



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**MARTIN HEIDEGGER Y LA TÉCNICA
MODERNA: SENTIDO Y ALCANCE**

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

GUSTAVO GARCÍA CONDE

DIRECTOR DE TESIS:

DR. BOLÍVAR ECHEVERRÍA ANDRADE

Junio de 2009



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.

A mis padres

AGRADECIMIENTOS

Ante todo debo comenzar por agradecer a la *Universidad Nacional Autónoma de México*, que quizá sea el único lugar donde se puede recibir educación universitaria *gratuita* y dirigida para la gente que con su trabajo mantiene este país, y uno de los pocos lugares donde se puede llevar a cabo la reflexión, y que por todo esto se encuentra desde hace algún tiempo en peligro.

Agradezco especialmente al Dr. Bolívar Echeverría por haber aceptado dirigir esta tesis y por todo el apoyo brindado. Igualmente, agradezco a los profesores de la Facultad que integraron el jurado y que muy amablemente aceptaron leer este trabajo, por sus observaciones críticas y anotaciones: Dr. Pedro Enrique García Ruiz, Mtro. Ricardo Horneffer Mengdehl, Dr. Carlos Oliva Mendoza y Dr. Ángel Xolocotzi Yáñez. También agradezco al Mtro. Francisco Javier Sigüenza Reyes, a quien le debo incluso que este trabajo haya sido posible de la manera que fue.

Asimismo, agradezco al Centro de Lenguas Extranjeras (CELE) de esta misma Universidad y a mis muy estimadas maestras de alemán, Martha L. Franco Curiel y Diana Hirschfeld Venzlaff.

No puedo dejar de reiterar el agradamiento amoroso a mis padres, por *todo todo*, y a mi hermana, cris. Que ha sido de ellos que lo he aprendido todo.

A mi *Valedor*, al maestro Tomás Mojarro, porque le debo el haber buscado caer en la Facultad de Filosofía y Letras.

A Magali, con amor, por su compañía.

Y al CONACyT por el apoyo brindado como ayudante de investigador del Dr. Bolívar Echeverría, pues entre los proyectos a llevar a cabo se encontraba la realización de este trabajo de tesis.

Gustavo García Conde

Cd. Netzahualcóyotl, Junio de 2009.

MARTIN HEIDEGGER Y LA TÉCNICA MODERNA: SENTIDO Y ALCANCE

ÍNDICE

Introducción	1
Capítulo 1. Cuestiones generales	8
1.1 El extravío del ser	9
1.2 De la estabilidad a la presencia	13
1.3 De phýsis a reserva fundamental y de tékhne a saber atacar.....	17
1.4 La antropolatría.....	19
1.5 Técnica como concepto genérico	21
Capítulo 2. La cuestión de la técnica moderna	25
2.1 La esencia de la técnica (tékhne).....	27
2.2 La determinación de la técnica moderna	32
2.3 La técnica de 1949.....	44
2.3.1 El <i>Ge-Stell</i> como realidad o los límites del <i>Ge-Stell</i>	56
2.3.2 El dominio de lo in-distante.....	60
2.4 La esencia de la técnica o el carácter esenciante (aconteciente) de la técnica moderna	64
Capítulo 3. El problema de la técnica	80
3.1 Verdad y peligro	81
3.2 El peligro sobre el hombre	85
3.3 El peligro sobre el ser	91
3.4 El peligro “político”	100
3.5 La incorrespondencia con la esencia de la técnica	117
Conclusiones	120
Apéndice	135
Bibliografía	142

[SOBRE LA FORMA DE CITAR LAS OBRAS DE HEIDEGGER

Se citarán las obras de Heidegger comenzando por el título del libro, artículo, escrito o conferencia que se trate (el lector podrá encontrar la referencia bibliográfica completa al final del trabajo en la bibliografía correspondiente a las obras del autor), después del título de la obra, continuará el número de página según la edición consultada. Siempre que fue posible se cotejó la traducción con el original en alemán, y entonces, en esos casos, a la referencia en castellano continúa la referencia de la edición de la obra en alemán. Para ello se consultaron las ediciones publicadas en la *Gesamtausgabe*. En estos casos, la cita comienza por el nombre del artículo o conferencia, se proporciona el número de volumen que ocupa dentro de la *Gesamtausgabe* y al final el número de página. Tanto en un caso como en otro, como la mayor parte de las veces se trata de artículos dentro de libros, se proporciona el nombre del artículo y no el nombre de la obra.]

INTRODUCCIÓN

En el México antiguo hubo una cultura que se asentó en lo que, para esa época y para ese espacio geográfico, ahora es denominada por los especialistas el área de Aridamérica. Esta era una región completamente inhóspita, seca, de tierras estériles, de poca fauna y de pocos medios de subsistencia. Pero incluso ahí era posible el crecimiento de determinados alimentos y la domesticación de las plantas de cultivo. En esa región era posible la dominación de la naturaleza y esto lo sabían los habitantes de una de las culturas de la región; pero ellos *no la dominaron*. Los habitantes de otras áreas culturales más hacia el sur, ya dentro de Mesoamérica donde las regiones eran más fértiles y prósperas, a sus vecinos de aquella región al norte los consideraban, antes que incivilizados (por tener pocos medios de subsistencia y escaso desarrollo técnico), los tenían más bien por idiotas o tontos, estúpidos o lerdos. Ciertamente, a los habitantes del sur no les parecía sorprendente que sus vecinos norteños no tuvieran vestimentas o que sólo fabricaran instrumentos técnicos de lo más rudimentario, en cambio, lo que sí les parecía *irrazonable* era que aun teniendo los conocimientos para dominar a la naturaleza y aun teniendo los conocimientos para poder cultivar en esa tierra, ellos no lo hicieran. Esto les era completamente absurdo. ¿Pero se trataba de simple “estupidez”? Estos habitantes “tontos” no dominaron la tierra porque poseían un conocimiento especial y superior que les enseñaba que si dominaban a la naturaleza *perecerían*, pero simultáneamente ellos sabían que si no dominaban a la naturaleza también acabarían pereciendo a causa de la propia falta de medios de subsistencia. Ellos sabían que su entorno era tan susceptible que no resistiría una alteración humana. Este era un dilema que tenían que resolver. ¿Cómo *desafiar* a la naturaleza y no perecer? ¿Cómo resolver esta disyuntiva? *Racionalmente* habría que arriesgarse a desplazarse sobre la naturaleza y a domesticarla para poder sobrevivir tal como hacían los vecinos del sur o de otras regiones incluso dentro de Aridamérica. Pero no lo hicieron. Ellos prefirieron no alterar a la naturaleza y, consecuentemente, *desaparecieron*. —*¡Qué estupidez!* —Opinaban los vecinos del sur—. Si dominaban a la naturaleza perecerían; si no la dominaban también. ¿Acaso será esta una ley secreta?

A lo largo de la historia de Mesoamérica se extinguieron algunas culturas y, como se documenta, ello ocurrió muy probablemente por el uso y abuso indiscriminado de la naturaleza. La sobreexplotación de la tierra llevó a perecer a algunas de las culturas mesoamericanas, pues el cultivo de la tierra se hizo imposible, ello ocasionó hambrunas, conflictos políticos o guerras al interior de los pueblos y con otros pueblos. ¿Acaso la humanidad entera no estará también sólo sobreviviendo a esta “ley oculta” y el hombre moderno sólo postergando con *tanta* técnica su inextricable destino? ¿Acaso sólo estamos sobreviviendo a la naturaleza?

Ciertamente son muchos los problemas que aquejan a esta época. El hombre se ha excedido tanto que su paso por la tierra comienza a volverse peligrosamente notorio. Actualmente se habla mucho del sobrecalentamiento del planeta y esto no parece importar a los gobiernos imperialistas y de suyo subordinados a determinados intereses. Y en última instancia, ¿a quién le importa? Un sector de la comunidad científica aún no concede que esto sea un problema, ellos creen que el asunto, en todo caso, será manejable. El año pasado, el autor de este trabajo escuchó decir a un muy reconocido científico de la Universidad Nacional, que el sobrecalentamiento del planeta no era más que “la gripita del mundo”. Si las propias figuras autorizadas para hablar sobre el tema lo desestiman, ¿entonces en manos de quién estamos? Sin embargo, hay otro sector científico que comienza a alarmarse y *exigen* a los gobiernos atender el problema. Quizá se necesite experimentar lo desastroso del asunto para comenzar a actuar en contra de él.

Si perniciosamente somos “optimistas”, podríamos decir que actualmente los logros y avances de las tecnociencias son tan “grandes” y “magníficos” que bien podríamos esperar que la salvación provenga de ella misma, supuesto que —“pesimistamente” hablando— no sea consumido el planeta por ella misma. Sea lo que suceda, no somos tan cándidos para creer que depende del optimismo o del pesimismo. En efecto, es probable que el hombre conquiste otros planetas y que domine para siempre a la naturaleza, o bien, puede ser consumido en el intento por una devastación ecológica de magnitudes aún desconocidas. Actualmente, parece que el hombre está trabajando para que no lo alcance esta última posibilidad. Es probable que el hombre vuelva a ganar el desafío de la naturaleza y lo haga ahora en magnitudes insospechadas, pero permanecerá la pregunta: *¿y luego qué?* Ése ya no será propiamente un hombre, ya que entre tanto habrá perdido su condición humana. *¿Qué hacer?* Esta es la pregunta que subyace al presente trabajo.

Martin Heidegger, el preguntador por el ser, tuvo entre sus reflexiones el tema de la técnica. Un tema que es completamente actual. Heidegger no viene a quejarse del mal uso de la naturaleza, ni a decirnos que necesitamos una ética para la técnica y tampoco a darnos soluciones. Él quiere advertirnos del peligro más grande que puede amenazar al hombre: un peligro que amenaza una completa *dimensión ontológica*. Efectivamente, el hombre podrá sobrevivir y conquistarlo todo. Sin embargo, eso que haya sobrevivido habrá experimentado una “mutación”, y esta no será la tan sospechosa mutación genética que ya es posible llevar a cabo. Ésta bien podría ser una mutación ontológica, es decir, una mutación sobre su propio ser o sobre su esencia. Ciertamente, la *unidimensionalidad* a través de la técnica es una realidad; la mutación ontológica puede ser su siguiente objetivo.

Cuando el autor del presente trabajo se enteró que Heidegger era un crítico de la técnica, el discurso del filósofo alemán le pareció ciertamente incendiario. Le parecía increíble y fascinante que el autor de *Ser y tiempo* sostuviera un discurso tan impetuosamente crítico, pero pronto vio

mergadas sus ilusiones: *Heidegger es un ontólogo*. Es imposible, o al menos injusto, y metodológicamente incorrecto para una investigación, escapar y sacar de su propia filosofía al pensador de Meßkirch, pero quizá en esa posibilidad radica la auténtica reflexión filosófica; sin embargo, aunque así lo hubiéramos querido, no lo logramos. Una deficiencia, por cierto, imputable al autor de este escrito y no al tema mismo. De modo tal que este trabajo de tesis debió ceñirse a la interpretación de la postura a estudiar, y que no por eso el autor deja de considerar a Heidegger como un filósofo de crítica determinante. El autor de esta tesis se siente satisfecho en su paso por la senda del pensar heideggeriano; una senda rara, inhóspita, cerrada, pero que puede llevar a la reflexión y, antes que otra cosa, a las preguntas.

En esta investigación intentaremos acercarnos a un tema que todavía no ocupa el grueso de las reflexiones de los intérpretes de Heidegger, pues, en general, hay estudios sobre *Ser y tiempo*, la crítica a la metafísica, sobre el *Dasein*, sobre la ontología fundamental o sobre la verdad (*alethéia*). Consideramos pertinente efectuar esta investigación por una razón importante, a saber, su vigencia para la filosofía. Nos encontramos en vísperas de cumplir 60 años de que Heidegger pronunciara las conferencias de Bremen, en las cuales, parte de ellas, tratan de lo devastador de la técnica; pero actualmente nosotros podemos observar que sus planteamientos siguen sin ser escuchados, continúan en vigor y quizá con más fuerza. Es un pensamiento válido, pues se pueden considerar las reflexiones de nuestro autor como una perspectiva crítica de la Modernidad y, sobre todo, contemporáneas acerca de un problema que pone en riesgo la *Ek-sistencia* del hombre.

El tema de la técnica en Heidegger sigue siendo un tema relegado, aunque posee una dimensión fundamental en su pensamiento. Este no fue para Heidegger un tema accidental o de época, por el contrario, hunde sus raíces en lo más profundo de su pensamiento y abre nuevos horizontes en él. Es un tema que, de algún modo, lo acompaña desde su primera obra importante y hasta un par de días antes de su muerte. Pero en cualquier caso no se trata de un tema acabado, se trata más bien de una pregunta: *la pregunta por la técnica*. ¿Cuál es la misteriosa esencia de la técnica y en qué radica lo misterioso de ella? ¿Cómo habitar el mundo en medio de la prepotencia de la esencia de técnica?

La presente investigación de tesis tiene por tema general la técnica moderna en el pensamiento de Martin Heidegger. Ante todo hemos intentado una comprensión, primero, *de la determinación crítica que hace nuestro autor de la técnica moderna* y, segundo, *determinar cuáles son los problemas o peligros que la técnica plantea*.

El título de la presente investigación de tesis no quiere decir, en modo alguno, que aquí se va a decir todo acerca de este tema y desde la perspectiva de Heidegger. El título bien puede parecer muy ambicioso y petulante, pero sólo corresponde a las inquietudes del autor de esta tesis. Las exigencias de este trabajo sólo intentan responder a *dos preguntas directrices*: en primer lugar,

¿cuáles son las determinaciones críticas que de la técnica moderna hace Heidegger? y, en segundo lugar, ¿cuáles son los posibles alcances que Heidegger observa en ella? La primera pregunta intenta esbozar lo que el autor de esta investigación ha llamado el *sentido* de la técnica moderna en Heidegger, y que no tiene otra significación más que responder a las preguntas que subyacen: ¿qué es la técnica moderna para nuestro autor? ¿En qué sentido se habla de técnica? ¿En qué sentido se habla de esencia de la técnica? Donde esta última pregunta nos lleva a estas otras: ¿en qué sentido habla Heidegger de lo que él llamó con el nombre misterioso de *Ge-Stell*? ¿Hacia dónde apunta este concepto tan oscuro y que de suyo posee varios significados? La segunda pregunta intenta esbozar lo que aquí se ha llamado el *alcance* del planteamiento heideggeriano, y bien podría considerarse como las consecuencias que, a los ojos de Heidegger, trae consigo la técnica moderna; sin embargo, no se trata de con-secuencias (*Folgerungen*), sino de observar hacia qué ámbitos se extiende lo peligroso de la técnica. Se trataría de responder a las preguntas: ¿cuáles son los alcances de la técnica? ¿Qué distorsiona? ¿Qué descompone? ¿Qué es lo que logra tocar o desfigurar en el hombre? ¿Qué problemas plantea? ¿Cuáles son los peligros que trae consigo? ¿Cuáles son los alcances del concepto central de *Ge-Stell*? En suma, ambas preguntas intentan alcanzar un “diagnóstico” general de la técnica en la Modernidad.

- En el primer capítulo se exponen sucintamente conceptos y aclaraciones generales que no deben faltar a cualquier tesis que trate el pensamiento de Heidegger, así como cuestiones que conciernen precisamente a nuestro tema general, es decir, la técnica moderna. En este capítulo hemos tenido que condensar mucha información y sin explicaciones a detalle, pues por un lado, cada tema ahí esbozado requeriría una investigación aparte y, por otro lado, los capítulos siguientes, sobre todo el segundo, son sumamente extensos.
- A lo largo del segundo capítulo se intenta responder justamente a nuestra primera pregunta: ¿cuáles son las determinaciones críticas que de la técnica moderna hace Heidegger?, o bien, ¿qué es la técnica moderna en Heidegger? El concepto central para este capítulo pasó a ser el concepto de *Ge-Stell*, y quizá la intención de comprender esta idea tan completamente misteriosa para el autor de este trabajo, fue la que más lo animó a realizar esta tesis.
- El tercer capítulo expone la segunda inquietud y pregunta de este trabajo: ¿cuáles son los posibles alcances que puede tener la técnica moderna? ¿Cuáles son las “consecuencias”? ¿En qué radican? Es necesario advertir que Heidegger observa en la técnica moderna una serie de peligros, nosotros hemos observado cuatro (el peligro sobre la verdad, sobre el hombre, sobre el ser, sobre lo “político”), y que sólo para efectos de análisis han sido divididos así, pero advertimos que ésta sería una división arbitraria. De este modo, se hará

necesario hacer explícito en qué sentido se habla aquí de peligros y sobre qué recae lo amenazante de estos peligros.

- Al final del trabajo se encuentran, naturalmente, las conclusiones de la investigación.

Aunque en realidad el presente trabajo sólo intenta comprender el “sentido” y el “alcance” del planteamiento sobre la técnica en Heidegger, subyacen a él preguntas e inquietudes que lo hicieron ampliarse cada vez más, por ejemplo, lo que más adelante (capítulo 2.4) se mencionará como la proveniencia esencial de la técnica y el carácter “esenciante” de ella. El haber investigado estos puntos llevó al autor a tener una mejor comprensión de la técnica moderna, pero esto mismo es lo que hace desbordar al segundo capítulo, de lo cual el autor es el primero en reconocer esto como una deficiencia.

Las fuentes bibliográficas sobre las que se basó este trabajo son, sobre todo, las propias obras de Heidegger. La bibliografía secundaria, es decir, los intérpretes, subyacen a la comprensión que logró alcanzar el autor de la presente tesis. En cuanto a los textos de Heidegger, nos apoyamos principalmente en los siguientes escritos: la conferencia titulada *La pregunta por la técnica* de 1953. El ciclo de cuatro conferencias pronunciadas en Bremen el año de 1949 y titulado «*Mirada en lo que es*», de este ciclo ocupamos las tres primeras conferencias, concretamente estas son: “La cosa” (aunque esta en menor medida), la segunda es la conferencia titulada “Das Ge-Stell” y que resultó *fundamental* para el segundo capítulo. Cabe destacar que esta conferencia, desde nuestro punto de vista, aún no ha sido tratada suficientemente, ya que la mayoría de los trabajos sobre la técnica en Heidegger sólo se apoyan en *La pregunta por la técnica*, la razón de esto no la conocemos, podría tratarse de que recientemente fue publicada en alemán (1994), y antes de eso, al parecer, sólo se tenía el recuerdo de este ciclo de conferencias, pero al menos en México, podría deberse a que no ha sido traducida. Pero ahí se presentan muy importantes caracterizaciones de la técnica moderna que no volvieron a aparecer en la conferencia de 1953 y nuestro acercamiento a la comprensión del concepto de *Ge-Stell* lo debemos a esta conferencia, pues aquí Heidegger hace “hablar” al lenguaje, de modo que se puede *escuchar* lo que podría significar el concepto clave en esta investigación, es decir, el *Ge-Stell* como esencia de la técnica moderna.* La tercera conferencia, titulada “Die Gefahr”, abrió una nueva perspectiva para el apartado del tercer capítulo que se titula: “El peligro del ser”. En cuanto al apartado del tercer capítulo, titulado “El peligro ‘político’”, para éste fueron fundamentales, entre otros textos, dos artículos o esbozos de *Die Geschichte des Seyns*.

Así, pues, fuera de estas alocuciones, las consideraciones de Heidegger sobre la técnica se encuentran “parcialmente” tocadas en diferentes textos, es decir, que son abordadas paralelamente a otros temas, lo que tampoco quiere decir tratadas superficialmente. Entre este grupo de textos

* Al final el trabajo se podrá encontrar un Apéndice sobre el concepto de *Ge-Stell*.

destaca *La época de la imagen del mundo* (1935) y también *¿Y para qué poetas?* (1946). Otro grupo importante lo conformarían casi todo los textos restantes de *Conferencias y artículos*, en los cuales abundan oraciones y párrafos completos sobre el tema. Un último grupo son los textos: *Identidad y diferencia* (1956-1957), *Tiempo y ser* (1962) y los *Aportes a la filosofía* (1936-1938). Los textos anteriores a 1939, en general, no contienen mucho material para extraer determinaciones sobre la técnica, sin embargo, son los que sustentan la filosofía de Heidegger, y de estos utilizamos *Introducción a la metafísica* (1935), los *Aportes a la filosofía* y *Ser y tiempo*; estos sirvieron sobre todo para la recolección de información que sustenta el primer capítulo.

Pero antes de comenzar, el autor debe aclarar que este trabajo mira hacia enfrente, pues se pretende continuar la investigación y, a causa de eso, se ve en la necesidad de sustentar una comprensión general de la técnica moderna y de lo destructivo de ella desde el punto de vista de Heidegger. Queremos alcanzar el “diagnóstico” que de la técnica moderna hace Heidegger, para después, *en un trabajo posterior*, analizar cuáles son los posibles modos de actuar (*wirken*) en contra de lo destructivo de la técnica.

A nuestro parecer, las inquietudes de Heidegger respecto a la técnica moderna parecen estar animadas, de modo general y en conjunto, al menos por dos preocupaciones principales, a saber: 1) por una parte, Heidegger intentaría responder a preguntas tales como: ¿cómo es la técnica moderna? ¿Cuál es su esencia? ¿Cuáles son sus rasgos o determinaciones principales? ¿Cómo se despliega o cómo esencia (*west*)? ¿Desde dónde acontece? ¿Qué es lo que pone en peligro? ¿Cuáles son sus posibles alcances en un ámbito ontológico?, etc. Dentro de esta problemática se encontraría el desarrollo del concepto central de *Ge-Stell* como rótulo para la esencia de la técnica moderna. 2) La otra serie de preocupaciones estarían animadas por las preguntas: ¿cómo lograr una convivencia en medio de lo amenazante de la técnica moderna? ¿Cómo preparar una actuación o cómo lograr un efecto (*Wirkung*) en contra de lo destructivo de la técnica? ¿Cómo habitar en medio de lo inhóspito de la técnica moderna? La primera parte de estas inquietudes intenta ser cubierta en este trabajo, mientras que la segunda intentaría averiguar (en un trabajo futuro) cuáles fueron las “vías” que Heidegger investigó para actuar en contra de lo devastador de la técnica.

Partimos del hecho de que este tema fue realmente decisivo en el pensamiento del filósofo alemán, y sobre todo del así llamado Heidegger tardío o Heidegger II. También creemos entrever cuatro “vías” a través de las cuales probablemente Heidegger, a lo largo de su senda del pensar, creyó encontrar una posibilidad para “combatir” lo destructivo de la técnica: 1) por una parte, Heidegger confió en que el nacionalsocialismo podría ser una vía política capaz de combatir lo destructivo de la vida moderna y tecnificada, que en aquel entonces era impulsada por la

amenazante expansión del americanismo y del comunismo. El nacionalsocialismo abría así la posibilidad de conservar y proteger una especie de *Geist* germánico. 2) La *obra* de arte como un modo de poner (llevar) en obra a la verdad y la posibilidad de que el hombre se relacione con las cosas de un modo ajeno al que impone la técnica, es decir, considerando a las *cosas* en tanto que *cosas* (*Dinge*) y no como existencias disponibles, son modos explorados por Heidegger para poder encontrar una estancia o morada poética en medio del mundo unidimensional de la técnica. 3) La eventual posibilidad de la aparición de un Dios que salve al hombre de la completa “destrucción” técnica que sólo trae consigo el desarraigo, fue una posibilidad planteada por nuestro autor en la entrevista con *Der Spiegel*, y que independientemente de que con esta idea Heidegger exponga o no sus convicciones teológicas, la cuestión de un (último) Dios, ajeno a como es representado por la teología, fue un tema nada despreciable en el pensamiento de nuestro autor. 4) Quizá una de las posibilidades en las que el Heidegger tardío parece centrar buena parte de sus cavilaciones y que es donde se concentra buena parte de sus aportaciones filosóficas, es lo que él llama *Ereignis*. Dentro de esta perspectiva, la técnica o el *Ge-Stell* sería como una cabeza de Jano, que por una cara mira hacia la metafísica y por la otra mira hacia la aparición del *Ereignis*. Según esto, el *Ge-Stell* es el “preludio” (*Vorspiel*) del *Ereignis*.

Por su parte, lo que Heidegger denominó el “*otro pensar*” bien puede ser incluido como otro modo de despertar una actuación en contra de lo destructivo de la técnica, pero este *otro pensar* estaría, al parecer, íntimamente relacionado con el *Ereignis*. Finalmente, lo que Heidegger llamó *Gelassenheit* o serenidad no sería concretamente un modo de combatir lo destructivo de la técnica, sino sólo se trata de una disposición o actitud con la cual el hombre podrá permanecer abierto a la búsqueda de una meditación que corresponda a lo amenazante de la técnica, digamos que se trata de un momento preparatorio que nos ayuda a no sucumbir frente a lo fascinante de la técnica. Esta actitud consistiría en mantener un desasimiento frente a los objetos técnicos, es decir, utilizarlos pero mantenerse libres de la dependencia de ellos.

Sin embargo, es necesario reconocer que esta división de cuatro “vías” bien puede ser arbitraria, pues *es probable que no se trate de cuatro “vías” diferentes y separadas unas entre otras, ya que quizá se pueda “descubrir” que entre ellas guardan una íntima relación*. Una investigación futura intentaría abordar estos puntos; lo que ya sería una ambición desbordada.

CAPÍTULO 1. CUESTIONES GENERALES

Como se sabe, Heidegger es el filósofo que pregunta por el ser. Él mismo insistió en que su trabajo filosófico o camino del pensar consistía en sólo una pregunta, esta es la pregunta por el ser o la pregunta por la verdad del ser. Si bien esto es cierto, también puede ser cierto que al tiempo que Heidegger es un ontólogo, también es un observador crítico de la historia de la filosofía, pues el pensamiento de nuestro autor hunde sus raíces precisamente en lo más profundo u oculto de esta historia, que a su juicio aparece como la historia de la metafísica. Una historia llena de mal interpretaciones, de cuestiones no preguntadas, aún impensadas o insuficientemente pensadas y llena de extravíos que ocurrieron desde el inicio de ella. Una historia que, a los ojos de Heidegger, es donde todo está puesto de cabeza.

¿Qué aconteció en esta historia para que ahora ella aparezca puesta de cabeza? Para Heidegger ocurrió un olvido: *el olvido del ser*. De aquí partirán las concepciones de nuestro autor respecto a la filosofía o a la metafísica, que en esta historia son una y la misma cosa. De este olvido del ser se desprende un destino, que aparecerá inauguralmente como el desarraigo de la ontología griega y posteriormente se manifestará, en lo que para nosotros es lo más reciente de ella, como el “estremecimiento” de todo ente, de todo aquello *que es* (o dicho ónticamente: el acontecimiento de la Segunda Guerra Mundial y de todo lo que ella trae a la memoria). Pero los últimos y extremos restos de esta historia de extravíos se manifiestan en una amenaza, consistente en que acontezca un “único invierno infinito”,¹ en donde lo *que es*, puede que sólo *sea* o que sólo sobreviva al calor que le proporcione su “*cercanía*” con la técnica.

Para el filósofo alemán, el olvido del ser es el origen de la metafísica, que como tal ya es el destino de la historia de la filosofía y de occidente mismo. Pero nuestro tema es la técnica moderna y no lo *histórico* de la historia del ser de occidente.² Para este primer capítulo, como toda

¹ M. Heidegger, ¿Y para qué poetas?, p. 219.

² En Heidegger existe una diferencia fundamental entre los conceptos de historia e historiografía. Historiografía es la traducción para *Historie*, que Heidegger ocupó para hablar de la “ciencia” que trata e investiga los hechos del pasado o los acontecimientos en el tiempo. La historiografía es el cálculo de los hechos en el tiempo y únicamente es posible sobre una interpretación del ente que ve en el pasado sólo conocimiento y constatación de hechos. La historiografía pertenece, así, al pensamiento calculador, es cientificista y carece de toda *meditación histórica*. Heidegger considera que la historiografía sólo es acumulación de hechos y de sucesos fortuitamente acomodados uno al lado del otro: la historiografía no piensa, sino que acumula hechos. Por el contrario, Heidegger privilegia la *historia*, que es la traducción de *Geschichte*, ésta a diferencia de la anterior, no es calculadora sino *meditativa*. Para el filósofo, meditar (*Be-sinnen*) es pensar o reflexionar en el *sentido* (*Sinn*) de todo aquello que *es*. Tratándose de los hechos del pasado, que no por eso no tienen pertinencia en el presente o en el futuro, meditar es pensar en el sentido de lo que *fue* (donde el «fue» o lo «sido» no tiene que ver con el pasado, sino ante todo con el futuro, en tanto que ya es destino). La historia es un preguntar pensante, mientras que la historiografía simplemente es consideración, opinión, punto de vista o simple parecer. *La historia es la historia del ser*, piensa en lo que ha acontecido en ella y en su destino. En cambio, la historiografía —como bien apunta M. Bloch en su *Apología para la historia*— trata de los hechos humanos en el tiempo. La historia de la filosofía es en el fondo la doctrina que trata la acumulación de datos y de sucesos en la historia de la metafísica. La historia de la metafísica, por su parte, es la historia del olvido del ser. Heidegger es así el inaugurador de este modo de “historiar”, que es la historia del ser. Cuando hablemos de lo *histórico*, se deberá relacionar este concepto con la historia del ser. Lo histórico muestra que todos los acontecimientos en la historia están

investigación que pretende ser académica, intentaremos dar las bases necesarias para una comprensión de algunos conceptos que aparecerán en los siguientes capítulos y que son inherentes al pensamiento de nuestro autor y necesarios para el intento de una mejor comprensión de su concepción sobre la técnica, pero también advertimos que nos resultará imposible ahondar en dichos conceptos, ya que ello sería, además de inalcanzable, metodológicamente incorrecto para esta investigación, pues con nuestro tema general, es decir, la técnica moderna, intentamos alcanzar aquí una *compresión de la determinación* que nuestro autor hace de la técnica moderna y de los *posibles alcances* que ella puede tener. El presente capítulo sólo intenta *marcar direcciones* sobre el pensamiento del filósofo de la Selva Negra. Así, pues, los conceptos de los que necesitaremos servirnos son: olvido del ser, verdad del ente, historia del ser y metafísica. Aunque cabe aclarar que dichos conceptos no aparecen como tales en los escritos que posteriormente trataremos, pues, por ejemplo, es de extrañarse que en *La pregunta por la técnica*, nuestro autor no enfatice el sentido de sus preocupaciones acerca de la técnica para mostrar por qué ella es el último y máximo cumplimiento de la metafísica. Quizá Heidegger no menciona ello porque es lo que está a la base de su pensamiento, y esto que está a la base de su pensar es lo que a continuación queremos advertir. Por otra parte, conceptos como verdad, esencia, destino, entre otros, los dejaremos entrar en los siguientes capítulos, cuando sea pertinente su necesidad.

1.1 EL EXTRAVÍO DEL SER

Comencemos con las preguntas: ¿qué es el ser? ¿Qué es el ente? Lo que “sea” el ser *no* lo sabremos, lo que sea el ente lo podemos intentar esbozar. El ente es todo aquello *que es*, tanto lo que está presente y a la mano tanto lo que no está presente físicamente. Un ente es algo *que es*. Un ente *es* una planta, una idea, las personas, la música, el amor, la guerra, la mentira, el cable de fibra óptica, el lápiz, etc., todos ellos son un ente e incluso indistintamente entre sí. Heidegger nos dice que incluso la nada es un ente, en tanto que *es*, lo que *es* nada. Así, un ente es: lo *que es*. Por eso decir que el ente (*Seiend*) es (*ist*), es tanto como no decir nada o decir lo mismo dos veces. Ente es todo aquello de lo que se puede predicar (ontológicamente) ser y, sin querer reducirlo a ello, en general, ente es todo aquello de lo que podemos decir que algo *es*; aunque indudablemente la cuestión del ser no pertenece a la lingüística, por eso el ser de un ente no pertenece propiamente a la palabra. Ser y lenguaje, y la íntima relación que guardan entre ellos (copertenencia), fue un tema para el así llamado Heidegger tardío. A pesar de esto, nos sirve de mucho pensar al ente como aquello de lo

relacionados con el modo en que se envía el ser en una determinada época y hace referencia a que estos modos no son fortuitos, sino que todos ellos están relacionados íntimamente.

que podemos *decir* que *es*. Una relación que, por cierto, Heidegger reconoce en un poema de Stefan George:

*Ninguna cosa sea donde falta la palabra.*³

Heidegger nos dice que el «sea» en este poema nos remite precisamente a la entidad del ente; ahí donde este *es*, y lo que *es*, sólo puede ser ahí donde hay la palabra.

Ahora bien, ¿qué es el ser? La pregunta ya sería un error, porque si contestásemos, nos veríamos traicionados a entificar al ser. Nos veríamos forzados a decir que el ser *es* tal o cual cosa, pero en cualquier caso estaríamos contestando por el ser en sus propios términos, pues diríamos que el ser es..., y esto que digamos que es el ser, ya sería un ente. Ciertamente, aunque sea una error metodológico, también nuestro filósofo se plantea la pregunta: ¿qué *es* el ser? Pero en *Ser y tiempo* o en *Introducción a la metafísica*, para no cometer ese mismo “error”, esta pregunta puede ser planteada de formas diferentes, por ejemplo: ¿cuál es el sentido del ser? ¿Qué pasa con el ser? De cualquier modo, al contestar con el «es» a la pregunta por el ser, habríamos perdido la posibilidad de alcanzar al ser mismo.

Heidegger ilustró con un cuento de los hermanos Grimm un fenómeno similar, aquella vez se refería a la diferencia ontológica entre ser y ente, pero nosotros deducimos que aquí bien puede suceder lo mismo. Se trata del cuento de la liebre y el erizo, titulado «*Ya estoy aquí*».⁴ La liebre piensa que el erizo es considerablemente más lento que ella, entonces reta al erizo a participar en una competencia de velocidad en la que ganará quien llegue primero a la meta. Pero el erizo, a quien en efecto le falta rapidez, resulta ser más astuto, pues en la meta hace instalar en secreto a su esposa, el erizo hembra, la cual le resulta a la liebre indistinguible del erizo macho. Así, la carrera comienza. De modo que cuando la liebre llega a la meta, el erizo hembra grita —¡Ya estoy aquí! La liebre, que no nota la trampa, se asombra y cree haber perdido la carrera. Pero no satisfecha con el resultado, la liebre exige la revancha. Así, la carrera vuelve comenzar, pero cuando la liebre nuevamente llega a la meta, que en la anterior carrera era el punto de partida, de nuevo se encuentra con el erizo, en este caso el erizo macho, que grita —¡Ya estoy aquí! Eso mismo ocurre con el ser, cuando creemos haberlo alcanzado y saber qué *es*, nos hemos equivocado, pues ya no hablamos del ser, sino de un ente.

Este es el error que, según Heidegger, ha cometido la filosofía desde su comienzo. Cuando se cree saber *qué* es el ser, se habla en realidad de un ente y no del ser mismo por el que se preguntaba en un principio. Por eso, la historia de la filosofía es la historia del extravío del ser mismo. Sin embargo, antes de que esto ocurriera, hubo un momento en que aún se *pensaba*, fue el

³ “Kein ding sei wo das wort gebricht”, M. Heidegger, “La palabra”, *De camino al habla*, pp. 161-176; *Unterwegs zur Sprache*, pp. 217-238.

⁴ M. Heidegger, *Identidad y diferencia*, pp. 135-136.

primer inicio del pensar occidental, que es anterior a Platón y Aristóteles. En este primer inicio se pensó más originariamente con base en una experiencia prefilosófica. Heidegger no nos da fechas para ubicar este momento, pero parece que Parménides sería un representante digno de este primer inicio del pensamiento. Así, a más de dos mil años y a más de dos mil kilómetros de distancia, el filósofo de Meßkirch cree que en la frase ἔστι γὰρ εἶναι se oculta una experiencia más original del ser, pero que desde entonces permanece impensada.⁵ Por ello, para Heidegger el pensamiento decayó en filosofía y ésta, a su vez, en metafísica, la cual es *per se* la doctrina del ente. Por todo esto, según Heidegger, en la época actual ni hay una respuesta a la pregunta por el ser, ni siquiera es ya una pregunta. ¿Por qué? Respuesta: porque ni siquiera se ha planteado la pregunta por el ser. Este es el tema de nuestro autor, que lo llevará a librar una lucha contra la tradición y a desmontar (de-STRUCCIÓN⁶) el pensamiento filosófico para llegar a las profundidades originarias del pensar.

Antes de continuar, es necesario advertir que para Heidegger hay dos tipos de preguntas, una es la «pregunta fundamental» y otra es la «pregunta conductora». La primera es la pregunta que interroga por el ser, la segunda es la pregunta que va tras el ente; la primera interroga por la verdad del ser, mientras que la segunda va por la verdad del ente; la una es una pregunta para la ontología, la otra es una pregunta para la metafísica; la primera es una pregunta para los que piensan, mientras que la segunda es una pregunta para los demás. Ahora bien, una vez mencionado esto, podemos preguntarnos: ¿qué es la metafísica? ¿La metafísica es acaso el más alto y sutil vuelo del pensamiento o su mayor detractora? Ciertamente, el concepto de metafísica en Heidegger pasa por varias etapas, en cada una de las cuales va tomando un sentido cada vez más negativo,⁷ sin embargo, por muy negativo que éste pueda ser, Heidegger no pide la abolición de la metafísica, sino pensar las cuestiones aún insuficientemente pensadas a lo largo de la historia del ser. Ahora bien, hay una idea promedio que bien podemos ocupar para esbozar qué entiende Heidegger por metafísica; él nos dice al respecto: la metafísica pregunta por el ente, por la verdad del ente. Llegados a este punto, podemos permitirnos adelantar el concepto de ontología, este sería del siguiente modo: la ontología pregunta por el ser, por la verdad del ser. Así, la pregunta conductora pertenece a la metafísica, mientras que la pregunta fundamental pertenece a la ontología.

⁵ Cfr. M. Heidegger, Carta sobre el humanismo, p. 275; Brief über den Humanismus, GA, vol. 9, p. 335 y *Tiempo y ser*, p. 27.

⁶ Para Heidegger, destrucción (*Destruktion*) de la metafísica no significa hacer caer un cataclismo sobre algo, en este caso la tradición metafísica; no es su disolución, no significa abolirla, derribarla o derrumbarla. Destrucción es para él ablandar las capas endurecidas por la tradición filosófica, disolver lo que ellas encubren y descubrir cuáles son los restos originarios que se guardan en ella. Es decir, quitar las capas que se han anquilosado a lo largo de la historia del ser; desmontar a la metafísica para observar las experiencias originarias que sobre el ser se ganaron. Vid. *El ser y el tiempo*, p. 33.

⁷ Cfr. G. Vattimo, *Introducción a Heidegger*, Barcelona, Gedisa, 2002, pp. 61 y ss., también A. Constante, *Martin Heidegger. En el camino del pensar*, México, FFyL-UNAM, 2004, pp. 36 y ss. y 80-81, o incluso el *Diccionario de filosofía* de N. Abbagnano (en la edición actualizada de G. Fornero) en la “entrada” a Metafísica.

La metafísica es la doctrina que pregunta por el ente como tal, mientras que la ontología es la pregunta por el ser mismo.⁸ Por ello, a la metafísica se le oculta —u oculta— el ser como tal, pues ella es olvido del ser. Heidegger nos dice que la palabra griega para lo oculto es *léthe*, que también significa olvido, por ello, olvido del ser (*Seinsvergessenheit*) no significa que el ser caiga en el olvido por la negligencia de una falta de memoria,⁹ sino que su olvido consiste en un ocultar al ser. La metafísica, al sólo preguntar por el ente, oculta al ser a costas del resplandor o aparición del ente. Así, el olvido del ser consiste en permanecer en la región del ente y no ir más a fondo, a la región del ser. El olvido es dejar cubierto (oculto) el hecho de que el ser *no es* al modo de un ente, es olvidar que el ser jamás tendrá entidad, es olvidar que hay una diferencia ontológica entre el ente y el ser, puesto que sólo el ente puede ser, y en este sentido se podría decir que el ser *no es*, es decir, no se puede predicar de él la entidad. En la metafísica sólo se pregunta por el ente y, por su parte, el ser ha sido entificado y se ha hecho de él un ente, aunque cierto es que de rango superior, pero en última instancia se trata de un ente. Por ello, el ser ni siquiera ha sido pensado o planteado, así como tampoco se ha pensado profundamente la diferencia ontológica entre ser y ente. La historia de la filosofía sólo se ha quedado con el primer plano, que interroga por el ser *del* ente, no por el ser *mismo*, por ello, metafísicamente hablando, ser significa ser *del* ente.¹⁰

Ahora bien, a lo largo de la historia de la filosofía, que desde su aparición es en realidad metafísica, se ha confundido al ser con el ente y, con ello, se ha interpretado al ser como o desde el ente. Así, lo que ha sucedido es que sólo se ha consolidado la región del ente, mientras que la región del ser se encuentra abandonada. Abandono es otro de los conceptos fundamentales de nuestro autor. Para Heidegger, lo que en realidad acontece es un “no prestar ninguna atención al *ser del ente*” y mucho menos al ser mismo.¹¹ Actualmente, nosotros sabemos que el ente *es*, sin embargo esto no tiene importancia, pues no hay un asombro frente al hecho de que el ente *sea*, ni tampoco un recato (*Scheu*) frente al hecho de que el ser *no es*. Todo esto —nos dice el pensador— nos es indiferente, tan indiferente que parece que “el ente estuviese abandonado por el ser”.¹² Todo respecto al ser mismo nos es tan “lejano” que pareciera que el ser no tuviera aquí ninguna participación.

El ente *es*, de eso no cabe la menor duda. ¿Pero qué pasa con el ser? Para Heidegger, el ser se ha retirado del ente y, con ello, lo ha dejado abandonado. Sin embargo, el ente *es*, éste sigue siendo, pero está abandonado a su propia entidad. El ente así abandonado sólo puede ser objeto de maniobras, de utilización, de comercialización, de objetualización, de dominio o de constricción de

⁸ M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, p. 26.

⁹ M. Heidegger, *Die Gefahr*, GA, vol. 79, p. 50. Ahí Heidegger además nos dice: “*Λήθη* es el olvido de la guardianía [*Wharnis*] de la esencia del ser”.

¹⁰ M. Heidegger, *Identidad y diferencia*, p. 133.

¹¹ M. Heidegger, *Preguntas fundamentales de la filosofía*, p. 171.

¹² M. Heidegger, *Preguntas fundamentales de la filosofía*, p. 177.

la técnica. Que el ser abandone al ente, no quiere decir que éste no pueda aparecer porque ha sido abandonado por el ser, muy por el contrario, quiere decir que el ente se encuentra suelto, desprendido, solo, tal como si no hubiera ser. Y precisamente aquí el ente encuentra el terreno propicio para transformarse en lo realmente existente sobre el mundo. Esto es lo inquietante, pues efectivamente no es necesario el ser, ¿para qué? “Uno se las arregla sin el sEr [*Seyn*]¹³, el cual sólo yerra fantasmagóricamente como el último resto de una sombra a través del mero representar apartado del actuar y obrar, y por eso ya irreal.” El ente se hace cada vez lo más válido, lo más amplio, lo que puede seducir el hombre para que éste permanezca en la región de la entidad, que sin embargo, por eso mismo, amenaza con consumirlo y orillararlo a una región donde el hombre ya no puede reconocer al ser y ni siquiera podrá reconocerse así mismo: “El ente se ensancha [*breit machen*] como el ente y sin embargo está abandonado por el sEr [*Seyn*]¹⁴”.

1.2 DE LA ESTABILIDAD A LA PRESENCIA: UN TEMPRANO PASO DECISIVO HACIA LA TÉCNICA MODERNA

Heidegger narra la historia del extravío del ser, sin embargo, este no fue el único extravío, pues también ocurrió el extravío del lenguaje, el de la φύσις, el del hombre (anthropos), el del pensar, el de *aitión*, el de la verdad (ἀλήθεια), el de la tékhne, etc. A nosotros nos concierne hablar de la técnica moderna y en este apartado sólo intentaremos ensayar como un modo de acceso a ella, cómo es que en lo más temprano de la historia del ser, el ser fue interpretado como presencia. Este fue en realidad un evento fundamental, que ya desde entonces era destino técnico, pues desde entonces el ser envía una forma posible de interpretar al ente, aunque claro, sólo tomará forma con el desenvolvimiento de su historia. Resulta extraño que las explicaciones de Heidegger sobre los hechos actuales tienen su proveniencia en lo más inicial de la historia del ser, todas ellas son explicaciones ontológicas, por ejemplo: si hay técnica, no es porque el hombre quiso sobrevivir a las condiciones de la naturaleza inventando medios o instrumentos de subsistencia. Si hay técnica, no es porque ella sea lo que distinga al hombre de los animales. Si hay técnica, no es porque ella sea una especie de estructura antropológica. Si hay técnica, es porque ella es un *modo darse el ser*. Así,

¹³ A lo largo de este trabajo ocuparemos sEr para traducir el sustantivo arcaico *Seyn*, que Heidegger ocupó para diferenciarlo de ser (*Sein*). Ambos son el verbo «ser» en alemán, sólo que *Seyn* es un vocablo arcaico que como tal ahora está en desuso. Los vocablos arcaicos correspondientes al castellano para el actual verbo «ser» bien podrían ser *eseyer* o *esser*; y siguiendo una indicación de Félix Duque (en el glosario a la traducción de *Desde la experiencia del pensar* de M. Heidegger, Madrid, Abada, 2005), el primero de estos dos resultaría más adecuado para una traducción correspondiente a *Seyn*, por el hecho de contener una “y” (i griega) al igual que en *Seyn*. De cualquier modo, nosotros simplemente ocuparemos el indicativo sEr (con “E” mayúscula) para diferenciarlo de ser (con “e” minúscula), porque al parecer, *Seyn* sólo es un indicativo visual para el lector, que llamaría a no confundir sEr (*Seyn*) con las comunes representaciones que del ser (*Sein*) se han logrado acumular a lo largo de la historia de la tradición. Ocuparemos sEr por *Seyn* por considerar que los otros vocablos, *esser* o *eseyer*, hacen que la lectura se torne completamente dificultosa. El autor de este trabajo no podría decir si en conferencias Heidegger hacía una diferencia al pronunciar uno y otro término o algún tipo de gesticulación o si sólo tal diferenciación estaba reservada para los lectores. Por lo demás, este concepto, *Seyn*, sólo será tratado sucintamente en el capítulo tercero del presente trabajo de tesis.

¹⁴ M. Heidegger, *Preguntas fundamentales de la filosofía*, p. 180.

pues, no observaremos el origen de la técnica, sino el momento en el que el ser deviene en mera presencia.

De modo que, en unas cuantas páginas de *Introducción a la metafísica*, Heidegger nos muestra cómo desde los griegos el ser fue interpretado como presencia (*Anwesenheit*), marcándose así una pauta fundamental para toda posterior interpretación del ser del ente occidental y marcándose una historia de la decadencia (espiritual) de occidente.¹⁵ Pero no una decadencia como la concibe, por ejemplo, O. Spengler, sino que se trata de una decadencia (*Verfall*) ontológica. En dicha decadencia se menoscaba el ser pero paralelamente se alza y engrandece incesantemente la región del ente.

Pues bien, en esta obra que tiene su origen el año de 1935 durante un curso dictado en la Universidad de Friburgo, al intentar observar o alcanzar al ser por medio de la gramática, Heidegger descubre que el ser ha sido *visto* o pensado desde la mera presencia y como algo estable (*Ständig*). ¿Cómo ocurre esto? Según él, las palabras *πτῶσις* y *ἔγχλισις* significan caer, inclinarse, ladearse, empujar, tropezar o tumbarse. En todos los casos significan un desviarse de lo que está erguido, derecho o de pie. Aquí Heidegger deja “hablar” al lenguaje griego y hace así su propia interpretación (traducción¹⁶). El término *ἔγχλισις* es una palabra de origen griego que aún resuena en expresiones que utilizamos nosotros corrientemente, por ejemplo, cuando se habla de declinación gramatical o cuando se dice que alguien ha declinado o cuando decimos inclinarse a la derecha o a la izquierda. Cuando en gramática decimos declinar un artículo o sustantivo, queremos decir que ese artículo o sustantivo ya no está en su forma original o básica, por ejemplo, decimos que el artículo «la» corresponde al sustantivo «mujer», cuando decimos «las mujeres», hemos declinado tanto el artículo como el sustantivo para convertirlos en femenino plural, y así ambos ya no están en su forma original de femenino singular, por tanto, han sido modificados. También, cuando decimos que alguien ha declinado por tal o cual cosa, queremos decir que alguien ya no pudo mantenerse o

¹⁵ M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, p. 43; *Einführung in die Metaphysik*, GA, vol. 40, p. 41.

¹⁶ Ciertamente a lo largo de todo el trabajo nos encontraremos con constantes afirmaciones que Heidegger hace acerca del modo como los griegos concibieron al ente, al ser, o tal o cual cosa, en suma: al modo como los griegos pensaron. En última instancia, las afirmaciones acerca de *cómo pensaron los griegos*, las debe nuestro autor a la propia traducción que él hace de las palabras griegas a su idioma alemán. Algunas veces, en esto se apoya su interpretación de los griegos, un juego de interpretación-traducción y/o traducción-interpretación. Al parecer, resulta desmedido creer que se puede pensar tal como lo hizo una cultura hace más de dos mil años, una cultura que de suyo ya está “muerta”, pues no podemos hablar con un griego de aquella época para enterarnos de cómo pensaba, cómo percibía el mundo o qué concepción de la realidad o del ser tenía. Heidegger cree que esto es posible, claro, a través de los textos, esto en cierta medida es cierto, pero: ¿hasta qué grado lograremos comprender un pensamiento a través del texto? ¿Hasta qué grado no agregaremos de nuestras propias formas de ver al mundo (prejuicios)? ¿Hasta qué grado corresponderemos a este pensamiento? Pero, ¿qué opina Heidegger al respecto? Según él, pensar como lo hicieron los griegos no significa “dirigirse a través de las simples enseñanzas de la filología clásica”, sino que pensar en griego quiere decir: “poner atención en cuál interpelación [*Anspruch*] fue tomado el claro de la esencia del ser en el modo de la existencia [*Dasein*] de los antiguos griegos”. Se trata de observar cuál era el modo a través del que ellos interpretaban al ser y al ente, quiere decir, observar cuál era el modo en que los griegos desocultaban al ser, cuál era el modo en que se enviaba el ser y, a partir de ahí, observar cuáles eran los modos como se representaban la realidad. Pero la pregunta permanece: ¿no será más bien esto una pretensión desbordada? Cfr. M. Heidegger, *Die Gefahr*, GA, vol. 79, p. 62-63.

ser consistente con tal o cual cosa, pues tuvo que abandonar algo por lo cual antes se mantenía firme o decidido. En este caso, declinar es modificar negativamente una postura o decisión. Igualmente, cuando nos inclinamos hacia delante o hacia atrás, hacia la derecha o hacia la izquierda, queremos decir que ya no guardamos una posición recta, pues nos hemos ladeado.

Todos estos ejemplos son *modos* o derivaciones de un determinado estar, en el que el “mejor” modo de ser, es estar sin desviaciones. De manera que Heidegger interpreta que para los griegos el modo más completo de ser o, en estricto sentido, la *única forma de ser*, era estar parado recto, derecho o *estable*, esto es, sin ninguna inclinación. Esta forma de posición recta fue interpretada por los griegos como el lugar donde se alcanza el ser, donde se *es* completamente (*Vollendung*¹⁷). Cualquier modificación de esta posición recta en realidad no *es*, sino que se trata sólo de una modificación de algo que puede ser o que dejó de ser. Heidegger nos dice que Aristóteles denominó a este estar firme o bien establecido con la palabra ἐντελέχεια (lo que se mantiene y se conserva en su “completud”). Nuestro autor, por su parte, para denominar a este mismo fenómeno ocupa las palabras alemanas *Stand* (lo estable) y *Ständigkeit* (la estabilidad):¹⁸ lo que se mantiene o permanece constantemente y consistentemente. De modo tal que —observa Heidegger— para los griegos lo *que es*, es lo *estable*, lo que está firme y lo que se manifiesta como tal ante la *mirada*. Y entonces de aquí mismo concluye Heidegger: “«ser» quiere decir para los griegos: la estabilidad [*Ständigkeit*]”.¹⁹ Por tanto, si este es el ser del ente, entonces el ente es lo estable.

¿Qué se muestra con todo esto para Heidegger? Que la estabilidad, el estar en sí (*In-sich-da-Stehende*), pasó a ser, por medio de la vista o para la observación visual, lo que se presenta enfrente (*Sich-dar-Stellende*), lo que se *exponía* a la vista. Retomemos el párrafo anterior: ahí decíamos que lo que *es*, sólo puede ser lo *estable* (*Stand*), Heidegger observa que lo estable (*Ständig*) pasó a ser lo que se ofrece o se manifiesta a la vista o a la mirada, esto es, lo que se *ex-pone*. De aquí que los griegos, en una determinada época, hayan privilegiado el aspecto (εἶδος) de algo, la cara de algo o lo que se ve desde fuera (*Aussehen*), y que esto, a su vez, haya sido interpretado por los griegos

¹⁷ En Heidegger encontraremos constantemente la idea de acabamiento, completud o cumplimentación, con ella quiere decirse que se ha alcanzado el tólos; esta palabra a su vez —según Heidegger— no quería decir para los griegos fin o el mero cese de algo, sino el punto preciso donde se ha alcanzado la culminación o el completo ser, cuando se está completamente lleno. Esta palabra aparecerá constantemente y haremos uso de ella, por ejemplo, cuando se hable del acabamiento de la metafísica o de la cumplimentación de la época moderna. Pero en ningún caso se debe pensar en un fin, cese, finalización o sucumbir.

¹⁸ *Stand* y *Ständigkeit* son dos palabras clave en el pensamiento de Heidegger, son formas de la *presencia* que se dan, digamos, como posición *estable*, son modos de *estar*, que se traducen como estable y estabilidad respectivamente, desde el latín *stābilis* y *stābilitas*; estas palabras significarían permanencia, constancia, lo que está sólido, estable o consistente. En francés, cuando se da la orden: ¡*Stand hard!*, es la orden para decir, ¡mantente firme!, al igual que en alemán se ocupa el verbo *aufstehen* (*Stand* viene de *stehen*) para decir ponerse de pie. *Stand* es una palabra que después encontraremos en el planteamiento sobre la técnica, ahí se hablará de *Be-stand*, recurso disponible, como un modo de aparecer lo presente sólo para ser solicitado.

¹⁹ M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, p. 65; *Einführung in die Metaphysik*, GA, vol. 40, p. 68.

como la *παρουσία*, es decir, donde algo está estable en sí y así se presenta. Según Heidegger, la palabra correcta en alemán que corresponde a *parousía* es el verbo *anwesen* (el presenciar, el venir al estado de presente): alcanzar estabilidad y así ofrecerse y presentarse. Por consiguiente, lo que *se presenta, es*. Por eso, “en el fondo, «ser» significa presencia (*Anwesenheit*) para los griegos”.²⁰

Pero Heidegger nos explica que todavía sucedió algo más, pues los filósofos griegos no regresaron a saber qué se ocultaba en el fondo de esta interpretación del ser como presencia, en cambio, investigaron lo que sólo se mostraba en el primer plano, esto fue el ente; *lo presente*. Ellos no investigaron qué aconteció en la determinación del ser como presencia y se quedaron con lo presente como determinación del ente mismo. No fueron tras la presencia (*Anwesenheit*), como rasgo del ser, sino fueron tras lo presente (*Anwesend*), lo que está ahí a la vista. Se quedaron con lo que se ve y ¿qué es lo que se ve? Respuesta: lo presente. Pero éste no es más que el ente. Así, el presenciar (*anwesen*) ya no es lo que está estable en sí y que, como tal, se presenta, sino que fue interpretado como un ocupar un espacio para que éste fuera utilizado por el ente. Lo presente es así lo que asiste a un lugar en el tiempo y en el espacio. Así, el ente ya no es lo que alcanza su ser en la estabilidad, sino es lo “[...] disponible para cualquiera, lo que está a la mano, aquello en lo que ya no se despliega el mundo, sino lo que el hombre utiliza en su capricho como disponible. El ente se convierte en objeto, ya sea de la contemplación (el aspecto, la imagen), ya del hacer, como artificio y cálculo”.²¹

Para nuestro autor, a través del desenvolvimiento de la historia del ser, este acontecimiento sólo trajo consigo el ensanchamiento y estruendo del ente; pero simultáneamente en este acontecimiento, el ser se ha retirado (*weichen*). “El ente sólo se mantiene en la apariencia de su estabilidad porque se lo concibe en «objeto» de una interminable y cambiante actividad”.²² Aquí, el ente olvida al ser y el ser retrocede frente al ente. Así, las circunstancias ya están dadas para que la *φύσις* ya no sea un brotar e imperar desde sí misma, ya que ella decae en una posible interpretación desde la presencia como fenómeno natural, decae en reproducción, imitación e imagen para la planificación.

Este es uno de los tantos acontecimientos fundamentales que a lo largo de la historia del ser, son los que precisamente permiten la aparición desafiante de la técnica moderna. Heidegger observa que la historia del ser es en realidad la historia de su extravío, pero también es la historia del ente que se reafirma en cada época. En esta historia, el ente deviene en un objeto para un sujeto, deviene en objeto manipulable, y que para la época actual sólo es una existencia disponible. Es importante resaltar que en esta historia del ser sólo acontece la reducción al ente. Esta reducción radica en sólo

²⁰ M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, p. 62.

²¹ M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, p. 64; *Einführung in die Metaphysik*, GA, vol. 40, p. 64.

²² M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, p. 64; *Einführung in die Metaphysik*, GA, vol. 40, p. 64.

concentrarse en el ente y en lo presente, radica en reducir las miras y todos los demás modos posibles de experimentar al ser.

Al inicio de la historia del ser, Heidegger observa que el ser fue experimentado por los griegos de diversas maneras: *phýsis*, *pólemos*, *alétheia*, *lógos*, *noûs*, *hén*, *pân*, *díke*, *adikía*, *mé ón*, etc., sin embargo, ahora todo se ha reducido al ente como presencia manipulable. Veamos esta reducción en unos cuantos pasos: para Heidegger al inicio de la metafísica, el ente fue también pensado como lo estable (*Stand*), lo que tenía estabilidad (*Ständigkeit*), aquí el ente tenía que luchar (*pólemos*) para mantenerse erguido y así obtenía su ser, pero esto decayó en la mera presencia *de* lo presente, con ello, la simple presencia pasó a ser lo único real y efectivo. De igual manera y perteneciente a una y misma historia, en la época moderna se dio paso al objeto (*Gegen-stand*), que entretanto ya no tiene que ver con lo estable, sino con lo que está puesto, ahí enfrente, para ser representado, manipulado, objetualizado y objetivado. Pero, además, toda esta historia alcanza su último punto de fermentación con la aparición de las existencias disponibles (*Be-stand*), que ni es ob-jeto para un sujeto, ni mucho menos algo estable, sino emplazable y solicitable por una “fuerza” que se llama *Ge-Stell*. En el paso de lo estable (*Stand*) a ob-jeto (*Gegen-stand*) y de éste a existencia disponible (*Bestand*), Heidegger observa la historia del apoderamiento de la metafísica y de lo reductor de ella. Es la historia de la *estabilización* del ente que devinó en *posición* (*Stellung*).

1.3 DE PHÝSIS A RESERVA FUNDAMENTAL Y DE TÉKHNE A SABER ATACAR

A lo largo de la obra de Heidegger concerniente a nuestro tema se encuentran dos ideas recurrentes, a saber: *φύσις* era para los griegos *lo que brota desde sí* y *τέχνη* era *un modo del saber*. Según esto, *τέχνη* no fue pensada por los griegos como arte o habilidad, ni mucho menos como algo referente a lo técnico en sentido moderno. *Φύσις*, por su parte, fue mal interpretada con la traducción latina de *natura*. *Natura* significa en latín nacer y, en todo caso, se predica «naturaleza» para hablar del conjunto de los fenómenos naturales. Pero Heidegger nos dice que *φύσις* no sólo son los fenómenos naturales, por el contrario, *φύσις* significaba para los griegos surgir, brotar, lo que se despliega desde sí mismo y por su propia fuerza, es el imperar que brota y vuelve a sí,²³ es la presencia desplegándose desde sí misma, es el nombre primero para el ente mismo y para el ente en su totalidad, pero aún más, es el nombre para el ser del ente y es el nombre para el ser mismo.²⁴ Ahora bien, ¿la mal interpretación de *φύσις* por *natura* es sólo a causa de una mal traducción de la tradición latina? No, evidentemente, pues no era la primera vez, ni sería la última, que *φύσις* sería

²³ M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 83.

²⁴ M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, pp. 22-23; *Einführung in die Metaphysik*, GA, vol. 40, p. 26.

incorrectamente pensada. Esto ya había ocurrido incluso en el propio pensamiento griego.²⁵ Pero no nos detendremos en esto.

Τέχνη, por otra parte, originariamente es un saber, por ejemplo, en Platón es sinónimo de episteme y en Aristóteles es un modo de ella. Pero actualmente, técnica es el nombre genérico para todo aquello que se hace o produce industrialmente con máquinas. Asimismo, técnica actualmente significa habilidad para ejecutar tal o cual actividad; un técnico es el que sabe hacer algo. Pero Heidegger explica que estas nociones de técnica, válidas para nuestra época, son en realidad el resultado de una serie de mal interpretaciones. Τέχνη era el nombre para el arte y la artesanía; τεχνίτης (el técnico) era el nombre para el artista y para el artesano. Entonces, ¿qué era técnica para los griegos? El significado de τέχνη sólo se puede entender con referencia a la φύσις, pues cuando el hombre intenta irrumpir en medio del ente, que como ya mencionamos es experimentado como φύσις, él se dirige al ente guiado por un *saber* acerca del ente. “Este *saber* se llama τέχνη”.²⁶ Τέχνη es por eso un modo del saber y originalmente la palabra no tenía que ver con lo que se entiende actualmente por ella. Técnica era un “saber que sostiene y dirige todo irrumpir del hombre en medio del ente”. El técnico era el que sabía irrumpir en el ente y era el que sabía proceder, pero *no* atacaba (*Angriff*) a la φύσις o al ente, sino que lo dejaba pasar libremente, le *cedía* el paso a lo que ya estaba presente en tanto que φύσις, de modo que técnica ni siquiera era un producir (poíesis), sino un ceder el paso a lo presente.

¿De qué nos sirve saber esto? Absolutamente de nada, pero es importante mencionarlo porque a lo largo del presente trabajo no regresaremos al significado originario de técnica. Heidegger tampoco nos pide hacer de la técnica moderna un ceder el paso a la φύσις, pues eso sería de suyo imposible, pero sí sirve a Heidegger explicar qué era la phýsis y qué τέχνη para marcar otro extravío en la historia del ser, porque técnica es ahora producción industrializada —sin hablar siquiera de tecnología o tecnociencia—, técnica es ahora una agresión a la naturaleza o al ente. Bien podríamos decir que ahora un tecnólogo es quien, con base en conocimientos científicos, sabe cómo atacar a lo presente o al ente, desmembrarlo y “destruirlo”.

Frente a los reclamos, por ejemplo de Karl Löwith,²⁷ acerca de que la naturaleza es algo que no está abordado en la obra temprana de Heidegger (*Ser y tiempo*), ahora en la obra tardía de Heidegger, efectivamente, ella tiene un lugar importante. Aquí el filósofo de la Selva Negra asume una defensa de la naturaleza, pues tristemente ella aparece ahora como una única estación gigantesca de gasolina. Cierto es también que la “lucha” que libraré Heidegger no es por reivindicar

²⁵ Al final del segundo capítulo mencionaremos la posible mal interpretación de φύσις como θέσις que ya había ocurrido entre los griegos y que Heidegger reconoce.

²⁶ M. Heidegger, *Nietzsche I*, GA, vol. 6.1, p. 84; *Nietzsche I*, GA, vol. 6.1, p. 79.

²⁷ K. Löwith, “La cuestión del ser en Heidegger: la naturaleza del hombre y el mundo de la naturaleza”, *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, México, FCE, Buenos Aires, 2006, pp. 337-353.

a la naturaleza o a la φύσις misma, sino una lucha para que el hombre se “acerque” al ser. Por último, aquí habría que decir que el hecho de que ahora la naturaleza sea la reserva fundamental, sólo es consecuencia esencial de que la φύσις haya sido mal interpretada como un ente, pues gracias a ello la naturaleza devino en un ente cualquiera.²⁸ Ahora bien, que la naturaleza haya sido interpretada como un ente es el acontecimiento que, con el devenir de la historia, envió o permitió que al inicio de la Modernidad la naturaleza quiera ser dominada, pues ella es representada únicamente como un objeto de conocimiento o recurso disponible.

1.4 LA ANTROPOLATRÍA

Durante la edad media la cuestión del ser se volvió onto-teología y lógica-teológica. El ser aparece como algo supremo y como algo fundante, aparece como el creador y, por su parte, el ente es lo fundado, lo creado, la creatura del creador. En la ontoteología no se piensa en modo alguno al ser, porque él sólo se convierte en el más ente de todos los entes (*Seiendste*).²⁹ Sin embargo, en esta época el ser se llama Dios y, por su parte, el ente sólo será la creatura. Dios se convierte en el ser mismo, el ente supremo por excelencia, aunque en última instancia, un ente. Pero el hombre de la época moderna, que anteriormente era creatura, se libera de todas sus ataduras medievales para comenzar a desplegarse a sí mismo, desde sí mismo y para sí mismo.³⁰ Aquí el hombre ya no es un ente sometido que viva bajo el temor de Dios, ya que comienza a desplazarse sobre todo lo otro que es diferente a él, lo domina, lo calcula, le impone sus leyes, lo someta a reglas, lo hace racional, lo altera, lo modifica, en suma, lo vuelve un ob-jeto, tanto para sus representaciones, como para sus manipulaciones; por ejemplo, esta fue la suerte que corrió la naturaleza. Pero, aún más, pues con todo esto el hombre se modifica importantemente. ¿Qué pasa, pues, con el hombre en su esencia? La esencia del hombre se convierte en sujeto, y esto es precisamente lo determinante de la época moderna. Del mismo modo, Heidegger ve en esta nueva época el advenimiento de una serie de “degradaciones” que no hacen más que afirmar al ente, esto es lo que él llama los fenómenos esenciales de la modernidad: la aparición de la ciencia, la técnica mecanizada, el arte convertido en estética, la comprensión del ser humano como cultura y la pérdida de los dioses.

Así, pues, una de las críticas más determinantes a la Modernidad occidental, es la llevada a cabo por nuestro filósofo respecto a una entronización del hombre o de la subjetividad rayana en antropolatría. El ensayo fundamental para este tema es la conferencia titulada *La época de la imagen del mundo*, una conferencia que ante todo intenta penetrar en las profundidades de lo que se llama ciencia, pero que simultáneamente nos muestra el lugar que ocupa el hombre en la

²⁸ M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, p. 23.

²⁹ M. Heidegger, *Die Gefahr*, GA, vol. 79, p. 55.

³⁰ M. Heidegger, *La época de la imagen del mundo*, p. 72.

Modernidad. ¿Cuál es este lugar? ¿Qué es el hombre en la época moderna? Esta historia, como un momento de la historia del ser, tiene un origen y un destino. Esta historia, nuevamente, es el producto de un extravío. Un extravío que ocurrió también en el inicio de la filosofía, pero que sólo vino a expresar sus consecuencias o su “cumplimentación” (*Vollendung*) precisamente a lo largo de la modernidad. Heidegger ubica el inicio de la modernidad filosófica en el pensamiento de Descartes, pues él ve en este filósofo francés los primeros atisbos de toda una época por venir. Sin embargo, Descartes no sería el culpable de las desgracias de la Modernidad tardía, sino sólo el filósofo (ingenuo) que se limita a interpretar al ente y al ser en el modo que ya le permite la época misma. De cualquier modo, cuando Heidegger habla de Descartes, parece que integrara un expediente de acusaciones contra este filósofo que aún escribe en latín.

El pensamiento de Descartes sólo fue posible sobre la base de una interpretación (errónea) del hombre como animal racional, que el primer filósofo moderno interpretó como *subjectum*. *Subjetum* —dice Heidegger— es la traducción del griego ὑποκείμενον, pero esta palabra griega no designaba algo en relación al hombre, al subjetivismo o al Yo, en cambio, esta palabra designaba lo que “yace frente a nosotros y que, como fundamento, reúne todo sobre sí”.³¹ Pero fue mal interpretada o traducida literalmente para venir a significar «lo que yace de bajo», y lo que yace de bajo, naturalmente, es lo que sustenta y fundamenta a lo que está por encima, dándole soporte o estabilidad, en suma, dándole ser. El hombre, liberado para este momento, pasa a ser el sostén de *todo*, el fundamento de la totalidad del ente y de la realidad. Se vuelve el sujeto y, con ello, se escinde la realidad en dos partes, a saber, en la relación sujeto y objeto. Aquí lo *que es*, sólo puede ser a partir del sujeto.

En esta nueva época, el sujeto determina al ob-jeto, éste pasa a ser lo o-puesto al sujeto, lo que está enfrente y, como tal, posibilitado para ser manipulado y determinado a voluntad del hombre. El *ob-jeto*, entonces, sólo es digno de ser representado, calculado y transformado. Subjetividad, representación y objeto, forman aquí el triángulo que hace posible lo real. El ente, al que ahora se le ha asignado el modo del objeto, sólo es lo que puede ponerse ante el sujeto, de aquí la fórmula: un objeto para un sujeto. La subjetividad, a su vez, es objetualizadora, todo lo convierte en objeto de representación, y lo que no puede ser representado simplemente no es. El ente se objetualiza a través de la representación, sea la naturaleza o sea la historia,³² se convierten en objeto

³¹ M. Heidegger, *La época de la imagen del mundo*, p. 72-73.

³² Al hablarse aquí de la objetualización de la naturaleza o de la historia, se habla de su objetualización como objeto de conocimiento. Así, la naturaleza se transforma en objeto de experimentación, en objeto de estudio, pues se le somete a leyes, y como escribe G. Hottois: quien conoce la causa de un fenómeno natural, se vuelve el señor de este fenómeno (*Historia de la filosofía del Renacimiento a la Posmodernidad*, Madrid, Cátedra, p. 499). En cuanto a la objetivación del conocimiento de la historia, ésta evidentemente pertenece a la historiografía, que hace del pasado un hecho o sucesos dignos de sometimiento al método e investigación científica. Recordemos que Heidegger aquí debe tener presente al positivismo, que encuentra su máximo representante en Leopold von Ranke con su: hablar de los hecho tal y como estos sucedieron.

de determinación científica, pero no sólo eso, pues la subjetividad se extiende hasta los ámbitos más recónditos de lo existente y, entonces, acontece el dominio del ente en su totalidad. Así, pues, desde el punto de vista de Heidegger, el hombre se ha asumido a sí mismo como el centro de todo y, con ello, ha “usurpado” el lugar del ser. La época moderna es la completa (y aparente) asunción del hombre.³³ Acontece la auto-adoración exacerbada del hombre, pues éste es el centro que determina el todo. Sobre él se alza, se fundamenta y se mantiene todo ente y toda realidad: “El hombre se convierte en centro de referencia de lo ente como tal”.³⁴

Por otra parte, dice Heidegger, el subjetivismo es lo que se llama humanismo, esto es la idea que supone que el hombre es lo únicamente válido o lo digno de ser cultivado. Sin embargo, el humanismo sólo impide una relación con el ser, pues aquí el hombre es el ser del ente. Así, el hombre vuelve a extraviarse aún más y sólo aparentemente se encuentra a sí mismo. Pero todo esto acontece en la región del ente, y donde esto sucede, *el ser se retira cada vez más*. Aquí el hombre se asemeja al perro, que intentando perseguir su cola, se verá condicionado a dar vueltas y vueltas alrededor de sí mismo y sin llegar a ninguna parte, así aparece el hombre a los ojos del filósofo alemán: “Expulsado de la verdad del ser, el hombre no hace más que dar vueltas por todas partes alrededor de sí mismo en cuanto animal rationale”.³⁵

Finalmente, en la modernidad se altera la esencia del hombre para convertirse en sujeto,³⁶ mientras que en la época técnica, la esencia del hombre es *descompuesta* para convertirse en existencia disponible. En el fenómeno de la técnica actual vemos nosotros la máxima ascensión del hombre (como su-puesto ordenador del mundo), en la que él mismo, como tal, se disuelve. No es que la entronización del hombre desaparezca, sino que el hombre ya no se aprecia como *subjectum*, porque ahora el hombre es un esclavo de la historia del ser, en la que él aparece sometido por una fuerza superior que Heidegger denomina *Ge-Stell*. Digamos que la historia del ser le cobra ahora al hombre el precio que tiene que pagar por olvidar al ser.

1.5 TÉCNICA COMO CONCEPTO GENÉRICO: UNA PRECISIÓN METODOLÓGICA

En el título general de esta tesis se puede leer «*técnica moderna*». En sentido estricto, este título así presentado —incluso por Heidegger mismo— puede suscitar mal entendimientos, ya que podría parecer que se hablará aquí de los fenómenos o instrumentos técnicos que son propios de una época determinada que, en el pensamiento de nuestro autor, va desde Descartes hasta Nietzsche. Heidegger habla de técnica moderna (*moderne Technik*), que vista desde el adjetivo «moderno», bien podría referirse incluso a la técnica existente en los tiempos en que vivía Descartes. Asimismo,

³³ M. Heidegger, *Nietzsche I*, GA, vol. 6.1, p. 85.

³⁴ M. Heidegger, *La época de la imagen del mundo*, p. 73.

³⁵ M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, p. 280; *Brief über den Humanismus*, GA, vol. 9, p. 342.

³⁶ M. Heidegger, *La época de la imagen del mundo*, p. 72.

si este título fuera visto por una persona con formación científica o tecnológica, podría pensar que aquí se hablará de técnica rudimentaria o, en el mejor de los casos, de técnica artesanal. ¿Por qué ocurriría esto?, o bien, ¿de qué técnica hablaremos aquí? Por otro lado y en sentido estricto, el término «técnica-moderna» es un contrasentido, pues ¿cómo va a haber técnica *moderna*, si el concepto mismo de técnica remite a algo que de suyo es rudimentario? ¿Cómo va a ser lo rudimentario algo moderno? Así, pues, nos vemos necesitados de una aclaración o intento de renovación de algunos conceptos.

Actualmente, técnica³⁷ hace referencia, en general, a las “técnicas” artesanales o precientíficas, y el concepto «tecnología» hace referencia a las “técnicas” industriales, basadas y vinculadas a la aplicación del conocimiento científico.³⁸ Propiamente hoy, objetos pertenecientes a la técnica no serían las máquinas de vapor, los aviones, las bombas de hidrógeno, objetos producidos por la biotecnología o nanotecnología, estos serían objetos tecnológicos y tecnocientíficos, en cambio, objeto técnico hoy propiamente sería el torno de hilar (que mencionará Heidegger). Técnica, más recientemente, hace referencia a técnicas artesanales o instrumentos producidos rudimentariamente a través de lo que pueden hacer las manos; no hay industrialización ni se esperan altas ganancias en la producción.³⁹ En cambio, la tecnología es un sistema de acciones regladas e industrializadas que están vinculadas a la ciencia, llevadas a cabo por agentes (grupos de personas) con ayuda de instrumentos. La tecnología implica la integración de conocimientos científicos, esto es, su ordenación y sistematización, que serán utilizados con la finalidad de aumentar considerablemente la producción industrial y las ganancias económicas, pues surge con el fin de producir resultados que sean aplicables industrialmente, de aquí que ella se encuentre íntimamente relacionada con el fenómeno del capitalismo (que no será aquí pensado por Heidegger). Se podría decir, además, que la técnica puede ser dominada, pero la tecnología puede escapar de las manos del hombre. Cuando alguna vez Heidegger dijo que la “ciencia no piensa”, también podríamos interpretar esta frase de la siguiente manera: ella no se pregunta por presupuestos éticos, porque simplemente sus conocimientos “avanzan” independientemente de sus

³⁷ Técnica, según ha sido definida por los expertos, es un “sistema de acciones humanas intencionalmente orientado a la transformación de objetos concretos para conseguir de forma eficiente un resultado valioso”. (M. A. Quintanilla, *Tecnología. Un enfoque tecnológico*, Madrid, Fundero, 1989, p. 34). De ningún modo el lector deberá creer que nos apegaremos a esta definición. A lo largo del trabajo no habrá ninguna definición de técnica, pues sólo hablaremos de ella como un concepto general, que engloba tanto lo que actualmente se conoce como fenómenos tecnológicos como también fenómenos tecnocientíficos.

³⁸ Nos serviremos para este apartado del libro de J. Echeverría, *La revolución tecnocientífica*, Madrid, FCE, 2003, pp. 46-91.

³⁹ En este sentido serán correctas las diferencias que Heidegger establece, y que mencionaremos más adelante, entre técnica antigua y técnica moderna. La primera es la que obra con las manos, mientras que la segunda requiere reproducción mecánica. Aunque tal distinción radicará, antes que otra cosa, en que la primera no desafía a la naturaleza, mientras que la segunda extrae desafiantemente.

implicaciones. Asimismo, la tecnología no se detiene a pensar qué es lo que está creando, pues tratándose de un pensamiento calculador, ella simplemente arroja resultados.

Pero esta historia no se detiene aquí, pues hay un momento en que sucede una simbiosis entre tecnología y ciencia. Hay un momento en que ciencia y tecnología se vuelven codependientes, ya que no puede haber avance científico sin el empleo de la tecnología y, viceversa, no hay progreso tecnológico sin ciencia. Aquí entra el otro concepto acuñado más recientemente: tecnociencia. El origen de la tecnociencia es relativamente tardío, pues no comienza a surgir sino en plena Segunda Guerra Mundial y fue reconocida como tal durante la década de los sesentas. La tecnociencia posee un fuerte componente tecnológico. Alcanza un grado muy elevado de integración de tecnología y ciencia. Se trata de un tipo especial de tecnología que se destaca por la organización social que está detrás de ella. Implica una sistematización aún más compleja de los conocimientos científicos y tecnológicos, de aquí que deba recurrir a la interdisciplinariedad. Constituye nuevos conocimientos y teorías, necesita leyes diferentes, es generadora de subconocimiento científico. También puede alcanzar un alto control social, pues tiene la capacidad de planear nuevos objetos y convertirlos en una nueva necesidad social, esto se posibilita también por medio de la propagación de cadenas de comercialización.⁴⁰ “Hecha esta precisión, a título de ejemplo diremos, que la escritura y la imprenta son técnicas, la prensa, el telégrafo y los fotocopadores son tecnologías, y los ordenadores, la escritura electrónica y el hipertexto son tecnociencias”.⁴¹

Por otra parte, acerca de fenómenos tecnocientíficos Heidegger tiene poca noticia, pero bien puede ya vislumbrarlos. Cuando Heidegger habla de “la metafísica de la era atómica”⁴² o de cibernética (*Kibernetik*⁴³), podemos suponer que ya está hablando de fenómenos tecnocientíficos. Por su parte, la palabra tecnología es un término que para 1949 (fecha en que Heidegger dicta una serie de conferencias sobre la técnica) aún no existe, de modo que nuestro autor no escribe este término (*Technologie*) sino hasta finales de la década de los cincuenta.⁴⁴

Para finalizar, técnica en esta tesis será un concepto genérico que ante todo incluye lo que ahora se conoce como tecnología y, en menor medida, fenómenos tecnocientíficos. ¿Pero con la

⁴⁰ La tecnociencia implica además, entre otras muchas cosas, financiación privada de la investigación; redes bien constituidas de investigación (internacional); los resultados de la investigación tecnocientífica se vuelven mercancías; la exigencia de nuevas teorías; trae consigo la privatización del conocimiento; los gobiernos de los países la ocupan frecuentemente para fines militares; implica la necesidad de una regulación a través de una ética; sus resultados pueden ser catastróficos; implica un gran aparato de personas involucradas, es decir, políticos, médicos, economistas, y todos ellos especializados en una determinada área de conocimiento, que traen consigo la aparición de nuevas ramas muy especializadas en un estricto ámbito de conocimiento (p. e.: tecnomatemáticas, tecnoastronomía, tecnofísica, tecnoquímica, tecnomedicina, tecnobiología, tecnociencias sociales o tecnogeología).

⁴¹ J. Echeverría, *op cit.*, p. 50.

⁴² M. Heidegger, *Identidad y diferencia*, p. 117.

⁴³ M. Heidegger, Entrevista del *Spiegel*, p. 74; *Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger*, GA, vol. 16, p. 674.

⁴⁴ M. Heidegger, *Identidad y diferencia*, p. 116.

menor inclusión de fenómenos tecnocientíficos Heidegger se queda rezagado? De ningún modo el pensamiento de nuestro autor ha sido rebasado por las circunstancias. Aquí pasa lo mismo que con el pensamiento de K. Marx: el peor error que se puede cometer es creer que ha sido superado. En efecto, cuando Heidegger se pregunta acerca de qué técnica hablará, él responde que hablará de la técnica moderna, y nos dice que esta es *la técnica de las máquinas*, quizá esto hubiera bastado para especificar de qué técnica se discutirá en este trabajo, pero entonces surgen las preguntas: ¿qué hay con los celulares, las redes cibernéticas, la televisión, los medios (mecanismos —dice Heidegger—) de enajenación electrónicos, etc.? Evidentemente ellos no están excluidos, son medios tecnológicos y tecnocientíficos que bien se ajustarán a la temática. Ciertamente, Heidegger no conoció las redes virtuales de comunicación, pero no por ello él está ahora equivocado o ellas excluidas. En realidad, ocurrió lo que él pensó que sucedería cuando explica que aún no conocemos qué rasgos desarrollará en el futuro la técnica. Nosotros mismos no lo sabemos. Lo que acontece actualmente no es más que la reafirmación de lo que él llamó el «ensanchamiento del ente».

Para cerrar, una última aclaración. A lo largo del trabajo se hablará del ente, de lo presente o de la realidad como determinada a partir de la técnica. El trabajo parecerá muy tajante al explicar que la realidad y todo lo presente son ahora “producto” de la técnica o sólo un insumo de ella. Estas caracterizaciones aparecerán como categóricas, sin embargo, hay que apuntar que no anulan otros modos posibles por medio de los cuales el hombre se relaciona con las cosas. Lo categórico de las afirmaciones se debe a que el tema es la técnica, aunque debemos apuntar que en el pensamiento de Heidegger habría formas de escapar a la “técnica”. En efecto, los argumentos de Heidegger que reuniremos a continuación, consisten en describir lo que reina actualmente, es lo *realmente existente*, ya que nuestra cotidianidad se estructura a partir de una “enajenación” con lo técnico. Sin embargo, actualmente hay formas de *resistir* a esta enajenación, de las cuales —lamentablemente— este trabajo no hablará, sino sólo de la primera parte, lo que nos domina cotidianamente. Queremos alcanzar el “diagnóstico” que Heidegger hace de la época técnica, para después —en un trabajo futuro— comprender los modos posibles de escapar de lo reductor de la técnica y de actuar en contra de lo “destrutivo” de ella.

CAPÍTULO 2. LA CUESTIÓN DE LA TÉCNICA MODERNA

En la civilización tecnocientífica, con más razón bajo el signo histórico de las estrategias de destrucción biológica, ecológica, y nuclear del planeta, no hay lugar para la concepción poética de una morada humana.

E. Subirats

Cuando algún hombre diseñó por primera vez un artefacto con piedra de sílex, nunca imaginó que ello lo conduciría, con el devenir de la historia, a colocar artefactos fuera de su planeta. También, quizá cuando diseñó una herramienta para cacería pudo comer ese día o el día siguiente, así como también pudo atacar o defenderse de algún rival de su tribu y matarlo, pero nunca imaginó que 250 000 años más tarde una evolución de él, apreciada por ser civilizada, lograría matar simultáneamente a miles de personas con “bombas inteligentes”.

Así los años han transcurrido sobre la base de la tecnología. Y acaso sea el siglo veinte el periodo en el cual la velocidad del cambio tecnológico ha desarrollado su propio ímpetu. Las innovaciones tecnocientíficas se desplegaron con una rapidez tal que la similitud entre el telégrafo y la estación espacial *Mir* es ya inimaginable. Así, pues, las innovaciones técnicas tienden a transformar los sistemas de cultura tradicionales, produciéndose frecuentemente consecuencias inesperadas. Por ello, la tecnología se concibe como un proceso creativo pero destructivo a la vez.

La moderna sociedad occidental ha ambicionado el progreso, tanto que ha llegado a equiparar la idea misma de progreso con la idea de civilización. Y ciertamente, en la Modernidad tardía se han consolidado el desarrollo económico, tecnológico e industrial de la civilización, al mismo tiempo que, como escribe Subirats, también se han consolidado “la devastación ecológica del planeta, los procesos electrónicos de destrucción masiva de las memorias culturales, los movimientos migratorios de millones de desesperados. En esta dualidad de paisajes comienza la auténtica reflexión filosófica sobre nuestro tiempo”.¹ Esta dialéctica de la Modernidad está presente desde la primera mitad del siglo XX.² Sin embargo, no fue sino hasta después de la Segunda Guerra Mundial cuando se hizo explícitamente presente un sentimiento de desagrado por todo aquello que era tecnología destructiva. Frente a lo que significaban Auschwitz o Hiroshima, ya no se podía ocultar este nuevo sentido de destrucción.

Después de la Segunda Guerra Mundial, en Alemania la devastación era más que evidente, desde distintas perspectivas varios pensadores de la época lanzaron discursos en contra de los tiempos modernos, la destrucción, la tecnificación o la civilización misma. En este horizonte

¹ E. Subirats, *Culturas virtuales*, México, Ediciones Coyoacán, 2001, p. 20.

² Cfr. W. Benjamin, *Tesis sobre filosofía de la historia*, Tesis 9.

histórico se encuentra una crítica que sostiene el filósofo Martin Heidegger respecto a la moderna realidad tecnificada. Pero quizá valdría hacer la aclaración inicial acerca de que la postura del filósofo de Meßkirch no sostiene una condena contra la técnica, pero tampoco, y previendo cualquier especulación, hace una apología de ella. Nos disponemos a recorrer un camino abierto por Heidegger, pero que, según él mismo, comúnmente fue mal interpretado. Por eso él aclara:

Debo decir primeramente que no estoy en contra de la técnica. Nunca hablé contra la técnica, como tampoco contra lo que se llama el carácter «demoníaco» de la técnica. Pero intento comprender la esencia de la técnica.³

Si nos preguntamos por la causa de esta mal interpretación, obtendríamos varias respuestas, al respecto podríamos mostrar dos. Por un lado, una posible razón es que tomados en su contexto histórico, los planteamientos de Heidegger conducen a rechazar la destructiva tecnificación del mundo. Por otro lado, y quizá sobre todo por esta razón, los propios textos de Heidegger nos llevan a pensar que se lanza contra la técnica, pues no deja de hablar de que la esencia de la técnica se muestra como un peligro que amenaza al hombre o de que se prepara a través de los medios técnicos una agresión (*Angriff*) sobre la vida y la esencia del hombre o de que éste es un sirviente de las creaciones técnicas. Ciertamente, como los podríamos calificar provisionalmente por ahora, los planteamientos de nuestro autor parecen bivalentes, pues al tiempo que hace una determinación de la técnica moderna parece estar resueltamente en contra de ella. Pero, para no caer en ese *prejuicio*, baste decir por el momento que su aportación filosófica sólo intenta comprender la *esencia* de la técnica moderna.

Así, pues, el nuevo aporte es una conferencia sobre la esencia de la técnica. *La pregunta por la técnica* fue una conferencia presentada dentro de la serie «Las artes en la era de la técnica» el año de 1953 en la Academia Bávara de las Bellas Artes en Munich. Heidegger presentó su disertación frente a un público integrado por gente de sociedad, se encontraban ahí empresarios, burócratas y sus esposas. También se encontraban algunos estudiantes y algunos grandes intelectuales de la época como Hans Carossa, los hermanos Jünger, Werner Heisenberg y José Ortega y Gasset. Al final de la conferencia hubo una ovación que fue aplaudida de pie, un aplauso que, se dice, se postergó por minutos.⁴

³ M. Heidegger, Martin Heidegger im Gespräch [entrevista con el profesor Richard Wisser], GA, vol., 16, p. 706. Aquí nuestra traducción es del texto que se encuentra bajo la dirección electrónica: www.heideggeriana.com.ar/.

⁴ Vid. R. Safranski, *Un maestro de Alemania*, Barcelona, Tusquets, 2003, p. 453 y H. Ott, *Martin Heidegger*, Madrid, Alianza, 1992, pp. 377-378.

2.1 LA ESENCIA DE LA TÉCNICA (TÉKHNE)

La pregunta por la técnica tiene una restrictiva principal: Heidegger comienza su discurso preguntando por la *esencia* de la técnica, pues él *no* pretende preguntar por lo técnico de las cosas o por su carácter tecnificado, entendiendo por este término los aparatos, máquinas, útiles, instrumentos, objetos tecnológicos o tecnocientíficos, los cuales, en última instancia y en su conjunto, sólo expresarían la técnica mecanizada en general pero no su esencia. Con estas consideraciones iniciales, Heidegger decide alejarse de cualquier planteamiento antropológico, sociológico, cultural o historiográfico de la técnica, pues su preguntar está dirigido a lo fundamental o esencial, ya que desde un principio él lleva la cuestión de la técnica a un ámbito ontológico. Por ello, él escribe que “la técnica no es lo mismo que la esencia de la técnica”.⁵ Así queda delimitada desde un principio cuál será la labor a desarrollar.

De modo que, para responder a la pregunta por la esencia de la técnica, Heidegger propone, en un primer momento, la revisión de una definición bastante conocida, a la que él llama la definición instrumental y antropológica de la técnica, la cual consiste en expresar que ella es un medio para fines y que toda técnica es un hacer del hombre y, como tal, su uso depende de la decisión de su voluntad, en suma: ella es un medio de y para la acción humana. Según él, ambas definiciones son correctas e incluso se complementan o corresponden. Sin embargo, esta definición antropológico-instrumental de la técnica si bien es correcta, aún no se muestra como verdadera. ¿Pero si cualquiera diría que lo correcto es verdadero y viceversa, entonces cómo ocurre esta disonancia entre correcto y verdadero?

Es necesario diferenciar ahora entre la definición «correcta» y la «verdadera», pues Heidegger afirma que así como la definición antropológico-instrumental es correcta, ella misma no es verdadera. Siguiendo a nuestro autor, en cuanto a lo correcto (*Richtige*), se entiende que habla de la corrección como *adaequatio*, es decir, la concordancia de la cosa con lo representado o la coincidencia de un conocimiento con su objeto, y bien puede confundirse con la verdad cuando se ocupa sólo como criterio de ésta. Para Heidegger, en cambio, sólo la aparición de la verdad de modo “originario” tendría preeminente valor epistemológico, no así la corrección, aunque para ser exactos, para él, sólo la aparición de la verdad tiene preeminencia en un ámbito ontológico; el posible valor epistemológico queda relegado. Por consiguiente, lo que Heidegger pretende es develar la esencia de la técnica, se trata de desocultar a la técnica, esto sólo será posible si se muestra la verdad de la técnica o, mejor dicho, sólo donde se revela la esencia de la técnica, acontece lo verdadero.⁶ Aquí es donde precisamente se introduce el concepto de verdad (*Wahrheit*)

⁵ M. Heidegger, *La pregunta por la técnica*, p. 9; *Die Frage nach der Technik*, GA, vol. 7, p. 7. En adelante ocuparemos los títulos abreviados: *La pregunta...* (para la edición castellana), y *Die Frage...* (para la edición alemana).

⁶ M. Heidegger, *La pregunta...*, p. 10; *Die Frage...*, GA, vol. 7, p. 9.

en el propio sentido heideggeriano, es decir, pensado “originariamente” a la luz del pensar griego, a saber, como desocultamiento, como alétheia.

Del concepto de verdad ya había escrito Heidegger en otros textos y cabe aclarar que ocupa uno de los lugares más importantes dentro de su obra completa y dentro de su pensar,⁷ y aun cuando no es la intención agotar aquí dicho concepto, sólo se darán los lineamientos generales de él, para así poder introducirlo en el contexto de la pregunta por la técnica. De modo que, por ejemplo en *El origen de la obra de arte*, Heidegger nos permite observar cómo el uso común y corriente del concepto de verdad se asoma como algo negligente cuando se emplea en términos de aquello que es correcto. Según él, este uso obtuso radica en afirmar que un conocimiento es verdadero si se adecua o se corresponde con el objeto. Nuestro autor escribe en 1935:

Pero ¿por qué no nos damos por satisfechos con la esencia de la verdad que hace siglos nos es familiar? Verdad significa ahora y hace tiempo la concordancia del conocimiento con la cosa. Sin embargo, para que el conocer y la proposición que da forma al conocimiento y lo enuncia puedan ajustarse a la cosa, y antes, para que la cosa misma pueda vincularse a la proposición, la cosa misma debe mostrarse en cuanto tal [...] La proposición es verdadera cuando se ajusta correctamente a lo desocultado, es decir, a lo verdadero. La verdad de la proposición sólo es siempre lo correcto.⁸

Aquí es precisamente donde podemos ver el “nuevo” significado que Heidegger otorga a la verdad, aunque para ser precisos no se trata ni de un nuevo concepto ni de una renovación de éste, pues Heidegger no “inventa” este concepto de verdad, sino que lo rescata o se lo “apropia”⁹ desde el pensamiento griego. A esto Heidegger le llama pensar las palabras en su sentido “originario” (*Ursprüngliche*), es decir, pensarlas desde donde ellas mismas tienen su origen, desde donde brotaron y nacieron, pero que han perdido su sentido primigenio debido al paso del tiempo, debido a la traducción de estas palabras a otras lenguas o, también, debido a la perturbación de ellas al transmitirse a otras tradiciones filosóficas.¹⁰ Para Heidegger, lo “originario” de la ontología griega fue “arrancado de sus raíces” y decayó en una doctrina metafísica fija que lo trastornó todo durante

⁷ Por ejemplo, tenemos los siguientes textos de Heidegger que tratan el tema de la verdad; “De la esencia de la verdad” y “La doctrina platónica de la verdad”, ambos en *Hitos*, Madrid, Alianza, 2007, pp. 151-171 y 173-198, respectivamente. También, parágrafo 44 de *Ser y tiempo* y “Aletheia (Heráclito, fragmento 16)”, *Conferencias y artículos*, pp. 191-208.

⁸ M. Heidegger, *El origen de la obra de arte*, p. 37; *Der Ursprung des Kunstwerkes*, GA, vol. 5, p. 38. Para este caso tomamos la traducción de Samuel Ramos contenida en *Arte y poesía*, México, FCE, 2002, p. 84. A lo largo de este trabajo de tesis nos serviremos sólo de la traducción H. Cortés y A. Leyte.

⁹ *Vid.* M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 241.

¹⁰ Para entender un poco más sobre el acercamiento de Heidegger hacia el sentido “originario” y griego de las palabras, pero sobre todo para comprender su rechazo a la tradición latina, véase un artículo de Franco Volpi, “Heidegger y la *romanitas* filosófica”, en *Revista de filosofía*, número 106, año 35, México, D.F., enero-abril, 2003, pp. 75-92.

la edad media.¹¹ Ahora bien, regresando al concepto heideggeriano de verdad, sería un “nuevo” significado sólo en tanto que, como asegura nuestro autor, este concepto “originario” de verdad no fue siquiera reflexionado o advertido por los propios filósofos griegos (es decir, los inauguradores del inicio de la filosofía: Platón y Aristóteles) y mucho menos por toda la filosofía metafísica posterior.¹² Por ello, no se trata de una renovación de la doctrina griega, pues esto significaría reanudar una relación interrumpida que, como asegura Heidegger, no hubo siquiera en el pasado. Por tanto, se trata ahora de considerar a la verdad tal como, sobre una base prefilosófica,¹³ la pensaron los griegos, a saber, como desocultación: “La verdad hay que pensarla en el sentido de la esencia de lo verdadero. La pensamos recordando la palabra de los griegos ἀλήθεια, como la desocultación del ente”.¹⁴ Aquí Heidegger nos obliga a pensar la verdad en su concepto griego de *alétheia*, como un des-ocultar o de-velar (*entbergen*), pues a través de ello se llegará al estado de desocultamiento que expresará lo que se manifiesta y se muestra del estar desoculto del ente. Al respecto explica Gadamer:

Como se sabe, Heidegger tradujo la palabra griega *alétheia*, que significa verdad, por desocultamiento. Pero la fuerte acentuación del sentido privativo de *alétheia* no sólo significa que el conocimiento de la verdad haya arrancado, como un acto de robo —*privatio* significa «robar»—, lo verdadero de su condición de desconocido o de su estar oculto en el error.¹⁵

Así, Heidegger nos lleva a pensar a la verdad en términos de *alétheia*, no como aquello que no está en el error o como aquello que se afirma contrario a la mentira. Y, ciertamente, Heidegger no está hablando en este sentido de la verdad, pues para nuestro autor, la verdad arrebatada a los entes su estado de ocultamiento, los priva (les roba) de su estar oculto para mostrarlos en su estado de descubrimiento, esto es, *en su ser*. Heidegger piensa que la verdad no es una condición añadida al ente, sino la verdad está en el ente mismo y es el ente en cuanto tal. La verdad desoculta al ente, lo muestra en su ser, en su entidad, esto es, en su verdad. La verdad, en sentido originario, es el estar desoculto del ser del ente, y no tiene que ver con la “verdad” del enunciado. La verdad tampoco tiene que ver con las condiciones del entendimiento o de la percepción de los objetos, ya que la verdad es el mostrar el *ser mismo del ente* o *mostrarlo en su ser*. Así, después de este concepto de verdad propiamente heideggeriano, queda claro que “no es sólo el desocultamiento de una verdad, sino un acontecimiento por sí mismo [...] Si para el conocimiento lo importante es dejar atrás el

¹¹ M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 32.

¹² M. Heidegger, *El origen de la obra de arte*, p. 36; *Der Ursprung des Kunstwerkes*, GA, vol. 5, p. 37.

¹³ M. Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 240.

¹⁴ M. Heidegger, *El origen de la obra de arte*, p. 36; *Der Ursprung des Kunstwerkes*, GA, vol. 5, p. 37.

¹⁵ H. G. Gadamer, *Los caminos de Heidegger*, Barcelona, Herder, 2002, p. 105.

error, entonces la verdad es puro estar desoculto el ente”.¹⁶ De aquí que la relevancia de la verdad radica en mostrar al ente en su in-ocultación, por tanto, no es una preeminencia epistémica sino ontológica.

Así que regresando a nuestro tema principal, es decir, el seguimiento de Heidegger para llegar a la esencia de la técnica, él adopta en este momento de su discurso una hipótesis de trabajo, según la cual, dado que se ha mostrado que la definición antropológico-instrumental de la técnica sólo es correcta, es posible suponer que se llegará a la verdad de la esencia de la técnica a través de lo que es simplemente correcto. Con base en esta suposición, él se pregunta entonces por lo instrumental mismo desde su corrección. De modo que lo instrumental se muestra como un medio para fines y, a su vez, medio y fines pertenecen al ámbito de la causa y causalidad. Estos dos últimos fueron pensados por Aristóteles y, según Heidegger, erróneamente interpretados por la filosofía posterior bajo la doctrina de las cuatro causas, a saber: causa material, causa formal, causa eficiente y causa final. No satisfecho con esto, nuestro pensador pretende encontrar el sentido propiamente “originario” de la *causa*, por tanto, lo que ahora conocemos como causa fue para los griegos conocido con la palabra αἴτιον: “aquello que es responsable [*verschuldet*] de algo”.¹⁷

Aquí se hace necesario hacer las aclaraciones siguientes: la palabra griega ἡ αἰτία significa la culpa, la acusación, el cargo o, incluso, la causa. La palabra αἴτιος significa culpable de algo, autor de algo o responsable de algo. De aquí que las expresiones αἰταιὸν φέρεσθαι o λαβεῖν quieran decir ser acusado o inculpado y αἴτιον ὑπέχειν estar bajo una acusación. Por todo esto, Heidegger toma la palabra αἴτιον en el sentido de *culpa*. Él se opone a la traducción latina de causa o principio, pues esta interpretación se debe a una incompreensión del significado de ser culpable de algo. Quizá el origen de esta vieja incompreensión de *aitión* es que no deja de resonar en él su sentido jurídico o moral. En contra de esta interpretación errónea de *aitión* por causalitas, nuestro filósofo ocupa en alemán el sustantivo *Verschulden*, culpa o falta, y el verbo *verschulden*, hacerse culpable o tener la culpa de algo. Por esto, Heidegger piensa ahora la causa en su sentido “originario” como lo culpable o responsable. De modo que en el concepto griego de *aitión* se encuentran, pero reunidas entre sí, las cuatro causas, ellas son cómplices o co-responsables (*mitschuld*), unas entre otras, de algo. Pero todavía más, ellas son culpables de la *aparición* de algo, esto es, de su ocasión o “realización”, en tanto que lo hacen aparecer en la presencia:¹⁸ “Los cuatro modos del ser responsable llevan a algo a aparecer. Lo dejan venir a darse en su presencia”.¹⁹ Finalmente, —pregunta Heidegger— ¿cómo se le llama en un amplio sentido a este advenimiento de la presencia de algo? Según el filósofo de

¹⁶ H. G. Gadamer, *op. cit.*, p. 105.

¹⁷ M. Heidegger, *La pregunta...*, p. 11; *Die Frage...*, GA, vol. 7, p. 10.

¹⁸ Véase también Á. Xolocotzi, “Las estancias del habitar. La esencia de la técnica y el carácter ontológico del pensar meditativo”, Félix Duque (editor), *Heidegger. Sendas que vienen*, Madrid, Ediciones pensamiento-Universidad Autónoma de Madrid, 2008, vol. 2, pp. 116 y ss.

¹⁹ M. Heidegger, *La pregunta...*, p. 13; *Die Frage...*, GA, vol. 7, p. 12.

Meßkirch, la respuesta es la poíesis: *el producir*. Este sería el lugar donde acaecen los cuatro modos de ser culpable o responsable, o los cuatro modos, así ulteriormente interpretados por la tradición latina, de la causa.

Ahora bien, hasta este momento Heidegger tiene la intención de develar la esencia de la técnica y, como se acaba de ver, con este fin él llega al concepto de poíesis. En griego, ἡ ποίησις designa la actividad productiva. Heidegger habla entonces de la producción, lo que él llama en alemán *Her-vor-bringen*, el producir, el llevar algo hacia delante, el traer algo a ser, el llevar a algo a la presencia. Por ello, para respaldar su interpretación de los griegos, cita el diálogo *El Banquete* de Platón (205 b), en donde se dice: “En realidad toda causa [αἰτία] que haga pasar cualquier cosa del no ser al ser es producción”. Así, toda acción de ocasionar, todo “traer algo a ser”, todo advenir, todo traer algo de la no-presencia a la presencia, llevarlo a su estado de presente, es poíesis, es un *producir*. De modo tal que, por ejemplo, existe producción en la φύσις, al igual que hay producción en la actividad de un artesano o un artista. Sin embargo, Heidegger no se contenta con sólo mostrar esto, pues nos lleva a pensar que todo producir acontece como des-ocultamiento, des-cubrimiento o de-velación, vale decir que lo que viene a ser lo hace de modo tal que sale de lo oculto, es decir, se *devela*, este es el modo como la *alétheia* se introduce en el planteamiento de la técnica. Llevar algo hacia enfrente, *Her-vor-bringen*, significa llevar algo de su ocultamiento a su estado de no-ocultamiento (*Unverborgenheit*). Por tanto, el producir es mostrar algo (un ente) en su verdad, en su *alétheia*, en su estado de desoculto. Y la conclusión para Heidegger es que la técnica no es, pues, un mero medio, no es un instrumento que se tenga a la mano, pues por el contrario, la técnica es un modo de salir de lo oculto. “[...] Es la región del desocultamiento, es decir, de la verdad”.²⁰

Entonces, según se ha visto, la técnica es un modo de desocultar, esto es, de la verdad. Aunque cabe decir que es diferente de otros *modos* de desocultar, por ejemplo, de la ἐπιστήμη (el conocer), que también es un traer algo a ser, pues por medio de ella algo se hace manifiesto o visible en el ámbito del conocimiento. La φύσις, por su parte, también es un modo de desocultar, puesto que ella hace salir algo de lo oculto pero *desde sí*, es lo que brota y se despliega pero desde sí mismo.²¹ Caso contrario al de la φύσις es la τέχνη, que también es un develar, pero ella “saca de lo oculto algo que no se produce a sí mismo y que todavía no se halla ahí delante”.²² En conclusión, la técnica no puede ser reducida únicamente a medio o instrumento, pues ella es un traer algo a ser, es un producir. Incluso Heidegger identifica el concepto de técnica con el sacar de lo oculto, de modo que dos cosas que en realidad y al principio aparecen como distintas, técnica y poíesis, ahora se consideran como una misma. Esa es la esencia de la técnica, ya que en donde acontece la verdad,

²⁰ M. Heidegger, *La pregunta...*, p. 14; *Die Frage...*, GA, vol. 7, p. 13.

²¹ *Cfr.* M. Heidegger, *Preguntas fundamentales de la filosofía*, p. 123.

²² M. Heidegger, *La pregunta...*, p. 14; *Die Frage...*, GA, vol. 7, p. 14.

hay también desocultamiento, y la técnica es uno de los modos de desocultar los entes a través de la producción.

2.2 LA DETERMINACIÓN DE LA TÉCNICA MODERNA

Hasta este momento Heidegger ha preguntado por la técnica desde el punto de vista que le pueden ofrecer el pensar y el lenguaje griego y, por medio de ellos, se ha referido a la esencia de la técnica como un producir de lo que no brota desde sí mismo. Sin embargo, según él, ciertamente se podría objetar que esta esencia de la técnica es válida únicamente si se piensa en la *tékhnē* griega,²³ porque ella misma no se puede aplicar a los fenómenos tecnológicos o tecnocientíficos de la Modernidad, pues éstos deben tener su fundamento en otro rasgo. ¿Cuál sería éste? Según nuestro autor, comúnmente se dice que un rasgo fundamental de la técnica moderna es que descansa sobre las modernas ciencias exactas, pues la técnica se ha servido siempre del conocimiento científico, de modo tal que no se encuentra similitud con algún otro momento de la historia acontecida de la técnica.²⁴

Y en efecto, según constata la documentación historiográfica, en el orden cronológico de los acontecimientos, la ciencia moderna apareció antes que la técnica mecanizada, de aquí que se diga que la ciencia abrió el camino para el desarrollo de la técnica moderna, porque en aquel entonces, siglo XVII, la técnica dependía e incluso pertenecía al desarrollo de la ciencia.²⁵ De modo que Heidegger concede que es correcto afirmar que un rasgo fundamental de la técnica moderna es que descansa sobre las bases de la ciencia. Sin embargo, Heidegger invierte el argumento, pues para él, también es correcto afirmar que un rasgo fundamental de la técnica moderna es que sobre ella descansa la ciencia misma, de modo que ella se encuentra encomendada a las necesidades de la técnica. Según Heidegger, esta visión contraria también es válida, pues la ciencia moderna en realidad pertenece a la técnica y en la actualidad es *correcto* afirmar que las modernas ciencias exactas trabajan bajo el punto de vista de la técnica, porque la ciencia ya no sirve a los intereses del

²³ O en el mejor de los casos aplica para el actual producir técnico manual pero no para los fenómenos tecnológicos ni tecnocientíficos actuales.

²⁴ Cfr. H. J. Meyer, *La tecnificación del mundo. Origen, esencia y peligros*, Madrid, Gredos, 1966, p. 12. Se trata de un libro publicado en Alemania en 1961, cuyo autor leyó la misma conferencia que ahora tratamos, pero a pesar de ello, su autor sostiene aún la idea que precisamente había criticado nuestro filósofo años antes, es decir, que la técnica descansa sobre los fundamentos de la ciencia, así lo escribe Meyer: “Lo que diferencia a la técnica moderna de otra técnica cualquiera perteneciente a épocas o culturas anteriores, y lo que determina al mismo tiempo su papel histórico propio, es precisamente su base científico-exacta. De aquí habrán de partir todas las investigaciones en torno al origen y la esencia de la técnica moderna”. Con esto se comprobaría la tesis que Heidegger critica, respecto a que se dice que la técnica descansa sobre los fundamentos de la ciencia moderna.

²⁵ Incluso esta es una visión que comparte K. Marx, pues para él la máquina o la técnica es la ciencia realizada. No está de más mencionar que mientras para Heidegger la ciencia queda al servicio de la técnica, para Marx la ciencia queda por medio de las máquinas al servicio del capital. Vid. K. Marx, *El capital. Libro I-capítulo VI. Inédito*, México, Siglo XXI, 1985, p. 97.

hombre, pues ahora, sin que la ciencia haya tomado conciencia de esto, ella sirve a la técnica. Al respecto, Gadamer vuelve a ayudarnos a guiar la mirada:

Heidegger pregunta ¿de dónde viene esto? ¿Cuál es el comienzo de esta historia? En cualquier caso, el comienzo no se encuentra en el punto en que la ciencia moderna se vuelve más y más dependiente de los progresos de la técnica. Más bien, en cierto sentido, la ciencia moderna misma ya es técnica.²⁶

Para Heidegger, la ciencia queda al servicio de la técnica, no hay una preeminencia de la ciencia sobre la técnica, e incluso ya ni siquiera poseen la misma importancia y el mismo rango,²⁷ por el contrario, la técnica sólo aparece subsumiendo a la ciencia y sirviéndose de ella. La técnica es la que exige ciencia, ésta se hace a imagen y semejanza de la técnica, y ella aparece ahora como ciencia mecanizada o tecnificada, o bien, la ciencia “es propiamente técnica pura”.²⁸ Pero como ya se dijo, tanto la postura a la que se opone Heidegger (que la técnica descansa sobre la ciencia) y tanto la postura que él sostiene como inversa (que la ciencia actualmente descansa sobre la técnica), una y otra son correctas, pero aún no tocan la región de la verdad.

Entonces, retomando nuestro problema, para Heidegger la nueva pregunta es: ¿qué es la técnica moderna? Para alcanzar lo distintivo de la técnica moderna, la nueva pregunta directriz será: ¿también puede esta técnica sacar lo oculto? Él responde que la técnica actual ya no es *poiesis*, en el sentido griego de traer algo enfrente o llevar algo a la presencia (*Her-vor-bringen*), sin embargo, *continúa conservando el rasgo fundamental de ser un desocultar*, aunque ahora bajo el actual signo de la *provocación*. Así, la técnica contemporánea aparece sobre el rasgo fundamental de ser un desafío o reto, ahora es *Herausforderung*. El desafío consiste en que “el hacer salir lo oculto que prevalece en la técnica moderna es una provocación [*Herausfordern*] que pone ante la Naturaleza la exigencia de suministrar energía que como tal pueda ser extraída y almacenada”.²⁹ Se trata de un *desocultar desafiante*, el cual reta, exige, extrae, impulsa, fuerza, pide y reclama a la naturaleza para

²⁶ H. G. Gadamer, *op cit.*, p. 235.

²⁷ En una conferencia anterior, *La época de la imagen del mundo* de 1938, Heidegger ya se había ocupado de la ciencia, ahí él explica que la ciencia moderna forma parte de los cinco fenómenos esenciales de la modernidad, uno de los cuales es también la técnica mecanizada; aunque aclara que entre ellas dos existe “idéntica importancia y rango”. Quince años más tarde, Heidegger parece ya no estar de acuerdo con su propia postura, pues ahora definitivamente la ciencia ya es una subsunción de la técnica. *Cfr.* *La época de la imagen del mundo*, p. 63; *Die Zeit des Weltbildes*, GA, vol. 5, p. 75.

²⁸ M. Heidegger, “Ein Gespräch selbstdritt auf einem Feldweg zwischen einem Forscher, einem Gelehrten und einem Weisen”, *Feldweg-Gespräche*, GA, vol. 77, p. 7 y ss. Se trata de uno de los textos que escribió Heidegger a manera de diálogos de campo. Los personajes (investigador, profesor, sabio) conversan aquí sobre el carácter técnico de la ciencia, llegan a conclusiones tales como que la ciencia misma es en realidad *técnica pura* o que la ciencia es ya la técnica misma. Heidegger está absolutamente en contra de la idea de que la técnica es la aplicación de la ciencia, o de que la técnica sólo es posible a partir de la aparición de la ciencia, pues para él ocurre exactamente lo contrario, la ciencia es una creación de la técnica. Véase también: “Proposiciones sobre ‘la ciencia’”, *Aportes a la filosofía*, pp. 127-136.

²⁹ M. Heidegger, *La pregunta...*, p. 15; *Die Frage...*, GA, vol. 7, p. 15.

que entregue energía, materia prima o recursos naturales. Acorde a esto, una diferencia fundamental respecto a toda técnica anterior es que ahora la naturaleza tiene el rasgo característico de ser sólo un almacén o depósito de energías, pues antes, el labrador cultivaba la tierra, cuidaba y abrigaba la siembra, hoy a eso se le llama agricultura y se provoca a la naturaleza para que en gran magnitud produzca las existencias agrícolas y se les almacene. Como sabemos, actualmente se habla de la industria de la alimentación y, más recientemente, se le lleva al extremo para que a través de la alteración genética se desafíe a la naturaleza para producir granos de mejor calidad. De modo que, y ante todo, el desafío o provocación de la técnica moderna recae sobre la naturaleza. Por ello, la naturaleza es sólo un reservorio, un almacén o un depósito de energías para el uso de la técnica.

Además de esto, la técnica moderna se encuentra determinada por una segunda característica fundamental, a saber, el emplazar o *Stellen*.³⁰ Heidegger ocupa esta palabra con el mismo sentido que tiene en el uso común de la lengua alemana, que es también el mismo sentido que tiene con sus correspondientes al castellano: poner, emplazar, colocar; y en lo que respecta a las ediciones castellanas de la obra de Heidegger se ha optado por traducirla como emplazar, es decir, *poner* una cosa en un determinado lugar. Con esta palabra (*Stellen*), Heidegger quiere dar un título determinado al modo técnico de hacer que algo venga a la presencia y, en sentido estricto, el emplazar es un modo de la presencia, es el nuevo modo del ser del ente “técnico”, porque, ante todo o en última instancia, todo modo de venir a la presencia (presenciar) concierne precisamente al ser.³¹ Recordemos que en la técnica griega, el llevar algo a la presencia, el traer algo a ser, se le nombra poíesis, ella permite que un ente se erija en lo desocultado. Por el contrario, la técnica moderna ya no lleva a la presencia por medio de la poíesis, sino por medio del emplazar que es el nuevo título para el “forzar”,³² provocar e impulsar el hacer salir de lo oculto (*Heraus-fördern*). La poíesis y el emplazar son fundamentalmente distintos, pero en esencia son modos de desocultar. Con el emplazar se explica el modo como se da el aparecer de los entes en la técnica moderna y, así también, el emplazar es un tipo de “sinónimo (pero) ontológico” de fabricar o producción industrial, pues ahora todo se pone, se industrializa, se fabrica; ya no se lleva algo a ser, sino que se *pone* algo para que *sea*. Así, se ocupa para explicar cómo la naturaleza es *puesta para* algo, se la *coloca*, se le instaure o instale. Este emplazar desafía a la naturaleza a operar bajo las leyes del rendimiento, ya que le exige “la máxima utilización con el mínimo gasto” y, a su vez, la coloca como un depósito

³⁰ En realidad, el emplazar o *Stellen* no sería exclusivo de la técnica moderna, sino que es propio de todo venir a la presencia en el que interviene la mano del hombre a lo largo de la historia del ser. Lo distintivo de la técnica moderna es que ella es un emplazar que constriñe al ente. En general, la técnica es definida como el producto de una actividad humana, pero para Heidegger, técnica o técnico sería todo aquello que se pone, se coloca o se instaure. Ahora bien, ¿quién es el que pone o coloca? Respuesta: el hombre. Pero digamos que la posibilidad de que el hombre ponga está dada por una posibilidad ontológica. De modo que la posibilidad de poner o emplazar es un *a priori*, y no es producto del hombre; este planteamiento quedará resuelto a lo largo del trabajo.

³¹ M. Heidegger, *Die Gefahr*, GA, vol. 79, p. 63.

³² *Zwingen*, según un uso ocupado en la conferencia *Das Ge-Stell* de 1949, ahí se dice además: “*Stellen sagt jetzt: herausfordern, anfordern, zum Sichstellung zwingen*”, GA, vol. 79, p. 26.

puesto y dispuesto para la distribución de lo almacenado. Por tanto, se nos hace necesario preguntar: ¿cómo aparece el *desocultar* dentro de todo esto? Heidegger lo explica completamente:

Éste acontece así: la energía oculta en la Naturaleza es sacada a la luz, a lo sacado a la luz se lo transforma, lo transformado es almacenado, a lo almacenado a su vez se lo distribuye, y lo distribuido es nuevamente conmutado. Sacar a la luz, transformar, almacenar, distribuir, conmutar son maneras del hacer salir lo oculto.³³

Así, el desocultar tiene el carácter de un proceso en el sentido de producción industrial, aparece como un modo de producción sistemático o cíclico, es un círculo vicioso en donde todo puede ser utilizado y nuevamente reincorporado. Por ello, dentro de este modo de acontecer lo desocultado, no es raro que Heidegger introduzca otra característica de la técnica, a saber, las existencias, *Bestanden*.³⁴ Las existencias o reservas tienen aquí un significado común y corriente, con el mismo sentido que se le da a esta palabra cuando se habla de las mercancías *puestas a disposición* o a la venta en un almacén, tienda o comercio en general, son las reservas *disponibles* para la solicitud de un cliente y que almacenadas o en exhibición esperan su transacción.

Ahora bien, dentro de este círculo del desocultar técnico, lo desocultable *sólo* pueden ser las existencias. Este es ahora el modo como se da el nuevo estado de desocultamiento, este depende de cómo se muestre o retire lo real en una determinada época. Lo real ahora son las existencias y, como tal, este es el modo como ahora acaece lo desocultado. De modo tal que lo desocultado ya no es un *objeto*, como es para la subjetividad, sino una existencia disponible; ya no es *Gegen-stand* sino *Be-stand*. Antes, durante el subjetivismo, el objeto era lo *opuesto* para un sujeto, ahora es lo *puesto* a disposición para ser solicitado y, de la misma forma, dentro de este horizonte técnico ya no hay propiamente representación objetivadora a la cual salgan al encuentro los entes, porque ahora hay existencias solicitables y puestas a disposición; sólo hay *Be-stand* para un *Be-steller*, existencias para un solicitador. Con esta nueva forma de aparecer el ente, simultáneamente la subjetividad se disuelve, ya que “donde la existencia disponible llega al poder, se desintegra también el objeto como carácter de lo presente”.³⁵ Y, con ello, también desaparece la subjetividad como forma reinante de sustentar al ente, o valdría decir que ella encuentra su máxima culminación (*Vollendung*), pues la llegada a la época técnica sólo es posible a través del paso por la subjetividad,

³³ M. Heidegger, La pregunta..., p. 17; Die Frage..., GA, vol. 7, p. 17.

³⁴ Ocuparemos la traducción de *Bestand* por su correspondiente castellano de “existencia”. Entre otra de las posibles traducciones se encuentra “reserva”, esta tendría su correspondiente por *Vorrat*, Heidegger únicamente explica que “existencia” dice más que sólo reserva. Eventualmente y para hacer más fluida nuestra redacción ocuparemos “reserva”, sobre la advertencia de que hablamos de *Bestand*. Cabe aclarar, desde ya, que “existencia” no tiene que ver con lo que dice en el lenguaje filosófico tradicional en el sentido de *exitentia* ni con *Dasein* ni con *Ek-sistencia*. “Existencia” (*Bestand*) se refiere aquí a las mercancías que están disponibles para ser adquiridas, por ello no se trata de simples reservas almacenadas. *Vid.* M. Heidegger, La pregunta..., p. 17; Die Frage..., GA, vol. 7, p. 17.

³⁵ M. Heidegger, Das Ge-Stell, GA, vol. 79, p. 26.

esto es, por la objetivación del ente, y en última instancia, la técnica forma parte “del último estadio de la metafísica”.³⁶ Así, pues, el hombre ya no dispone ni da orden al mundo como *subjectum*, sino como solicitador, tampoco ya no hay relación sujeto-objeto, pues se ha dado paso a la relación solicitador-existencia.³⁷ ³⁸ Asimismo, con la palabra *Be-stand* (existencia disponible) Heidegger también quiere hacer notar que las existencias están puestas ahí, en la cercanía de lo constante o de lo que está continuamente e inmediatamente a disposición para ser solicitado.³⁹

De este modo, la peculiaridad de la época técnica es que el hombre solicita algo a la naturaleza, pues él ve en ella sólo un conjunto de recursos o de existencias y, a su vez, ella aparece como un almacén de mercancías o mercancía almacenada. La técnica sólo puede considerar a la naturaleza como un insumo, y no sería redundante decir: un producto para la producción de otro producto. Por ello, la técnica nueva es una técnica de enfrentamiento contra la naturaleza, en cambio, si ahora pensamos en la actividad productiva griega en la que interviene el hombre, notaremos que ésta armonizaba y era inofensiva con la naturaleza o φύσις (según supone Heidegger). Pero ahora ella es *puesta* o forzada a operar dentro del esquema del rendimiento, del cálculo, del resultado y utilidad. El desafío consiste en que ahora la técnica devela las cosas retando a la naturaleza, ahora es la exigencia de suministrar energía. La técnica atómica no se introduce en la dinámica de la naturaleza para funcionar en compañía de ella. Esta actitud, por su parte, genera una forma de violentar a la naturaleza. Heidegger se pregunta: ¿quién lleva a cabo este emplazamiento, esta forma de colocar a la naturaleza y a las existencias? Y contesta: — El hombre, evidentemente.

Y sin embargo, es decir, aunque el hombre sea el que solicita a la naturaleza, él ya está compelido a hacerlo. Heidegger muestra que el hombre es precisamente quien lleva a cabo este emplazar desafiante, pero esto no es algo que el hombre *disponga*, ordene o mande, porque lejos de ello, el hombre mismo está colocado y provocado a solicitar. Así, pues, “sólo en la medida en que el hombre, por su parte, está ya provocado a extraer energías naturales puede acontecer este hacer salir lo oculto (*entbergen*) que solicita y emplaza”.⁴⁰ A causa de ello, el hombre está “llamado” por la

³⁶ M. Heidegger, *Superación de la metafísica*, p. 53; *Überwindung der Metaphysik*, GA, vol. 7, p. 71.

³⁷ Esto se puede deducir a partir de la idea de la “desintegración” del objeto, pues como dice Heidegger, sólo hay subjetividad donde hay objeto: “Objeto (*Gegenstand*) en el sentido de ob-jeto sólo se da allí donde el hombre se convierte en yo, y el yo en *ego cogito* [...]” Cfr. M. Heidegger, *Superación de la metafísica*, p. 61; *Überwindung der Metaphysik*, GA, vol. 7, p. 83.

³⁸ Aunque advertimos que el hombre como solicitador no es un sujeto, pues no se trata de la sustitución de *Subjekt* (sujeto) por *Besteller* (el solicitador), pues como veremos, el hombre no es en modo alguno un sujeto que disponga del todo de los entes, pues por el contrario, él es desafiado a solicitar por un reclamo que lo compele a ello.

³⁹ En alemán la palabra *Bestand* tiene también la acepción de “duración”, en el sentido temporal, pero Heidegger en una nota al pie de página nos aclara que existencia debe ser entendido en el sentido de existencia solicitable, esto es, como mercancía: “das Werk [refiriéndose a *Bestand*] gemeint in einem Sinn von bestellbarer Bestand, d. h. nicht von stetig andauern.” De aquí que nuestra interpretación deba ceñirse a considerar a *Bestand* como existencia disponible y no con lo que también quiere decir esta palabra en su dimensión temporal. M. Heidegger, *Das Ge-Stell*, GA, vol. 79, p. 28.

⁴⁰ M. Heidegger, *La pregunta...*, p. 18; *Die Frage...*, GA, vol. 7, p. 18.

técnica para desafiar a la naturaleza. Heidegger parece estar pensando en que ello lo hace, digamos, “inconscientemente”, pues el ser humano está necesitado o *predispuesto* a solicitar existencias y a exigir las a la naturaleza, y esto es algo que él no puede evitar (*unvermeidlich*). Por ello, “el estado de desocultamiento mismo, en cuyo interior se despliega el solicitar no es nunca un artefacto del hombre”.⁴¹ El hombre pertenece al solicitar y al exigir existencias, porque él mismo está desafiado a desafiar. Este sería un cuarto rasgo de la técnica nueva, la provocación que recae sobre el hombre para extraer energías naturales.

En consecuencia, regresando a la definición antropológica-instrumental de la técnica propuesta en un principio, y que se presentaba como correcta pero no como verdadera. De ella habíamos dicho que reúne dos rasgos: por una parte el elemento humano y por otra parte el componente instrumental. En cuanto al segundo, ya ha sido rechazado, pues no devela la esencia de la técnica, ya que lo instrumental ha sido incorrectamente interpretado dentro del ámbito de la causalidad, pero que como se vio, pertenece al producir y, con ello, a un modo de la verdad. Por otra parte, para Heidegger la técnica como instrumento no es un artefacto que el hombre domine o que “tenga en las manos”, no es algo sobre lo que el hombre pueda extender su dominio. A pesar de todo, nosotros podemos decir de modo general que la técnica actual sigue siendo *instrumental*, quizá ahora más que nunca, en el sentido de que ahora emplaza y provoca a la naturaleza únicamente como un *instrumentum* o *medium* para fines. Ciertamente la técnica no es un instrumento, pero su enfoque sí es *instrumental*. Ahora bien, en cuanto al componente antropológico, es decir, que la técnica es un hacer del hombre, este ahora tampoco puede ser aceptado llanamente, porque en realidad “ya no es ningún mero hacer del hombre”. A él se le ha escapado la técnica de las manos y, con ello, la posibilidad de dominarla. Ahora la aparición de la técnica nueva como provocación obliga al hombre a solicitar y a no dejar de hacerlo, pues el hombre yace yecto en un mundo en el que no puede dejar de interpretar a lo presente como existencia disponible.

Continuando con el orden del discurso de Heidegger, es en esta parte de su conferencia donde nos ofrece una propuesta para pensar la técnica, pues nos presenta una determinación de la técnica moderna que al mismo tiempo bien puede ser considerada ahora por nosotros como una crítica a la técnica o a la Modernidad misma. Quizá este sería el momento oportuno para reiterar que Heidegger no está en contra de la técnica, porque él no intenta de ningún modo satanizarla, ni hablar de lo demoníaco de ella, pues sería absurdo querer “desaparecerla” para regresar a un lugar idílico donde, *se supone*, sólo hubo sana relación con la naturaleza. Heidegger sabe que para el hombre actual la técnica es lo más “cercano”, e incluso ha pasado a tomar el lugar de la realidad misma, pues “en todas partes estamos encadenados a la técnica sin que nos podamos liberar de ella,

⁴¹ M. Heidegger, *La pregunta...*, p. 18; *Die Frage...*, GA, vol. 7, p. 19.

tanto si la afirmamos apasionadamente como si la negamos”.⁴² Ya desde otras perspectivas hay algunos discursos en contra de la técnica, ya lo habían hecho por su propia parte Ernst Jünger⁴³, Friedrich Georg Jünger⁴⁴, Alfred Weber o, poco después, Günther Anders, de quienes posiblemente Heidegger quiso distanciarse para separar su pensamiento de estas posturas, en cuyo caso ellas serían las que hablarían del carácter demoníaco de la técnica. Por lo demás, probablemente sea en esta parte de la conferencia donde las cosas toman su propio camino pero también se vuelven confusas, pues se comienza a hablar de un *Ge-Stell*, palabra compuesta por Heidegger que tiene su homófono dentro del mismo idioma alemán con *Gestell*, y esta última palabra, en el lenguaje común, significa armazón, andamio o armatoste. De modo que Heidegger *no* emplea este concepto con esos significados⁴⁵ y lejos de ser este un neologismo o retruécano filosófico, Heidegger aporta un nuevo concepto para la filosofía y para pensar la época actual.

Nuestro pensador forma la palabra *Ge-Stell* desde un modo de congregación de palabras que no era ajeno para él, por ejemplo, en 1946 en una conferencia pronunciada con motivo de la conmemoración del veinte aniversario del fallecimiento de R. M. Rilke,⁴⁶ nuestro autor forma la palabra *Ge-setz*, la cual corrientemente significa simplemente ley, pero *Ge-setz* contiene el verbo *setzen*, poner, o quizá mejor, asentar. De modo que Heidegger antepone el prefijo «*Ge*» como indicativo de colectivo,⁴⁷ así *Ge-setz* es la reunión de los varios modos del poner o asentar, *setzen*. Según él, eso es lo que expresa la lengua alemana, por ejemplo, en *Gebirg*, cadena montañosa, el

⁴² M. Heidegger, *La pregunta...* p. 9; *Die Frage...*, GA, vol. 7, p. 7.

⁴³ E. Jünger, *El trabajador. Dominio y figura*, Barcelona, Tusquets, 1993, pp. 147-187.

⁴⁴ F. G. Jünger, *Perfección y fracaso de la técnica*, trad. de H. A. Murena y D. J. Vogelmann, Buenos Aires, Sur, 1968, 167 pp.

⁴⁵ Ciertamente, Heidegger insiste en que la palabra *Ge-Stell* *no* debe entenderse de ningún modo en relación a lo que mienta en el lenguaje común: estantería, armazón, chasis, andamiaje, estructura, estantería de libros, montaje, bastidor, etc. En todo caso se trata de una “homofonía” que el *Ge-Stell* de Heidegger tenga resonancias con el que nombra a un objeto. La confusión debería ya haber quedado resuelta con el guión y la “S” mayúscula que utiliza Heidegger en *Ge-Stell* para expresar que se trata de un vocablo compuesto y no que se trata de la común palabra alemana, *Gestell*. Confróntese las constantes referencias para no entenderlo como un objeto material en “El origen de la obra de arte”, p. 61, “Das Ge-Stell” p. 32, “Die Gefahr”, p. 65 y “La pregunta por la técnica”, p. 19. A causa de esta aclaración, para este trabajo no ocuparemos ninguna de las posibles traducciones al castellano de *Ge-Stell*, pues incluso hay traductores que han optado por ocupar algunas de las palabras anteriores, olvidando con ello que dotan a la palabra de un significado impreciso y al que nuestro autor no quiere aludir en modo alguno. Quizás al igual que *Dasein* o *Ereignis*, lo mejor sea no traducir esta palabra.

Asimismo, advertimos que nosotros escribiremos *Ge-Stell* (con “S” mayúscula) y no *Ge-stell* (con “s” minúscula). La primera forma es la empleada por Heidegger en el ciclo de conferencias de 1949, mientras que la segunda es la empleada en la conferencia de *La pregunta por la técnica* de 1953. Ocuparemos la primera por parecernos la más apropiada para hacer *visible* que se trata de la formación de un concepto mediante el indicativo de colectivo «*Ge*» y el abstracto de «*stellen*».

⁴⁶ M. Heidegger, *¿Y para qué poetas?*, p. 226.

⁴⁷ Según los estudios etimológicos, en alemán el prefijo *Ge* fue probablemente establecido desde una antigua proposición con el significado de *zusammen*, en conjunto, y según la raíz etimológica del prefijo *Ge*, el sentido originario se traduce en *gemein*, lo que se tiene en común, expresando así una unión, reunión, congregación o asociación y se utiliza particularmente para la formación de colectivos, por ejemplo: *Gewölk*, el nubarrón o conjunto de nubes expresaría el colectivo de *Wolke*, la nube; *Geschrei*, la gritería o el barullo expresaría el colectivo de *Schrei*, el grito. Cfr. *Duden. Etymologie*, Mannheim, Dudenverlag, 1963, pp. 199-200, *Duden. Grammatik*, Mannheim, Dudenverlag, 1966, p. 411 y F. Kluge, *Etymologische Wörterbuch der deutschen Sprache*, Berlín, de Gruyter, 1999, p. 303.

«Ge» es lo que reúne el despliegue de las montañas, *Berge*. De igual modo, *Ge-Stell* reúne consiguientemente los modos de *stellen*, poner o emplazar, guardando entonces relación con la congregación de *Vor-stellen*, *Dar-stellen*, *bestellen*, *Bestellung* y *Bestellbarkeit*.⁴⁸ Para Heidegger, la razón de este molesto amontonamiento de palabras estaba ya dada por el lenguaje, ya que éste logra captar propiamente lo que al hombre actual no se le manifiesta.

Este es, pues, el momento de entrar en camino a las respuestas. A la pregunta: ¿en dónde descansa la esencia de la técnica moderna o actual? La respuesta es: en el *Ge-Stell*. ¿Pero qué significa este concepto con connotaciones hasta ahora desconocidas? El *Ge-Stell* designa la esencia de la técnica nueva. Este reúne todos los “momentos” de la técnica, es decir, reúne (*versammelt*) la totalidad de los modos del emplazar que provocan y colocan al hombre a solicitar y a exigir las existencias desafiando a la naturaleza. O bien, toda esta reunión de los modos de emplazar forma una sola “entidad abstracta”, la cual los integra en ella misma a modo de “un sistema operatorio de ajustes y regulaciones”.⁴⁹ Pero aún más, el *Ge-Stell* aparece sobre el rasgo fundamental de ser un *desocultar desafiante*.

En suma, según nuestra interpretación, Heidegger explica que el hombre actual se encuentra compelido por una especie de “*a priori* ontológico” que lo obliga a representarse la realidad a través del poner o emplazar. Se trata de una propuesta de difícil comprensión, según la cual el emplazar o poner explicarían la configuración de las “representaciones” técnicas del hombre y la configuración técnica de la realidad. Pero seamos coherentes con el pensador que ante todo intenta alejarse de los conceptos de la tradición metafísica, y preguntemos: ¿se trata entonces de una “representación humana”? Según escribe Heidegger en *El principio de identidad*, debemos apartarnos (*absetzen*) de la postura del pensar representativo: “Este apartarse hay que entenderlo como un salto que salta fuera de la representación usual del hombre como animal racional, que en la época moderna llegó a convertirse en sujeto para su objeto”.⁵⁰ De modo que sería un error explicar al *Ge-Stell* como si se conformara a partir de las representaciones humanas, pues, por el contrario, este domina al hombre como su absoluta realidad y a través de las leyes que él impone. Si para Heidegger se trata de apartarnos del horizonte de la metafísica, entonces no debemos concebir al *Ge-Stell* como una realidad escindida, en la cual la técnica se refiere a lo humano o viceversa, pues eso sería caer en el “error” representador, que es producto de la subjetividad. Heidegger ha insistido también en que el hombre no es quien pone los entes, sino que él está compelido por el *Ge-Stell* para poner y solicitar,

⁴⁸ Estos términos pueden traducirse respectivamente como representación; presentar; pedir o solicitar; encargo o pedido; y solicitabilidad.

⁴⁹ P. Cerezo Galán, “Metafísica, técnica y humanismo”, en J. M. Navarro Cordón y R. Rodríguez (comps.), *Heidegger o el final de la filosofía*, Madrid, Complutense, 1997, p. 65. [No está de más mencionar que se trata de uno de los mejores escritos que hemos encontrado respecto al tema de la técnica moderna en Heidegger].

⁵⁰ M. Heidegger, *Identidad y diferencia*, pp. 76-77. También: Carta sobre el humanismo, p. 270; Brief über den Humanismus, GA, vol. 9, p. 327.

por tanto, el poner no es un «para sí» que esté en el hombre, pues éste no es un sujeto (*Subjekt*), sino que aparece bajo la figura del solicitador (*Besteller*), donde él también es una existencia disponible que únicamente consume la explotación técnica.

De esta manera se inserta el discurso de Heidegger sobre el *Ge-Stell*, al que podemos describir como una entidad autónoma o autosuficiente. Bien puede parecer una “entidad abstracta” que se desenvuelve por sí sola o bien un círculo vicioso que no depende del hombre, pues tiene la característica de ser autosuficiente, auto-reproducible y auto-reciclable, además de que este se alza sobre la técnica, la naturaleza y el hombre independientemente de ellos. Al respecto R. Safransky, discípulo de Heidegger, escribe lo siguiente:

El engranaje [*Ge-Stell*] es algo hecho por el hombre, pero nosotros hemos perdido la libertad frente a él. El engranaje se ha convertido en nuestro «destino». Lo peligroso es que esta vida en el engranaje amenaza con hacer unidimensional y carente de alternativas, amenaza con borrar el recuerdo de otra manera de encuentro con el mundo y de estancia en él.^{51 52}

Digamos que a través del *Ge-Stell*, Heidegger explica cómo el hombre experimenta una *enajenación* ante la técnica. Aunque quizá esta *Entfremdung* (enajenación) no sea la palabra más adecuada (pero no insuficiente o errónea), por eso podríamos ocupar una palabra propia del léxico heideggeriano, a saber, *Entfernung* o alejamiento, pues el hombre actual se ha apartado de las cosas que debieran ser para él las más esenciales, pues ahora ha dado lugar a su *alejamiento* o enajenación del mundo pero acercamiento a lo técnico que lo ha encerrado a la mera construcción y construcción de las cosas. Así, el mundo se ha reducido a la tecnificación, de la cual no es posible salir, pues no se deja de reproducir técnica y no se deja de necesitarla. Y en última instancia, el hombre para aliviarse de los estragos de la técnica no puede dejar de prescindir de ella misma. Tal como escribe R. Safranski: “La técnica exige más técnica. Y a su vez las consecuencias de la técnica sólo pueden dominarse por medios técnicos”. Además, continúa Safranski, “la técnica ha provocado a la naturaleza, y ahora le exige que continúe en lo mismo bajo pena de ocaso. Así, el círculo se cierra en un círculo vicioso del olvido del ser”.⁵³ El problema es que en la actualidad no se ve a la técnica como un develamiento, sino como un medio para fines. La enajenación consistiría en que la humanidad se ha entregado al destino unidimensional que le impone la técnica y el

⁵¹ R. Safranski, *ibíd.*, pp. 458-459.

⁵² R. Safransky afirma en esta cita que el *Ge-Stell* es algo hecho por el hombre, sin embargo, según nuestra lectura de Heidegger, esto es por completo incorrecto, pues el *Ge-Stell* no es algo que invente el hombre, sino que por el contrario, se trata del ser mismo que se envía bajo la forma de la técnica. Como veremos, el *Ge-Stell* no es una invención humana ni una aparición simplemente moderna.

⁵³ R. Safranski, *ibíd.*, p. 458.

producto de ella la ha esclavizado. Por ello, por su parte, Gadamer explica que esta estructura ontológica lo viene a representar todo:

Heidegger explicó que se trata de un modo de pensar que lo determina todo y no sólo la perspectiva de las particularidades de la economía industrial como tal. Su tesis es que la filosofía se está acabando porque nuestro pensamiento se encuentra bajo el imperio completo del «*Ge-stell*».⁵⁴

Otra interpretación la sostiene más recientemente J. E. Linares en *Ética y mundo tecnológico*. Ahí él ha interpretado el concepto central de Heidegger como un “sistema complejo de acciones y fines, expandido planetariamente y dominado por una especie de imperativo *a priori* que Heidegger denomina lo *Ge-stell*”.⁵⁵ Conforme a esta interpretación, la imposición técnica del *Ge-Stell* es una exigencia inexcusable que lo abarca todo y, por su parte, al ser humano “lo conmina a transformar técnicamente su entorno”.⁵⁶ Ahora bien, la interpretación de J. E. Linares no se equivoca al considerar al *Ge-Stell* como *a priori*, en primer lugar, porque como mandato inexorable e inexpugnable es anterior y está por encima de todo “juicio de razón”, toda “representación” o “esquema conceptual” (si se nos permiten estas expresiones), y en segundo lugar, para Heidegger el modo como el hombre está puesto, esto es, provocado en la región esencial del *Ge-Stell*, es a través de una relación que él no puede tomar de ningún modo *a posteriori* (*nachträglich*⁵⁷): se trata de una imposición ontológica. Además, en la conferencia de 1949 titulada *Das-Ge-Stell*, Heidegger dejó claro que el *Ge-Stell* con anterioridad y anticipación (*im vorhinein, zum voraus*) emplaza al hombre a solicitar existencias.⁵⁸ De tal modo que este carácter solicitador de la técnica ocurre siempre. Además nuestro autor explica que “«siempre», significa aquí: con anticipación”.⁵⁹ Asimismo, *a priori* no sólo quiere decir anterioridad temporal, sino también que, como mandato inexorable, es lo que se da siempre y constantemente fuera de toda “voluntad humana”. Para J. E. Linares, el *Ge-Stell* es un “imperativo tecnológico” cuya fuerza reside en ser incontrolable y sin posibilidad de ser manipulado por el hombre: “En el ámbito de lo *Ge-stell* el ser humano no actúa como sujeto omnipotente, sino que aquello que lo compele y provoca a dominar todo lo ente (imperativo

⁵⁴ H. G. Gadamer, *ibíd.*, p. 235.

⁵⁵ J. E. Linares, *Ética y mundo tecnológico*, México, FCE-UNAM-FFyL, 2008, p. 55. Aprovecho aquí la oportunidad para agradecer al autor de este libro, Dr. J. E. Linares Salgado, por la cortesía de proporcionarme las pruebas de impresión de su libro, pues durante la redacción de este trabajo de tesis, a pesar de ya encontrarse editado su libro, aún no veía la luz como existencia disponible en las librerías.

⁵⁶ *Idem.*

⁵⁷ M. Heidegger, *La pregunta...*, p. 22; *Die Frage*, GA, vol. 7, p. 25.

⁵⁸ M. Heidegger, *Das-Ge-Stell*, GA, vol. 79, p. 24 y ss.

⁵⁹ “«Immer», das sagt hier: im vorhinein”. M. Heidegger, *Das Ge-Stell*, GA, vol. 79, pp. 29-30.

tecnológico), lo coloca también en una posición en la que él se extravía precisamente como sujeto”.⁶⁰

Ahora bien, ¿cómo define Heidegger el concepto central de *Ge-Stell*? Ciertamente, nuestro autor no es generoso con nosotros y no nos explica detalladamente, ni examina en algún caso lo que quiere expresar este concepto. Sus análisis al respecto carecen de detalle, quizá por esta razón su concepto de *Ge-Stell* se presta a mal interpretaciones (incluso en vida de Heidegger). Citaremos a continuación cinco definiciones que el autor nos proporciona en diferentes textos y en diferentes momentos:

1. A aquella interpelación que provoca, que coliga [*versammelt*] al hombre a solicitar lo que ahora sale de lo oculto como existencias, lo llamamos ahora la estructura de emplazamiento (*Ge-stell*).⁶¹
2. *Ge-stell* (estructura de emplazamiento) significa lo coligante [*Versammelnde*] de aquel emplazar que emplaza al hombre, es decir, lo provoca a hacer salir de lo oculto lo real y efectivo en el modo de un solicitar en cuanto un solicitar de existencias. Estructura de emplazamiento significa el modo de salir de lo oculto que prevalece en la esencia de la técnica moderna, en un modo que él mismo no es nada técnico.⁶²
3. A la hasta aquí reunión [*Versammlung*] completa del emplazar, la nombramos ahora el *Ge-Stell*, en donde esencia todo lo solicitable en su existencia [*Bestand*].⁶³
4. *Ge-Stell* nombra el completo solicitar universal de la solicitabilidad absoluta de lo presente en conjunto. El círculo vicioso [*Kreisgang*] del solicitar acontece [*ereignet sich*] en el *Ge-Stell* y como *Ge-Stell*.⁶⁴
5. El nombre para la provocación conjunta [*Versammlung*] que dispone de este modo al hombre y al ser el uno respecto al otro, de manera que alternan su posición, reza: composición [*Ge-Stell*] [...] Aquello en lo que, y a partir de lo que, hombre y ser se dirigen el uno al otro en el mundo técnico habla a la manera de la com-posición.⁶⁵

No pretendemos de ningún modo agotar aquí el concepto central de *Ge-Stell*, quizá a lo largo del presente trabajo de tesis quede un poco más claro, porque el acercamiento a este concepto no radica en estas cinco definiciones, sino en el conjunto de caracterizaciones que a lo largo de sus escritos Heidegger hace sobre la técnica moderna. Por lo demás, las definiciones 1 y 2 son para este momento un poco más claras. En la definición 1 nuestro autor explica que el *Ge-Stell* es un reclamo

⁶⁰ J. E. Linares, *op cit.*, p. 97.

⁶¹ M. Heidegger, La pregunta... p. 19; Die Frage..., GA, vol. 7. p. 20.

⁶² M. Heidegger, La pregunta... p. 20; Die Frage..., GA, vol. 7. p. 21.

⁶³ M. Heidegger, Das Ge-Stell, GA, vol. 79, p. 32.

⁶⁴ M. Heidegger, Das Ge-Stell, GA, vol. 79, p. 32.

⁶⁵ M. Heidegger, *Identidad y diferencia*, p. 83.

o una interpelación desafiante, la cual requiere y reúne al hombre a solicitar existencias disponibles. Así, el hombre se encuentra compelido a solicitar, de modo que él sólo responde a este reclamo que impone el *Ge-Stell* y se comporta conforme a él, es decir, produciendo técnicamente. En la definición 2, *Ge-Stell* es el nombre para la reunión del emplazar que a su vez *pone* al hombre, donde «poner» significa desafiar al hombre a desocultar a través de solicitar lo real, que en cualquier caso sólo son las existencias disponibles. Tanto en 1 y 2 se trata de un *modo* desafiante de desocultar. En lo que respecta a la definición 3, como aquello que reúne todo emplazar, quedará más clara en el siguiente apartado (2.3). La definición 4, que se basa en el carácter universal del solicitar, quedará mejor entendida en el primer subapartado del siguiente apartado (2.3.1). En cuanto a la quinta y última definición, esta posiblemente quedará más clara a lo largo del siguiente capítulo, en los apartados que tratan los peligros sobre el hombre y sobre el ser.

2.3 LA TÉCNICA DE 1949

A través de tal solicitar [Bestellen] la tierra deviene en una región carbonífera, el suelo en un yacimiento de minerales. Este solicitar es ya un modo distinto a través del cual antes el campesino cultivaba su tierra. El hacer campesino no desafía la tierra de cultivo; más bien entrega la semilla a las fuerzas del crecimiento, la resguarda a ella en su prosperar. No obstante, entre tanto también se convirtió la labranza en el mismo solicitar, eso emplaza al aire en nitrógeno, al suelo en carbón y minerales, eso al mineral en uranio, eso al uranio en energía atómica, esto en destrucción disponible. Agricultura es ahora industria motorizada de alimentación, en esencia eso Mismo tal como la fabricación de cadáveres en cámaras de gas y campos de concentración, eso Mismo tal como bloqueo y obligar a rendirse por el hambre a los países, eso Mismo tal como la fabricación de bombas de hidrógeno.

M. Heidegger⁶⁶

Negar la identidad, o incluso la analogía, entre una fábrica de neutrones o arvejas y una fábrica de gas y cremación, no es ser humanista. Es tan sólo aceptar pensar. Cuando se les confiere a los dos el mismo nombre, Gestell, la diferencia no se piensa, se evita. Y eso mismo es lo que le impone a Heidegger su silencio de plomo sobre la Shoah.

Jean-François Lyotard⁶⁷

La conferencia que ahora nos proponemos tratar, *Das Ge-Stell*, forma parte de un conjunto de cuatro alocuciones tituladas cada una *Das Ding*, *Das Ge-Stell*, *Die Gefahr* y *Die Kehre*, y presentadas en el ciclo «Vistazo en lo que es» el primero de diciembre de 1949 en el Club de Bremen y escritas por Heidegger en su cabaña a lo largo de ese año. Contextualmente todas ellas son relevantes, pues como asegura Petra Jaeger, representan la reaparición del filósofo de la Selva Negra en la vida académica de Alemania después de la Segunda Guerra Mundial.⁶⁸ Quizá su relevancia radica también en que esto es lo que quiere decir Heidegger después de dos largos y difíciles procesos para las partes acusadoras y defensoras: uno de desnazificación o depuración política y académica y otro de reintegración académica. Martin Heidegger, quien adquirió compromiso político con el nacionalsocialismo y durante diez meses a partir de los inicios del año de 1933 ocupó el puesto de rector de la Universidad de Friburgo bajo el gobierno de Adolf Hitler, debió ser enjuiciado por las fuerzas de ocupación francesas, así como por un comité académico de depuración política, inmediatamente después del fin de la Guerra a causa de su conducta y participación política y académica con el nazismo. Al final del proceso de depuración, entre otras cosas, a Heidegger se le prohibió ejercer toda actividad docente y cualquier otra actividad académica dentro de la Universidad.

⁶⁶ M. Heidegger, *Das Ge-Stell*, GA, vol. 79, p. 27.

⁶⁷ J.-F. Lyotard, *Heidegger y "los judíos"*, Buenos Aires, la marca, 1995, p. 81.

⁶⁸ Así lo asegura Petra Jaeger, la editora del volumen 79 de la obra integral (*Gesamtausgabe*) de Heidegger. *Vid.* GA, vol. 79, p. 177.

A partir del año de 1949 comenzaron las gestiones para que Heidegger fuera rehabilitado en su actividad académica y, debido a ello, se suprimió la prohibición docente a la que fue sentenciado para que pudiera reintegrarse académicamente a la Universidad de Friburgo a partir de 1950. En este contexto y en medio de un temperamento de júbilo y de aversión fueron pronunciadas estas conferencias.⁶⁹ Esto es parte de lo que Heidegger viene a decir públicamente. Son temas preparados a lo largo de su proceso de reintegración académica, cuando él ya podía prever su rehabilitación. En estas conferencias aborda el tema de la técnica, la cual por medio de su emplazar se convierte en una “vorágine” que lo trastorna *todo*, al grado de que a través de su desafiante solicitar ella deviene en “fabricación de cadáveres en cámaras de gas y campos de concentración”.⁷⁰

Nos ocuparemos en este apartado de la conferencia titulada *Das Ge-Stell* y que permanece aún sin traducción al idioma castellano.⁷¹ Nuevamente en esta conferencia, Heidegger pretende preguntar por la técnica de un modo esencial, para ello comienza cuestionando los métodos cotidianos de analizar a la técnica a través de sus efectos y consecuencias, pues parece que le resulta banal o detestable este modo de investigar las cosas, por ejemplo, en 1943 en *La frase de Nietzsche «Dios ha muerto»*, escribe:

[...] Se cae en la perniciosa tentación de [...] presentar las consecuencias y efectos como las causas [...] En la acomodación irreflexiva a este modo de representación se ha adquirido desde hace décadas la costumbre de presentar el dominio de la técnica o la rebelión de las masas como las causas de la situación histórica del siglo y de analizar la situación espiritual de la época desde este punto de vista.⁷²

Para Heidegger, la aparición de la técnica moderna no es la causa del estado actual de la época, sino consecuencia esencial de todo un proceso o devenir histórico destinal (como veremos). Por ello, no se trata de hacer una consideración irreflexiva, sino se trata de *meditar* la técnica, esto es, llevar a cabo una reflexión ontológica. Con vistas a ello, Heidegger comienza criticando la idea común que afirma que la explotación de los recursos naturales, de las materias primas o de las

⁶⁹ Véase a este respecto los trabajos de R. Safranski, *Un maestro de Alemania*, Barcelona, Tusquets, 2003 y H. Ott, *Martin Heidegger*, Madrid, Alianza, 1992.

⁷⁰ M. Heidegger, *Das Ge-Stell*, GA, vol. 79, p. 27.

⁷¹ La conferencia que ahora trataremos se encuentra reunida junto con las otras tres en *Bremer und freiburger Vorträge*, en el volumen 79 de la obra integral de Heidegger (*Gesamtausgabe*). Las conferencias *Das Ge-Stell* y *Die Gefahr* permanecen aún sin traducción al castellano, de modo que la traducción empleada en este trabajo es nuestra. Por su parte, la conferencia *Das Ding* fue nuevamente pronunciada y ligeramente modificada en 1950 y esta última versión se encuentra editada también en *Vorträge und Aufsätze*, volumen 7 de la obra integral y, a su vez, esta última versión ha sido traducida al castellano por Eustaquio Barjau en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 2001. La última conferencia, *Die Kehre*, ya ha sido traducida por Francisco Soler bajo el título “La vuelta” y publicada en *Filosofía, ciencia y técnica*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1993. En este mismo libro se encuentra también otra traducción de la conferencia *Das Ding* en su versión de 1950.

⁷² M. Heidegger, *La frase de Nietzsche «Dios ha muerto»*, pp. 165-166.

fuerzas ocultas en la tierra es un hacer o impulsar del hombre,⁷³ pues es natural pensar que si no es el hombre el que explota, ¿entonces quién? Pero Heidegger se pregunta: ¿en realidad es *exclusivamente* una maniobra humana consumada al modo de la explotación? Heidegger nos contesta que en realidad *no*, porque el solicitar (*Bestellen*⁷⁴) energías a la naturaleza no es en esencia una obra humana, prueba de ello es que el hombre no puede dejar de hacerlo; para éste ya es inevitable. En vista de esto y con el fin de no caer en estas ilusiones, nos dice Heidegger, se trata de reflexionar *esencialmente* el fenómeno de la técnica nueva y no analizarlo superficialmente a través de los efectos visibles para el hombre contemporáneo, asimismo, advierte que él no pretende mostrar en su claridad el carácter solicitador de la técnica, sino más bien intenta experimentar su esencia aún impensada.

Para Heidegger, hay “algo” que impulsa al hombre a llevar a cabo la explotación de la naturaleza, y este “algo” es distinto al hombre; no es que se trate de una especie de condición antropológica que explique la actitud humana hacia la tecnificación, sino que es “algo” ajeno al hombre, es “algo” por medio de lo cual el hombre se ve condicionado desde fuera de sí mismo; es pues una interpelación ontológica que él no puede controlar ni evitar, a esto Heidegger lo llama el *solicitar* o *Bestellen*. A diferencia de la conferencia de 1953, en esta conferencia de 1949 hay este elemento fundamental que Heidegger llama el «solicitar». Se trata de una especie de estructura ontológica y constitutiva de la realidad que compele al hombre a solicitar. No es que se trate tampoco de una entidad cuasi-metafísica que planea sobre el hombre, sino que es una “entidad” *diferente* al hombre, pues para Heidegger el hombre es reclamado por esta “entidad” solicitadora para que ejecute la explotación de la naturaleza. Y cuando aquí decimos que es una “entidad”, es únicamente para explicar que es algo ajeno al hombre, porque este solicitar no pertenece al hombre, sino por el contrario, el hombre *pertenece* al solicitar, en tanto que él es el *medio* para la explotación.

Así, Heidegger explica que el solicitar exige y desafía a la naturaleza pero, a diferencia del hombre, no “va tras el botín o la ganancia”, sino *siempre ya con anticipación* se interesa por lo *disponible* o *solicitable* (*Bestellbar*). De modo tal que el hombre es movido por esta fuerza solicitadora para solicitar recursos disponibles. Esta fuerza (*Gewalt*) solicitadora es lo que en realidad explota, pero ella *no* es un hacer humano aun cuando el hombre pertenezca a la ejecución

⁷³ Nuevamente podemos citar a Meyer para evidenciar las ideas que precisamente critica Heidegger, pues Meyer supone que la explotación técnica se lleva a cabo por el hombre a través de las máquinas: “La explotación técnica de la naturaleza se consume en máquinas, en aparatos y dispositivos; éstos son a su vez quienes hacen posible la relación del hombre con aquellos campos de la naturaleza sustraídos a la experiencia natural”, *Cfr.*, H. J. Meyer, *op. cit.*, p. 265.

⁷⁴ Algunas ocasiones traduciremos indistintamente *Bestellen* por “solicitar” o por “poner a disposición”. En este último modo seguimos la traducción adoptada por Francisco Soler en “La vuelta” (*Die Kehre*), quien suponemos identifica el sentido de *Be-stellen* que carga el énfasis hacia el verbo *stellen*, tal como en ocasiones lo hace Heidegger. *Cfr.* M. Heidegger, *Filosofía, ciencia y técnica*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1993.

del solicitar, pues en todo caso, “el hombre es el empleado [*Angestellte*] del solicitar”⁷⁵ y sólo de este modo se encuentra incluido (*einbezogen*) en la esencia del solicitar.⁷⁶

Entonces, si la explotación de la naturaleza no es un hacer humano, ¿cuál es el lugar que ocupa el hombre dentro de esta cadena o círculo vicioso del solicitar? Efectivamente, como escribe Heidegger, el hombre pertenece (*gehört*⁷⁷) al solicitar. De modo que el solicitar no está dentro del dominio del hombre, antes bien, el solicitar solicita al hombre, y sólo de ese modo éste se encuentra incluido en la región esencial de la técnica, ya que el hombre y la creativa actividad humana no existen como tales en este círculo de sollicitación: el hombre aquí no existe en ninguna parte.⁷⁸

Según Heidegger, es natural suponer que el hombre sea quien, por ejemplo, desafíe a la fuerza hidráulica para producir energía eléctrica, pero en realidad el hombre está incluido en el solicitar en tanto que él está emplazado, desafiado y requerido por el solicitar para que aparentemente sea él quien produzca energía. De modo que, tanto la fuerza hidráulica como también el hombre son puestos o emplazados por el solicitar desafiante; con anticipación y por doquier ambos son desafiados en tanto que sollicitables. De esta manera alcanza el hombre su *puesto* (*Stand*) en el círculo constante e incesante del solicitar. Por tanto, es una ilusión creer que la técnica sea un hacer del hombre. Este espejismo tiene su origen en el subjetivismo humano (*subjectum*), que cree que él es quien pone los entes o quien explota los recursos de la tierra. Pero a pesar de esta representación, permanece el hombre, a sabiendas o no, puesto a disposición por el solicitar, y en vista de esto, para Heidegger, el hombre es “el funcionario de la técnica”.⁷⁹

El hombre está ahora situado bajo esta estructura de los modos del poner y solicitar (*Ge-Stellung*), y es el hombre quien se ha ofrecido para la ejecución (*Vollzug*) de las órdenes del solicitar, y ahora “hace fila” tras de él para encargarse y llevar a cabo el desafío de la tecnificación, sólo así y a través de este modo coparticipa (*mitwirk*), individualmente o en masa, dentro de este proceso.⁸⁰ Este solicitar afecta no sólo a la materia en general o a las fuerzas de la naturaleza, sino también esencialmente al hombre, pues “en vista de ello también la esencia del hombre se emplaza”.⁸¹ De modo tal que al solicitar le concierne *todo lo que es*, y *todo* es el todo de los entes capaces de ser integrados en el emplazar, es decir, hombre, naturaleza e historia y todos los modos como pueda ser lo presente y, a decir verdad, el emplazar es también una figura profanadora, pues se desplaza sobre las divinidades mismas, ya que incluso la teología *solicita* los logros de la física

⁷⁵ M. Heidegger, *Das Ge-Stell*, GA, vol. 79, p. 30.

⁷⁶ M. Heidegger, *Das Ge-Stell*, GA, vol. 79, pp. 29-30.

⁷⁷ M. Heidegger, *Das Ge-Stell*, GA, vol. 79, p. 30.

⁷⁸ M. Heidegger, *Das Ge-Stell*, GA, vol. 79, p. 30. “«Der Mensch» existiert nirgends”. Heidegger escribe el «hombre» entre ángulos quizá también para referirse a que el hombre como especie humana no tiene lugar dentro de la autoreproductibilidad técnica, pues como se verá en el último apartado de este capítulo, la técnica no es algo que el hombre pueda crear y la técnica tampoco es un producto de la civilización.

⁷⁹ M. Heidegger, *¿Y para que poetas?*, p. 218; *Wozu Dichter?*, GA, vol. 5, p. 294.

⁸⁰ M. Heidegger, *Das Ge-Stell*, GA, vol. 79, pp. 30-31.

⁸¹ M. Heidegger, *Das Ge-Stell*, GA, vol. 79, p. 31.

para, con su ayuda, asegurarse pruebas de la existencia de Dios. Según Heidegger, esto es *poner* a Dios en la esfera de lo solicitable, esto es, dentro de la técnica.

El solicitar se interesa por *el todo*: “el solicitar [*Bestellen*] está dirigido a lo uno, versus unum, a saber, el emplazar *lo Uno Todo* de lo presente como existencia [*Bestand*]”.⁸² Para Heidegger, este solicitar es universal y reúne en sí todos los modos posibles del emplazar y sus modos de concatenación entre sí.⁸³ De manera que, sin excepción alguna, el solicitar reúne el aseguramiento de todos los entes, los cuales son siempre para él sólo existencias solicitables. Ahora bien, esta reunión (*Versammlung*) del solicitar es ya por sí sola *otra* entidad,⁸⁴ pues así como el hombre es un miembro que coparticipa en el solicitar, así también el solicitar es miembro de una “entidad” diferente. ¿Cómo llamar a esta otra “entidad”?

A la hasta aquí reunión [*Versammlung*] completa del emplazar, la nombramos ahora el *Ge-Stell*, en donde esencia [*west*] todo lo solicitable en su existencia [*Bestand*].⁸⁵

Como vimos anteriormente, nuevamente nuestro filósofo nos advierte que la palabra *Ge-Stell* no tiene que ver con lo que nombra comúnmente en alemán, por ejemplo: estante de libros o estantería, armazón o esqueleto de una estructura u objeto. *Ge-Stell* significa algo completamente distinto. Pero, preguntemos esta vez: ¿se trata de un uso arbitrario del lenguaje? Nuestra respuesta es que no, aunque ya sea conocida por muchos la “violencia” con la que Heidegger ocupa las palabras. En este caso, tal vez diría Heidegger que él sólo expresa, asocia o coliga lo que ya está en las palabras mismas, pero que el hombre actual no escucha en ellas, pues para éste, el lenguaje sólo es medio de expresión, ya que su soberbia subjetiva le impide darse cuenta de que él *no* es dueño del lenguaje, sino, por el contrario, el lenguaje es “el señor del hombre”.⁸⁶ Como explica Gadamer, siguiendo a nuestro autor, actualmente hay un «anquilosamiento» del lenguaje que no ha permitido al hombre escuchar el “secreto del lenguaje”, pues las palabras no son meros signos que de-signen algo, muy por el contrario, “las palabras abrigan algo”.⁸⁷ Se trata, pues, de una concepción peculiar del lenguaje que se atiene a la *escucha*. Por ejemplo, en un texto de 1944-45, en el cual nuestro autor ensaya la escritura de diálogos entre personajes (un erudito, un profesor y un investigador),⁸⁸ hace que ellos discurren sobre el significado de un término. En algún momento de la conversación

⁸² M. Heidegger, *Das Ge-Stell*, GA, vol. 79, p. 32.

⁸³ M. Heidegger, *Das Ge-Stell*, GA, vol. 79, p. 32.

⁸⁴ Decimos entidad para nombrar un concepto francamente abstracto que lo engloba todo y que, como se verá más adelante en este apartado, es el actual modo epocal de ser de la realidad.

⁸⁵ M. Heidegger, *Das Ge-Stell*, GA, vol. 79, p. 32. “Wir nennen jetzt die von sich her gesammelte *Versammlung* des *Stellens*, worin alles *Bestellbare* in seinem *Bestand* *west*, *das Ge-Stell*”.

⁸⁶ *Vid.* M. Heidegger, *Construir, habitar, pensar*, p. 108.

⁸⁷ H. G. Gadamer, *op cit.*, pp. 314 y 322.

⁸⁸ M. Heidegger, “Debate en torno al lugar de la serenidad. De un diálogo sobre el pensamiento en un camino de campo”, *De camino al habla*, p. 56; “Ein Gespräch selbstdritt auf einem Feldweg zwischen einem Forscher, einem Gelehrten und einem Weisen”, *Feldweg-Gespräche*, GA, vol. 77, pp. 119-120.

uno de los tres personajes ocupa una palabra con un nuevo significado, uno de los otros dos pregunta acerca de dónde ha sacado esa nueva denominación con la que ahora ocupa esa palabra, a lo cual contesta que no ha sido él quien ha realizado tal denominación, entonces el tercer personaje pregunta:

- Erudito: ¿Quién ha sido entonces? ¿Ninguno de nosotros?
- Profesor: Presumiblemente; porque en la comarca en que nos encontramos todo está en el mejor orden solamente en caso de que no haya sido nadie.
- Investigador: Enigmática comarca ésta, en la que no hay que ser responsable de nada.
- Profesor: Porque es la comarca de la palabra, la cual es únicamente responsable de sí misma.
- Erudito: A nosotros tan sólo nos queda escuchar la respuesta que está en conformidad.

En vista de ello, quizá Heidegger diría que él no es responsable de este uso aparentemente arbitrario de la palabra *Ge-Stell*, sino la comarca de la palabra es responsable de hacerla audible a su escucha. Ahora bien, ¿qué es lo que escucha Heidegger? Ante todo escucha y ocupa los diversos modos y compuestos de la palabra *stellen*, poner. No es propiamente, como a veces se dice (sobre todo los traductores), que “juegue” con el término, sino que atiende a lo que dice la palabra. En el discurso de la conferencia que tratamos hay al menos veintinueve usos diferentes de la palabra *stellen* y, ciertamente, algunas veces aparecen con ligeras modificaciones: sustantivaciones, participios, compuestos del verbo o enfatizaciones (algunas veces Heidegger separa las palabras con un guión para cargar el sentido no al prefijo sino al verbo). Para ilustrarlo preparamos la siguiente lista:*

	<i>stell</i>	<i>en</i>		<i>ab</i>	<i>stell</i>	<i>en</i>
	<i>Stell</i>	<i>en</i>		<i>hinaus</i>	<i>stell</i>	<i>en</i>
	<i>Stell</i>	<i>e</i>		<i>er</i>	<i>stell</i>	<i>en</i>
<i>Ge</i>	<i>stell</i>	<i>ung</i>		<i>hin</i>	<i>stell</i>	<i>en</i>
<i>Ge</i>	<i>stell</i>	<i>te</i>		<i>Fest</i>	<i>stell</i>	<i>ung</i>
<i>Vor</i>	<i>stell</i>	<i>en</i>		<i>ein</i>	<i>stell</i>	<i>en</i>
<i>Be</i>	<i>stell</i>	<i>te</i>		<i>heuraus</i>	<i>stell</i>	<i>en</i>
<i>Be</i>	<i>stell</i>	<i>en</i>		<i>weg</i>	<i>stell</i>	<i>en</i>
<i>be-</i>	<i>stell</i>	<i>en</i>		<i>zu</i>	<i>stell</i>	<i>en</i>
<i>Be-</i>	<i>stell</i>	<i>te</i>		<i>fest</i>	<i>stell</i>	<i>en</i>
<i>Be</i>	<i>stell</i>	<i>bar</i>		<i>sicher</i>	<i>stell</i>	<i>en</i>
<i>Be</i>	<i>stell</i>	<i>barkeit</i>		<i>Herausge</i>	<i>stell</i>	<i>te</i>
<i>Be</i>	<i>stell</i>	<i>ung</i>		<i>Ab</i>	<i>stell</i>	<i>en</i>

* Para comprender un poco más el concepto de *Ge-Stell*, si así lo desea el lector, podría ser revisado ahora el Apéndice agregado al final de este trabajo.

<i>be</i>	<i>stell</i>	<i>fähig</i>		<i>Ange</i>	<i>stell</i>	<i>te</i>
<i>Sich</i>	<i>stell</i>	<i>en</i>				

Con todo este entramado de palabras, Heidegger nombra ***Ge-Stell*** a la integración de la reunión de los modos de ***stellen*** a través del indicativo de colectivo ***Ge***. ¿Cómo los integra? Ante todo reúne dentro de este concepto, como características suyas, los modos de presenciar⁸⁹ de *stellen*: el *Ge-Stell* es el “solicitar de lo por completo solicitable de lo presente en su conjunto. El círculo del solicitar acontece en el *Ge-Stell* y como *Ge-Stell*”.⁹⁰ Así, Heidegger forma una nuevo “concepto” que será clave para designar la esencia de la técnica y que en todos los casos es multívoco o multisignificante. Por lo pronto, aquí el *Ge-Stell* es lo que determina y explica el modo cómo las cosas acaecen o cómo vienen a la presencia en la época técnica, esto es, desde el emplazar o poner a disposición. De modo tal que el hombre *sólo* co-rresponde (*entsprechen*) a la interpelación que le exige interpretar todo ente o todo lo presente como algo emplazable, pues aun sin saberlo el hombre, el *Ge-Stell* altera esencialmente su relación con todo lo presente en el mundo, y mundo no sólo significa que el proceso de tecnificación se da en el mundo, sino que también es un acontecer de carácter *planetario* que lo determina y abarca todo.

Ahora bien, unas líneas después Heidegger da lugar a una serie de caracterizaciones del *Ge-Stell*, ahí él nos dice: “El *Ge-Stell* convierte lo presente de todo lo presente en existencia [*Bestand*]”. Esto es que la presencia de todos los entes tiene lugar sólo como recurso disponible, el cual se hace patente en el constante círculo vicioso del solicitar lo que es susceptible de ser solicitado. Esta forma de advenir a la presencia sólo como recurso disponible es característica de la época técnica y es para Heidegger la esencia de la técnica. Unas líneas más adelante nos dice:

El *Ge-Stell* emplaza. Lo fuerza todo a la solicitabilidad. Él acapara todo lo presente en la solicitabilidad y es así la reunión de este acaparar. El *Ge-Stell* es: acaparamiento [*Geraff*].⁹¹

El *Ge-Stell* es: *Geraff*. Misteriosa palabra ésta (*Geraff*) que hemos optado por interpretar como acaparamiento, pues según nuestra investigación, no aparece en los diccionarios alemán-español, ni en los de la propia lengua alemana, ni siquiera esta vez aparece en el diccionario de los

⁸⁹ Y, por extensión, muy probablemente los modos de “ausenciar”, porque el *Ge-Stell* está posibilitado para “impedir” otros modos de venir a la presencia. Esta sería una idea difícil de plantear, porque, en primer lugar, no es que el *Ge-Stell* prohíba otros modos de venir a la presencia, sino que dado que él se ha vuelto el modo reinante de presenciar, puede impedir al hombre tener acceso a otros modos de venir a la presencia. Estos modos de “ausenciar” se expresarían en algunas palabras que Heidegger piensa en relación al *Ge-Stell*, por ejemplo: *wegstellen* o *abstellen*. En efecto, el *Ge-Stell* explica el modo como los entes vienen a la presencia, sin embargo, es posible suponer que el *Ge-stell* también determina los modos por medio de los cuales no se puede dar la presencia. De manera que toda pre-sencia y au-sencia se encuentra determinada por el *Ge-Stell*.

⁹⁰ M. Heidegger, *Das Ge-Stell*, GA, vol. 79, p. 32.

⁹¹ M. Heidegger, *Das Ge-Stell*, GA, vol. 79, p. 33.

hermanos Grimm. Por ello, quizá nuestra interpretación de esta parte deba ceñirse a la particular forma heideggeriana de formar colectivos, ya que cuando nuestro pensador ocupa el prefijo «*Ge*» como indicativo de colectivo, según nuestra investigación, siempre lo hace acompañar del término *Versammlung*, para expresar que está realizando una congregación de palabras o ideas. Así, *Ge-raff* sería, como Heidegger mismo afirma, la reunión (*Versammlung*) de *raffen*. Al respecto, el diccionario de los hermanos Grimm explica que *raffen* puede ser entendido como acaparar, además de que esta palabra expresa un sentido violento o vehemente aplicable a la codicia o avaricia.⁹² *Ge-raff* sería, por tanto, una determinación característica del *Ge-Stell* como la concentración del acaparar o arrebatar técnico o incluso de la rapacidad técnica.

Por definición, acaparar es tomar más de lo que se puede abarcar. De esta manera opera el *Ge-Stell*, sólo que él ha encontrado el modo para apropiarse (arrebatar) del *todo* sin dejar algo fuera de sí, pues, como explica Heidegger, esta entidad no acumula o amontona el todo de los entes sin razón ni sentido, sino que los impulsa e introduce a marchar dentro de su círculo vicioso (*Kreisgang*) del solicitar; se trata, pues, de un todo coherente. El *Ge-Stell* es así omniabarcante y lo acapara *todo*, pues cuando Heidegger dice que el *Ge-Stell* se interesa por el todo con carácter de disponible, significa en estricto sentido el *todo*, porque para el *Ge-Stell* no hay nada fuera de sí, y no estar dentro de él es tanto como no tener existencia o realidad. Así, el *Ge-Stell* arrebató los entes para convertirlos en existencias disponibles, es así rapaz porque muestra su codicia para lograr apoderarse de todo lo presente, cogerlos, asirlos y privarlos de su condición entitativa.

En seguida, Heidegger hace otra caracterización del *Ge-Stell* como una “entidad” que opera (esencia⁹³) al modo de un engranaje. Según nuestro autor, el *Ge-Stell* es la reunión (*Versammlung*) de un *impulso* circular en sí: el *Ge-Stell* es engranaje (*Getriebe*), pues el acaparar se *pone* en marcha o funcionamiento al modo de un mecanismo de engranajes. Se trata, si se nos permite, de una metáfora o alegoría de la técnica moderna como máquina, la cual explicaría cómo se pone en marcha el *Ge-Stell*, es decir, al modo de un armatoste o mecanismo de engranes, ya que solicita de antemano, constantemente y sin detenerse. Al *Ge-Stell* nos lo podemos imaginar de ese modo, solicita y solicita y no deja de solicitar, pues siempre y con anticipación pone en marcha al solicitar para que reclame a todos los entes, lo cuales son para el *Ge-Stell* ya siempre todos ellos solicitables. El *Ge-Stell* acapara al modo de un mecanismo de engranajes; “esencia (*west*) como el acaparar del engranaje que pone a disposición la incesante solicitabilidad del todo de las existencias”.⁹⁴

⁹² Además, siguiendo al diccionario de los hermanos Grimm, *raffen* tiene sus correspondientes al latín con *rapere* (apoderarse de algo); *corripere* (coger o empuñar algo, p. e. un arma); *hargapare* (robar) y *aufferre* (quitar la esperanza). Vid. Diccionario de los hermanos Grimm (*Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*), versión electrónica en Internet: <http://germazope.uni-trier.de/projects/WBB/woerterbuecher/dwb/wbgui>.

⁹³ Dejaremos la explicación acerca de que el *Ge-Stell* esencia (*west*) para el siguiente apartado (2.4), titulado: La esencia de la técnica o el carácter esencial (aconteciente) de la técnica moderna.

⁹⁴ M. Heidegger, *Das Ge-Stell*, GA, vol. 79, p. 33.

Pero tengamos cuidado, pues Heidegger nos advierte que la esencia de la técnica nada tiene que ver con una máquina, herramienta o aparato técnico de tracción, ya que él está en contra de la tan común caracterización de la esencia de la técnica moderna como una máquina motriz. Para él, tal caracterización es de hecho *correcta* pero no *verdadera*, y por tanto no nos puede ayudar a experimentar lo aún impensado de la técnica. ¿Entonces qué quiere decir Heidegger cuando dice que la técnica moderna es engranaje? Si somos estrictos en esta interpretación, apreciamos que frente a las visiones cotidianas de la técnica, Heidegger realiza su “revolución copernicana” invirtiendo el argumento, pues la caracterización del *Ge-Stell* como un engranaje *no* la debe a la máquina, sino a la inversa, la máquina tiene el carácter del engranaje a partir de la esencia del *Ge-Stell* de la que es deudora. Vale decir que las máquinas son al *Ge-Stell* y no al revés: “La técnica moderna no es lo que ella es a través de la máquina, sino la máquina es lo que ella es y como es sólo desde la esencia de la técnica. Por eso uno dice nada de la esencia de la técnica moderna cuando se la representa como máquina técnica”.⁹⁵

Asimismo, para Heidegger, a las máquinas les pertenece la rotación, sin que necesariamente entendamos que las máquinas tengan la figura de la rueda; las máquinas trabajan dando vueltas, por ello la rotación de las máquinas es también emplazada y desafiada constantemente a la circulación. ¿Qué significa esto? Lo propio de un engranaje es conjuntar dos piezas que a su vez enlazan o hacen encajar sus dientes entre sí, ello lo hacen en su constante circulación y sin detenerse; siempre están en constante movimiento. De modo tal que tanto las máquinas como el *Ge-Stell* tienen el carácter de la circulación, pues les está dada a partir de su esencia.

Ahora bien, otra manera de interpretar la idea acerca de que el *Ge-Stell* es engranaje (tal como en el caso de *Ge-raff*), se ceñiría a la característica manera de formar colectivos que nuestro autor aplica desde su lengua alemana. Heidegger dice: “El completo poner en sí del *Ge-Stell* es la reunión [*Versammlung*] del impulso [*Treiben*] circular en sí. El *Ge-Stell* es *Getriebe*”.⁹⁶ Nuevamente una palabra misteriosa, la cual en el lenguaje común tiene el significado de engranaje o mecanismo de engranajes. Pero notemos que, además, Heidegger nos dice que *Getriebe* es la reunión de un impulso circular. Veamos esto con más detalle, *Treiben* es poner en constante movimiento,⁹⁷ por su parte *Getriebe* es una palabra que fue acuñada desde el siglo XV y es ocupada en general para los dispositivos mecánicos de acción; antiguamente era empleada para los molinos, posteriormente para rodajes y engranajes y, más recientemente, para mecanismo de transmisión de fuerza de energía.⁹⁸ *Getriebe* procede de *treiben* y expresa la formación sustantiva del abstracto de

⁹⁵ M. Heidegger, *Das Ge-Stell*, GA, vol. 79, p. 33

⁹⁶ M. Heidegger, *Das Ge-Stell*, GA, vol. 79, p. 33.

⁹⁷ *Duden. Etymologie*, Mannheim, Dudenverlag, 1963, pp. 718.

⁹⁸ *Duden. Etymologie*, Mannheim, Dudenverlag, 1963, pp. 218.

treiben.⁹⁹ Por su parte, según los hermanos Grimm, *Getriebe* es el colectivo de *trieb*, y esta palabra aparece documentada desde finales de la edad media, pero su uso común se remonta al siglo XVIII y tiene los significados de animar, incitar, accionamiento o impulso (*impetus*). Se ocupa para máquinas, herramientas y objetos de actividad propios de la modernidad (*Neuzeit*) y, en general, es todo lo que se impulsa con ruedas.¹⁰⁰ Así las cosas, podríamos explicar que en *Ge-triebe* Heidegger reúne los modos de *treiben*,¹⁰¹ los cuales son propios del funcionamiento de las máquinas técnicas de la modernidad, y según hemos visto, son propios de las máquinas porque les está dado a partir de su esencia. Así, cuando Heidegger dice que “el *Ge-Stell* esencia como el acaparar de *Getriebe*”,¹⁰² explicaría que esta esencia de la técnica se pone en impetuosa marcha de acaparamiento, reuniendo para ello una constante fuerza impelente de funcionamiento, tal como lo hace un rotor, esto es, en constante movimiento para solicitar existencias.

Acorde con lo anterior, Heidegger nos presenta sus escasos análisis sobre la máquina —él llama a esto, mostrar el lugar esencial de la máquina (*Wesensort*)—. Nos dice que ya estaba puesta la esencia de la técnica moderna, naturalmente sin saberlo, cuando al final del siglo XVIII en Inglaterra se crearon las primeras máquinas motrices. Sólo que debemos tener cuidado, pues esto no quiere decir que el hombre al crear la máquina, también crea al *Ge-Stell*. Según nuestra lectura de Heidegger, se trata de todo lo contrario, pues como veremos, el *Ge-Stell* es un destino del hombre moderno que él mismo no pudo crear con la invención de los aparatos, pues más precisamente, para nuestro autor, el *Ge-Stell* no pudo ponerse en marcha rapaz sino hasta que pudo apoyarse en el funcionamiento de la máquina. Por ello, el *Ge-Stell* no se mueve por la máquina, sino todas las máquinas se mueven en el espacio esencial (*Wesensraum*) de la técnica. Con el descubrimiento de la máquina —explica Heidegger—, “de antemano el *Ge-Stell* pone a disposición a través de su maquinaria otro modo y orden del emplazar”. Es decir, el *Ge-Stell* no tomó su ímpetu propio, sino sólo hasta que pudo apoyarse en la (destinada) invención de la máquina motriz a la sazón de la revolución industrial.

En suma, este es un nuevo orden técnico y es completamente distinto en relación al torno de hilar de la campesina, efectivamente, el torno también tiene el modo de la rotación pero es únicamente un *solo* aparato que *pro-duce* (*Her-stellen*), no es un conjunto de maquinaria puesta a marchar en vista del acaparar del engranaje del *Ge-Stell*. La técnica moderna es, pues, fundamentalmente distinta respecto a otros modos de producción técnicos, “suponiendo que haya

⁹⁹ F. Kluge, *Etymologische Wörterbuch der deutschen Sprache*, Berlín, de Gruyter, 1999, p. 321.

¹⁰⁰ Diccionario de los hermanos Grimm (*Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*), versión electrónica en Internet: <http://germazope.uni-trier.de/projects/WBB/woerterbuecher/dwb/wbgui>.

¹⁰¹ En esta conferencia, Heidegger ocupa por lo menos los siguientes términos emparentados con *treiben*: *Treiben*, *treiben*, *Umtreiben*, *Betrieb* y *hervortreiben*.

¹⁰² M. Heidegger, *Das Ge-Stell*, GA, vol. 79, p. 33.

dentro del *Ge-Stell* algo así como un producir (*Herstellen*)”.¹⁰³ Para Heidegger, el antiguo y ahora en desuso hacer campesino es un hacer que manufactura (*handwerkliche Tun*), elabora y produce por medio de lo que pueden obrar las manos y, en este sentido, es un pro-ducir apacible que lleva algo a aparecer. En cambio, la técnica moderna arranca o extrae las existencias de modo serial, pieza por pieza, y en la misma unidad de tiempo. En conformidad con esto último, la técnica moderna no es un pro-ducir (*herstellen*), sino provocación (*Herausforderung*); es un promover la extracción, es un “hacer salir” violento (*herausstellen*), un extraer agresivo, un arrancar lo solicitable de manera inmediata y permanente para hacer entregables las existencias y, a causa de ello, tiene también el carácter de reexpedición (*weiterbeförderung*), ya que las existencias disponibles pueden ser una y otra vez entregadas y nuevamente conmutadas. Por esto dice Heidegger que el modo como la técnica actual hace salir lo que es susceptible de ser solicitado, es desde el rasgo de la pieza-existencia (*Bestand-Stück*)¹⁰⁴. La pieza —continúa Heidegger— está por separado e incluso está aislada de otra pieza y no forma ella misma el todo. Las piezas no componen el todo, sino precisamente permiten la creación de la figura de la pieza-existencia. Desde una tuerca hasta un chip electrónico, como parte integrante, no forman el todo de la estructura mecánica o sistema cibernético, por ello no son indispensables y, en última instancia, son intercambiables por cualquier otra pieza, de aquí que “las piezas-existencias son pieza por pieza iguales”.¹⁰⁵ El carácter de pieza forma esta igualdad, porque lo igual son precisamente las piezas unas entre otras. La uniformidad o igualdad de las piezas permite que su lugar pueda ser cambiado, intercambiado o reemplazado por otra pieza.

Asimismo, la pieza es lo carente de vida (*Leblos*) y, como reconoce nuestro autor, aun cuando se hable corrientemente de piezas de ganado y se ocupe la pieza en este ejemplo para describir algo que en efecto tiene vida, ciertamente expresaría algo que, digamos, no tiene voluntad o realidad propia dentro de este “engranaje” de la técnica. De modo que, incluso, al hombre se le puede aplicar este rasgo. Llegado a este punto, Heidegger se pregunta por la condición humana a partir de la caracterización de las piezas-existencias. ¿Qué pasa con el hombre de la época técnica? Al principio de su conferencia, Heidegger ya nos había dicho que el hombre es puesto o emplazado por la técnica, y para ello toma un ejemplo que explica cómo actualmente en el lenguaje común se encuentra reconocido este carácter: los hombres —nos dice— deben *ponerse* a *disposición* de la

¹⁰³ M. Heidegger, *Das Ge-Stell*, GA, vol. 79, p. 35.

¹⁰⁴ La palabra original es *Bestand-Stück*, que se descompone en dos partes, por un lado *Bestand* (existencia) y, por otro, *Stück* (pieza), se ha decidido en nuestra traducción sólo intercambiar el orden de aparición de estas dos palabras por no encontrar una mejor forma de traducción. Por otra parte, esta misma palabra también aparece en *La pregunta por la técnica*, su traductor, Eustaquio Barjau, ha decidido traducirla por “parte integrante”, esta es en realidad una palabra más adecuada para la lectura de una traducción y bien podría servir para traducir el sentido de lo que dice Heidegger en estas conferencias. Pero nosotros, por tratarse de una investigación de tesis y no de una traducción comercial o pública, no nos apegaremos a la posible traducción de “parte integrante”, pues al menos en un par de casos no capta todo el sentido.

¹⁰⁵ M. Heidegger, *Das Ge-Stell*, GA, vol. 79, p. 36. “Die Bestand-Stücke sind Stück für Stück die Gleichen”.

oficina de empleos, ellos son y están *puestos*, de modo que son afectados por este *poner* o emplazar (*stellen*). En la actividad laboral una persona *pone* a otra, le demanda y desafía cuando le exige información y rendición de cuentas. Así, ya comúnmente, el *poner* se dice para asuntos propiamente humanos.¹⁰⁶ Actualmente, como sabemos, se habla de los «recursos humanos», y ello no hace más que exhibir el carácter de pieza que posee una persona dentro de una oficina, empresa o cualquier centro laboral. Pero esto no es lo relevante o aún no está pensado esencialmente, diría Heidegger, pues él quiere ahora preguntarse por el hombre dentro del carácter de pieza-existencia.

Comúnmente —nos dice Heidegger— nos representamos a una pieza como lo sin vida, inanimado, inerte, insensible o inmóvil. Las piezas tienen precisamente el carácter de la falta o ausencia de vida. Ahora bien, el hombre está emplazado en este *Ge-Stell* pero no sólo porque maneje, se sirva de las máquinas y sirva a ellas, sino también porque en su condición humana pertenece o se ha entregado a esta esencia del *Ge-Stell*. Por tanto, el carácter de piezas-existencias se extiende igualmente al hombre mismo: “El hombre es en su modo pieza-existencia, en el sentido riguroso de las palabras existencia y pieza”.¹⁰⁷ Lo que en rigor quiere decir tanto una como otra. Así, el hombre es intercambiable como cualquier otra pieza, es también reemplazable por otra pieza, sea esta técnica o sea humana.

Al respecto, un ejemplo extremo y contemporáneo a Heidegger lo podríamos citar ahora nosotros: en la Segunda Guerra Mundial, durante la *industrialización* de la muerte, las víctimas de los campos de concentración alemanes no eran llamadas o nombradas por la administración nazi como personas o algún otro “adjetivo” similar; por el contrario, los nazis se referían a las víctimas como piezas, *Stücke*. De modo que las víctimas humanas devinieron piezas o existencias. Ciertamente, Heidegger ya había mencionado esta degradación, y al parecer para nunca más volver a mencionarla, cuando explica en la conferencia *Die Gefahr* que el emplazar técnico se desplaza sobre la muerte misma, pues para nuestro autor, fallecer significa “ajustar cuentas” (*austragen*) con la muerte en su esencia, por el contrario, en la época técnica la muerte también puede ser emplazada, ya que se posibilita este “ajuste” con la muerte por medio de solicitar la liquidación de vidas, las cuales son sólo piezas para la fabricación industrial de la muerte:

Centenares de miles de hombres mueren en masas. ¿Mueren ellos? Ellos pierden la vida. Ellos son asesinados. ¿Mueren ellos? Ellos devienen piezas-existencias de la reserva de fabricación de cadáveres. ¿Mueren ellos? Ellos son liquidados discretamente en campos de

¹⁰⁶ M. Heidegger, *Das Ge-Stell*, GA, vol. 79, pp. 26-27.

¹⁰⁷ M. Heidegger, *Das Ge-Stell*, GA, vol. 79, p. 37.

concentración. E incluso sin esto, ahora mismo en China millones se ven reducidos a la miseria al sucumbir de hambre.¹⁰⁸

Por tanto, el hombre alcanza el rango “ontológico” de existencia (es decir, *Bestand*) en tanto que es considerado como disponible para cualquier emplazar técnico. A pesar de esto, comparado con algún otro dispositivo técnico, Heidegger confiere al hombre un rango distinto al de la máquina. Para él, el hombre es humano, y a través de este *modo* se encuentra distinguido entre los demás entes, por tanto, “el hombre nunca devendrá en máquina”. La razón es que, aun cuando el hombre pertenezca al *Ge-Stell*, nunca dejará de ser hombre en su esencia, lo que sí podría acontecer, y de hecho es lo que realmente ocurre, es que el hombre pertenezca al *Ge-Stell* modalmente, es decir, en su modo (*Weise*) pero no en su esencia (*Wesen*). En esto radica la postura y las “esperanzas” de Heidegger; en —válgase la redundancia— la *modificación modal* del hombre. El pensador nos presenta además otro argumento basado en esta misma mutación modal, aunque este último quizá no muy convincente, pues según nuestro filósofo, “lo inhumano es sin embargo todavía inhumano”.¹⁰⁹ En suma, por más que el hombre pertenezca al *Ge-Stell* lo hará de un modo distinto a todos los entes técnicos, pero también un poco más adelante nos dice: “Lo humano y lo inhumano desde luego es inquietante, porque sólo la máquina sería algo más maligno y más fatal que el hombre”.¹¹⁰ A pesar de todo esto, su postura es un tanto discordante, pues más adelante Heidegger nos hace una aclaración acerca de que el hombre no está de paso por el carácter de ser pieza-existencia, sino los hombres “en su esencia ya están emplazados sobre este carácter de ser piezas-existencias”.¹¹¹

2.3.1 EL *GE-STELL* COMO REALIDAD O LOS LÍMITES DEL *GE-STELL*

El *Ge-Stell* rapaz es lo propio de la época moderna, pues no hubo algo como un *Ge-Stell* desafiante en la Grecia clásica ni en la Edad Media. El molino de viento o de agua, a pesar de tener el carácter de la circulación y del engranaje, no son *Ge-Stell*, ya que, entre otras cosas, no exigen energías a la naturaleza para que éstas sean acumuladas. Así, pues, la descripción de la técnica nueva ha arrojado como resultado al *Ge-Stell*, pero ¿la época actual determina al *Ge-Stell* o, por el contrario, el *Ge-Stell* es ya la determinación de una época? ¿Puede alcanzar el *Ge-Stell* otro rango? ¿Con la técnica contemporánea asistimos a una nueva forma determinada de la historia del ser? ¿Cuál es el *status*, *Stand* del *Ge-Stell* en la época del dominio de la técnica? A través de pensar la esencia de la técnica, Heidegger nos explica qué lugar tienen los entes en la época técnica, a saber, ellos son existencias

¹⁰⁸ M. Heidegger, *Die Gefahr*, GA, vol. 79, p. 56.

¹⁰⁹ M. Heidegger, *Das Ge-Stell*, GA, vol. 79, p. 37.

¹¹⁰ M. Heidegger, *Das Ge-Stell*, GA, vol. 79, p. 37.

¹¹¹ M. Heidegger, *Das Ge-Stell*, GA, vol. 79, p. 38.

disponibles para la sollicitación; y además de eso, *nada más*. Ahora bien, Heidegger se pregunta: ¿es acaso universal este modo de presentarse los objetos al *Ge-Stell*? ¿El *Ge-Stell* es acaso ya una realidad universal?

Según nuestro autor, lo presente puede manifestarse al hombre de diversos modos, bien puede aparecer como lo que se muestra desde su ocultación a su estado de desocultamiento (*Unverborgenheit*), como lo producido (poíesis) o como lo establecido (*Herstand*), o incluso lo presente se manifestó ya en una época como la criatura del creador o también lo presente se ha manifestado como lo objetivo para la representación del sujeto. “Estos modos diferentes determinan la época de la historia del ser occidental”.¹¹² Época es el modo peculiar como ha de aparecer el ente. De modo que la realidad se determina por el modo epocal de sustentarse una determinada forma de interpretar al ente. Y aunque Heidegger no tiene la intención de ofrecer una teoría de la realidad, sí nos explica que en la época del dominio del *Ge-Stell* los entes pueden estar determinados por un modo particular del aparecer. Él nos explica que en esta época “lo presente también puede ser lo que tiene el carácter de existencia o reserva [*Beständige*], en el sentido de las piezas-existencias de las reservas”.¹¹³ Es decir, que con la técnica moderna asistimos ya a una nueva forma determinada de la historia del ser, en la que Heidegger reconoce que ahora lo presente también se emplaza y lo presente vale como tal sólo en tanto que es existencia emplazable dentro de este círculo vicioso del *Ge-Stell*. En la época técnica la caracterización de los entes como piezas-existencias del solicitar del *Ge-Stell* es lo que les permite tener lugar en la historia del ser. Dentro de este modo peculiar de aparecer, o más bien, de emplazar los entes, lo mismo es uno que otro, dada su capacidad de ser reemplazables e intercambiables entre sí. Por tanto, dado que el *Ge-Stell* tiene la finalidad de dirigirse al *todo* se dice que él es *universal*.

Pero Heidegger pone en entredicho la idea de que efectivamente la técnica sea universal, por esto supone que si hay algo que delimita a la técnica esto sería la naturaleza, pues ella tiene la apariencia de ser algo diferente a la técnica. De ser esto cierto, es decir, que una parte del *todo* escape a la tecnificación, entonces el *Ge-Stell* no sería omniabarcante y no gobernaría el *todo* de los entes. De modo que, según esta suposición, la técnica encarga reservas a la naturaleza (ella pensada como fuente y sustento de fuerzas y elementos naturales), entonces es legítimo suponer que, si la técnica es lo que encarga, ella es la que depende y está a disposición de lo que la naturaleza le puede ofrecer. Heidegger se cuestiona si acaso ello sea cierto, de modo que nuestro autor investiga cuál es la relación entre técnica y naturaleza. Según él, encontraremos la respuesta si preguntamos cómo son representados las fuerzas y los elementos naturales desde el punto de vista de las propias ciencias.

¹¹² M. Heidegger, *Das Ge-Stell*, GA, vol. 79, p. 39.

¹¹³ M. Heidegger, *Das Ge-Stell*, GA, vol. 79, p. 40.

Según nuestro autor, la física opera con base en el cálculo. El cálculo es una forma de concretizar u objetualizar los entes para su estudio y sólo por medio de esta objetualización los entes pueden ser *aprehendidos* o asidos por la física. De modo que la naturaleza, como *objeto* de estudio, sólo es tratable si se representa a través de dimensiones y magnitudes numéricamente “reales”. Entonces Heidegger pregunta: ¿qué entiende la física por fuerzas naturales? Para saber qué es la fuerza misma, antes hay que objetualizarla para así poder calcularla. De tal forma que, según los métodos científicos, si preguntamos por las fuerzas naturales, estas se hacen concretamente patentes en su efectuación o eficiencia, sólo así se muestra la fuerza natural como presente y real. Con ello, a través de su eficiencia puede la naturaleza conseguir un efecto, es decir, hacer patente algo. Así, la fuerza es lo que consigue, lo que hace alcanzable alguna cosa. Pero preguntemos: ¿qué significa todo esto? Según el punto de vista de Heidegger, dentro de este modo de operar de la física, las fuerzas naturales son *emplazadas* por la física misma. De este modo, la física muestra cómo la naturaleza es también emplazada para su estudio, pues para su método de investigación, antes que cualquier otra cosa, hay que objetualizar a la naturaleza, así una vez emplazada y objetualizada es requerida para, por medio de sus fuerzas, hacer alcanzables los entes. Por tanto, incluso para la física, o sobre todo para ella, se muestra que la naturaleza pertenece al *Ge-Stell*.

Ahora bien, lo mismo ocurre con la química, porque para ella los elementos de la naturaleza son representados como materia. Según Heidegger, la materia también está en el horizonte de lo eficiente, es decir, producida por la fuerza y con vistas a su *aplicación*; por tanto, *emplazada*. Así, tanto la ciencia física como la química consideran a la naturaleza una reserva de energía y materia. Energía y materia son también piezas-existencia, ya que la fuerza tiene lugar en tanto que está a disposición para la conservación, transformación y almacenamiento de los elementos naturales. Por tanto, no sólo las fuerzas naturales, sino también los propios elementos naturales están representados física-químicamente como reservas. En suma, la naturaleza (que tiene la apariencia de ser algo ajeno o distinto a la técnica), es en realidad para el *Ge-Stell* la reserva fundamental (*Grundbestand*), y fuera de eso, *nada más*.

Para el filósofo de Meßkirch, la técnica moderna no es la aplicación de las ciencias modernas, sino más bien la técnica moderna comienza a gobernar por completo con la aparición de las modernas ciencias físicas, de tal forma que el origen de las ciencias modernas es también el origen del acto fundamental (*Grundakt*) del poner a disposición, en tanto que solicita y desafía a la naturaleza como reserva fundamental. “La técnica moderna no es ciencia natural aplicada, antes bien, la ciencia natural moderna es la aplicación de la esencia de la técnica, en donde ésta aplica su reserva fundamental para asegurarla en el aprovechamiento”.¹¹⁴ Por tanto, para las ciencias físico

¹¹⁴ M. Heidegger, *Das Ge-Stell*, GA, vol. 79, p. 43.

naturales, únicamente lo calculable puede considerarse como efectivo y real. Los objetos de estudio de las ciencias sólo son existencias disponibles; fuera de eso, *nada más*.

Para concluir este apartado, decimos que Heidegger muestra que la naturaleza no es ninguna frontera para la técnica actual, ya que para el *Ge-Stell* ella no es un “algo” opuesto a él, que le haga frente siquiera como objeto (*Gegenstand*), sino al igual que todos los demás entes ha sido trastornada por el nuevo orden y realidad de la técnica, la cual se diferencia de las demás realidades epocales por considerar a los entes únicamente como existencias disponibles. Quizá la única “diferencia ontológica” de la naturaleza respecto a las demás reservas, es que ella es la reserva principal, o como dirá Heidegger años más tarde: la “única estación gigantesca de gasolina”.¹¹⁵ La conclusión es que “el *Ge-Stell* es universal en su emplazar. Le concierne todo lo presente; todo, no sólo la suma y uno tras otro, sino todo [...]”.¹¹⁶ De tal manera que dentro del círculo vicioso del *Ge-Stell* todo es existencia, todo es solicitable, entregable, almacenable, intercambiable, reexpedible, reemplazable, objetualizable. Aquí todo es igual (*Gleiche*), es decir, uniforme y equivalente, porque una existencia es igual a otra, y esto vale tanto para el hombre, como para los yacimientos de carbón, el agua, las materias primas, el calor, dios, etc., es decir, el *todo* de los entes. De modo que, al final, todo es igual y sólo puede haber equivalencia (*Gleich-giltige*), uniformidad, homogeneidad e indiferencia de los entes entre sí.

El *Ge-Stell* es, por tanto, universal y es la realidad de la época técnica, pues no escapa algo fuera de él y todo se basa precisamente en él, o como nuestro autor hubiera escrito años antes: “Aquí este nombre [técnica] abraza [*umfaßt*] todas las zonas del ente que están equiparando siempre la totalidad del ente”.¹¹⁷ Para Heidegger, dentro de la historia del ser, lo presente puede aparecer de diferentes modos, estos modos determinan el ser *del* ente en una época, para la época actual no hay algo diferente al *Ge-Stell*. “Todo, lo que es, es pieza-existencia de la reserva en el solicitar del *Ge-Stell*, de muy diversos modos y modificaciones, manifiestas u ocultas”.¹¹⁸ Para Heidegger, el *Ge-Stell* es la nueva *realidad*; pero acentúa el carácter *epocal* de esta realidad: “la técnica sólo es una realidad entre otras realidades”.¹¹⁹ Aunque permanece en confusión durante cuánto tiempo será la realidad, o aún peor, si será la Realidad de la realidad, aunque esta última posibilidad parece que para Heidegger no está muy cerca.¹²⁰

¹¹⁵ M. Heidegger, *Serenidad*, p. 23.

¹¹⁶ M. Heidegger, *Das Ge-Stell*, GA, vol. 79, p. 44.

¹¹⁷ M. Heidegger, *Superación de la metafísica*, p. 58; *Überwindung der Metaphysik*, GA, vol. 7, p. 78.

¹¹⁸ M. Heidegger, *Das Ge-Stell*, GA, vol. 79, p. 40.

¹¹⁹ M. Heidegger, *Das Ge-Stell*, GA, vol. 79, p. 40.

¹²⁰ M. Heidegger, *Das Ge-Stell*, GA, vol. 79, p. 44.

2.3.2 EL DOMINIO DE LO IN-DISTANTE

Heidegger es cosóforo y antifuncional en uno.
Th. W. Adorno¹²¹

Heidegger pasa al momento de cerrar la conferencia *Das Ge-Stell*, entonces nos habla de que la equi-valencia (*Gleich-giltige*) trae consigo lo in-distante o la ausencia de distancia (*Abstandlos*). Para nuestro autor, en la época de la realidad técnica todo lo real, es decir, todas las existencias, se aproximan a la in-distante indiferencia, y donde esto sucede, cercanía y lejanía de lo presente no se dan. Ahora bien, frente a este enredo es el momento de admitir que habíamos omitido la parte del planteamiento del problema en la conferencia *Das Ge-Stell*, pues Heidegger comenzó hablando de dos conceptos, estos son: *cercanía* y *lejanía*. ¿Pero qué significan estos conceptos? Heidegger no nos ofrece una definición de ellos, sólo nos dice que la cercanía no es lo corto de una distancia y que tampoco la lejanía es lo largo del trecho entre dos puntos, pues estos conceptos no tienen que ver con dimensiones espacio-temporales. Para comenzar, debemos tener en cuenta que Heidegger se propuso reflexionar sobre nuestra relación con los objetos y las cosas (*Dinge*). Para él, el hombre está inmerso en medio de una relación inquebrantable y constante con objetos; con los entes se encuentra en constante conexión en el mundo. Sobre esto no hay duda, la pregunta es: ¿cómo se relaciona el hombre con los objetos? Entre el hombre y los objetos se da una concernencia (*Angang*) o, más específicamente, los objetos nos conciernen (*angehen*), nos atañen, nos las habemos con ellos. Para entender esto un poco mejor, Heidegger pone por ejemplo lo siguiente: afuera de la casa nos colocamos bajo el árbol a la sombra de éste. Entre la casa, el árbol, la sombra y nosotros se da una *distancia*, pero distancia no significa aquí la determinada cantidad de metros que hay entre nosotros debajo de la sombra del árbol y la casa, no es tampoco el trecho que hay entre la sombra proyectada en el suelo y lo alto del árbol. La distancia (*Abstand*) consiste en el modo por el cual y cómo todos estos objetos nos conciernen.

Por tanto, la distancia entre nosotros y los objetos depende de la relación que establezcamos con ellos; ésta bien puede ser de cercanía o lejanía, de modo que decimos que establecemos cercanía con los objetos en tanto que estamos apercebidos de su concernencia con nosotros o en tanto que estamos apercebidos de la distancia o relación entre ellos y nosotros; por el contrario, mantenemos lejanía con los objetos cuando no tenemos en cuenta nuestra relación con ellos. Alejarse o no acercarse a esta relación con los objetos implica olvidar que estamos en constante relación con ellos, pues el que los objetos nos conciernen es una regla general. De modo que la *equivalencia* (*Gleichgültig*) frente a las cosas es en realidad una mera ilusión, ya que “toda presencia y ausencia está en el carácter de la concernencia. La distancia reposa en la concernencia. La

¹²¹ Th. W. Adorno, *Dialéctica negativa-La jerga de la autenticidad*, Madrid, Akal, 2005, p. 94.

concernencia descansa en la cercanía”.¹²² Cercanía y lejanía son, pues, dos modos posibles a través de los cuales los objetos nos conciernen, son los modos como establecemos distancia con los objetos. El establecer relación con las cosas es acercar. ¿Pero en qué consiste el acercar? Heidegger dice que en el acercar la cercanía, se aleja la lejanía y en donde lo cercano no acerca, aleja la lejanía. Pero debemos tener cuidado, pues Heidegger nos advierte que superar la lejanía con las cosas *no* trae consigo la cercanía con ellas.

¿Pero cuál es el motivo para la introducción de estos conceptos dentro del planteamiento de la técnica? ¿Es acaso fortuito que Heidegger hable de la cercanía y de la lejanía? No, pues es una acción deliberada. Investiguemos esta relación y para entrar de lleno al tema pongamos la siguiente pregunta: ¿cómo se relaciona el hombre actual con los objetos? o ¿cómo acontece la cercanía y la lejanía en la época de los objetos tecnificados? Según Heidegger, el hombre se relaciona con los objetos sobre la base de un rasgo distintivo, a saber, el de las relaciones técnicas. Las cosas, en tanto que presentes, aparecen al hombre como lo que está enfrente para el aseguramiento de lo objetual, esto significa que las cosas devienen en *objetualizables* para la representación, es decir, que en la época técnica hemos puesto la relevancia de nuestra relación con las cosas en tanto que ellas son aprehendidas por nuestra representación como un objeto. En vista de esto, Heidegger explica que el representar objetual es en esencia una agresión (*Angriff*) sobre lo presente, pues esta moderna representación objetivadora disloca (*wegstellen*) a ellos de nosotros y a nosotros de ellos.¹²³ De modo que en la época técnica nos encontramos más lejos de establecer cercanía con las cosas, pues ellas nos conciernen sólo como existencias disponibles, no obstante estamos en cercanía con las cosas *sólo* en tanto que ellas son entes objetualizables, ya que para el hombre actual las cosas le conciernen en tanto que objetos técnicos y no en tanto que cosas mismas: “En la objetualidad hemos puesto frente a nosotros lo que nos concierne”.¹²⁴

Para Heidegger resulta relevante sostener que actualmente ya no hay cosas (*Dinge*), ya que la época técnica experimenta una aniquilación de ellas,¹²⁵ lo que nos impide experimentar las cosas en tanto que cosas (*Ding als Ding*), pues lo que hay es una sustitución de las cosas por existencias disponibles. Una jarra, por ejemplo, es sólo una existencia disponible y tiene realidad en tanto que se dispone de ella para que nos provea líquidos. Esto trae consigo la aniquilación radical de la cosa en tanto que cosa, la cual el filósofo de la Selva Negra observa consumada en su máxima expresión en la ciencia misma. Pues como ya observamos, para la ciencia lo real sólo es aquello que puede ser reducido a objeto de investigación numérica y dominación científicista:

¹²² M. Heidegger, *Das Ge-Stell*, GA, vol. 79, p. 24.

¹²³ M. Heidegger, *Das Ge-Stell*, GA, vol. 79, p. 25.

¹²⁴ M. Heidegger, *Das Ge-Stell*, GA, vol. 79, p. 25.

¹²⁵ M. Heidegger, *Das Ding*, GA, vol. 79, p. 9.

En su zona, la de los objetos, el saber vinculante de la ciencia ha aniquilado (*vernichtet*) ya las cosas como cosas mucho antes de que hiciera explosión la bomba atómica. La explosión de ésta no es más que la más burda de entre las burdas confirmaciones de que la cosa ha sido aniquilada, algo que ha sucedido ya hace mucho tiempo: la confirmación de que la cosa en cuanto cosa es algo nulo.¹²⁶

Heidegger tiene una propuesta que consiste en pensar las cosas como un modo de acercar, que, según él, no ha pensado la filosofía, pues para ella las cosas se han representado de diversos modos: la tradición romana las ha representado como *res*, el medioevo con *ens creatum*, la modernidad como objeto y ya más recientemente en la época técnica como existencias disponibles. En contra de estos modos de representarse a la cosa, Heidegger quisiera que ellas aparecieran como un modo de acercar.¹²⁷ Para él, las cosas cosean en el mundo, es decir, acercan, pues “cosear es acercar” y, además, el acercar mantiene al mundo como mundo en la cercanía.¹²⁸ Para ejemplificar esto, Heidegger ocupa una jarra. Para él, la jarra permite cosear, permite producir una cercanía con lo que él llamó la cuaternidad o la unión de los cuatro (*Geviert*). Se trata de un planteamiento que por sí solo requiere una investigación, pero que no queremos dejar de mencionar que según esta propuesta, cuando la cosa cosea permite que tierra y cielo, mortales y divinos demoren en la cercanía. Pero al contrario de como quiere Heidegger: no hay cosas. Y a causa de ello resulta imposible permitir el acercamiento con los cuatro (*Geviert*), en cambio lo que hay en esta época son existencias disponibles que sólo permiten la concatenación de relaciones técnicas. “En la existencia [*Bestand*] ya no están admitidos los objetos y mucho menos la cosa como cosa”.¹²⁹

Conforme al planteamiento heideggerino, la esencia del *Ge-Stell* no se ocupa de las cosas en tanto que cosas mismas, sino que las desmiembra o aniquila, las ha abandonado, no las protege, por eso “en la esencia del *Ge-Stell* acontece la desprotección [*Verwahrlosung*] de la cosa como cosa”.¹³⁰ Ahora bien, según Heidegger, esta desprotección de las cosas no es ningún juicio de valor, ni mucho menos un improperio, la desprotección nombra únicamente la *realización* de la técnica y el *rechazo* (*Verweigerung*) del mundo. La realización del mundo técnico ha invertido lo que concierne al hombre, porque al hombre deben concernir las cosas en tanto que cosas y no, como en la realidad técnica, sólo las existencias disponibles. Para Heidegger, en la época del dominio del *Ge-Stell* ocurrió una sub-versión (*Umwälzung*) de las representaciones, de modo que lo más lejano es ahora lo más cercano, por ejemplo, los innovadores medios de comunicación, de la índole que sean, hacen que las grandes distancias se acorten, uno puede enterarse de lo que pasa al otro lado del mundo

¹²⁶ M. Heidegger, *La cosa*, p. 125; *Das Ding*, GA, vol. 7, p.172; *Das Ding*, GA, vol. 79, p. 9.

¹²⁷ M. Heidegger, *La cosa*, pp. 130 y 131; *Das Ding*, GA, vol. 79, pp. 16 y 17.

¹²⁸ M. Heidegger, *Das Ge-Stell*, GA, vol. 79, p. 24.

¹²⁹ M. Heidegger, *Die Gefahr*, GA, vol. 79, p. 46.

¹³⁰ M. Heidegger, *Die Gefahr*, GA, vol. 79, p. 47.

simultáneamente al tiempo en que suceden los hechos. El teléfono para Heidegger o la Internet para nosotros anulan cualquier lejanía por grande que sea y que otrora era insuperable, pero también anulan nuestra posible cercanía de demorar en las cosas en tanto que cosas.

Para las distancias actuales ya no hay lejanía, los espacios fuera del planeta tampoco son hoy una frontera, el hombre está más *cerca* de dominar el espacio exterior de su planeta al tiempo que está más *lejos* de morar en su propio mundo. Por ello, Heidegger escribió al principio de la conferencia *Das Ge-Stell*, que superar las lejanías no trae necesariamente consigo la cercanía, y donde no acerca la cercanía, aleja la lejanía, así como donde la cosa no cosea, “domina lo indistante”.¹³¹ Pero como nuestro autor escribe: “Lo decisivo no es que se disminuya el alejamiento con ayuda de la técnica, sino que lejanía y cercanía no se dan”.¹³² Esto es lo que acontece precisamente en la época técnica, pues la ausencia de la cercanía es inversamente proporcional al despliegue de la técnica. Así, únicamente reina el aplanamiento (*Einebnung*), pues si no hay cosas, tampoco hay cercanía, y frente a lo técnico sólo domina la indiferencia que se corrobora en el carácter reemplazable e intercambiable de las piezas-existencia. Heidegger ha venido a mostrar que en la época técnica todo ha pasado a tener equivalencia, no hay diferencia y el aplanamiento de todo es una constante.

¹³¹ Cfr. M. Heidegger, *Das Ge-Stell*, GA, vol. 79, p. 24.

¹³² M. Heidegger, *Das Ge-Stell*, GA, vol. 79, p. 45.

2.4 LA ESENCIA DE LA TÉCNICA O EL CARÁCTER ESENCIANTE (ACONTECIENTE) DE LA TÉCNICA MODERNA

[...] Este título suena más bien presuntuoso, como si aquí fuera cuestión de dar a conocer información certera sobre la esencia [...] Además, el título se presenta formalmente de modo casi familiar, como: la esencia del arte, la esencia de la libertad, la esencia de la técnica, la esencia de la verdad, la esencia de la religión, etc. Estamos ya cansados de la acumulación de esencias por motivos que no acabamos de percibir del todo.

M. Heidegger¹³³

Heidegger intentó alejarse de los conceptos de la metafísica, posiblemente uno de estos “distanciamientos” del lenguaje de la metafísica de más difícil comprensión sea el que ocurrió con el concepto de esencia. Este distanciamiento se encuentra explícitamente presente en los *Aportes a la filosofía* y, seguramente, ya en trabajos anteriores. Con este “giro lexical” de esencia, Heidegger nos pide no confundir *Wesen* (esencia) con lo que entiende la tradición filosófica con el título de *essentia*. Pero ¿por qué esta preocupación? ¿Por qué se hace necesario entender la esencia de un modo distinto al de la tradición? Ante todo, como parece para Heidegger, se trata de poner en cuestión la idea común de esencia, por ejemplo, en una conferencia pronunciada el invierno de 1957, *La esencia del habla*, Heidegger nos invita a dejar de pensar aquí la esencia como un rótulo de la filosofía tradicional de escuela, pues desde su punto de vista, actualmente se habla mucho de ella sin saber lo que quiere decir.

No olvidemos que a Heidegger, como es común en su pensar, le interesa preguntar por la esencia de las cosas, de ahí que, generalmente, cuando pregunta por la esencia de algo, lo haga *aparentemente* ocupando el sentido griego de la palabra esencia, es decir, con el *τὸ τί ἔστιν*; o lo que también se conoce en latín como la *quidditas*, vale decir la quidditas o qué-idad. Puesto que así lo ha concebido la tradición: preguntar por el *qué* de las cosas es ya preguntar por la esencia de ellas. Si seguimos esta forma de pensar la esencia, entonces Heidegger intentaría responder a la pregunta: ¿qué es lo que hace que una cosa sea lo que es? O más bien, para el tema que nos atañe: ¿qué es lo que hace que la técnica sea lo que es? Pero Heidegger *no* pregunta por la esencia de la técnica en este sentido, cuando Heidegger busca la esencia (*Wesen*) de la técnica, no busca el *quid* o la *essentia*, no busca el qué.

Así, según lo visto, la qué-idad de la técnica no es el *Ge-Stell*, tampoco él es la esencia de la técnica en el sentido de una generalidad que valga para cada uno de los objetos técnicos, pues si preguntásemos por la esencia de un objeto técnico particular, por ejemplo, un transbordador espacial o un chip electrónico, la respuesta por la esencia de este artefacto técnico resultaría ser el *Ge-Stell*, pero esta no es la esencia del transbordador y, por extensión, tampoco del chip electrónico.

¹³³ M. Heidegger, *De camino al habla*, Barcelona, ediciones del Serbal, 2002, p. 129.

Imaginemos este otro ejemplo que Heidegger ocupó para la esencia de un árbol pero que nosotros reconstruimos para la esencia de la técnica: cuando buscamos la esencia de la técnica, tenemos que darnos cuenta de que aquello que prevalece en todo lo técnico como técnico no es a su vez él mismo algo técnico que se pueda encontrar en medio del resto de todo lo técnico.

Con base en lo anterior, lo mismo ocurre con el *Ge-Stell*, ya que como esencia de la técnica moderna, ni es un artefacto, ni intenta responder a la pregunta por el qué de todos y cada uno de los aparatos técnicos, tecnológicos y tecnocientíficos. Por ello, debe quedar claro que el *Ge-Stell* no es la esencia de algún montaje técnico. La esencia de la técnica tampoco es su “idea”, tampoco es algo técnico que podamos ver como el representante general de todo lo que es técnico. La esencia de la técnica no es lo general que vale para muchos, pues con ello nos podemos perder “en el vacío de una generalidad que deja sin aire a cualquier pensar”.¹³⁴ La esencia no es entonces el género, no es el κοινόν, lo común a varios, de la ούσία, ni del τό δετι, ni del ἕκαστον, el cada cual de las cosas particulares.¹³⁵

Ahora bien, desde un principio Heidegger nos advierte que no se pretende determinar la esencia de la técnica, sino por lo menos llegar a su *cercanía*.¹³⁶ Con estas consideraciones iniciales, avancemos hacia la esencia de la técnica. Como ya se ha visto, la esencia de la técnica griega es el desocultamiento, ella es un producir develante que como tal está en la región de la verdad. Ahora bien, esa misma esencia vale para la técnica actual, que también es un *desocultar*, pero *no* es poíesis sino *provocación*; es un desocultar desafiante. Así, el desocultar en la técnica contemporánea *prevalece*, sólo que ahora en el *modo* (*Weise*) de la provocación a la naturaleza para que suministre energía.¹³⁷ Por tanto, en el *Ge-Stell* acontece también el estado de desocultamiento en la medida en que se desoculta lo real bajo la figura de las existencias. Es por esta razón, es decir, el hecho de que la esencia de la técnica actual es también desocultamiento, que nuestro pensador afirma que estamos ciegos ante su esencia. Para Heidegger, a pesar de que la técnica se ha desplegado hoy más que nunca con todo su ímpetu, su esencia se ha mantenido oculta el mayor tiempo.

De modo que ya hemos avanzado, pues, por una parte, la esencia de la técnica moderna descansa en el *Ge-Stell* y, por otra parte, la esencia de éste sigue siendo un desocultar pero ahora desafiante.¹³⁸ Pero tal como Heidegger lo exige y con el fin de llegar a la cercanía de la esencia de la técnica, debemos ir más a fondo. Para Heidegger, la técnica es un *provenir esencial* (*Wesensherkunft*). De aquí que responder que el *Ge-Stell* es donde descansa o se muestra la esencia de la técnica, no es corresponder todavía a su esencia. Pues según el pensador de la Selva Negra,

¹³⁴ M. Heidegger, “De la esencia de la verdad”, Madrid, *Hitos*, 2007, p. 151.

¹³⁵ Cfr. M. Heidegger, *Aportes a la filosofía*, p. 234.

¹³⁶ M. Heidegger, *La pregunta...*, p. 10; *Die Frage...*, GA, vol. 7, p. 9.

¹³⁷ M. Heidegger, *La pregunta...*, p. 20; *Die Frage...*, GA, vol. 7, p. 21.

¹³⁸ M. Heidegger, *La pregunta...*, p. 22; *Die Frage...*, GA, vol. 7, p. 24.

preguntar es corresponder a lo preguntado pero en su esencia y, por lo pronto, lo que se ha hecho es reflexionar *sobre lo que es el Ge-Stell mismo en cuanto tal*.¹³⁹ Ahora se trata de reflexionar el carácter histórico-esencial de la técnica.

Según Heidegger, llevar a un camino o poner en un camino se le llama enviar (*schicken*), a la reunión de este envío Heidegger le llama *Ge-schick*.¹⁴⁰ Recordemos que Heidegger, con base en las reglas gramaticales de su lengua alemana, forma colectivos con el indicativo o prefijo «*Ge*» y, a su vez, generalmente, lo advierte y hace acompañar cuando ocupa la palabra reunión o congregación, *Versammlung*. Parece ser que lo mismo hace con su concepto de lo que se ha traducido como sino o destino, *Geschick*.¹⁴¹ Este destino, o la reunión del envío, es lo que muestra la historia de occidente como un camino del desocultar y este envío es lo que a su vez forma su historia (*Geschichte*).¹⁴² De modo que el *Ge-Stell* es un envío de esta historia destinal del desocultar. Para Heidegger, este es el destino del hombre occidental, pues siempre gobierna al hombre el *envío del desocultar*,¹⁴³ donde destino quiere decir que el hombre corresponde a la exhortación en la que el ser se envía en cada época. De tal manera que el ser es el que envía el modo como ha de aparecer el ente, pues es algo “procedente del ser” —como explica F. Duque—. De modo que el hombre no es quien decide cómo ha de darse el ser del ente en una época, sus «fuerzas» y su «voluntad» no explican como ha de darse el ser del ente.¹⁴⁴ Así, al intentar buscar la esencia de la técnica, se muestra que el *Ge-Stell* mismo es un destino del desocultamiento.¹⁴⁵ Con ello se avanza otro paso sobre la esencia de la técnica, ya que en su carácter histórico ella se entiende como un *modo* destinal del desocultar. Así es la esencia de la técnica, con un carácter esenciante y aconteciente (histórico), y que nunca puede ser entendida en el sentido de la *essentia* o de la *quidditas*.

Pero para tratar de explicarnos mejor, haría falta preguntarnos: ¿qué quiere decir todo esto? Según Heidegger, la esencia de la técnica actual, a saber, el desocultar desafiante bajo la forma del *Ge-Stell*, mantiene al hombre, aunque de manera inadvertida, sobre el camino del desocultar, sobre el que ya se encontraba desde el primer inicio del pensar, quizá valdría decir, desde siempre, pues la metafísica misma es un envío (aunque errado) de este destino de desocultamiento. Pero continuando, como se dijo, llevar a un camino significa enviar, a este envío Heidegger lo llama *Ge-schick* (destino). Este destino es lo que viene a caracterizar la historia del ser, pues el *Ge-Stell*

¹³⁹ M. Heidegger, La pregunta..., p. 22; Die Frage..., GA, vol. 7, p. 24. “Was das Ge-stell als solches selber ist”.

¹⁴⁰ M. Heidegger, La pregunta..., p. 23; Die Frage..., GA, vol. 7, p. 25.

¹⁴¹ Cfr., M. Heidegger, Carta sobre el humanismo, p. 272; Brief über den Humanismus, GA, vol. 9, p. 331. En la nota al pie de página, agregada para la edición de 1949, ahí más explícitamente, Heidegger nos dice que *Ge-schick* es la reunión de las épocas del necesario dejar venir a la presencia; “Ge-schick: *Versammlung der Epochen des brauchenden Anwesenlassens*”.

¹⁴² M. Heidegger, La pregunta..., p. 23; Die Frage..., GA, vol. 7, p. 25.

¹⁴³ M. Heidegger, La pregunta..., p. 23; Die Frage..., GA, vol. 7, p. 25.

¹⁴⁴ F. Duque, *El mundo desde dentro. Ontología de la vida cotidiana*, Barcelona, ediciones del Serbal, 1995, p. 42.

¹⁴⁵ M. Heidegger, La pregunta..., p. 24; Die Frage..., GA, vol. 7, p. 26.

mismo es un envío *dado* por este destino histórico. Ahora bien, ¿qué es lo que ha sido *dado* en este envío de la época técnica? Respuesta: el desocultar o, más precisamente, el desocultar desafiante. El “receptor”, en tanto que es donde se muestra, es el *Ge-Stell*, que como tal pertenece al envío de este decurso o destino.

Quizá esta idea de lo que se destina o envía en la historia del ser, se haga un poco más clara acudiendo nuevamente a *La esencia del habla*, ahí Heidegger escribe, “el destino obsequia”.¹⁴⁶ Así, lo obsequiado o dado por este destino es el desocultar pero que con base en el soterramiento de la verdad y con base en el olvido del ser, la técnica devino en un desocultar desafiante; lo obsequiado, es decir, el desocultar, es por ello un envío. Asimismo, Heidegger insiste en que este destino no debe ser entendido como una fatalidad inmodificable. Por ello, abandonaremos la posible forma de entender al destino como un “orden cósmico” o como un “decreto divino”, es decir, una predestinación providencial, teológica o teleológica, tampoco se trata de un determinismo frente al cual, dada su arbitrariedad, el hombre haya perdido la libertad. Por otro lado, Heidegger tampoco piensa el destino como algo referido al futuro, sino principalmente referido al pasado.

Por ello, Heidegger diferencia *Schicksal* de *Ge-schick*: el primero haría referencia a la cotidiana forma de considerar al destino como una suerte azarosa o fatídica que establece los acontecimientos desde la predeterminación. Pero Heidegger se opone a toda predeterminación, por eso él ocupa la segunda palabra, *Ge-schick*. Quizá, como escribe M. Inwood, se diferencien porque *Schicksal* sería una fatalidad inconciliable y —añadimos nosotros— predeterminante, mientras que el *Ge-schick* es el destino tecnológico que el *ser* envía para nosotros.¹⁴⁷

En este punto podemos seguir una indicación de M. Inwood, pues él pregunta: ¿qué se envía? Y contesta: —el ser. ¿Qué significa esto? Aunque ya presente desde la *Carta sobre el humanismo*, Heidegger dejó más claro este punto en la conferencia *Tiempo y ser* de 1962, ahí explica que el ser es quien se envía, el que se da en su don a través de lo enviado. Según esto, cuando Heidegger piensa en la frase: se da ser (*es gibt Sein*), al mismo tiempo dice que se envía ser; se envía la verdad.¹⁴⁸ De modo que en la época de la técnica, lo destinado es el *Ge-Stell*, que como tal se perfila como el ser mismo del ente. A los modos destinales de los envíos en la historia del ser, Heidegger los llama épocas (desde el griego ἐποχή), los cuales conforman lo histórico de la historia del ser.¹⁴⁹ Para Heidegger, época es el modo peculiar en que se da el ser del ente y es la marca distintiva (*Prägung*) en el modo como el ser esencia.

¹⁴⁶ M. Heidegger, “La esencia del habla”, *De camino al habla*, p. 142.

¹⁴⁷ M. Inwood, *A Heidegger Dictionary*, Oxford, Blackwell Publishers, 1999, p. 69.

¹⁴⁸ M. Inwood, *op cit.* p. 68.

¹⁴⁹ Heidegger toma la idea de época desde el griego ἐποχή, que según nuestro autor alude al rasgo fundamental del envío y explica este concepto como el retenerse a sí en cada caso a favor de la perceptibilidad del don, que en cada caso fundamenta al ente, al ser de lo ente. *Vid.* M. Heidegger, *Tiempo y ser*, p. 28; *Zeit und Sein*, GA, vol. 14, p. 13.

Época y envío son dos conceptos relacionados íntimamente, ambos explican el modo como se sustenta el ente y el modo como ha de ser interpretado por el hombre. Así, para Heidegger, *hay* técnica pero no porque el hombre haga máquinas y cree tecnología, sino a la *inversa*, hay máquinas porque el hombre *corresponde* a una exhortación de un determinado modo de aparecer el ente bajo la figura de la técnica. La consecuencia de estos modos destinales y epocales de enviarse el ser, es que el hombre todo lo interpreta desde la verticalidad u “horizonte” —caso que sea un horizonte— de la técnica. Estos modos de darse el ser determinan la época, cada una ofrece un modo en el que el hombre sale al encuentro del ente.

Cabe aclarar que época no hace referencia a cortes cronológicos, tal como se representan comúnmente, por ejemplo, en la historia escolar de la filosofía: después de la edad media sigue el renacimiento, a su vez la Ilustración, posteriormente el idealismo subjetivista e inmediatamente la modernidad y, sea según el caso o el grado de desarrollo del país en el que se esté, ya se puede ser también posmoderno. Por el contrario, para Heidegger no hay cortes temporales de acontecimientos acomodados todos, uno al lado del otro, sino modos *no* fortuitos de *darse el ser*. Estos modos conforman la historia del ser y es el envío del ser en estas épocas: “El ser llega a ser destino en la medida en que él mismo, el ser, se da” —escribe Heidegger en 1946—. ¹⁵⁰ Por tanto, la historia no es un simple suceso, sino modos epocales de darse el ser.

Ahora bien, según Heidegger, en esta historia aún oculta de la verdad como desocultamiento, se muestra algo asombroso: “Es la técnica la que nos pide entender la esencia en otro sentido”. ¹⁵¹ La pregunta ahora es: ¿en qué nuevo sentido? ¿De qué otro modo? Heidegger nos lleva a pensar la palabra esencia con lo que ella dice en otros usos distintos de la propia lengua alemana, por ejemplo, en las palabras *Hauswesen* y *Staatwesen*. ¹⁵² Según Heidegger, *wesen* en estos usos explica el modo como ellas prevalecen o gobiernan (*walten*), es decir, continúa el filósofo, el modo como están, obran o actúan; el modo como se administran (*sich verwalten*); el modo como se despliegan; y, el modo como decaen. En suma, es el modo en que y como (se) esencian. Algo parecido sucedería con el *Ge-Stell*, Heidegger no buscaría en él la qué-idad de la esencia, sino el modo como prevalece, el modo como se despliega y actúa.

Pero Heidegger avanza aún más en su interpretación sobre la palabra esencia. Para Heidegger, la esencia debe ser entendida aquí *verbalmente* y no sustantivamente, ¹⁵³ pues entendida como verbo, esenciar (*wesen*) es lo mismo que *währen* (durar). Platón y Aristóteles piensan la esencia precisamente en el sentido de lo que dura o, a decir verdad, como lo que *perdura* (*das Fortwährende*), lo que *persevera*, *permanece* inmutable y resistente frente a todo devenir; de aquí

¹⁵⁰ M. Heidegger, Carta sobre el humanismo, p. 276; Brief über den Humanismus, GA, vol. 9, p. 335.

¹⁵¹ M. Heidegger, La pregunta..., p. 27; Die Frage..., GA, vol. 7, p. 31.

¹⁵² *Hauswesen*: la esencia de la casa o régimen doméstico. *Staatwesen*: la esencia del estado.

¹⁵³ M. Heidegger, La pregunta..., p. 28; Die Frage..., GA, vol. 7, p. 31.

que la esencia la encuentren en la “idea”, esto es la forma que nunca cambia. Pero como ya hemos visto, Heidegger nos pide que dejemos de pensar metafísicamente, pues para él, no todo lo que *dura* (*das Währende*) tiene que fundamentarse y, por tanto, considerarse forzosamente o por decreto como aquello que la tradición ha pensado desde la “idea” hasta la “*essentia*”. Heidegger escribe: “*Alles Wesende währt*”; “todo lo esenciante dura”. La técnica actual en tanto que esenciante también dura. Pero no dura en el sentido de un “idea abstracta” que valga para todo lo técnico, sino el modo cómo la esencia de la técnica dura y el modo cómo ella esencia se hará visible “*mirando aquel perdurar en donde acontece de un modo propio [ereignet] el Ge-stell como un destino del desocultar*”.¹⁵⁴ En esta pequeña oración Heidegger parece estar diciendo mucho. Por una parte, nos dice que podemos observar lo esenciante de la técnica, esto es, el modo como esencia, si observamos que el *Ge-Stell* acontece apropiadoramente en tanto o como un desocultar enviado por la historia destinal de occidente. Prestemos, pues, atención en el hecho de que la técnica esencia (*wes*) como un acontecimiento apropiador. Primero, por una parte, ¿qué significa en este contexto el esenciar? Difícil tarea ésta que sólo intentaremos advertir. Nuestro autor “rescata” la palabra *wesen* como infinitivo verbal antiguo,¹⁵⁵ en un uso que ya los hermanos Grimm habían recogido en su monumental diccionario alemán.¹⁵⁶ Esta antigua forma de *wesen* “comparte con otras el sentido de «ser» [*sein*] y que es posteriormente sustituida por ésta”.¹⁵⁷ De modo que Heidegger la utiliza para decir que algo (se) esencia, es decir, que algo “es” sin que este algo deba ser por ello un ente. Por ejemplo, en las lecciones posteriores a *Ser y tiempo*,¹⁵⁸ Heidegger escribe que “el ser esencia”; “*Das Sein wes*”, dejando así el verbo «ser» sólo para los entes, por ejemplo; el árbol *es* de tal o cual modo.

Esto mismo ocurre con el *Ge-Stell*, pues él no es un ente, por el contrario, es un modo de perfilarse el ser, o bien, no es un ente ya que el *Ge-Stell* mismo desplaza al ser para retener su lugar (como veremos más adelante).¹⁵⁹ Ahora bien, decir que el *Ge-Stell* esencie, no es sólo decir que él no está dentro del ámbito general del ente, tampoco sólo quiere decir que está ontológicamente diferenciado entre los demás entes. Que el *Ge-Stell* esencie quiere decir, por otra parte, que acontece ontohistóricamente, esto es, que se da dentro de la historia del ser occidental y que como tal es un envío epocal y destinal del ser mismo. Decir que el *Ge-Stell* acontece apropiadoramente

¹⁵⁴ M. Heidegger, *La pregunta...*, p. 28; *Die Frage...*, GA, vol. 7, p. 32. El subrayado es nuestro.

¹⁵⁵ *Cfr. Duden. Etymologie*, Mannheim, Dudenverlag, 1963, pp. 762-763.

¹⁵⁶ Según el diccionario de los hermanos Grimm, la palabra *wesen* significa ser ahí (*da sein*) o existir (tanto *existieren* como también *Vorhanden sein*), tiene también los significados de vivir (*leben*), permanecer (*bleiben*) así como *rasten* y *weben* (tejer). Aunque quedaría aún por hacerse una revisión cuidadosa de los significados de la palabra *Wesen*, pues en la edición digital la gran cantidad de significados se extiende hasta más de cien páginas. *Vid.* diccionario de los hermanos Grimm (*Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*), versión electrónica en Internet: <http://germazope.uni-trier.de/projects/WBB/woerterbuecher/dwb/wbgui>.

¹⁵⁷ Juan Luis Verma, en el glosario a la traducción de M. Heidegger, *Nietzsche*, Barcelona, Destino, 2005, pp. 938-939.

¹⁵⁸ *Cfr.*, por ejemplo, M. Heidegger, *Preguntas fundamentales de la filosofía y Aportes a la filosofía*.

¹⁵⁹ M. Heidegger, *Die Gefahr*, GA, vol. 79, pp. 52.

(*ereignet*) significa también que tiene un carácter (onto)histórico que no lo hace ser un suceso accidental o un hecho que aparece fortuitamente en la época actual, en cambio, es el resultado de toda una larga tradición o decurso de la metafísica misma, la cual ahora se consuma (*Vollendung*),¹⁶⁰ como su posibilidad última, bajo el nombre de técnica. Que el *Ge-Stell* acontece, también quiere decir que la técnica no es un producto de la cultura moderna o contemporánea, sino que es un *provenir esencial*; por ello no está en manos del hombre la creación (o destrucción) de la técnica, ella no es consecuencia o resultado del presente estado de cosas o estado espiritual del mundo: “La técnica no es un simple producto de la cultura ni una simple aparición de la civilización”.¹⁶¹ Al mismo tiempo, este carácter histórico-esencial de la técnica es un modo de darse el ser mismo como destino que procede de la única historia del soterramiento de la verdad del ser, es, pues, una consecuencia esencial de la historia de la metafísica misma. Así, la técnica no es causa de la época, ella es resultado de un largo proceso ontológico: “es un destino, dentro de la historia del ser, de esa verdad del ser que reside en el olvido”.¹⁶² De la misma manera, decir que el *Ge-Stell* acontece, también significaría que no se pueden controlar sus efectos demoníacos a través de una simple ética tecnológica, pues para Heidegger, pensar de este modo es el resultado de no saber que la técnica es un destino esencial y creer, por el contrario, que es una hechura humana que puede ser dominada por su voluntad: “Como tal sino, lo esencial de la técnica, hace entrar al hombre mismo en algo que éste, por sí mismo, no puede inventar ni hacer”.¹⁶³

Decir que el *Ge-Stell*, como esencia de la técnica actual, acontece, quiere enfatizar en que ella se da en el tiempo, o sea, que no se trata de una esencia inmutable que como “idea abstracta” tenga “fundamentada” su invariada esencialidad a lo largo de la historia de la técnica, pues ello valdría a querer encontrar su qué-idad de corte atemporal. Tal como explica Á. Xolocotzi, uno de los méritos de *Ser y tiempo* radica en dejar de pensar al ser intempestivamente, ya que precisamente lo que se buscó fue pensar al ser como aquello que se da en el tiempo, de modo que una consecuencia lógica de tales análisis es que de la misma manera “la esencia debía ser de corte temporal”.¹⁶⁴ Lo mismo hace Heidegger en 1953; pensar la esencia de la técnica pero dentro de la historia del ser a manera de un envío del ser que se despliega a través del tiempo. “Así, pues, la pregunta por la esencia de la técnica es, para Heidegger, la pregunta por aquello en lo que ésta se arraiga: es la pregunta por la manera en la que ha sido fundamentada como tal”.¹⁶⁵ Entonces, la técnica es pensada en el modo como se da a lo largo de la ontología, no pensada historiográficamente, sino *esencialmente*. El resultado de esta meditación es el re-encuentro con el

¹⁶⁰ M. Heidegger, Superación de la metafísica, p. 58; *Überwindung der Metaphysik*, GA, vol. 7, p. 79.

¹⁶¹ M. Heidegger, *Die Gefahr*, GA, vol. 79, pp. 67.

¹⁶² M. Heidegger, Carta sobre el humanismo, p. 279; *Brief über den Humanismus*, GA, vol. 9, p. 340.

¹⁶³ M. Heidegger, *La pregunta...*, p. 29; *Die Frage...*, GA, vol. 7, pp. 32-33.

¹⁶⁴ Á. Xolocotzi, “Las estancias del habitar”, *ibid*, p. 105.

¹⁶⁵ Á. Xolocotzi, *ibid*, p. 107.

desocultamiento, que como tal es lo que dura en el tiempo, pero no lo que *perdura* atemporalmente; es lo que *transita* la historia del ser.

Asimismo, que la técnica esencie y acontezca (*ereignet*) quiere decir, o quiere “confiar”, en que ella es un modo epocal de perfilarse el ser; no el único modo ni desde siempre, sino el actuante: “La técnica sólo es una realidad entre otras realidades”.¹⁶⁶ Por último, decir que la técnica esencie, quiere hacer notar, como ya se dijo, que ella no es un ente, pues bajo la figura del *Ge-Stell* y frente al abandono del ser, ella se ha perfilado como el ser-técnico actual y ha destituido al ser, pues ahora el *Ge-Stell* es “el ser del ente actual”¹⁶⁷.

Ahora bien, siguiendo el orden de la conferencia *La pregunta por la técnica* y para repetir una idea que se ha reiterado: “Todo lo esenciante dura”. Heidegger pidió ya entender la esencia lejos de lo que la metafísica le exige como fundamento, esto es, que *perdure* como lo inamovible e inmutable. ¿Entonces en qué sentido se habla aquí del durar? ¿Qué significa la frase: *Todo lo esenciante dura*? La palabra alemana para durar es *währen*, para *perdurar* es *fortwähren*. De aquí Heidegger avanza a un uso extraño de una palabra, la cual reconoce que Goethe utilizó una vez en *Las afinidades electivas*, a saber, *fortgewähren*: compuesta en dos partes; *fort* y *gewähren*. *Fort* es usado, al igual que en el castellano se usa el prefijo latín *per*, como partícula que expresaría *persistencia*, *permanencia* o *intensidad*¹⁶⁸ y, por otra parte, *gewähren* es usado como otorgar. De modo que *fort-gewähren* significaría *per-otorgar*, es decir, el otorgar que *permanece* en el durar esenciante y aconteciente de la técnica moderna. Entonces, Heidegger concluye: *Sólo lo otorgado dura. Lo que inicialmente dura desde lo temprano es lo otorgante.*¹⁶⁹

¿Qué es lo otorgante? Respuesta: lo que ha durado como otorgado desde el inicio ¿Qué es lo otorgado? Respuesta: el desocultar desafiante que acontece en el *Ge-Stell* como rasgo fundamental de la época actual. Entonces Heidegger pregunta: si el provocar o desafiar es todo menos otorgar, ¿cómo es posible que el desafío sea un otorgar? Para él, en realidad, es una apariencia creer que el desafío no pueda ser un otorgar del destino del ser, y así parecerá mientras no se piense la esencia de la técnica y mientras no se preste atención a que el “desafío del solicitar lo real como existencia permanece siendo un envío”.¹⁷⁰ Heidegger pregunta: ¿este destino bajo la figura del *Ge-Stell*, el cual ahora se presenta como el extremo peligro, puede llamarse un *otorgar*? Por supuesto —contesta Heidegger— y todavía es un *otorgar*, y quizá sobre todo, porque en este destino tendrá que crecer

¹⁶⁶ M. Heidegger, *Die Gefahr*, GA, vol. 79, p. 40.

¹⁶⁷ M. Heidegger, *Die Gefahr*, GA, vol. 79, p. 62; “Das Wesen der Technik als das Sein des jetzt Seienden”.

¹⁶⁸ Cfr. *Duden. Etymologie*, Mannheim, Dudenverlag, 1963, p. 181, F. Kluge, *Etymologische Wörterbuch der deutschen Sprache*, Berlín, de Gruyter, 1999, p. 280 y María Moliner, *Diccionario del uso del español*, segunda edición, Madrid, Gredos, 1998, t. II, p. 634.

¹⁶⁹ M. Heidegger, *La pregunta...*, p. 28; *Die Frage...*, GA, vol. 7, p. 32. “*Nur das Gewährte währt. Das anfänglich aus der Frühe Währende ist das Gewährte*”.

¹⁷⁰ M. Heidegger, *La pregunta...*, p. 29; *Die Frage...*, GA, vol. 7, p. 32.

lo que *salva*.¹⁷¹ ¹⁷² “Todo destino del desocultar acontece desde lo otorgado y como tal”.¹⁷³ Lo otorgado es el desocultar, es decir, la verdad. Para el filósofo de Meßkirch, el hombre está llevado a una porción del desocultar, participa del desocultar, pues el hombre es necesitado por el acaecimiento del desocultar, o bien, lo que es lo mismo, en lo más propio de sí y frente al abandono del ente por parte del ser, el hombre está necesitado por el apropiamiento de la verdad.¹⁷⁴ Sólo que haría falta añadir que el hombre actual no lo sabe: no sabe ni que es requerido por el ser, ni por la verdad, ni que pertenece al camino del desocultar. Tal como sugiere nuestro autor en otra alocución: “La palabra, sin embargo, no puede ser ganada por el poeta”. Asimismo, la esencia de la técnica no puede ser ganada en la época del completo y fascinante despliegue de la técnica, pues nos encontramos obnubilados por su ímpetu.

Ahora bien, se nos oculta algo más en la frase: *Sólo lo otorgado dura. Lo que inicialmente dura desde lo temprano es lo otorgante*. Ya sabemos que lo otorgado, esto es, el desocultar, es lo que aún permanece y prevalece (dura) en la época técnica. Lo que entonces se nos oculta de la frase es la segunda parte de ella: “*Lo que inicialmente dura desde lo temprano es lo otorgante*.” Esto es, lo que en el inicio temprano dura es lo otorgante. El inicio para Heidegger parece ser tan importante como lo originario para el caso del lenguaje. El inicio, en este caso, puede estar refiriéndonos al *primer inicio* del pensar, al *pensar griego*; antes de que aconteciera el desarraigo del desocultar, es decir, de la verdad. ¿Qué es lo que dura en el inicio, que es ahora lo otorgante y que permanece oculto? Quizá la respuesta a ello esté en la serie de conferencias presentadas en Bremen el año de 1949, particularmente en la conferencia *Die Gefahr*. Aquí Heidegger piensa que lo técnico en cuanto tal no es lo que se muestra ahora, al final de los tiempos, como un simple instrumento, sino por el contrario, lo que nadie ha pensado y que está pensado en su inicio esencial (*Wesensanfang*),¹⁷⁵ ya que para nuestro autor, la respuesta por la esencia de la técnica no se encontrará en el diagnóstico del estado actual del mundo, sino en el destino *inicial* de ella.

¹⁷¹ M. Heidegger, *La pregunta...*, p. 29; *Die Frage...*, GA, vol. 7, p. 33.

¹⁷² No abordaremos este punto, pero es importante mencionar que tiene un lugar importante dentro del planteamiento sobre la técnica, pues a pesar de que el desocultamiento que acontece en la técnica es un provocar, permanece siendo un *don* del ser, con lo cual se abre la posibilidad de experimentar el desocultamiento. Para Heidegger, lo que salva (*retten*) debe ser de esencia superior a lo que amenaza pero al mismo tiempo debe estar emparentado con él. Con este planteamiento, Heidegger ya nos está diciendo más de lo que a simple vista se puede observar. Si consideramos que la técnica amenaza con volverse el destino (*Ge-schick*) de occidente mismo (es decir, que amenaza con que técnica sea el único modo posible de enviarse el ser), Heidegger considera que un destino sólo puede ser modificado por otra forma de enviarse el ser que tenga la misma proveniencia esencial (*Wesensherkunft*). *Téchne*, según Heidegger, no significaba originariamente un producir (*her-stellen*), sino que era una forma del saber o episteme, en el que estaba incluido conjuntamente el artista y el artesano. De modo que el arte, como un modo de aparecer el ser, cumpliría pues con esta condición de compartir el mismo origen inicial.

¹⁷³ M. Heidegger, *La pregunta...*, p. 29; *Die Frage...*, GA, vol. 7, p. 33.

¹⁷⁴ M. Heidegger, *La pregunta...*, p. 29; *Die Frage...*, GA, vol. 7, p. 33.

¹⁷⁵ M. Heidegger, *Die Gefahr*, GA, vol. 79, p. 61.

Por ello, el *inicio* (*Anfang*) de la historia occidental del ser no es algo que esté tan lejano de los tiempos modernos, porque no es algo ya pasado¹⁷⁶ o que no tenga que ver con el estado actual del mundo, pues tal como Heidegger había escrito ya desde 1938: “*Nosotros* debemos meditar aquí sobre el inicio del pensar occidental y sobre lo que aconteció en él y lo que no aconteció, ya que *nosotros* nos hallamos al final, al final de este inicio. Y esto significa que nos hallamos ante la *decisión entre final* y su decurso, que quizás todavía dure siglos [...]”.¹⁷⁷ Para Heidegger, esta es una breve y única historia del ser, pues los largos espacios de tiempo “para ella son sólo instantes”.¹⁷⁸ Quizá, entonces, él estaría en consonancia con Nietzsche, donde el filósofo de Basilea dijo: “a fin de cuentas, sólo un minuto”.¹⁷⁹ Pero regresemos a nuestro tema con la siguiente pregunta: ¿qué ocurrió en el inicio del pensar? ¿Qué tiene que ver la técnica contemporánea con el inicio temprano de los tiempos? Pues bien, es en esta parte que Heidegger se torna un arqueólogo de la filosofía. Vayamos pues, junto con él, a intentar esbozar esta relación, aunque advertimos desde ya que lo que sigue es sólo un intento de dilucidar esta relación.

La palabra alemana para poner o emplazar es *Stellen*, ésta corresponde a la palabra griega θέσις. ¿Qué significa θέσις? Según Heidegger, significa *stellen* (poner). Pero nuestro autor continúa y nos dice que este poner (*stellen*) corresponde a la Φύσις. De modo que esto quiere decir “que en la Φύσις misma se oculta un cierto carácter de θέσις”.¹⁸⁰ ¿Cómo es esto posible? Heidegger explica aquí, como ya lo ha hecho en otros textos, que para el pensar griego entre las palabras φύσει y θέσει hay una diferencia capital, la cual radica en el *modo* como el ente viene a la presencia en cada una de ellas. La diferencia reside, por tanto, en el presenciar (*anwesen*) y, con ello, incumbe precisamente al ser. Veamos la diferencia en el modo de venir a la presencia.

Φύσις expresa el surgimiento (*Aufgehen*, el salir brotante) de lo que es llevado¹⁸¹ ante la presencia desde el estado de ocultamiento al estado de desocultamiento, pero este salir de lo oculto se produce a sí mismo, porque es lo que brota y se despliega pero *desde sí*. Por esta razón (como ya habíamos visto en el primer apartado de este capítulo), la φύσις es un llevar a la presencia (*Her-vor-bringen*) en el sentido de poíesis, esto es, un llevar desde lo oculto a lo no oculto, por ello es también un modo de la verdad (Ἀ-λήθεια). Por su parte, θέσις es llevar algo hacia enfrente a la presencia, pero como *colocado* (*Angebracht*) por medio del emplazar humano. También es un modo de la verdad y de poíesis, porque se lleva algo a la presencia, pero en este interviene el emplazar humano.

¹⁷⁶ M. Heidegger, Carta sobre el humanismo, p. 260; Brief über den Humanismus, GA, vol. 9, p. 314.

¹⁷⁷ M. Heidegger, Preguntas fundamentales de la filosofía, p. 117.

¹⁷⁸ M. Heidegger, Aportes a la filosofía, p. 189.

¹⁷⁹ F. Nietzsche, Sobre verdad y mentira en sentido extramoral, Madrid, Tecnos, 1990, p. 17.

¹⁸⁰ M. Heidegger, Die Gefahr, GA, vol. 79, p. 63.

¹⁸¹ Heidegger nos explica que el llevar (*bringen*) quiere decir presenciar y dejar venir. M. Heidegger, Die Gefahr, GA, vol. 79, p. 64.

Ahora bien, de manera más o menos perceptible, Heidegger explica el siguiente párrafo,¹⁸² ahí él pone por ejemplo una formación rocosa (*Gestein*) y una escalera de piedra. La formación rocosa pertenece a la Φύσις, pues ella fue llevada a la presencia desde sí misma y sin la intervención humana, en cambio, las escaleras de piedra han sido llevadas a la presencia por medio del pro-ducir (*Her-stellen*), es decir, a través del emplazar humano, ya que como es evidente, las escaleras no brotan por sí mismas, sino por medio del θέσει humano. A causa de esto, Heidegger dijo ya que la diferencia entre ambas formas del aparecer radica en el modo como éstas vienen a la presencia, y venir a la presencia concierne precisamente al ser. Así, según nuestro autor, se ve que θέσει, como un modo de presenciar (*Anwesen*), está pensado en relación (*Verhältnis*) con el ser: “así se anuncia ya en la primera época de la historia del ser la relación de ser y emplazar”.¹⁸³ Por el momento en esto no hay nada extraño, pero lo que descubre Heidegger en su trabajo arqueológico es que hay un carácter de emplazamiento en la φύσις misma, pues en algún momento de la historia griega y de forma inexplicable, la φύσις fue *establecida* o pensada como un *establecer* (y creemos nosotros que a causa de esto supone Heidegger que, por tanto, la φύσις fue pensada también como un emplazar o poner). ¿Pero cómo es esto posible, si la φύσις es todo menos un emplazar? Veamos por qué.

Heidegger concede que es cierto que la φύσις es un llevar a la presencia de lo que se produce a sí mismo. “No obstante, también está cerca el representarse a lo llevado ahí delante y así presente en la Φύσις como un establecimiento [*Her-ständig*]”.¹⁸⁴ El llevar a la presencia de la φύσις es, pues, lo establecido (*herständig*), pues ella es un poner, un poner de pie (*aufstellen*) en el estado de no ocultamiento. Heidegger no nos presenta más argumentos ni más detalles para sostener su idea, su tesis se basa en que para el pensar griego está ya muy cerca pensar a la φύσις como θέσις.

Aquí es donde creemos que se puede hacer visible el proceso de interpretación que Heidegger lleva a cabo con base en la traducción de textos griegos a su idioma alemán; un peculiar proceso de traducción-interpretación y/o interpretación-traducción. La interpretación o traducción de la φύσις llevada a cabo por Heidegger en varios de sus textos es caracterizada con la palabra alemana *Aufgehen*, según esto, la φύσις es un brotar de lo que sale por sí mismo, tal como lo hacen

¹⁸² A causa de lo complicado de este párrafo, nos permitiremos reproducir aquí la parte sustancial del mismo: Nur wenn Φύσις waltet, ist θέσις möglich und nötig. Denn nur wenn ein aus Hervorbringen An-gebrachtes anwest, kann auf solchem Anwesenden (z. B. dem Gestein) und aus diesem Anwesenden (Gestein) her durch ein menschliches Stellen, θέσις ein anderes Anwesendes (eine Steintreppe und ihre Stufen) her und unter das schon Anwesende (den gewachsenen Fels und den Boden) hingestellt werden. Dieses Anwesende (die Steintreppe) west an in der Weise dessen, was durch menschliches Stellen (θέσις), das Herstellen, ständig wird. *Das θέσει Herständige west anders an als das φύσει Hervorgebrachte*. Gleichwohl liegt es nahe, auch das in der Φύσις Her- und Vor-gebrachte und so Anwesende als ein Her-ständiges vorzustellen. Das in der Φύσις Hervorgebrachte ist herständig ins Unverborgene nicht durch ein menschliches Herstellen, sondern durch das sich von sich her Hervorbringen. Das Bringen in der Weise der Φύσις ist jetzt das von sich aus Beistellen, ein Stellen, das von sich aus Anwesendes in die Unverborgenheit aufstellt. M. Heidegger, *Die Gefahr*, GA, vol. 79, p. 63.

¹⁸³ M. Heidegger, *Die Gefahr*, GA, vol. 79, p. 63.

¹⁸⁴ M. Heidegger, *Die Gefahr*, GA, vol. 79, p. 64.

las flores o tal como lo hace el nacimiento del agua en un arroyo; ellos brotan por sí mismos. Sin embargo, en este texto de 1949, la φύσις ya no es traducida o interpretada por Heidegger como un brotar (*Aufgehen*) sino como *Aufstellen*, como un *poner* en pie que se erige (hacia arriba). De modo que con la palabra *Aufstellen*, Heidegger puede llegar directamente a la interpretación de la φύσις como emplazamiento; no así con la traducción por *Aufgehen*.¹⁸⁵

Ciertamente y lamentablemente, pocas veces y con tan poco detalle Heidegger nos explica cosas de esta envergadura. Pero lo relevante es que su descubrimiento se ajusta precisamente a la idea que él quiere sostener, a saber, que el *stellen* es un provenir esencial que tuvo lugar desde el inicio temprano del pensamiento occidental bajo la figura de θέσις y, así también, en algún momento de la historia del ser, la Φύσις misma fue (mal) interpretada como un establecer. En este momento, nosotros podemos suponer que tal como en el caso de la verdad (*Alétheia*), que su desarraigo tuvo lugar cuando fue proclamada y establecida como corrección (*homoíosis, adaequatio*), o tal como en el caso del lenguaje, que fue mal interpretado como lógica y gramática, así también, quizá, el extravío de la Φύσις comienza cuando fue mal interpretada como establecimiento (*herständig*). ¿Por qué razón ocurrió esto? Quizá nunca lo podremos saber, pues como Heidegger ya había escrito dos años antes, aunque en aquella ocasión respecto a la mal interpretación del lenguaje como lógica: “Lo que se esconde en tal suceso es algo que hoy sólo podemos adivinar [*ahnen*]”.¹⁸⁶

A través de esto se muestra, para el filósofo de la Selva Negra, que desde lo más temprano de la historia del ser, la naturaleza ya era considerada como algo emplazable, algo establecido en el estado de desocultamiento: “El nombre de *Ge-Stell* significa [que la técnica en] su esencia determina una época del sEr [*Seyn*], porque su esencia, el emplazar, descansa en el destino inicial del sEr (Φύσις-θέσις)”.¹⁸⁷ Para Heidegger, después de este breve esbozo, no es raro que el ser alcance junto con el emplazar una relación esencial, pues éste, desde lo más temprano, es una forma de darse la presencia, es decir, una forma del ser. Lo que sí es raro para Heidegger es que después de tantos siglos nadie haya preguntado por esta relación,¹⁸⁸ ni por el parentesco esencial (*Wesensverwandtschaft*) entre el emplazar y la φύσις. Por ello, para nuestro filósofo es natural pensar que el destino del ser acontezca ahora como un emplazamiento desafiante (*Ge-Stell*), ya que entre el φύσει, el θέσει y el emplazar desafiante o entre las escaleras de piedra y la conquista de la luna, sólo habría un instante de más de dos mil años. Así, el filósofo comprueba su tesis acerca de

¹⁸⁵ Este argumento podría, incluso, parecer de la forma *petitio principii*, pues Heidegger nos quiere mostrar cómo es que en la φύσις hay un carácter de emplazamiento y, para ello, recurre a la traducción con la palabra *Aufstellen* y no a la traducción de *Aufgehen*. Con esto, Heidegger ya *supone* un emplazamiento en la φύσις, al que muy difícilmente podría haber llegado por medio de la traducción de *Aufgehen*.

¹⁸⁶ M. Heidegger, Carta sobre el humanismo, p. 260; Brief über den Humanismus, GA, vol. 9, p. 314.

¹⁸⁷ M. Heidegger, Die Gefahr, GA, vol. 79, p. 66.

¹⁸⁸ M. Heidegger, Die Gefahr, GA, vol. 79, p. 64.

que nada es fortuito en la esencia de la técnica moderna, pues todo es histórico, o lo que es lo mismo, todo es perteneciente a la historia del ser que acontece destinalmente desde lo más temprano de ella:

La genealogía esencial [*Wesensgenealogie*] del *Ge-Stell*, como esencia de la técnica, rige y se muestra desde la φύσις en la proveniencia esencial [*Wesensherkunft*] europeo occidental y hoy planetaria del destino del ser, en la cual la esencia del ser, como el velado inicio, interpela [*anspricht*] al estado de desocultamiento de lo presente.¹⁸⁹

Ahora bien, este es el momento de abrir un paréntesis para una aclaración, pues debemos decir que en *El origen de la obra de arte* de 1935, Heidegger ya había ocupado la palabra *Ge-Stell*, aunque en otro contexto, como lo aclara en el “Apéndice” a esta obra, redactado posteriormente para una edición de 1956.¹⁹⁰ Según esta aclaración, *Ge-Stell* en aquella ocasión también era la reunión de los significados de *stellen*, pero explica que en el sentido griego de poner, a saber, θέσις, pues a diferencia de la palabra que corresponde a la tradición latina, es decir, *ponere*, el griego θέσις le permite diferenciar los tres modos distintos de *poner* en lengua alemana, estos son; *stellen*, *legen* y *setzen*, porque, según Heidegger, por su parte la tradición latina no permite distinguir o trasladar los conceptos alemanes de poner, ya que para el *ponere* las palabras *stellen*, *legen* y *setzen* son indistintas. Pues bien, Heidegger toma la palabra griega θέσις, porque según él alude a un levantar o erigir en lo inoculto (*ein Aufstellen im Unverborgenem*). Ese mismo sentido —nos dice— expresan los modos del poner alemán (los cuales en este caso se encuentran referidos al θέσει), estos se deben pensar como *Her-vor-bringen* (llevar algo a la presencia), el *Her* expresa cómo algo es llevado “hacia aquí” en lo in-oculto y el *vor* expresa cómo eso mismo es llevado “ante” la presencia. Por tanto, el poner alemán (*stellen*), pensado como θέσις, expresa cómo algo es puesto, situado o llevado a su resplandor y presencia. De modo que el *Ge-Stell* de 1935 y dentro del contexto de la obra de arte, expresa el emplazamiento que acontece como *Her-vor-bringen*, traer (poner) algo ante la presencia.

Pero es preciso insistir en que Heidegger explica que el *Ge-Stell* de 1935 *no* corresponde al *Ge-Stell* que se ocupa para designar la esencia de la técnica moderna, aunque ciertamente están relacionados o emparentados de un modo esencial a través de la historia del ser, ya que el *Ge-Stell* técnico —como hemos visto— proviene del destino occidental del ser. También están emparentados esencialmente porque ambos son un desocultar que emplaza, pues el desocultar desafiante del *Ge-Stell* técnico, a pesar de ser fundamentalmente distinto, está emparentado con el

¹⁸⁹ M. Heidegger, *Die Gefahr*, GA, vol. 79, p. 65.

¹⁹⁰ M. Heidegger, *El origen de la obra de arte*, pp. 59-62; *Der Ursprung des Kunstwerkes*, GA, vol. 5, pp. 70-74.

desocultar como pro-ducir (*Herstellen*), que pertenece al emplazar humano como póesis.¹⁹¹ En suma, *ambos* son *modos* del desocultar emplazante. De manera que tenemos en Heidegger dos usos modalmente distintos de *Ge-Stell*: uno corresponde, desde la experiencia griega, al esfuerzo de pensar el llevar ante (*Hervorbringen*) la presencia y el otro corresponde a la experiencia moderna como dominación técnica de lo incondicionado. El heideggeriano *Ge-Stell* griego se piensa en relación a la alétheia y como *Hervorbringen*, mientras que el *Ge-Stell* moderno se piensa en relación a la objetualización técnica de los entes o existencias disponibles y como *Herausforderung*, desafío. El resultado de esto sería que también tenemos un *Ge-Stell* griego, aunque este último, dado que es el inicio de un destino técnico, no es aún provocador; es apacible. Por ejemplo, en el transcurso de la conferencia *Die Gefahr*, Heidegger sólo cita los siguientes usos que corresponderían con el emplazar griego.

Her	<i>stell</i>	en	auf	<i>stell</i>	en
Her	<i>stell</i>	en	hin	<i>stell</i>	en
her	<i>stell</i>	en	vor	<i>stell</i>	en
			bei	<i>stell</i>	en

Así, para Heidegger el emplazar ya está reconocido en el inicio temprano de occidente. Lo que Heidegger quiere hacer notar tanto con θέσις como con *Stellen*, es que *ambos son modos históricos del ser del ente*: son modos de “la presencia de lo ente como tal, es decir, del *ser*”.¹⁹² El poner griego (θέσις) es apacible,¹⁹³ no exige ni explota la tierra y es para el pensamiento griego *uno entre otros* modos posibles de darse el ser. En cambio, el poner moderno (*Stellen*) es desafiante y amenaza con el peligro de que sea *universal*, donde universal quiere decir que pueda ser el *único modo* (a través de las distintas formas de *Stellen*) de darse la presencia y el ser. Ahora todo se pone, se coloca e instaura y es el único modo de tener presencia, de aquí que haya tantos usos emparentados con el *Stellen* técnico, por el contrario, el poner griego (thésis) es uno entre otros modo de la presencia, y de aquí —suponemos— que el *Ge-Stell* griego congregue tan pocos modos de emplazar. En conclusión, la técnica no es, por ello, un producto de la civilización, es un reclamo enviado desde el inicio temprano del destino del ser y tal como afirma P. Cerezo Galán: “En cuanto destino (*Ge-schick*) no es la técnica una acción instrumental al servicio del hombre, y en cierto modo, bajo su control y dirección; no es un «*a priori*» antropológico, sino histórico-ontológico, en el que se encuentra yecto”.¹⁹⁴

Por estas razones, Heidegger piensa que la técnica no es lo que se muestra ahora en la época de su dominio, es decir, su eficacia y funcionamiento, ya que para nuestro autor, esto es sólo

¹⁹¹ M. Heidegger, *La pregunta...*, p. 20.

¹⁹² M. Heidegger, *El origen del a obra de arte*, p. 61; *Der Ursprung des Kunstwerkes*, GA, vol. 5, p. 73.

¹⁹³ Y Heidegger explica que en relación a la obra de arte, el poner o emplazar griego se piensa en relación a la verdad.

¹⁹⁴ P. Cerezo Galán, *op. cit.*, p. 66.

observar su ímpetu esencial (*Wesensgewalt*), el cual fascina al hombre y es el que precisamente lo conduce al peligro que recae sobre su esencia. Heidegger tiene un afán que consiste en hacernos ver que la esencia de la técnica no es nada técnico, que no es tampoco un instrumento dispuesto a la voluntad humana, que no es un producto de la civilización, que no es causa del ambiente espiritual de la época, que su importancia no radica en los posibles efectos (negativos o positivos) que ella puede traer consigo, que tampoco es una fatalidad abominable, ni, por el contrario, es una figura del gran progreso humano, tampoco es algo neutral, la técnica tampoco es una catástrofe del mundo moderno, ni tampoco la posible redención (*Erlösung*) de él, ni mucho menos algo diabólico o divino. Según Heidegger, quien tenga estas opiniones, es sólo a causa de no pensar a la técnica de modo esencial y, por el contrario, lo que se hace es profanar (*herabwürdigen*) a la técnica en su esencia. A diferencia de ello, para Heidegger la técnica es un envío destinal del ser desde lo más inicial de su historia.

Para finalizar con una idea peregrina. ¿Qué se nos muestra ahora? La técnica actual tiene un origen enraizado desde hace por lo menos dos mil años, y a lo largo de esa historia ella se ha vuelto provocadora y agresiva con la naturaleza y con la totalidad del ente, al grado de que amenaza con volverse unidimensional, universal y planetaria. En nuestros días la tecnología y los “progresos” tecnocientíficos agresivos o belicosos, junto con *otros* intereses, amenazan a esta tierra con volverla un lugar inhóspito, por ejemplo, la destrucción ecológica del planeta es ya incluso una comprobación científica. Así, pues, la técnica se nos muestra ahora como un destino de destrucción. ¿Destino de destrucción? Si no se quiere la palabra destrucción, introduzcamos entonces un matiz (esencial), ya que en la jerga heideggeriana esta palabra parece haber sido invalidada. Pues según lo dicho por uno de los personajes de Heidegger en uno de sus diálogos de camino de campo, la destrucción (*Zerstörung*) hace referencia a escombros y demolición de construcciones, hace referencia a pulverizar o desvanecer.¹⁹⁵

Entonces, destrucción es una palabra in-adecuada (pero no errónea), en cambio, sí podemos hablar de un *destino de desertización* (*Verwüstung*), ya que en otro diálogo de campo, esta vez entre un joven y un viejo, Heidegger nos explica mediante de sus personajes que este término tiene otro significado, retomado desde Nietzsche: “Para nosotros, desertización significa, pues, que todo se convierte en un desierto; el mundo, el hombre, la tierra”.¹⁹⁶ Y continúa el personaje (el viejo): “El desierto es propiamente lo desertificante. La desertización consiste en que todo, mundo, hombre y tierra, logran el abandono de toda vida”.¹⁹⁷ Preguntamos nosotros: ¿qué significa vida? Y nos contesta esta vez el interlocutor del viejo, es decir, el joven: “La palabra «vida» la pensamos

¹⁹⁵ M. Heidegger, “Ein Gespräch selbstdritt auf einem Feldweg zwischen einem Forscher, einem Gelehrten und einem Weisen”, *Feldweg-Gespräche*, GA, vol. 77, pp. 18 y ss.

¹⁹⁶ M. Heidegger, “Abendgespräch in einem Kriegsgefangenenlager”, *Feldweg-Gespräche*, GA, vol. 77, p. 211.

¹⁹⁷ M. Heidegger, “Abendgespräch in einem Kriegsgefangenenlager”, *Feldweg-Gespräche*, GA, vol. 77, p. 213.

nosotros en el contorno que le corresponde con la palabra «ser», muy lejos, sin embargo, de como frecuentemente desde antaño sucede en el pensamiento occidental”.¹⁹⁸ De modo que para Heidegger, la desertización se extiende sobre la vida, esto es, sobre el ser. De aquí que, para nuestro autor, poco significa la destrucción que pueda ocasionar la bomba atómica, pues la destrucción arruina el “progreso” construido por el hombre, pero la desertización consiste en el abandono del ser.

Mientras la mayor parte de los críticos de la época hablan de la destrucción, del ocaso de occidente así como de la aniquilación del mundo, Heidegger piensa en la desertización ontológica del mundo, que por ello mismo, para el filósofo, es *más peligrosa y más espantosa*. La técnica pertenecería a este destino de desertización, el cual (según el filósofo) ha arribado al mundo desde hace mucho tiempo, pues “la desertización estuvo ya en obra, antes de que la destrucción comenzara”.¹⁹⁹ Finalmente, entre 1951 y 1952, Heidegger dicta sus primeras clases de regreso en la Universidad de Friburgo, tituladas *¿Qué significa pensar?*, ahí él nos explica un poco más sobre esta idea que fue pensada desde Nietzsche:

«El desierto crece». Eso significa: la desertización se extiende. La desertización es más que la destrucción, es más terrible que ésta. La destrucción elimina solamente lo que ha crecido y lo construido hasta ahora; en cambio, la desertización impide el crecimiento futuro e imposibilita toda construcción. La desertización es más terrible que la mera aniquilación. Ésta elimina y pone en acción la nada, la desertización, en cambio, pone en juego y difunde lo que estorba e impide. El Sahara de África, por ejemplo, es solamente una especie de desierto. La desertización de la tierra puede ir de la mano con la meta de un alto estándar de vida para el hombre, lo mismo que con la organización de un estado uniforme de dicha para todos los hombres. La desertización puede implicar lo mismo en ambos casos y proceder en todas partes de la manera más terrible, a saber, ocultándose. La desertización no es un simple cubrir de arena. La desertización es el rápido curso de la expulsión de Mnemosina. La expresión «el desierto crece», decía Nietzsche hace casi setenta años. Y él añade: «¡Ay de aquel que esconde desiertos!».²⁰⁰

¹⁹⁸ “Das Wort «Leben» denken wir dabei, wie es auch von altersher im abendländischen Denken oft geschieht, so weit, daß sein Bedeutungsumkreis sich mit dem des Wortes »Sein« deckt”. M. Heidegger, “Abendgespräch in einem Kriegsgefangenenlager”, *Feldweg-Gespräche*, GA, vol. 77, p. 212.

¹⁹⁹ M. Heidegger, “Abendgespräch in einem Kriegsgefangenenlager”, *Feldweg-Gespräche*, GA, vol. 77, p. 220.

²⁰⁰ M. Heidegger, *¿Qué significa pensar?*, p. 28.

CAPÍTULO 3. EL PROBLEMA DE LA TÉCNICA

Ha llegado el momento de abordar lo que bien podríamos llamar el problema de la técnica, pues como veremos, la técnica plantea una serie de cuestiones o dilemas que el hombre debe querer superar. Fuera de que se trate de problemas de orden mundial, los cuales a través de la alteración humana de los ciclos de la naturaleza traigan consigo, digamos, el sobrecalentamiento del planeta, la técnica de dimensión planetaria conlleva también una serie de problemas que afectan al hombre mismo y a su realidad. Queremos ahora hablar del «problema de la técnica», aunque ciertamente este calificativo trae de suyo algo que siempre se considera como negativo, pues un problema siempre nos provoca dificultad, de aquí que comúnmente digamos que un problema es algo que siempre se quiere superar, o bien, decimos que nunca se quiere estar en un problema. De manera que, si no se quiere considerar a esto como algo dificultoso o problemático para el actuar humano, al menos sí se nos presenta como una cuestión que la filosofía debe aclarar. Al menos en este sentido Heidegger parece entender lo problemático, pues él mismo reconoce que resulta casi imposible dejar de pensar en lo problemático sin ocupar un tono de enjuiciamiento que pregonaría por doquier “la amenazante aniquilación del mundo”.¹ De modo que, si no se quiere tomar a lo problemático como algo adverso, sí podemos, tal como lo hace Heidegger, considerar a lo problemático como aquello que nos lleva a pensar.

Sin querer imitar el método heideggeriano que toma a las palabras en su sentido “originario”, problema proviene del griego πρόβλημα, es decir, una cuestión que se intenta aclarar. Es casi seguro que esto lo tuviera en cuenta el filósofo de Meßkirch, pues para él, un problema es lo que nos lleva a pensar; «lo que da que pensar».² Como veremos, los posibles alcances ontológicos de la técnica nos dan mucho en que pensar; y sólo en este sentido se entiende que Heidegger diga que “[...] el estado del mundo se hace cada vez más problemático”.³ De modo que lo problemático se nos presenta ahora como el peligro que desata la técnica; un peligro que se desata sobre el ser, el hombre y la verdad y, ciertamente, todos ellos relacionados íntimamente. De modo que será arbitraria la distinción que hemos establecido en este capítulo, pues no se trata de una “afección” separada en cada uno.

A nuestro parecer, una de las grandes relevancias del planteamiento heideggeriano sobre la técnica radican en estimar su magnitud ontológica, tanto en el modo como ella es, tanto como los alcances que ella puede tener. De modo que para captar la radicalidad y el alcance ontológicos del planteamiento, nos ocuparemos de lo que se encuentra amenazado por lo peligroso de la técnica. Un peligro que también se extiende a un ámbito “político”, el cual, como veremos, no sería

¹ M. Heidegger, *¿Que significa pensar?*, p. 28.

² M. Heidegger, *¿Que significa pensar?*, p. 29.

³ M. Heidegger, *¿Que significa pensar?*, p. 16.

propriadamente político, sino esencialmente metafísico. Pero antes, ¿qué significa aquí «peligroso»? No significa, ante todo o en modo alguno, los efectos negativos o destructivos del actuar o “progreso” técnico, es decir, en el sentido de una hecatombe técnica: bombas de hidrógeno, desarrollo no sustentable o devastación ecológica. No en estos sentidos, pues ellos no están en el horizonte del pensar de Heidegger. Extraño, pero cierto.⁴ A él no le interesa ni satanizar a la técnica, ni pensar en lo demoníaco de sus efectos técnicos. Peligro significa para él, *la amenaza ontológica que se desata sobre toda una completa dimensión ontológica: el ser, la verdad o el hombre* (haremos esta división arbitraria sólo para efectos de análisis, pues entre cada uno de estos elementos hay íntima relación). Sólo sobre esta base toman su sentido específico las siguientes frases del filósofo:

Nadie se para a pensar en el hecho de que aquí se está preparando, con los medios de la técnica, una agresión contra la vida y la esencia del ser humano, una agresión comparada con lo cual bien poco significa la explosión de la bomba de hidrógeno.⁵

O en este otro escrito de 1947:

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 la opinión de que la producción de la técnica pone al mundo en orden, mientras que es precisamente ese orden el que nivela a todo orden o todo rango en la uniformidad de la producción y, de este modo, destruye de antemano el ámbito del posible origen de un rango y reconocimiento a partir del ser.⁶

3.1 VERDAD Y PELIGRO

Si ahora regresamos un poco, habíamos dicho en el capítulo anterior, que el *Ge-Stell* aparece, entre otras cosas, bajo el rasgo de ser un desocultar desafiante, y si recordamos aún más, se había dicho ya que todo desocultar está en el ámbito de la verdad, entonces, ¿qué ha pasado con ésta en su sentido “originario”? ¿Dónde ha venido a parar en todo esto la *alétheia*? Siguiendo a Heidegger, si se toma en conjunto al desocultar en el que interviene la actividad productiva del hombre, tenemos que éste aparece de dos formas principales: como un producir que trae algo a la presencia (*hervorbringende Her-stellen*) y como un desafiante solicitar (*herausforderne Bestellen*). Ambos

⁴ Aunque ciertamente no es extraño si se tiene presente que las consideraciones de Heidegger sobre la técnica se dirigen, en este punto, a un ámbito ontológico, por ello, sólo le interesan las posibles consecuencias ontológicas, además de que, según esta investigación, las consecuencias ontológicas son para el filósofo alemán más riesgosas y alarmantes, por ello, no es que nuestro autor se desentienda del mundo óntico, sino que *él estima que son más devastadoras y espantosas las posibles consecuencias ontológicas*.

⁵ M. Heidegger, *Serenidad*, pp. 24-25.

⁶ M. Heidegger, *¿Y para qué poetas?*, pp. 218-219.

son un desocultar y como tales son modos de la verdad. Pero, como ya hemos visto, el primer modo de desocultar es anterior a la aparición de la técnica en sentido moderno, mientras que el segundo es propio de la época de la técnica planetaria, y a pesar de que ambos están emparentados esencialmente y destinalmente, son fundamentalmente distintos, pues en la actualidad el hombre está “llamado” por su realidad técnica para sólo considerar como real aquello que es susceptible de ser desocultado como existencia disponible: “En la estructura de emplazamiento [*Ge-Stell*] acaece de un modo propio [*ereignet*] el estado de desocultamiento en conformidad con el cual el trabajo de la técnica moderna saca de lo oculto lo real y efectivo como existencia [*das Wirkliche als Bestand*]”.⁷

También ya habíamos visto que el hombre está desafiado para solicitar, lo cual significa que el hombre está *puesto* o *dispuesto* para solicitar a la naturaleza; él aparece como el *Besteller*, como el supremo solicitador. Así, en la época contemporánea su destino consiste en desocultar existencias. Para Heidegger, el hombre ha sido puesto o *enviado* (*schicken*) sobre este decurso, el cual se ha convertido en su *destino* (*Ge-schick*). Asimismo, el *Ge-Stell*, en tanto que desocultar —y nos referimos al constante exigir existencias—, es un *envío* (*Schickung*) de este destino: “la esencia de la técnica descansa en la estructura de emplazamiento [*Ge-stell*]. El prevalecer de ésta pertenece al sino (*Geschick*)”.⁸

El problema es que el hombre persigue e impulsa ciegamente el camino que le impone el *Ge-Stell*, es decir, que el hombre en su actual instalación de solicitador de existencias parece no tener *otro* modo posible de desocultar o de dejar aparecer las cosas, en cuyo caso existe la posibilidad de que este desocultar desafiante se “perpetúe”, y en este caso sí como inextricable e inmodificable destino —nos referimos en este caso a *Schicksal* o *fatum*—, pues el hombre permanecería completamente obnubilado por el emplazar técnico. Para Heidegger, esto representa el supremo peligro: la incapacidad de experimentar *otra* forma de desocultar los entes apartada del emplazar del *Ge-Stell*. Heidegger insiste en varias partes que lo peligroso no es la técnica o lo técnico, él cree que no hay nada “malo” en ella, muy por el contrario, la técnica es un modo de la verdad, y lo realmente peligroso de ella es que amenaza con volverse el único modo de desocultar y, con ello, encubrir cualquier *otro* modo posible de la verdad, por ejemplo, el de la $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ o el que acontece en la obra de arte. Lo que la técnica moderna amenaza con ocultar son todos los *otros* modos distintos y posibles de la verdad. El hombre, que en toda esta trama de *salvación* posee un papel decisivo, parece que ya ha “elegido” el camino de la verdad de la técnica y la realidad que ella impone. Como explica A. Constante, el peligro de la técnica es el “peligro de quedarse en una

⁷ M. Heidegger, *La pregunta...*, p. 20; *Die Frage...*, GA, vol. 7, p. 22.

⁸ M. Heidegger, *La pregunta...*, p. 24; *Die Frage...*, GA, vol. 7, p. 26.

forma de desvelamiento como *definitiva*”.⁹ La desocultación actual, en tanto que estricto desocultar existencias, ya no es un desocultar sin adjetivos, sino un desocultar desafiante, por eso jamás podrá ser *ποίησις*, pues el moderno llevar (poner) algo a ser no es apacible, es, en cambio, vehemente.

De este modo, pues, la estructura de emplazamiento [*Ge-stell*] que provoca no sólo oculta de un modo anterior del hacer salir lo oculto, el traer-ahí-delante [*Her-vor-bringen*], sino que oculta el hacer salir lo oculto como tal, y con él, Aquello en lo que acaece de un modo propio [*ereignet*] el estado de desocultamiento, es decir, la verdad.¹⁰

En consecuencia, desde el horizonte del *Ge-Stell* toda la región de la verdad, como *alétheia*, simplemente no puede aparecer, se encuentra imposibilitada la manifestación de ella. Asimismo, resulta superflua la sustentación o la necesidad de la verdad misma, pues en la época técnica basta con poseer el aseguramiento (*Feststellung*) de los entes. El aseguramiento se aplica en el ámbito de la ciencia, la cual pone en fijo a los entes por medio de la constatación y corroboración, de aquí que cualquier “verdad” de la ciencia —o mejor: constatación científica— caiga en el terreno de lo infalible y que rige como verdad de un saber.¹¹ Pero para Heidegger, el estado de desocultamiento no es constatable, ni infalible y ni siquiera es un saber. Este cambio de paradigma respecto a la verdad como el aseguramiento del ente, tiene su origen o proveniencia en un extravió de la verdad que ocurrió ya en la filosofía griega (*homoíosis*) pero que expresa sus consecuencias técnicas precisamente ahora en los sinónimos corrientes de verdad como certeza,¹² validez y constatación. Consiguientemente, al resultar innecesaria la verdad como desocultamiento del ente, “es posible que permanezca el peligro de que la verdad se retire en todas direcciones”,¹³ pues donde el *Ge-Stell* hace prevalecer el desocultar técnico y el solicitar existencias, se ahuyenta *otro* modo de hacer salir lo oculto que no sea el desocultar lo real como trama de la sollicitación, pues el emplazar (*stellen*) omniabarcante del *Ge-Stell* descompone (*verstellt*) también el resplandecer y prevalecer de la verdad misma. Así, se hace poco plausible el encuentro con un desocultar “originario”, esto es, el acercamiento a una verdad inicial: *alétheia*.

Aunque aquí se hace necesario aclarar que no se trata de que la verdad se elimine o anule, sino que ella no puede aparecer, porque permanece oculta —la ironía de la verdad: es ocultado el

⁹ A. Constante, *Martin Heidegger. En el camino del pensar*, México, FFyL-UNAM, 2004, p. 190. Las cursivas son nuestras.

¹⁰ M. Heidegger, *La pregunta...*, p. 25; *Die Frage...*, GA, vol. 7, p. 28.

¹¹ M. Heidegger, *Aportes a la filosofía*, p. 129.

¹² Para Heidegger la certeza es un “*estar seguro de sí mismo*, puesto sobre”. El filósofo considera además que la verdad actual se determina a través del criterio de la certeza, y este criterio es el que rige a las ciencias, por ello, la certeza está relacionada con el pensamiento calculador moderno: “Lo que se encuentra como último resto auténtico en el pensamiento de la filosofía “científica” es: sobre el fundamento y a consecuencia de la idea del saber como certeza (autocerteza) fundamentar y construir unitaria y sistemáticamente (matemáticamente) lo sabible”. M. Heidegger, *Aportes a la filosofía*, p. 47; *Beiträge zur Philosophie*, GA, vol. 65, p. 33.

¹³ M. Heidegger, *La pregunta por...*, p. 24; *Die Frage nach...*, GA, vol. 7, p. 27.

desocultar—, pues se encuentra sometida por el *Ge-Stell* o, como Heidegger explica, ha sido sacada o expulsada por el *Ge-Stell*: “En este momento el *Ge-Stell* solicita todo lo presente como existencia, el *Ge-Stell* extrae o pone fuera [*heraussetzen*] al presenciar [*Anwesen*] de lo presente desde su proveniencia esencial, desde la *Ἀλήθεια*”.¹⁴ Por eso, la verdad no puede manifestarse al hombre y el hombre a su vez no puede tener acceso a ella. No obstante, podríamos arriesgarnos a decir que el grave problema radicaría en la situación hipotética de que, a causa del horizonte unidimensional del *Ge-Stell*, se presentase la eventual posibilidad de que la verdad no pueda darse, pero por el momento Heidegger habla de la amenaza que hace peligrar a la verdad. Este es *el* auténtico peligro y, éste a su vez, en tanto que extrema (im)posibilidad, representa lo amenazante de la esencia de la técnica contemporánea.

Por otro lado, pero relacionado íntimamente, hay otra parte de la frase anteriormente citada que aún se nos escapa; ésta es que el *Ge-Stell* pone fuera al presenciar (*Anwesen*) mismo, pues así como el desocultar puede tener lugar sólo como el desocultar desafiante de existencias, del mismo modo, el presenciar sólo puede tener lugar como un forzar venir a la presencia, esto es, que solamente puede venir a la presencia aquello que sólo será tomado (puesto) como existencia disponible. Heidegger escribe: “El solicitar universal del *Ge-Stell* deja presenciar [*anwesen*] a todo lo presente sólo como pieza-existencia de la existencia disponible”.¹⁵ Así, el presenciar (*anwesen*) se hace también unidimensional.

Finalmente, con este emplazar desafiante del *Ge-Stell* toda dimensión ontológica se distorsiona, ya que la verdad, el desocultar, el presenciar y, también, el ser (pues no olvidemos que todo presenciar concierne precisamente al ser¹⁶), que se corresponden unos entre otros, son dislocados o *decompuesta* la relación que guardan entre sí. A causa de la irrupción del gobierno unidimensional y omniabarcante que impone la técnica se desfigura esta dimensión ontológica, pues parece que no se puede tocar a alguno de los elementos que conforman esta dimensión sin alterar la completa relación que guardan entre sí. Con estas consideraciones, el peligro heideggeriano de la técnica nuevamente se torna exclusivamente ontológico, pues el *Ge-Stell*, por una parte, imposibilita una forma más apropiada de alcanzar la verdad y, con ello, la posibilidad de pensar al ser en su verdad y, por otra parte, se arranca la posibilidad de experimentar la relación ontológica misma entre la *Ek-sistencia* y el ser, porque todo planteamiento sobre lo que sea el hombre está esencialmente relacionado con la pregunta por el ser. Por tanto:

¹⁴ M. Heidegger, *Die Gefahr*, GA, vol. 79, p. 52.

¹⁵ “Das universale Bestellen des Ge-Stells läßt alles Anwesende nur als Bestandteil des Bestandes anwesen”; M. Heidegger, *Die Gefahr*, GA, vol. 79, p. 46.

¹⁶ M. Heidegger, *Die Gefahr*, GA, vol. 79, p. 63.

Lo que amenaza al hombre no viene en primer lugar de los efectos posiblemente mortales de las máquinas y los aparatos de la técnica. La auténtica amenaza ha abordado ya al hombre en su esencia. El dominio de la estructura de emplazamiento amenaza con la posibilidad de que al hombre le puede ser negado experimentar la exhortación de una verdad más inicial.¹⁷

3.2 EL PELIGRO SOBRE EL HOMBRE

Welche Angst ist heute größer als diejenige vor dem Denken?

M. Heidegger¹⁸

Sin embargo, existe el peligro de que el hombre, liberado de toda perplejidad cósmica, se extinga en el mundo creado por él mismo y se convierta en una concreta existencia desnuda y “muda” reglada por la técnica.

K. Löwith¹⁹

El hombre ha sacado de su horizonte la posibilidad de una verdad “originaria”, por el contrario, ahora todo le hace frente como existencia disponible. La gravedad del problema se halla en que el hombre está resueltamente decidido a recorrer el camino unidireccional que le ha sido dado o impuesto por el *Ge-Stell*. El hombre pertenece ahora al séquito (*Gefolge*) de la provocación de energías almacenables y disponibles. Todo esto representa la imposibilidad de encontrarse consigo mismo como un ente fundamentalmente distinto a los demás, esto es, al modo como ya lo había descrito Heidegger desde *Ser y tiempo*, como un ente señaladamente ontológico.²⁰ Para nuestro autor, el hombre todavía no aparece como una mera existencia o reserva, aunque ya se hable corrientemente de éste como un producto o insumo, un ejemplo de ello sería, según nuestro propio autor, la moderna representación del trabajador, pues el hombre aparece únicamente como el ser vivo que trabaja.²¹ Heidegger se pregunta, aún sin responder, *si estamos ante la llegada de una posible modificación ontológica del ser humano*, pues inicialmente el hombre es el ser mortal,²² o

¹⁷ M. Heidegger, *La pregunta...*, p. 26; *Die Frage...*, GA, vol. 7, p. 29.

¹⁸ ¿Cuál temor es hoy mayor que el temor a pensar? M. Heidegger, *Der Ursprung des Kuntswerkes*, GA, vol. 5, p. 67.

¹⁹ K. Löwith, *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, Buenos Aires, FCE, 2006, p. 19.

²⁰ M. Heidegger, *El Ser y el tiempo*, pp. 21 y 55.

²¹ M. Heidegger, *Superación de la metafísica*, pp. 51 y 52.

²² A diferencia de las caracterizaciones del hombre como animal dotado de razón (ζῶον λόγον ἔχον), que rechaza nuestro autor por parecerle el origen del desarraigo del hombre que devendrá en un ser calculador y de razón instrumental, Heidegger encuentra una caracterización más originaria del hombre con la que parece estar de acuerdo, a saber, la esencia del hombre como ser mortal (θνητός). Esta caracterización, evidentemente, lo hace diferente de los seres inmortales (los dioses), aunque para Heidegger la distinción del hombre como ser mortal no se reduce a la simple oposición de lo inmortal, pues, para nuestro autor, que el hombre sea mortal significa que él es el único ser que puede morir o que puede esperar la muerte, porque efectivamente también los animales mueren, pero ellos no saben de la muerte, en cambio, cuando se dice que el hombre es mortal, se quiere decir que es el único ser que está en relación con la muerte, ya que los animales no mueren, ellos ni van a la muerte ni conocen la muerte. Mortal significa: “auf den Tod

bien, desde antiguo (sólo por citar otra caracterización del hombre con la cual no estaría muy de acuerdo Heidegger) el hombre es el ser dotado de razón, el animal racional. Pero ahora en la época técnica y frente al abandono del ser: ¿cómo influye la técnica en la esencia misma del hombre? ¿Se anuncia “la recaída del último hombre en animal tecnificado, que con ello también pierde la animalidad originaria”?²³

En consecuencia, el peligro también radica en una amenaza sobre el hombre mismo, quien, por cierto, se desenvuelve sobre la apariencia (torpeza) de que el mundo le pertenece y sobre la supuesta grandeza de que él es quien determina el mundo. El peligro radica en que, a causa de lo anterior, el hombre no puede encontrarse consigo mismo en ninguna parte y está imposibilitado para encontrar su esencia. Con ello comienza la extrema imposibilidad de pensar su propia *Ek-sistencia*.

El hombre anda al borde de despeñarse, de precipitarse allí donde él mismo va a ser tomado sólo como existencia. Sin embargo, este hombre que está amenazado así se pavonea tomando la figura del señor de la tierra. Con ello se expande la apariencia de que todo cuanto sale al paso existe sólo en la medida en que es un artefacto del hombre.²⁴

El peligro está identificado en este *Ge-Stell* que amenaza al hombre, pues en la actualidad hay un excesivo despliegue técnico del mundo, al mismo tiempo que también hay un despliegue proporcional del peligro ontológico. La pregunta ahora es: ¿el hombre estará posibilitado para afrontar este nuevo reto frente al *Ge-Stell*? Ciertamente no —sospecha Heidegger—: “El silencio delata que el hombre, frente a la pretensión de poder de la técnica se ve empujado al desconcierto y a la impotencia, es decir, a la necesidad de tener que aceptar y afirmar, sea de forma expresa o inexpressa, lo incontenible de la dominación de la técnica”.²⁵

Asimismo, otra amenaza asedia la *Ek-sistencia* del hombre, pues Heidegger nos habla en *Serenidad*, de que las actuales horas del mundo se encuentran visitadas por un inhóspito huésped, a saber: *la falta de pensamiento (Gedanklosigkeit)*. En esta época tecnificada, el hombre experimenta una pobreza de pensamiento, lo cual tampoco significa que el hombre tenga ya anulada esa capacidad, sino que más bien la ha dejado al modo de una tierra baldía (*brach liegen lassen*), pero no nos angustiemos, pues Heidegger nos dice que lo que está yermo, está dispuesto precisamente para ser cultivado. El asunto es que el hombre actual no cultiva su capacidad de pensamiento, de

zuehen, den Tod *haben*”; “ir a la muerte, *tener* (a) la muerte”. Cfr., M. Heidegger, *Feldweg-Gespräche*, GA, vol. 77, pp. 221-226 (aquí, p. 224).

²³ M. Heidegger, *Aportes a la filosofía*, p. 225 y p. 92. Las cursivas son de Heidegger mismo.

²⁴ M. Heidegger, *La pregunta...*, p. 25; *Die Frage...*, GA, vol. 7, p. 28.

²⁵ M. Heidegger, *Lenguaje tradicional y lenguaje técnico*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, materiales del curso de doctorado “El discurso filosófico de la modernidad”, Universidad de Valencia, curso 1993-1994. El texto se puede consultar en la Internet; www.heideggeriana.com.ar/.

modo que esta falta de pensamiento aumenta cada vez más, y tal pareciera que el hombre se encuentra huyendo (*Flucht*) del pensar.

¿Pero cómo se puede sostener semejante visión ante el desarrollo de novedosas investigaciones, estudios y descubrimientos actuales que no hacen más que afirmar que el hombre está rumbo al conocimiento? ¿No acaso esta época es la más adelantada en conocimientos? Ciertamente, aunque para Heidegger, en esta época efectivamente se piensa pero bajo un peculiar rasgo, porque el pensar tecnificado actual se encuentra dirigido, siempre y ya de antemano, por la intención calculada de corresponder a determinados *finés y resultados*.²⁶ A este modo peculiar de pensar, Heidegger lo llama el pensar calculador (*das rechnende Denken*). Para él, es claro que en la época actual se piensa, pero este pensar se rige por las leyes de la utilidad, pragmatismo, instrumentalidad, economicidad y beneficio de todo orden práctico. El pensamiento calculador se encarga de *aprehender* (por no decir atacar) al mundo en tanto que objeto de cálculo y susceptible de medición. El pensar calculador se practica, en efecto, en todas partes, sus rasgos son la previsión y la utilidad. Él opera bajo la ley: «Si..., entonces..., para...».

Aunque Heidegger concede que de algún modo es necesario el pensar calculador, se opone a este pensar practicado hoy por todos. ¿Y por qué por todos? Porque no requiere esfuerzo (*Anstrengung*). Nuestro autor pide entonces cultivar otro modo de pensar, no obstante tampoco exige que este deba tener los más altos vuelos y las más altas excelencias del pensamiento y ocuparse sólo de las cosas superiores, aunque también reconoce que en realidad el pensar que él busca que el hombre practique requiere de largo entrenamiento. Sin embargo, él no pide tanto. Para él, es suficiente que demoremos (*verweilen*) o nos detengamos a pensar lo que íntimamente nos corresponde a nosotros mismo, sea lo que esto sea.

Pero vayamos nosotros un poco más a fondo. Heidegger llama a este otro pensar: *el pensar meditativo* (*das besinnliche Denken*). Éste se demora en meditar y reflexionar, es un pensamiento ontológico, el cual no busca la utilidad sino que “piensa en pos del sentido (*Sinn*) que impera en todo cuanto es”.²⁷ Para Heidegger, el pensar meditativo es lo propio del hombre: “porque el hombre es el ser pensante, es decir, el ser meditante”.²⁸ Pero todavía más, pues el hombre es el ser que *piensa el sentido de todo lo que es*. Este pensar “*lo que es*”, es lo que lo hace ser un ente señaladamente ontológico; sólo el hombre reflexiona y medita el *sentido de lo que es*. El peligro más grande para Heidegger radica en que el hombre en su actual circunstancia, es decir, su colocación bajo el misterioso poder de la esencia del *Ge-Stell*, se encuentra amenazado en lo *más íntimo* de su ser. ¿Qué es esto más íntimo e interior de su ser (*Innerste*)? Respuesta: su capacidad de

²⁶ M. Heidegger, *Serenidad*, p. 18.

²⁷ M. Heidegger, *Serenidad*, p. 19.

²⁸ M. Heidegger, *Gelassenheit*, GA, vol. 16, p. 520.

llevar a cabo un pensar meditativo. Así, la estancia del hombre en el mundo se determina ahora por la técnica y lo amenaza en lo que él es. ¿Qué es lo que él es? El ser pensante. Grave peligro éste que amenaza al hombre, reconoce Heidegger, sobre todo hoy que no se tiene un modo de enfrentar el poder futuro que desarrollará la técnica, pues el hombre ya no posee siquiera lo que debiera ser su defensa más propia, a saber, el pensar. Grave peligro, “[...] pues nadie se para a pensar en el hecho de que aquí se está preparando, con los medios de la técnica, una agresión (*Angriff*) contra la vida y la esencia humana, una agresión comparada con la cual bien poco significa la explosión de la bomba de hidrógeno”.²⁹

Por tanto, la auténtica amenaza es una agresión sobre la esencia del hombre, es decir, sobre lo más íntimo e interior (*Innerste*) de su ser; una agresión al pensar meditativo que debiera reflexionar ahora con más fuerza que nunca sobre el sentido de todo *lo que es*. Este hombre moderno y técnico, asumido por sí mismo como fundamento de todo, se ve amenazado por la posibilidad de que lo aborde la total ausencia de pensamiento; pero esa posibilidad le es completamente indiferente a él. Así, la amenaza está dada sobre el pensar reflexivo por parte del pensar calculador. Impedir que se dé esta sustitución es la tarea del pensar. ¿Pero cómo lograrlo cuando el hombre ya se ha entregado al séquito enajenante del *Ge-Stell*? Tal como nuestro autor había dicho ya en 1953: el hombre pertenece ahora al séquito de la técnica, y el problema aún mayor está en que él no puede renunciar a este séquito y, por tanto, se ve amenazado en lo más interior de su ser con seguirlo como su destino inextricable (*Schicksal*).

De la misma forma, otro peligro de la *Ek-sistencia* lo encuentra Heidegger en una amenaza que se ciñe sobre el lenguaje mismo, pues en su conducirse cotidiano, el hombre se expresa en un lenguaje técnico. Esto ciertamente es hoy más visible que nunca. Para Heidegger, el lenguaje que esconde los secretos del pensar ha decaído hoy en el aplanamiento de la información, de la comunicación y de la simple “mediación de las vías de comunicación”.³⁰ Lo que hoy reina es el lenguaje de los *mass media* o, como Heidegger los llama, “los instrumentos modernos de información”,³¹ es decir, el lenguaje de la radio, la televisión o la prensa. Pero todavía más, según el texto de *El camino al habla*, el lenguaje del *Ge-Stell* habla a través del pensamiento calculador y, diríamos nosotros, el lenguaje del pensamiento calculador habla por medio del lenguaje técnico de la mera información, pues para Heidegger, dentro de la verticalidad del *Ge-Stell*, también “el habla está desafiada a corresponder en todos los sentidos a la disponibilidad (*Bestellbarkeit*) técnica de todo lo presente [...] El habla así dispuesta (*gestellt*) se torna información”.³² Para Heidegger, el

²⁹ M. Heidegger, *Serenidad*, p. 26.

³⁰ M. Heidegger, Carta sobre el humanismo, p. 263; Brief über den Humanismus, GA, vol. 9, p. 317.

³¹ M. Heidegger, *Serenidad*, p. 21.

³² M. Heidegger, “El camino al habla”, *De camino al habla*, p. 196.

lenguaje es ahora un simple transporte de información como un tranvía.³³ En esta época lo importante del lenguaje es la comunicación del mensaje mediante información fácilmente cifrable.

Ahora bien, frente a este lenguaje técnico, Heidegger critica las visiones de sus coetáneos que exigen un lenguaje formalizado, es decir, el lenguaje de la lógica formal. La aparición de esta exigencia no sería fortuita, ya que para el filósofo de la Selva Negra, el *Ge-Stell* solicita un lenguaje formalizado que corresponda así a los requerimientos propios de su esencia calculadora. Pero para Heidegger es imposible que el habla natural sea susceptible de ser formalizada, sin embargo, esta formalización se ha vuelto “meta y forma” de nuestra época.³⁴ En medio de este ambiente no hay lugar para la poesía ni para la escucha del secreto del lenguaje, ya que el «anquilosamiento del lenguaje», como lo llama Gadamer, se hace patente como lógica formal o en el lenguaje como signo y significado.³⁵ El peligro radica en que el lenguaje bien puede esconder íntimas relaciones con la ontología, pero si dejamos entrar este lenguaje enajenado, fácilmente podríamos *perder una dimensión de acceso al ser mismo*.

Sólo hace falta prestar atención al lenguaje de la cibernética para experimentar esto en toda su radicalidad. Naturalmente, nuestro autor nunca tuvo acceso al lenguaje computarizado; se hubiera horrorizado, pues en éste no hay lugar para Hölderlin o la poesía y todavía más, pues con este lenguaje no se puede alcanzar la verdad del ser, ya que por el contrario sólo es la exhibición del “inventario técnico” del habla; se trata únicamente de códigos informativos. Por todo esto, Heidegger ya había hablado de la “devastación [*Verödung*] del lenguaje”,³⁶ la cual “nace de una amenaza contra la esencia del hombre”, esto es, la amenaza de la técnica como dominio de todas las regiones del ente y como instrumento del *Ge-Stell*. Heidegger ya lo dijo en su *Carta sobre el humanismo*: “El lenguaje es la casa del ser; al habitarla el hombre ex-siste [...]”.

Un peligro más que amenaza al hombre y que, en estricto sentido, desfiguraría por completo la dimensión ontológica, lo encuentra Heidegger en una amenaza que se presenta sobre la posibilidad de que la técnica se interponga entre el hombre y el ser. Pues, según Heidegger, uno de los peligros que trae consigo el *Ge-Stell* es que oculta la posibilidad de experimentar y comprender que el hombre necesita del ser y que, a su vez, el ser necesita del hombre.³⁷ En la entrevista de *Der Spiegel* de septiembre de 1966, nuestro autor explica que el ser necesita del hombre, o como ya lo había dejado claro desde 1946: “el hombre es el pastor del ser”. Su máxima dignidad, que simultáneamente es su máxima humildad, consiste en haber sido llamado por el ser para el resguardo de su verdad. El hombre es el ente ontológico por excelencia y, como tal, es el único que mora en la

³³ M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, p. 54; *Einführung in die Metaphysik*, GA, vol. 40, p. 54.

³⁴ M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, p. 269; *Brief über den Humanismus*, GA, vol. 9, p. 326.

³⁵ M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, p. 269; *Brief über den Humanismus*, GA, vol. 9, p. 326.

³⁶ M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, p. 263; *Brief über den Humanismus*, GA, vol. 9, p. 318.

³⁷ M. Heidegger, *Entrevista del Spiegel*, p. 72; *Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger*, GA, vol. 16, p. 672.

cercanía del ser, sin embargo y sobre todo en esta época, “la proximidad es lo que más lejos le queda al hombre”. El hombre permanece aferrado a la región del ente y completamente a gusto en ella, esto es, dentro del cinturón de la técnica.

Para Heidegger, a lo largo de la historia metafísica, el hombre se ha encontrado fascinado por la región del ente, pero ahora esta región ha tomado la forma aún más seductora y enajenante (*alejante*), es decir, la forma de las existencias disponibles. El peligro para Heidegger es que el hombre elija esta región, que siempre será la más peligrosa por dar una interpretación del ente a partir de la prepotencia del *Ge-Stell*. Pero el hombre, el ente ontológico por excelencia, es requerido por el ser para pensar la verdad del ser y para que el ente aparezca en la justa dimensión que posee: como un ente *que es*. El problema es que en su actual instalación o modo de estar requerido por el *Ge-Stell*, el hombre parece encontrarse *alejado* del ser mismo y de toda relación con él: lo que debiera ser lo más cercano (el ser), es ahora lo más lejano. Nuestro autor encuentra el peligro de la técnica en que el hombre, como guardián del ser, parece encontrarse cada vez más lejos de experimentar la comprensión (*Einsicht*) del ser, e inherente a ello, se desfiguraría la posibilidad de la manifestación, salvaguardia y configuración del ser. Para el filósofo, el hombre debe tomar la “decisión” de si se atreve al ser (*Seyn*) o se contenta con el ente.³⁸ Pero esta decisión se hace cada vez menos factible de ser tomada, y sobre todo si se posee la *grandiosa comodidad* del *Ge-Stell*, de aquí la posibilidad de que el hombre se equivoque e incline su decisión por la verdad de la técnica.

En suma, se trata de un peligro que amenaza la esencia del hombre, esto es, la *Ek-sistencia*. El concepto de *Ek-sistencia* es otro de los resultados de la *Kehre* de Heidegger. Heidegger no habla aquí del “hombre” como *Dasein* porque ya no se trata de la ontología fundamental, en cambio, él nos habla ahora de la *Ek-sistencia*, que significa: el extático estar dentro (*ekstatischen Innestehens*), es decir, un estar dentro estando fuera. ¿Una postura contradictoria? De ningún modo. Para Heidegger, el hombre es el ente que está fuera del ser (porque él mismo no es el ser) al tiempo que es el único ente que está dentro de la verdad del ser. El hombre es el único ente que está en el claro y es perteneciente a la verdad del ser, además de que es el único ente que está en cercanía con el ser.³⁹

Este concepto (*Ek-sistencia*) no tiene que ver con la *existentia* ni con alguna concepción metafísica del hombre, se trata de una concepción del hombre en relación a una comprensión del ser y en él se mueve buena parte de la propuesta filosófica de Heidegger respecto al hombre, no entraremos a fondo, pues la relación entre el *Ge-Stell* y la desfiguración que implica en la *Ek-sistencia* del hombre es ya un tema por sí mismo, pero no queremos dejar de mencionar que el *Ge-Stell* amenaza con *interponerse* en medio de esta esencia del hombre, *descomponiendo* así la posibilidad de que el hombre se reconozca como un ente ontológico que va hacia la verdad del ser.

³⁸ M. Heidegger, *Aportes a la filosofía*, p. 87.

³⁹ M. Heidegger, Carta sobre el humanismo, pp. 267 y ss.; Brief über den Humanismus, GA, vol. 9, pp. 324 y ss.

3.3 EL PELIGRO DEL SER

El ser todavía está aguardando el momento en que él mismo llegue a ser digno de ser pensado por el hombre.

M. Heidegger⁴⁰

Die Verdüsterung der Welt erreicht nie das Licht des Seyns.

M. Heidegger⁴¹

Poco después de su “desencanto político” por el nacionalsocialismo y poco antes del estallido de la Segunda Guerra Mundial, mientras trabaja en sus “esbozos secretos” —como llama R. Safransky a la obra que sucintamente trataremos—, el tema de la esencia de la técnica, que ahora conocemos con el rótulo de *Ge-Stell*, tomó cierta relevancia en los *Aportes a la filosofía* bajo el título de *Machenschaften*, traducido al castellano por “maquinaciones”, pero que nosotros traduciremos por maniobras o hechuras, pues con el concepto de *Machenschaft* Heidegger resalta el carácter de *hacer* (*machen*) al ente, por ello explica que este concepto *no* tiene que ver con intrigas, confabulaciones o con el habitual “nombre para un ‘mal’ modo de proceder humano y de la trama de un tal”⁴² —lo que sí puede hacernos entender la traducción por «maquinaciones»—. ⁴³ Con el concepto de *Machenschaft*, maniobras o hechuras, nuestro autor no habla de un determinado “comportamiento humano, sino un modo del esenciarse del ser”.⁴⁴ Veamos esto con un poco más de detalle.

El nombre de *Ge-Stell*, como título para la esencia de la técnica moderna, no aparece —según el rastreo de la presente investigación— sino hasta el año de 1949 en las conferencias pronunciadas en Bremen. Antes de esto indudablemente, la técnica ha estado dentro de las preocupaciones del pensar heideggeriano pero todavía sin haber sido tratada suficientemente por el filósofo, como ya lo comienza a hacer, por ejemplo, en una conferencia de 1947, *¿Y para qué poetas?*, o ya explícitamente en las conferencias de 1949 y, evidentemente, en la conferencia de Munich de 1953. De aquí que la técnica en los *Aportes a la filosofía* (1936-1938) todavía aparezca como pregunta: “¿Qué sucede con la ‘maquinación’ (técnica) y cómo se reúne en ella todo abrigo, o

⁴⁰ M. Heidegger, Carta sobre el humanismo, p. 266; Brief über den Humanismus, GA, vol. 9, p. 322.

⁴¹ M. Heidegger, *Desde la experiencia del pensar*, edición bilingüe de Félix Duque, Madrid, 2005, p. 12.

⁴² M. Heidegger, *Aportes a la filosofía*, p. 113; *Beiträge zur Philosophie*, GA, vol. 65, p. 126.

⁴³ Maquinación proviene del latín *machinatō*, que hace referencia a una disposición ingeniosa, a su vez *machinatō* proviene de *machinor*, que significa ejecutar algo ingenioso, éste a su vez viene de *machina*, que además de significar instrumento o aparato mecánico (del griego *mēchané*), significa ingenio o astucia. De aquí que el significado corriente y correcto maquinaciones en buen castellano sea el de un artificio o asechanza oculta y dirigida a un mal fin. Este es exactamente el mismo significado que posee en la lengua común alemana la palabra *Machenschaft*, pero eso lo pasa por alto nuestro autor, pues él quiere hacer notar lo que dice literalmente la palabra. El verbo alemán para hacer es *machen*, *Machenschaft*, sería, tal como además la define el diccionario de los hermanos Grimm, lo que se hace, lo hecho o todo lo trabajado. Esta palabra la ocupa Heidegger como nombre propio para todo aquello que se *hace*.

⁴⁴ M. Heidegger, *Aportes a la filosofía*, p. 113; *Beiträge zur Philosophie*, GA, vol. 65, p. 126.

bien, antes, cómo se consolida en ella el alcance del abandono del ser?”.⁴⁵ Para estos años, según parece, la técnica es una pregunta con respuesta aún en construcción y que aparece con el título “provisional” de *Machenschaften* y, como afirma M. Inwood, *Machenschaften* es por lo pronto un sinónimo cercano de técnica,⁴⁶ aunque tendremos que ser cuidadosos y suponer que las maniobras o hechuras aún están lejos de ser pensadas aquí como esencia de la técnica.

Y en efecto, según la cita anterior, las maniobras o las hechuras de la técnica están pensadas en relación al abandono del ser, en el que ellas se consolidan o en el que es posible su aparición. Y para nuestro tema (el peligro del ser frente a la técnica), tenemos que ceñir nuestra lectura de las hechuras o maniobras como un momento en el que el ser resulta “innecesario”. Para Heidegger, el ente ha sido abandonado por el ser, pero no, digamos, porque el ser “quiera” deshacerse del ente, sino porque el “ser [*Sein*] se oculta en la manifestación del ente”.⁴⁷ El ser se retira a favor del ente, pero tratándose de las hechuras, el ser se sustrae y queda soterrado por el ente, tal “como si ser [*Sein*] no se esenciara”.⁴⁸ Pero todavía más, pues a su vez el ente “se abandona a sí mismo y de este modo se deja convertir en objeto de la maquinación [*Machenschaft*]”.⁴⁹

Según nuestro autor, las maniobras o hechuras son “un modo de conducta del hombre”⁵⁰ en las que el ser (*Sein*) se ha sustraído totalmente y ha abandonado al ente, pues en el hacerse el ente o en su carácter hacible el ser resulta superfluo, ya que ahora todo se hace, se fabrica o se industrializa en la “mecánica” y en el “negocio”, en la industria o en la empresa, por medio de la figura del “trabajador industrial”.⁵¹ En este punto, Heidegger hace una comparación respecto al pasado, pues antes, durante la Edad Media cristiana, el ente era algo hecho por un ente supremo, Dios era el creador, pero ahora el ente o los objetos (los instrumentos técnicos y máquinas) de la época moderna son algo hecho por el hombre industrializado, de modo que la hechura del ente pretende ser lo único efectivo. Así, según se muestra, el ente ha perdido su carácter propio de ser un ente que *es*, ahora no es *siendo*, sino *haciendo*, ya que las hechuras todo “son”, menos un ente que *es*, porque

⁴⁵ M. Heidegger, *Aportes a la filosofía*, p. 224; *Beiträge zur Philosophie*, GA, vol. 65, p. 274. No está de más apuntar que el paréntesis entre el que se encuentra la palabra “técnica” es de Heidegger.

⁴⁶ M. Inwood, *A Heidegger Dictionary*, Oxford, Blackwell Publishers, 1999, p. 210.

⁴⁷ M. Heidegger, *Aportes a la filosofía*, p. 102.

⁴⁸ M. Heidegger, *Aportes a la filosofía*, p. 105.

⁴⁹ M. Heidegger, *Aportes a la filosofía*, p. 102.

⁵⁰ M. Heidegger, *Aportes a la filosofía*, p. 81.

⁵¹ M. Heidegger, *Aportes a la filosofía*, p. 313. Además del carácter “hacible” del ente, Heidegger relaciona las maniobras o hechuras (*Machenschaften*) con la producción de la máquina y la industria, o al menos así parece pensarlo o relacionarlo en un breve párrafo del párrafo 247, que nos permitimos reproducir a continuación: “La máquina, su esencia. El manejo que exige, el desarraigo que trae. ‘Industria’ (empresas), el trabajador industrial, arrancado de patria e historia, puesto en la ganancia.

Educación mecánica; la maquinación y el negocio. ¿qué transformación del hombre se instala aquí? (¿Mundo-tierra?) La maquinación y el negocio. El gran número, lo gigantesco, pura extensión y creciente trivialización y vaciamiento. El necesario caer en la cursilería y lo inauténtico”. M. Heidegger, *Aportes a la filosofía*, p. 313; *Beiträge zur Philosophie*, GA, vol. 65, p. 392.

ahora son un algo que se hace; son un no-ente bajo la forma del maniobrar,⁵² pues se encuentran abandonadas, tanto por el ser como por su propio carácter entitativo. Todo se ha convertido en una *hechura* del hombre. En medio de este desconcierto del ser, “el hombre está de tal modo deslumbrado a través de lo objetivo-maquinado que ya se le sustrae el ente; tanto más el ser y su verdad, tan sólo en el que todo ente tiene que surgir y extrañar originariamente, a fin de que el hacer reciba sus grandes impulsos, a saber: para crear”.⁵³

En su instalación técnica, el hombre cae en la engañosa apariencia de que el ser resulta innecesario, pues algo como el concepto de “ser” es ciertamente superfluo, tanto para el ente cuanto más para el hombre. En la época moderna, el ente se encuentra abandonado a su auto-reproductibilidad técnica, en la que no es necesario el ser, ni incluso el hacer humano, pues en las maniobras o hechuras se hace patente el *hacerse-por-sí mismo*.⁵⁴ Aquí no hay ente y mucho menos ser, ya que la hechura se ha vuelto la esencia de la entidad. Asimismo, en este maniobrar o carácter “hacible” de las cosas, lo que se da es la *in-esencia* del ser, pues, en efecto, lo que hay es no-ente, lo que acontece es la “negación” del ser en el modo de su inesencialidad. Las cosas o son una hechura o son hechas por sí mismas,⁵⁵ valdría decir: auto-reproductibilidad industrializada.

Ahora bien, Heidegger nos hace otra advertencia respecto a que con las maniobras o hechuras no se debe pensar exclusivamente en un obrar y actividad humanos. ¿Cómo es esto posible? Ciertamente uno tiende a pensar que el maniobrar es algo hecho por el hombre, pero Heidegger nos dice que no se trata de eso, “sino viceversa, tal es posible en su incondicionalidad y exclusividad en virtud de la maquinación [*Machenschaft*]”.⁵⁶ Una vez más, el pensador invierte los argumentos que son comunes para nosotros. Para él, el maniobrar es “el nombramiento de una determinada verdad del ente”.⁵⁷ Lo que entonces hace el hombre es corresponder a este modo de la verdad del ente, es decir, el hombre se comporta conforme a ella. Así, el hecho de que el hombre

⁵² Á. Xolocotzi, *La necesidad del abandono*, materiales del curso: “De la ontología fundamental al pensar ontológico”. 2009-1. FFyL, UNAM. En este texto, Á Xolocotzi muestra la diferencia fundamental entre el desocultar y el abandonar que se da entre un ente y una maniobra (*Machenschaft*). En un ente, *que es*, el ser se retira a favor de la aparición del ente, mientras que en una maniobra el ser permanece soterrado a causa de resultar innecesario. Según esto, en el manifestarse del ente, se da el desocultamiento, pero en las maniobras ocurre exactamente lo contrario, ya que no hay algo como un desocultamiento, porque no hay algo como un desocultar, pues los entes ya no son, pues ahora el ente maniobra: “el ente está abandonado por el ser porque la verdad de éste ya no es un desocultar, sino un maniobrar” (p. 14).

⁵³ M. Heidegger, *Aportes a la filosofía*, p. 102.

⁵⁴ M. Heidegger, *Aportes a la filosofía*, p. 113.

⁵⁵ Este “hacerse por sí mismo” (*Sich-von-selbst-machen*), Heidegger parece observarlo como una cierta mezcla, que es resultado de la mal interpretación entre φύσις y τέχνη, o más precisamente, la interpretación de la φύσις a partir de la τέχνη, la primera de ellas, según Heidegger, es un brotar desde sí mismo, mientras que la segunda, que en griego no tiene nada que ver con el producir técnico moderno, está dentro de un modo de la ἐπιστήμη —tal como la distingue Aristóteles (*Ética Nicomáquea*, libro VI)—, y es un modo del saber o conocer, es un saber-cómo, pero que después sería interpretada como la mera actividad de un hacer (*Cfr. El origen de la obra de arte*, pp. 42-43). De modo que éste “hacer a sí mismo”, aparece ahora en la época de las maniobras o hechuras técnicas como el lugar donde se posibilita la inesencialidad del ser.

⁵⁶ M. Heidegger, *Aportes a la filosofía*, p. 117; *Beiträge zur Philosophie*, GA, vol. 65, p. 131.

⁵⁷ M. Heidegger, *Aportes a la filosofía*, p. 117; *Beiträge zur Philosophie*, GA, vol. 65, p. 131.

haga, manufacture o fabrique, sólo es posible sobre la base de una interpretación del ente, en la que el ente aparece como lo hacible. Nuevamente, como ya vimos en el capítulo anterior, Heidegger muestra que el hombre no hace más que corresponder a la exhortación de la técnica como un modo particular de darse el ser en una determinada época. Ahora bien, estos planteamientos sobre el maniobrar y la hechura (técnica) en los *Aportes a la filosofía* aún no han encontrado su lugar preciso, Heidegger todavía plantea suposiciones, por ejemplo:

Parece ser una ley de la maquinación, cuyo fundamento *no está aún sondeado*, que cuanto más decisivamente se despliega —así en el medioevo y en la modernidad—, tanto más obstinado y maquinadoramente se oculta *como tal*, en el medioevo detrás del ordo y analogía entis, en la modernidad detrás de la objetividad efectiva [*Gegenständlichkeit*] y objetividad [*Objektivität*], como formas fundamentales de la realidad y por consiguiente de la entidad.⁵⁸

Así, ya casi es cuestión de una década para que Heidegger desarrolle sus planteamientos sobre la esencia de la técnica con el nombre de *Ge-Stell*. Entre 1936-38, Heidegger piensa aún al maniobrar en relación al objeto, que después será pensado como técnica y en relación con las existencias disponibles (*Bestand*).⁵⁹

En los *Aportes a la filosofía*, nuestro autor piensa que en la hechura tecnificada se da el ser, aunque éste sólo aparezca en el modo de su inesencia (inesenciación), pues, en efecto, el ser no se encuentra “amenazado” por las *Machenschaften*, pero sí se encuentra soterrado por ellas. Poco después, en las conferencias de 1949, para Heidegger, en efecto también *hay* ser, aunque este aparece bajo la modalidad del *Ge-Stell* y que amenaza con volverse el único modo de darse el ser. Entretanto, no habría nada de “malo” en ello, sólo que el *Ge-Stell* es uno de los modos de esenciar el ser en el que se hace imposible un morar en el mundo.

Así, pues, en la tercera conferencia que pertenece al ciclo «Vistazo en lo que es», titulada *Die Gefahr* y pronunciada en diciembre de 1949 en Bremen, Heidegger dedica una parte de ella a hablar sobre el ser del ente actual. Como se sabe, la pregunta de Heidegger es la pregunta por el «ser», de ahí que esta pregunta fundamental lo haya llevado a tratar al ser de la época actual, pues ciertamente la inquietud de Heidegger por hablar de la técnica se encuentra sobre la senda de su

⁵⁸ M. Heidegger, *Aportes a la filosofía*, p. 114; *Beiträge zur Philosophie*, GA, vol. 65, p. 127. Las primeras cursivas son nuestras.

⁵⁹ Por otra parte, Heidegger observa que este carácter hacedero del ente, como modo de ser del ente, como verdad del ente, es algo que fue puesto en marcha desde hace mucho tiempo y que entretanto también se ha ocultado. Heidegger dice, refiriéndose a la maniobra: “Bastante poco sabemos de ella, a pesar de que domina toda la historia del ser de la filosofía occidental vigente desde Platón hasta Nietzsche”. ¿A qué se refiere Heidegger? Hablando concretamente, y quizás aquí sí podríamos diferenciar entre hechura y técnica. Como vimos en el capítulo anterior, la técnica tiene su origen esencial y destinal en la *θέσις* y en una supuesta mal interpretación de la *Φύσις* como establecimiento (*Heständig*). Igualmente, las maniobras tendrían quizá su origen esencial y destinal en una interpretación de la entidad de la *Φύσις* llevada a cabo a partir de la *τέχνη*.

pensar y de *su* pregunta fundamental: *el ser*. Por ello, el tema de la técnica en Heidegger no es un suceso incidental que contraste entre sus temas filosóficos, porque al intentar pensar al ser, nuestro autor tendría que reparar, tarde o temprano y de un modo o de otro, en el tema de la esencia de la técnica, pues él ve en ella una forma determinada de darse el ser del ente, la cual, además, es completamente congruente y necesaria con el devenir de la historia de la metafísica, sin embargo, esta forma es la más reductora y simultáneamente la más ampliamente reinante.

Heidegger nos dice en 1949: “El *Ge-Stell* es por consiguiente en su esencia el ser del ente”.⁶⁰ Ciertamente, según hemos visto, el ser de todo *lo que es*, siendo existencia disponible, debe ser de hecho el *Ge-Stell*. Aquí tendríamos que hacer algunas aclaraciones al anterior capítulo dos, donde nosotros describíamos al *Ge-Stell* como una «entidad». Ciertamente, el *Ge-Stell* es un concepto difícil de comprender, anteriormente hablamos de él como una “entidad abstracta”, pues Heidegger lo dota de caracterizaciones que bien nos pueden llevar a representarlo como un objeto o una gran estructura que planea sobre la realidad y la determina. Es muy fácil pensar en el *Ge-Stell* como un “algo”, esto es, un ente más poderoso que los demás entes; pero esta interpretación sería del todo incorrecta, porque el *Ge-Stell* es en realidad una manera del ser, un modo de la verdad del ser, en la que él se envía como técnica, y en tanto que es un modo reinante del ser, penetra todos los ámbitos del ente, no porque sea más “poderoso”, sino porque se ha vuelto la forma unidimensional, realmente existente y planetaria de aparecer lo real.

Por esto, Heidegger dice que el ser de las existencias disponibles es el *Ge-Stell*, puesto que en la actual época técnica, el ente tiene como su ser a la técnica misma, es decir: al *Ge-Stell*, ya que éste se ha vuelto una realidad universal, un modo de venir a la presencia único y un modo de verdad de este ente técnico. También ya sabíamos que este ser es epocal, pues no determina el ser del ente de toda la historia del ser, sino sólo el actual de la Modernidad tardía. Este ser aparece también como el envío destinal que comenzó con la metafísica y que ahora se muestra como consumación de ella.⁶¹ El olvido del ser trajo consigo, a través del despliegue de su carácter histórico, el abandono de las cosas y el rechazo del mundo; es decir, no hay cosas (*Ding*), no hay objetos y no hay entes, sino sólo existencias disponibles estableciendo relaciones técnicas entre sí y que marcan la determinación de la realidad técnica actual. Esto es lo que suponemos es el alcance radical del planteamiento de Heidegger, pues, para él, la técnica no es una simple aparición de fenómenos que se dan en la Modernidad, sino que la técnica misma ha devenido en el ser de esta época:

El *Ge-Stell* es la esencia de la técnica moderna. La esencia del *Ge-Stell* es el ser mismo del ente; no en general ni desde siempre, sino ahora, pues se consume el olvido de la esencia del

⁶⁰ M. Heidegger, *Die Gefahr*, GA, vol. 79, p. 51.

⁶¹ M. Heidegger, *Überwindung der Metaphysik*, pp. 58 y 79.

ser. El acontecimiento de esta consumación del olvido del ser determina primeramente la época, en la cual ahora el ser esencia en el modo del *Ge-Stell*.⁶²

El *Ge-Stell* que se impone como una realidad epocal, es ya el ser mismo de los entes, y sólo hay entes en tanto que éstos son existencias. De modo que, según lo visto, no nos debe sorprender que: “El *Ge-Stell* es, lo presente como tal en el modo reinante de la desprotección de las cosas: el ser mismo”.⁶³ El acontecimiento destinal y epocal de la técnica ha traído consigo un ser, valga decir, un *ser-técnico*; quizá esta sea la radicalidad ontológica del pensar de Martin Heidegger. Tal radicalidad es el resultado de pensar a la técnica en su esencia y ontohistóricamente, porque habría que conceder que conclusiones como éstas no se pueden alcanzar si sólo se pregunta por la técnica desde una visión antropológica, sociológica, historiográfica o instrumental, ya que creer que la técnica es un instrumento humano sólo “distrae” nuestra atención del *alcance ontológico* que ella pueda tener en la actualidad. Heidegger ya ha insistido en este punto: “El hombre no es el señor del ente” y, por ello, la técnica no es una obra humana, no lo puede ser si el ser mismo es técnico. Así, Heidegger realiza su revolución copernicana, pues contradice a la mayoría de las explicaciones al respecto, porque “la técnica no es un simple producto de la cultura ni una simple manifestación de la civilización”.⁶⁴ Por el contrario, el *Ge-Stell* es, pues, el ser mismo de la época; *pero ha usurpado su lugar*.

Para Heidegger, a lo largo de la historia del sEr (*Seyn*), el ser se da de diversos modos. El ser que actualmente acontece, esencia (*west*) en tanto que o desde el modo del *Ge-Stell*. Y aunque nuestra interpretación no sea del todo correcta, Heidegger parece pensar al *Ge-Stell* tal como si estuviera dotado de características antropomorfas (aunque él diría que estas características son propias de los individuos, porque ellos las deben al ser), pues él es avasallador, acaparador, rapaz, prepotente, impetuoso y con la única intención de dominarlo todo. De modo que para lograrlo, este ser que es ya casi maligno (*bösartig*⁶⁵), tiene que extender su dominio sobre cualquier otra manera de aparecer el ente, casi como si desentronizara o *depusiera* cualquier otra forma de darse el ser. Así, “el *Ge-Stell* como esencia del ser pone fuera o saca [*herausstellen*] al ser desde la verdad de su esencia, destituye [*entsetzt*] al ser de su verdad”.⁶⁶ Como se puede ver, el *Ge-Stell* ha venido a destituir o a suspender al ser, de modo que ahora hay un ser-*Ge-Stell* o técnico, pues así como a lo largo de la historia del ser, el ser del ente se ha manifestado de muchas maneras, esta vez el ser acontece bajo la figura del *Ge-Stell*.

⁶² M. Heidegger, *Die Gefahr*, GA, vol. 79, p. 51.

⁶³ M. Heidegger, *Die Gefahr*, GA, vol. 79, p. 52.

⁶⁴ M. Heidegger, *Die Gefahr*, GA, vol. 79, p. 67.

⁶⁵ Cfr. M. Heidegger, “Abendgespräch in einem Kriegsgefangenenlager...”, *Feldweg-Gespräche*, GA, vol. 77, pp. 215 y ss.

⁶⁶ M. Heidegger, *Die Gefahr*, GA, vol. 79, p. 52.

Ahora bien, ¿qué pasa, pues, con el ser mismo en la época técnica? Heidegger demostró ya en sus trabajos anteriores que el ser *no es*, pues decir que el ser *es*, es tanto como “entificarlo”, porque sólo el ser no puede ser, pues el ser *no es*, sino que *esencia* (*west*). Heidegger “refuncionaliza” un vocablo alemán arcaico para el sustantivo ser (*Sein*), a saber, *Seyn*. Con esto, nuestro autor explicaría el paso que siempre combatió y dejar de considerar al ser metafísicamente o pensarlo como ente. Esta “refuncionalización” de ser (*Sein*) por sEr (*Seyn*) aparece en los *Aportes a la filosofía*, ahí es frecuente encontrar lo siguiente:

El ente es.

El ser [Seyn] se esencia

Para Heidegger, sólo el ente, *lo que es*, puede ser. Incluso llegó a afirmar que decir que el ente (*Seiende*) es (*ist*), es tanto como decir lo mismo dos veces. Ahora bien: ¿qué es entonces el ser? Heidegger explica que el ser no “es” todo lo que ha interpretado la metafísica con este nombre: “Φύσις, Λόγος, Ἔν, Ἰδέα, Ἐνέργεια, substancialidad, objetividad, subjetividad, voluntad, voluntad de poder, voluntad de voluntad”.⁶⁷ Efectivamente, éstos son modos epocales del ser y que sustentan una determinada interpretación del ente, son el ser en el modo de la verdad del ente, son modos de darse o enviarse el ser pero no el sEr mismo. ¿Entonces qué es esto del *Seyn*?:

El ser [*Seyn*] no mienta sólo la realidad de lo real, tampoco sólo la posibilidad de lo posible, de ningún modo sólo el ser desde el respectivo ente, sino el ser [*Seyn*] a partir de su originario esenciarse en el pleno quiebre, el esenciarse no limitado a la ‘presencia’.⁶⁸

Con el sEr (*Seyn*), Heidegger quiere hablar del ser mismo, sin relación con el ente o con la verdad del ente. Por ello, cuando Heidegger habla del sEr [*Seyn*] no debemos entender, naturalmente, un ente, ni el ente supremo, *ens summum*, tampoco éste “es” una presencia, ni el más general de todo los conceptos, ni el más vacío, ni el más universal de todos los conceptos, ni el más comprensible, tampoco el concepto de suyo indefinible, ni el ente más ente (Dios). Cuando Heidegger habla del sEr (*Seyn*), habla del que *no es* “imagen del mundo”,⁶⁹ ni de la entidad del ente, ni de la verdad del ente, ni del ser del ente. Desde *Ser y tiempo* Heidegger explicó que el ser es apertura, es el horizonte donde los entes se hacen accesibles, donde se abre el claro para la iluminación de los entes, el ser es posibilidad, el ser es “dinámico” y no es aquella figura metafísica estática, permanente, continua e inamovible: el ser se da en el tiempo. A diferencia de las concepciones tradicionales y metafísicas del ser, en los *Aportes a la filosofía*, el sEr (*Seyn*) esencia,

⁶⁷ M. Heidegger, *Identidad y diferencia*, pp. 142-143.

⁶⁸ M. Heidegger, *Aportes a la filosofía*, p. 74.

⁶⁹ R. Safransky, *Un maestro de Alemania*, Barcelona, Tusquets, 2003, p. 355.

acontece históricamente, es un salto a la verdad del ser mismo, es el paso del ser del ente al sEr (*Seyn*), es la apertura para el esenciarse de la verdad: “La verdad del ser [*Seyn*] es el ser de la verdad”.⁷⁰ Según Heidegger, este es el presupuesto que ofrece para un “nuevo inicio”. Ahora bien, Heidegger ve que en el *Seyn* recae la amenaza del extremo peligro de la técnica. Así, el problema frente a la técnica es, ciertamente, más radical. Veamos cómo puede alcanzar mayor radicalidad ontológica el pensar de Martin Heidegger.

Heidegger considera ahora que el *auténtico peligro* acontece sobre la posible ocultación de este sEr (*Seyn*), es decir, sobre la posibilidad de que al hombre se le oculte la capacidad de acceso a una comprensión de este sEr. Ahora bien, ¿cómo entiende Heidegger, en este contexto específico, el *peligro*? Según nuestro filósofo, el peligro de la técnica no es en este caso lo que resulta amenazante o riesgoso porque pueda ocasionar daño. Por ello, lo peligroso de la técnica no es aquí el riesgo de que suceda algún mal o estar expuestos a través de ella a un inminente desastre. Él insiste en que la técnica o los fenómenos técnicos no son lo peligroso.

¿Qué es, pues, el peligro que recae sobre el ser? Según Heidegger, el peligro será entendido como *posponer*, *Nachstellen*. Este punto, en particular, resulta de difícil interpretación, pues este *posponer* (*Nachstellen*), según nuestro autor, significa en alto antiguo alemán *fara*. De modo que la reunión de *fara* es el *Ge-fahr*. Heidegger vuelve a ocupar su característica forma de congregación de palabras con el indicativo de colectivo *Ge*; *Nachstellen* sería así la reunión de los modos de *fara*; *Ge-fara*; *Ge-fahr*.⁷¹ Con base en esta aclaración, nos dice Heidegger que: “El emplazar es reunión en sí, en tanto que *posponer*, es el peligro. El rasgo fundamental de la esencia del peligro es el *posponer*.” De modo que el peligro será entendido como *posponer*, una palabra que resulta difícil de ser comprendida, ya que en el lenguaje alemán común, como en castellano, se dice que se *pospone* una fecha o una hora y lo que se *pospone* son los eventos en el tiempo, pero decir que se *pospone* el ser, resulta ininteligible.

Según nuestra interpretación, Heidegger explicaría que el ser es desplazado, es decir, se trata de un concepto “dinámico” que explica cómo en la época técnica el ser mismo (*Seyn*) se encuentra retenido sin derecho, destituido o suspendido⁷² por el ser técnico de la época actual, pues este ser técnico ha venido a desplazar o a destituir al ser; esto ya lo había mostrado Heidegger, pero el peligro extremo radica en que este desplazar o *posponer* se extienda al sEr mismo y, con ello, se imposibilite la aparición de la verdad del *Seyn*, por ello él escribe: “El sEr es en sí, desde sí, para sí

⁷⁰ M. Heidegger, *Aportes a la filosofía*, p. 90.

⁷¹ Im Althochdeutschen heißt nachstellen: fara. Das in sich gesammelte Stellen als Nachstellen ist die Gefahr. Der Grundzug des Wesens der Gefahr ist das Nachstellen. Insofern das Sein als das Ge-Stell sich selbst mit der Vergessenheit seines Wesens nachstellt, ist das Seyn als Seyn die Gefahr seines eigenen Wesens. Das Seyn ist, aus dem Wesen des Ge-Stells und in der Hinsicht auf Verweigerung und Verwahrlosung des Dinges gedacht, die Gefahr. Cfr. M. Heidegger, *Die Gefahr*, GA, vol. 79, pp. 53-54.

⁷² Heidegger ocupa una serie de conceptos “dinámicos”, los cuales explican este desplazamiento del ser, por ejemplo; *haraussetzen*, *entsetzen*, *absetzen* y *nachstellen*, Cfr. M. Heidegger, *Die Gefahr*, GA, vol. 79, pp. 52-53.

el peligro por antonomasia”.⁷³ Esto podría significar que el hecho de que el ser actual sea técnico no es lo peligroso por sí mismo, pues de algún modo esta es la realidad que marcha actualmente, es lo que realmente acontece y domina.

Por otra parte, la interpretación “temporal” de *Nachstellen* por posponer, resulta adecuada si se piensa en que la posibilidad del hombre para tener acceso a una comprensión del sEr sólo se pospondría, aplazaría o postergaría con la instalación del *Ge-Stell*. Heidegger cree o tiene razones filosóficas para pensar en que este modo de enviarse el ser como *Ge-Stell* es epocal y que no ha llegado para *perpetuarse*. En *Identidad y diferencia*, Heidegger habla del *Ge-Stell* como la aparición de un primer destello de lo que él ha llamado *Ereignis*, según esto, el *Ge-Stell* es el pre-ludio (*Vorspiel*) del *Ereignis*.⁷⁴ Por otra parte, en *Tiempo y ser*, nuestro autor representa al *Ge-Stell* como una cabeza de Jano, que por una cara mira hacia la metafísica y por la otra cara mira hacia el *Ereignis*.⁷⁵ De modo que la posibilidad de la comprensión del *Sein*, el cual está pensado en una íntima relación con el *Ereignis*, sólo se pospondría temporalmente. Que esto no suceda es algo que depende del hombre; que depende de una especie de apropiación esencial mutua entre hombre y ser.

Interpretaremos este peligro del *Sein*, pensando que el peligro radicaría en la incapacidad de que para el hombre se abra otra posibilidad de tener acceso a una forma diferente de interpretar al ser como ser mismo, es decir, como *Sein*; que en última instancia se trataría de las aportaciones (*Beiträge*) hechas por Heidegger al pensar occidental, es decir, *grosso modo*: la concepción de una ontología *no* metafísica y la comprensión de un *Sein* que esencia (*west*) y que acontece apropiadoramente (*er-eignet*). Por ello, lo peligroso no es la técnica por sí misma, sino la imposibilidad de una comprensión ontológica del *Sein* que se encontraría oculto por lo seductor del ser técnico:

La esencia de la técnica es el sEr mismo en la forma esencial del *Ge-Stell*. Pero la esencia del *Ge-Stell* es *el peligro*. Pero reflexionemos claramente: el *Ge-Stell* no es el peligro porque sea la esencia de la técnica, ni porque podrían provenir de ella efectos amenazantes y peligrosos. El peligro no es el *Ge-Stell* como técnica, sino como el sEr. Lo esenciante del peligro es el sEr mismo, en tanto que la verdad de su esencia se pospone [*nachstellt*] con el olvido de su esencia. Ya que en tanto sEr mismo, la técnica no es nada pequeño, por tal motivo se nombró la esencia de la técnica con el extraño nombre de *Ge-Stell*.⁷⁶

⁷³ M. Heidegger, *Die Gefahr*, GA, vol. 79, p. 54. “Das Sein ist in sich aus sich für sich die Gefahr schlechthin”.

⁷⁴ M. Heidegger, *Identidad y diferencia*, p. 91.

⁷⁵ M. Heidegger, *Tiempo y ser*, p. 72. La superación del *Ge-Stell*, que en última instancia significaría la superación (*Überwindung*) de la metafísica, no significaría que ello traería consigo la desaparición de los objetos técnicos, de la contaminación ambiental o de las guerras nucleares. El autor de este trabajo aún no logra captar qué traería consigo el acontecimiento del *Er-eignis* o de la apropiación mutua entre hombre y ser, pero sí podemos adelantar que no se trataría de la supresión de la técnica o de la devastación ecológica.

⁷⁶ M. Heidegger, *Die Gefahr*, GA, vol. 79, p. 62.

3.4 EL PELIGRO “POLÍTICO”

Der Krieg erkämpf nicht mehr einen Friedenszustand, sondern setzt das Wesen des Friedens neu fest.

M. Heidegger⁷⁷

Deshalb läßt solcher Krieg nicht mehr »Sieger und Besiegte« zu; alle werden zu Sklaven der Geschichte des Seyns, für die sie von Anfang an zu klein befunden und daher in den Krieg gezwungen wurden.

M. Heidegger⁷⁸

Hay otro alcance que puede proyectar el despliegue de la técnica moderna y que Heidegger estimó como problemático, el cual consistiría en que el ímpetu o la furia de la técnica pudiera ser despertada o apropiada por una potencia política, por un Estado o por un sistema político, el cual, además, no poseyera las fuerzas suficientes o la “sabiduría” necesaria para poder coordinarse adecuadamente con la esencia de la técnica o, siquiera, con lo peligroso de ella, trátase de lo peligroso de su esencia (es decir, los peligros que amenazan la dimensión ontológica) o trátase de los peligros fácticos sobre el individuo o sociedad en un ámbito óntico. Por supuesto, Heidegger no pudo dar una respuesta a la cuestión sobre *cuál y cómo* un sistema político podría coordinarse con la época técnica, esta cuestión, además, era estimada como decisiva para su propio pensamiento.⁷⁹

Este otro alcance de la técnica moderna no sería en realidad un peligro propiamente político, pues en este punto no quedaría suficientemente claro si lo político ya estaría en el ámbito ontológico o en íntima relación con él, o bien, si lo político puede llegar a tener alcances propiamente ontológicos. Este es un tema muy amplio y hasta cierto punto inestable en el pensamiento de nuestro autor y que bien merece una investigación aparte, pues ante todo habría que resolver cuestiones tales como: 1) hasta qué punto la política puede “direccionar” al ser en una época, o a la inversa, si el ser de una época no conduciría más bien el modo de hacer política; 2) el así llamado Heidegger tardío, rechazó tajantemente la posibilidad de que los individuos o algunos cuantos individuos —en este caso entiéndase políticos—, sean los que dirijan el destino técnico de una nación o del mundo, pues recuérdese que la técnica misma es un modo de enviarse el ser y, por su parte, los hombres no poseen un carácter decisivo sobre el modo de darse el ser. 3) Sin embargo, en relación a los dos puntos anteriores, un Heidegger un poco más temprano también parece conceder que el ser se “juega” en la política y que los hombres, esto es, el *Führer*, pueden ser... quienes conduzcan el destino de una nación.

⁷⁷ M. Heidegger, *Die Geschichte des Seyns*, GA, vol. 69, pp. 181-182.

⁷⁸ M. Heidegger, *Die Geschichte des Seyns*, GA, vol. 69, p. 209.

⁷⁹ M. Heidegger, Entrevista del *Spiegel*, pp. 68-69; Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger, GA, vol. 16, p. 668.

En efecto, desde la experiencia griega del pensar, para Heidegger, los hombres de Estado pueden tener una concernencia decisiva con el ente mismo o con su modo de venir a la presencia, sin embargo, en la época actual al hablar de los hombres de Estado, más bien podría tratarse de que estuviéramos hablando del simple poder que “ejercen” los déspotas (como veremos más adelante). Para 1941, Heidegger piensa que los creadores ya no son los poetas, los pensadores o los hombres de Estado, sino por el contrario “son por doquier el «trabajador» y el «soldado» quienes determinan la faz de lo realmente efectivo”.⁸⁰ Ahora no hay pólemos como forma de mantenerse y combatir (*Streit*) por la presencia, pues lo que se anuncia en la Modernidad es la decadencia (espiritual) de occidente bajo la forma del conflicto bélico. Según Heidegger, pólemos era el nombre griego para la lucha (*Kampf*) originaria a través de la cual el ente surgía y conservaba su estabilidad, esta era la lucha entre combatientes por mantenerse en su ser, pero aquí ya no hay Πόλεμος, en cambio, ahora la lucha es en realidad guerra, la cual ha devenido en “un simple arremeter contra algo ya existente”.⁸¹

Ahora es por medio de las figuras del «trabajador», del «soldado» o mediante la figura del déspota o dictador, que se da orientación y dirección al ente, y que se decide sobre el ente como tal. Aquí no hay lucha sino sólo voracidad por mantener el poder y, por su propia parte, «trabajador» y «soldado» son ahora rótulos metafísicos que “nombran la forma humana de consumación del ser del ente devenido patente”.⁸² De este modo, durante el periodo de la Segunda Guerra Mundial, Heidegger observa la devastación que junto con su rebotante técnica ha traído consigo la Modernidad bajo la forma de la industria militar. En este estado de cosas hay exclusivamente una lucha bélica por el dominio del ente.

Pero tendremos que virar hacia el que será aquí nuestro tema principal, es decir, el peligro de la técnica en relación con dos sistemas políticos, los que nuestro autor llama: por un lado, «comunismo» y, por otro lado, «americanismo». A continuación, intentaremos esbozar en qué consistiría este peligro que traería consigo la técnica si ella es impulsada por alguno de los dos o ambos sistemas políticos, los cuales, según la opinión general, son radicalmente distintos, pero que nuestro filósofo estima que se apoyan en lo mismo.

Así, pues, no son pocas las referencias respecto a nuestro subtema, sobre todo comienzan a ser expresadas por Heidegger a partir de 1935 (*Introducción a la metafísica*), pasando por el periodo previo a la Segunda Guerra, durante la Guerra en diferentes cursos que dictó en la Universidad de Friburgo, al final de la Guerra y hasta la entrevista concedida a la revista *Der Spiegel*. Efectivamente, no son pocas las referencias respecto a este peligro que concierne a estos

⁸⁰ M. Heidegger, *Conceptos fundamentales*, p. 71.

⁸¹ M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, p. 63 y ss; *Einführung in die Metaphysik*, GA, vol. 40, pp. 66 y ss.

⁸² M. Heidegger, *Conceptos fundamentales*, p. 71.

dos sistemas políticos, pero absolutamente todas estas referencias carecen de análisis, ya que no son desarrolladas ni expuestas con amplia claridad. En ocasiones se podría considerar que Heidegger aprovecha alguna oportunidad para dar a conocer a sus escuchas sus concepciones políticas, las cuales parecería que tienen su origen en sus propios *prejuicios*. Es cierto que estas declaraciones encuentran explicaciones desde su propia filosofía, pero también es cierto que a veces parece que nuestro autor “adecua” su pensar para poder explicar estos dos fenómenos que, más bien, pareciera odiar. En esto radificaría la vaguedad de sus afirmaciones.⁸³

“Toda posición política fundamental se afirma en la proclamación de un ideal” —afirma Heidegger—. ⁸⁴ Para los tiempos en que esto fue escrito (1939-40), desde el punto de vista de nuestro autor, había dos posiciones fundamentales que afirmaban un ideal: por una parte se encontraba lo que él llamó «el americanismo» y, por otra parte, lo que él llamó «el comunismo». El primero de ellos se determina por el ideal de la democracia, “en el cual se adjudica la autoridad decisiva al «pueblo»”. El segundo tiene el ideal de una comuna o comunidad (*Gemeinschaft*) humana en la que todo bienestar se reparte en medida proporcional. En el primero lo que ocurre es la apariencia de que el poder les pertenece a todos y que se reparte entre todos, pero en realidad a ninguno le pertenece. En el segundo, en el comunismo, el poder se concentra en unos cuantos que se vuelven los déspotas del poder, al tiempo que ellos son traicionados por el poder mismo, de modo que en el comunismo tampoco nadie posee el poder. ¿Pero el discurso político de Heidegger sobre la técnica moderna se concentra solamente en discutir las formas del poder? No, de ninguna manera. Para intentar llegar un poco más a fondo, se nos hará necesario describir cada sistema político por separado. Y para comenzar a desarrollar nuestro subtema, trataremos primero sus concepciones acerca del comunismo, seguidas de sus concepciones sobre el americanismo y finalizaremos con un par de observaciones acerca de la (ausencia de) postura de Heidegger frente al nacionalsocialismo.

Comencemos, pues, preguntándonos sobre qué es para Heidegger el comunismo, pero aclaremos que él se referirá *exclusivamente* al *comunismo ruso*. Al respecto contamos con dos valiosos y complejos escritos o borradores elaborados entre 1939 y 1940, y publicados en el volumen 69 (*Die Geschichte des Seyns*) de la obra integral de Heidegger. Se trata de los artículos titulados cada uno: “τὸ χοινόν. Aus der Geschichte des Seyns” y “Das Ende der Neuzeit in der

⁸³ Por ejemplo, hay una serie de conceptos que Heidegger pone en entredicho, ya que es frecuente encontrarlos entre ángulos dobles (» «), estos conceptos serían las ideas de pueblo (*Volk*) o proletario. Otras ideas igual de escurridizas como lo son las de nacionalismo o raza, parece que sí encuentran explicación en su propia filosofía, Heidegger cree que estos conceptos o el apareamiento de estos fenómenos (nacionalismo y raza) son producto del pensamiento subjetivista. Heidegger no desarrolla estos postulados, pero, por ejemplo, puede leerse al respecto lo que sigue: “La consecuencia esencial de la *subjetividad* es el nacionalismo del pueblo y el socialismo del pueblo”. M. Heidegger, *Die Geschichte des Seyns*, GA, vol. 69, p. 44.

⁸⁴ M. Heidegger, τὸ χοινόν. Aus der Geschichte des Seyns, GA, vol. 69, p. 189.

Geschichte des Seyns”. Ocuparemos estos textos para intentar esbozar la perspectiva de nuestro autor acerca del comunismo ruso.

Ante todo, nuestro autor nos sitúa frente una restrictiva principal, Heidegger nos explica que aquí el comunismo *no* debe ser entendido como una doctrina política, ni tampoco sociológicamente, ni tampoco antropológicamente, ni como un modelo económico, ni mucho menos como una determinada visión del mundo, sino que lo que aquí se debe entender por comunismo es “aquel ensamble [*Fügung*] del ente como tal en su conjunto”.⁸⁵ Veamos esto con un poco más de detalle y comencemos por describir —según el punto de vista de Heidegger—, qué es lo que designa comúnmente el nombre de comunismo y que simultáneamente será lo que *no* debemos pensar cuando aquí se hable de comunismo.

Comunismo, corrientemente, es lo común de lo igual (*Das Gemeinsame des Gleichen*), éste sería su postulado fundamental, sobre el cual se basaría su régimen u ordenanza que postula que todos deben trabajar la misma cantidad, que todos deben ganar lo mismo, de igual forma, todos deben consumir lo mismo y en equivalentes cantidades, aquí todos gozan de los mismos placeres y en similares proporciones, todos rinden lo mismo y todos poseen las mismas necesidades. Aquí todo se hace común y en proporciones iguales que son promedio a todos. Políticamente hablando, dice nuestro autor, en el comunismo se exige la subversión o inversión de las clases sociales burguesas y se tiene como finalidad lograr la ausencia de clases en el Estado. Se exige la estatización de la industria y de los bancos. Se busca la distribución de las grandes posesiones, la superación del monasterio (*Klöster*), la abolición de la diferencia de clases sociales, la disolución de las grandes propiedades. Aquí se exige que el saber se transmute en «inteligencia», con lo cual todo se reduce a la especialización o fragmentación de los ámbitos del conocimiento con miras a encontrar una determinada utilización a todo. Aquí, además, se produce industrialmente la opinión pública a través de la radio y la prensa. Se promete el bienestar, la creación de la cultura y el avance hacia el progreso mismo.⁸⁶

Ahora bien, con la intención de ir más a fondo, Heidegger se pregunta sobre qué es lo que realmente sucede en el sistema comunista. Él opina que en este sistema comunitario, que busca lo común a todos y la ausencia de propiedades, sucede precisamente lo contrario de lo que reclaman sus postulados, de modo tal que se ven traicionados sus ideales principales, porque desde la cúpula de los propios guardianes de este Estado son violados los ideales del comunismo. Él nos dice que aquí el Estado o aquello asumido como un sistema estatal se vuelve una simple herramienta subordinada a los intereses y decisiones de un único partido político, donde el partido, por otra

⁸⁵ M. Heidegger, τὸ χοινόν. Aus der Geschichte des Seyns, GA, vol. 69, p. 191.

⁸⁶ Cfr. M. Heidegger, τὸ χοινόν. Aus der Geschichte des Seyns, GA, vol. 69, p. 192 y Das Ende der Neuzeit in der Geschichte des Seyns, GA, vol. 69, pp. 202-203.

parte, es exclusivamente una herramienta del soviétismo, y éste, a su vez, representa sólo el margen de maniobra de unos cuantos, que son los déspotas del poder; los “tenientes” del poder (*Machthaber*). Estos déspotas o dictadores sólo tienen una ambición avasalladora por el poder, quieren *poseer* el poder, al tiempo que pregonan la ausencia de posesiones. Y según nos dice el propio Heidegger, cuando él habla de los menos que tienen el poder («*Nur-Wenigen*»), se refiere a Stalin y a su activo entorno.⁸⁷

Según el pensador del ser, en el sistema político comunista se da la apariencia de que el poder se reparte entre todas las personas y en partes iguales. Lo que sólo sucede es la apariencia de de la liberación de las masas oprimidas (“llamadas «proletariado»” —resalta Heidegger provocadoramente—), así, pues, lo que realmente ocurre es que su esencia masificada sólo es desnudada y trasmutada a la figura del proletariado, para que así, simplemente, ellas sirvan a la organización de un «partido» con el fin de llevarlo al poder y mantenerlo en él. Así, el proletariado sólo queda puesto a la voluntad de los tiranos y al servicio de su poderío: “El comunismo no une al pretendido y ya presente en sí «proletariado de todos los países», sino ante todo convierte lo humano en lo «proletario», y entre tanto el comunismo lo obliga a la ejecución de la uniformidad de lo común”.⁸⁸ Para Heidegger, en este régimen político, los hombres pierden la condición humana que les es propia y sólo pasan a ser proletarios, y éste sería el neologismo para lo que en el fondo representan los esclavos del sistema. Lo peligroso es que la condición humana se disuelve en esta trasmutación de humano a proletario.

En este sistema político que presume la anulación de la posesión, el proletariado pasa a ser sólo la posesión exclusiva del poder, el cual, a su vez, es detentado por las minorías. Aquí, quienes tienen el poder sólo deben ser los menos o los pocos. De modo tal que, únicamente y en realidad, se da lugar al despotismo de los pocos sobre quienes se concentra el poder y el dominio del ente. Pero, a pesar de todo, nos dice nuestro autor, el poder aquí no es de nadie: “El poder no pertenece al «pueblo», ni a los únicos, ni a los menos. El poder no soporta a los poseedores”.⁸⁹ Para Heidegger, en el fondo, todos son víctimas del poder, tanto los “poderosos” del poder tanto quienes sirven a los tiranos, unos y otros son víctimas del poder mismo, pues ellos no conocen su esencia, porque el poder por sí mismo es ya un modo del ser del ente, en el cual los hombres caen presos y son devorados. De este modo, el discurso de Heidegger deja de ser principalmente político para pasar a ser un discurso ontológico.

Heidegger nos explica que, por ejemplo, actualmente hay una lucha por la posesión del poder mundial. ¿Pero qué quiere decir comúnmente la palabra poder? Cuando se habla de poder se

⁸⁷ M. Heidegger, *Das Ende der Neuzeit in der Geschichte des Seyns*, GA, vol. 69, p. 203.

⁸⁸ M. Heidegger, τὸ χοινόν. Aus der *Geschichte des Seyns*, GA, vol. 69, p. 192.

⁸⁹ M. Heidegger, τὸ χοινόν. Aus der *Geschichte des Seyns*, GA, vol. 69, p. 195.

piensa primeramente en el poder político o en los políticos, también se puede pensar en poderes económicos, bélicos, culturales o técnicos de una nación. Sin embargo, para nuestro autor, el concepto de poder es, en el fondo o antes que otra cosa, un *modo de ser del ente*⁹⁰ y, a su vez, “el poder de todo yace exclusivamente en el apoderamiento de su esencia”.⁹¹ Es decir, al igual que la «voluntad» que sólo se quiere a sí misma, el poder sólo busca el apoderamiento de sí mismo. De modo tal que podemos decir, fácilmente y muy al estilo del filósofo de Meßkirch: lo esenciante en el poder es el apoderamiento del poder mismo.

Aquí es donde, a causa de aparecer como un modo del ser, se introduce ontológicamente el concepto fundamental concerniente al comunismo, a saber, el concepto de *poder*. Ciertamente llama la atención que Heidegger se ocupe en reflexionar un concepto que bien puede ser muy trivial pero sobre todo (políticamente) decepcionante, como lo es el concepto de «poder» (*Macht*). Pero se preguntará uno: ¿qué tiene que ver el poder con la ontología? Al parecer mucho y sobre todo en la filosofía de este pensador del ser, quien también o simultáneamente es un pensador político. Ahora bien, esta rareza pronto se disuelve, pues Heidegger *no* se propone hablar propiamente del concepto de poder en un ámbito estrictamente político, pues para él «poder» es el nombre determinado para *un modo del ser del ente*. Nuevamente nos vemos llevados a la región resguardante de la ontología o del ser, en donde todo apunta a una dirección diferente. Esta es una característica del pensar heideggeriano, el “arrancar” a las palabras o conceptos de su significado habitual, corriente y válido, para que sean llevadas a otro orden de significación (refuncionalización), en el cual éste bien puede ser atenuado o exaltado. Por ejemplo, para nuestro autor, idiotismo no significa lo que se entiende comúnmente como un defecto mental, asimismo, *Vernichtung*, anonadar o aniquilación (exterminio) no significa lo que se entiende comúnmente y sobre todo en este determinado contexto histórico (1945-51), problema no es lo dificultoso, la culpa no significa lo que debe ser sancionado en un ámbito moral o jurídico, la verdad no es lo verdadero, etc.

Veamos, pues, qué significado toma el concepto de poder en este contexto preciso. Ya sabemos que poder es un modo determinado del ser del ente; la esencia del poder consiste en apoderarse del poder de sí mismo. El comunismo, como supuesto sistema político, tiene la forma particular de retener el poder, pues en él se busca el apoderamiento del poder mismo. La forma en que el comunismo hace patente este apoderamiento es a través de asegurarse el poder de un modo peculiar, en el cual sólo se deja ser al ente en la medida en que éste es *hacible*;⁹² esto es, sólo en tanto que algo puede ser hecho o confeccionado, puede ser un ente. Es difícil precisar cuál es el

⁹⁰ M. Heidegger, τὸ χοινόν. Aus der Geschichte des Seyns, GA, vol. 69, p. 182.

⁹¹ M. Heidegger, τὸ χοινόν. Aus der Geschichte des Seyns, GA, vol. 69, p. 185.

⁹² Heidegger escribe además: “La hacibilidad [*Machbarkeit*] consiste en que el ente permanece calculable y planificable y en tanto que así representado permanece todo el tiempo producible [*herstellbar*]”. M. Heidegger, τὸ χοινόν. Aus der Geschichte des Seyns, GA, vol. 69, p. 185.

concepto de poder según lo concibe Heidegger, ya que, ontológicamente hablando, poder no significaría lo que entendemos cotidianamente con este concepto, pues él nos dice que el poder *no* es aquí un medio para toda violencia (*Gewalt*) con la cual se posibilite el dominio. Pero para no confundirnos, él nos ofrece la siguiente definición: “El poder es en sí el incondicionado hacer de la prepotencia de sí misma y de su servicial carácter hacedero. Lo esencial del hacer [*Mache*] es la maniobra [*Machenschaft*]”.⁹³

Heidegger relaciona el concepto «poder» con lo que nosotros ya conocemos en esta investigación con el nombre de *Machenschaften*, hechuras o maniobras.⁹⁴ En el comunismo, Heidegger encuentra una relación íntima, casi de copertenencia, entre el poder y las maniobras. En realidad no se trataría de conceptos idénticos, sino que ambos son modos de darse el ser del ente, que encuentran la manera de conjuntarse en un “sistema político” denominado comunismo ruso. Lo peligroso de este sistema es su promoción del uso desenfrenado de la técnica bajo la forma del carácter hacedero del ente, esto es, de las maniobras (*Machenschaft*): “El apoderamiento del poder en lo incondicional de las hechuras [*Machenschaft*] y desde ellas es la esencia del «comunismo»”.⁹⁵ La forma mediante la cual el comunismo logra mantenerse en el poder y apoderarse de más poder es con el despliegue de las maniobras técnicas. Aquí el ente se hace, se industrializa, se reproduce, se intercambia, se perfecciona, se calcula o se planifica. Aquí se busca la utilidad del ente, su rendimiento y su capacidad para aportar beneficios que conduzcan al progreso. En el comunismo impera una visión técnica en la que todo es representado como producible:

El comunismo es el completo poder del ente como tal con el apoderamiento del poder hacia la maniobra en tanto que instalación incondicionada del poder de la dispuesta hacibilidad de todo el ente.⁹⁶

Por otra parte y ya desde otros textos, en el curso sobre Parménides de 1942-1943, Heidegger hace evidente su postura citando un discurso de Lenin, en el que se comprobaría el uso excesivo de la técnica sobre el que se apoya este sistema político o partidismo concentrado en torno a unos cuantos. Ahí, Heidegger cita un discurso de Lenin, en el cual éste dice lo siguiente:

Ya hemos aprendido a hacer política. Nadie puede pues hacernos el menor reproche. Tenemos los pies en el suelo. Pero la economía va mal. La mejor política de aquí en adelante va a consistir en hacer menos política. Hay que agarrarse a los Ingenieros y Agrónomos. Aprended de ellos, transformad los congresos y encuentros en órganos de

⁹³ M. Heidegger, τὸ χοινόν. Aus der Geschichte des Seyns, GA, vol. 69, pp. 185-186.

⁹⁴ Vid. en este trabajo el inicio del tercer apartado del tercer capítulo (3.3), titulado: El peligro sobre el ser.

⁹⁵ M. Heidegger, τὸ χοινόν. Aus der Geschichte des Seyns, GA, vol. 69, p. 191.

⁹⁶ M. Heidegger, τὸ χοινόν. Aus der Geschichte des Seyns, GA, vol. 69, p. 195.

control de los resultados económicos, en órganos en los que podamos elaborar rigurosamente el plan económico... El comunismo es el poder soviético más la electrificación de todo el país... sólo cuando el país esté electrificado, cuando la industria, la agricultura y el transporte descansen sobre la base técnica de la gran industria moderna, sólo entonces venceremos definitivamente.⁹⁷

La cita anterior sería reveladora a los ojos de nuestro autor, pues se trata de un llamado a producir, a obtener beneficios, a ganar económicamente, a industrializar, a apoyarse en la técnica y a organizarlo todo. Para Heidegger no habría una mejor expresión que, por boca de Lenin, no hiciera más que comprobar lo escrito por él unos años antes. Así, el comunismo se basa en una forma de interpretar al ente, en la cual éste sólo puede ser algo susceptible de ser hecho, confeccionado, manufacturado o industrializado, pero todavía más, porque el comunismo no vencerá hasta que por completo se apoye sobre la técnica. Por eso, Heidegger escribe en 1942-1943: “El bolchevismo es el poder soviético + electrificación”.⁹⁸ Para él es evidente que bajo la forma del comunismo, un único partido se muestra como la conclusión del poder incondicional apoyado en la completa tecnificación. En su curso sobre Parménides, Heidegger no habla más que unas cuantas palabras al respecto, pero efectivamente queda claro que para el filósofo, el comunismo es en realidad una metafísica que Stalin, por su parte, llamó «leninismo». Por tanto, lo que se conoce como comunismo ruso es en realidad la *proyección de una metafísica*, la cual afirma la verdad del ente bajo la forma de las maniobras como base para que el mundo técnico sea llevado al poder. Para Heidegger, el comunismo es la forma “política” o metafísica que más se ha propuesto servir a las maniobras o a la técnica, pues se confía en el presunto progreso que traen consigo, se abandona a la organización que exigen y se apoya en el *trabajo* del «proletario» para consumir al ente:

Que los rusos, por ejemplo, construyan siempre más fábricas de tractores no es *primariamente* lo decisivo, sino más bien, esto es, que la completa organización técnica del mundo es ya el fundamento metafísico para todos los planes y operaciones, y que este fundamento es experimentado incondicional y radicalmente, y llevado a su consumación en el trabajo.⁹⁹

Por otra parte, el discurso de Heidegger sobre el peligro del comunismo no se ciñe solamente en advertir que pone en riesgo la *Ek-sistencia* del hombre, pues incluso apenas si advierte

⁹⁷ Citado en Reyes Mate, *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin «Sobre el concepto de historia»*, Madrid, Trotta, 2006, p. 177. La referencia bibliográfica que ofrece Reyes Mate para esta cita de Lenin es: V. I. Lenin, *El socialismo utópico y el socialismo científico*, Moscú, Progreso, (s.a).

⁹⁸ M. Heidegger, *Parménides*, p. 112; *Parmenides*, GA, vol. 54, pp. 127-128.

⁹⁹ M. Heidegger, *Parménides*, p. 112; *Parmenides*, GA, vol. 54, pp. 127-128.

la amenaza sobre su esencia, sino que ante todo parece trasladar su discurso a un ámbito óptico, que no por eso es menos peligroso. Heidegger, quien siempre eleva su defensa por la *Ek-sistencia* del hombre o por la defensa de su esencia, esta vez también parece encontrarse preocupado por la organización del hombre en la uniformidad de la vida, esto es, en la unidimensionalidad cotidiana de la vida que trae consigo la metafísica de la técnica. Esto es lo curioso de su “combate” contra el comunismo o contra el americanismo, ya que posteriormente, en los escritos sobre la esencia de la técnica (1949 o 1953), no habrá un ataque contra la forma común y corriente de la vida reglada cuando la técnica domina todo lo existente.

Continuando, al final del capítulo anterior de este trabajo, citamos una idea de Heidegger, la cual consiste en hablar de la desertización (*Verwüstung*) ontológica del mundo. Para 1938-1940, nuestro autor piensa la desertización en relación con las hechuras o maniobras, pues él nos dice que el señorío del poder y de las maniobras esencian en el modo de la incondicional desertización.¹⁰⁰ Pero como ya se había dicho, desertización no tiene que ver con que todo se vuelva arenoso o seco. La desertización ontológica no tiene que ver con condiciones climáticas o de medio ambiente, sino que el desierto se extiende sobre la *Ek-sistencia*. Heidegger nos dice que desertización significa la organización del desierto. Para él, desertización es la socavación organizada de toda posibilidad de decisiones, lo que trae consigo que todo sea simple ordenamiento en lo común.¹⁰¹ En el comunismo acontece precisamente esto, pues “todos los modos de conducta y todas las formas de postura de todo son constreñidas a lo mismo”.¹⁰²

Por ello, lo peligroso no es sólo la promoción desenfrenada de la técnica, sino que este sistema político o metafísica de las maniobras trae consigo la anulación de lo humano en su esencia, pues el postulado básico de “lo común de lo igual” no sólo se extiende sobre las posesiones y bienes, sino también se exige la extrema organización del hombre común. Aquí todo es igual y no sólo en niveles de riqueza, sino también se tiene la finalidad de moldear a los individuos para que se asemejen unos entre otros. Y dado que ninguno puede tener aspiraciones o decisiones propias, no puede haber una “apropiación de la existencia”, sino sólo la *estandarización* en la homogeneidad, según Heidegger, esto equivaldría tanto como a buscar la prevalencia de la región de lo «uno» (*Man*), en la que *uno* hace lo que *se* dicta que debe ser hecho. Así, el comunismo también consiste en que toda conducta y toda postura son constreñidas a la región de la ausencia de decisiones. Aquí Heidegger aboga por una existencia en la que haya distintos horizontes de apertura para el hombre.

Así, el peligro del comunismo radica en la regulación, organización e instalación de la «vida estándar», en el engaño de las masas, en la constricción ocasionada por el dominio de un partido:

¹⁰⁰ M. Heidegger, *Die Geschichte des Seyns*, GA, vol. 69, p. 47.

¹⁰¹ M. Heidegger, *Die Geschichte des Seyns*, GA, vol. 69, p. 47.

¹⁰² M. Heidegger, *Das Ende der Neuzeit in der Geschichte des Seyns*, GA, vol. 69, p. 202

“Pero el poder más opresor está en que el comunismo lo transforma todo en el encanto de la uniformidad y de la similitud [*Gleichförmigkeit*] de todo”.¹⁰³ Aquí no hay forma de disentir políticamente ni existencialmente. Sin embargo, según nuestro autor, todo esto es estimado en el comunismo como la forma misma del “progreso”, mientras que “la ausencia de decisión se convierte en el aire promedio que todos respiran”.¹⁰⁴

Ahora bien, ¿qué hay con el americanismo? Bien podría darse lugar a la apariencia de que en contraste con el comunismo, en el americanismo sucedería exactamente lo contrario, puesto que en el americanismo hay libertad, hay democracia, hay liberalismo económico, no hay un estado autoritario, ni paternalista, los individuos pueden aspirar a tener más bienes, posesiones o capacidades intelectuales, pues aquí se ven consumados todos los ideales de la Ilustración, aquí todo depende de la elección libre de los individuos: aquí hay luces de neón. Pero ya se ha dicho que la democracia también puede ser un fascismo. En los *Aportes a la filosofía*, Heidegger refiriéndose a lo peligroso de los sistemas políticos de que hemos hablado, esboza algunas características de lo que sería la existencia bajo el dominio de alguno de estos dos regímenes que pretenden tomar el poder del mundo, no queda claro qué características le corresponderían a cada uno, ahí habla del *aplanamiento de todo* y del ascenso de lo vivenciable.

En cuanto a lo vivenciable, parece que al hombre se le negaría la posibilidad de tener experiencias, tal como si sólo pudiera tener acceso a simples vivencias (*Erlebnis*), que son cotidianas y no aportan nada a la *Ek-sistencia* del hombre, que no hacen morar al hombre en su mundo, que no lo relacionan con las cosas y que lo vuelven un simple espectador de espectáculos boxísticos —dice Heidegger—. ¹⁰⁵ Las vivencias serían el producto de la relación con objetos técnicos; su puro disfrute o enajenación. Nuestro autor nos habla de que nuestra época sólo es vivenciadora:¹⁰⁶ “La ‘vida’ es devorada en el vivenciar, y éste mismo asciende a la *organización* del vivenciar. La *organización* del vivenciar es la suma vivencia, en la que ‘uno’ se reúne”.¹⁰⁷ La organización es uno de los modos en que la vida es reglada por la técnica y el sólo vivenciar la vida también sería un producto de la unidimensionalidad de la técnica.

En la conferencia de 1938 y titulada *La época de la imagen del mundo*, Heidegger relaciona con el americanismo un concepto atado íntimamente con la técnica y con la vida contemporánea en general, a saber, lo gigantesco (*Riesige*). Este sería un concepto que encontraría su auge dentro del pensamiento calculador. Lo gigantesco no sólo está relacionado con lo grande en tamaño, sino que bien podría ser entendido como lo grotesco o la exageración de lo grande y de lo pequeño. Se trata

¹⁰³ M. Heidegger, τὸ χοινόν. Aus der Geschichte des Seyns, GA, vol. 69, p. 193.

¹⁰⁴ M. Heidegger, Das Ende der Neuzeit in der Geschichte des Seyns, GA, vol. 69, p. 202.

¹⁰⁵ M. Heidegger, *Preguntas fundamentales de la filosofía*, p. 132.

¹⁰⁶ M. Heidegger, *Aportes a la filosofía*, p. 119.

¹⁰⁷ M. Heidegger, *Aportes a la filosofía*, p. 357.

de lo “grotesco” de las creaciones técnicas, es decir, su alta eficacia y magnificencia, por ejemplo, el acortamiento de las distancias por medio de objetos técnicos (avión, radio, televisión, telefonía, Internet), o de lo exagerado de lo pequeño, por ejemplo, lo milésimo de la cifras de la física atómica o de los fenómenos nanotecnológicos.

Ahora bien, cabría advertir que con el nombre de «americanismo», Heidegger *no* quiere hacer referencia únicamente a lo que ocurre dentro del espacio geográfico de los EEUU. Ciertamente, es difícil saber con precisión a qué hace referencia nuestro autor cuando habla de «americanismo», pues americanismo es un adjetivo que alcanza rango de nombre propio para un modo peculiar de vida, en el cual ocurre un extenso vaciamiento del sentido de la existencia humana o donde todo se trivializa en lo superficial; un modo de vida que actualmente se ha extendido por todo el planeta. Se trata de una serie de ideas que, al parecer, Heidegger no tematiza en alguna parte y que en los *Aportes a la filosofía* sólo esbozó con palabras como: industria, empresa, negocio, cálculo, ganancia, inautenticidad, desarraigo, planeación, etc. Según nuestra lectura de Heidegger, nos permitimos suponer que en el americanismo ocurriría todo lo que se conoce hoy en día como progresismo, el *american way of life*, el *american dream*, la mercantilización, la “democracia” (en la que no hay política), la industria cultural, la homogeneización disolvente de la existencia.

Así, pues, en el americanismo acontecería lo mismo que en el comunismo, esto es, el aplanamiento y estandarización de la vida. Si prestamos un poco de atención, nos daríamos cuenta de que el “diagnóstico” del comunismo es el mismo que el del americanismo, la diferencia entre ambos radicaría en el supuesto modo de repartir el poder o en el modo de dirigir sus modelos económicos; diferencias modales que Heidegger estimaría que no son fundamentales, pues ambos sistemas políticos apoyan su desarrollo y la previsión de su futuro en el “uso” desenfrenado de la técnica y en la imposición de un pensamiento calculador. Por esto, Heidegger nos advierte que no debemos pensar en el americanismo o en el comunismo como simples sistemas «políticos», pues al colocarles el adjetivo de «políticos», en realidad estamos ocultado lo que esencialmente ocurre, pues estos sistemas no se basan en ideales políticos, sino en *metafísicas de la técnica*.

Por otro lado, una similitud fundamental que Heidegger observa entre ambos sistemas metafísicos, es que tanto el americanismo como el comunismo se apoyan en la figura del trabajador para lograr la “movilización total” del ente en su conjunto; una deuda que nuestro autor no deja de reconocer que debe a E. Jünger.¹⁰⁸ Tanto el capitalismo industrial cuanto el comunismo necesitan de la figura del trabajador para poder ejecutar la movilización total de la técnica. Por eso, Heidegger dice que el trabajador es un rótulo metafísico para poder llevar a cabo la realización del ente. El trabajador pasa a ser la figura paradigmática de la época técnica, pues por medio de él, el ente

¹⁰⁸ E. Jünger, *El trabajador. Dominio y figura*, Barcelona, Tusquets, 1993.

deviene real. De aquí que la técnica no sea para Heidegger un instrumento, sino que es la realidad misma de la época, es decir, que el hombre no tiene a la técnica en sus manos, sino por el contrario, él ya ni siquiera es un hombre, pues entretanto ha perdido su condición humana para pasar a ser la figura mediante la cual se lleva a cabo la hechura o el emplazamiento de los demás entes. Así, en ambos (supuestos) sistemas “políticos”, la técnica es un modo del ser en el que se congregan o en el que se ensamblan los modos posibles del ente y de la realidad.

Ahora bien, aunque no es el punto central de este apartado, es necesario explicar que no es fortuita la postura de Heidegger respecto a estos dos “sistemas políticos”, es decir, su intención no sólo radica en determinar o criticar a estas dos metafísicas, sino que él ya está pensado en el papel que juega su nación dentro de toda esta trama. Heidegger parece pensar que es necesaria una determinada “humanidad” o “pueblo” que tenga las capacidades para corresponder a la esencia de la técnica. Europa, y más precisamente Alemania, sería quizá uno de estos “pueblos” capaces de corresponder a la técnica, y al parecer a causa de dos razones principales: por ser heredera del mismo origen esencial de la técnica y por ser el pueblo metafísico —positivamente hablando— por excelencia. De aquí que a Heidegger parece preocuparle que alguno de estos dos sistemas políticos se apropie de la técnica, pues no tendría las capacidades para dominarla, ya que por una parte, los EEUU son una nación que a los ojos de Heidegger ni siquiera tiene historia y, con ello, tampoco posee un destino propio, sería pues un pueblo con ausencia de un carácter histórico. Quizá el hecho de que la técnica caiga en manos norteamericanas, significaría el extravío de la posibilidad de entrever su origen esencial o su esencia:

Hoy sabemos que el mundo anglosajón del americanismo está decidido a aniquilar Europa, es decir, la patria [*Heimat*], es decir el inicio de lo occidental. Lo inicial es indestructible. La entrada de América en esta guerra planetaria no es la entrada en la historia, sino que ya es de antemano el último acto americano de la ahistoricidad [*Geschichtslosigkeit*] y de la autodevastación norteamericana.¹⁰⁹

Ahora bien, al otro lado geográfico de Alemania, lo mismo parece ocurrir con el comunismo ruso, por ejemplo, en un pequeño texto titulado *La pobreza*, Heidegger apenas deja entrever, o al menos nos permite sospechar, que el comunismo también tendría otro origen esencial distinto al del que proviene la técnica moderna. No queda claro hasta qué punto se trataría de un origen distinto o si es que el comunismo deviene del mismo origen esencial de los “pueblos occidentales”, pero que

¹⁰⁹ M. Heidegger, *Hölderlins Hymne »Der Ister«*, GA, vol. 53, p. 68. Nuestra traducción es de Elisa Lucena en E. Nolte, *Heidegger. Política e historia en su vida y pensamiento*, Madrid, Tecnos, 1998, p. 224.

ya sería irreconocible con ellos.¹¹⁰ En fin, como se dijo, este es un tema escurridizo. Para Heidegger, el mundo oriental (Rusia) conoció “otro desarrollo [*Entwicklung*]” respecto al que experimentó la tradición latina bajo la especulación teológico-filosófica de la Divina Trinidad. El otro desarrollo desde el cual se desplegó el mundo ruso fue desde la doctrina de la Santa Sofía. Nuestro autor piensa que esta otra doctrina es fundamentalmente «espiritualista» (*geistig*)¹¹¹, donde “espiritual” tendría aquí un significado meramente negativo o despectivo. “Espiritual” sería casi como cuando en nuestro idioma se dice que algo es “espiritista” o como dice Heidegger, “espiritual” es algo casi mágico y proveniente de “la luz de la bola de cristal” (dice al parecer burlesco). Heidegger mismo reconoce que puede parecer exagerado —como en efecto nos parece—, el hecho de que él encuentre que Rusia tenga otra procedencia:¹¹²

Por consiguiente, muy lejos estoy de exagerar si digo que aquello que hoy, con visión estrecha y un pensamiento acotado, se considera como «político» y hasta groseramente político —lo que llaman comunismo ruso—, proviene de un mundo espiritual [*geistig*] del que no sabemos casi nada.¹¹³

El comunismo, pues, tendría una tradición diferente a la de la técnica, de la cual ahora se podría apropiarse. Sin embargo, aquí no cesa el “anticomunismo” de Heidegger, pues regresando al texto escrito entre 1938-1940, “Das Ende der Neuzeit in der Geschichte des Seyns”, ahí él explica que lo peligroso del comunismo consiste en que su esencia espiritualista o casi “espiritista” no es

¹¹⁰ No trataremos de ningún modo este asunto, pero a diferencia del americanismo, el comunismo sí tendría, al parecer, un carácter histórico que se arraiga en la noción de poder como apoderamiento de las *Machenschaften*, pues Heidegger escribe que lo hacedero es la forma (*Gestalt*) moderna de la ἐνέργεια e ἰδέα, de modo que, al parecer, también el comunismo hundiría las raíces de su historia en lo más inicial de la historia del ser de occidente, en este sentido no queda claro si el comunismo pertenecería a la misma historia de occidente, pero que debido a su extravío devino en el carácter hacedero del ente. *Vid.*, M. Heidegger, τὸ χοινόν. Aus der Geschichte des Seyns, GA, vol. 69, p. 186.

¹¹¹ Heidegger diferencia entre los términos «*geistlich*» y «*geistig*». «*Geistlich*» es “lo que es en el sentido del espíritu, lo que de él deriva y obedece a su naturaleza” (*Cfr.*, *El camino al habla*, p. 45). Por otra parte, el término que Heidegger ocupa aquí para describir al comunismo es «*geistig*», él nos dice que este término posee un uso clerical y metafísico (*Cfr.*, “El camino al poema”, en *El camino al habla*). «*Geistlich*» sería lo que comúnmente entendemos, digamos, como lo más elevado del espíritu, y decimos comúnmente que lo que hay que cuidar es el espíritu. Así, Heidegger habla del “espíritu” de un pueblo, del “espíritu de Alemania” o de la decadencia del espíritu; aquí espíritu posee un significado positivo. En contraparte, «*Geistig*» tendría aquí un significado negativo y sería aquello que se opone a lo material y con una fuerte carga cuasi teológica o metafísica en sentido vulgar, casi mágico, como cuando se habla de que los objetos tienen espíritu.

Por su parte, Derridá dedica un estudio a esta diferencia de términos, en su estudio relaciona «*geistig*» con un sentido metafísico-cristiano-platónico (*Cfr.* Jacques Derridá, “Del Espíritu”, en *Tres textos sobre Heidegger. Abensour, Levinas, Derrida*, trad. de Alejandro Madrid, Santiago de Chile, Metales pesados, s/f, pp. 51-114).

¹¹² No está de más aclarar que el término que se ocupa aquí para «procedencia» es la fórmula: *kommen aus*, que significa literalmente: venir de... Nótese que aquí «procedencia» no es la traducción de *Herkunft*, con la que Heidegger habla, por ejemplo, de proveniencia esencial para hablar del origen temprano de la técnica en lo más inicial de la historia del ser.

¹¹³ M. Heidegger, *La pobreza*, pp. 97-99.

reconocida como tal, de aquí que la lucha de las iglesias cristianas en contra del bolchevismo no pueda ser dirigida eficientemente en contra de él.¹¹⁴

Y por eso el «peligro» del comunismo no consiste en las consecuencias económicas ni sociales, antes bien, consiste en que no se reconoce su esencia espiritualista [*geistig*], su esencia como espíritu [*Geist*] y el análisis al respecto yace llano, lo cual asegura su pre-poder [*Vormacht*] e irresistibilidad.¹¹⁵

Ninguno de estos puntos es claro, sólo podemos suponer que sería peligroso que la técnica fuera apropiada por una fuerza “política” que posee una tradición espiritualista y que no tiene el mismo origen esencial y, por extensión, histórico y destinal de la técnica. Con ello, también se perderían las posibilidades de un giro (*Kehre*) o vuelco (*Verwindung*) a lo *inicial* de esta historia del ser, donde Heidegger sospecha que puede darse el *otro inicio*. De modo tal que se daría la posibilidad de que la técnica se extraviara aún más dentro de la historia del ser. Por ejemplo, desde el punto de vista de nuestro autor (aun cuando no estemos de acuerdo), es muy conocido que ocurrió un muy profundo extravío del ser y del pensamiento cuando aconteció el dominio de la tradición latina durante la Edad Media, que no hizo sino soterrar aún más al ser. Quizá nuestro autor podría estar pensando en el acontecimiento de un fenómeno similar si es que la técnica se encuentra “presa” por alguna de estas tradiciones.

Por otro lado, en el pensamiento de nuestro autor, el tema geo-etno-político —como lo llama Ph. Lacoue-Labarthe, reconociendo que aún faltaría introducir el elemento económico— es un tema nada despreciable, ya que incluso bien puede ser el lugar donde se juega el destino histórico de occidente o de los pueblos de occidente (*Völkern des Abendlandes*). Heidegger opina que no son las guerras las que pueden decidir el destino histórico del mundo, sin embargo, *alarmantemente* encontramos que “ellas mismas y su desenlace pueden devenir para los pueblos la ocasión que provoca a cambio una meditación”. La meditación al respecto —continúa la cita— deberá brotar “desde la esencia propia de los pueblos. Por eso hace falta la meditación de los pueblos sobre sí mismos en el diálogo que establecen vez a vez unos con otros”.¹¹⁶

Al parecer, para nuestro pensador, Alemania sería el pueblo metafísico por excelencia, y tal como escribe E. Nolte y como de hecho es cierto, metafísico tendría aquí un significado exclusivamente positivo.¹¹⁷ Alemania sería el pueblo llamado a dominar la esencia de la técnica. Recuérdense que los EEUU no es siquiera un pueblo histórico y el comunismo ruso es en alto grado espiritualista, fuera de que ambos “pueblos” o sistemas metafísicos parecen anunciarse como

¹¹⁴ M. Heidegger, *Das Ende der Neuzeit in der Geschichte des Seyns*, GA, vol. 69, p. 205.

¹¹⁵ M. Heidegger, *Das Ende der Neuzeit in der Geschichte des Seyns*, GA, vol. 69, p. 204.

¹¹⁶ M. Heidegger, *La pobreza*, pp. 118-119.

¹¹⁷ E. Nolte, *Heidegger. Política e historia en su vida y pensamiento*, Madrid, Tecnos, 1998, p. 192.

dispuestos a servir y entregarse a la técnica. Por esto, en 1935 el filósofo alemán opina que su “pueblo” se encuentra amenazado por la presión de estar en medio de la «gran tenaza», geográfica y metafísicamente hablando, es decir, que Alemania se encuentra en medio no sólo como centro de Europa sino también como centro de dos posturas metafísicas, mal llamadas políticas, que entronizan al ente desde la forma de la verdad de la técnica:

Esa Europa, siempre a punto de apuñalarse a sí misma en su irremediable ceguera, se encuentra hoy en día entre la gran tenaza que forman Rusia por un lado y Estados Unidos por el otro. Desde el punto de vista metafísico, Rusia y América son lo mismo; en ambas encontramos la desolada furia de la desenfrenada técnica y de la excesiva organización del hombre normal. Cuando se haya conquistado técnicamente y explotado económicamente hasta el último rincón del planeta, cuando cualquier acontecimiento en cualquier lugar se haya vuelto accesible con la rapidez que se desee, cuando se pueda «asistir» simultáneamente a un atentado contra un rey de Francia y a un concierto sinfónico en Tokio, cuando el tiempo ya sólo equivalga a velocidad, instantaneidad y simultaneidad y el tiempo en tanto historia haya desaparecido de cualquier ex-sistencia [*Dasein*] 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, es extenderá la pregunta: ¿para qué?, ¿hacia dónde?, ¿y luego qué?¹¹⁸

En efecto, para Heidegger fue una cuestión decisiva el hecho de que «*nosotros*» (los alemanes) o Alemania fuera el pueblo con las capacidades para dominar la técnica y “salvar” el destino de occidente de lo peligroso de ella y de lo amenazante de los otros dos “sistemas políticos”. Alemania era el pueblo históricamente capaz para ello. Por ejemplo, obsérvense las dos siguientes citas de dos cursos universitarios en plena Segunda Guerra Mundial:

- La comprensión de la esencia «metafísica» de la técnica es para nosotros históricamente necesaria si la esencia del hombre occidental debe ser históricamente salvada.¹¹⁹
- El planeta está en llamas. La esencia del hombre se ha salido del cauce. La meditación sobre la Historia mundial sólo puede venir de los alemanes, a condición de que éstos encuentren y preserven *das Deutsche* (lo alemán).¹²⁰

¹¹⁸ M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, pp. 42-43; *Einführung in die Metaphysik*, GA, vol. 40, pp. 40-41.

¹¹⁹ M. Heidegger, *Parménides*, p. 112; *Parmenides*, GA, vol. 54, pp. 127-128.

¹²⁰ M. Heidegger, *Heraklit*, GA, vol. 55, p. 123. La traducción empleada aquí fue tomada de Ph. Lacoue-Labarthe en la “Presentación” al libro de M. Heidegger, *La pobreza*, pp. 41-42.

Ahora bien, como es sabido y de algún modo aceptado por Heidegger, durante “algún tiempo” él creyó que el nacionalsocialismo era, no la alternativa, sino el sistema político capaz de corresponder a la técnica en su esencia, lo que se expresa en la polémica frase de *Introducción a la metafísica* (1935 y 1953), donde habla acerca de “la verdad interior y la magnitud de este movimiento (a saber, con el encuentro entre la técnica planetaria determinada y el hombre contemporáneo)”.¹²¹ Así, el nacionalsocialismo era el único sistema político (entre los existentes) capaz de encontrar o alcanzar una “convivencia” entre el hombre y la técnica.

No entraremos en la polémica, pero por supuesto, sigue en duda qué tan cierta o acorde con los hechos es la apreciación de Heidegger respecto a que el nacionalsocialismo era el movimiento capaz de corresponder a la técnica. En efecto, desde el pensamiento de Heidegger, al tratarse el nacionalsocialismo de un movimiento alemán, bien podría corresponder con el origen histórico y destino occidental de Europa. Pero lo inquietante es que, como ya han observado varios autores (y como en realidad corroboran los hechos), el nacionalsocialismo no hubiera podido proyectar tal alcance si tampoco se hubiera apoyado en el uso desenfrenado de la técnica. Como se pregunta E. Nolte, ¿cómo podría no ser el nacionalsocialismo una de esta «visiones» o formas políticas que se “sirven” del uso desenfrenado de la técnica?¹²² O como escribe Reyes Mate, ¿cómo hubiera podido el nacionalsocialismo llevar a cabo el exterminio de millones sin la enorme *industria* de la muerte? Por ejemplo, Reyes Mate cita una frase de Hitler en donde éste dice:

Estamos al comienzo de un trabajo colosal... En el futuro el transporte dependerá de estas nuevas autovías que nosotros vamos a abrir a lo largo de toda Alemania.¹²³

Y, por si hubiera alguna duda, las autovías también están incluidas como fenómenos de la técnica o del maniobrar, pues Heidegger nos da unos ejemplos de fenómenos que pertenecen a las *Machenschaften*: “Carreteras, hangares y aeródromos, gigantescos trampolines, centrales eléctricas y embalses, edificios fabriles e instalaciones fortificadas”.¹²⁴

Quizá habría que hurgar en los discursos de Hitler para encontrar frases precisas respecto al uso que su política proyectaba sobre la técnica. No está demás decir que ello sería, hasta cierto punto superfluo, pues sólo hace falta preguntarnos acerca de cómo es posible iniciar una guerra si no se pretende ser consumido por la industria bélica. De este modo, la Alemania previa a la Segunda Guerra Mundial y durante la Segunda Guerra también sería: nacionalsocialismo + técnica

¹²¹ M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, p. 178; *Einführung in die Metaphysik*, GA, vol. 40, p. 208.

¹²² E. Nolte, *ibíd.*

¹²³ Citado en Reyes Mate, *Medianoche en la historia. Comentarios a las tesis de Walter Benjamin «Sobre el concepto de historia»*, Madrid, Trotta, 2006, p. 177. La referencia bibliográfica que ofrece Reyes Mate a esta cita de Hitler es: K. Scholder, «Dialektik des Fortschritts».

¹²⁴ M. Heidegger, *Meditación*, p. 40; *Besinnung*, GA, vol. 66, p. 30.

desenfrenada (y advertidos estamos de lo reduccionista que también es esta visión). Hitler mismo se servía del uso propagandístico y del manejo de las masas, los cuales Heidegger critica al comunismo ruso. En el nacionalsocialismo también existía la producción de la opinión por los medios de comunicación. El partido nacionalsocialista también era la concentración del poder entre unos pocos y también era el único partido. También se exigía la organización de los individuos. Pero Heidegger no da cuenta de estas reflexiones.

Un trabajo más amplio bien podría hurgar en la propuesta del nacionalsocialismo acerca del uso de la técnica y del supuesto resguardo del espíritu germánico frente a lo riesgoso del capitalismo industrializado (técnica) o del comunismo hacedero. Es probable que la inclinación de Heidegger respecto al nacionalsocialismo no sólo radique en que este movimiento tuviera las fuerzas y las capacidades necesarias para lograr una convivencia entre el hombre y la técnica (según supone Heidegger), sino también en que Heidegger coincidiera con él por su propia postura conservadora y anti-modernista, pues el nacionalsocialismo parecía resguardar al *Geist* germánico de lo destructivo y peligroso de la técnica y de lo impetuoso de estos dos movimientos políticos. Pero todo esto es algo que sólo podemos suponer, no es el tema de este apartado, sin embargo, no dejaremos de dar lugar a una cita de J. E. Linares en *Ética y mundo tecnológico*:

El conservadurismo alemán de principios del siglo XX veía en la 'modernidad' tecnológica e industrial un peligro para el *Geist* germánico. La modernidad levantaba suspicacias por la ruptura cultural que implicaba la revolución tecnológica e industrial, el cientificismo racionalista y el positivismo, así como por las consecuencias políticas y sociales de la 'modernización': individualismo y sentido materialista de la vida, la democracia representativa y el libre comercio. Muchos intelectuales alemanes conservadores veían en esos fenómenos 'fuerzas oscuras' que destruían los 'valores' del pueblo alemán. Para ellos tan peligroso era para el espíritu germánico tanto el capitalismo industrial cuanto el *bolchevismo*. Algunos creyeron, Heidegger entre ellos, que el nacionalsocialismo podría haber sido una tercera vía que fundara un 'nuevo comienzo' de la civilización germánica (europea) al reencontrar sus orígenes espirituales. Este nuevo comienzo *cuasi* mítico habría liberado al pueblo alemán de la enajenación del trabajo y de las decadentes estructuras propias de la sociedad tecnológica industrializada.¹²⁵

Finalmente, ¿qué ha pasado al término de toda esta historia? Para nosotros, los que llegamos poco antes de que sucediera su “desenlace”, no conocemos propiamente de estas luchas por el poder mundial. Es decir, nosotros, los que vinimos poco antes de la conclusión de la Guerra Fría,

¹²⁵ J. E. Linares, *Ética y mundo tecnológico*, México, FCE-UNAM-FFyL, 2008, p. 45, n. 3. Linares apoya su postura en el libro de Michael Zimmerman, *Heidegger's Confrontation with Modernity*, Technology, Art, caps. 1-7.

llegamos o por lo menos tomamos conciencia del mundo cuando éste ya no estaba escindido, cuando éste ya se encontraba aplanado y era unidimensional. Nosotros llegamos a habitar un mundo globalizado, en el que todo es igual. Como sabemos, al final de la Guerra Fría, frente al comunismo o “socialismo real” logró imponerse el modelo económico capitalista impulsado fervientemente por una serie de intereses y agentes, los cuales (canónicamente) encuentran su sitio en el espacio geográfico que ocupan los EEUU. Heidegger nos diría que, en efecto, esta corroboración es correcta, sin embargo, aún no estaría pensada *esencialmente*, pues nos permitimos suponer que él nos diría que asistimos no al triunfo de un modelo económico, sino al triunfo de un modo de darse el ser que encuentra su concentrado máximo en la promoción exacerbada de la técnica, de modo que capitalismo tal vez sería un efecto colateral (necesario) o paralelo a la técnica. Lo peligroso es que en este modelo económico o modo de darse el ser, el desierto crece desenfrenadamente, y recordemos que *el desierto bien puede venir acompañado de las mayores comodidades y estados de bienestar*. En este mundo ocurrió lo que Heidegger anunciaba como el peligro de la aparición de la *civilización mundial*. Lo que ahora conocemos propiamente con el nombre de globalización:

[...] fenómeno de carácter planetario que muestra exactamente los mismos rasgos en América y Rusia, en Japón e Italia, en Inglaterra y Alemania, y que es extrañamente independiente de la voluntad de los individuos y del modo de ser de los pueblos, los estados y las culturas.¹²⁶

3.5. EL PROBLEMA DE LA INCORRESPONDENCIA CON LA ESENCIA DE LA TÉCNICA

En *La pregunta por la técnica*, Heidegger ha tenido la plena intención de develar la esencia de la técnica moderna. A lo largo de este intento logró llevar a cabo una determinación de las características fundamentales de ella. Su esfuerzo de pensar la esencia de la técnica lo ha llevado a plantear que ella se encuentra en lo que él ha nombrado el *Ge-Stell*. Incluso, diez años antes de su muerte, en la entrevista con *Der Spiegel*, nuestro autor continúa pensando en la dominación de la técnica bajo el imperio del *Ge-Stell*. En esta entrevista la primera parte está dedicada a tratar su compromiso político de 1933 con el nacionalsocialismo, mientras la segunda parte está dedicada a afirmar su concepción sobre la técnica. Él reitera en esta entrevista: “La esencia de la técnica la veo en lo que denomino la «im-posición» [*Ge-Stell*]”.¹²⁷ Asimismo, él ya dejó claro en 1953 qué es lo peligroso de la técnica: “Lo que amenaza al hombre no viene en primer lugar de los efectos posiblemente mortales de las máquinas y los aparatos de la técnica. La auténtica amenaza ha

¹²⁶ M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 382.

¹²⁷ M. Heidegger, Entrevista del *Spiegel*, p. 72.

abordado ya al hombre en su esencia”.¹²⁸ Ahora bien, según el propio Heidegger, de lo que se trata es de actuar o, para ser más precisos, preparar un efecto o un actuar (*Wirkung*)¹²⁹ en contra de lo destructivo de la técnica y del extremo peligro que trae consigo. Sin embargo, llegados a este punto, se nos enfrenta un problema que nuestro autor ya había reconocido, pues enfrentado a este estado de cosas, al hombre actual se le presenta una imposibilidad *doble* para pensar el problema de la técnica en su conjunto.

La primera consiste en que nuestro autor, a pesar de mostrar la esencia de la técnica con el nombre de *Ge-Stell*, él mismo reconoce que el hombre actualmente se encuentra ciego ante la esencia de la técnica, muestra de ello es que la definición antropológica-instrumental es la que rige la época en la que escribe Heidegger. Consiguientemente, él observa que para el hombre es imposible tener un encuentro con el carácter esencial de la técnica, es decir, captar que ella es un modo de darse el ser y que es un modo de desocultar, y como tal, el hombre nuevamente se ve llevado a la porción de la verdad y, en este sentido, existe aún la posibilidad de un *guiño* de la verdad del ser. Por su parte, el hombre debe mantenerse atento a la esencia y a lo amenazante de la técnica, pues todavía no sabemos qué rasgo desarrollará el “incremento inquietante del dominio de la técnica atómica”.¹³⁰ De modo tal que Heidegger se vuelve un predicador en el desierto, pues el problema que se plantea al hombre no es lo técnico de la técnica, sino la creencia de que ella está en sus manos y que es algo que él podrá manejar. Para Heidegger, la esencia de la técnica aún no está en modo alguno develada a los hombres. Podríamos decir que Heidegger sospecha que el camino que él ha seguido tras la esencia de la técnica es el que puede ayudar al hombre a actuar en contra de lo destructivo de ella. Y a esto habría que agregar que incluso el tema de la técnica es para Heidegger todavía una pregunta. De aquí que la conferencia de 1953 sea la *pregunta* por la técnica, en la cual “*el preguntar es la devoción del pensar*”.¹³¹ *Heidegger sabe que la esencia de la técnica está aún insuficientemente pensada.*

La segunda dificultad depende de la superación de la primera, es decir, sobre el supuesto de que la esencia de la técnica se encontrase suficientemente pensada, aún no se podría actuar en contra de lo destructivo de ella, pues “aún no tenemos un camino que corresponda a la esencia de la técnica”.¹³² Esta es en verdad la dificultad que se nos enfrenta y será en vano todo actuar si no se piensa antes esencialmente la técnica, así “el pensar quedará a medio camino”,¹³³ y todo esfuerzo

¹²⁸ M. Heidegger, *La pregunta...*, p. 26; *Die Frage...*, GA, vol. 7, p. 29.

¹²⁹ Es necesario advertir que Heidegger ocupa la palabra *Wirkung*, efecto, y el verbo *wirken*, obrar; producir o actuar. Ocuparemos aquí las palabras efecto y actuar indistintamente sobre la base y advertencia de que Heidegger reconoce que aún faltaría por dilucidar detenidamente qué significan las palabras efecto, acción de producir, ocasión, impulso, fomento, ayuda, impedimento o cooperación. *Cfr.* M. Heidegger, *Entrevista del Spiegel*, p. 74.

¹³⁰ M. Heidegger, *Serenidad* p. 28.

¹³¹ M. Heidegger, *La pregunta...*, p. 32. Las cursivas son nuestras.

¹³² M. Heidegger, *Entrevista del Spiegel*, p. 70.

¹³³ M. Heidegger, *Identidad y diferencia*, p. 95.

será en vano. “Este resultado a medias es el único que le sigue asegurando al mundo técnico su predominio metafísico de manera suficiente”.¹³⁴ Para Heidegger, ya es tiempo de que el hombre tome *la* decisión: la verdad del ser o contentarse con el ente; atreverse al *Sein* o sustraerse a él. La región óptica trae consigo la destrucción, la decadencia ontológica, el ensanchamiento del ente, el crecimiento del desierto, a la vez que también puede traer consigo las mayores comodidades y estados de bienestar.

¹³⁴ M. Heidegger, *Identidad y diferencia*, p. 95.

CONCLUSIONES

[...] *ein Hörender wird, nicht aber ein Höriger.*
M. Heidegger¹

Como parte del impetuoso desarrollo que alcanzó el despliegue de la técnica moderna a partir del siglo XVIII en Inglaterra con la llamada Revolución Industrial, todas las esferas del mundo occidental sucumbieron ante la completa tecnificación. La técnica penetró todos los ámbitos de la producción, de la investigación científica y, por supuesto, de la socialización y de la vida cotidiana de las urbes propiamente modernas. Sin embargo, poco antes de la segunda mitad del siglo XX el mundo experimentó otro cambio radical, el cual en el fondo sólo se trató de un cambio gradual o de radicalización, pues la técnica pasó a ser tecnología y, con ello, aconteció la aparición de nuevos fenómenos y objetos tecnológicos cada vez más complejos y eficientes, los cuales para su construcción implicaban la sistematización e integración de conocimiento científico así como el desarrollo de nuevos ámbitos del conocimiento. Alrededor de dos décadas más tarde se reconoció lo que ya desde la Segunda Guerra Mundial era la evidente aparición de la así llamada tecnociencia, pues a la par del desarrollo de la industria bélica ocurrió una simbiosis entre ciencia y tecnología, que trajo como consecuencia un nuevo modo de investigar y de alcanzar nuevos objetos de conocimiento y de transformar al mundo. En esto radicó el ímpetu alcanzado por la tecnología en el siglo XX, pues no sólo se trató de la presencia de nuevos “instrumentos” tecnológicos sino también de nuevas estructuras de formación social, política, económica, cultural, bélica, científica, etc., las cuales ahora y a veces insospechadamente organizan el ordenamiento del mundo.

Asimismo, actualmente al tiempo que algunos discursos se alzan en contra de la tecnologización de la vida, desde otras perspectivas se hace manifiesta la magnífica capacidad de “desarrollo” y de “progreso” que puede traer consigo la confianza en ella. A su vez, simultáneamente ahora que acontece la devastación ecológica del planeta o la aceptación del hecho de que también por motivos humanos está ocurriendo el sobrecalentamiento de la tierra, se hace evidente que la propia salvación de esta devastación puede provenir del propio desarrollo tecnocientífico. Por otro lado, para quienes rechazan la tecnologización del mundo, ciertamente es más que evidente que la humanidad no puede retornar a un momento casi paradisiaco en el que —*se supone*— sólo había un trato amable, apacible y de convivencia con la naturaleza. Ahora bien, con esto tampoco se quiere decir que ya sólo se trate de abandonarnos a la completa tecnificación del planeta, pues tal como lo piensa P. Sloterdijk, a causa de Hiroshima tenemos fuertes razones para desconfiar en el desarrollo de los fenómenos tecnocientíficos. Por todo esto, la tecnología se concibe como un proceso creativo pero también destructivo a la vez. Nos encontramos, pues, en una especie de encrucijada.

¹ M. Heidegger, *Die Frage...*, GA, vol. 7, p. 26.

Actualmente parece que lo que se llama tecnología ha pasado a ser, y a veces de un modo insospechado e inadvertido, aquello que rige y da ordenación a nuestras vidas. Una afirmación de este tipo puede parecer a todas luces desbordada, sin embargo, nos encontramos en un momento en que la tecnología nos *compele* a su uso, de modo que lo desbordante de esta afirmación se disuelve si sólo pensamos en qué sería de nuestros días cotidianos sin la presencia de objetos tecnológicos. La tecnología es tan básica que la necesitamos para socializar en el mundo e, incluso, nuestra supervivencia ya depende muchas veces de ella. Lo inquietante de la tecnologización es que nos transporta a *su* propio mundo que es carente de alternativas y de posibilidades. ¿Pero cómo se puede sostener que el mundo tecnológico es carente de alternativas y posibilidades? Ciertamente es que en *su* mundo se nos abre un infinito número de oportunidades, pues nos permite conocer y alcanzar cuanto queramos, por ejemplo, piénsese tan sólo en todo lo que nos permite lograr la bien llamada red global mundial o internet. Sin embargo, al tiempo que estos fenómenos nos abren todo *su* mundo, nos impiden caer en la cuenta de que hay *otros* modos posibles de habitar el mundo mismo o de relacionarse en él. Con ello, no se pretende la creación de otro mundo totalmente diferente, sino lograr una actitud *resistente* en medio de lo *realmente existente*, esto es, una actitud alterna respecto al modo de conducirnos en medio de las cosas. Advertida o inadvertidamente, esfuerzos como éstos son llevados a cabo día a día en todo el mundo, aunque ellos no ocurren todo el tiempo, sino que se logran por momentos, sin embargo, nos transportan a un ámbito diferente de la vida cotidiana o de la realidad tecnificada.

Sin siquiera sospecharlo al comienzo de la investigación, al final de ella asombrosamente advertimos que en el planteamiento de la técnica, Heidegger lleva a *obra* todo su pensar. Si bien es cierto que en *Ser y tiempo* Heidegger opina que no es necesario desencadenar toda una búsqueda por el «ser», ya que de algún modo todos sabemos sobre lo que nos movemos cuando decimos «ser», esto mismo no sucedería con la técnica moderna, porque aunque parezca exagerado, Heidegger realiza una *γίγαντομαχία περὶ τῆς τέχνης*; pues efectivamente todos sabemos qué es de lo que hablamos cuando nos referimos a la técnica, no así cuando preguntamos por su *esencia*. Y ésta fue la búsqueda que Heidegger llevó a cabo.

Nuestra tesis tiene por título: *Heidegger y la técnica moderna: sentido y alcance*. Desde el principio fuimos insistentes que este título sólo quería alcanzar una comprensión sobre en qué *sentido* Heidegger habla de técnica y qué es lo que ella *alcanza* a *descomponer*. Tanto el sentido como el alcance en ningún momento dejaron de ser ontológicos. El pensar de Martin Heidegger respecto a la técnica moderna reside en estimar su *alcance ontológico*, pues él afirma que ella no es un instrumento que esté en las manos del hombre, pues, por el contrario, la tecnología ha penetrado la realidad misma, convirtiéndose en la marca distintiva de *todo*, en el sostén de todo y en el ser mismo del ente actual. Asimismo, no se trata de que la técnica haya escapado de las manos del

hombre, pues *nunca* ha estado en sus manos. Desde los tiempos tempranos de la historia del ser, para el hombre la técnica es una posibilidad ontológica de desocultar, que sólo a través de la historia de la metafísica pudo devenir en el modo imperante de acontecer la realidad, por esto, en *Parménides*, Heidegger escribe que la técnica es *nuestra historia*.

La radicalidad del pensamiento de Heidegger consiste en haber realizado la revolución copernicana respecto a la técnica, pues con su pensamiento, ella deja de ser un *medium* para pasar a ser el centro de la realidad o el ser mismo de nuestra época. Esta es una idea que aún está lejos de ser comprendida, sobre todo por la comunidad científica y tecnológica. Ellos creen que la ciencia y la tecnología siguen siendo una creación humana, sin saber que ellos mismos serían una creación de la técnica y, hasta cierto punto, sus esclavos. Pero debe quedar claro que Heidegger no exige la “abolición” de la ciencia, de la medicina, de la astronomía o del pensamiento calculador, pues él sabe que, a su modo, son necesarios. Lo que Heidegger ofrece es la posibilidad de observar que esto no es lo únicamente efectivo, pues hay otra región que es más propia del hombre; esta es la región del pensar meditativo o reflexivo; en suma: *la región del ser*.

Efectivamente, para Heidegger lo realmente peligroso es que la técnica amenaza al hombre en su esencia. Aunque para nosotros *también* sean importantes las destrucciones o catástrofes que por medio de un mal “uso” de la técnica se puedan ocasionar, habría que conceder razón a nuestro autor, pues Heidegger nos advierte sobre lo que bien podríamos entender como una futura *mutación ontológica*, la cual, ciertamente, sería más inquietante que la mutación genética. Sean cuales sean los modos de entender al hombre a lo largo de la historia de occidente, en general el hombre ha sido estimado “positivamente” por su capacidad de razonar, de pensar, de cultivarse, de autoafirmarse, de buscar su libertad, de liberarse, etc. Con la llegada de la época técnica, estos modos de ser del hombre corren el riesgo de pasar a la historia y quedar como recuerdos de una forma inaudita y antiquísima de ser del hombre. Podríamos estar presenciando ya la llegada de una nueva forma de entender al hombre como artificial o tecnificado.

Como se vio, además del peligro que amenaza la esencia del hombre, hay otros peligros que se extienden sobre otros modos de desocultar (*alétheia*) y con *posponer* una comprensión del *Seyn* e, incluso, observamos un peligro “político”, el cual sólo instalaría la verdad de la técnica. Todos ellos son peligros que amenazan toda una dimensión ontológica. Esto es lo que creemos que se trata del *alcance* del planteamiento de la técnica en Heidegger, pues él observa que el *Ge-Stell* se *interpone* entre la posibilidad de que el hombre asuma un “acercamiento” al ser, de que se asuma como un ente ontológico y que sólo, por el contrario, el hombre se disuelva en la comodidad homologante de la técnica. Esto es lo que Heidegger considera auténticamente peligroso y problemático; pues con la *imposición* del *Ge-Stell* se *descompone* la mutua pertenencia entre hombre y ser.

Para Heidegger, durante el paso fundamental de técnica rudimentaria o artesanal a fenómenos tecnológicos y tecnocientíficos se dio lugar a un nuevo modo de aparecer lo presente y, en última instancia, aconteció un nuevo modo de darse la realidad misma y, con ello, un nuevo modo de darse el ser mismo. Este cambio radicaría en el paso del apareamiento de lo presente como objeto (*Gegen-stand*), esto es, como lo puesto enfrente para la representación de un sujeto, al nuevo modo tardomoderno de aparecer lo real desde el modo de la existencia disponible (*Be-stand*), en donde la relación sujeto-objeto se disuelve para dar paso a un nuevo modo de la realidad epocal, en el que el hombre no es el sujeto que cree dar ordenación al mundo, sino el empleado (*Angestellte*) de la técnica, que perteneciendo al último eslabón de ella es el *medium* a quien sólo le toca llevar a cabo la consumación de la explotación de la naturaleza. En el fondo, este cambio del lugar del hombre no se trata de otro modo totalmente distinto de la realidad, sino que lo que se anuncia es la consumación (*Vollendung*) de la metafísica. De manera que en este nuevo modo de acontecer la realidad, el hombre que antes se erigía como fundamento de todo, alcanza la disolución de su subjetividad y de su voluntad, y ahora sólo pertenece a una cadena de solicitud técnica, en la que lo presente sólo es lo útil para la solicitud.

Heidegger nos explica radicalmente que ahora lo efectivamente real sólo pueden ser las existencias disponibles, fuera de eso, *nada más*. Ahí donde Hegel dice que sólo lo real es racional y que sólo lo racional es real, tristemente nos anunciaría Heidegger que ahora sólo lo solicitable es real y sólo lo real es solicitable. Así las cosas, el discurso de Heidegger se muestra extremadamente contundente, pues nos dice que ya sólo nos quedan relaciones técnicas. Sin embargo, habría que matizar su postura y explicar que incluso desde dentro de su propio pensamiento, hay formas de escapar de la realidad tecnificada. Estas posibilidades se abren en el arte y dentro de la región que Heidegger nombra *Ge-viert*; ambas posibilidades aspirarían a plantear un habitar poético. Estas posibilidades las debió tener presente nuestro autor cuando hablaba sobre la técnica moderna, sin embargo, no las menciona en estas conferencias, pues a él le interesa destacar de qué modo el hombre se encuentra conminado en el mundo a relacionarse con los entes. Sin embargo, hemos omitido hablar de una parte de la conferencia *La pregunta por la técnica*.

Según se ha visto, el peligro que desata el *Ge-Stell* radica en que bajo su dominio no es posible experimentar otro modo de la verdad distinto al que él impone. Ahora bien, ya desde *La pregunta por la técnica*, Heidegger dejó claro que pese a que la técnica es lo realmente existente, *hay otra posibilidad de experimentar el desocultamiento. La otra posibilidad de experimentar la alétheia se abre por medio del arte*. La ocasión de esta posibilidad la anuncia Heidegger con una cita de *Patmos* de Hölderlin:

«Pero donde está el peligro,
crece también lo que salva»

Para Heidegger, es necesario tener presente que lo que salva debe ser de esencia superior a lo que amenaza y al mismo tiempo debe estar emparentado con él.² Heidegger pregunta si acaso hay un modo de desocultar más inicial (*anfänglich*) que sería capaz de ayudarnos a experimentar lo que salva. Al respecto, nos dice que en el “inicio” de la historia de occidente, es decir, la Grecia antigua, con la palabra τέχνη no sólo se nombraba el pro-ducir (*Her-stellen*) que acontece por medio del hombre, sino también se nombraba al hacer salir lo oculto que acontece en lo bello: “Τέχνη se llamaba también a la ποιήσις de las bellas artes”.³ El arte en la antigua Grecia era la forma más elevada de hacer salir lo oculto, esto es, de la verdad. “Era piadoso, πρόμος, es decir, dócil al prevalecer y a la preservación de la verdad”.⁴ *La obra de arte puede llevarnos a esa región del desocultamiento o alétheia, en la que no se desoculta al ente desafiándolo o extrayéndolo. La obra de arte nos permite otro modo de acceso al ser o al ente pero sin atacarlo.*

Si el arte, en medio del extremo peligro, le está otorgada esta suprema posibilidad de su esencia, es algo que nadie es capaz de saber. Pero podemos sorprendernos. ¿De qué? De la otra posibilidad. De que en todas partes se instale la furia de la técnica, hasta que un día, a través de todo lo técnico, la esencia de la técnica esencie en el acaecimiento propio de la verdad.⁵

² Con este planteamiento, Heidegger ya nos está diciendo más de lo que a simple vista se puede observar. Si consideramos que la técnica amenaza con volverse el destino (*Ge-schick*) de occidente mismo (es decir, que amenaza con que técnica sea el único modo posible de enviarse el ser), Heidegger considera que un destino sólo puede ser modificado por otra forma de enviarse el ser que tenga la misma proveniencia esencial (*Wesensherkunft*). *Téchne*, según Heidegger, no significaba originariamente un producir (*her-stellen*), sino que era una forma del saber o episteme, en el que estaba incluido conjuntamente el artista y el artesano. De modo que el arte, como un modo de aparecer el ser, cumpliría pues con esta condición de compartir el mismo origen inicial.

³ M. Heidegger, *La pregunta...*, p. 31.

⁴ M. Heidegger, *La pregunta...*, p. 31.

⁵ M. Heidegger, *La pregunta...*, p. 31.

Heidegger y la técnica moderna: ¿una filosofía de la irresponsabilidad?

Los monstruos existen, pero son muy pocos como para constituir realmente un peligro; los que son realmente un peligro son los hombres comunes y corrientes.

Primo Levi

Las siguientes líneas bien podrían sugerir una respuesta *más* a la pregunta acerca de por qué no es posible la fundamentación de una ética en el pensamiento de Heidegger. Hemos dejado esta reflexión para las conclusiones de este trabajo, pues pensamos que para este momento ya se han reunido los argumentos necesarios para intentar sustentar nuestra idea, la cual es producto de nuestro breve paso por la senda del pensar heideggeriano. Esta reflexión tuvo su origen a partir de la medianamente controvertida cita de Heidegger extraída de la conferencia *Das Ge-Stell*, donde en tiempos de posguerra el filósofo alemán explica que (en esencia) lo *Mismo* es la producción industrial de alimentos y la fabricación de cadáveres en cámaras de gas.⁶

Ciertamente, se hace urgente la necesidad de dar respuestas a exigencias tan alarmantes como a los crímenes perpetrados por el mal uso de la tecnología. Actualmente, el planeta está siendo alterado sensiblemente a causa del uso de tecnologías agresivas contra el ecosistema. Una pregunta que nos puede surgir inmediatamente es: ¿quién se hará éticamente o moralmente responsable de los daños producidos por el mal uso de la tecnología? ¿Serán acaso los gobiernos que la emplean con fines beligerantes? ¿Serán los consorcios que los producen? ¿Será el científico o el tecnólogo que a sabiendas que son dañinos está dispuesto a llevarlos a cabo? ¿Serán los agentes o cierto grupo de personas con determinados intereses que promueven su desarrollo? ¿Serán los individuos concretos a quienes se les hará objeto de una responsabilidad colectiva por el uso de objetos tecnológicos dañinos? ¿Serán todos ellos en su conjunto o, por el contrario, ninguno de ellos?

Los campos de concentración alemanes son un ejemplo concreto para llevar a cabo la reflexión que aquí vamos a iniciar. Nos preguntamos acerca de la responsabilidad que tienen los hombres sobre los crímenes o el mal uso que ellos dan a la técnica o tecnología. Sabemos que el pensamiento de Heidegger de *ninguna manera* se propone responder estas cuestiones, además de que él considera más espantosas y más devastadoras las posibles consecuencias destructivas que se extienden sobre un ámbito ontológico. Sin embargo, *intentáremos hacer un ensayo de reflexión*.

Para Heidegger, la técnica no es una creación humana, no es tampoco un producto de la civilización, ni es una creación de la cultura, ni es algo sobre lo cual los hombres posean un papel

⁶ M. Heidegger, *Das Ge-Stell*, GA, vol. 79, p. 27. Véase el epígrafe de la página 44 del presente trabajo de Tesis.

decisivo, ni es un instrumento del hombre sobre el cual él pueda extender su dominio o voluntad, por el contrario, los hombres no son más que los empleados (*Angestellte*) del solicitar de la técnica. Para nuestro autor, los hombres no juegan un papel decisivo en la consumación de la técnica, sino que ellos no hacen más que corresponder (*entsprechen*) a un reclamo (*Anspruch*), éste hace que ellos no puedan dejar de representarse a lo presente o a los entes como existencias disponibles. Contrario a las opiniones comunes, respecto a que la técnica es un hacer humano que se consuma exclusivamente por medio del hombre, para el filósofo de Meßkirch la técnica es un reclamo enviado desde el inicio (*Anfang*) temprano del destino del ser y, a su vez, la técnica moderna es el envío y dádiva del ser mismo que ahora se perfila como técnica planetaria.

Cuando Heidegger se pregunta sobre quién lleva a cabo la explotación de la naturaleza por “medios” tecnológicos, se contesta: —El hombre evidentemente. Sin embargo, Heidegger se pregunta si acaso la consumación de la explotación de la naturaleza por “medios” tecnológicos es algo que se lleva a cabo únicamente y exclusivamente mediante el hombre. En este caso, Heidegger nos responde que es falso que *exclusivamente* el hombre lleve a cabo la explotación de la naturaleza, pues dicha explotación no se ejecuta *decisivamente* por él. Para nuestro autor, el hombre de la época técnica sólo acata o corresponde a una interpelación (*Anspruch*), en la que él mismo yace yecto en el mundo. Esta idea, por cierto, la debe Heidegger, sobre todo, a su oposición a considerar al hombre como aquel sujeto (*subjectum*) que determina al mundo o como quien se quiere asumir como el ser mismo que da ordenación y dirección al ente. Para Heidegger, el hombre ni es el señor del ente ni es quien dicta el modo como se envía el ser en una determinada época. Igualmente, cabría aclarar que no es que Heidegger sostenga que el hombre sea un ente tan insignificante y que su actuación no tenga cabida dentro del destino del mundo. Por el contrario, el filósofo acepta que en realidad el ser mismo depende del hombre para poder llevar a cabo su manifestación, asimismo es vastamente conocida la afirmación escrita en su *Carta sobre el humanismo*, acerca de que el hombre es el pastor del ser, de modo que tampoco Heidegger menosprecia el papel del hombre. Heidegger llamó copertenencia (*Zusammengehörigkeit*) a esta mutua relación entre hombre y ser.

Ahora bien, pensemos en la idea que sostiene Heidegger respecto a que los hombres no hacen más que corresponder al desafío del solicitar técnico, por ejemplo, pensemos en las conferencias de Bremen de 1949, donde el filósofo parece mostrarnos la estructura administrativa de la técnica, en la que el hombre ocuparía el último rango de ella. Recordemos que esta acontecería así: el *Ge-Stell*, que en esta historia pasa a ser el ser mismo del ente y la realidad misma, solicita al «solicitar» (*Bestellen*), por su parte, el «solicitar» está presentado aquí como una parte integrante de esta estructura administrativa perteneciente al *Ge-Stell*, en la que el «solicitar» solicita a su único empleado (*Angestellte*), esto es, al hombre, para que éste a su vez, que ocupa el último rango en la

cadena, solicite existencias disponibles a la naturaleza, la cual está presentada aquí como la única estación gigantesca de gasolina. Así, el hombre es un ente que en esta historia no posee voluntad propia o libertad, pues él mismo pertenece (*gehört*) al «solicitar». El «solicitar», a su vez, pertenece al *Ge-Stell*. De modo que el *Ge-Stell* solicita, solicita y solicita y no puede dejar de hacerlo (esencia en tanto que solicitar). Digamos que así como la voluntad sólo quiere querer o así como el poder (*Macht*) sólo se apodera del apoderamiento de sí mismo, así también el *Ge-Stell* sólo solicita al «solicitar» y no deja de solicitarlo. *En esto radica el punto crítico*, pues el *Ge-Stell* bien puede ahora solicitar la producción industrial de granos, bien puede solicitar nanotecnología, bien puede solicitar biogenética, bien puede solicitar autos BMW, bien puede solicitar televisores de pantalla plana, bien puede solicitar industria bélica y, si así se le “antoja”, bien puede solicitar la producción industrializada de cadáveres en cámaras de gas y bien puede solicitar, simultáneamente e indistintamente, la producción de lámparas de halógeno o la producción industrial de lápices. De modo que el hombre, que en esta trama sólo es el funcionario de la técnica, no tiene otra opción más que atender a la solicitud o corresponder al desafío del *Ge-Stell*, y sólo así y a causa de ello, el hombre produce lápices, coches de lujo y campos de concentración.

Es en este punto donde pensamos que *Heidegger ya no nos ayuda a pensar las diferencias y los distintos rangos de los acontecimientos*. En efecto, para nuestro autor y *congruentemente* con su pensar, los fenómenos técnicos mencionados no son más que producto de lo *Mismo*, es decir, que son sólo la consecuencia esencial de un mismo fenómeno fundamental, éste es la aparición de la época bajo la sombra de una determinación ontológica, en la cual sólo se puede considerar a lo real y efectivo en tanto que es susceptible de ser solicitado. Esta determinación ontológica de la realidad es la esencia de la técnica moderna. El *Ge-Stell* es todo, es la realidad misma, es el modo epocal en que se envía el ser, es lo que conmina al hombre a emplazar, a disponer, a solicitar, a constreñir a todo lo existente, a aniquilar a la “cosa en tanto que cosa” (*Ding als Ding*) y a posponer al *Seyn*. *Ge-Stell* es el nombre ontológico para la realidad tecnológica de la Modernidad. En efecto, según nuestro autor, si hay un uso y confianza excesivos en la tecnología es sólo a causa de la prepotencia unidimensional y universal del *Ge-Stell*, el cual *conmina* al hombre a producir industrialmente desde plumas *Bic*, pasando por los microchips, hasta ovejas *Doly* o ciclón B. *Es decir, el hombre no crea tecnología porque esa sea una decisión de su voluntad, sino porque no hace más que corresponder a una determinada forma de interpretar al ente como algo técnico*.

Ciertamente, todos estos fenómenos serían producto de lo *Mismo*, pero tal y como se preguntan L. Ferry y A. Renaut, frente a la postura de nuestro autor, ¿qué no sería producto de lo mismo?⁷ Por otro lado, la postura del francés J.-F. Lyotard sostiene que con este argumento de la *mismidad* entre un fenómeno y otro, Heidegger no identifica la alarmante diferencia que existe entre

⁷ L. Ferry y A. Renaut, *Heidegger y los modernos*, trad. de Alcira Bixio, Buenos Aires, Paidós, 2001.

estos dos fenómenos propios de la Modernidad (producción de granos y campos de concentración), sino que ante todo anula las diferencias. De modo que Lyotard concluye que Heidegger no nos ayuda a pensar el problema porque en realidad lo *disuelve*.⁸ *Indudablemente Heidegger no se equivoca con su determinación ontológica de la realidad, pero ésta no nos ayudaría a pensar la diferencia “óptica” de los acontecimientos o a pensar la responsabilidad humana en su actuación fáctica.*

Regresemos al planteamiento que despertó nuestra inquietud: ¿qué papel tendrían que asumir los ejecutores de los asesinatos de judíos en los campos de concentración? ¿Serían los responsables o, según esta determinación ontológica de la técnica, no serían más que los simples empleados de toda una fuerza superior que los constriñe o desafía a cometer actos (criminales), y que Heidegger identifica como la esencia de la técnica? Al parecer no y, más adecuadamente, *ontológicamente no se les podría imputar dicha responsabilidad*. Incluso en este punto, los propios perpetradores de los asesinatos de millones de judíos estarían a punto de aparecer también como víctimas del solicitar del *Ge-Stell*.

Entonces, ontológicamente hablando, los perpetradores de estos crímenes no habrían hecho más que consumir una orden que consiste en solicitar. Ahora bien, ¿entonces habrá que imputar responsabilidad a quien expresó esa orden? Si esto es cierto, entonces preguntemos: ¿quién solicitó al hombre? Según la propia determinación heideggeriana de la técnica debió ser el «solicitar» y, como sabemos, el «solicitar» fue requerido a su vez por el *Ge-Stell*. De modo que, en última instancia, el responsable de todo este círculo de sollicitación sería la esencia de la técnica. Pero el asunto es que el ser de la época técnica o *Ge-Stell* no hubiera podido ser llevado ante los tribunales en los juicios de Nürenberg para ser juzgado por solicitar la aniquilación de vidas en campos de concentración. ¿Y qué hubiera pasado si los ahí acusados —Rudolf Hess, Albert Speer, Karl Dönitz, Walter Funk, Baldur von Schirach, Constantin von Neurath, Erich Raeder, etc. —, hubiesen intentado explicar a su favor que, en todo caso, ellos no hacían más corresponder a un reclamo o a una peculiar interpretación del ente, en la que no podían dejar de representarse a un determinado grupo racial como existencias disponibles de la fabricación de cadáveres en cámaras de gas o que no podían dejar de corresponder a la imposición interpelante de la sollicitación del «solicitar», que a su vez era solicitado por el *Ge-Stell*? ¿Es que acaso en esta determinación ontológica de la época no puede imputarse responsabilidad a los humanos? Aclaro desde ya que nuestra postura *no* es la de *desubicar* el problema. El argumento de Heidegger sobre el *Ge-Stell*, el «solicitar» y el hombre como empleado de toda esta estructura ontológica-administrativa, *jamás* fue presentado para explicar que todos, es decir, tanto judíos muertos en cámaras de gas y tanto miembros de las “SS”, serían víctimas de la presencia omniabarcante del *Ge-Stell*.

⁸ J.-F. Lyotard, *Heidegger y “los judíos”*, Buenos Aires, la marca, 1995, p. 81.

Nuestra opinión es que la determinación llevada a cabo por Heidegger de la realidad técnica moderna no sólo es completamente congruente con su pensar, sino que además corresponde con lo realmente existente en esta época. El problema comienza cuando *no nos ayuda a pensar algunas cuestiones*: ¿cómo responsabilizar éticamente a los agentes o individuos que llevan a la tecnología al extremo de la aniquilación o exterminio de vidas? ¿Cómo responder ante la tecnología bélica? ¿Son responsables estos individuos de sus actos o sólo son víctimas de un modo de darse la verdad del ser? ¿A quién responsabilizar? El argumento de Heidegger resulta muy provocador, pues, ¿cómo explicar a *Primo Levi, Walter Benjamin* o *Paul Celan* que, puesto que los individuos son los empleados de la técnica, así también (*eso Mismo*) ellos no fueron víctimas de los nazis sino que en última instancia fueron víctimas del solicitar del *Ge-Stell*? ¿O cómo explicar a seis millones de judíos que ellos no fueron víctimas de un régimen político fascista sino del solicitar del *Ge-Stell*?

Insistimos en que no es la intención desubicar el planteamiento de Heidegger para hacerlo decir cosas que *él jamás dijo* y que probablemente nunca pensó. La intención es *mostrar sólo una consecuencia posible que se puede desprender directamente de su planteamiento*, y que incluso mal utilizada bien puede ser usada en el futuro por perpetradores de masacres para justificar sus hechos. Recordemos que en el tribunal militar de Nürenberg, los enjuiciados no dejaban de apelar a su favor que ellos sólo respondían órdenes militares, que como tales son ineludibles, sólo se acatan y no se cuestionan. Evidentemente, y con esto muy probablemente estaría de acuerdo nuestro autor, estas personas son responsables de la negligencia de sus actos. Pero al parecer de eso no se ocupa o no da cuenta la ontología heideggeriana. El mérito de Heidegger consiste en hacernos notar la dimensión ontológica que pesa sobre la tecnología; el hombre ya no tiene a la tecnología en sus manos; él ya no es dueño de sus consecuencias; al hombre moderno ella se le ha escapado de las manos porque ha pasado a conformar la realidad misma o porque *nunca* ha estado siquiera en sus manos.

Tal como lo decía el pensador de *Ser y tiempo*, aún no sabemos qué forma desarrollará en el futuro la tecnología. Así, pues, se hace más urgente pensar una ética de la tecnología, pues nos encontramos al comienzo del despliegue de su ímpetu. Del mismo modo, es sabido que Heidegger rechazó la posibilidad de la fundamentación de una ética tanto desde dentro de su pensamiento como desde cualquier otro ámbito. Para Heidegger, el nacimiento de la ética como un conjunto de preceptos que reglan la conducta humana, hunde sus raíces ya en el extravío del ser. La ética forma parte de esa fragmentación metafísica de la realidad que encuentra que por un lado hay física, por otro lado hay matemática, por el otro biología, por el otro filosofía, por el otro gramática, por el otro lógica, etc.

Entonces, retomando nuestro planteamiento, hemos llegado al punto en que encontramos que, ante todo y en última instancia, el responsable de la fabricación de cámaras de gas y campos de concentración es el *Ge-Stell*. Pero ya hemos visto que Heidegger no piensa en una responsabilidad

ética sino en una “responsabilidad” ontológica. ¿Responsabilidad ontológica? Desde el punto de vista de nuestro autor, esta idea sería a todas luces in-correcta, pues él nos diría que el concepto mismo de responsabilidad, que aquí se quiere pensar ontológicamente, sigue basándose en una interpretación ética. Y, aunque Heidegger no deja de introducir referentes valorativos en toda su obra, él nos diría que la ontología misma estaría apartada de cualquier tipo de valoraciones.⁹ El concepto de responsabilidad moral o ética es, por tanto, de suyo valorativo. Entonces, preguntemos: ¿hay acaso, en ontología, la posibilidad de pensar un concepto de responsabilidad?

Una revisión general de la obra de Heidegger hace notar que éste no es un concepto que aparezca en su obra,¹⁰ ya que formalmente no es siquiera un concepto que tenga un lugar en su pensar. Lo más cercano a un concepto de responsabilidad es el concepto de culpa (*Verschulden*), sin embargo, Heidegger nos dice que la culpa no debe ser entendida en el sentido moral o jurídico, sino desde la palabra griega ἡ αἰτία. La palabra αἴτιος significa culpable de algo, autor de algo o “responsable” de algo. Nuestro autor se opone a la traducción latina de causa o principio, pues esta interpretación se debe a una comprensión valorativamente negativa del significado de ser culpable de algo. Entonces, ¿qué significa para Heidegger la culpa? Heidegger piensa la culpa en su sentido originario, de modo que la culpa es la culpa o “causa” de la *aparición* de algo, esto es, de su ocasión, en tanto que algo puede aparecer en la presencia. Y como ya vimos en el segundo capítulo, ¿cómo se le llama en un amplio sentido a este advenimiento de la presencia de algo? Respuesta: es la *poiesis*: *el producir*. Heidegger nos dice que ποιήσις designa la actividad productiva, lo que Heidegger llama en alemán *Her-vor-bringen*: el llevar algo hacia delante desde su estado de ocultamiento al estado de desocultamiento. Así, toda acción de ocasionar o producir acontece como des-ocultamiento. Por tanto, el producir es mostrar un ente en su verdad, en su *alétheia*, en su estado de des-oculto.

¿Pero a dónde hemos venido a parar con esto? Ya podemos observar que la fundamentación de una responsabilidad moral o ética, incluso jurídica, en el pensamiento de nuestro autor es también por este lado imposible. *Quien ontológicamente es responsable o culpable de algo, sólo es responsable de su aparición, independientemente de que ésta sea negativa o positiva. La culpa o responsabilidad en este sentido es ontológica, no ética.* De este modo se nos ha cerrado esta otra vía, pues lo que nosotros buscamos es una responsabilidad ética.

⁹ Heidegger escribe en *Ser y tiempo* casi a modo de sentencia: “Hay que guardarse de toda ‘valoración’ negativa, que sería óntica, en su uso analítico existencial”. Así, toda valoración, sea esta negativa o sea esta positiva, es óntica y está, por tanto, fuera de toda investigación ontológica. *Vid. El ser y el tiempo*, p. 243.

¹⁰ Una revisión general, no exhaustiva, da cuenta de que en todas las obras citadas y revisadas en este trabajo, el concepto de responsabilidad o la palabra responsabilidad (*Verantwortung*), no aparece sino solamente dos veces, y al parecer es para criticarla medianamente (no se entiende bien), véase, *Identidad y diferencia*, p. 95, *Die Gefahr*, GA, vol. 79, p. 59.

Ahora bien, daremos paso a la idea que aquí queremos ensayar. Regresemos a nuestra pregunta inicial: ¿qué papel juegan las personas, grupos de personas, sociedades o agentes que “utilizan” o promueven el “uso” de la técnica para fines estimados como negativos? Ya vimos que para Heidegger los hombres corresponden a un determinado reclamo que impone la realidad misma. De modo que, ontológicamente hablando, ellos no serían éticamente responsables de estos actos. Entendemos el concepto de responsabilidad en su acepción actual o tardomoderna. Responsable es aquel al que se le pueden imputar la autoría de determinados actos u omisiones sean estos negativos o positivos. Y evidentemente, en este caso, buscamos imputar la responsabilidad frente a actos estimados negativamente.

Si procedemos heideggerianamente a escuchar las palabras, diríamos que en alemán la responsabilidad (*Verantwortung*) responde, pero Heidegger no piensa en una responder (*antworten*) sino en un *co-rresponder*, que lo expresa con la palabra alemana *Entsprechen*. En los *Seminarios de Zollikon*, Heidegger explica que “la expresión «corresponder a» quiere decir: responder a la pretensión, comportarse conforme a ella”.¹¹ Así, no se trata de un mero responder (*respondēre*), sino de un satisfacer o co-rresponder a un reclamo (*Anspruch*) que el hombre no puede eludir. En este sentido, Heidegger no pensaría el *antworten* del alemán, es decir, el responder, sino el devolver la llamada a una interpelación o el atender al reclamo (*ent-sprechen*) que el ser otorga o envía para el hombre.

Así, nuestra idea radica en proponer que en Heidegger hay una *Verantwortungslosigkeit*. Esta palabra, al parecer, no forma parte del lenguaje común alemán, no existe en los diccionarios alemanes y tampoco es un vocablo o retruécano propio del lenguaje de nuestro autor.* Es una acuñación nuestra que sigue la típica manera de Heidegger de formar palabras, por ejemplo, él habla de la *Heimatlosigkeit*, que se traduce frecuentemente como pérdida de la patria, pero Heidegger no piensa propiamente en una pérdida (*Verlust*), sino en una ausencia o falta (*-losigkeit*) de una “matría” o de un referente por medio del cual se pueda morar en el mundo. En *Ser y tiempo*, nuestro autor también habla de *Sinnlosigkeit*, que bien tradujo J. Gaos por «falta de sentido». Heidegger habla también de la *Entscheidungslosigkeit* (ausencia de decisión), esto es cuando el hombre vive consumido en la región del «uno» (*Man*). Así, pues, nuestra *Verantwortungslosigkeit* o ausencia de responsabilidad, no quiere significar otra cosa que no sea la de hacer visible que *en el pensamiento de nuestro autor hay una ausencia de la responsabilidad ética humana en un ámbito*

¹¹ M. Heidegger, *Seminarios de Zollikon*, p. 224.

* Una vez redactada esta parte de las conclusiones y dado por terminado este trabajo de Tesis, hemos hecho el “descubrimiento” de que la palabra *Verantwortungslosigkeit*, en efecto fue al menos una vez escrita por Heidegger: “Dabei ist es ganz in der Ordnung, wenn die Ahnungslosigkeit (um nicht zu sagen Verantwortungslosigkeit) so weit geht [...]”. Heidegger habla de una falta de responsabilidad, pero no es un vocablo que esté dentro del camino de su pensar. Ahora bien, no se trata de disputarnos la autoría de este concepto, pues en todo caso está inspirado a partir de la gramática heideggeriana”. *Vid. Aportes a la filosofía*, p. 119; *Beiträge zur Philosophie*, GA, vol. 65, § 69.

ontológico, esto es, que en su pensamiento no se encuentra la idea de la responsabilidad, ni tampoco, por el contrario, la idea de la irresponsabilidad, de modo tal que su pensamiento no promovería la irresponsabilidad humana, porque ni siquiera es posible la fundamentación de una *Verantwortung*, es decir, la responsabilidad ética.

Igualmente, siguiendo el método heideggeriano, habría que decir que la idea de *Verantwortungslosigkeit*, no es ningún impropio o juicio de valor sino una determinación, pues cuando se habla aquí de esta característica del pensar heideggeriano con el nombre de *Verantwortungslosigkeit* (ausencia de responsabilidad), se quiere decir que en su pensamiento no hay ni la idea de responsabilidad ética, ni la de irresponsabilidad humana frente a las faltas morales o éticas. Irresponsable es el que sabiendo que existe la responsabilidad moral o ética no asume el efecto de sus actos. Quien es irresponsable debe suponer una idea de responsabilidad. Pero en el pensamiento del filósofo de la Selva Negra no existe siquiera la noción de una idea o de otra. En el pensamiento de Heidegger no se puede asumir una responsabilidad o irresponsabilidad porque en efecto hay una ausencia de la idea misma de la responsabilidad.

Ahora bien, nuestra supuesta idea de la ausencia de responsabilidad es en realidad superflua frente al hecho de que se tiene que apoyar necesariamente en la existencia de una moral o una ética, pero Heidegger mismo ya ha rechazado la fundamentación de una ética. En su *Carta sobre el humanismo* nos explica, aunque al parecer no muy convencido de lo que él mismo dice, que el pensar de la verdad del ser ya sería de algún modo una ética. Sin embargo, el problema que se nos enfrenta es que el pensar la verdad del ser *no garantiza* de algún modo el no cometer actos que escapen a la moral. El tema es ciertamente escurridizo y ante todo porque no puede ser abordado desde dentro del pensamiento de nuestro autor, sino desde fuera e introduciendo una serie de conceptos ajenos al camino del pensar.

A partir de una indicación de B. Echeverría, podemos observar que en la obra de Heidegger hay una ausencia, la cual, sin embargo, no deja de ser lo realmente existente en nuestro tiempo; esta ausencia es el fenómeno del capitalismo.¹² Al parecer se puede recorrer toda la obra de Heidegger y no aparecerá ninguna mención al respecto. Y siguiendo a B. Echeverría, en *La época de la imagen del mundo*, donde Heidegger realiza una determinación de los cinco fenómenos típicos de la época moderna, parece extraño y para ser sinceros, resulta tan extraño que despierta suspicacias el hecho de que falte el capitalismo como uno de estos fenómenos de la Modernidad. En efecto, a lo largo de

¹² B. Echeverría, "Heidegger y el ultra-nazismo", *Las ilusiones de la modernidad. Ensayos*, México, UNAM-El Equilibrista, 1997, pp. 83-96.

nuestro breve recorrido por el pensar de Heidegger, respecto a la técnica moderna, existió la ausencia de la palabra *Kapitalismus*.

En una alocución del año de 1946 y titulada *¿Para qué poetas?*, Heidegger habla no del capitalismo sino del mercado o mercantilismo, ahí él nos dice:

No sólo dispone [el dominio técnico] todo ente como algo producible en el proceso de la producción, sino que provee los productos de la producción a través del mercado. Lo humano del hombre y el carácter de cosa de las cosas se disuelven, dentro de la producción que se auto impone, en el calculado valor mercantil de un mercado que, no sólo abarca como mercado mundial toda la tierra, sino que, como voluntad de la voluntad, mercadea dentro de la esencia del ser y, de este modo, conduce todo ente al comercio de un cálculo que domina con mayor fuerza donde no precisa de números.¹³

Aquí Heidegger piensa que el mercado mercadea y sería un modo de esenciar el ser, el cual es perteneciente a la historia de la metafísica. En efecto, en esta alocución nuestro autor habla del mercado, sin embargo, tanto mercado como capitalismo, que creemos serían el mismo fenómeno, no están tematizados en el pensar de Heidegger. Con esto *no* reclamamos a Heidegger el no haber pensado el capitalismo, sino que resulta extraño que el fenómeno del capitalismo como un fenómeno ineludible de la Modernidad esté exento de su vocabulario. Por otra parte, puede ser cierto que Heidegger pensara al capitalismo dentro de la tematización de la técnica, pues tal como escribe Ph. Lacoue-Labarthe, dentro de la sociedad conservadora en la que durante esa época se desenvolvía nuestro autor, técnica era el neologismo con el que se encubría una crítica al fenómeno del capitalismo.¹⁴ Sin embargo, Heidegger analiza lo avasallador del *Ge-Stell* y no lo avasallador del valor y dinero.

Recordemos que para K. Marx, la tecnología es un medio para la producción del valor, por su parte, para Heidegger, la técnica moderna sería el *primum mobile*, el *factótum* o, con términos de E. Jünger, la movilización total. Para Marx, la técnica es el medio de una fuerza superior que es el valor que se autovaloriza: fenómeno llamado capitalismo. En efecto, en este trabajo nos acercamos al pensar de Heidegger, sin embargo, es evidente que hay otros *pensamientos esenciales*; razón por la cual creemos que el nombre «época técnica» (que hemos usado alegremente) muestra una parte de la época actual.

Actualmente, técnica y capitalismo son dos fenómenos propios y determinantes de la Modernidad. Heidegger nos ayuda a pensar el primero de ellos pero no el segundo. En realidad son fenómenos que requieren ser abordados aparte, aunque no sin relación, pues es cierto que estos

¹³ M. Heidegger, *¿Y para qué poetas?*, p. 217.

¹⁴ Ph. Lacoue-Labarthe, "Presentación", en M. Heidegger, *La pobreza (Die Armut)*, p. 165.

fenómenos aparecen como hermanos siameses, que compartiendo los mismos órganos vitales poseen rostros diferentes.

El autor de la presente investigación es el primero en reconocer lo extenso del trabajo, quizá debió optar por una delimitación más precisa de él, pero como se ha insistido en la Introducción, lo que se pretende es alcanzar una determinación general de la técnica moderna para, con base en ello, en un trabajo futuro poder investigar desde el propio pensamiento de nuestro autor los modos posibles de escapar o resistir al carácter unidimensional y universal de la técnica moderna. Recurrimos al típico ejemplo de que para poder combatir la enfermedad, antes hay que realizar un diagnóstico adecuado de ella.

Al principio de este trabajo sólo se contaba con el uso de un número muy reducido de fuentes bibliográficas de las obras de Heidegger, en el que se incluyó, naturalmente como texto básico, la conferencia de 1953, *La pregunta por la técnica*. Pero el “descubrimiento” de las conferencias de Bremen de 1949, *Einblick in das was ist*, abrieron una perspectiva completamente rica sobre el planteamiento de la técnica. Bien pudo el autor de este trabajo omitir esas conferencias, lo que le hubiera resultado muy cómodo, pues no hubiéramos tenido que hacer el esfuerzo fatigoso de intentar comprender un texto en una lengua que no es la materna. Así, el tema se hubiese acertado, pero una vez “descubiertas” estas conferencias, hubiera sido una grave omisión cerrar los ojos ante ellas, pues hubiéramos obtenido una comprensión considerablemente más defectible de la que ahora poseemos.

APÉNDICE SOBRE EL CONCEPTO DE GE-STELL

Una de las partes más difíciles para este trabajo fue intentar alcanzar una comprensión del misterioso concepto de *Ge-Stell*, un concepto de suyo multisignificante en la obra nuestro autor. Como se mencionó en el segundo capítulo, este concepto tiene su “homófono” con la palabra *Gestell*, que significa armazón, estructura, andamio, bastidor, etc. Heidegger nos pide *no* confundir ni entender a su *Ge-Stell* con la palabra *Gestell* (a pesar de ello, él mismo parece promover esta confusión, pues algunas veces y por el modo de referirse a este concepto, bien puede uno imaginarse al *Ge-Stell* como un armatoste gigantesco que arrasa con todo).

Entonces, *Ge-Stell* es una palabra formada por Heidegger con el indicativo de colectivo «*Ge*». Según el filósofo, esta forma de congregar el abstracto de palabras o conceptos está presente en la lengua común alemana (pero que dado el anquilosamiento del lenguaje no es posible notar), por ejemplo en las palabras: *Ge-birg* o *Ge-müt*. Esta manera de congregar palabras es adoptada por Heidegger para conformar sus propios conceptos, por ejemplo: *Ge-Stell*, *Ge-schick*, *Ge-viert*, *Ge-fahr*, *Ge-raff*, *Ge-triebe*, *Ge-setz*, *Ge-schenk*, *Ge-mächte*, etc.

En lengua castellana poseemos también un indicativo de colectivo, **concentración** o **congregación** de conceptos. Este sería el prefijo «**co**» o «**con**»; de aquí que una de las posibles formas de traducir al castellano la palabra *Ge-Stell* sea la **Composición**, pues ésta palabra **coligaría** (*Versammlung*) los modos de **poner**. Ciertamente, al intentar comprender el modo cómo Heidegger ocupa su lengua alemana, caemos en la necesidad de forzar la nuestra. Pero no queremos hacer esto, sino sólo intentar hacer un poco *visible* este concepto.

Según Heidegger, técnica moderna es todo lo que se pone o emplaza desafiadamente, de modo que Heidegger se sirve de todos los conceptos que le pueda proporcionar su lengua alemana para expresar este emplazamiento (*stellen*) y congregarlos en un concepto: *Ge-Stell*. Con ello *no* queremos decir que la única forma de entender al *Ge-Stell* sea ciñéndose a la interpretación morfológica de la palabra. Sin embargo, es una forma de facilitarnos la tarea si pensamos al *Ge-Stell* en relación con todo aquello que se emplaza, pone, compone, descompone, pone a disposición, repone, reemplaza, expone, dispone, predispone, interpone, pospone, instaure, instala, coloca, disloca, establece; en suma, toda acción de poner y, por extensión, todo modo técnico de acontecer las cosas.

Ahora bien, según nuestra lectura de Heidegger, la palabra *stellen* no tomó para él un fuerte significado técnico sino quizá hasta finales de la década de los treinta. Antes de esto, al parecer, él escribe esta palabra indistintamente en su obra, lo que sería completamente natural, pues en alemán la palabra o verbo *stellen*, tal como en castellano el verbo *poner*, es de uso común y frecuente. Cabe aclarar que solamente para el pensar de Heidegger, el emplazar o poner tienen una connotación

técnica, pues para un germano hablante, así como para un hispanohablante, estas palabras no abrigarían un sentido técnico.¹

Naturalmente, Heidegger ocupa la palabra *stellen*, junto con todos sus compuestos, a lo largo de toda su obra, pero podemos decir que para 1935, Heidegger escribe esta palabra aún sin estar advertido de la connotación fuertemente técnica que tendrá muy pocos años después. Por ejemplo, en *Introducción a la metafísica*, Heidegger escribe:

El ensalzar, el atribuir y señalar el prestigio de alguien se dice en griego: poner a alguien a la luz y procurarle así permanencia y ser.	Das Rühmen, Ansehen zuweisen und aufweisen, heißt griechisch: ins Licht stellen und damit Ständigkeit, Sein verschafen. ²
---	---

Podemos decir que aquí el «poner en el claro» no tendría un significado técnico, por el contrario, «poner» significa aquí: *proporcionar* ser. En efecto, también el emplazar (*stellen*) técnico, en tanto que presenciar (*Anwesen*), es un modo de proporcionar ser, sin embargo, en la técnica moderna no se proporciona apaciblemente ser, sino que se extrae impulsivamente al ente para que sea.

Algo muy parecido ocurre ese mismo año en *El origen de la obra de arte*, aunque en esta ocasión en relación con la palabra *setzen*, que también es un modo de emplazar. Ahí Heidegger nos dice que el arte es un *poner* en obra la verdad, y para ello ocupa la frase «Ins-Werk-**setzen**». Sin embargo, en una nota al pie de página agregada para una edición del año de 1960, cuando Heidegger (como buen escucha del lenguaje y después de sus conferencias sobre la técnica) ya está más que advertido del fuerte sentido técnico que tienen las palabras *setzen* y *stellen*, nos dice que sería mejor ya no hablar de un *poner* en obra a la verdad (Ins-Werk-*setzen*), sino de un *llevar* a obra a la verdad («Ins-Werk-**bringen**»). De modo tal que se cambia la palabra *setzen* (poner) por *bringen* (llevar). Según Heidegger, a diferencia de un «poner (*setzen*) en lo in-oculto», que sería irruptor y constrictor (*zwingen*), «*bringen*» quiere decir *erigir* en lo in-oculto; aquí el llevar (*bringen*) quiere decir presenciar y dejar venir.³

Entre 1936 y 1940, en *Nietzsche*, Heidegger exhibe el sentido técnico (emplazante) de la palabra *stellen*. Ahí Heidegger piensa la *Vorstellung* o representación pero no como «*representare*»,

¹ Según Heidegger, originariamente la palabra griega *tékhnē* no tiene relación con habilidad o con el hacer, producir, fabricar o inventar en sentido moderno. El significado actual que ella tiene sólo es producto de un extravío, en cambio, lo que en griego hacía referencia a un producir humano era la palabra *thésis* (emplazar, poner o colocar). Según esto, lo que ahora entendemos por técnica es en el fondo todo lo que se pone, se coloca o establece. Tradicionalmente, técnica ha sido definida como una actividad o hacer humano, Heidegger diría que debería ser entendida como un poner, de modo que de no haber ocurrido la sustitución conceptual de *thésis* por *tékhnē*, ahora en vez de técnica tendríamos “tésica” (si se nos permite esta expresión). De modo que entre el *thésis* griego y la técnica moderna hay una y la misma historia, a saber: la del emplazar o poner como modos de ser del ente. Sin embargo, lo distintivo de la técnica moderna es que pone desafiando, agrediendo o constriñendo todo lo presente.

² M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*, p. 98; *Einführung in die Metaphysik*, GA, vol. 40, p. 110.

³ M. Heidegger, *Die Gefahr*, GA, vol. 79, p. 64.

es decir, sin relación a los fundamentos de la cognición, sino como lo que dice literalmente la palabra, de modo que “el peso del poner *delante* [*Vor-stellen*] se traslada al *poner* delante [*Vor-stellen*]”.⁴ Aquí Heidegger piensa que la representación (*Vorstellung*) se torna un asegurar el proceder del sujeto y se convierte en “fijación [*Fest-stellung*] de la esencia de la verdad y del ser”;⁵ de modo que la verdad se vuelve certeza, esto es, aseguramiento. Por tanto, la re-presentación se torna la mediación entre sujeto y objeto, donde el sujeto se asume a sí mismo como *subjectum* que da conducción al mundo y que cree que él es quien *pone* los entes. De modo que aquí la re-presentación es una *imposición* subjetiva y es principio incondicionado de dominación.

En esa misma obra, Heidegger nos menciona que hay una relación que da que pensar entre las palabras *Stellmacher*, *Gestelle* y *her-stellen*. Heidegger observa que estas palabras hacen referencia a un producir o a un hacer técnico. Él nos dice que no hay nada de raro en que el productor produzca productos, sin embargo, refiriéndose a pensar las palabras con ayuda del lenguaje, nos advierte que “las cosas más simples deben pensarse a fondo atendiendo a la más simple claridad de sus relaciones”.⁶ El filósofo observa que esta relación no es fortuita; él entrevé la relación pero no la tematiza.

Para 1946, a casi tres años del ciclo de conferencias de Bremen, Heidegger ya tiene bien advertida la fuerte implicación técnica de la palabra *stellen* y ella ya está pensada como un modo de presencia característico de la época actual. En esta alocución, pronunciada ante sus congéneres y titulada *¿Para qué poetas?*, Heidegger ya hace audible la múltiple relación que *stellen* guarda con otras palabras y que en su conjunto expresarían el modo como el hombre dispone del mundo, y bien podríamos decir que incluso nuestro autor ya se encuentra cercano a la formulación de su concepto de *Ge-Stell*. De modo que sólo es cuestión de tres años para que él presente de forma ampliamente tematizada y organizada su concepción entorno al concepto de *Ge-Stell* como reunión de los modos del emplazar técnico y desafiante. Heidegger dice en 1946:

La naturaleza es **puesta** ante el hombre por medio del **poner** delante o representar del ser humano. El hombre **sitúa** ante sí el mundo como lo objetivo en su totalidad y se **sitúa** ante el mundo. El hombre **dispone** el mundo en relación hacia sí mismo y trae aquí [*herstellt*] la naturaleza, la produce, para sí mismo. Este traer aquí [*Her-stellen*], este producir,

Die Natur ist durch das *Vor-stellen* des Menschen vor den Menschen gebracht. Der Mensch **stellt** die Welt als das Gegeständige im Ganzen vor sich und sich vor dieWelt. Der Mensch **stellt** die Welt auf sich zu und die Natur zu sich her. Dieses *Her-stellen* müssen wir in seinem

⁴ M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 460.

⁵ M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 654.

⁶ M. Heidegger, *Nietzsche*, p. 166.

debemos pensarlo en toda su amplia y múltiple esencia. El hombre **pone** a su **disposicion** a la naturaleza allí donde ella no basta a su representar [*Vostellen*]. El hombre produce [*herstellt*] cosas nuevas allí donde le faltan. El hombre **desplaza** las cosas de allí de donde le molestan. El hombre **descompone** las cosas allí de donde le distraen de sus propósitos. El hombre **expone** las cosas allí donde las evalúa para su compra y utilización. El hombre **expone** allí donde **pone** a la vista sus propio resultados y ensalza y hace propaganda de su propia empresa.

weiten und mannigfaltigen Wesen denken. Der Mensch **bestellt** die Natur, wo sie seinem *Vorstellen* nicht genügt. Der Mensch **stellt** neue Dinge her, wo sie ihm fehlen. Der Mensch **stellt** die Dinge um, wo sie ihn stören. Der Mensch **verstellt** sich die Dinge, wo sie ihn von seinem Vorhaben ablenken. Der Mensch **stellt** die Dinge aus, wo er sein eigenes Leisten **herausstellen** und für sein Gewerbe wirbt.⁷

Finalmente, ya en el ciclo de conferencias de Bremen, «*Mirada en lo que es*», Heidegger da a conocer su concepto de *Ge-Stell*, con el cual se hace referencia al ser de la época técnica. También aquí ocurre un “giro” respecto al lugar que el hombre ocupa dentro de este modo epocal de la realidad, pues si se observa la cita anterior, el hombre es el que *dispone* del mundo, pero para 1949, el hombre es el empleado de la técnica, para quien ya es inevitable dejar del solicitar existencias disponibles.

Así, pues, a lo largo de las cuatro alocuciones, Heidegger hace un uso casi desproporcionado de todo el “campo semántico” de *stellen*. Bien podríamos decir que al tiempo que Heidegger hace hablar al lenguaje, también lo fuerza para extraer de él todas las connotaciones posibles que hagan referencia a un emplazar técnico. De esta manera, Heidegger hace uso de los siguientes modos de *stellen*; se trata de veintiséis usos básicos, de los cuales se desprenden veinte usos derivados, pues en ocasiones sólo se trata de la modificación del verbo que se encontraría separado por medio de un guión o se carga el sentido al prefijo del verbo, otras ocasiones se trata de la sustantivación del verbo o del participio del verbo, etc. Contando estas modificaciones, suman cincuenta y seis usos diferentes de *stellen*; hemos incluido todos, pues la intención de Heidegger es hacerlos notar:

[Continúa en la siguiente página]

⁷ M. Heidegger, ¿Y para qué poetas?, pp. 213-214; Wozu dichter?, GA, vol. 5, pp. 287-288.

stellen*
Stellen*
Stelle*
 Sichstellen

anstellen*^c
 Anstellen
 Angestellte^b

abstellen*^b
 Abstellen^b

bestellen*
 Be-stellen
 Bestellen
 Bestellte
 Be-stellte*
 Bestellbar*
 Bestellbarkeit*
 Bestellung*
 bestellfähig*
 Bestellfähigkeit

Las formas de *Bestellen* aparecen sobre todo en *Das Ge-Stell*, por tratarse del modo mediante el cual lo real aparece en la época técnica.

beistellen^c

darstellen^a

einstellen
 Einstellung^a

einbestellen^c

erstellen
 sicherstellen

feststellen*
 Feststellung*^b
 feststellbar*^d

Gestellung^b
 Gestellte^b

herstellen*
 Herstellen
 herstellend*
 Hergestellte
 Her-gestellte
 Her-Gestellte
 Hergestellter
 Hergestelltheit
 Herstellung
 hergestellt

Las formas de *herstellen* son empleadas por Heidegger sobre todo en la conferencia titulada *La cosa*, y es necesario aclarar que *herstellen* no hace referencia a un emplazar técnico desafiante, sino a una especie de emplazar *apacible* (como el del artesano o campesino) y es, sobre todo, anterior a la aparición de la técnica moderna.

heurausstellen*
 Herausgestellte

hinstellen*
 hinausstellen

nachstellen*^c
 Nachstellen^c
 Sichnachstellen^c

Stellungnahme^c

unterstellen^c

verstellen*^c
 Verstellung^c
 Sichverstellen

Vorstellen*
 vstellbar^b

wegstellen

zustellen*

ACOTACIONES

Las palabras que aparecen con un asterisco (*), son aquellas que también aparecen en *La pregunta por la técnica* de 1953.

Cuando las palabras son acompañadas con una vocal ^a, ^b, ^c o ^d, se hace referencia a que sólo aparecen en una de las cuatro conferencias de la serie «*Mirada en lo que es*». Hemos designado ^a para *Das Ding*, ^b para *Das Ge-Stell*, ^c para *Die Gefahr* y ^d para *Die Kehre*.

Una explicación del cuadro anterior requeriría forzar la lengua castellana hasta un punto en que sería ininteligible, pues no siempre en la traducción puede permanecer visible el sentido de emplazamiento que permanece en alemán. Ahora bien, como se ve a lo largo del trabajo, el verbo *stellen* (poner o emplazar) es la palabra clave para la técnica moderna y se dijo que es un modo de hacer que algo venga a la presencia y un modo de darse el ser. El emplazar es el nuevo título para el forzar, provocar e impulsar el hacer salir de lo oculto.

- *Bestellen* significa solicitar o *poner* a disposición, de modo que en la época técnica lo real sólo puede ser aquello que es susceptible de ser solicitado. Esta es la palabra con la que más

compuestos forma Heidegger y es una de las que más “explota” o sobre la cual ejerce mayor “violencia” para hacer audible su pertenencia al *Ge-Stell*.

- El verbo *anstellen* es usado para hacer evidente cómo es que actualmente se “pone la exigencia a la naturaleza de suministrar energía”.⁸ Por su parte, *Angestellte*, significa literalmente «empleado»; con este sustantivo Heidegger habla del hombre como un empleado de la técnica.
- *Herausstellen* tendría su correspondiente al castellano con el verbo «extraer» y sustantivo «extracción». Tiene el mismo significado, por ejemplo, cuando se habla de extracción o explotación de recursos naturales. Es un modo de hacer venir a la presencia pero con un fuerte sentido violento.
- *Nachstellen* es la palabra que conocimos en el capítulo 3, en el apartado que trata “El peligro del ser”, y que interpretamos como «posponer» y es para Heidegger el peligro por excelencia en tanto que se pospone el sEr (*Seyn*).
- *Stellungnahme* puede ser traducido por «toma de postura» frente a una situación. En castellano decimos: mi postura es..., o nuestras posturas son contrarias. De modo que tener o asumir una postura sería el modo técnico de una opinión. Heidegger afirma que actualmente ni se piensa ni se reflexiona, sino sólo se expresan consideraciones irreflexivas sobre sucesos, es decir, posturas sobre las cosas.
- Las formas de *feststellen* son usadas por Heidegger para hablar de los actuales significados de verdad como certeza o constatación. Según él, las ciencias sólo buscan el aseguramiento de los entes, por ejemplo, la historiografía sólo sería la corroboración y constatación de hechos por medio de la recopilación de información documental.
- El verbo *verstellen* puede ser entendido como descomponer: “El *Ge-Stell* descompone el resplandor e imperar de la verdad”.⁹
- El verbo *zustellen* significa entregar o remitir y es ocupado por Heidegger para expresar cómo en la época técnica, todo lo *que es*, sólo es simple existencia disponible capaz de ser entregada a un solicitador.

Además de estas palabras, hay otras en las que Heidegger encuentra un fuerte sentido técnico, por ejemplo *Ausstellung*. Esta palabra tiene exactamente la misma formación y el mismo significado con su correspondiente castellano, a saber, *exposición*. Para Heidegger, cuando se habla de exposiciones de arte en museos o galerías, en realidad se hace evidente cómo es que el arte (que según él es un modo de «llevar a obra a la verdad») deviene en una simple pieza (*Stück*) técnica que puede ser solicitada para la expectación.

⁸ M. Heidegger, *La pregunta...*, p. 15; *Die Frage...*, GA, vol. 7, p. 15.

⁹ M. Heidegger, *Die Frage...*, GA, vol. 7, p. 29.

Finalmente, a partir del “Apéndice” redactado en 1960 para una edición a *El origen de la obra de arte*, bien podemos deducir que también tenemos un *Ge-Stell* griego, el cual Heidegger hace notar con unas cuantas palabras que hacen referencia a un emplazar apacible o poiético, éstas serían:

stellen	aufstellen
herstellen	darstellen
Herstellen	hinstellen
beistellen	

La idea de un *Ge-Stell* griego puede resultar en un primer momento inaceptable, sin embargo, resulta completamente congruente si pensamos que el emplazar es un modo de venir a la presencia que tiene su origen en lo más inicial de la historia del ser. Así, el verbo *herstellen* es asignado por Heidegger para corresponder al modo de producir poiético que tuvo lugar entre los griegos o que puede valer para todo producir que acontece por medio de lo que pueden obrar las manos; de modo que no es desafiante ni industrializado. Las palabras *aufstellen* y *hinstellen* son modos apacibles de poner o de erigir en lo inculto y se diferencian de *herausstellen*, pues éste es el extraer existencias disponibles que acontece en la técnica moderna.

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía de Heidegger en castellano

- Heidegger, Martin, *Aportes a la filosofía: Acerca del evento*, trad. de Dina V. Picotti C., Buenos Aires, Biblioteca Internacional Heidegger-Almagesto-Biblos, 2003, 415 pp., (Filosofía).
- —————, *Arte y Poesía*, trad. y prólogo de Samuel Ramos, México, FCE, 2002, 149 pp., (Breviarios, 229).
- —————, *Caminos de Bosque*, trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2003, 279 pp., (Filosofía y pensamiento, 073).
- —————, “Carta sobre el <<humanismo>>”, *Hitos*, trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2000, pp. 259-297.
- —————, *Conferencias y artículos*, trad. de Eustaquio Barjau, 2ª ed., Barcelona, Ediciones del Serbal, 2001, 274 pp., (La estrella polar, 30).
- —————, *Conceptos fundamentales (Curso del semestre de verano, Friburgo, 1941)*, ed. de Petra Jaeger, introducción, trad. y notas de Manuel E. Vázquez García, Madrid, Alianza, 2001, 182 pp. (Filosofía y pensamiento, ensayo, 117).
- —————, “El origen de la obra de arte”, *Caminos de Bosque*, trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2003, pp. 11-62, (Filosofía y pensamiento, 073).
- —————, *El ser y el tiempo*, trad. de José Gaos, México, FCE, 2002, 478 pp., (Sección de Obras de Filosofía).
- —————, “Entrevista del *Spiegel*”, *La autoafirmación de la Universidad alemana: El rectorado, 1933-1934; Entrevista del Spiegel*, 2ª ed., trad. de Ramón Rodríguez, Madrid, Tecnos, 1996, pp. 49-83, (Clásicos del Pensamiento, 61).
- —————, *Identidad y diferencia*, (edición bilingüe), trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Anthropos, 2008, 191 pp., (Autores, Textos y Temas. Filosofía, 16).
- —————, *Introducción a la metafísica*, trad. de Angela Ackermann Pilári, Barcelona, Gedisa, 2003, 189 pp., (CLA•DE•MA Filosofía).
- —————, “La cosa”, *Conferencias y artículos*, trad. de Eustaquio Barjau, 2ª ed., Barcelona, Ediciones del Serbal, 2001, pp. 121-137, (La estrella polar, 30).
- —————, “La época de la imagen del mundo”, *Caminos de Bosque*, trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2003, pp. 63-90, (Filosofía y pensamiento, 073).

- —————, “La frase de Nietzsche <<Dios ha muerto>>”, *Caminos de Bosque*, trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2003, pp. 157-198, (Filosofía y pensamiento, 073).
- —————, “La pregunta por la técnica”, *Conferencias y artículos*, trad. de Eustaquio Barjau, 2ª ed., Barcelona, Ediciones del Serbal, 2001, pp. 9-32, (La estrella polar, 30).
- —————, *La pobreza (Die Armut)*, presentación de Philippe Lacoue, trad. de Irene Agoff, Buenos Aires, Amorrortu, 2006, 128 pp., (Nómadas).
- —————, *Nietzsche*, trad. de Juan Luis Vermal, Barcelona, Destino, 2005, 946 pp., (Imago mundi, 67).
- —————, *Parménides*, edición de Manfred S. Frings, trad. de Carlos Másmela, Toledo, Akal, 2005, 224 pp., (Nuestro tiempo, 6).
- —————, *Preguntas fundamentales de la filosofía*, trad. de Ángel Xolocotzi Yáñez, Granada, Comares, 2008, 211 pp., (Colección *claves*, 3).
- —————, *¿Qué significa pensar?*, trad. de Raúl Gabás, Madrid, Trotta, 2008, 233 pp., (Estructuras y Procesos, Serie Filosofía).
- —————, *Seminarios de Zollikon. Protocolos, diálogos, cartas*, ed. de Madard Boss, trad. de Ángel Xolocotzi Yáñez, Morelia, Jintanjáfora-Red, 2007, 412 pp. (Filosofía. Fenomenología, 6).
- —————, *Serenidad*, trad. de Ives Zimmermann, Barcelona, Ediciones del Serbal, 2002, 88 pp.
- —————, “Superación de la metafísica”, *Conferencias y artículos*, trad. de Eustaquio Barjau, 2ª ed., Barcelona, Ediciones del Serbal, 2001, pp. 51-73, (La estrella polar, 30).
- —————, *Tiempo y ser*, tercera ed., trad. de Manuel Garrido, José Luis Molinuevo y Félix Duque, Madrid, Tecnos, 2003, 103 pp.
- —————, “Y para qué poetas”, *Caminos de Bosque*, trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2003, pp. 199-238, (Filosofía y pensamiento, 073).

Bibliografía de Heidegger en alemán

- Heidegger, Martin, “Abendgespräch in einem Kriegsgefangenenlager in Rußland zwischen einem Jüngeren und einem Ältern”, *Feldweg-Gespräche (1944-45)*, GA, vol. 77, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1995, pp. 205-245.

- —————, *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, GA, vol. 65, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1994.
- —————, *Besinnung*, GA, vol. 66, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1997.
- —————, *Bremer und freiburger Vorträge*, GA, vol. 79, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2005.
- —————, “Das Ding”, *Bremer und freiburger Vorträge*, GA, vol. 79, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2005, pp. 5-23.
- —————, “Das Ding”, *Vorträge und Aufsätze*, GA, vol. 7, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2000, pp. 165-187.
- —————, “Das Ende der Neuzeit in der Geschichte des Seyns”, *Die Geschichte des Seyns*, GA, vol. 69, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1998, pp. 201-213.
- —————, “Das Ge-Stell”, *Bremer und freiburger Vorträge*, GA, vol., 79, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2005, pp. 24-45.
- —————, “>>...dichterisch wohnt der Mensch...<<”, *Vorträge und Aufsätze*, GA, vol. 7, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2000, pp. 189-208.
- —————, “Die Gefahr”, *Bremer und freiburger Vorträge*, GA, vol. 79, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2005, pp. 46-67.
- —————, *Die Geschichte des Seyns*, GA, vol. 69, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1998, 229 pp.
- —————, “Die Frage nach der Technik”, *Vorträge und Aufsätze*, GA, vol. 7, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2000, pp. 5-36.
- —————, “Die Zeit des Weltbildes”, *Holzwege*, GA, vol. 5, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2003, pp. 75-113.
- —————, “Der Ursprung des Kunstwerkes”, *Holzwege*, GA, vol. 5, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2003, pp. 1-74.
- —————, *Einführung in die Metaphysik*, GA, vol. 40, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1983, 234 pp.
- —————, “Gelassenheit”, *Reden und andere Zeugnisse. Eines Lebensweges*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, GA, vol., 15, 2000, pp. 517-529.
- —————, *Holzwege*, GA, vol. 5, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2003, 382 pp.
- —————, “Martin Heidegger im Gespräch”, *Reden und andere Zeugnisse. Eines Lebensweges*, GA, vol. 15, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2000, pp. 702-710.

- —————, *Parmenides*, GA, vol. 54, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1992, 252 pp.
- —————, “Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger”, *Reden und andere Zeugnisse. Eines Lebensweges*, GA, vol. 15, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2000, pp. 652-683.
- —————, “τὸ γινόν. Aus der Geschichte des Seyns”, *Die Geschichte des Seyns*, GA, vol. 69, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1998, pp. 179-198.
- —————, “Überwindung der Metaphisik”, *Vorträge und Aufsätze*, GA, vol. 7, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2000, pp. 67-98.
- —————, *Vorträge und Aufsätze*, GA, vol. 7, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2000, 298 pp.
- —————, *Wegmarken*, GA, vol. 9, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2004, 487 pp.
- —————, “Wozu dichter?”, *Holzwege*, GA, vol. 5, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2003, pp. 321-373.
- —————, *Zur Sache des Denkens*, GA, vol. 14, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2007, 155 pp.

Bibliografía secundaria

- Acevedo, Jorge, *Heidegger y la época técnica*, 2ª edición, Santiago de Chile, Universitaria, 1999, 210 pp., (El saber y la cultura).
- Axelos, Kostas, *Introducción a un pensar futuro. Sobre Marx y Heidegger*, trad. de Edgardo Albizu, Buenos Aires, Amorrortu, 1973, 147 pp.
- —————, “Karl Marx y Heidegger”, *Argumentos para una investigación*, trad. de Carlos Manzano, Madrid, Fundamentos, 1973, pp. 105-120, (Colección ciencia. Serie filosofía, 19).
- Beaufret, Jean, *Al encuentro de Heidegger. Conversaciones con Frederic de Towarnicki*, trad. de Juan Luis Delmont, Caracas, Monte Ávila Editores, 1987, 151 pp., (Pensar filosófico).
- Constante, Alberto, *Martin Heidegger. En el camino del pensar*, México, FFyL-UNAM, 2004, 366 pp., (Seminarios).
- F. Duque, *El mundo desde dentro. Ontología de la vida cotidiana*, Barcelona, ediciones del Serbal, 1995, 137 pp., (Colección Delos, 9).

- Echeverría, Bolívar, “Heidegger y el ultra-nazismo”, *Las ilusiones de la modernidad. Ensayos*, México, UNAM-El Equilibrista, 1997, pp. 83-96,
- Echeverría, Javier, *La revolución tecnocientífica*, Madrid, FCE, 2003, pp. 46-91.
- Ferry, Luc y Alain Renaut, *Heidegger y los modernos*, trad. de Alcira Bixio, Buenos Aires, Paidós, 2001, 158 pp., (Espacios del Saber, 18).
- Gadamer, Hans-Georg, *Los caminos de Heidegger*, trad. de Ángela Ackermann Pilári, Barcelona, Herder, 2002, 409 pp.
- Jünger, Ernst, *El trabajador. Dominio y figura*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Barcelona, Tusquets, 1990, 349 pp.
- Jünger, Friedrich Georg, *Perfección y fracaso de la técnica*, trad. de H. A. Murena y D. J. Vogelmann, Buenos Aires, Sur, 1968, 167 pp.
- Linares, Jorge, *Ética y mundo tecnológico*, México, FCE-UNAM-FFyL, 2008.
- —————, “La concepción heideggeriana de la técnica: Destino y peligro para el ser del hombre”, *Signos filosóficos*, núm. 10, julio-diciembre, 2003, pp. 15-44.
- Löwith, Karl, *Heidegger, pensador de un tiempo indigente. Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*, trad. de Román Setton, Buenos Aires, FCE, 2006, 365 pp., (Sección de Obras de Filosofía).
- Meyer, Hermann J., *La tecnificación del mundo. Origen, esencia y peligros*, trad. de Rafael de la Vega, Madrid, Gredos, 1966, 410 pp., (Biblioteca Universitaria Gredos II. Ensayos).
- Navarro Cordón, Juan Manuel y Ramón Rodríguez (comps.), *Heidegger o el final de la filosofía*, Madrid, Complutense, 1997, 270 pp., (Philosophica Complutensia, 1).
- Nolte, Ernst, *Heidegger. Política e historia en su vida y pensamiento*, trad. de Elisa Lucena, Madrid, Tecnos, 1998, 355 pp., (Filosofía y ensayo).
- Ott, Hugo, *Martin Heidegger. En camino hacia su biografía*, trad. de Helena Cortés Gabaudan, Madrid, Alianza, 1992, 407 pp., (Alianza Universidad, 731).
- Pöggeler, Otto, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, 2ª edición, trad de Felix Duque, Madrid, Alianza, 1993, 552 pp.
- —————, *Filosofía y política en Martin Heidegger*, México, Coyoacán, 1999, 183 pp.
- Rivero Weber, Paulina, *Alétheia: la verdad originaria: encubrimiento y desencubrimiento del ser en Martin Heidegger*, México, UNAM, 2004, 217 pp.
- Safransky, Rüdiger, *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, trad. por Raúl Gabás, Barcelona, Tusquets, 2003, pp. 543, (Fábula).

- Steiner, George, *Heidegger*, 2ª edición, trad. de Jorge Aguilar Mora, México, FCE, 2001, 283 pp., (Breviarios, 347).
- Subirats, Eduardo, *Culturas virtuales*, México, Ediciones Coyoacán, 2001, 174 pp., (Contemporánea).
- Vattimo, Gianni, *Introducción a Heidegger*, trad. de Alfredo Báez, Barcelona, Gedisa, 1995, 183 pp., (Filosofía).
- Xolocotzi, Ángel, “Las estancias del habitar. La esencia de la técnica y el carácter ontológico del pensar meditativo”, Félix Duque (editor), *Heidegger. Sendas que vienen*, Madrid, Ediciones pensamiento-Universidad Autónoma de Madrid, 2008, vol. 2.