

Genealogía de la pregunta por la técnica en Heidegger

Genealogy of the Question Concerning Technique in Heidegger

César Alberto Pineda¹

RESUMEN

No es fácil enmarcar el problema de la técnica dentro del pensamiento de Martin Heidegger. ¿Cómo fue que el filósofo alemán llegó a preguntar por la técnica? La circunstancia de que las conferencias y escritos que tratan explícitamente del tema aparecieran tardíamente hace parecer que se trata de un problema fortuito y aislado. No obstante, la progresiva publicación de textos póstumos permite matizar y reconstruir el camino que llevó el pensamiento de Heidegger ante la pregunta por la técnica. El objetivo de este trabajo es ofrecer algunos elementos para comprender el modo en que se gestó dicha pregunta.

PALABRAS CLAVE: Técnica, ontología, metafísica, Heidegger

ABSTRACT

It is not easy to portray the problem of the technique in the thinking of Martin Heidegger. How did the German philosopher arrived to the question concerning to the technique? The fact that conferences and writings which explicitly deal with the subject appeared late, it makes the technique seem like a fortuitous and isolated problem. However, the progressive publications from Heidegger's posthumous texts allow the reconstruction of the path that took the thinking of Heidegger to the question for the technique. The aim of this article is to offer some elements in order to understand the way in which this question was conceived.

KEYWORDS: Technology, Technique, Ontology, Metaphysics, Heidegger

I. INTRODUCCIÓN

¿Por qué la técnica llamó la atención de quien frecuentemente reiteró la necesidad de preguntar por el ser? ¿O sucede simplemente que Martin Heidegger un buen día decidió reflexionar sobre tal cuestión, así como pudo hacerlo sobre la ciencia, el arte o la política? El autor de *Ser y tiempo* subrayó en más de una ocasión que "cada pensador piensa un único pensamiento [...] Y la dificultad para el pensador está en retener ese único pensamiento" (2010, p. 39). Tal vez la dificultad para el lector o intérprete de todo gran pensador consista, de forma semejante, en retener eso *único* en su aproximación. Si el único pensamiento de Heidegger gravitó en torno al ser, ¿cómo entender la cuestión de la técnica en dicho proyecto filosófico?

¹ Facultad de Filosofía y Letras, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Probablemente muchos de los contemporáneos del filósofo alemán habrían tenido la impresión de que se trató de un abordaje fortuito, repentino, pues la primera vez que Heidegger habló específicamente del tema y ante un extenso público fue en 1953 ante la Academia Bávara de las Bellas Artes, en la conocida conferencia *La pregunta por la técnica*, misma que carecía prácticamente de antecedentes (salvo una conferencia de 1949 en Bremen, *Das Gestell* (Heidegger, 1994), dictada ante un pequeño auditorio cuando el pensador aún estaba apartado oficialmente de la enseñanza después de la segunda guerra mundial).

Desde finales de los años 30, cuando el profesor de Friburgo ya estaba distanciado del régimen nacionalsocialista, hasta inicios de los 50, cuando se le permitió volver a la cátedra, el desarrollo del pensamiento de Heidegger se fue desplegando prácticamente en privado, alejado de las clases y el espacio público, silenciado eventualmente por el proceso de *desnazificación*. Buena parte de lo escrito y trabajado por aquellos años solo se conoció después, en el legado póstumo –como los *Aportes a la filosofía* o los *Cuadernos negros*. De modo que la perspectiva pública, que en 1953 veía retornar a Heidegger de un periodo de silencio que duró prácticamente una década, seguramente se sorprendió por el *nuevo* lenguaje del pensador y por sus *nuevos* intereses, como la técnica y la poesía. Tal situación seguramente contribuyó a mistificar la llamada *Kehre*, pues el Heidegger que regresó a la cátedra pudo parecer completamente otro comparado con el fenomenólogo de los años 20. No obstante, la progresiva publicación de los textos escritos en dicha época de transición permite formar una nueva lectura, reconstruir los giros y cambios de matiz en la obra heideggeriana.

Desde luego que el pensamiento del llamado *segundo Heidegger*, asociado al pensamiento onto-histórico, no es una simple repetición del primero, identificado con la ontología fundamental del *Dasein*, pero tampoco se trata de una ruptura ni un salto arbitrario que no tuviera su necesidad en lo pensado previamente. Puesto que este trabajo procura hacer una lectura *transversal*, referida a más de un momento de la obra heideggeriana, será necesario partir de una perspectiva de lectura para poner en diálogo tales momentos o etapas; en tal sentido, aquí se comparte la perspectiva a la que han abonado autores como Friedrich-Wilhelm von Herrmann (1990; 1997), Ángel Xolocotzi (2011) o Alejandro Vigo (2008), quienes han enfatizado cierta *unidad*, aunque problemática sin duda, en el camino del pensamiento del filósofo alemán.

En este sentido, Xolocotzi afirma que “la vuelta o giro en tanto que tránsito de la ontología fundamental al pensar histórico del ser debe ser entendido sólo como el abandono del fundamento ontológico-fundamental, es decir, el horizonte trascendental y como el tomar el fundamento acontecedor” (2005, p. 743). Por supuesto que más adelante será necesario profundizar en tal fundamento *acontecedor* y lo que ello implica para el problema central de este texto, la pregunta por la técnica. Por su parte, Vigo ha sostenido que la posterior concepción eventual-histórica de la verdad del ser

[...] no viene determinada tanto por la inclusión de elementos completamente nuevos agregados, por así decir, desde fuera, cuanto, más bien, por la progresiva profundización de los momentos estructurales fundamentales avistados ya, de uno u otro modo, en el desarrollo de la analítica existencial, como ontología fundamental (2008, p. 182).

En lo concerniente a la cuestión de la técnica, aquí se busca mostrar cómo fue que dicha temática se abrió paso en el pensamiento de Heidegger a partir, precisamente, de la profundización en tales estructuras fundamentales, replanteadas una vez que el filósofo transitó del fundamento horizontal-trascendental a uno de carácter histórico-acontecido; de modo que la técnica, lejos de ser un tema aislado o coyuntural, responde al único proyecto filosófico del pensador de la Selva Negra: la pregunta por el ser. En lugar de ofrecer alguna indicación previa sobre lo que Heidegger entiende como la esencia de la técnica en la conferencia del 53, en lo que sigue intentaremos reconstruir, de manera breve y esquemática, el horizonte problemático y temático que, rastreado desde *Ser y tiempo*, desembocará en la necesidad de preguntar por la técnica.

II. EL ÚTIL (ZEUG) EN LA ÉPOCA DE SER Y TIEMPO

Desde luego que la técnica no es un tema explícito en los escritos y lecciones de los años 20, incluido *Sein und Zeit*. En la obra del 27, la constelación de los instrumentos, herramientas y artefactos es reunida en la noción del útil (*Zeug*). Sobre dicha noción, para los fines temáticos aquí propuestos, cabe destacar que el útil no es únicamente un ente más entre muchos otros, sino que conforma, por decirlo así, el modo paradigmático en que comparece todo ente.

Lo que caracteriza al ente es que no comparece como una cosa en sí, neutra y aislada en el mundo, sino que, en el trato cotidiano con él, su ser se va perfilando a partir de un plexo referencial que remite a otros útiles, a ciertas finalidades del *Dasein*, a determinados contextos prácticos. El útil no tiene propiamente sentido por sí solo, abstraído de dicho entorno referencial; no es, *por sí mismo*, nada. Heidegger señala al respecto: “Al ser del útil le pertenece siempre y cada vez un todo de útiles [*Zeugganzes*], en el que el útil puede ser el útil que él es. Esencialmente, el útil es algo para...” (2012, p. 68). El mencionado plexo referencial se construye a partir de los para implicados en el uso de los útiles. En última instancia, semejante entramado referencial remite al *Dasein*, concepto que para este momento de la obra heideggeriana no se ha distinguido explícitamente de *hombre*, nombra su más propia forma de ser.

Lo relevante es que todo ente aparece en el mundo de esta misma forma: no como cosa en sí, sino dotado de sentido por un entorno respeccional. Así, observa Alejandro Vigo: “el término ‘*Zeug*’ no designa en Heidegger simplemente lo que habitualmente se llama útiles, instrumentos o artefactos: el término ‘*Zeug*’, que Heidegger entiende explícitamente en un sentido correspondiente al griego *prágma*, designa, en general, al ente intramundano” (2008, p. 38). Y bien, ¿qué lugar ocupa el útil en el proyecto filosófico de Heidegger, particularmente en el horizonte de *Ser y tiempo*? El útil es abordado como un momento en la indagación de la mundanidad del mundo, elemento estructural del *Dasein*, pensado como ser-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*). El mundo es precisamente el horizonte de sentido que permite la comparecencia de los entes como tales, la mundaneidad del mundo consiste en el plexo remisional previamente aludido.

Por su parte, si el mundo es un rasgo estructural del *Dasein*, puede hacerse explícita la pregunta: ¿qué lugar ocupa el *Dasein* en el proyecto de *Sein und Zeit*? El profesor de Friburgo afirma: “Pero si el mundo puede resplandecer de alguna manera, es necesario que ya esté abierto” (Heidegger, 2012, p. 76), de manera que la mundaneidad del mundo presupone el estado de abierto del *Dasein*, el cual es “*en su familiaridad con la significatividad, la condición óptica*

de posibilidad del descubrimiento del ente que comparece en un mundo en el modo de ser de la condición respectiva (estar a la mano)" (Heidegger, 2012, p. 87. Subrayado del autor). En suma, el ente como tal viene a la presencia, se des-oculta o comparece a través del *Dasein*, el cual es, como se profundizará en el §44 de *Ser y tiempo*, un ente des-encubridor, comprensor del ser de los entes. En este punto es preciso hacer explícito el fundamento horizontal-trascendental que subyace en este modo de entender el *Dasein*, mismo que al tener frente a sí un ente lo *trasciende* en su inmediatez, va más allá de él con dirección al conjunto remisional, al *horizonte* de sentido desde el cual dicho ente se muestra como tal. Von Herrmann aclara al respecto:

El trascender del *Dasein* es lo que posibilita su comprender el ser. Pero si el trascender «se funda en la constitución extático-horizontal de la temporalidad», entonces ésta es la que constituye el fundamento de la posibilidad tanto del *comprender* al ser, como del *ser mismo en cuanto comprendido*, es decir, el ser Abierto, despejado (1997, p. 53).

El *Dasein* es el *locus* donde acontece la venida a la presencia, esto es, el desocultamiento de lo ente en general, lo cual tiene a su vez un fundamento horizontal-trascendental; preguntar por el sentido del ser implica comprender primero cómo en el *Dasein* se articula dicha posibilidad de desocultar lo ente, labor de la analítica existencial desplegada en *Ser y tiempo*. Pero una segunda pregunta, íntimamente relacionada con esta, apunta al fundamento mismo del *Dasein*; en la obra del 27 dicho fundamento solo está presupuesto y bosquejado, pero su interrogación explícita será tema de textos inmediatamente posteriores, especialmente a partir de 1929, con consecuencias cruciales para la llamada *Kehre*.

Por el momento, la preparación de la analítica existencial, que busca dilucidar las estructuras posibilitantes de la comprensión del ser, desemboca en el §44 de *Sein und Zeit*, donde se enfatiza la condición del *Dasein* como ente desocultante: "El *Dasein*, en cuanto constituido por la aperturidad, está esencialmente en la verdad. La aperturidad es un modo de ser esencial del *Dasein*. "Hay" verdad sólo en cuanto y mientras el *Dasein* es" (Heidegger, 2012, p. 242). Esta verdad en la que habita el *Dasein* es denominada *verdad de la existencia*, expresión en la que *verdad* apunta a la noción griega de ἀλήθεια. La *verdad de la existencia*, no obstante, es continuamente encubierta y desfigurada en la vida cotidiana: el *estado de abierto* en que acontece dicha verdad *tiende* a ser cerrado por el todo ya resuelto, ya dicho y pensado de la interpretación común, habitual y compartida –esfera en la que se mueve la *caída*, el *uno* y la *impropiedad*. Las estructuras existenciales del *Dasein* que permiten el desocultamiento del ente intramundano no son tematizadas ni expresadas en la cotidianidad.

Es tarea de la fenomenología hacer ver aquello que tiende a ser encubierto en el trato cotidiano. Tal mostrar de carácter metodológico consiste en la *verdad fenomenológica*. Como aclara Vigo, lo que hace la fenomenología "es precisamente traer al plano de la exhibición temática dicha dimensión atemática de mediaciones que posibilita la mostración de lo que en el nivel correspondiente a la actitud prefenomenológica, se muestra a sí mismo de inmediato" (2008, p. 83). La fenomenología consiste en este contexto en un proyecto de *Autotransparencia del Dasein*. No obstante, la intención metodológica de Heidegger presenta una singularidad, algo que lo distinguirá de los primeros planteamientos de

Husserl:² el autor de *Sein und Zeit* busca que la fenomenología no desfigure la *verdad de la existencia* con construcciones reflexivas y teoréticas, sino que se muestre tal como se da de manera inmediata en la vida fáctica, es decir, de forma atemática, no teorética. Heidegger debe buscar, entonces, una modalidad fenoménica del *Dasein* en la que se atestigüe *su estado de abierto*, su *ser posible*, y con ello, su estar en la *verdad de la existencia*, esto implica dejar que se muestre su *ser el ahí del ser*, *Da-sein*.

El profesor de Friburgo encontrará dicha posibilidad en la modalidad de la *propiedad* (*Eigentlichkeit*) y sus fenómenos asociados: *angustia*, *resolución*, *conciencia*, *precurzar la muerte*. Subrayemos que la *propiedad* pretende cumplir, entonces, una finalidad metodológica. Al respecto, Adrián Escudero afirma que las modalidades de la *propiedad* juegan un papel análogo a la reducción o epojé husserliana: “La angustia y la llamada de la conciencia tienen un enorme peso metodológico en la ontología fundamental porque de forma pasiva producen el mismo rendimiento que Husserl asigna a la autotransparencia que aporta su método de las reducciones” (2010, p. 485). La señalada *forma pasiva* se refiere a que la reducción de Husserl es una construcción *activa* que se busca, por decirlo así, consciente y voluntariamente. En contraste, fenómenos como la angustia o el llamado de la conciencia no son del todo controlables ni están disponibles a voluntad del hombre: *advienen* o *acontecen*.

Llegamos a un punto de gran relevancia. En el marco de *Ser y tiempo*, la propiedad habría de cumplir el objetivo fenomenológico de mostrar, permitir ver sin encubrimientos la *verdad de la existencia* –por cierto, ello no implica eliminar los encubrimientos sino mostrarlos como tales-. Heidegger llega a enunciarlo como la consecución de un logro: “Con la resolución se ha alcanzado ahora esta verdad que, a fuer de propia, es la más originaria del *Dasein*” (2012, p. 297). Pero ¿realmente se cumple el objetivo? De ser así, se puede llegar a la verdad originaria donde acontece propiamente el desocultamiento del ser por *decisión propia*, atravesando la vía abierta por la angustia, escuchando el llamado de la conciencia a la resolución. Pero llegar y dejar ver la verdad de la existencia en su transparencia, sin encubrimientos, ¿es una decisión que podamos tomar? ¿La *propiedad*, como resolución personal, no deja de lado el carácter *acontecimental* que ya buscaba Heidegger al distanciarse de Husserl?

Probablemente por ello, y entre otras razones como los equívocos moralizantes a los que se presta el tratamiento de la *propiedad e impropiiedad*, dicha temática será dejada de lado posteriormente. No es necesario buscar lejos los motivos filosóficos para plantear tal auto-cuestionamiento: se encuentran ya en el abordaje del tiempo histórico de *Ser y tiempo* y en el estado de *yecto* constitutivo del *Dasein*. Si se asume cabalmente la historicidad del *Dasein*, particularmente en el quinto capítulo de *Ser y tiempo*, las posibilidades de su comprender están siempre prefiguradas por la tradición y un horizonte previo. Si el estado de *yecto* o *arrojado* (*Geworfenheit*) es otro momento estructural del *Dasein*, pero tiene un carácter *histórico-acontecedor*, la apuesta metodológica por la *propiedad*, que tiene un matiz *singularizante* o *individualizador*, no

2 Actualmente se sabe, a la luz del análisis de los textos póstumos de Husserl y Heidegger, que la diferencia entre ambas perspectivas metodológicas no es tan esquemática y dicotómica como se pensó en un inicio. Tradicionalmente se había enfatizado el carácter reflexivo y teorético de la fenomenología de Husserl, y que los planteamientos de la *Lebenswelt*, que vinieron a matizar dicha postura inicial, eran una propuesta tardía del filósofo moravo, pero en realidad pueden rastrearse importantes atisbos y bosquejos desde algunas de sus lecciones tempranas. Sobre la compleja relación entre las fenomenologías de Heidegger y Husserl, véase el tomo III (Bertorello, 2014) y V (Adrián, 2016) de *Studia Heideggeriana*.

puede alcanzar a mostrar la totalidad pretendida del *Dasein*, tal vez incluso contribuye a encubrir las estructuras *yectas* propias del estado de arrojado. Posteriormente, en el pensamiento ontohistórico, Heidegger buscaría una aproximación fenomenológica distinta para dar cuenta del estado de arrojado del *Dasein*. De esta manera tenemos que la posterior perspectiva ontohistórica resulta “de una mutación inmanente de la perspectiva de la Ontología Fundamental en cuanto trascendental y horizontal. Esta mutación inmanente se pone en movimiento en la experiencia fenomenológica, al no agotarse el carácter de yecto de Apertura del ser” (Herrmann, von, 1997, p. 91).

Entre otros motivos filosóficos, el posterior viraje de Heidegger al planteamiento de la historia del ser podría vincularse con la asunción de la historicidad ya estudiada en *Sein und Zeit*. ¿Y si nuestras posibilidades de comprender el ser y de llegar a mostrar la *verdad de la existencia* (como desocultamiento) no dependen de una decisión personal ni de una apuesta por la *propiedad* sino que son anticipadas por un horizonte histórico previamente dado? ¿La tradición y la historia pueden llegar a *rehusarnos* dicha posibilidad?

En este punto, el tema de la técnica, que ha sido tan solo anunciado bajo el tratamiento del útil, parece haberse disuelto en medio de problemas más relevantes para el proyecto filosófico de Heidegger, como son: a) un adecuado acceso fenomenológico al *Dasein*, b) la pregunta por su fundamento y c) el carácter de la verdad en tanto desocultamiento. El útil no aparece todavía como problema explícito, al contrario, es el paradigma de lo *aprobemático*. No obstante, y esta es la tesis que a continuación se busca mostrar a grandes rasgos, la radicalización de las tres cuestiones planteadas, conducirá a que el ámbito de lo carente de problemas, es decir, del útil y de la técnica, dejen de ser una cuestión relativamente secundaria y llegue a ser un problema crucial para la concepción histórica del *Dasein*.

III. LA MACHENSCHAFT EN EL PENSAMIENTO ONTO-HISTÓRICO

En la década posterior, en una anotación realizada entre 1934 y 1935, Heidegger afirma en los *Cuadernos negros*: “Hemos pasado de la descripción del “*ser ahí*” existencial al salto fundamentante al “*ser ahí*”: “*metafísica*” del (acontecimiento). Pero esto es algo histórico, y por tanto algo futuro y venidero” (2015, p. 190). Podríamos hablar del paso de un énfasis en lo existencial y singular del *Dasein*, al énfasis de su historicidad y su estado de *yecto*. Con este replanteamiento, el *Dasein*, que antes parecía sin más equivalente al hombre, se va alejando como una estrella distante cuya luz apenas nos alcanza. En las lecciones sobre Nietzsche, elaboradas en la misma época, se hace explícita la no identidad inmediata entre hombre y *Dasein*: “la palabra “*Dasein*” nombra para nosotros algo que no coincide de ninguna manera con el ser-hombre y es totalmente diferente de lo que Nietzsche y la tradición anterior entienden por existencia” (Heidegger, 2005, p. 226). El *Dasein* sigue siendo el lugar donde *acontece* (*ereignet*) el desocultamiento del ser, el claro (*Lichtung*) del ser (Heidegger, 2000), pero aún debe fundarse o inaugurarse históricamente, está por advenir; por ello, en los *Beiträge zur Philosophie*, escritos entre los años 36 y 38, se hablará de la *fundación del Dasein* (Heidegger, 2011). El *acontecer* de dicha fundación, del envío al *ahí del ser*, que ya no depende de una decisión singular por la propiedad (*Eigentlichkeit*) puede ser pensado como un *acontecimiento histórico de apropiación*, *Ereignis*. ¿Pero cuáles son los motivos que llevaron al profesor de Friburgo a transitar de un *Dasein existencial* a un *Dasein histórico*?

Se trata del despliegue de las tres cuestiones señaladas, de las cuales solo es posible mostrar sus rasgos más generales:

a) Una fenomenología acontecimental

Hemos visto que en *Ser y tiempo* se busca un acceso fenomenológico a la *apertura del Dasein*. Dicho acceso se cumplirá por la vía de la propiedad (*Eigentlichkeit*), la cual, dado que permanece en una resolución individualizadora, una *decisión voluntaria*, no alcanza a dar cuenta de lo arrojado y *yecto* de la historicidad del *Dasein*. No obstante, dado que esto último tiene el carácter de lo que *sucede o acontece*, tendría que plantearse una fenomenología cuyo acceso mismo tenga un carácter *acontecedor*, lo que ya no podría ser realizado y calculado personalmente, sino solamente *preparado y esperado*. En lugar de un acceso premeditado e individual a través de la propiedad (*Eigentlichkeit*), tendríamos un acceso histórico, que puede acaecer o no, *Ereignis*, acceso que es él mismo *fundación del Dasein*. Ahora bien, a pesar de este cambio de matiz, algunas estructuras ontológicas del *Dasein* habrían de mantenerse, como también ha sostenido Leticia Basso (2017, p.241):

Quando Heidegger inaugura el estilo del *Seinsdenken*, particularmente en el proyecto en curso de los *Beiträge*, pretende transformar la búsqueda fenomenológica iniciada con la analítica existencial, aunque manteniendo algunos rasgos de la estructura del *Dasein* que para él siguen siendo centrales a la hora de efectuar *der kehriger Bezug des Seins*.

La dinámica conflictiva entre propiedad e impropiiedad no solo se mantendría en el pensamiento ontológico, sino que se profundiza en su conflictividad, como también ha subrayado Basso. A su vez, si la temática de la *propiedad*, de matiz *existencial*, es replanteada en términos de un *Ereignis histórico*, la *impropiiedad* habría de encontrar su reformulación, como se verá adelante, en el tratamiento de la *Machenschaft*. Antes de pasar a ello es necesario considerar el modo en que también la relación entre lo *apropiante* y *desapropiante* es replanteada: en la época de *Ser y tiempo*, al ser la impropiiedad algo que *encubre*, ella debe ser develada, traída a la luz. La concepción de la verdad que tiene Heidegger en ese momento aún enfatiza el momento de *mostración*, de claridad. Esto cambiará como la profundización en las preguntas por la verdad y el fundamento, que se despliegan particularmente desde 1929.

b) La verdad como rehusó

Otro momento en el paso al pensamiento ontológico es la idea de que el momento esencial de la verdad o desocultamiento no es la *mostración* aclarante, sino el *ocultamiento*. El énfasis en esta *sustracción* o *rehusó* llevará a una aproximación más detallada “de la finitud esencial de toda ‘verdad ontológica’. De hecho, la noción de ‘sustracción’, extrapolada hacia un plano de consideración diferente, juega un papel clave en la transición hacia la concepción eventual-histórica de la verdad del ser” (Vigo, 2008, p. 168). Tal finitud tiene un carácter histórico; la historia es la que delimita, cierra o *rehúsa* unas posibilidades de sentido para dejar abiertas otras.

El punto clave de este replanteamiento sobre la verdad lo encontramos en *Vom Wesen der Wahrheit*, donde Heidegger sostiene que la esencia de la verdad consiste en la libertad, concebida en tanto *dejar ser* (*Seinlassen*), pero lo relevante es que dicho *dejar ser* es “al mismo tiempo un *ocultar* [*Verbergen*].

En la libertad ex-sistente del *Dasein* acontece el encubrimiento [*ereignet sich die Verbergung*] del ente en totalidad, es el ocultamiento [*Verborgenheit*]” (Heidegger, 1976, p. 193). Cabe señalar que el encubrimiento, *Verbergung*, guarda también el sentido de un *Bergung*, *salvamento o abrigo*. En este sentido, el ocultamiento es lo que salva, guarda o abrigo la esencia del des-ocultamiento. Si esto es así, los fenómenos de encubrimiento como la impropiedad ya no serán únicamente momentos de opacidad que deban ser superados y traídos a una mostración diáfana, sino que guardarán por sí mismos, de manera oculta, un rasgo genuinamente productivo, *resguardante*; esto es lo que sucederá precisamente con el problema de la técnica.

c) *El fundamento histórico-acontecedor*

Señalados ya estos replanteamientos con respecto al acceso fenomenológico y a la verdad, quizá sea más fácil comprender la tesis señalada por autores como von Herrmann y Xolocotzi, a saber, que la *Kehre* consiste en el abandono del fundamento horizontal-trascendental y en la asunción de un fundamento histórico-acontecedor del *Dasein*. Pero en este paso

las estructuras obtenidas del *Dasein* que se desplegaron en torno a la pregunta por su esencia no desaparecen al abandonar el fundamento ontológico-fundamental, el horizonte trascendental. Más bien son reinterpretadas a partir de un preguntar más originario por el fundamento de la esencia en la perspectiva histórica del ser (Xolocotzi, 2011, p. 67).

Fundamento es aquello que pone al *Dasein* en su propia aperturidad, y con ello ante lo abierto de lo ente, ya que el *Dasein* no se ha puesto a sí mismo en esta condición. La instancia que lo ha colocado ahí es el *yecto* acontecer histórico. Pero ¿de qué modo las estructuras del *Dasein* avistadas en la época de *Ser y tiempo* son mantenidas y replanteadas en clave onto-histórica? En lo que concierne a estructuras existenciales como la *impropiedad* –junto con sus fenómenos asociados como la *caída*, la *habladuría*, la *avidez de novedades*, lo *uno*– y el *ser relativamente a la muerte* (*Sein zum Tode*), ellas habrían de ser reunidas, retenidas y replanteadas en la problemática de la técnica. ¿Cómo es esto así?

Tenemos que para el enfoque de la *Kehre* el *Dasein* es, pues, una posibilidad histórica, sustentada por la tradición de un pueblo, en un horizonte histórico. Pero dicha tradición, con su mundo tendiente a la previa interpretación y nivelación de todo, en su previo establecimiento de lo que debe hacerse, valorarse y pensarse, apunta también a la contraposibilidad de fundar el *Dasein*, a su desfiguración y caída en el olvido. Semejante contraposibilidad histórica es nombrada con una expresión singular en los *Beiträge: animal tecnificado* (*technisierten Tier*). En dicho texto se pregunta Heidegger sobre la técnica: “¿Es el camino histórico hacia el *fin*, *hacia la recaída del último hombre en el animal tecnificado*, que con ello hasta pierde también la animalidad originaria del animal inserto, o puede, asumida antes como abrigo, ser inserta en la fundación del ser-ahí?” (2011, p. 225. Subrayado de autor). Se trata de la época en que la técnica es pensada por nuestro filósofo como *Maquinación* (*Machenschaft*). ¿A qué se refiere este nombre y qué implica en el marco del pensamiento onto-histórico?

En los *Cuadernos negros* el pensador comienza a emplear dicha expresión, pero aún sin el carácter conceptual que tendrá poco después. La palabra aparece allí en el sentido habitual, como sucede también en castellano: la *maquinación* connota ciertos *ardides y planes* destinados a obtener un beneficio. Un ejemplo lo encontramos en la entrada 128 de *Reflexiones y señas III*, escritas en otoño de 1932: “El surgimiento de lo posible: ¿cómo puede “existir”? Pero ellos lo piensan a la inversa, que solo lo real es real, esos ciegos ruidosos, ebrios de la pequeña relevancia de sus maquinaicones” (Heidegger, 2015, p. 137). El original alemán, en GA 94, dice: “[...] die lärmenden Blinden, von der kleinen Bedeutung ihrer *Machenschaften* betrunkenen” (Heidegger, 2014, p. 166).³

¿Por qué Heidegger elegirá una expresión que connota esos ardides cotidianos para nombrar el problema de la técnica?⁴ ¿Hay algo en común entre ambas instancias? Cabe recordar la distancia crítica que desde *Ser y tiempo* Heidegger tenía con respecto a ese mundo disponible a todos, mundo de las habladurías superficiales, la urgencia por adecuarse a lo presente y las preocupaciones mundanas. ¿El problema de la técnica podrá tener algo en común con ese mundo de la caída (*Verfallen*), la impropiedad (*Uneigentlichkeit*) y el uno (*Man*)? La urgencia de las maquinaciones, en su avidez de beneficios, fama y grandilocuencia, absorbe al hombre en lo presente, en una realidad ya dada, donde todo está dicho de antemano. Cuando *Machenschaft* designe conceptualmente el problema de la técnica, el filósofo de Messkirch afirmará, en 1939: “Maquinación significa aquí todo lo hacible del ente que se hace y constituye, de modo que tan sólo en ella se determina la entidad del ente abandonado por el ser [Seyn] (y la fundación de su verdad)” (Heidegger, 2006, p. 30). Según el signo de la *maquinación* solo es aquello que se muestra como disponible, calculable y *hacible* por el hombre a través de la técnica. ¿Pero cómo se vincula la técnica con las maquinaciones de los emprendimientos mundanos? ¿Por qué una expresión que designa a estos últimos se asumirá para nombrar el problema de la técnica?

En *Ser y tiempo* las habladurías, ambigüedades y avidez de novedades, entre las que vive cotidianamente el *Dasein* en la modalidad del *uno*, la *impropiedad* o la *caída*, tienden a cerrar lo abierto propio del ser-posible del *Dasein*, cierre que, como se vio, obstruye y encubre la *verdad de la existencia*: “Habladuría y ambigüedad, el haberlo visto y comprendido todo, crean la presunción de que la aperturidad así disponible y dominante del *Dasein* sería capaz de garantizarle la certeza, autenticidad y plenitud de todas las posibilidades de su ser” (Heidegger, 2012, p. 177). La *impropiedad* se vive como una certeza tranquilizante, pues todo lo potencialmente problemático, abierto, angustiante, es previamente presupuestado, conocido y calculado.

Por su parte, la técnica, al tornarlo todo disponible, ya hecho, ya decidido, tiende a obliterar lo posible como tal, a colmar su angustiante apertura: ya no es necesario ocuparse, decidir ni hacerse cargo de decisiones, todo está previamente configurado y calculado por un protocolo, sistema o aplicación. De este modo, la posibilidad de cierre entrevista en la *caída* y la *impropiedad* es asumida y problematizada con el problema de la técnica, pero sin la resonancia

3 Subrayado nuestro.

4 No es extraño encontrar a lo largo de toda la obra heideggeriana semejante estrategia conceptual consistente en tomar un término *habitual* para darle un *giro* radical y hacerle remitir a otra instancia. Como consecuencia, muchas veces se malinterpreta a Heidegger, al retener en la lectura la significación tradicional de los términos: caída o impropiedad son buenos ejemplos de ello; pero la estrategia tiene un sentido: al retener la *misma* palabra invita a no desvincular lo pensado en el nuevo concepto del horizonte habitual o tradicional.

de las connotaciones moralizantes, antropocéntricas e incluso religiosas que pudieron dar pie a tergiversar dichas nociones desde la perspectiva de la propiedad. En otras palabras, podría decirse, evitando cualquier equiparación fácil y automática, que la problemática de la *Machenschaft* asume, en los términos del *Dasein histórico*, lo que había sido avistado como problema de la *impropiedad* en el proyecto del *Dasein existencial de Ser y tiempo*. Pero en la obra del 27 se da la impresión de que la asunción individual de la *propiedad* permite suspender, aunque sea por un instante, la *impropiedad*; pareciera que es una decisión humana.

En ambos casos, en la *impropiedad* y la *maquinación*, se opta por lo ya resuelto y real del ente, dando la espalda a lo *posible* y abierto como tal. Podemos observar una indicación explícita sobre el vínculo entre ambas temáticas en *Besinnung*, texto escrito en 1939, inmediatamente después de los *Beiträge*: “El decaer [*Verfallen*] en el ente es el consentimiento a la maquinación [*Machenschaft*]. Pero en primer lugar ha de ser mostrado que este ‘decaer’ no es ‘falta’ alguna” (Heidegger, 2006, p. 278). Y añade: “Propiedad e impropiedad como ‘existenciaríos’ no son títulos de una ‘nueva’ antropología y algo semejante, sino las referencias a que el esenciarse del ser [Seyn] mismo sintoniza [*ab-stimmt*] al ser-ahí con respecto a a-propiación [*An-eignung*] de la verdad del ser [Seyn] y pérdida” (Heidegger, 2006, p. 278). De este modo, la temática de la *propiedad* (*Eigentlichkeit*) en *Ser y tiempo* puede ser leída como un primer intento por pensar lo que luego será nombrado como *Ereignis*, para intentar pensar esa asignación, apropiación o salto a la verdad del ser. A su vez, la *maquinación* esboza una posibilidad análoga al cierre de lo abierto y posible en la *impropiedad*. La diferencia entre ambos momentos la conformará el énfasis *histórico-acontecimental* que asumirá el pensamiento de Heidegger. Y quizá más importante aún: en el planteamiento *existencial* la impropiedad en cierto modo había de ser *neutralizada* por la propiedad, pero en el pensamiento onto-histórico la *Machenschaft*, que es también una instancia consistente en en-cubrir (*Ver-bergen*), ya no será simplemente algo a ser superado, negado o neutralizado, sino que una confrontación pensante con su esencia habría de mostrar el abrigo o salvamento (*Bergung*) que ella guarda. Pero el planteamiento de la *Machenschaft* aún tiene ciertas connotaciones maniqueístas, como si fuese lo más opuesto al pensamiento del ser; en efecto, constantemente la *Machenschaft* es pensada en los años 30 como el predominio de lo *ente abandonado por el ser*. Una aproximación más sobria, que tome en cuenta lo que la esencia de la técnica tiene no solo de *ocultante*, sino también de *resguardante*, dará pie a la meditación de la técnica bajo el signo de la palabra fundamental *Ge-stell*.

IV. *GESTELL* COMO ESENCIA DE LA TÉCNICA

Precisamente en la búsqueda de evitar los ecos de antropocentrismo y existencialismo individual, y de enfatizar la historicidad, el término *Machenschaft* será también abandonado. Al subrayar lo *hacedero* por parte del hombre, la *maquinación* aún puede connotar cierta decisión humana, remite al hombre como su centro significativo, del mismo modo que el útil remite siempre al horizonte del *Dasein* en *Ser y tiempo*. El término *Gestell*,⁵ bosquejado en 1949 y

5 En sus lecciones y escritos sobre Nietzsche, Heidegger reconocerá explícitamente en una nota a pie de página que *Machenschaft* es un nombre previo para *Gestell* (Heidegger, 2005, p. 918). El término se ha traducido como lo dispuesto, engranaje, estructura de emplazamiento, entre otros.

consolidado en la conferencia del 53, buscará nombrar la esencia de la técnica sin los resabios antropocéntricos.

La tesis sobre la técnica en la conferencia del 53 (Heidegger, 1997) podría sintetizarse en lo siguiente: en su esencia, nombrada como *Ge-stell*, la técnica no se reduce a los instrumentos y aparatos diseñados por el hombre para cumplir ciertos fines, sino que es un singular modo de desocultamiento, según el cual solo viene a presencia, solo *es ente*, aquello que se desoculta como subsistencia constantemente disponible (*Bestand*) y manipulable; en tanto modalidad del desocultamiento tiene un carácter histórico sobre el cual no decide el hombre, sino que este último es provocado también, al igual que todo ente, a desocultarse como recurso constantemente disponible. La esencia de la técnica será calificada como el *máximo peligro*: “Pero lo dis-puesto [*Ge-stell*] no sólo amenaza al hombre en su referencia consigo mismo y con todo lo que es [...] vela el desocultar en cuanto tal y con él, aquello en lo que el desvelamiento, esto es, la verdad, acontece apropiadoramente” (Heidegger, 1997, p. 138).

Al volver inmediatamente disponibles cada vez más ámbitos de lo ente y de la vida humana misma, la técnica alberga la tendencia a cerrar u obliterar lo que en *Ser y tiempo* se denominó *estado de abierto* del *Dasein*, donde acontece el desocultamiento del ser. Lo puesto así en entredicho es la *fundación del Dasein*, y con ello, al mismo tiempo, el desocultamiento del ente, esto es, la verdad del ser.

Previamente señalamos que un primer intento por nombrar la contraposibilidad de la *fundación del Dasein* se dio en los *Aportes a la filosofía* con la expresión *animal tecnificado*. No obstante, y sin haber desarrollado dicho concepto, también será abandonado. En *Besinnung* tal posibilidad será designada como *animal historiográfico*, misma que tampoco aparecerá en los escritos de los años 50. ¿Qué se juega en este intento por nombrar la *contraesencia* del *Dasein* y por qué tales expresiones serán abandonadas posteriormente? Técnica e historiografía se copertenecen, pues apuntan por igual al pleno dominio del ente: “El animal racional ha devenido sujeto y ha desarrollado la razón como historiografía, cuya esencia coincide con la de la técnica. El hombre de la modernidad acabada es el animal historiográfico” (Heidegger, 2006, p. 38). Animal tecnificado y animal historiográfico indican la posibilidad de un *no más* histórico del *Dasein*, lo cual no significa en absoluto un fin del hombre; al contrario, el animal historiográfico es asociado a la culminación del humanismo. Se trata, pues, de modos de nombrar la finitud histórica del *Dasein*.

El problema queda señalado, pero ambas expresiones serán abandonadas por Heidegger; tal vez porque, al igual que la noción de *animal racional*, ambos conceptos connotan una *animalidad* de base que es además calificada con un agregado, sea *racional*, *tecnificado* o *historiográfico*. Pero el problema al que apuntan dichos intentos, la *contraesencia* o finitud radical del *Dasein*, va más allá, pues con el término *animal tecnificado* o *historiográfico* no estaríamos simplemente ante un animal dotado de un plus, aunque tampoco es la vuelta sin más a la animalidad, pues con la recaída en el animal tecnificado se “pierde también la animalidad originaria del animal inserto” (Heidegger, 2011, p. 225). El problema que encierran ambas expresiones es la posibilidad indicada al final de *La pregunta por la técnica*, algunos años después: que la esencia de la técnica, en su máximo cumplimiento, “vela el desocultar en cuanto tal” (Heidegger, 1997, p. 138). Pero dicho ámbito en el que sea velado por completo el desocultamiento es lo *imposible* como tal –cierre de lo posible, culminación de lo real y disponible. ¿Tiene sentido querer nombrar semejante ámbito de imposibilidad?

A pesar de todo lo anterior, en alusión a un verso de Hölderlin, Heidegger señala en el mismo texto que *en el peligro crece al mismo tiempo lo que salva*. ¿De qué modo habría, según lo dicho, algo salvífico en la técnica? Quizá en que aún nos es destinada como *posibilidad histórica*. De forma similar al *precursar la muerte*, que en *Ser y tiempo* ponía al *Dasein* ante su radical finitud y posibilidad –o dicho fenomenológicamente, buscaba permitir un acceso vivencial al *Dasein* en su *totalidad*– la técnica nos coloca ante la finitud del *Dasein histórico*, ante su posibilidad de no poder ser más, una *penúltima* posibilidad en el momento en que todo deviene certeza y realidad calculable. En otras palabras, el papel fenomenológico que juega el *Sein zum Tode* en el proyecto de un *Dasein existencial* es desempeñado por la esencia de la técnica en el marco de un *Dasein histórico*. Se trata entonces de un papel crucial, ya que implica asumir y afrontar la finitud histórica del *Dasein*, la posibilidad de que su fundación sea rehusada a través del dominio incuestionado de lo técnico. Pero adentrarse en su más radical finitud es también un paso previo en la *fundación del Dasein*.

REFERENCIAS:

- Adrián, J. (2010). *Heidegger y la genealogía de la pregunta por el ser. Una articulación temática y metodológica de su obra temprana*. Barcelona: Herder.
- Adrian, J. (Coord). (2016). *Studia Heideggeriana V. Heidegger-Husserl*. Buenos Aires: Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos-Teseo.
- Basso, L. (2017). *La unidad de la diferencia. Acerca del acontecer en la obra de Heidegger*. Buenos Aires: Biblos.
- Bertorello, A. (Coord). (2014). *Studia Heideggeriana III. Heidegger y el problema del método de la filosofía*. Buenos Aires: Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos/Teseo.
- Heidegger, M. (1976). *Wegmarken (GA 9)*. Fráncfort del Meno: V. Klostermann.
- Heidegger, M. (1994). *Bremer und Freiburger Vorträge (GA 79)*. Fráncfort del Meno: V. Klostermann.
- Heidegger, M. (1997). “La pregunta por la técnica”. *Filosofía, ciencia y técnica*. Santiago: Editorial Universitaria.
- Heidegger, M. (2000). “Carta sobre el «Humanismo»”, *Hitos*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2005). *Nietzsche*. Barcelona: Destino.
- Heidegger, M. (2006). *Meditación*. Buenos Aires: Biblos.
- Heidegger, M. (2010). *¿Qué significa pensar?* Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2011). *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Buenos Aires: Biblos.
- Heidegger, M. (2012). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2014). *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938) (GA 94)*. Fráncfort del Meno: V. Klostermann.
- Heidegger, M. (2015). *Cuadernos negros (1931-1938)*. Madrid: Trotta.
- Herrmann, F.W., von. (1990). *Weg und Methode. Zur hermeneutischen Phänomenologie des seinsgeschichtlichen Denkens*. Fráncfort del Meno: V. Klostermann.
- Herrmann, F.-W., von. (1997). *La segunda mitad de Ser y tiempo. Sobre Los problemas fundamentales de la fenomenología de Heidegger*. Madrid: Trotta.
- Vigo, A. (2008). *Arqueología y aleteología y otros estudios heideggerianos*. Buenos Aires: Biblos.
- Xolocotzi, A. (2005). “Fundamento, esencia y Ereignis. En torno a la unidad del camino del pensar en Martin Heidegger”, en *Revista Endoxa*, 37, pp. 733-744, UNED.
- Xolocotzi, A. (2011). *Fundamento y abismo. Aproximaciones al Heidegger tardío*. Puebla: BUAP-Porrúa.