso la existencia a las espaldas; que justamente no es si meramente se deja llevar en un arrastre, aun cuando sea un arrastre «espiritual», que la existencia no es algo que, por así decirlo, se lleve a pasear en coche, sino algo que el hombre tiene que asumir expresamente.²⁷⁵

Pero hoy no queremos saber nada de esa carga, menos aún si a la mano tenemos la promesa de la técnica que nos invita a *des-pre-ocuparnos* de todo, a obliterar la ocupación y el cuidado que pre-cursa las posibilidades abiertas de un poder-ser. En una nota al pie de *Ser y Tiempo*, en las líneas dedicadas al encontrarse afectivo (*Befindlichkeit*), el filósofo de la Selva Negra, añade la siguiente observación: “Carga’: lo que hay que cargar; el hombre está entregado, transpropiado al ex-sistir [*Da-sein*]. Cargar: tomar a su cargo la pertenencia al ser mismo”.²⁷⁶ Para dar cuenta del modo en que cesa lo apremiante de semejante carga, será necesario mostrar cómo la consumación de la técnica tiende a obliterar los *existenciaros* o *existenciales* propios del *Dasein*, los cuales precisamente lo sitúan en lo abierto del ser.

§13. La oclusión técnica de los existenciaros

Hemos concluido con una tesis: *el máximo peligro en la esencia de la técnica consiste en que nos pone ante la posibilidad de una obliteración radical del Dasein*, la cual, en su desarrollo, nos condujo a observar que lo puesto en cuestión, lo *bloqueado* con la consumación de la técnica, es el ser del *Dasein*, nombrado en *Ser y tiempo* como cuidado (*Sorge*). Finalmente, para sostener dicha tesis, será preciso mostrar analíticamente cómo se da semejante oclusión en las estructuras existenciales que integran la unidad del cuidado. Y al respecto cabe aclarar: dicha oclusión no se da como una sustracción, la consumación técnica en el hombre no le *quita* ni lo *despoja* de nada; se trata más bien de una obliteración, de un

²⁷⁵ Martin Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, §38, p. 211.

²⁷⁶ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, §29, p. 154.

bloqueo que no se da por ningún déficit o defecto sino, al contrario, por un exceso, una excesiva positividad como la descrita por Han. Lo abierto del *Dasein* tiende a ser *colmado*, *llenado*, y por ende obstruido.

El hombre es un ente al cual le es *dado*²⁷⁷ su ser como ocupación suya, como su más propia carga y responsabilidad; en ella resuena la cura o cuidado (*Sorge*) como un llamado a ocuparse, hacerse *cargo* del ser propio y de otros entes. El *cuidado*²⁷⁸ es el intento conceptual de nombrar en su unidad y simultaneidad cotidiana los momentos que constituyen el ser-en-el-mundo del *Dasein*. Para comprender mejor la forma en que la *carga* propia del *cuidado* se oblitera en la era técnica, es necesario mostrar mínimamente el modo en que los existenciaros²⁷⁹ que lo integran tienden a ser *bloqueados* o *colmados* con el auge de la técnica. Dicha aproximación puede tomar como guía los tres momentos estructurales de la preliminar analítica existenciaros emprendida en la primera sección de *Ser y Tiempo: la mundaneidad*, el *quién* al que corresponde ser en el mundo y el *ser-en* como tal. En ese mismo orden se desarrolla lo siguiente.

El mundo no se define como el contenedor físico *en* donde se encuentran los entes; su mundaneidad consiste en ser un entramado referencial en el que los entes remiten unos a otros, de modo que son en un horizonte de sentido: “La mundaneidad fue interpretada (§18) como el todo remisional de la significatividad. En la previa y comprensora familiaridad con ésta, el *Dasein* deja comparecer lo a la mano puesto al descubierto en su condición respectiva”.²⁸⁰ Pero dicho plexo de referencias, el mundo como referencialidad fáctica, tiende a ser colmado cuando, según lo mostrado previamente, la técnica digital ha logrado la univocidad por largo tiempo anhelada. El sentido no es abierto ni cursado cuando la certeza de un objeto está siempre y plenamente disponible. En el despliegue de la técnica contemporánea no es necesario

²⁷⁷ Este otorgar es un *don*, del cual no es *causante* el hombre mismo. Su esencia le es obsequiada *gratuitamente* por el ser, en *gracia*, sin razón; no es un don substancial y necesario, sino contingente y *gratuito*, es decir, *sin por qué*. Por ello, en *¿Qué significa pensar?*, Heidegger describe el pensar (*denken*) como un traer a la memoria (*Andenken*) el don de la esencia del hombre y rendir gratitud (*Danke*) por ello.

²⁷⁸ Cfr. El Capítulo Sexto de *Ser y Tiempo*, “El cuidado como ser del *Dasein*”, §§39-44.

²⁷⁹ Vale la pena recordar que los existenciaros o existenciales no son propiedades del hombre, tampoco categorías que permitan dar cuenta de algún ente, son *sólo* indicadores formales que señalan modos de ser del *Dasein*.

²⁸⁰ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, §26, p. 143.

perderse en un complejo entramado remisional: las cosas son codificadas, etiquetadas y clasificadas según protocolos bien establecidos, no es necesario abrir el sentido del *para qué* de los útiles, puesto que un código ya nos dice previamente que *esto es, así es, así se usa*. Un código, una programación pone en marcha la relación entre las cosas, sin que sea necesaria nuestra ocupación en ello; esto es ya algo factible con el llamado *internet de las cosas*.²⁸¹

El mundo, dicho lo anterior, es el ámbito de comparecencia de lo ente. Con el cierre del mundo se desdibuja también el *des-velamiento* del ente. Por ello las cosas en su aparecer, en su venir a la presencia como ente, también están a la sombra del mismo peligro. Y a su vez, “arrojado de este modo, el hombre está «en» la apertura del ser. «Mundo» es el claro del ser, en el que el hombre está expuesto por causa de su esencia arrojada”.²⁸² Pero la apertura de este *entre* puede ser *colmada* por la técnica.

¿Y *quién* es en ese mundo fáctico? El hombre que ex-siste cotidianamente como el uno (*das Man*), neutro e indiferente. En la mundana cotidianidad el hombre no se demora en lo ex-tático de su poder-ser, antes bien, reposa en las respuestas previamente calculadas y previstas: habla de lo que *se habla* alrededor, vive como *se vive*. Pero el uno no es una tendencia *negativa* que deba ser evitada, al contrario es lo más *positivo*²⁸³ en el sentido de *lo dado*, *lo puesto* y *posibilitante* de la vida fáctica.

No obstante lo anterior, resta un ámbito problemático del *uno*: “Como el uno ya ha anticipado siempre todo juicio y decisión, despoja al mismo tiempo a cada *Dasein* de su responsabilidad. El uno puede, por así decirlo, darse el lujo de que constantemente «se» recurra a él”.²⁸⁴ En la técnica contemporánea, bajo cuyo dominio todo tiende a ser presupuesto y anticipado de manera disponible para cualquiera, se da la tendencia a una anticipación plena de toda decisión, pues todo es previamente sabido y calculado, y de este modo libera al *Dasein* de la *carga* consistente en ocuparse de sí mismo y de los entes

²⁸¹ Cuando toda cosa tenga un *microchip* o emita una señal para decir qué es, cómo funciona, para qué es, será eso y nada más en una concatenación unívoca de cosas e instrumentos, sin que sea necesario que nosotros abramos su horizonte de sentido.

²⁸² Martin Heidegger, “Carta sobre el «Humanismo»”, p. 286.

²⁸³ La excesiva positividad de la que habla Byung-Chul Han bien podría leerse como la radicalización de la positividad del *uno* (*das Man*).

²⁸⁴ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, §27, p. 147.

con los cuales trata. La técnica digital es la agudización del *uno*. Pero si en *Ser y tiempo*, el *uno* no es una negatividad a ser evitada, sino el modo en el que ya somos previamente en el mundo, ¿cuál es el riesgo en la época de la consumación de la *Ge-stell*? O bien, a pesar de lo *tranquilizante* que por antonomasia es el *uno*, ¿puede su tendencia ser tan tenaz y aguzada que oblitere de manera radical toda posibilidad de *quiebre* y *extrañamiento* con respecto al ente?²⁸⁵

Otro momento del estar cotidiano es el coestar o ser-con (*Mitsein*) otros, quienes también tienen la forma de ser de la ex-sistencia: “En virtud de este estar-en-el-mundo determinado por el «con», el mundo es desde siempre el que yo comparto con los otros. El mundo del Dasein es un mundo en común [*Mitwelt*]. El estar-en es un *coestar* con los otros. El ser-en-sí intramundano de éstos es la coexistencia [*Mitdasein*]”.²⁸⁶ En su extático estar lanzado fuera de sí, hacia un mundo referencial, el hombre en tanto *Dasein* encuentra dicho horizonte de sentido referido a otros existentes, los cuales no se identifican con los meros *entes a la mano*. Heidegger señala que incluso en la más profunda soledad no dejamos de co-existir —es más, puede suceder que dicha soledad meditativa sea uno de los modos más abiertos de ser con otros—, la soledad y el aislamiento son modos de tal coexistir. En nuestra época digital el *Mitsein* no es de ningún modo negado, nuestras relaciones e interacciones con los demás nos son inhibidas sino, muy por el contrario, intensificadas, aceleradas. Nuestro *coestar* cotidiano sigue la tendencia dominante a estar siempre disponible: basta dar un clic para responder, hablar, reclamar, convocar a casi cualquier persona en cualquier lugar del mundo. Las relaciones de unas personas con otras se tornan también información disponible para cualquier finalidad. De esta forma el *Mitsein* es *colmado* y su apertura obliterada; se obstruye la posibilidad de un *retraerse*, de dar un *paso atrás* con respecto al otro para escucharlo, para dejarlo ser como otro. En esa tendencia se obstruye también la posibilidad del otro paso atrás que puede conducir a una soledad pensante. ¿Quién

²⁸⁵ Y cabe recordar que todo pensar, temperado por estados de ánimo como la angustia, el aburrimiento profundo o el asombro, consiste en un retraimiento con respecto al ente en su totalidad.

²⁸⁶ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, §26, p. 139.

puede ya estar sólo y por cuánto tiempo en un mundo donde todas las relaciones sociales son estimuladas al máximo y sin descanso?

Finalmente, de acuerdo con los tres momentos del análisis del estar-en-el-mundo, resta por explorar el *estar-en* como tal; al iniciar el capítulo de *Ser y tiempo* dedicado a dicha cuestión, Heidegger señala que el ente constituido por el estar-en-el-mundo se caracteriza por ser su Ahí, es decir, por el modo en que es abierto para sí mismo y para los otros entes en el mundo. Los existenciaros del estar-en se refieren a los modos en que el *Dasein* es abierto. Puesto que no estamos ante propiedades fijas de un sujeto, la aperturidad no es una constante que sea siempre la misma, no es un pasaje neutro y vacío; su apertura es modulada por un particular *encontrarse* (*Befindlichkeit*) o *disposición afectiva*: “En el temple de ánimo, el *Dasein* ya está siempre afectivamente abierto como *aquel* ente al que la existencia [*Dasein*] le ha sido confiada en su ser, un ser que él tiene que ser existiendo”.²⁸⁷ El mundo es dado al *Dasein* según la manera en que éste es abierto para él en un particular encontrarse, en el cual, a la vez, captamos nuestra propia existencia como *ocupación* nuestra.

En textos inmediatamente posteriores a la obra del 27, el filósofo alemán se interesará por ciertos temples de ánimo cuya particularidad consiste en que nos abren de un modo que toma distancia con respecto a lo ente en general, al mundo en su cotidianidad, temples como la *angustia* o el *aburrimiento profundo*,²⁸⁸ que al situarnos en un extrañamiento con respecto al mundo, abren también la posibilidad del pensar y la filosofía. Dichos temples en su carácter excepcional, cuando llevan a una apertura ontológica que torna cuestionable el mundo en su totalidad, son denominados *Grundstimmungen*, temples de ánimo fundamentales: “El carácter fundamental de temples como la angustia no se halla paradójicamente en que destaquen algo así como un fundamento, al contrario, estos abren la totalidad del *Dasein* en su fondo, precisamente sin fundamento”.²⁸⁹ El *Dasein* es llamado a ser el ente que escucha, que está abierto al

²⁸⁷ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, §29, p. 154.

²⁸⁸ Son temples *excepcionales*, porque en su despliegue cotidiano la mayoría de las disposiciones afectivas llevan a un absorberse por el mundo, a sumergirse en él, todo lo contrario del *extrañamiento* experimentado, por ejemplo, en la angustia.

²⁸⁹ Ángel Xolocotzi, *Fundamento y abismo*, p. 78.

ser; no obstante, observa Constante, “para escuchar hace falta un ‘temple’ (*Stimmung*) y según la diversidad del temple lo escuchado varía de tono y de timbre”.²⁹⁰ Y si el hombre es templado en su apertura, entre otras cosas implica que el *encontrarse* no es ninguna interioridad psicológica ni decisión suya; él es puesto en ella, arrojado por ella.

Sin una disposición afectiva que lo *abra*, el pensamiento no aspira a ser más que una erudición prolija, pero fría e indiferente, una abstracta colección de datos e información. “Todo pensar esencial exige que sus pensamientos y proposiciones sean extraídos cada vez nuevamente como mineral de la disposición fundamental. Falta la disposición fundamental, entonces todo es un forzado tableteo de conceptos y moldes de palabras”.²⁹¹ No obstante, precisamente por su carácter radicalmente inhabitual, dichos temples suelen experimentarse como instantes poco gratos o abiertamente incómodos; para la mirada habitual del *uno* (*das Man*), se trata más bien de *malestares* que deben ser evitados. Temples como la angustia y el aburrimiento –del tipo más mundano y común, por no mencionar el aburrimiento profundo que interesa a Heidegger– son evitados a toda costa por el hombre promedio. Más aún, con el despliegue contemporáneo de la técnica en nuestra época, proliferan medios muy diversos de eludir dichos estados indeseables, ya sea por el control directo de neurotransmisores por la vía de fármacos, cada vez más eficaces conforme avanza el conocimiento del cerebro humano, o por la multiplicación de industrias, aparatos y dispositivos encaminados a *entretener y divertir* –lo que hoy falla en ser *divertido* se convierte en algo *malo*, deficiente.

Así, con respecto al aburrimiento, el profesor de Friburgo señala: “¿Por qué no sabemos de él? ¿Tal vez porque no existe en absoluto? ¿O porque no queremos saber de él? ¿O, después de todo, sí sabemos de él? ¿Nos falta «sólo» el valor para aquello que sabemos? Al cabo, no queremos saber de él, sino que continuamente tratamos de escapar de él”.²⁹² El aburrimiento, junto con otros *Grundstimmungen* que abren por un instante la posibilidad, y sólo eso, de pensar, tienden a ser cada vez más improbables

²⁹⁰ Alberto Constante, *Heidegger: el «otro comienzo»*, p. 61. Cabe recordar que en alemán *Stimme* significa voz, lo cual permite pensar en el *Stimmung* una cierta resonancia auditiva, un permitir resonar el ser, como un instrumento musical que al ser afinado o temperado de cierto modo permite una resonancia particular.

²⁹¹ Martin Heidegger, Aportes a la filosofía, §6. *La disposición fundamental*, p. 35.

²⁹² Martin Heidegger, *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, §12, p. 112.

conforme la técnica accede a una disponibilidad cada día más eficaz del encontrarse anímico del hombre. En este sentido Iain Thomson afirma que:

[...] es difícil negar que Heidegger acertaba al ver que Estados Unidos abría el camino hacia el más grande peligro de la técnica, puesto que, guiados por el imperativo de la optimización sin fin propio de la *Ge-stell*, continuamos desarrollando un gran espectro de psicofármacos cosméticos –desde el Prozac hasta el Viagra– con los cuales erradicamos cualquier remanente de ansiedad existencial.²⁹³

Toda vez que el mandato de la eficiencia y productividad ya no sólo se dirige a otros entes, sino al hombre mismo –vuelto *recurso humano*–, el control farmacológico de las emociones se ha convertido en un instrumento importante para asegurar el mayor rendimiento posible de dicho recurso, el hombre. Al respecto, Han subraya que la tendencia disciplinaria y de control sobre lo humano apunta ya no sólo a lo corporal, sino a que el hombre en su totalidad devenga “[...] una «máquina de rendimiento», cuyo objetivo consiste en el funcionamiento sin alteraciones y en la maximización del rendimiento. El dopaje solo es una *consecuencia* de este desarrollo, en el que la vitalidad misma, un fenómeno altamente complejo, se reduce a la mera función y al rendimiento vitales”.²⁹⁴

Otra particularidad de los estados de ánimo, como destaca Gilardi, es que a través de ellos “[...] la existencia se revela en su condición de arrojada a la indeterminación de sí misma, al hecho de ser teniéndose que hacer cargo de sí. Los estados de ánimo no abren a la constatación del simple hecho de ser ahí, sino de tener que hacerse”.²⁹⁵ Pero al *subsanan* o *colmar* la apertura ante la cual nos pone el encontrarse anímico, por la vía de su control técnico, se da un *alivio*, un *apaciguamiento* con respecto a la carga consistente en tener que hacerse y ocuparse de uno mismo. Si la técnica conduce

²⁹³ Iain Thomson, *op. cit.*, p. 155: “[...] it is hard to deny that Heidegger was right to see ‘America’ as blazing the trail towards the greatest danger of technology, since, guided by enframing’s [*Gestell*] endless optimization imperative, we continue to develop a broad spectrum of cosmetic psychopharmacologies – from Prozac to Viagra – with which to eradicate whatever remaining existential anxieties” [Traducción propia].

²⁹⁴ Byung-Chul Han, *La sociedad del cansancio*, p. 72. Poco antes afirma: “La creciente positivización del mundo hace que éste se vuelva pobre en estados de excepción [...] La progresiva positivización de la sociedad mitiga, asimismo, sentimientos como el miedo o la tristeza, que se basan en una negatividad”, *ibid.*, p. 57.

²⁹⁵ Pilar Gilardi, *Heidegger: la pregunta por los estados de ánimo*, p. 103.

gradualmente a una liberación de la carga que implica la ex-sistencia, no lo hace como una imposición exterior, arbitraria o negativa, sino como la radicalización de una tendencia o posibilidad, la más común y habitual del *Dasein*: la de evadirse a sí mismo, a su angustiante aperturidad, para optar por las respuestas y caminos hechos por el *uno* anónimo. El *encontrarse* más común también tiende a la evasión: “Como ente que está entregado a su ser, el *Dasein* queda entregado también al *factum* de que ya siempre ha debido encontrarse –pero en un encontrarse que, más que un directo buscar, se origina en un huir”.²⁹⁶ La pregunta ante la cual nos coloca el acabamiento de la esencia de la técnica es: ¿puede ser completa y radical dicha huida? ¿Puede finalmente escapar y *olvidar* aquello de lo cual huye?

Al concluir su análisis existencial del *estar-en*, Heidegger igualmente se refiere a la comprensión, interpretación y discurso, como existenciaros que dan cuenta de la apertura del *Abî*; a su vez, señala el modo cotidiano en que estos son asumidos: habladuría, ambigüedad y avidez de novedades, todo ello reunido bajo el término caída (*Verfallen*).²⁹⁷ La cuestión aquí es análoga a las anteriores: ¿la tendencia habitual a la caída puede ser tan radical y acentuada por la técnica que oblitere de manera radical el poder-ser propio del *Dasein*?

Tal poder-ser es abierto en la comprensión (*Verstehen*): “En el comprender se da existencialmente ese modo de ser del *Dasein* que es el poder-ser. El *Dasein* no es algo que está-ahí y que tiene, por añadidura, la facultad de poder algo, sino que es primariamente un ser-posible. El *Dasein* es siempre lo que puede ser y en el modo de su posibilidad”.²⁹⁸ En el comprender somos proyectados ante un horizonte de sentido; pero la univocidad de la técnica digital colma y desborda la ocupación del comprender: todo está dicho y descifrado, cierre del poder-ser en pos de un *así es*. Se trata del auge de la habladuría, cuya posibilidad es la de “[...] no mantener abierto el estar-en-el-mundo

²⁹⁶ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, §29, p. 155.

²⁹⁷ Cabe recordar que conceptos como *caída*, *habladuría* o *ambigüedad* no tienen un sentido moralmente negativo; todo lo contrario, son la más *positiva* tendencia cotidiana del *Dasein*. Antes de cualquier decisión propia posible, somos proyectados a un mundo previamente interpretado por el uno; la *caída* no connota un origen auténtico desde el cual caemos después, sino que estamos ya y previamente en el proceso de caída: *Ver-fallen*.

²⁹⁸ *Ibid.*, §31, p. 162.

en una comprensión articulada, sino más bien de cerrarlo, y de encubrir así el ente intramundano”.²⁹⁹ La habladuría “ya lo ha comprendido todo”.³⁰⁰ Si la técnica acentúa y acelera su tendencia es porque pone todo conocimiento y toda noción común a disposición de cualquiera, un dato disponible al cual sólo hace falta acceder sin necesidad de interpretarlo más, pues está previamente codificado cuál es su sentido, propósito, origen y finalidad.

Por su parte, la avidez de novedades o curiosidad implica un ir y venir entre una información y otra, todas igualmente disponibles y ya interpretadas, sin demorarse en nada en particular: “La curiosidad está caracterizada por una típica incapacidad de quedarse en lo inmediato [...] En esa incapacidad de quedarse en las cosas, la curiosidad busca la constante posibilidad de la *distracción*”.³⁰¹ Sobre-estimulados como estamos por una atracción nueva cada día, por una curiosidad diferente, por nuevas vivencias y entretenimientos cada vez más sofisticados, nos es cada vez más extraño y difícil el demorarnos en una cosa, el detenernos en una contemplación serena. Byung-Chul Han también ha hecho notar que algunos hitos como la filosofía habrían sido imposibles sin esa contemplación profunda que cada día es más improbable:

Ésta es reemplazada progresivamente por una forma de atención por completo distinta, la hiperatención. Esta atención dispersa se caracteriza por un acelerado cambio de foco entre diferentes tareas, fuentes de información y procesos. Dada, además, su escasa tolerancia al hastío, tampoco admite aquel aburrimiento profundo que sería de cierta importancia para un proceso creativo.³⁰²

En un contexto que demanda el máximo rendimiento del capital humano, la capacidad *multitask* de hacer varias cosas a la vez, atento a diferentes labores, se ha vuelto una suerte de *virtud*. Pero con dicha hiperatención, eslabonada con la cada vez más pletórica avidez de novedades, se pierde el don de la escucha, de la observación atenta a

²⁹⁹ *Ibid.*, §35, p. 187.

³⁰⁰ *Idem.*

³⁰¹ *Ibid.*, §37, p. 191.

³⁰² Byung-Chul Han, *La sociedad del cansancio*, p. 35.

un *mismo* ámbito.³⁰³ Lo que la técnica actual hace es acentuar el estado de *caída*, el cual “[...] designa el absorberse en la convivencia regida por la habladuría, la curiosidad y la ambigüedad”,³⁰⁴ en las cuales el *Dasein* deserta de su más propio y abierto poder-ser. En *Sein und Zeit* la *caída* es sólo la modalidad más común y frecuente del *Dasein*, no implica por sí misma su negación. Pero ahora, cuando la *seducción* de la *Ge-stell* tiende a su plenitud, cabe la pregunta: ¿semejante deserción de sí mismo puede llegar a ser completa?³⁰⁵ ¿Puede darse un ocultamiento profundo del poder-ser propio del *Dasein*? Y más aún, ¿puede suscitarse un *acabamiento* de la huida? El filósofo alemán añade:

Habladuría y ambigüedad, el haber visto y comprendido todo, crean la presunción de que la aperturidad así disponible y dominante del *Dasein* sería capaz de garantizarle la certeza, autenticidad y plenitud de todas las posibilidades de su ser. La autoseguridad y determinación del uno propaga una creciente falta de necesidad con relación al modo propio de comprender afectivamente dispuesto. La presunción del uno de alimentar y dirigir la «vida» plena y auténtica procura al *Dasein* una *tranquilización* para la cual todo está «en perfecto orden» y todas las puertas están abiertas.³⁰⁶

La técnica contemporánea maximiza la posibilidad de que la misma aperturidad del *Dasein* se torne disponible para su administración, cálculo y previsión. Con esto se da una oclusión radical de lo posible, de la aperturidad del *Dasein* mismo. Pero ¿qué tan radical es semejante oclusión? ¿Puede ser tan pertinaz que lo ex-tático del *Dasein* sea puesto en el más indiferente olvido? ¿Podría el hombre continuar pleno y satisfecho y el *Dasein*, a su vez, permanecer en el más profundo ocultamiento (*lethé*)? En esta y en las

³⁰³ En un escrito posterior, ya en los años 50, *Serenidad*, Heidegger apunta: “El pensamiento calculador corre de una suerte a la siguiente, sin detenerse nunca ni pararse a meditar. El pensar calculador no es un pensar meditativo; no es un pensar que piense en pos del sentido que impera en todo cuanto es”, p. 18. La meditación requiere de una quieta *demora* que es acorralada por doquier en la era técnica: porque no es productiva, o porque hay cosas más interesantes, entretenidas y placenteras por hacer. Para el pensar, “es suficiente que nos demoremos junto a lo más próximo y que meditemos acerca de lo más próximo”, *ibid.*, p. 19.

³⁰⁴ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, §38, p. 193.

³⁰⁵ ¿La tendencia dominante de lo habitual puede ser tan profunda que nos deshabituá de nuestra aperturidad esencial? En *¿Qué significa pensar?*, el filósofo de Todtnauberg afirma: “Lo que en primer lugar nos sale al encuentro nunca es lo próximo, es siempre lo acostumbrado solamente. Es propio de esto el poder terrible de que nos deshabituá de habitar en lo esencial, con frecuencia en forma tan decidida que no nos permite llegar nunca al habitar”, p. 125.

³⁰⁶ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, §38, p. 195.

previas interrogantes se apunta a la posibilidad de que el hombre olvide radicalmente la posibilidad de fundar el *Dasein*. Lo anterior implica, entre otras cosas, que hombre y *Dasein* no son lo mismo, y que la tendencia del uno (*das Man*) o la caída (*Verfallen*) pueden ser tan pertinaces que obliteren la aperturidad del Ahí.

Heidegger plantea una interrogante similar al concluir su análisis de la *caída*: “¿Puede concebirse al *Dasein* como un ente a cuyo ser *le va* su poder ser, si precisamente este ente se ha perdido en su cotidianidad y «vive» *lejos de sí* en la caída?”³⁰⁷ En *Ser y tiempo* parece ser afirmativa la respuesta, toda vez que dicha cotidianidad es sólo un modo de la aperturidad. Pero ¿esto implica que no importa lo que haga el hombre, el *Dasein* estará inevitablemente anudado a él? ¿No implicaría esto *substancializar* al *Dasein* como una propiedad *inseparable* del hombre?

En escritos posteriores el pensador de Todtnauberg parece añadir otros matices, y deja entrever que la coincidencia entre *Dasein* y hombre no es necesaria ni está garantizada como certeza; antes bien, el *Dasein* es proyecto por ser fundado. Sobre él afirma en los *Beiträge*: “No tal que pudiera ser simplemente hallable en el hombre presente ante la mano, sino el obligado fundamento de la verdad del ser [Seyn] a partir de la experiencia fundamental del ser [Seyn] como evento, fundamento (y su fundación) a través del cual el hombre es radicalmente transformado”.³⁰⁸ En su marcada contingencia y finitud, el *Dasein* por ser fundado bien podría no acontecer en el hombre. Sobre la no identificación absoluta entre hombre y *Dasein*, también Pilar Gilardi subraya la necesidad de “[...] reparar en la vinculación irrebasable entre hombre y ser que es expresada con el término *Dasein*, y en la no identificación de *Dasein* y hombre”.³⁰⁹ Se trata de una relación tensa y oscilante, pues se trata de un vínculo fundamental, que *funda* al hombre en su esencia, pero no es una propiedad substancial que se dé siempre y en todo momento con el hombre. Sólo esta última perspectiva daría pie a un substancialismo humanista, con respecto al cual Heidegger se propone dar un paso atrás.

³⁰⁷ *Ibid.*, §38, p. 197.

³⁰⁸ Martin Heidegger, *Aportes a la filosofía*, §170. Ser-ahí, p. 240.

³⁰⁹ Pilar Gilardi, *Heidegger: la pregunta por los estados de ánimo*, p. 16.

Pero si hombre y *Dasein* pueden parecer lo *mismo*, es porque el hombre habita en la cercanía del ser, cercanía que puede ser atendida u olvidada. Su relación es esencial, pero no segura ni garantizada al modo de una propiedad substancial: “No obstante ser-ahí y hombre se encuentran en una referencia esencial, en tanto el ser-ahí significa el fundamento de la posibilidad del ser humano venidero, y el hombre es venidero en tanto asume ser el ahí [...] El ser-ahí en el sentido del otro comienzo es lo a nosotros aún totalmente extraño”.³¹⁰ Se trata *únicamente* del bosquejo de una posibilidad –el preludeo del *Ereignis*. Y en todo ello, la filosofía puede atender o no a un *simple* llamado: “Lo que en el futuro y en verdad pueda llamarse filosofía, ha de producir como primero y único lo siguiente: primero hallar, es decir, *fundar* el lugar del preguntar pensante de la pregunta nuevamente inicial: *ser-ahí?*”.³¹¹

Ante dicho panorama, el profesor de Friburgo señala el momento de una decisión: “Si el hombre quiere permanecer ‘sujeto’ o si funda al ser-ahí?”.³¹² Pero la decisión no es tal que corresponda a un individuo supuestamente libre, racional y autónomo, mucho menos al género humano como conjunto; no depende de la voluntad y conciencia humanas, y aunque así fuera, ¿tendría el hombre la fuerza y la quietud necesarias para decidir fundar o permanecer en el Ahí? Es una decisión que sólo puede acontecer en el silencio del singular *Dasein*. No será objeto de noticias, comités ni rumores, como tampoco lo sería su oclusión radical:

Si este vuelco del hombre vigente, es decir, antes la fundación de una verdad más originaria en el ente de una nueva historia, se logra, no es calculable, sino obsequio o sustracción del acontecimiento mismo [...] El acaecimiento-apropiador de la fundación-del ahí exige, evidentemente, por parte del hombre una salida al encuentro, y ello significa en todo caso algo esencial y tal vez ya imposible para el hombre actual.³¹³

¿Pero sabemos algo sobre esta decisión? ¿Somos apremiados por la alternativa entre la fundación del *Dasein* o su ocultamiento radical? No, el mundo se mueve

³¹⁰Martin Heidegger, *Aportes a la filosofía.*, §173. El ser-ahí, p. 242.

³¹¹ *Ibid.*, §5. Para los pocos – para los insólitos, p. 34.

³¹² *Ibid.*, §44. Las decisiones, p. 86.

³¹³ *Ibid.*, §130. La “esencia” del ser [Seyn], p. 205.

indiferente a estas cuestiones. ¿Somos *arrebatados* –una palabra que Heidegger emplea para referirse a la apertura de los *Grundstimmungen*– ante dicha posibilidad?³¹⁴ ¿Queremos saber algo de ello o puede ser consumada la *seductora* promesa de la técnica consistente en *liberarnos*, por fin, de la *carga* de tener que llevar y ocuparnos de nuestro propio ser? ¿Experimentamos dichas posibilidades como una profunda indigencia o se ha consumado la más radical falta de indigencia?

Pero si el más profundo peligro se cierne sobre el ser en su esenciar como desvelamiento y sobre la esencia humana donde acontece tal desocultamiento, ahí mismo crece lo que salva. ¿Cómo podría darse aquí el juego de la salvación y peligro? Se trata de “[...] aquel misterio del juego al que el hombre y su tiempo de vida vienen llevados, en el que su esencia viene puesta en juego «queda a riego y ventura»”.³¹⁵ La *Gestell*, en la proximidad de su máximo cumplimiento, aún *destina* lo que salva, toda vez que nos pone todavía ante una última, la más radical posibilidad sobre nuestra ex-sistencia y su mutua pertenencia con el ser. En tanto posibilidad de acabamiento, la técnica nos coloca ante lo abierto de un poder-ser nuestro. La esencia de la técnica es también lo que salva porque al lanzar al hombre al peligro extremo, consistente en la obliteración de su esencia, lo arroja también a lo abierto de una posibilidad; cuando todo tiende a ser presupuestado, dispuesto y determinado previamente, lo único que se mantiene abierto e incalculable es la esencia de la técnica, que nos confronta aún con la aperturidad de nuestro ser.

³¹⁴ Si es que no reina la más soberana indiferencia, y si se experimenta un ápice de conmoción, esta podría llegar a tener el semblante de cierto temor o *espanto* (*Erschrecken*), un *Grundstimmung* que en los *Beiträge* puede temperarnos hacia la preparación del *otro comienzo*: “El espantarse es el retroceder desde lo corriente del proceder en lo familiar, hacia la apertura de la afluencia de lo que se oculta, en cuya apertura lo hasta ahora corriente se muestra como lo extraño y a la vez el cautivamiento. Pero lo más corriente y por ello más desconocido es el abandono del ser. El espantarse hace al hombre retroceder ante esto, que el ente es”, *Aportes a la filosofía*, §5. Para los pocos – para los insólitos, p. 30.

³¹⁵ Martin Heidegger, *La proposición del fundamento*, p. 178.

BIBLIOGRAFÍA

- ACEVEDO, Jorge, *Heidegger y la época técnica*, Editorial Universitaria, Santiago, 1999.
- ADRIÁN, Jesús, *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana*, Herder, Barcelona, 2010.
- ARENDT, Hannah, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 2005.
- ATTALI, Jacques, *La palabra y la herramienta*, Tecnos, Madrid, 1981.
- BAUMAN, Zygmunt, *Tiempos líquidos: vivir en una época de incertidumbre*, Tusquets, México, 2009.
- BERCIANO, Modesto, *Técnica moderna y formas de pensamiento. Su relación en Martin Heidegger*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1982.
- CHAVERRY, Ramón, “Redes sociales. Hacia una nueva subjetividad de la vigilancia”, en CONSTANTE, Alberto (coord.), *Las redes sociales. Una manera de pensar el mundo*, UNAM/Ediciones sin nombre, México, 2013.
- CONSTANTE, Alberto, *Martin Heidegger. En el camino del pensar*, UNAM-Facultad de Filosofía y Letras, México, 2004.
- CONSTANTE, Alberto, “Y los hombres se olvidaron de los dioses”, en XOLOCOTZI, Ángel, y GODINA, Célida (coords.), *La técnica ¿Orden o desmesura?*, BUAP/Los libros de Homero, México, 2009.
- CONSTANTE, Alberto, *Heidegger: El «otro comienzo»*, Afinita/UNAM, México, 2010.
- CONSTANTE, Alberto, “¿Qué son las redes sociales?”, en CONSTANTE, Alberto (coord.), *Las redes sociales. Una manera de pensar el mundo*, UNAM/Ediciones sin nombre, México, 2013.
- CONSTANTE, Alberto, *Imposibles de la filosofía frente a Heidegger*, Ediciones Paraíso/UNAM, México, 2014.
- CORTÉS, Andrea, “El ‘hombre-en-el-mundo’ y lo Gestell heideggeriano en las redes de las nuevas tecnologías”, en revista *Escritos* de la Universidad Pontificia Bolivariana, Facultad de Filosofía, núm. 34, Medellín, 2007. En versión digital: <http://revistas.upb.edu.co/index.php/escritos/article/viewFile/401/348> [Consultado el 27 de marzo de 2015].
- DREYFUS, Hubert, *On the Internet*, Routledge, Nueva York, 2009.
- FOUCAULT, Michel, *El nacimiento de la biopolítica*, México, FCE, 2007.

- GIL, Francisco, *Los profetas y el mesías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad (1900-1929)*, FCE-El Colegio de México, México, 1996.
- GILARDI, Pilar, “Prolegómenos a la cuestión de la técnica: la técnica como culminación de la metafísica de la presencia”, en XOLOCOTZI, Ángel, y GODINA, Célida (coords.), *La técnica ¿Orden o desmesura?*, BUAP/Los libros de Homero, México, 2009.
- GILARDI, Pilar, *Heidegger: la pregunta por los estados de ánimo (1927-1930)*, Bonilla Artigas, México, 2013.
- GONZÁLEZ, María Antonia, “De la técnica a la hermenéutica”, en *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía*, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras, México, núm. 11-12, diciembre de 2001.
- HABERMAS, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1989.
- HAN, Byung-Chul, *La sociedad del cansancio*, Herder, Barcelona, 2012.
- HAN, Byung-Chul, *La sociedad de la transparencia*, Herder, Barcelona, 2013.
- HAN, Byung-Chul, *En el enjambre*, Herder, Barcelona, 2014.
- HEIDEGGER, Martin, *Serenidad*, Del Serbal, Barcelona, 1988.
- HEIDEGGER, Martin, *La proposición del fundamento*, Del Serbal, Barcelona, 1991.
- HEIDEGGER, Martin, “La pregunta por la técnica”, en *Conferencias y artículos*, Del Serbal, Barcelona, 1994.
- HEIDEGGER, Martin, “La pregunta por la técnica”, en *Filosofía, ciencia y técnica*, Editorial Universitaria, Santiago, 1997.
- HEIDEGGER, Martin, *Parménides*, Akal, Madrid, 2005.
- HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche*, Destino, Barcelona, 2005 [Edición en un solo volumen].
- HEIDEGGER, Martin, “Memoria”, en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, Alianza, Madrid, 2005.
- HEIDEGGER, Martin, “Hölderlin y la esencia de la poesía”, en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, Alianza, Madrid, 2005.
- HEIDEGGER, Martin, *Introducción a la metafísica*, Gedisa, Barcelona, 2006.
- HEIDEGGER, Martin, *Meditación*, Biblos, Buenos Aires, 2006.
- HEIDEGGER, Martin, “Carta sobre el «Humanismo»”, en *Hitos*, Alianza, Madrid, 2007.
- HEIDEGGER, Martin, “La doctrina platónica de la verdad”, en *Hitos*, Alianza, Madrid, 2007.
- HEIDEGGER, Martin, “De la esencia de la verdad”, en *Hitos*, Alianza, Madrid, 2007.
- HEIDEGGER, Martin, “La vuelta”, en *Filosofía, ciencia y técnica*, Editorial Universitaria, Santiago, 2007.

- HEIDEGGER, Martin, “El principio de identidad”, en *Identidad y diferencia*, Anthropos, Barcelona, 2008.
- HEIDEGGER, Martin, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Alianza, Madrid, 2008.
- HEIDEGGER, Martin, “Entrevista del *Spiegel*”, en Escritos sobre la *universidad alemana*, Tecnos, Madrid, 2009.
- HEIDEGGER, Martin, “El origen de la obra de arte”, en *Caminos de Bosque*, Alianza, Madrid, 2010.
- HEIDEGGER, Martin, “La época de la imagen del mundo”, en *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 2010.
- HEIDEGGER, Martin, “¿Y para qué poetas?”, en *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 2010.
- HEIDEGGER, Martin, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, Alianza, Madrid, 2010.
- HEIDEGGER, Martin, *¿Qué significa pensar?*, Trotta, Madrid, 2010.
- HEIDEGGER, Martin, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Biblos, Buenos Aires, 2011.
- HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2012.
- HEIDEGGER, Martin, *Seminarios de Zollikon*, Herder, México, 2013.
- JÜNGER, Ernst, *El trabajador. Dominio y figura*, Tusquets, Barcelona, 1990.
- IHDE, Don, *Heidegger's Technologies. Postphenomenological Perspectives*, Fordham University Press, Nueva York, 2010.
- LINARES, Jorge, “Martin Heidegger: al encuentro con la esencia de la técnica”, en *Ética y mundo tecnológico*, FCE-UNAM, México, 2008.
- LUHMANN, Niklas, *Introducción a la teoría de sistemas*, Universidad Iberoamericana, México, 1996.
- LYOTARD, Jean-François, *La condición postmoderna: Informe sobre el saber*, Cátedra, Madrid, 1986.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Más allá del bien y del mal*, Alianza, Madrid, 2012.
- RODRÍGUEZ, Ramón, *Del sujeto y la verdad*, Síntesis, Madrid, 2004.
- RODRÍGUEZ, Ramón, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Síntesis, Madrid, 2006.
- SAFRANSKI, Rüdiger, *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, Tusquets, Barcelona, 2010.
- SILVA Camarena, Juan Manuel, “La técnica da que pensar”, en XOLOCOTZI, Ángel y GODINA, Célida (coords.), *La técnica ¿orden o desmesura?*, BUAP/Los libros de Homero, México, 2009.

- SPENGLER, Oswald, *El hombre y la técnica*, Espasa calpe, Buenos Aires, 1947.
- SPENGLER, Oswald, *La decadencia de occidente*, Tomo II, Espasa-Calpe, Madrid, 1966.
- THOMSON, Iain, “Understanding Technology Ontotheologically, or: the Danger and the Promise of Heidegger, an American Perspective”, en BERG, Jan-Kyrre, SELINGER, Evan y RIIS, Søren (coords.), *New Waves in Philosophy of Technology*, Palgrave Macmillan, Hampshire, 2009. En versión digital: <http://www.unm.edu/~ithomson/Tech.pdf> [Consultado el 20 de marzo de 2015].
- XOLOCOTZI, Ángel, “Técnica, verdad e historia del ser”, en XOLOCOTZI, Ángel y GODINA, Célida (coords.), *La técnica ¿orden o desmesura?*, BUAP/Los libros de Homero, México, 2009.
- XOLOCOTZI, Ángel, *Fundamento y abismo. Aproximaciones al Heidegger tardío*, Universidad Autónoma de Puebla-Porrúa, México, 2011.
- S/A. “Qué son los bytes y los bits” [Sin autor], disponible en: <http://www.youbioit.com/es/article/shared-information/6181/que-son-los-bytes-y-los-bits> [Consultado el 14 de abril de 2015].

