

Ὀδός, Revista de filosofía, Número 1, págs. 9 - 29, 2012.

**CIVILIZACIÓN MUNDIAL Y TÉCNICA MODERNA:
HEIDEGGER Y LA FENOMENOLOGÍA DEL MUNDO CONTEMPORÁNEO¹.**

Jean Orejarena Torres

Fundación Andenken

Las reflexiones acerca del origen de la filosofía en el mundo griego plantean generalmente que la actividad filosófica, tal cual como la conocemos hoy, surgió del fenómeno del asombro². Concretamente en Platón y Aristóteles el asombro (*thaumazein*) apareció como el elemento luminoso y diferenciante que propició la actividad filosófica frente a la no filosófica. Se trata en este punto de reconocer que el origen de la filosofía en la antigüedad surgió, desde su inicial indagación por la naturaleza de la verdad, en el sentimiento de la admiración y del asombro por lo que es cuestionado y que resulta inquietante. Si bien la interpretación del asombro ha sido un asunto que en su examen manifiesta una comprensión inherente de la esencia de la filosofía, pocas interpretaciones se han dado acerca del concepto mismo en la historia ulterior de la filosofía. En suma, en el pensamiento filosófico se pone como algo obvio el papel del asombro en el origen de la filosofía, y escasamente se lleva a cabo una interpretación y una comprensión acerca de su naturaleza.

Tal vez la primera exposición relevante acerca del asombro como concepto filosófico se encuentra expresada en el pensamiento de Platón. En *Teeteto* (155 c-d) Platón tematizó el

¹ Los escritos de la obra completa de Heidegger, publicados por la editorial Klostermann, serán referenciados ubicando la sigla de la obra completa (GA = *Gesamtausgabe*), el número de tomo y número de página.

² Cf. Mondolfo, R. (2003, pp. 15-16); Aubenque, P. (1978, pp. 82ss). Asimismo también es importante destacar el artículo “Asombro, tiempo e idealización. Sobre el comienzo griego de la filosofía” de Klaus Held (pp. 63-73) y el trabajo “Asombro, experiencia y forma: Los tres momentos constitutivos de la filosofía” de Antonio Gómez Ramos (2007, pp. 3-22).

asombro como un *pathos* del filósofo frente a la complejidad y la contradicción de las aporías. En el diálogo platónico, Sócrates introduce este concepto al hilo de una interpretación acerca de la naturaleza del movimiento y de la sensación producida por los sentidos. Mientras se avanza hacia una explicación no apta para los “no iniciados” – aquellos que “piensan que no existe sino lo que pueden agarrar con las manos” (155 e)- el alma de Teeteto padece el sentimiento que según Sócrates es “propio de los filósofos”. Ante el surgimiento de este sentimiento Sócrates le expresa a Teeteto una opinión que resulta clave para entender al asombro como origen de la filosofía: “el que dijo que Iris era hija de Taumante parece que no trazó erróneamente su genealogía”³ (155 d).

En Aristóteles, por su parte, el papel del asombro resulta aún mucho más esclarecedor a la luz de una comprensión de la esencia de la actividad filosófica. En su *Metafísica* se describe lo que hoy conocemos bajo el término de “filosofía” como “ciencia buscada” y como “filosofía primera”. El origen de ésta reside en “el asombro de que las cosas sean lo que son” (*Metafísica*, 983 a 13). Ante el surgimiento de la contradicción causada por el estupor que representa algo que no nos podemos explicar fácilmente, el filósofo es conducido e impulsado a investigar las causas y principios del problema que tiene en frente. Pierre Aubenque ha interpretado este asunto afirmando que el origen de la filosofía, en el pensamiento del Estagirita, reside en el permanente advenimiento de los problemas filosóficos en el continuo cuestionar del filósofo (cf. 1987, p. 82-83). En el libro primero de la *Metafísica*, Aristóteles suele explicar que en el momento en que la causa material no dio para explicar el fenómeno del movimiento procedieron los filósofos, guiados por el problema, a buscar otra causa: “En este momento –dice Aristóteles- la cosa misma [*autò to pragma*] les trazó el camino y les obligó a la búsqueda”⁴. Aubenque menciona con justa razón que Aristóteles habla en sus exposiciones históricas de una “coerción de la verdad” y

³ En la edición castellana del diálogo platónico, una nota explicativa a pie de página resulta interesante para comprender esta alusión de Sócrates: “Iris es hija de Taumante y Electra. Tiene encomendada la transmisión de las órdenes, los mensajes y los consejos de los dioses, de ahí que Platón relacione su etimología con *eírein*, sinónimo de *légein* (hablar). Cf. *Crátilo* 398d y 408b. Iris sería, pues, la personificación de la actividad dialéctica y de la filosofía y su origen sería el asombro (‘Taumante’, relacionado etimológicamente con *thaíma*)” (p. 202).

⁴ Met. 983 a 13; citado en Aubenque (1987, p. 83).

de la necesidad que fuerza al filósofo a “seguir los fenómenos” (cf.1987, p. 83).

Esta condición del asombro en el pensamiento de Aristóteles, se debe a su interpretación de la *Metafísica* como el filosofar propiamente dicho, como filosofía primera. La filosofía primera se encarga de las causas (*aitiai*) y principios (*archai*) del ente en cuanto tal. Esta misión de la filosofía primera se encuentra apoyada en el hecho de que la sabiduría (*sophía*) debe investigar “los primeros principios y causas” (cf. *Metafísica* 982 a 2-3; 982 b 9). Sin embargo, el acceso a lo que resulta verdadero y primero no se logra en un camino de fácil aliento. El alcance de lo “más temprano por naturaleza” y “patente por naturaleza” – que es el objeto de la búsqueda de lo temprano del ente- resulta difícil de percibir porque es para nosotros tan altísimo y tan clarísimo “como la luz del día para los ojos de la lechuza” (*Metafísica* 981 a 25-28). La ciencia buscada, y por tanto destinada a ser aprehendida en un constante camino, tiene como objeto algo que no es de fácil acceso para el entendimiento, por ello el sabio –el que aprende esta ciencia- está llamado a seguir el camino de lo difícil y que resulta inquietante y *aporético*: “También consideramos sabio al que puede conocer las cosas difíciles y de no fácil acceso para la inteligencia humana (pues el sentir es común a todos, y, por tanto, fácil y nada sabio)” (*Metafísica* 982 a 10-15). Más adelante Aristóteles también anota: “que no se trata de una ciencia productiva, es evidente ya por los que primero filosofaron. Pues los hombres comienzan y comenzaron siempre a filosofar movidos por el asombro [...]” (*Metafísica* 982 b 10-15). En Aristóteles se puede comprender que la sabiduría que guía a la filosofía surge del asombro que es causado por la complejidad de lo puesto en cuestión. El filósofo es *movido* por el asombro hacia lo primero y más temprano del problema filosófico. No obstante, esta interpretación del asombro desde los tiempos de Aristóteles ha sido tomada como algo comprensible de suyo y por tanto abandonada como algo que no merece investigación alguna, como algo obvio.

Martin Heidegger ha sido el filósofo que en la contemporaneidad ha pensado con mayor radicalidad el problema del asombro. En sus lecciones friburguesas del semestre de invierno de 1937/38 *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte “Probleme” der “Logik”*, Heidegger dilucida el concepto de asombro desde un punto de vista bien interesante:

tematizando al *thaumazein* como asombro originario [*Er-staunen*], señala que éste es el temple de ánimo fundamental [*Grundstimmung*] del primer inicio del pensar occidental (cf. GA 45, pp. 153-157). Sin embargo, el asombro originario, concebido como temple de ánimo fundamental, no debería ser tomado como un estado de ánimo surgido del hombre mismo. Al momento de indicar que ha sido mediante el asombro por lo cual se dio el inicio⁵ [*Anfang*] del pensar de Occidente, para Heidegger ha sido este temple de ánimo, y solo el temple de ánimo mismo, el que ha encarrilado al hombre hacia la filosofía. En este sentido, es preciso señalar que el asombro como *Er-staunen* es sin embargo algo distinto de la acepción cotidiana que se ha derivado históricamente de las distintas interpretaciones del asombro griego.

Con la caracterización que distingue entre el asombro originario y el concepto de asombro que la tradición ha manejado, Heidegger realiza una importante descripción de las formas comunes del asombrarse. En este sentido el asombro originario se diferencia del concepto cotidiano en la medida en que este último presenta tres rasgos fundamentales: el “maravillarse”, el “admirarse” y la “fascinación”. Klaus Held ha señalado en su artículo “La crisis del presente y el inicio de la filosofía. Acerca de la relación Husserl-Heidegger”⁶ que Heidegger ha lucido aquí como un “auténtico fenomenólogo de pura cepa” (2006, p. 24). Conforme a la exposición de la multiplicidad interna del concepto de asombro, esta

⁵ La distinción entre el concepto de ‘inicio’ [*Anfang*] y el de ‘comienzo’ [*Beginn*] juega un papel de gran importancia en el pensamiento *tardío* de Heidegger. Al referirse al origen del pensamiento, Heidegger emplea *Anfang* para hacer referencia a lo que en su pensamiento es llamado como el “primer inicio del pensar”, mientras tanto *Beginn* hace referencia al comienzo de la filosofía desde la concepción historiográfica de la misma. En *Hölderlins Hymnen “Germanien” und “Der Rhein”* (cf. GA 39, pp. 3-4) Heidegger tematiza muy al inicio del curso esta mencionada distinción. Cf. asimismo *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte “Probleme” der “Logik”* (GA 45, pp 151-171). Un estudio interesante acerca de esta temática se puede hallar en el artículo de Roberto Walton “El camino hacia lo inaparente” (cf. 2011, pp. 185-206).

⁶ El artículo de Klaus Held (2006, pp. 15-30) es un esfuerzo propedéutico por mostrar que la tesis del olvido del ser (Heidegger) y la del olvido del mundo-de-vida [*Lebenswelt*] (Husserl) son compatibles como crítica del presente. En un esfuerzo metódicamente fenomenológico Held hace compatibles a la crítica que Husserl hace a la época en su *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, con la crítica heideggeriana a la época técnica, surgida a partir de su obra *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*. Y es que a pesar del distanciamiento surgido entre Husserl y Heidegger a finales de la década de los veinte, en los años treinta ambos llegaron en condiciones similares a emprender una crítica radical de la época. Lo interesante en este caso es, en el análisis de Held, el que se muestra una relación filosófica entre el origen griego de la filosofía con el estado actual del mundo contemporáneo. Mediante el concepto fenomenológico de *Urstiftung* Husserl principalmente, pero también Heidegger, han llamado la atención acerca de este problema de índole histórico.

apreciación de Held resulta aquí muy puntual para señalar la vecindad metodológica -en la fenomenología- que se puede apreciar entre el proceder de *Ser y tiempo* y el de la lección de 1937. Para Held, en efecto, Heidegger deviene fenomenólogo en tanto que logra ir tras la ‘cosa misma’ del asombro originario. Las expresiones usuales que han cobijado al concepto de asombro se presentan, en este punto de la reflexión, como formas de acceso que impiden preguntar en primera instancia por lo “originario” y “esencial” que reside en el concepto mismo⁷.

Heidegger piensa el asombro común y tradicional a partir de un movimiento, que en vez de partir del asombro mismo, lo hace de lo que resulta asombroso (*thaumatón*) (GA 45, p. 157). En el asombro concebido como un “maravillarse” lo asombroso termina siendo habitualmente aquello que es “emocionante”, “sorprendente” y “maravilloso”; así, lo tomado como asombro es algo que aparece en cierta medida como lo inhabitual, como lo raro, como aquello que está afuera de lo cotidiano y que nos maravilla. En el “admirarse” lo que aparece como inhabitual es alzado como algo extraordinario y exaltado como aquello que merece ser excluido por rebasar el límite de lo habitual (GA 45, p. 163-164). En la “estupefacción”, como tercer concepto común, lo que es materia de asombro se vuelve algo pasmoso y fascinante y por tanto genera un quedar sorprendido y sobrecogido (GA 45, p. 164).

Esta triple acepción del asombro muestra en su multiplicidad interna que la motivación de tal estado de ánimo reside en lo que resulta inhabitual. A partir de esta identificación entre el asombro y lo inhabitual -en tanto que propicia un “maravillarse”, un “admirarse”, y un “fascinarse”- la dirección hacia el asombro originario iría en contra vía: hacia la búsqueda

⁷ El concepto de “esencia” [*Wesen*] ocupa un lugar de principal importancia en el pensamiento *tardío* de Heidegger gracias a una modificación significativa en el seno de la palabra misma. Este concepto, que según Heidegger ha sido entendido desde los tiempos de Platón como el “qué es” [*Wassein*] de algo, nombra a lo ente en su acepción metafísica. De este modo, Heidegger entenderá “esencia” desde el verbo “esenciar” [*wesen*] en una doble acepción: como despliegue, haciendo énfasis en el *Ereignis* y en la constitución del pensar de la historia acontecida del ser [*seinsgeschichte*], y como lo “esencial” [*Wesentliche*] que, ligado a la primera acepción, nombra a lo que resulta importante en tanto que históricamente viene determinado por la mutua pertenencia de hombre y ser. Para una confrontación del término “esencia” como lo esencial, véase “Hölderlin und das Wesen der Dichtung” (GA 4, p. 34). En la dilucidación del concepto de esencia, cf. “Die Frage nach der Technik” (GA 7, pp. 5-36); “Das Wesen der Sprache” (GA 12, pp. 147-204).

de lo más inhabitual de lo que resulta inhabitual, lo *habitual* (GA 45, p. 166). El asombro originario está precisamente encaminado, no hacia lo que maravilla, sino hacia lo habitual, hacia el fondo de lo acostumbrado y que resulta obvio en tanto que nos es natural, comprensible de suyo, y no nos sorprende ni nos maravilla. Lo acostumbrado, por permanecer como obvio, se encuentra en estado oculto; esto oculto es sin más, en el pensamiento de Heidegger, lo que exige la necesidad de ser llamado al desocultamiento. Heidegger ha acuñado la palabra *Anwesenung* [aparecer-desde-la-oscuridad] -equiparándola con los conceptos griegos de *physis* y *alétheia*- afianzando en su fenomenología como “cosa misma” a aquello que resulta inhabitual por ser tomado como lo más obvio: el ser (cf. Held, 2006, p. 25). En un sinnúmero de veces Heidegger ha llamado la atención acerca de la necesidad de volver a cuestionar a aquello que como obvio resulta tomado como incuestionable. De esta forma, Heidegger ubicará como el núcleo de sus reflexiones filosóficas a aquello que, en tanto que habitual, no necesita de ningún tipo de cuestionamiento, advirtiendo así que en la tradición filosófica y científica no se ha hecho más que invertir el proceso: hacer una apología de lo que es inhabitual y que surge de lo que nos resulta asombroso.

Para Heidegger el movimiento que parte de lo asombroso, y que es descrito mediante el afán y la curiosidad de saber, se vuelve en suma un elemento distanciante de eso que es “digno de ser pensado”. Desde *Ser y tiempo* puede notarse ya la tematización del curso de 1937/38 de la dicotomía entre lo habitual/inhabitual, expresada en el término de lo “comprensible de suyo” [*Selbstverständliche*]. En el primer párrafo de la obra de 1927, Heidegger analiza los prejuicios suscitados en la tradición para llevar a cabo de manera efectiva la pregunta por el ser. A partir de una apelación tradicional al concepto de ‘ser’ como obvio y comprensible de suyo, Heidegger expresa que precisamente este tipo de proceder es, cuando menos, dudoso si se tiene en cuenta que la auscultación de lo obvio es el “negocio” de los filósofos, aludiendo a Kant y su analítica (cf. GA 2, p. 4). En su obra tardía abundan las anotaciones que describen a la curiosidad y al afán propio de nuestra época por el conocimiento, como lejanos de lo que es digno de ser pensado. Consecuente con ello, toma como carentes de sentido [*Sinn*] en cuanto ausentes de pensamiento

meditativo [*besinnungen Denken*] a muchas de las expresiones que conforman la época presente⁸. En el diálogo de 1953/54 “Aus einem Gespräch von der Sprache” Heidegger expresa claramente esta cuestión en su conversación con Tomio Tezuka: “El querer saber y la avidez de explicaciones nunca nos llevan a un preguntar pensante. Querer saber es ya siempre la atribución oculta de una autoconciencia que se remite a una razón inventada por sí misma y a su racionalidad. El querer saber no quiere detenerse ante lo digno de pensar” (GA 12, p. 95). En su pensamiento último, conforme al primado de la investigación científica y de la cultura, Heidegger prosigue con el cuestionamiento hacia el afán de saber, característico de ésta época. Entendida la disposición al ‘querer saber’ como una actitud propia de esta época, Heidegger lleva a cabo una meditación radical acerca de esta disposición, en el marco de un profundo e interesante análisis de lo acontecido en el ‘aquí’ y ‘ahora’ del mundo.

El presente escrito tiene como objetivo mostrar la crítica heideggeriana a la época moderna bajo su propia perspectiva del asombro originario. Con ello se busca señalar, fundamentalmente, que la originalidad filosófica de la meditación de Heidegger acerca de la esencia del mundo contemporáneo consiste en una constante remisión hacia aquello que, de una forma u otra, ha sido olvidado y tomado como obvio en el proceder calculador e imperante en la época presente. Mediante esta afirmación, debe entenderse que para Heidegger existe una fundamentación histórica de la época, que reside en un largo proceso de interpretación de lo que nos es propio como lo originariamente distante e inhóspito [*unheimlich*]. De esta forma, se busca precisar, bajo los nombres de “técnica moderna” y “civilización mundial” [*Weltzivilisation*], que la interpretación heideggeriana de la época

⁸ Tres postulados sobre la época moderna, son puestos por Heidegger en consideración como productos del pensar calculador, y que ingenuamente pasa por alto el hombre en su común trajinar en los tiempos modernos. En “Gelassenheit” se pone en duda el manifiesto de 1955 de dieciocho titulares del Premio Nóbel, reunidos en la Isla de Mainau: “La ciencia –o sea, aquí, la ciencia natural moderna– es un camino que conduce a una vida humana más feliz” (GA 16, p. 523), y la afirmación del químico norteamericano Stanley: “Se acerca la hora en que la vida estará puesta en manos del químico, que podrá descomponer o construir, o bien modificar la sustancia vital a su arbitrio” (p. 525). Así como en “Der Satz von Grund”, lo dicho por el Premio Nóbel Otto Jahn: “La era atómica puede, pues, convertirse en una era llena de esperanzas, floreciente y feliz, una era en la cual viviremos gracias a los átomos. ¡Depende de nosotros!” (GA 10, p. 178). Estas afirmaciones, que son tomadas por el hombre moderno como verdades incontrovertibles y apreciables, son para Heidegger carentes de sentido en cuanto ausentes de pensamiento meditativo. Estos comentarios, en tanto que surgidos de valoraciones a partir de los desarrollos exitosos de la ciencia, son para Heidegger carentes de pensamiento.

moderna pone un énfasis fuerte en el análisis del acontecer mundial, y que esta misma interpretación se encuentra estrechamente vinculada con el asombro por lo sido, presente en el aquí y ahora. Con el objetivo de llevar a cabo el propósito del presente escrito, este trabajo será dividido en dos partes. En primer lugar, se realizará una exposición de la crítica heideggeriana a la época moderna, en especial del fenómeno del desarraigo; y, en un segundo momento, se abordará el fenómeno de la técnica moderna y su esencia concebida como *Ge-Stell*.

I. LA ÉPOCA MODERNA Y EL DESARRAIGO

El énfasis constante con el que Heidegger expresa la presencia de un peligro que recorre los rincones más impensados de nuestra época, ha sido puesto decisivamente en la etapa de su pensamiento que parte con la redacción en 1936/38 de *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* y que se prolonga hasta el final de su vida. De diversas formas Heidegger ha señalado la esencia del peligro que se cierne sobre la época; entre estas vale la pena destacar su análisis de la técnica moderna como correlato de la esencia de la ciencia y de su método, el abordaje a la condición subjetiva propia de la época moderna⁹, así como una interpretación del fenómeno del desarraigo y de la negación y liquidación de lo que representa la “tierra natal”¹⁰. Bajo la expresión de este peligro, Heidegger formulará, por ejemplo, en su saludo a Bernhard Welte, escrito a escasos días antes de su muerte, lo que puede considerarse como su última gran preocupación filosófica: “Porque hace falta la meditación sobre la pregunta, si y de qué manera puede haber “tierra natal” [*Heimat*] en esta era de civilización mundial [*Weltzivilisation*] mecanizada y uniforme” (GA 13, p. 243).

En los escritos últimos de Heidegger se expone de manera inquietante el peligro que se cierne sobre la esencia del hombre en la actualidad. Heidegger entrevé así el florecimiento de un estado de cosas oculto en el preludio de nuestra actual disposición a asumir el mundo. Este peligro que acecha al hombre consiste en un profundo aletargamiento de lo propio y

⁹ Cf. “Die Zeit des Weltbildes” (GA 5, pp. 75-113); “Der Satz der Identität” (GA 11, pp. 31-50) y el curso y la conferencia titulados *Der Satz von Grund* (GA 10).

¹⁰ Cf. “Brief über den ‘Humanismus’” (GA 9, p. 338); “Gelassenheit” (GA 13, pp. 517-129); “Hegel – Der Hausfreund” (GA 13, pp. 133-150)

hogareño [*heimlich*], debido a la dominación y subordinación del hombre moderno a los “ataques” del pensar que planifica y calcula¹¹. Este aletargamiento de lo propio tiene sus primeras manifestaciones, para Heidegger, en la falta de pensamiento meditativo, en el creciente desarraigo del hombre a la tierra natal, en el olvido de lo sagrado y en la ausencia del reconocimiento del sentido [*Sinn*] de las cosas. La insinuación, por ejemplo, de una sociedad global uniformemente conformada y mecanizada, se muestra como una expresión concreta de este estado oculto de la actualidad, en donde el establecimiento impuesto de una predeterminada estructura de pensamiento y acción, de expresión y de obra, serían la plataforma de aniquilación de los rasgos esencialmente constitutivos de la existencia humana. En la reflexión filosófica a partir del siglo XIX la interpretación de la constitución de este tipo de sociedad ha tenido un papel importante en el ámbito de la crítica, en primer lugar, al sistema económico capitalista y a la alienación social en *El capital* de Karl Marx (1981), en la crítica a la decadencia de los valores en la obra de Friedrich Nietzsche (2000), al totalitarismo ideológico de las sociedades industriales avanzadas en la Escuela de Frankfurt, esencialmente en *Teoría crítica* (1973) de Horkheimer/Adorno, y en *El hombre unidimensional* (1994) de Herbert Marcuse, así como se encuentra en el amplio debate contemporáneo acerca del papel de la ciencia, de la técnica y la tecnología en la sociedad occidental globalizada¹².

Uno de los escritos heideggerianos en donde se encuentra mejor plasmada la cuestión del establecimiento de una sociedad uniformemente conformada y mecanizada, es la alocución de 1955 en homenaje a Conradin Kreutzer, titulada “Gelasseheit”. Tras la manifestación de agradecimiento a su ciudad natal, y tras una explicación acerca de lo que significa una “alocución conmemorativa”, Heidegger señala que más allá de los postulados acerca de la era actual como una época de pensamiento, ésta se caracteriza, precisamente, por la

¹¹ En el pensamiento del Heidegger *tardío* la división mencionada entre ‘pensamiento calculador’ y ‘pensamiento meditativo’ –y cuya exposición más lograda se encuentra en la alocución de 1955 “Gelassenheit”- puede considerarse como una prolongación de la caracterización del pensar tradicionalmente metafísico y que pregunta desde la lógica por el dominio del ente, y por otra parte, en el caso del pensamiento meditativo como la prolongación de un pensar que aboga por meditar las cosas mis mas.

¹² Este amplio debate, que en esencia ha abierto Heidegger gracias a conferencias como “Die Frage nach der Technik”, se encuentra recogido en buena parte en castellano en la edición de Ángel Xolocotzi y Celida Godina *La técnica: ¿orden o desmesura?* (2009). Cf. *Ciencia y técnica como ideología* (1996).

ausencia de éste: “la falta de pensamiento [*Gedanken-los*] –dice Heidegger- es un huésped inquietante que en el mundo de hoy entra y sale de todas partes” (GA 13, p. 519). En el reconocimiento de un “pensamiento meditativo”, y que se caracteriza por ir en pos del sentido de las cosas, frente a un “pensamiento calculador” [*rechnende Denken*] que calcula en pos del dominio de las cosas, Heidegger pone de manifiesto que en la actual forma de asumir el mundo, el desarraigo es un fenómeno que resulta misterioso e inquietante por su pretensión globalizante y totalitaria.

En “*Gelassenheit*” este estado de desarraigo consiste precisamente en el abandono de la esencia del hombre como ser meditante, en la medida en que se va haciendo extraño de la propia tierra natal a raíz de la distracción que le produce los objetos de la técnica en el creciente movimiento de las sociedades industriales. Mientras algunos alemanes –señala Heidegger en el marco de su alocución- fueron desplazados de su suelo natal, otros emigraron y quedaron atrapados en el ajetreo cotidiano de las grandes ciudades, sin embargo, muchos de los que lograron permanecer, viven hechizados en la fascinación que les produce los objetos de la técnica, estando así mucho más desarraigados que, incluso, los que no se encuentran en el viejo suelo natal (cf. GA 13, pp. 521). En este ejemplo, Heidegger ha resaltado que la tierra natal es algo que debe ser pensado más allá del espacio geográfico en el cual habitamos desde la natalidad, priorizando así que ésta reside más en un portarla y en un encarnarla como lo propio, que en el espacio absolutamente territorial determinado políticamente. Al señalar, de esta forma el vínculo mutuo entre el arraigo y la actitud meditante, Heidegger hace explícito un elemento clave dentro de su pensamiento: la dimensión originaria del habitar histórico en el mundo se ha encontrado sostenida desde la pertenencia y el arraigo del hombre, como ser pensante, a la tierra natal. Algo similar afirmará Heidegger en el famoso *Spiegel-Gespräch* de 1966, polemizando con su interlocutor: “Si no estoy mal orientado, sé, por la experiencia e historia humanas, que todo lo *esencial* y grande sólo ha podido surgir cuando el hombre tenía una tierra natal y estaba arraigado en una tradición” (GA 16, p. 670, la cursiva es mía).

Siguiendo el hilo conductor de la reflexión de Heidegger, cabe preguntarse por el sustento

del arraigo como elemento clave dentro de la “estructura” del habitar propiamente humano. En “Gelassenheit”, tras preguntarse por lo propio de toda gran obra, Heidegger alude a la expresión del poeta Johann Peter Hebel: “Somos plantas –nos guste o no admitirlo- que deben salir con las raíces de la tierra para poder florecer en el éter y dar fruto”¹³. En esta frase del poeta, Heidegger identifica a las raíces con el arraigo y la pertenencia a la tierra natal concebida como lo propio, al éter con lo “universal” y lo “grande”, y al fruto con la obra misma surgida del arraigo. En este contexto, el sentido del habitar humano en la tierra ha consistido, principalmente, en una configuración plural y diversa del mundo, donde lo *esencial* ha sido el fruto de un largo encuentro con la tradición histórica. En el curso de 1955 *Der Satz von Grund* puede hallarse claramente un indicio esta interpretación. Al hablar del “buen cuño” de las palabras alemanas *Gegenstand*, *Ausdruck*, *Absich*, y *Dasein*, Heidegger dice que prácticamente hoy es imposible acuñar algo así, ya que, dada la primacía del pensar calculador, faltan las posibilidades de un diálogo pensante con la tradición (cf. GA 10, p. 22). Cabe resaltar que este diálogo pensante no es más que el encuentro histórico que surge del encuentro con lo otro y lo diferente. Se trata, en este punto, de comprender el reconocimiento de lo ‘propio’ de la existencia humana fundado en la tradición. Así las cosas, el sentido del arraigo, en tanto que elemento constitutivo del habitar humano se encuentra sostenido, no en una ciega defensa vertical de lo que nos resulta familiar, sino, estructuralmente, en un diálogo pensante con la tradición histórica.

En el tercer lema de la conferencia “Hölderlin und das Wesen der Dichtung”, Heidegger medita acerca del significado de “diálogo” [*Gespräch*] y “escuchar” [*hören*] en el marco de una indagación acerca del acontecer del lenguaje y la manera como éste tiene lugar. El lema de Hölderlin dice: “Mucho ha experimentado el hombre. / A los celestiales, a muchos ha nombrado, / desde que somos un diálogo / y podemos escuchar unos de otros” (GA 4, p. 38). Heidegger resalta en este punto al escuchar sobre el exponer, emitir y comunicar experiencias, determinaciones y estados de ánimo. Se trata en esta exaltación del escuchar, de no interpretar al diálogo únicamente como un exponer unos con otros sobre algo,

¹³ “Gelassenheit” (GA 16, p. 521); cf., asimismo “Johann Peter Hebel (Göppingen, 9. November, 1955, Volkschhochschule)” (GA 16, p. 530); “Hebel – Der Hausfreund” (GA 13, p. 150).

precisando así que nuestra existencia se encuentra sostenida en el escuchar y dialogar. Si se presta atención al giro llevado por Heidegger a la concepción de diálogo¹⁴, puede comprenderse de manera más profunda el sentido que Heidegger observa del acontecer histórico de la existencia humana. El verso “desde que somos un diálogo” sugiere que nuestra existencia se encuentra imbricada en una unidad en el diálogo. Es en esa unidad donde el hombre se encuentra soportado en su apertura a los otros, en la escucha, en su toma de decisiones, y en su actuar cotidiano. Así el diálogo con lo otro y con la tradición, como elemento propio del habitar humano, indica que el arraigo a la tierra natal debe ser entendido desde el reconocimiento de lo que implica la diferencia y la tradición histórica. La amenaza que Heidegger divisa en la constitución de una *Weltzivilisation* en los tiempos que corren consiste en una disolución del arraigo y, con ello, en el acabamiento del diálogo con lo que nos resulta diferente. La presencia de un peligro que apenas se anuncia para el hombre moderno significa, para Heidegger, la latencia de un proceso globalizante que agota las posibilidades de comprensión histórica de la humanidad, tal como hasta hoy se han tenido.

Polemizando contra Heidegger, puede sostenerse fácilmente la presencia de una argumentación que pretende negar el decurso histórico de la época moderna. Puede opinarse fácilmente que la meditación que Heidegger hace de la tierra natal es un aferrarse ciegamente hacia el pasado, incluso, con aras a hacer una defensa de lo “alemán”, y de lo campesino, basados en su experiencia personal y en su testimonio de vida¹⁵. Mediante este

¹⁴ Cf. GA 4, pp. 38-39

¹⁵ Este es el procedimiento seguido principalmente en las interpretaciones de Víctor Farías (2001), Luis Rossi (2009) y Theodor W. Adorno (1973). Farías en “El maestro y su sombra” hace una presentación de su experiencia académica con Heidegger en la década del sesenta. A partir de la experiencia personal con Heidegger, Farías hace una valoración *ligera* de su pensamiento, en términos de un ‘racismo del espíritu’, negando principalmente el carácter fenomenológico de su pensamiento (cf., 2001, p. 13). Luis Rossi en “Hölderlin como clave secreta de la nación alemana” (2009) ha presentado una interesante lectura de la interpretación heideggeriana de la obra del poeta alemán, en dos sentidos: bajo una equiparación con la dilucidación hecha por el poeta Stefan George, así como también bajo el tinte “nacionalista” imperante en la Alemania nacionalsocialista. A pesar de que estoy de acuerdo con muchos de los puntos tocados por Rossi, me parece que su interpretación de muchas de las ideas heideggerianas tiende a politizar el sentido ‘ontológico’ que Heidegger estaba planteando en su pensamiento, y a vincularlo inmediatamente con la interpretación característica del nacionalismo alemán; el caso más notorio en esta interpretación es, a mi juicio, lo relacionado con el concepto de “origen” y el obviamiento de las razones por las cuales en el pensamiento de Heidegger (¡ligado aquí con las mismas dilucidaciones sobre Hölderlin!) existe una crítica y

proceder, puede decirse ligeramente que el planteamiento de Martin Heidegger frente al presente es de un tipo de conservadurismo maniqueo que rechaza, desde cierto pesimismo, el progreso de esta era técnico-científica. De cara a estas afirmaciones, cabe resaltar el cariz ontológico de su pensamiento y su marcado deslinde de todo tipo de interés valorativo bajo los parámetros de un conservadurismo/progresismo o de un pesimismo/optimismo¹⁶ (cf. GA 16, p. 669). En esta misma vía sostiene Klaus Held, en su artículo “La serenidad como virtud de la época técnica” (2009), que ha sido Heidegger el que ha puesto de relieve la desmesura del progresismo y del conservadurismo frente al carácter propio de nuestra época. A partir de un análisis de las distintas interpretaciones respecto al proceder técnico-científico de la época moderna, la propuesta heideggeriana de la serenidad [*Gelassenheit*] resulta para Held, de cierta medida, equiparable a las virtudes que en el periodo clásico antiguo fueron tematizadas principalmente por Aristóteles. En efecto, el carácter fenomenológico de la lectura acerca de la esencia de la época moderna, tomada como un ir de camino hacia la “cosa misma” de la época, precisa de una adecuada comprensión de la postura filosófica que Heidegger mantiene, más allá de una posible valoración inmediatamente ética, política o estética. Esta exigencia frente al comportamiento propio de su pensamiento exige así una interpretación acerca del papel que desempeña el concepto de “valor” (cf. GA 9, p. 339).

Tal vez la originalidad filosófica del planteamiento heideggeriano acerca de la esencia de la época moderna reside en el diagnóstico del acontecer de la época, desde su planteamiento de la pregunta por el ser. A partir del planteamiento de la pregunta por lo ente como pregunta rectora del pensar filosófico desde los tiempos de Aristóteles, Heidegger presenta una interesante y novedosa crítica a la metafísica y a la lógica, deviniendo en técnica moderna y en pensamiento calculante. A partir de este acercamiento profundo a una

un alejamiento frente al proceder de la crítica literaria. En el caso de Adorno, en su *Terminología filosófica* ataca a Heidegger y al empleo de los conceptos como “fundamento”, “suelo” y “origen”. A partir de una lectura de “Warum wir bleiben in der Provinz?” Adorno lee los conceptos mencionados única y exclusivamente a partir de la proveniencia campesina de Heidegger. El fruto de esta lectura resulta en una exposición, en tono *burlesco*, acerca del carácter de *cliché* de la experiencia campesina de Heidegger, y del grado de nocividad de los conceptos filosóficos expuestos (cf. 1993, pp. 114-128).

¹⁶ “Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger” (GA 16, p. 669).

concepción metafísica de la historia de Occidente, Heidegger explicita su crítica al desarraigo y a la tendencia totalizante y globalizante de la época moderna. En el olvido del ser, surgido desde el seno mismo del inicio del pensar de Occidente, se fraguan las condiciones de posibilidad de una comprensión del mundo contemporáneo. En “Brief über den ‘Humanismus’” se nota claramente la estrecha cercanía entre el planteamiento de la pregunta por el ser y la lectura de la época moderna junto con el fenómeno de la carencia de tierra natal; en este aspecto Heidegger precisa:

La cercanía ‘del’ ser, que es el ‘ahí’ [*Da*] del Dasein, ha sido pensada a partir de *Ser y tiempo* en el discurso sobre la elegía de Hölderlin ‘Heimkunft’ (1934), ha sido escuchada en lo dicho por el poema cantado y ha sido denominada ‘tierra natal’ desde la experiencia del olvido del ser. Esta palabra es pensada aquí en un sentido esencial, que no es ni patriótico ni nacionalista, sino en el sentido de la historia acontecida del ser. Pero, al mismo tiempo, la esencia de la tierra natal ha sido nombrada con la intención de pensar la carencia de tierra natal del hombre moderno [...] Sin embargo, cuando compone su poema ‘Heimkunft’ (retorno al hogar), Hölderlin se preocupa de que sus ‘paisanos’ [*Landesleute*] encuentren en el retorno al hogar (su) esencia. Él no busca para nada esta esencia en el egoísmo de su pueblo, sino que la ve más bien desde la pertenencia al destino de Occidente [*Abendland*]. Solo que Occidente tampoco está pensado de modo regional como lo opuesto a Oriente ni simplemente como Europa, sino, desde la perspectiva de la historia universal, desde la cercanía al origen (GA 9, p. 337-338).

Se distingue aquí un vínculo que une la cuestión del ser con la experiencia del arraigo en la tierra natal. El olvido del ser, propio de lo acontecido en la historia de Occidente, se encuentra relacionado con el fenómeno del desarraigo que experimenta el hombre moderno. Al mencionar al poema “Heimkunft” de Hölderlin, así como su conferencia de 1943, Heidegger ilustra este vínculo entre ser y tierra natal, precisando que la experiencia del habitar humano no reside en una defensa ciega de lo propio desde el “egoísmo de su pueblo” (en el caso de Hölderlin), sino en la pertenencia con el origen [*Ur-sprung*] de Occidente. Este vínculo entre el ser y la tierra natal, y su correlativa interpretación en la época moderna, se encuentra expuesto fundamentalmente en escritos como “Die Zeit des

Weltbildes”, en la ya mencionada “Brief über den ‘Humanismus’”, en conferencias y artículos como “Die Frage nach der Technik”, “Bauen Wohnen Denken”, “Das Ding”, “Das Ge-Stell”¹⁷, en la alocución “Gelassenheit”, en la conferencia “Der Satz der Identität” y en un número considerable de discursos y escritos dedicados a conmemorar la obra de Johann-Peter Hebel, a su pueblo Meßkirch, y a la villa de Todnauberg en la Selva Negra¹⁸.

La conferencia de 1938 “Die Zeit des Weltbildes” se muestra como un punto de referencia a la hora de comprender los rasgos distintivos de la era actual de la historia de Occidente. La época moderna, que se apoya en el cimiento del olvido del ser y la cercanía de lo ente, tiene como rasgos característicos cinco fenómenos esenciales a saber: la ciencia, la técnica mecanizada, la introducción del arte en el horizonte de la estética, el obrar humano como cultura, y la “desdivinización” o pérdida de dioses (GA 5, pp. 75-76). No sólo esto, la estructura del hombre en el mundo, que ontológicamente fundada es la del ‘In-der-Welt-sein’ en términos de *Ser y tiempo*, pasa a ser la de los términos metafísicos ‘sujeto’ y ‘objeto’, dándole paso a un giro que interpreta el pensamiento como representación [*Vorstellung*] surgida de la voluntad. En este sentido, es propio de la época que el hombre, que esencialmente pasa a ser sujeto, mediante el método como procedimiento reglado y “auténtico” del pensar de la ciencia, determine para sí lo que es real, el objeto. Los resultados de la ciencia, del arte y de la técnica son colocados y exhibidos como parte fundamental de la actividad creadora y espiritual del hombre, como cultura y como valor, y hacen posible el sustento de la verdad de la modernidad como lo únicamente válido y practicado.

Ahora bien, en este estado de cosas, resulta obligatorio plantear varios puntos acerca de la época moderna, tocados en la conferencia de 1938. En primer lugar, hay que plantear la relación entre el desarraigo con la ausencia de la divinidad y de lo sagrado, haciendo

¹⁷ Cf. “Die Frage nach der Technik” (GA 7, pp. 5-36); “Bauen Wohnen Denken” (GA 7, pp. 146-164); “Das Ding” (GA 7, pp. 165-187 / GA 79, pp. 5-23); “Das Ge-Stell” (GA 79, pp. 25-45).

¹⁸ Entre estos escritos vale la pena destacar “Die Sprache Johann Peter Hebel” (GA 13, pp. 123-129); “Johann Peter Hebel. Zähringer Rede” (GA 16, pp. 491-515); dentro de los escritos a Meßkirch cabe destacar “700 Jahre Meßkirch” (GA 16, pp. 574-582) y “Dankansprache in Meßkirch” (GA 16, pp. 711-713).

énfasis en la “desdivinización” o pérdida de dioses, característica de la época moderna. En su conferencia de 1946 “Wozu Dichter?” Heidegger relaciona el arraigo con el fundamento [*Grund*], y el desarraigo con la ausencia de fundamento o el abismo [*Abgrund*]. Con base en lo cantado por Hölderlin en su elegía “Brot und Wein”, “¿y para qué poetas en tiempos de penuria?”, Heidegger sostiene: “el fundamento es el suelo para un arraigo y una permanencia. La era a la que le falta el fundamento está suspendida en el abismo” (GA 5, p. 270). La ausencia de lo divino, en pos de la creciente racionalización subjetivante que cada día prolonga el pensar de las ciencias, tiene como manifestación la pérdida del fundamento de la época y se revela en el agotamiento de lo *esencial* en el hombre¹⁹. En “la época de la noche del mundo” (GA 5, p. 270) los fenómenos esenciales que la caracterizan tienen su razón de ser en un proceso que va postrando en el olvido, el sentido auténtico, primigenio y originario del habitar humano. En el marco de la conferencia de 1946, Heidegger ilustra este proceso a la hora de interpretar la forma en que es concebida la naturaleza en la época moderna:

La naturaleza es puesta ante el hombre por medio del poner delante o re-presentar 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 la naturaleza, la produce, para sí mismo. Este traer aquí, este producir [*Herstellen*], debemos pensarlo en toda su amplia y múltiple esencia. El hombre encarga la naturaleza allí donde ella no basta a su representar. El hombre produce cosas nuevas allí donde le faltan. El hombre desplaza las cosas de allí donde le molestan. El hombre oculta las cosas allí donde le distraen de sus propósitos. El hombre expone las cosas allí donde las evalúa para su compra y utilización.

¹⁹ En “Wozu Dichter?” Heidegger describe la carencia de lo divino desde un punto de vista que resulta muy interesante. Se trata de unir la experiencia de lo divino con el arraigo histórico del hombre: “La falta de dios sólo significa que ningún dios sigue reuniendo visible y manifiestamente a los hombres y las cosas en torno a sí estructurando a partir de esa reunión la historia universal y la estancia de los hombres en ella” (GA 5, p. 269). La ausencia de lo divino, que es equiparable a la disolución del ensamblaje del mundo como ‘cuaternidad’ [*Geviert*], tiene como manifestación la pérdida del fundamento de la época y se revela en el agotamiento de lo propio del hombre; además de ser síntoma de su cercanía con el ente y con el desarraigo. Para una comprensión del pensamiento del mundo como cuaternidad, confróntese “Bauen Wohnen Denken” (GA 7, pp. 146-164); “Das Ding” (GA 7, pp. 165-187 / GA 79, pp. 5-23) y “Das Wesen der Sprache” (GA 12, pp. 147-204). Para analizar el papel de la ausencia de lo divino en el mundo de la sociedad contemporánea, confróntese “Vorwort zur Lesung von Hölderlins Gedichten” (GA 4, p. 195) y “Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger” (GA 16, p. 669).

El hombre expone allí donde exhibe sus propios resultados y ensalza y hace propaganda de su propia empresa. En esta múltiple producción el mundo es detenido y llevado a su estar. Lo abierto se convierte en objeto y de este modo es desviado hacia el hombre. Frente al mundo como objeto, el hombre se exhibe a sí mismo y se establece como aquel que impone todas estas producciones deliberada o intencionalmente (GA 5, pp. 287-288).

En segundo lugar es menester plantear la esencia de la técnica moderna²⁰. En “Die Zeit des Weltbildes”, Heidegger hace visible la técnica mecanizada como un pilar fundamental de la época moderna. En su conferencia de 1953 “Die Frage nach der Technik”, la esencia de la técnica moderna, más allá del sentido antropológico, técnico e instrumental en que es comúnmente representada, radica en el *Ge-Stell*. El *Ge-Stell*, como un modo de “traer-ahí-delante” a la presencia, desempeña el papel de la expropiación, la provocación, la solicitud de existencias a la presencia, en la estructura moderna del hombre en el mundo (sujeto-objeto). Refiriéndose al hecho de la relación “sujeto/objeto” y su exigencia de ‘solicitud’ en la técnica moderna, Heidegger dice en su conferencia de 1954 “Wissenschaft und Besinnung”:

La relación sujeto-objeto llega sólo así a su carácter de pura <<relación>>, es decir, a su carácter de solicitud, en el cual tanto el sujeto como el objeto están absorbidos como existencias. Esto no quiere decir que la relación sujeto-objeto desaparezca, sino al contrario, que ahora llega a su dominio extremo, un dominio predeterminado por el *Ge-stell*. Se convierte en existencias susceptibles de ser solicitadas (GA 7, p. 54-55).

En tercer lugar, lo que en la época moderna se llama “real” no es más que lo ente puesto a disposición del cálculo del hombre. En este sentido, concuerda la mencionada conferencia de 1938, y la alocución de 1955, con el curso-conferencia de 1957 *Der Satz von Grund*, dedicado a dilucidar la proposición de fundamento: *Nihil est sin ratione*. Con base en este principio filosófico, Heidegger sostiene que el despliegue del dominio de la mencionada proposición, lleva a cabo una acuñación de lo que hoy llamamos época moderna: “Nada es

²⁰ Este punto será enfatizado y ampliado, debido al objetivo de este trabajo, en la segunda parte del artículo.

sin fundamento. La proposición dice, ahora: toda cosa de la suerte que sea, vale como algo en cuanto ente si y sólo si, como objeto calculable, está seguramente emplazada para el representar” (GA 10, p. 175-176).

En este estado de cosas, la época moderna configura la totalidad del mundo mediante el emplazamiento objetual y la relación de disponibilidad de lo ente para el uso y el consumo humano. En el primado de la técnica moderna, expandida globalmente, todo es puesto a la reserva y a la disponibilidad del hombre. Es justamente este proceso de transformación que se propaga masivamente por el planeta lo que ha propiciado un debilitamiento en las formas tradicionales de concebir la existencia del hombre en el ámbito de la praxis humana. La filtración constante e imponente de los artilugios de la técnica, así como el desplazamiento de la variedad “cultural” de cada pueblo, forman parte de la consolidación de una sociedad global que día a día se impone férreamente. Mediante el proceso que transforma lo ente en objeto puesto a la disponibilidad, un movimiento de explotación global de los recursos naturales es puesto en marcha: “la naturaleza –dice Heidegger- se convierte así en una única estación gigantesca de gasolina, en fuente de energía para la técnica e industria modernas” (GA 16, p. 523).

II. *Ge-Stell* Y EL MUNDO TÉCNICO.

La composición de una civilización mundial, que en su seno promueve el establecimiento global de la uniformidad, se encuentra sostenida gracias al fenómeno de la técnica moderna y su esencia concebida como *Ge-Stell*. Esta idea, la del *Ge-Stell*, que en cierta medida parece oscura a primera a vista, exige una escucha atenta al momento de abordar lo que ella dice en su esencia. Si bien es cierto que hasta el momento aquí se la ha abordado desde la transformación de lo ente como objeto a la disposición y desde el emplazamiento global que fomenta el desarraigo, Heidegger se mostrará enfático al señalar que en ella yace algo más profundo e íntimo: su relación con el Ereignis.

En “Die Frage nach der Technik” Heidegger construye esta relación en un sentido bien

especial: A partir del concepto de *physis* y *alétheia*, Heidegger piensa la técnica (τέχνη) como un puro ‘traer a la luz’, como un develamiento de lo ente, como *poiésis* entendida como un ‘traer-ahí-delante’. Sin embargo el *Ge-Stell*, como palabra rectora de la esencia de la técnica moderna, expresa una relación esencialmente distinta: “*Ge-Stell* significa lo coligante [*Versammelnde*] de aquel emplazar [*stellen*] que emplaza al hombre, es decir, que lo provoca a hacer salir de lo oculto [*Entbergen*] lo real en el modo de un disponer [*Bestellen*] como disponibilidad [*Bestand*]” (GA 7, p. 21). La palabra *Ge-Stell*, entendida como lo “coligante”, es acuñada por Heidegger para señalar el movimiento que provoca al hombre a poner lo real a la disponibilidad humana. La palabra alemana *Ge-Stell*, cuyo sufijo deriva del verbo *stellen* (emplazar), es similar para Heidegger a la palabra *Gebirg* que designa a la coligación de montañas en líneas, y a *Gemüt* (talante) que es tomado como aquello coligante de lo que se despliegan los estados de ánimos del hombre (cf. GA 7, p. 20). En este sentido, esta palabra es pensada en un sentido inhabitual. En castellano comúnmente esta palabra ha sido vertida como “estructura de emplazamiento”, o como “dispositivo de emplazamiento”. En ella hay una apelación al despliegue (esencia) de aquello que coliga a sujeto y objeto a la pura relación de emplazamiento. Entendida así, la esencia de la técnica moderna reside en el despliegue que incita al hombre, transformado en sujeto, a concebir lo real y a ponerlo a su disposición como objeto de reserva y de disponibilidad. Este despliegue supone, sin embargo, un giro a la hora de concebir el mundo como un emerger, como la *physis*. No obstante este profundo cambio a la hora de concebir la técnica, una relación mucho más íntima dentro de ella es mostrada en la conferencia de 1957 “Der Satz der Identität”.

El *Ge-Stell* es entendido en esta conferencia como el preludio del *Ereignis*. Tal como lo señala Heidegger con claridad en la entrevista concedida a *Der Spiegel*, esta conferencia pretende mostrar en qué medida a una experiencia pensante con lo peculiar de la técnica moderna, se le abre la posibilidad de que el hombre haga una experiencia de la relación con una exigencia a la cual pertenece, pero de la que aún no se encuentra preparado (cf. GA 16, p. 678). La experiencia a la que Heidegger se refiere aquí, no es otra que la exigencia aún no pensada que ejecuta el mundo técnico, y su relación con la intimidad entre hombre y ser.

“Der Satz der Identität” muestra que más allá del dominio metafísico del principio de identidad –ejemplificado mediante la fórmula “ $A=A$ ”–, éste nombra originariamente la “mutua pertenencia” [*Zusammengehören*] entre hombre y ser. Esta mutua pertenencia, determinada por una acentuación en el “pertenecer”, ubica al “pensar” en el sostenimiento mutuo de hombre y ser, como “lo mismo” [*das Selbe*]. La “mutua pertenencia” entre hombre y ser radica en la relación de correspondencia [*Entsprechen*] a la interpelación [*Anspruch*] del ser, en el pensar. Frente al carácter inusitado de esta “mutua pertenencia”, Heidegger analiza la mismidad de hombre y ser, relacionándola con el estado actual del mundo. El propósito que alienta a esta reflexión es el llevar a cabo una meditación “(...) para que lleguemos a tener la experiencia de cómo llega hoy a nuestra presencia el ser en el mundo técnico” (GA 11, p. 42).

En el mundo de la técnica la mismidad de hombre y ser se encuentra definida por la relación de sollicitación y expropiación entre uno y otro. En el carácter de esta relación se construye la esencia de la época moderna en su acuñación más íntima. Hoy en día, frente a la imposición unilateral del pensar que calcula, el desplazamiento del pensamiento meditativo es una realidad que resulta más que inquietante. No obstante, a partir del predominio de esta imposición, tal desplazamiento no es ni siquiera escuchado. Mientras avanza el mundo hacia la planificación total, el hombre moderno se va planteando nuevos retos entre los cuales se incluye la posibilidad de que el hombre sea representado como el amo de la técnica, y no precisamente como un esclavo de ella. Esta exigencia, que se encuentra fundada en una visión de la técnica como algo exclusivamente humano, obliga al planteamiento de una ética del mundo técnico (cf. GA 11, p. 43). Con esta exigencia, y con el aún *inaudito* estado de cosas (la provocación) de la relación entre hombre y ser, el sustento de esta era de la historia es asegurado en la interpretación de que el mundo técnico es lo único válido y lo único pensable como realidad. Refiriéndose a esto, Heidegger dice en la conferencia de 1957: “Esta opinión toma a lo actual, obsesionada por ello, como lo único real. Esta opinión es en efecto fantástica, pero no lo es, por el contrario, *un pensar por adelantado* que mira de frente lo que viene a nosotros como palabra de la esencia de la

identidad de hombre y ser” (GA 11, p. 49, las cursivas son mías).

El mundo, en el primado de la técnica moderna, es el espacio donde la provocación ejerce su dominio: la tierra se convierte en cuenca de carbón, el suelo en una veta de minerales (GA 7, p. 15). Todo es configurado en un ámbito de disponibilidad para el uso y el consumo humano. La interpelación del ser que es anunciada en esta configuración, pone de relieve la relación de provocación, de expropiación, y de puesta en disposición que mienta la palabra *Ge-Stell*. El *Ge-Stell* como una “estructura de emplazamiento” abre la posibilidad para pensar -más allá de la visión moderna del mundo de la técnica- la provocación instaurada en la relación de hombre y ser. Para Heidegger, en el *Ge-Stell* juega un extraño modo de dar o atribuir propiedad, entre el hombre y el ser. En este juego mutuo en donde ambos se encuentran provocados, hay una experiencia con lo que Heidegger denomina *Ereignis*.

El concepto de *Ereignis* nos traslada a un ámbito que va más allá de la instauración moderna del mundo, escindido en la estructura de sujeto y objeto. El *Ereignis*, pensado como el acontecimiento originario de apropiación (*Er-eignis*), es la relación más íntima que acuña, en la esencia del lenguaje y del pensar, la mutua pertenencia entre hombre y ser. En la conferencia “Der Satz der Identität” Heidegger presenta esta relación, y su vínculo con la esencia de la técnica moderna: “El *Ereignis* une al hombre y al ser en su esencial dimensión mutua. En el *Ge-Stell* vemos un primer e insistente destello del *Ereignis*. Él (el *Ge-Stell*) constituye la esencia del mundo técnico moderno. En el *Ge-Stell* divisamos una mutua ‘pertenencia’ de hombre y ser en la que el dejar pertenecer es lo primero que determina el modo de la dimensión mutua y de su unidad” (GA 11, p. 47). Con esta innegable remisión de la esencia del mundo técnico al ámbito del *Ereignis*, Heidegger ha planteado de forma radical la posibilidad para comprender el sentido aún oculto de la técnica. La idea de la técnica, constituida como el eje sobre el cual oscilan los fenómenos del mundo contemporáneo, se ha abierto hacia posibilidad de ser comprendida en sí misma de su impulso hacia la provocación. En el pensamiento del *Ereignis*, que en su expresión supone una comprensión del sentido originario del habitar histórico del hombre en la tierra, se liberan las posibilidades para pensar el acontecer de la época moderna, más allá del punto

de vista que sustenta la unilateralidad de la esencia de la técnica moderna²¹. Una expresión clara y sencilla de este *pensar por adelantado* se puede ver en la respuesta que Heidegger le da a Richard Wisser en 1969, en la pregunta acerca del por qué hay un peligro más grande para el hombre en la esencia del *Ge-Stell* que en la bomba atómica. A este punto, Heidegger responde:

Con respecto a la técnica mi tesis sobre la esencia, hasta ahora poco acogida, es, concretamente, de que las ciencias naturales modernas se basan en el desarrollo de la técnica moderna y no lo contrario.

Ante todo hay que decir que yo *no* estoy *contra* la técnica, como tampoco contra lo llamado demoníaco de ella. Lo que yo trato de hacer es de entender la *esencia* de la técnica.

Cuando usted se refiere a la peligrosidad de la bomba atómica y del peligro aún mayor de la técnica, pienso precisamente en eso que hoy conocemos como biofísica. Pienso que en un tiempo previsible, estaremos en condiciones de *hacer* al hombre, es decir construirlo en su esencia orgánica misma, tal como se los necesita: en su habilidad y torpeza, discreción y brutalidad ¡Hasta eso vamos a llegar! Las posibilidades *técnicas* están hoy en ese punto y ya fueron expresadas por Premios Nobel en una conferencia celebrada en Lindau, cosa que ya yo cité en una conferencia que di en Messkirch hace algunos años

Es decir, se trata ante todo, de rechazar el malentendido de que yo estoy contra la técnica.

Yo veo en la técnica, es decir en su esencia, que el hombre se encuentra bajo un poder que lo desafía y frente al cual ha perdido su libertad, y que aquí, se anuncia algo como una referencia del ser al hombre y que esta referencia escondida en la esencia de la técnica, saldrá tal vez algún día de su ocultamiento.

Yo no sé si eso podrá ocurrir, pero yo veo en la esencia de la técnica los primeros indicios de un misterio mucho más profundo, y es lo que he llamado el *Ereignis*. Como usted se puede dar cuenta, no es posible pues hablar de una oposición a la técnica o de su condena. De lo que se trata es de entender la esencia tanto de la técnica como del mundo técnico. A mi modo de ver esto no será

²¹ Se hace mención aquí a que el pensamiento del *Ereignis* abre la posibilidad para interpretar el fenómeno de la técnica, más allá del punto de vista en el que comúnmente esta es representada. En el pensar moderno que fundamenta la existencia de la técnica moderna, ésta es definida desde un sentido antropológico, técnico e instrumental. Precisamente la conferencia “Die Frage nach der Technik” prepara una relación libre con la técnica, más allá de estas definiciones. Cuando Heidegger se pregunta por la *esencia* de la técnica, piensa en el despliegue de ésta. Se trata de ir más allá de la definición de esta como un ‘medio y un hacer del hombre’, y se busca pensar su acontecer (cf. GA 7, pp. 7-8).

posible mientras nos sigamos moviendo filosóficamente en la relación sujeto/objeto [...] (GA 16, p. 706-707).
digámoslo

En esta cita se distingue, en primer lugar, un esfuerzo persistente por enfatizar que en la cuestión de la técnica no hay precisamente una intención de emprender una valoración negativa de este fenómeno. A partir de esta aclaración, la esencia de la técnica moderna es vista, más allá de todo optimismo o pesimismo, o más allá de toda valoración, en su pertenencia íntima con el *Ereignis*. Esta pertenencia, que es concebida fuera de la relación sujeto/objeto, permite ver en la técnica moderna, más que una pura determinación subjetiva e instrumentalista, una profunda exigencia a la que el hombre es emplazado.

A mi modo de ver el asunto, el carácter inusitado y radical de esta reflexión se encuentra en una cercanía intrínseca con la determinación del ‘asombro’ plasmada en la mencionada lección de 1937/38. Si se tiene en cuenta que el asombro, como temple de ánimo fundamental, está dirigido hacia lo que resulta inhabitual en tanto que ha sido dejado como ‘comprensible de suyo’ por la tradición que se pregunta por lo fascinante y asombroso, entonces la interpretación heideggeriana de la época moderna supondría una tendencia hacia la escucha de aquello que ha sido incuestionado en el proceder moderno de la filosofía. Es, en este punto, donde la reivindicación heideggeriana de la pregunta por la esencia del habitar humano histórico en la tierra adquiere su pleno sentido: Frente al proceder de la era moderna que se ha fundamentado mediante la relación sujeto/objeto, Heidegger ha pensado la época desde una interpretación, hasta el momento inaudita, de los rasgos característicos del acontecer histórico de la época moderna. Esta interpretación ha partido de un esfuerzo por dar una mirada hacia lo olvidado en el proceder calculador: hacia la “cosa misma” de la época, hacia eso que nos resulta cercano y habitual y que sucede en el transcurrir diario y cotidiano de la sociedad moderna. Bajo los nombres generales de “civilización mundial” y “técnica moderna” se han esbozado aquí algunos de los pilares fundamentales del análisis heideggeriano del mundo que históricamente habitamos.

No obstante, es necesario subrayar el constante llamado de atención que Heidegger hace de la relación aún no experimentada con la técnica moderna. Este llamado de atención denota la falta de preparación del hombre moderno para hacer un ejercicio pensante con lo que hoy concibe como su entorno. La meditación que Heidegger ha emprendido, y que ante todo cuestiona los fundamentos sobre los cuales se ha erguido la tradición filosófica, se presenta en este punto como una reflexión radical acerca de nuestro presente en su pertenencia con lo sido históricamente. En “Gelassenheit” se nota claramente hacia donde apunta esta reflexión. Al señalar la evasiva al pensamiento meditativo en cuanto que es demasiado ‘elevado’ para el entendimiento común, Heidegger destaca que lo único cierto aquí es que el pensamiento meditativo exige un esfuerzo constante, persistente, y poco usual. De esta forma, la falta de preparación del hombre moderno y su rechazo a la meditación en tanto que ‘elevada’, surge como una huida, como una evasiva que el hombre hace a la responsabilidad de la meditación, gracias a la distracción y la comodidad que le ofrece el mundo de la técnica. Pero en este punto se hace necesario resaltar y diferenciar la actitud pensante que va en pos de lo que es asombroso, de lo que provoca, y “hechiza” (el pensamiento calculador), y la reflexión que va de camino hacia lo que nos es cercano y *esencial*. En la alocución de 1955, Heidegger señala el lugar hacia donde apunta su esfuerzo pensante: “Así que no necesitamos de ningún modo una reflexión ‘elevada’. Es suficiente que nos demoremos junto a lo próximo y que meditemos acerca de lo más próximo: acerca de lo que concierne a cada uno de nosotros aquí y ahora; aquí: en este rincón de la tierra natal; ahora: en la hora presente del acontecer mundial” (GA 16, p. 520).

Referencias:

Adorno, T. (1976). *Terminología filosófica*. Madrid, Taurus.

Aristóteles. (1982). *Metafísica*. Edición trilingüe de Valentín García Yebra. Madrid, Gredos.

Aubenque, P. (1987). *El problema del ser en Aristóteles*. Traducción de Vidal Peña. Madrid, Taurus.

Bernabé, A. (1988). *De Tales a Demócrito. Fragmentos presocráticos*. Madrid, Alianza Editorial.

Gómez Ramos, A. (2007). “Asombro, experiencia y forma: Los tres momentos constitutivos de la filosofía”, *Convivium* No. 20. Barcelona, Universitat de Barcelona, pp. 3-22.

Grondin, J. (2011). “Heidegger y el desafío del nominalismo”, *Heidegger hoy Estudios y perspectivas*. Alfredo Rocha de la Torre (ed.). Buenos Aires, Editorial Grama, pp. 43-54.

Farías, V. (2001). “El maestro y su sombra”, *Estudios públicos* No. 83. Santiago de Chile, Centro de Estudios Públicos CEP, pp. 5-16.

Habermas, J. (1996). *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid, Tecnos.

Heidegger, M. (GA 2). *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main, Klostermann, 1977.

Heidegger, M. (GA 4). *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Frankfurt am Main, Klostermann, 1980.

Heidegger, M. (GA 4). *Holzwege*. Frankfurt am Main, Klostermann, 1977.

Heidegger, M. (GA 7). *Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt am Main, Klostermann, 2000.

Heidegger, M. (GA 9). *Wegmarken*. Frankfurt am Main, Klostermann, 1976.

Heidegger, M. (GA 10). *Der Satz vom Grund*. Frankfurt am Main, Klostermann, 1997.

Heidegger, M. (GA 11). *Identität und Differenz*. Frankfurt am Main, Klostermann, 2006.

Heidegger, M. (GA 12). *Unterwegs zur Sprache*. Frankfurt am Main, Klostermann, 1985.

Heidegger, M. (GA 13). *Aus der Erfahrung des Denkens*. Frankfurt am Main, Klostermann, 1983.

Heidegger, M. (GA 16). *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*. Frankfurt am Main, Klostermann, 2000.

Heidegger, M. (GA 39). *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"*. Frankfurt am Main, Klostermann, 1999.

Heidegger, M. (GA 45). *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte "Probleme" der "Logik"*. Frankfurt am Main, Klostermann, 1984.

Heidegger, M. (GA 79). *Bremen und Freiburger Vorträge*. Frankfurt am Main, Klostermann, 1994.

Held, K. (2002). "Asombro, tiempo e idealización. Sobre el comienzo griego de la filosofía", *Estudios de filosofía* No. 26. Medellín, Universidad de Antioquia, pp. 63-73.

Held, K. (2006). “La crisis del presente y el inicio de la filosofía. Acerca de la relación Husserl-Heidegger”. *Hermenéutica y Fenomenología: Primer coloquio*. Ángel Xolocotzi (Coordinador). México, Universidad Iberoamericana, pp. 15-30.

Held, K. (2009). “La serenidad como virtud de la época técnica”, *La técnica: ¿orden o desmesura?* Ángel Xolocotzi, Célida Godina. Puebla: Los libros de Homero, pp. 15-27.

Horkheimer, M. (1973). *Teoría crítica*. Barcelona, Barral.

Jaeger, W. (1997). *La teología de los primeros filósofos griegos*. Santafé de Bogotá, Fondo de Cultura Económica.

Marcuse, H. (1994). *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Barcelona, Ariel.

Marx, K. (1981). *El capital*. Tomo I. México, Fondo de Cultura Económica.

Mondolfo, R. (2003). *El pensamiento antiguo*. Buenos Aires, Losada.

Nietzsche, F. (2000). *La genealogía de la moral*. Madrid, Edaf.

Platón (1992). *Diálogos*. Tomo V. Madrid, Gredos.

Rossi, L. (2009). “Hölderlin como clave secreta de la nación alemana”, *Martin Heidegger: la experiencia del camino*. Alfredo Rocha de la Torre (ed.). Barranquilla: Ediciones Uninorte, pp. 374-401.

Walton, R. (2011). “El camino hacia lo inaparente”, *Heidegger hoy Estudios y perspectivas*. Alfredo Rocha de la Torre (ed.). Buenos Aires, Editorial Grama, pp. 185-206.

Xolbcotzi, A. y Godina, C. (ed.) (2009). *La técnica: ¿orden o desmesura?* Puebla: Los libros de Homero.