



Signos Filosóficos

ISSN: 1665-1324

sifi@xanum.uam.mx

Universidad Autónoma Metropolitana Unidad
Iztapalapa
México

Linares, Jorge

La concepción heideggeriana de la técnica: Destino y peligro para el ser del hombre

Signos Filosóficos, núm. 10, julio-diciembre, 2003, pp. 15-44

Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=34301002>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

La concepción heideggeriana de la técnica: Destino y peligro para el ser del hombre

Jorge Linares*

Facultad de Filosofía y Letras,
Universidad Nacional Autónoma de México

Palabras clave: técnica, destino, peligro, instrumento, mundo

El problema de la técnica se convirtió a lo largo del desarrollo de la filosofía heideggeriana en el tema nodal del análisis de la relación entre el ser y el hombre. Martín Heidegger percibió una radical ambigüedad en el fenómeno de la técnica moderna: por un lado, revela el *destino* que emerge del ser mismo y que podría provocar el surgimiento de una relación más originaria entre el hombre y el ser; por otro, sin embargo, conlleva el mayor *peligro* para la subsistencia del carácter específico del ser del hombre.

Esta doble apariencia de la técnica contemporánea, como amenaza y como esperanza, se funda en las dos dimensiones pensadas por Heidegger respecto de la técnica: como objeto a la mano (instrumento) y como imperativo o estructura de acción en el mundo. Así, pues, la *pregunta heideggeriana por la técnica* distinguió entre la técnica como objeto (artefactos y sistemas técnicos) y la *esencia* de la técnica, que no puede confundirse con nada técnico. Para Heidegger, la amenaza para el ser del hombre, pero también la posibilidad de una revolución ontológica, no residen en la técnica en tanto objeto, sino en tanto *imperativo* que emplaza al

* jlinares@prodigy.net.mx

hombre a dominar la naturaleza. Por ello, la humanidad se halla frente a un dilema ante ese imperativo proveniente de la *esencia* de la técnica moderna: puede ser totalmente absorbida por su influjo o puede preparar una relación más originaria y profunda con el ser. Pero si la humanidad perdiera la oportunidad de desentrañar el sentido del ser, más allá del modo tecnológico predominante ahora, ello implicaría también la desfiguración de la autoconciencia y la disminución de la libertad del hombre —y he ahí el *peligro* principal advertido por Heidegger en la fascinación humana por el poder tecnológico en el mundo contemporáneo.

LAS DOS ETAPAS DE LA FILOSOFÍA HEIDEGGERIANA DE LA TÉCNICA

Analizaré la *filosofía de la técnica* heideggeriana a partir de la diferenciación de dos etapas que se sitúan en torno a dos obras cruciales en la producción del filósofo de Messkirch. Tales textos son, por un lado, los capítulos 2, 3 y 4 de la primera sección de *Ser y tiempo* y, por otro, *La pregunta por la técnica*. Intentaré mostrar que existe, entre estos dos periodos de la concepción heideggeriana de la técnica, una continuidad evolutiva y una complementariedad entre las dos dimensiones del fenómeno técnico planteado.

En efecto, en la primera perspectiva, centrada en *Ser y tiempo*, Heidegger aborda el tema de la técnica al analizar el concepto de *estar-en-el-mundo*. Los resultados de estas reflexiones se extienden hacia otros textos como *El origen de la obra de arte*. En *Ser y tiempo*, Heidegger describe la forma habitual en la cual el hombre se relaciona con los objetos técnicos; es decir, el ámbito cotidiano y familiar de la *praxis*. El análisis trata de determinar la forma de ser mundana del *útil* y su estrecha vinculación con el ser del hombre, pero no se adentra en la interrogación sobre la génesis del objeto técnico ni mucho menos en la pregunta por la *esencia* de la técnica.

En el segundo periodo de su *filosofía de la técnica*, Heidegger construye una concepción crítica acerca del fenómeno técnico contemporáneo; sentido crítico no explícito aún en la primera etapa. El segundo periodo gira en torno a *La pregunta por la técnica* y otros textos correlativos como *Serenidad* o *La vuelta*. En esta segunda perspectiva se expone la meditación acerca de la *esencia* de la técnica y, particularmente, la concepción ambigua de rechazo y de cierta resignación que Heidegger sostuvo en torno a la técnica moderna. Desde esta nueva perspectiva, lo decisivo es el tema de la *esencia* de la técnica más que el *objeto técnico* (el útil) en cuanto tal. En la segunda etapa de la filosofía heideggeriana de

la técnica, el mundo de los objetos técnicos ya no aparece en el ámbito familiar e inmediato de la instrumentalidad pragmática; la técnica se muestra ahora como sistema complejo y expandido planetariamente, donde se subsumen los objetos técnicos y los usuarios. La perspectiva es global y no está circunscrita al entorno habitual en el cual se sitúan los análisis de *Ser y tiempo*.

Efectivamente, en *La pregunta por la técnica*, Heidegger aborda el fenómeno técnico desde el ámbito global, geográficamente extendido e inabarcable para el individuo que constituye el mundo tecnológico contemporáneo. Es el ámbito de la técnica como fuerza planetaria dominada por una especie de imperativo *a priori* llamado por Heidegger lo *Ge-stell*. Este plano esencial de la técnica no se percibe cotidianamente y se oculta en la *praxis* habitual con los objetos. Pero ambas dimensiones de la técnica son correlativas: la de la técnica como objeto *a la mano* y la de la técnica como fuerza global de transformación de la naturaleza. Sin embargo, la concepción habitual denominada por Heidegger *antropológico-instrumental* no distingue esos dos planos y concibe a la técnica en su conjunto como un *instrumentum*.¹ Una de las aportaciones principales de Heidegger a la filosofía contemporánea de la técnica consiste en esa distinción que permite comprender, por un lado, cómo aparece la técnica en tanto *útil* en los ámbitos pragmáticos inmediatos y, por otro, cómo actúa la técnica (en tanto emplazamiento no *objetual*) que se manifiesta en grandes sistemas tecnológicos como una central nuclear, así como en las insondables redes de telecomunicaciones satelitales o en el inescrutable mundo del ciberespacio informático.

Por consiguiente, mientras que en *Ser y tiempo* se despliega la concepción antropológico-instrumental de la técnica, propia de la actitud natural del sujeto ante el mundo técnico, en *La pregunta por la técnica* Heidegger realiza la crítica de esa concepción instrumental para mostrar que la técnica actual es una fuerza no *controlable* y *manipulable* enteramente por el sujeto humano. Esta fuerza se manifiesta como un emplazamiento de la naturaleza y del hombre, a partir de un misterioso imperativo tecnológico (lo *Ge-stell*).

¹ Nuestra comprensión habitual del mundo técnico no suele pasar de la concepción *instrumental*. Trasladamos este primer entorno habitual y lo extendemos al mundo entero de los complejos sistemas técnicos creyendo, como sostiene Langdon Winner, que las tecnologías complejas se *empuñan* como cualquier herramienta, como si, por ejemplo, usar taladros y espadas fuera lo mismo que usar demoledoras y misiles. Por su complejidad sistémica, la tecnología contemporánea no es un objeto empuñado para usarse, tal como usamos el objeto técnico *a-la-mano*. Cfr., Langdon Winner, *Tecnología autónoma. La técnica incontrolada como objeto del pensamiento político*, Barcelona, Gustavo Gili, 1979.

A continuación, procedo a analizar la primera etapa heideggeriana: el análisis del objeto técnico (útil) en *Ser y tiempo*.

Primera etapa: El *estar-en-el-mundo* y la instrumentalidad

El *estar-en-el-mundo*² (*In-der-Welt-sein*) es, en *Ser y tiempo*, el punto de partida de la analítica existencial del *Dasein* o ser del hombre. Este término se revela como la más originaria estructura ontológica del *Dasein*. Ello significa que el hombre no es una sustancia que puede ser aislada de su entorno y luego insertada en un *mundo*, es decir, en una espacialidad universal y abstracta previamente dada. El hombre está en unidad con el mundo, siempre *está siendo con y en* un mundo, dándole sentido, interpretándolo y comprendiéndolo.

El *estar-en* propio del *Dasein* no es equivalente, pues, a la inclusión espacial de un ente *dentro* de otro ente. El hombre no está en el mundo de la misma manera en que se dice que un ente está dentro de otro (por ejemplo, un traje en el armario o un pez en una pecera). El hombre está en el mundo como *pez en el agua* y no como pez en la pecera; es decir, él está en su propio contorno mundano. Heidegger afirma que el modo auténtico del *estar-en* del hombre es el residir el habitar; el estar acostumbrado y familiarizado. El ser del hombre se caracteriza por *habitar* un mundo, por estar siempre familiarizado con su propio contorno vital, en sentido espacial y corporal, pero también simbólico y espiritual.

Ahora bien, el *estar-en* del *Dasein* no se refiere a una mera *contigüidad* del hombre y el mundo, al mero estar una cosa *junto a* otra. El hombre, en tanto ente, puede estar *ahí* simplemente junto a otros entes, pero su constitución existencial tiene una dimensión distinta: sólo el hombre tiene *siempre* un mundo, sólo él está en una relación inherente y *compenetrante* con su entorno. Heidegger distingue así entre el *estar-en* propio del hombre como determinación *existencial* y el *estar-dentro-de* de cualquier ente, incluido el hombre mismo, en tanto que categoría óptica. Por ello, el hombre no es una *cosa pensante* que luego está

² Utilizo la expresión *estar-en-el-mundo* de la traducción de *Ser y tiempo* a cargo de Jorge Eduardo Rivera (Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1998), en lugar de la fórmula de la traducción de José Gaos (México, Fondo de Cultura Económica, 1974), *ser-en-el-mundo*, pues la primera es más adecuada para la comprensión de este concepto. El *estar* es el *acto* de ser: la forma propia del ser del hombre. El ser del hombre no es una *esencia*, es una *estancia*; en el mundo vivo se revela su ser como existencia (ser abierto al ser, ser que sale más allá de su ser). Todas las citas de *Ser y tiempo* son de esa nueva traducción, con algunas variantes de la traducción clásica de Gaos que indicaré entre corchetes.

confinada en un cuerpo dentro de un espacio físico, sino un *cuerpo vivo* que habita el espacio comprendiéndolo, que reside en el espacio interpretando los confines del su entorno.

El *estar-en-el-mundo* enlaza al *Dasein* con los entes que *salen al encuentro* en el entorno. Los entes que *comparecen* dentro del mundo son todas las cosas naturales y artificiales, incluso la naturaleza entera como ente, así como el conjunto de los objetos técnicos (*útiles* o *utensilios*) que nos rodean. Pero la mundanalidad está constituida esencialmente por los *útiles*, es decir, por la comprensión de los entes de acuerdo con la finalidad técnica de utilidad que pueden reportar para los fines humanos.

Para designar cómo la intencionalidad técnica constituye al útil, Heidegger inventa el neologismo *Zuhandenheit* (lo *a la mano*). Lo *a la mano* no aparece como *objectum*, sino como cosa *incorporada* a nuestra propia actividad habitual. El *Zuhandensein* (el ente *a la mano*) se opone al *Vorhandensein* (ente *a la vista* o *ante los ojos*, como traduce Gaos). El *ente* meramente presente no es lo mismo que el *ente-útil*. El útil se revela ante nosotros en las intencionalidades *pragmáticas*. Cuando se perciben los entes en la forma de lo *Vorhandenheit*, se captan como cosas situadas *ahí delante* de nosotros, sin anticipar otro interés más que el puro conocer teórico y sin establecer alguna relación práctica. En cambio, el *ente a la mano* (*Zuhandensein*) se revela con un significado pragmático para nosotros y llama nuestro interés para algún fin práctico en el mundo de la vida. El útil es constituido por nuestra intencionalidad *pragmática* o *técnica*. Así, el carácter técnico de un ente (artificial o natural) se funda en la intencionalidad con que lo *experimentamos* (*erfahren*) en el mundo.

Ahora bien, el *estar-en-el-mundo* del *Dasein* no se reduce a sus meras intencionalidades técnicas, sino que se multiplica en diversas formas concretas de intencionalidad pragmática. Heidegger enumera algunas: producir, habérselas con algo, averiguar, interrogar, emprender, contemplar, discutir, etcétera. Todas son formas de actividad pragmática (incluidas la reflexión y la contemplación) mediante las cuales nos las habemos con los *pragmata*.

Todas las formas del *estar-en-el-mundo* tienen como base el modo del *ocuparse* (*Besorgen*). *Besorgen* se refiere en el lenguaje cotidiano a *llevar a cabo*, *realizar algo*, emprender una actividad. Heidegger denota con este término un *existenciario* (como traduce Gaos) o estructura ontológica que designa al *ser de una determinada posibilidad del estar-en-el-mundo*. La *Sorge* o *cuidado* como existenciario del *Dasein* es, pues, la estructura ontológica que designa la

actividad referencial e intencional, el estar siempre ocupado del mundo, en que consiste el *estar-en-el-mundo*. Dice Heidegger: “el *Dasein*, entendido *ontológicamente*, es *Sorge*, cuidado. Puesto que al *Dasein* le pertenece por esencia el *estar-en-el-mundo*, su estar vuelto al mundo es esencialmente ocupación”.³

El *ocuparse-de* no es una propiedad accidental del hombre. El ser del hombre nunca puede carecer del *estar-en*, como si el *Dasein* pudiera suspender toda *relación* con el mundo, pues su ser consiste en la *compenetración y absorción* del hombre en el mundo, precisamente con el mundo de los objetos técnicos.

Ahora bien, en la mundanidad no se da primordialmente un conocer teórico (entendido como *noein* y como *logos*), sino un saber-actuar o saber-hacer. Esto significa que la intencionalidad pragmática está en la base de la existencia humana y sobre ella reside toda otra forma de relacionarse con el mundo.

[...] en el conocimiento el *Dasein* alcanza un nuevo *estado de ser* respecto del mundo ya siempre descubierto en el *Dasein*. Esta nueva posibilidad de ser se puede desarrollar en forma autónoma, convertirse en tarea y asumir, como ciencia, la dirección del estar-en-el-mundo. Sin embargo, el conocimiento no *crea* por primera vez un “*commercium*” del sujeto con un mundo, ni este *commercium surge* tampoco por una actuación del mundo sobre un sujeto. El conocimiento es un modo del existir (del *Dasein*) que se funda en el estar-en-el-mundo.⁴

EL ÚTIL Y LA UTILIDAD

Como se ha indicado, el modo primario del *estar-en-el-mundo* no es el conocer teórico, sino la ocupación pragmática que usa y manipula los entes que comparecen dentro del mundo. Esta forma primaria de habérselas con los entes intramundanos es también una modalidad de conocimiento, pero una que es práctica y vivencial del conocer. Desde esta perspectiva, la descripción del ente intramundano no consiste en un conocimiento puro de propiedades entitativas, sino en una determinación de su ser *tal como aparece* para la intencionalidad pragmática de la actividad cotidiana del hombre, y no como se revelaría en la contemplación teórica.

¿Cuáles son los entes intramundanos? Heidegger alude al concepto griego de *pragmata* como *aquello con lo que uno tiene que habérselas en el trato de la ocupación*, es decir, en la *praxis*. Heidegger designa al ente que comparece el *útil*

³ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, op. cit., p. 83.

⁴ *Ibid.*, p. 88.

(*Zeug*). El útil es el ente que *sirve-para* y que tiene referencia hacia una finalidad pragmática: los útiles sirven para hacer algo en cualquier género de actividad. Pero, ¿qué es lo que hace de un objeto un *útil*? la red de referencias pragmáticas que le dan sentido. Un útil nunca es un objeto aislado, sino que siempre pertenece a un grupo de útiles con una función específica y que, en conjunto, sirven para una determinada ocupación. El ser del útil se revela en la estructura del *para-algo*, es decir, en la remisión o referencia del útil hacia una obra o finalidad específica. El todo concreto en el cual el útil cobra sentido es el conjunto de los útiles y sus *utilidades*.

Cada útil hace referencia a su propia función, como el martillo al martillar (en el ejemplo de Heidegger) o el lápiz al escribir, así como remiten al conjunto de útiles con los que están imbricados: el martillo con la sierra, el destornillador, el taladro; en tanto que el lápiz con el cuaderno, la regla, el compás, etcétera. A su vez, cada útil remite al entorno concreto en donde se actualiza su utilidad potencial.

Lo que el *ocuparse-de* encuentra en el mundo no son entes *ante los ojos*, sino *pragmata*, cosas que hay que hacer, cosas de las que hay que ocuparse por medio de *útiles* (herramientas, dispositivos, sistemas técnicos), cosas que hay que producir, fabricar, usar, modificar, transformar, arreglar, utilizar. El ocuparse (*Sorge*) revela el sentido técnico de los entes como cosas *a la mano*, es decir, *qua* útiles.

Así pues, Heidegger desarrolla en estos pasajes la primera ontología moderna de la *instrumentalidad* y del mundo pragmático, mediante la cual el sujeto mundano interpreta, comprende y actúa en el mundo utilizando las cosas intramundanas (naturales y artificiales), de acuerdo con los fines que él mismo se propone.

Por otra parte, el análisis de Heidegger es pionero en esta ontología del *objeto técnico*, pues descubre que dicho objeto no consiste sólo en su mera presencia material sino, principalmente, en su presencia e interconexión *simbólica*. El fundamento del útil reside en el plexo de referencias o red de remisiones pragmáticas con las cuales está vinculado en un contexto de uso específico. El ser del útil se revela en su carácter *instrumental*. Un útil no es jamás algo aislado que tenga sentido en sí mismo; es, por lo general, un objeto que hace referencia a un conjunto coherente de útiles diseñados para una específica finalidad pragmática en el mundo. Un útil remite de inmediato (y basta asirlo o empuñarlo) a otros útiles necesarios para emprender y completar una determinada tarea.

Lo denominado por Heidegger como *circumspección* es esa particular comprensión pragmática de los útiles que descubre en la unidad formal/material del útil o las remisiones necesarias para ubicarlo en el contexto adecuado de uso. Este *ver en torno* (como traduce Gaos) de la circumspección es, esencialmente,

una acción pragmática y no una actividad teórica. Heidegger señala que: “cuanto menos se contemple la cosa-martillo, cuanto mejor se eche mano del martillo usándolo, tanto más originaria será la relación con él, tanto más desveladamente comparecerá como lo que es, un útil”.⁵

El uso apropiado del útil, en tanto objeto técnico, es lo característico del ser del útil. Éste se revela, entonces, como disponible y manejable, dispuesto para cumplir una específica finalidad pragmática. Si el usuario comprende de manera adecuada esta finalidad, entonces se produce un uso *técnico* del útil, es decir, se le usa propiamente. El útil no se comporta como una cosa *ante los ojos*, que tiene tal o cual aspecto (*eidos*), sino como *cosa-que-sirve-para* y que, en su forma misma, denota su finalidad pragmática, indicando al usuario la remisión del para-qué de su presencia. Continúa Heidegger: “el puro *mirar hacia* tal o cual ‘aspecto’ de las cosas [...] no es capaz de descubrir lo a la mano. A la mirada puramente ‘teórica’ hacia las cosas le falta la comprensión del estar a la mano”.⁶

Así, el uso *técnico* del martillo es el *martillar*; la forma misma del objeto-martillo denota el martillar como finalidad pragmática inherente. Cualquier otro uso del martillo, distinto del martillar, será un uso *no técnico*, una inadecuada interpretación de su sentido pragmático en el mundo. A la visión y comprensión adecuadas de lo técnico del útil, Heidegger lo llama *circunspección* (*Umsicht*: según Gaos, *ver en torno*).

Ahora bien, otra peculiaridad de lo *a-la-mano* descubierta por Heidegger es la propiedad del útil que permite que el hombre lo *incorpore* a su actividad. El útil incorporado y, en cierta forma, oculto o disimulado en la acción misma no se comporta como objeto extraño; al contrario, el útil se convierte en aquello mediante lo cual el sujeto realiza una labor. Pero el útil recobra su mera forma *objetiva* y ajena, precisamente, cuando no funciona y no permite que el sujeto alcance sus propósitos. Así, cuando el usuario lleva a cabo un uso técnico del útil, y cuando alcanza un grado alto de destreza, no está consciente todo el tiempo del objeto-útil, sino que lo incorpora a su acción, como si fuera una extensión de los órganos corporales o como si no hubiera de hecho un objeto que media y potencia la actividad.⁷ El grado de destreza alcanzado por un operario en el manejo de un

⁵ *Ibid.*, p. 97.

⁶ *Ibid.*

⁷ Muchos ejemplos pueden darse de este fenómeno; los anteojos que se *encarnan* y dejan de ser un medio *a través* del cual alguien puede ver: ojos y anteojos forman (para el miope) una unidad mundana de acción. En cambio, un objeto que *altera* la visión ordinaria, como un telescopio o un microscopio, mantienen su

instrumento de trabajo —de cualquier arte o técnica— está en función del grado de *incorporación* del útil, de tal manera que éste ya no muestra la forma tosca de la objetividad material y no se enfrenta al operario como algo ajeno.

El útil está como mimetizado en los movimientos corporales del operario; está *oculto* porque ha sido fusionado en el continuo de la acción del sujeto. De hecho, con lo que primero tiene que habérsela el actuar cotidiano no son los útiles mismos *qua* objetos, sino con la obra entera como finalidad, que es el sentido último al que remiten los utensilios. Es la obra la que contiene la totalidad de remisiones y referencias dentro de la cual el útil *aparece y comparece* ante nosotros.

Ahora bien, en cada obra hay una referencia a los materiales o materia prima para producir algo. Así, el martillo remite al clavo, a las pinzas, pero también al hierro y a la madera como *materias primas*. Por medio del uso técnico de los útiles, la naturaleza misma está comprendida como *utilizable*, como un útil en su totalidad. Por ello, como observa Heidegger —idea que desarrollará en *La pregunta por la técnica*—, la naturaleza no debe entenderse, en el uso pragmático, como ente *ante los ojos*, ni siquiera como fuerza natural: “El bosque es reserva forestal, el cerro es cantera, el río, energía hidráulica [...] Con el descubrimiento del ‘mundo circundante’ comparece la ‘naturaleza’ así descubierta”.⁸ Heidegger advierte que esta forma de comprender la naturaleza prescinde de lo que es ella misma en su *pura* presencia ante nosotros. Técnicamente, la naturaleza no es contemplada ni admirada, se le comprende como una gran reserva de *materia prima* para fabricar los útiles, como el receptáculo de las obras, como un útil que sirve-para fabricar otros útiles. En el modo técnico de comprender la naturaleza queda oculto su carácter sublime que *nos cautiva como paisaje*, según Heidegger. El filósofo alemán ha intuido en estos pasajes de *Ser y tiempo* un problema que salta a la vista: en la mundanalidad instrumental incluso la naturaleza entera, en tanto *ente*, se convierte en un útil para satisfacer las necesidades humanas.

De ahí que la intencionalidad pragmática, si bien primaria en el orden de la *praxis*, quizá no sea originaria en el orden ontológico. La visión técnica que reduce la naturaleza entera a ser útil a la mano bien podría ser una *ocultación* de

carácter objetivo y *abstracto*; no se incorporan a la acción mundana del ver, pues el ver a través del microscopio no es un *ver en torno*, sino un observar *teórico* que requiere una mediación intelectual. Todavía más, el ver *a través* de un *radiotelescopio* ya ni siquiera es un *ver con los ojos*, sino un ver de orden distinto que requiere un complicado lenguaje *hermenéutico* para interpretar los datos obtenidos de dicho dispositivo.

⁸ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, op. cit., p. 98.

su ser, en lugar de ser una *desocultación* del ente natural. Heidegger reparará más tarde en este problema y, de hecho, lo convierte en uno de los ejes de su crítica al paradigma tecnológico moderno.

EL PROBLEMA DE LA INSTRUMENTALIDAD EN *SER Y TIEMPO*

Desde mi punto de vista, el problema principal derivado de los análisis de la mundanidad en *Ser y tiempo* consiste en que, en la base de esta descripción fenomenológica, subyace la concepción moderna del mundo que comprende todo lo ente, incluso la naturaleza entera, como *instrumento* para la acción humana. La *instrumentalización* de todos los entes intramundanos no es una constante en la historia. Lo que Heidegger describe como una estructura ontológica *a priori* es, más bien, una descripción de la relación preponderantemente técnica que el hombre ha establecido con la naturaleza en la modernidad, y que se diferencia de otras formas históricas de relación porque ha uniformado todos los ámbitos de la actividad humana mediante el mismo imperativo pragmático: tomar como útil todo lo que aparece en el mundo, incluso al hombre mismo.

Sin embargo, Heidegger anticipa ya en *Ser y tiempo* un posible peligro en esta descripción de la mundanidad. El peligro consiste precisamente en la *absorción* del sujeto en la intencionalidad pragmática que, tras el velo de la familiaridad del mundo circundante, puede ocultar la enajenación del hombre en el uso pragmático de los entes.

Estar-en-el-mundo [...] quiere decir: absorberse atemática y circunspectivamente en las remisiones constitutivas del estar a la mano del todo de los útiles. La ocupación es, en cada caso [...] sobre la base de una familiaridad con el mundo. En esta familiaridad, el *Dasein* puede perderse en las cosas que comparecen dentro del mundo y ser absorbido por ellas.⁹

Se revela, pues, la esencia de la relación instrumental del hombre con el mundo característica de la modernidad y que está en la base del desarrollo tecnológico actual. Este tema será objeto de análisis en *La época de la imagen del mundo* y conducirá a la crítica de la concepción *instrumentalista* de la técnica en *La pregunta por la técnica*.

⁹ *Ibid.*, p. 83.

Por otro lado, aunque las descripciones heideggerianas pretenden ubicarse en un plano ontológico y no histórico, se puede advertir que la descripción de los entes *a-la-mano* se parece más al mundo histórico de la técnica premoderna que al mundo de la tecnología actual. En todo caso, el mundo técnico descrito en *Ser y tiempo* (con aparente *objetividad*, sin que se interponga ninguna valoración) está más cercano a la técnica antigua y al mundo de las técnicas tradicionales, coexistentes en la actualidad con los grandes y complejos sistemas tecnológicos. Pero, aunque Heidegger no ponga atención a los fenómenos tecnológicos contemporáneos e idealice la técnica premoderna, ha mostrado en *Ser y tiempo*, de manera clara y quizá no intencionada, cuál es la forma moderna en que el hombre ha reducido el mundo entero a la dimensión de *cosa-instrumento*. Empero, en *Ser y tiempo* parece no haber una valoración ética sobre este *factum* que tiene una génesis histórica, sino sólo una descripción fenomenológica. Por ello, no se puede decir que exista en *Ser y tiempo* un intento de crítica ético-ontológica a la tecnología contemporánea, tal como se hará en los textos de la segunda etapa.

LA TÉCNICA MODERNA Y EL HUMANISMO METAFÍSICO

En *¿Y para qué poetas?* (1946), Heidegger realiza de manera más explícita una crítica a la modernidad tecnológica. En ese texto reafirma que la naturaleza entera ha sido dominada por el *re-presentar* humano. El hombre moderno se revela como el productor y dominador del mundo. La totalidad de lo ente es dirigida y comandada por la voluntad del sujeto humano. Toda la naturaleza se convierte en materia de transformación, incluso la tierra y la atmósfera. Para Heidegger, la instauración de esta voluntad que el hombre se ha *autoimpuesto*, de ese mandato de dominio del mundo por el que la totalidad de lo real es representado, producido y transformado en función del mandato humano, es el proceso moderno nacido de la *esencia oculta* de la técnica.

Sólo a partir de la época moderna comienza a manifestarse esa esencia como “destino de la verdad de lo ente en su totalidad”.¹⁰ La modernidad coincide con el despliegue de la esencia de la técnica como dominio material e intelectual del mundo. Heidegger observa también cómo la *esencia* de este fenómeno se manifiesta en la ciencia y en el Estado modernos:

¹⁰ Martin Heidegger, “¿Y para qué poetas?”, en *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza Editorial, 1996, p. 215.

La ciencia moderna y el Estado total, en su calidad de resultados necesarios de la esencia de la técnica, son también su consecuencia. Lo mismo se puede decir de los medios y formas empleados para la organización de la opinión pública mundial y de las representaciones cotidianas del ser humano. No sólo se objetiva técnicamente lo vivo para su dominio y utilización, sino que el ataque de la física atómica a las manifestaciones de vida como tal, se encuentra en pleno esplendor. En el fondo, la propia esencia de la vida debe entregarse en manos de la producción técnica [...] El poder esencial de la técnica también se muestra allí, donde todavía se intenta dominar la técnica con ayuda de antiguas posiciones de valor en terrenos secundarios [...] el uso de maquinarias y la fabricación de máquinas no son ya en absoluto la propia técnica, sino sólo el instrumento más adecuado para la instauración de su esencia en el medio objetivo de sus materias primas [...]; el hecho de que el hombre se convierta en sujeto y el mundo en objeto, es una consecuencia de la esencia de la técnica que se establece a sí misma y no al contrario.¹¹

Según Heidegger, la *esencia inexperimentada de la técnica* ya amenazaba a nuestros antepasados. Esto significa que la amenaza representada por la esencia de la técnica estaba ya latente en la comprensión mundana de lo ente. Pero tal amenaza ahora se ha reavivado por el dominio técnico que el hombre ejerce sobre la Tierra.

Sin embargo, en cuanto *representador y productor*, también está el hombre expuesto a ser objetivado por su propia representación del mundo. Así, el hombre mismo se convierte, en tanto cuerpo vivo, en un mero *recurso humano*. Su propia actividad dominadora del mundo le puede traicionar. Señala Heidegger que:

[...] en la medida en que el hombre construye técnicamente el mundo como objeto, se obstruye voluntaria y completamente el camino hacia lo abierto (la presencia del ser en su verdad), que de todas formas ya está bloqueado. El hombre que se autoimpone es asimismo, quiéralo o no, sépalo o no, el funcionario de la técnica.¹²

El peligro que se cierne sobre el hombre es interpretado por Heidegger —por primera vez, al parecer, en *¿Y para qué poetas?*— como aquella separación entre el hombre y el ser, aquella disrupción entre el ser como verdad y el ser reducido a ente técnico. Se trata de una separación frente al ser y *contra* él mismo:

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*, p. 218.

Lo mortal no es la tan mentada bomba atómica, en cuanto especial maquinaria de muerte. Lo que hace tiempo amenaza mortalmente al hombre, y precisamente con la muerte de su esencia, es lo incondicionado del puro querer, en el sentido de su deliberada autoimposición en todo. Lo que amenaza al hombre en su esencia es esa opinión de la voluntad que piensa que por medio de una liberación, transformación, acumulación y dirección pacíficas de las energías naturales, el hombre puede hacer que la condición humana sea soportable para todos y, en general, dichosa.¹³

SEGUNDA ETAPA: LA BÚSQUEDA DE LA ESENCIA DE LA TÉCNICA

La meditación heideggeriana expuesta en *La pregunta por la técnica* (1949-1953)¹⁴ intenta preparar una relación libre con la técnica para poder *experienciar* (*erfahren*) lo técnico en su propia determinación. Ello supone que la relación que de manera habitual tenemos con la técnica *no es libre*. La peor manera de estar sometido a su *esencia* se produce cuando la consideramos algo *neutral* que no merece ningún cuestionamiento. Desde el inicio de este texto, Heidegger se sitúa en posición de efectuar una crítica de orden *ético* a la técnica moderna, pues lo que está en juego es la libertad humana ante el ser.¹⁵ Pero el filósofo alemán no quiere hacer frente a la *técnica* en cuanto tal, pues al tomar una posición (una tesis) con respecto a ella uno permanece ligado a su influjo, ya por rechazarla o por defenderla. Lo que Heidegger pretende pensar es la relación del hombre con la *esencia* de la técnica; es decir, con lo que rige el fenómeno de la técnica, tanto moderna como antigua, pero que se oculta en los objetos y dispositivos técnicos,

¹³ *Ibid.*, p. 219.

¹⁴ Heidegger pronunció en Bremen, en diciembre de 1949 y en marzo de 1950, bajo el título “Einblick in das was ist” (“Observación sobre lo que es”) cuatro conferencias: “Das Ding” (“La cosa”), “Das Gestell, Die Gefahr” (“El peligro”) y “Die Kehre” (“La vuelta”). La segunda conferencia es el origen de lo expuesto en 1953 en un curso de la Academia Bávara de Bellas Artes, titulado “Las artes en la era de la técnica”, texto que después se convirtió en *La pregunta por la técnica* (*Die Frage nach der Technik*). La primera conferencia es la base del texto homónimo recogido en *Ensayos y Conferencias* (1954) y la cuarta conferencia dio origen al texto publicado en 1962: “Die Kehre” (“La vuelta”).

¹⁵ Heidegger no habría aceptado que su crítica tiene un sentido *ético*. El filósofo alemán pretendía exponer las consecuencias negativas para el hombre derivadas de la esencia de la técnica moderna. Así, el tema expone un problema *ontológico* y no un problema *ético*. Sin embargo, si consideramos, como Heidegger lo hace en la *Carta sobre el humanismo*, que la ontología es una *ética original*, y si el problema tiene que ver con el *ser* del hombre, la relación que éste establece con la técnica moderna no puede ser más que un problema para una *ética radical* pensada desde las estructuras ontológicas del hombre. Lo que se pone en juego es lo más preciado del ser del hombre: la libertad. Si la libertad está en juego, entonces estamos ante un problema *ético*.

pues *la esencia de la técnica no es nada técnico*. Heidegger advierte que mientras permanezcamos abandonados a la esencia de la técnica considerándola algo neutral, familiar y ya consabido, mientras la rechazamos o la admiremos y no hagamos la pregunta por su esencia, no podremos establecer una relación libre con ella.

CRÍTICA DE LA CONCEPCIÓN INSTRUMENTALISTA DE LA TÉCNICA

La pregunta por la técnica es una manera de acceder a la pregunta por el ser, porque en nuestros tiempos la técnica es el modo predominante de relación humana con el mundo. La pregunta heideggeriana por la técnica tiene una finalidad liberadora: superar la representación usual de la técnica como impedimento para comprender el sentido de su esencia. Esa concepción se caracteriza, en términos generales, por afirmar y afirmarse en dos supuestos básicos: 1) la técnica es un medio para lograr fines; y 2) la técnica es una actividad humana (depende de la decisión y la voluntad humanas). La técnica es concebida como un útil o *instrumentum*. Estos dos supuestos componen la perspectiva de la concepción definida por Heidegger como *antropológico-instrumental*.

Para Heidegger, esta concepción no es errónea, sino limitada. Se restringe al fenómeno técnico dentro del mismo mundo técnico descrito en *Ser y tiempo*. La concepción antropológico-instrumental contiene la certeza inmediata con que representamos la técnica. Si la técnica es sólo un medio de actividad, el problema sólo consistiría en encontrar el mejor medio para nuestros fines vitales. Lo que queremos, como se suele decir, es *tener la técnica en nuestras manos*. Queremos dominarla, lo que se hace tanto más urgente cuanto mayor es la amenaza de la técnica de escapar al dominio del hombre.¹⁶

El hombre moderno se ha propuesto controlar y dominar *la técnica* y ese afán se apoya en el supuesto de que ella sea un medio que, como tal, se puede manipular y usar a voluntad. Pero Heidegger cree que esta concepción encubre cuál es la verdadera relación que tenemos con la técnica. Ello se oculta gracias a la obstinada intención humana de dominar ese *instrumentum*, de conquistar su poder y apropiárselo.

¹⁶ Martin Heidegger, "La pregunta por la técnica", en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994, p. 11.

Para descubrir la esencia de la técnica (su consistencia propia, su modo auténtico de aparecer), Heidegger interroga el sentido de lo *instrumental*. Éste refiere al dominio de los fines y los medios, y al terreno de las causas y los efectos: lo instrumental remite a la *causalidad*.

Heidegger hace referencia a la clásica teoría aristotélica de la causalidad y la pone a prueba en el camino de la deconstrucción de la concepción antropológico-instrumental de la técnica.¹⁷ La causalidad no debe interpretarse como un simple *ocasionar* algo, sino como un hacer-venir-a-la-presencia, *traer-delante*, llevar a la existencia y de modo patente algo que existía sólo de manera potencial. Según Heidegger, este es el sentido profundo del trabajo humano que resuena en la noción griega de *póiesis*.

Un traer-ahí-delante (*Her-vor-bringen*), *póiesis*, no es sólo el fabricar artesanal, no es sólo el traer-a-aparecer (*zum-Scheinen*), el traer-a-imagen (*ins-Bild-Bringen*) artístico-poético. También la *physis*, el emerger (brotar)-desde-sí mismo, (*von-sich-her Aufgehen*) es incluso *póiesis* en el más alto sentido, porque lo *physei* tiene en sí mismo la eclosión del traer-ahí-delante, por ejemplo, la eclosión de las flores en la floración. En cambio, lo traído-ahí-delante de un modo artesanal y artístico, por ejemplo la copa de plata, no tiene la eclosión del traer-ahí-delante en él mismo sino en otro, en el artesano y el artista.¹⁸

De acuerdo con la concepción griega, la *physis* es la *póiesis* en el sentido más pleno y elevado. La *póiesis* humana es analógica a la de la naturaleza. Se trata de una producción de lo *artificial*; es decir, de lo que no surge *por naturaleza*. Lo producido por el artesano y el artista —según el sentido griego— no tiene en sí la posibilidad de desdoblarse y florecer, sino que dicha posibilidad está en otro: en el artesano o el artista que reúne las otras causas en su proceso de trabajo y del cual depende la emergencia *cuasi* natural o como si la naturaleza misma lo hubiera producido. Hay que señalar que Heidegger ha tomado como modelo de la producción

¹⁷ Debe seguirse el ejemplo dado por Heidegger: tenemos un objeto producido, una copa de plata. Preguntemos por sus causas: 1) causa material, la plata; 2) causa formal, copa; 3) causa final, copa sacrificial, por ejemplo; y 4) causa eficiente: el orfebre. Heidegger reinterpreta el sentido griego de la causa [αἰτία]. Ésta significa aquello que responde por otra cosa, lo que es *culpable* o responsable de otra cosa. Las cuatro causas son, en este sentido, los modos relacionados entre sí del acto que responde por algo producido. Las cuatro causas son co-responsables del objeto producido. El trabajo es el proceso por el cual se hace aparecer el producto y en donde las otras tres causas co-responden por la nueva forma de ser.

¹⁸ Martin Heidegger, “La pregunta por la técnica”, *op. cit.*, p. 14.

técnica la concepción aristotélica de la *techne*,¹⁹ la cual no coincide con el modo actual en que se presenta la técnica.

Ahora bien, todas las modalidades de la *techne* están relacionadas con la *episteme* (la *techne* es un saber-hacer). El concepto de *techne* también se entiende como conjunto de procedimientos o métodos, y no sólo como construcción de artefactos. Como forma de conocimiento, el *traer-ahí-delante* de la técnica es *desocultar* el ser, es decir, *alétheia*, según la peculiar interpretación heideggeriana.²⁰

La *techne des-oculta* lo que no se produce por sí mismo y no está aún presente entre nosotros. El carácter propio de la técnica no está en la acción de hacer o fabricar, sino en el *desocultamiento* del ser del que habla Heidegger. Como desocultamiento y no como fabricación, la técnica es una producción *poiética*, una auténtica creación *ontológica*.

Si lo instrumental se considera un rasgo esencial de la técnica, entonces es preciso concebir lo instrumental como medio del desocultar (*entbergen*). Pero en la *techne* es el ser el que se revela a sí mismo (y en cierta medida también se *oculta*). La técnica es un modo en que el ser se muestra en su verdad, por lo cual dicho fenómeno corresponde al ser y no está propiamente a cargo del hombre.

Así pues, todo producir técnico, como acto *poiético* y no como mero fabricar, se funda en el *desocultar* el ser. El ser de la técnica es el desocultar, es decir, la *alétheia*. En ella reside, según Heidegger, la posibilidad de toda fabricación productiva. La técnica no es, pues, un simple medio, es *el* medio de desocultar la realidad. Esta determinación general también es aplicable a la técnica moderna, pero ésta tiene una forma peculiar de desocultar: el desocultamiento imperante en la técnica moderna es una *provocación*.

LA ESENCIA DE LA TÉCNICA MODERNA

Heidegger ha preguntado por la esencia de la técnica en general y ahora se interroga por la diferencia específica de la técnica moderna. Lo esencial de la técnica se produce en crear formas de existencia. Pero, ¿este modo de producir propio del mundo técnico artesanal (técnica antigua) también es propio de la técnica moderna? La técnica moderna pertenece, sin duda, al modo del desocultar el ser. Pero el

¹⁹ Cfr. Aristóteles, *Física*, libro II.

²⁰ El tema de la verdad como desocultamiento tiene en Heidegger una importancia decisiva. El filósofo alemán aborda este tema desde *Ser y Tiempo*, (§ 44); hay además otros dos textos: *De la esencia de la verdad* y *Alétheia*, éste último sobre el fragmento 16 de Heráclito.

desocultamiento realizado por la técnica moderna no se puede asimilar al desarrollado por la técnica antigua, en el sentido de la *póiesis*. ¿Qué hace la técnica moderna? No sólo produce instrumentos, utensilios y herramientas, no genera sólo el ámbito fenomenológico de lo *a la mano*. La técnica moderna produce una gran reserva, no sólo de energía disponible, sino de medios y fines, que están dispuestos como sustento de la acción humana.

El desocultar de la técnica moderna se muestra como *provocación* o *conminación* (*herausfordern*) que impone a la naturaleza la exigencia de liberar y suministrar su estructura interna para ser racionalizada y luego utilizada, almacenada y explotada. Heidegger se pregunta si esto no sucedía también con los productos de la técnica premoderna, por ejemplo, un viejo molino de viento. Y responde negativamente, porque el molino se mueve siguiendo y acompañando al viento, confiando en él, sin apresurarlo, sin intervenir en su curso habitual. En cambio, una planta de energía atómica o una central de extracción de petróleo *conminan* a la naturaleza a entregar sus recursos bajo tierra y a la materia misma a manifestarse como energía. La técnica moderna no aguarda a que los procesos naturales se den por sí mismo, sino que los acelera, los modifica, los desvía, los racionaliza y los aprovecha en función de los fines humanos. En este sentido, cuando Heidegger señalaba, en *Ser y tiempo*, que la naturaleza entera es comprendida como *útil*, estaba describiendo lo propio de la técnica moderna y captando el fenómeno de la *provocación técnica* de la naturaleza.

La técnica moderna interpreta la naturaleza entera como un útil *a la mano*: “A una región de tierra [...] se la provoca para que saque carbón y mineral. El reino de la tierra sale de lo oculto ahora como cuenca de carbón; el suelo, como yacimiento de mineral”.²¹

El trabajo tradicional del campesino no *interpela* la tierra, por el contrario, la cuida y la protege. Pero el cultivar antiguo, el cual implicaba un profundo conocimiento del ritmo y de los ciclos de la naturaleza, ha cedido el paso al cultivo tecnológico de la agroindustria que emplaza a la tierra a producir cada vez en ciclos más cortos, provocando con ello el empobrecimiento y la erosión de abundantes tierras antaño fértiles. Así, la técnica moderna emplaza a la naturaleza entera: “al aire se lo emplaza a que dé nitrógeno, al suelo a que dé minerales, al mineral a que dé uranio, a éste a que dé energía atómica, que puede ser desatada para la destrucción o para la utilización pacífica”.²²

²¹ Martin Heidegger, “La pregunta por la técnica”, *op. cit.*, p. 17.

²² *Ibid.*

Nuestra realidad mundana actual es producida esencialmente por la técnica y está dispuesta en la forma de una *reserva acumulable* o *fondo de reserva disponible* (*Bestand*). La forma del *Bestand* manifestada en la técnica moderna no es una simple actividad mundana de orden técnico. El término *Bestand* indica, para Heidegger, una modalidad peculiar del desocultamiento del ser que rebasa el hacer humano. La técnica de nuestros días manifiesta en su esencia un tipo de obrar que no depende sólo de un supuesto sujeto humano todopoderoso ante la naturaleza. El hombre no tiene a su disposición la técnica como objeto de manipulación, sino que, más bien, cumple una función dentro del esquema del desocultamiento, pues él mismo está compelido por la esencia misma de la técnica para desocultar la realidad. La técnica se convierte en el poder de desocultar que proviene del ser mismo, que emplaza al hombre a conminar la realidad natural para transformarla, acumular su materia y su energía en la forma de una gran reserva, para *explotarla*. La esencia de la técnica es un *imperativo tecnológico* que funciona como condición trascendental de toda acción técnica posible. El hombre obedece ese imperativo, pero él mismo no es capaz de controlarlo ni de orientarlo.

Para Heidegger, la técnica es una actividad humana, mas el fundamento o esencia de esta actividad no depende del hombre. Éste actúa técnicamente a través de un mandato o imperativo que lo *interpela* desde la estructura de su ser (*estar-en-el-mundo*), pero que él mismo no puede darse ni imponer al mundo. El imperativo proviene de la esencia de la técnica que llama y exige a la provocación de la naturaleza.

Así, pues, la técnica moderna se diferencia por completo de la antigua simplemente porque tiene por objeto una transformación cualitativa de la naturaleza y porque, en la acumulación de materia y energía, convierte lo cuantitativo en una cualidad nueva. Así, pues, la técnica moderna es un modo específico de desocultar: aquél que conmina o requiere a la naturaleza para entrar en la estructura de la razón técnica, aquella razón de cálculo que provoca e interpela exigiéndole al mundo material que deponga su configuración interna para disponerla como fondo de reserva del mundo técnico.

Ahora bien, ¿quién lleva a cabo el emplazamiento provocador de la naturaleza? El hombre, desde luego. Pero sólo en la medida en que el hombre mismo es también conminado o provocado por el imperativo técnico. Al *recibir* en sus manos la técnica, al querer dominarla y controlarla, el hombre participa en el desocultar provocador como un ente que también es conminado por la esencia de la técnica. El ser del hombre se revela, entonces, como una enorme masa de trabajadores en

movilización total. De hecho, la energía principal usada y transformada por la técnica moderna es la obtenida por el ser humano. Pero el hombre está provocado de un modo más originario que el resto de la naturaleza material porque está compelido a poner en acción el emplazamiento sobre la naturaleza. En tanto *sujeto* de la técnica, el hombre se distingue de los *objetos* de transformación y de las *existencias* y las materias primas. Y, sin embargo, el hombre puede ser descualificado y considerado sólo como *recurso humano*, como mera *fuerza de trabajo*.

Pero, ¿en qué se funda el desocultamiento provocador de la técnica moderna? En la esencia que sustenta el imperativo técnico del desocultamiento y la provocación interpelante de la naturaleza para ponerla en la forma del *Bestand*. Heidegger denomina a dicha esencia lo *Ge-stell*.²³

Ge-stell significa lo coligante de aquel emplazar (*stellen*) que emplaza (conmina) al hombre, es decir, que lo provoca a hacer salir de lo oculto lo real y efectivo (*Wirkliche*) en el modo de un solicitar en cuanto solicitar de existencias (fondo de recursos) (*Bestand*). *Ge-stell* significa el modo de salir de lo oculto que prevalece en la esencia de la técnica moderna, un modo que él mismo no es nada técnico.²⁴

LA TÉCNICA COMO DESTINO

Aunque el hombre es el ejecutor del imperativo técnico, el fundamento de la provocación de la naturaleza no es él. La actividad técnica remite a un hecho sobre el cual el hombre no puede disponer porque no depende de su hacer técnico;

²³ El término *Gestell* significa *marco* o *caballete*, *estantería*, *estructura*, *soporte*, *armazón*, *chasis*. Según André Préau, el traductor de la versión francesa ("La question de la technique", en *Extraits et conférences*, París, Gallimard, 1958), la palabra remite al radical *ge*, presente en un pequeño grupo de verbos que designan, ya sean las operaciones fundamentales de la razón y de la ciencia así como las medidas de autoridad en la técnica (interpelar, requerir, detener, comisionar, aseguramiento, inspección, poner en su lugar). El verbo *stellen* [poner, colocar, presentar o poner a disposición] se encuentra en el centro de este grupo. Heidegger usa *Ge-stell*, así separado con el guión, lo cual expresa el cambio o profundización del sentido habitual de dicha palabra. Lo *Ge-stell* quiere decir, para Heidegger, la estructura que *dis-pone*, *im-pone* y *pre-dispone* al hombre a desocultar la realidad natural en el modo de la provocación concibiéndola sólo como fondo de reserva [*Bestand*]. En castellano podemos jugar con nuestros verbos *poner* y *disponer* siguiendo la idea del *stellen* alemán, para poder entender el significado del *Ge-stell*. La esencia de la técnica proviene de esa *dis-posición* que pone-desde el mundo técnico los entes producidos y predispone e im-pone al hombre el imperativo de extraer de la naturaleza toda la energía y materia necesarias.

²⁴ Martin Heidegger, "La pregunta por la técnica", *op. cit.*, p. 22.

por el contrario, la posibilidad originaria del desocultamiento proviene del ser mismo, pues la acción técnica *provocadora* presupone que el mundo natural se le revele al hombre como materia transformable. Lo *Ge-stell* es, por así decirlo, el presupuesto ontológico que se *inter-pone* entre el hombre y la realidad y que, además, determina al hombre como el existente que realiza esta *dis-posición* provocadora sobre la naturaleza.

Ahora bien, ¿qué significa que la esencia de la técnica no sea *nada técnico*, es decir, que no sea reductible a un artefacto, que no sea *objeto técnico*? El desocultar de la técnica acontece en el obrar humano, mas no de modo decisivo por él. ¿Acaso la técnica se ha hecho completamente autónoma? Heidegger no utiliza ese concepto, pero, en cierto sentido, podría ser adecuado, aunque no en el de que tal autonomía significara independencia absoluta del obrar humano. Parece que si el hombre está emplazado por la esencia de la técnica moderna, y ahora su entera existencia está dominada por el *solicitar* provocador, entonces no puede establecer —por el momento— una relación libre y una distancia ontológica que le permita salir de este emplazamiento. En este sentido, la esencia de la técnica moderna se revela como un destino (*Geschick*) que el ser nos ha *destinado*. Según Heidegger, *lo Ge-stell es una destinación del sino (destino) al igual que todo modo del hacer salir lo oculto*. La misión del hombre es saber *escuchar* y *atender* ese destino, pero no desde una actitud pasiva y sumisa, sino preparando una relación libre y consciente con la esencia de la técnica moderna que domina ya todos los ámbitos de la actividad humana.

Así, pues, Heidegger muestra que la libertad del hombre ante la técnica moderna está limitada e, incluso, amenazada. El hombre no puede desatender el llamado provocador de la técnica porque proviene del ser mismo y es el modo como ha sido revelado en nuestra época. La libertad conservada por el hombre es la capacidad para despejar y aclarar la esencia misteriosa de dicho fenómeno que interactúa con nosotros en los ámbitos más cotidianos. Sí, confirma Heidegger, la técnica es “el destino de nuestra época”, en donde destino significa “lo inesquivable de un proceso que no se puede cambiar”.²⁵ Sin embargo, si somos capaces de *experienciar* lo *Ge-stell* como esencia de la técnica moderna:

De este modo residimos ya en lo libre del destino, que en modo alguno nos encierra [...] a impulsar la técnica de un modo ciego o [...] a rebelarnos inútilmente contra ella y a conde-

²⁵ *Ibid.*, p. 27.

narla como obra del diablo. Al contrario: si nos abrimos de un modo propio a la *esencia* de la técnica, nos encontraremos sin esperarlo cogidos por una interpelación liberadora.²⁶

Pero lo *Ge-stell* no es jamás una mera fatalidad, pues el hombre, justamente, no se hace libre mientras no toma la resolución de atender ese destino para encontrar una nueva vía de relación adecuada y libre con el ser. El estado de *caída* o de enajenación del hombre en el mundo técnico es una modalidad de alineación ontológica mucho más fuerte, pero más sutil, que la enajenación del trabajo pensada por la tradición marxista.

Lo *Ge-stell* ha formado parte del destino del desocultamiento del ser, pero no es una *fatalidad* de nuestra época, en donde *fatalidad* sólo significa: lo que hay de irremediable en ese proceso inmodificable.²⁷

Por ello, es preciso entender en qué sentido dice Heidegger que la esencia de la técnica moderna es un *peligro* para el hombre. Lo *Ge-stell* amenaza al hombre en la posibilidad de bloquear su amplia experiencia vital del mundo, restringiendo la existencia al ámbito del desocultamiento provocador de la técnica moderna. En tanto es un destino de la *relación humana con el ser*, lo *Ge-stell* desvía y encubre otras posibilidades de desocultar y las elimina en favor del desocultamiento pro-vocador. Lo *Ge-stell* encubre, sobre todo, el desocultamiento productivo o *poiético*, en el sentido antiguo de la *póiesis*, que había mantenido al hombre en equilibrio con la Tierra entera. El desocultamiento *poiético* propio de la técnica antigua permitió al hombre una relación libre y diversa con el ser; en ello radican las bases de la cultura como obra de la libertad humana. Perder la relación *poiética* con el ser implicaría, según esta argumentación heideggeriana, arriesgar la libertad del hombre.

La técnica se ha convertido en el modo predominante de producir nuestra vida, no sólo en un sentido material sino también espiritual y cultural. El mundo en el que vivimos es una realidad enteramente *artificial* levantada sobre la base del desocultamiento provocador. Como Heidegger intentará mostrarlo en sus textos posteriores, lo *Ge-stell* ha modificado el carácter de muchas de las cosas humanas: no sólo hemos *provocado* e interpelado a la naturaleza sino, también, nuestra cultura, el lenguaje, el pensamiento, la mundanalidad misma, el sentido del tiempo, del habitar y el peculiar sentido que teníamos para lo sagrado. En este mundo

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*, p. 34.

técnico parece que los *dioses han huido* porque hemos transmutado las formas libres de relación con el ser por las formas tecnificadas de relación con lo ente.

El poder técnico, pero no las técnicas ni los utensilios por sí mismos, ha obnubilado al hombre moderno a tal grado que lo ha conducido a una singular paradoja: por un lado, cree que la realidad es sólo obra suya y que puede modelarla a su antojo; por otro, se pierde cada vez más a sí mismo ante el influjo de la esencia de ese poder técnico, pues está olvidando el sentido de los fines vitales que antaño orientaron su existencia. Los medios técnicos no son ya controlables con fines provechosos para la humanidad porque el hombre es incapaz de imaginarse siquiera las consecuencias del poder tecnológico sobre la naturaleza y la vida humana.

Aunque el discurso heideggeriano suene muy nostálgico por un pasado técnico ciertamente idealizado, es justo reconocer al menos la pertinencia del hallazgo: es posible que con el predominio del poder tecnológico contemporáneo en la vida humana nos juguemos nuestro propio ser, que es, en esencia, *libertad creadora (poiética)* ante el ser; libertad *para ser*. Empero, cabe preguntarse: ¿el hombre que sólo piensa y actúa conforme al mandato de lo *Ge-stell* habrá dejado de ser libre? ¿Habrá dejado de *ser* hombre?

El peligro reside precisamente en la confianza que el hombre ha adquirido sintiéndose *el señor de la Tierra*. Pues con ello se ha extendido la ilusión de que todo cuanto *nos sale al paso* existe sólo en la medida es que puede ser usado o transformado *técnicamente*. Pero en un mundo donde todo puede ser convertido en artefacto, el hombre parece que sólo se encuentra consigo mismo en tanto sujeto dominador del mundo natural. *Sin embargo, la verdad es que hoy el hombre no se encuentra en ninguna parte consigo mismo, es decir, con su esencia*, señala Heidegger. No obstante, la alternativa propuesta por Heidegger no es el retorno a una vida *natural* pretecnológica, sino una actitud de búsqueda de un modo auténtico de *habitación* en la Tierra.

Lo *Ge-stell* deforma el resplandecer y el prevalecer de la verdad. El sino que destina a la sollicitación es, por ello, el peligro extremo. Lo peligroso no es la técnica. No hay nada demoníaco en la técnica; lo que hay es el misterio de su esencia. La esencia de la técnica, como un sino del *hacer salir lo oculto*, es el peligro.²⁸

Heidegger se pregunta si, en medio del peligro, existe un modo de desocultar más original y capaz de salvarnos de ese estado de *caída*. Recurre entonces al

²⁸ Martin Heidegger, "La pregunta por la técnica", *op. cit.*, p. 29.

sentido original de la *techne* como creación artística, como el *traer-ahí-delante* la verdad *llevándola al esplendor de lo que luce*, es decir, de lo bello. Debe reconocerse que el arte era esencialmente *póiesis*. Puesto que la esencia de la técnica no es nada técnico, Heidegger considera que la confrontación decisiva con la técnica moderna debe acontecer en una región relacionada con ella (un modo de desocultar) pero que, no obstante, sea distinta de ella. Sólo el arte (principalmente la poesía) tendría esa posibilidad. Pero tal respuesta, al final de *La pregunta por la técnica*, ante la magnitud de semejante peligro es, francamente, muy poco esperanzadora. Basada en la ingenua y nostálgica concepción de la *techne* antigua, Heidegger pensó que el arte estaba llamado a ser esa vía para un desocultamiento liberador. Pero el filósofo alemán no caía en la cuenta de que también el arte ha sido dominado por lo *Ge-stell* en la forma de *producción*, *reproducción* y *consumo estético* propios de la sociedad tecnológica contemporánea.

LA POSIBLE SUPERACIÓN DE LA ESENCIA DE LA TÉCNICA: LA VUELTA HACIA EL SER

Como Heidegger ha mostrado, el hombre no puede dominar y controlar a voluntad el poder tecnológico, puesto que:

Si la esencia de la técnica, lo *Ge-stell* como peligro en el ser, es el ser mismo, entonces jamás se podrá dominar a la técnica, ni positiva ni negativamente, mediante un mero hacer humano puesto por sí mismo. La técnica, cuya esencia es el ser mismo, jamás se puede superar por el hombre. Esto significaría que el hombre sería el Señor del ser.²⁹

Tampoco es posible pensar que el hombre puede rechazar ese imperativo técnico, pues no puede desatender y negar su vocación técnica, pero tampoco puede pretender dominarla porque, entonces, estará a su total disposición. Ha dicho Heidegger que el hombre es el *pastor del ser* y no el amo del ser. En el modo técnico de desocultar, el hombre no es el creador del ser, sino una especie de partero que ayuda en el alumbramiento de aquello que brota del ser. El hombre ejerce una suerte de *mayéutica* técnica, si se le permite la expresión, y de ese modo encuentra una genuina relación con el ser.

²⁹ Martin Heidegger, "La vuelta", en *Ciencia y técnica*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1993, p. 184.

Nunca antes el hombre imaginó poder modelar el mundo como una gran estructura disponible de materia y energía. Pero esta capacidad de poner al mundo en la estructura de una *disposición universal* es un acto de una voluntad colectiva, aunque impersonal. Según Heidegger, el peligro de la esencia de la técnica no consiste en que la humanidad responda a su mandato, sino en que se obstaculicen otros modos de desocultar lo real y que, con ello, se restrinja la relación humana con el ser.

¿Qué tipo de relación habrá de ser practicada para abrir la comprensión del ser y para restablecer la diversidad de formas de experimentar el mundo? Según Heidegger, la amenaza que pesa sobre el hombre no proviene, en primer lugar, de las máquinas y aparatos técnicos, como se ha visto. La verdadera amenaza tiene ya sujeto al hombre en la *representación* del poder técnico como obra suya. Lo *Ge-stell* ha velado el sentido original de la *póiesis* que se manifestaba en la técnica premoderna. Sin embargo, en la misma medida en que lo *Ge-stell* pro-voca al hombre a obstruir las modalidades de desocultamiento propias de la técnica tradicional, abre también la posibilidad de que el hombre recobre la conciencia de una verdad más fundamental del ser.

LA SERENIDAD (*GELASSENHEIT*) ANTE EL MUNDO TÉCNICO

Como consecuencia del mundo técnico dominado por el imperativo del desocultamiento pro-vocador, la naturaleza aparece como un objeto al que el pensamiento calculador debe dominar. La naturaleza, menciona Heidegger, se ha convertido en una única *estación gigantesca de gasolina*, en fuente de energía para la industria moderna. Esta situación se ha universalizado en todo el planeta y es completamente ajena a todo lo conocido en las civilizaciones anteriores y las culturas tradicionales aún subsistentes.

En *Serenidad* (1955), Heidegger sugiere que la técnica, en su conjunto ha provocado un peligro mucho más fundamental y vital, del cual no somos aún conscientes. Pero se debe tomar el sentido del peligro también con lo que tiene de ambigüedad; pues el peligro no es fatalidad, sino *posibilidad*: Heidegger llama a repensar nuestra situación en el mundo técnico moderno. El filósofo alemán piensa que el verdadero peligro de la técnica no reside sólo en su inmenso poder, a veces destructivo, sino en su capacidad de desarraigar la mundanalidad y modificar la *esencia* del hombre.

Nadie se detiene a pensar en el hecho de que aquí se está preparando, con los medios de la técnica, una agresión contra la vida y la esencia del ser humano y

que, comparada con la explosión de la bomba de hidrógeno, muy poco significa. Porque precisamente cuando las bombas de hidrógeno *no* exploten y la vida humana sobre la Tierra esté salvaguardada será cuando, junto con la era atómica, se suscitará una inquietante transformación del mundo.

Lo verdaderamente inquietante, con todo, no es que el mundo se tecnifique enteramente. Mucho más inquietante es que el ser humano no esté preparado para esta transformación universal; que aún no logremos enfrentar meditativamente lo que propiamente se avecina en esta época.³⁰

Si el hombre de la *era atómica* desistiera del pensar meditativo (filosófico) frente al mero pensar calculador, estaría por completo indefenso ante el irresistible poder de la técnica. Por ello, lo primero que debe investigar el pensar meditativo es el sentido del *arraigo* del hombre en la Tierra. Heidegger reconoce que las instalaciones, aparatos y máquinas del mundo técnico son hoy indispensables para la vida cotidiana. Dependemos del mundo técnico; no obstante, sin darnos cuenta, caemos en una relación cosificante con la técnica, ya sea que la adoptemos sin reserva o que la rechazemos y prefiramos una vida *natural* en las últimas campañas de la Tierra que resisten el embate del avance provocador de la técnica. Podemos usar los objetos técnicos y aceptarlos en nuestro mundo habitual, y hasta cierto punto *domesticarlos*. Pero, al mismo tiempo, Heidegger pide que el hombre deje a esos objetos *estar* en sí mismos para *des-asirse* (*loslassen*) o liberarse de ellos. Heidegger propone decir *sí* a la técnica, *sí* a usar los objetos técnicos y servirnos de ellos, pero a la vez, decir *no* en la medida en que rehusemos que la técnica reduzca toda la vida y el horizonte del mundo esté sólo dominado por el modo del desocultamiento técnico.

Dejamos entrar a los objetos técnicos en nuestro mundo cotidiano y, al mismo tiempo, los mantenemos fuera, o sea, los dejamos descansar en sí mismos como cosas que no son algo absoluto, sino que dependen ellas mismas de algo superior. Quisiera denominar esta actitud que dice simultáneamente “sí” y “no” al mundo técnico con una antigua palabra: *la Serenidad* (*Gelassenheit*) *para con las cosas*.³¹

³⁰ Martin Heidegger, *Serenidad*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1989, p. 25.

³¹ *Ibid.*, p. 27.

La *Gelassenheit* permite dejar de ver los objetos sólo desde una perspectiva técnica, para empezar a percibirlos de otro modo, aunque sigamos estando compelidos por la técnica. En la *Gelassenheit* iría, al mismo tiempo, el mandato por el obrar técnico y la abstención o separación de dicho mandato. Pero el sentido del mundo técnico se oculta también en la *Gelassenheit*. Heidegger cree que algún día el hombre será capaz de mantener una relación estrecha con la técnica, pero sin estar sujeto a su influjo. Además, él señala que, en esta modalidad de relación ontológica, el hombre estaría en la *serenidad* para con las cosas (mediante el pensar reflexivo y meditativo) y, al mismo tiempo, estaría abierto a la verdad del ser.

La *serenidad*, una especie de nueva *ataraxia* ante el mundo técnico, es una actitud que hace posible percibir el sentido del mundo dejando que las cosas sean como son en sí mismas. El hombre se encuentra ante el mundo técnico en una situación peligrosa, no sólo porque podría estallar una terrorífica guerra mundial o porque podrían colapsarse muchos de los grandes sistemas tecnológicos; el verdadero peligro no está en la *aniquilación*, sino en la posibilidad en donde todavía opera la libertad humana y en donde, por tanto, debemos decidir qué posición vital ocuparemos en el mundo: “la revolución de la técnica que se avecina en la era atómica pudiera fascinar al hombre, hechizarlo, deslumbrarlo y cegarlo de tal modo, que un día el pensar calculador pudiera llegar a ser el *único* válido y practicado”.³²

CONCLUSIÓN

La investigación heideggeriana acerca de la esencia de la técnica condujo al descubrimiento del imperativo tecnológico que conmina al hombre a dominar lo ente: lo *Ge-stell*. Este imperativo o disposición *a priori* no es *nada técnico*, sino el modo por el cual la naturaleza se ha revelado como *tecnificable*, transformable y acumulable. Pero Heidegger no se detuvo en la revelación del *imperativo tecnológico*, sino que trató de indagar su propia índole: ¿el desocultamiento tecnológico del mundo natural tiene lugar más allá de todo acto humano? Respuesta: *no* tiene lugar sólo en el hombre ni por él de una manera decisiva. Tal respuesta señaló entonces la senda de una nueva interrogación: ¿cuál es el destino de tal imperativo técnico?

Heidegger concluyó, pues, que la técnica ya no puede ser comprendida como un *instrumentum* a la mano del hombre, como un medio neutro e inocuo. Pero el

³² *Ibid.*, p. 29.

fenómeno por el cual la técnica ha tenido una mutación radical se funda en la historia del ser mismo y no se relaciona sólo con la voluntad humana. La filosofía heideggeriana de la técnica ha puesto las bases para una crítica y una superación de la concepción antropológico-instrumental, tan usual y tan divulgada todavía en nuestro tiempo. Pero, simultáneamente, abrió un enigma nuevo: ¿de qué índole es el poder tecnológico que hemos descubierto y al cual nos hemos entregado?

En la filosofía heideggeriana de la técnica se afirma una profunda convicción antiinstrumentalista, que es en esencia antisubjetivista o, mejor dicho, *antiantropocentrista*: el poder de la técnica proviene del ser mismo y el hombre es *su* instrumento para manifestarse en el mundo. De ello se deriva que la técnica moderna ha devenido *autónoma* con respecto del hombre, por lo que escapa a nuestra voluntad y control. En ello, por cierto, Heidegger no es original: ya lo había señalado, en cierta forma, Ernst Jünger y lo desarrolla también Jacques Ellul en *La technique ou l'enjeu du siècle* (1954).

Sin embargo, el descubrimiento de la autonomía de la técnica y de la discontinuidad entre la técnica antigua (*póiesis*) y la técnica moderna (pro-vocación), no conducen a Heidegger a una posición pesimista que sostenga que, ante tal *autonomización* de la técnica, el hombre no posea ningún poder y ninguna responsabilidad. La autonomía de la técnica no resulta de un proceso de separación entre el sujeto y los objetos producidos ni en la automatización de los procesos tecnológicos; más bien, reside, esencialmente, en que la manifestación de su poder no le pertenece por completo al hombre. Pero tal hecho no implica una liberación de la responsabilidad humana por el uso del poder tecnológico. Al contrario, dado que el poder tecnológico se manifiesta en y por los actos humanos, el hombre ha descubierto una nueva dimensión de su ser, así como una nueva y ampliada modalidad de su responsabilidad. Pero, ¿responsabilidad de qué? Al menos de cuidar y preservar su ser mismo ante el peligro de una total absorción en el imperativo tecnológico.

Ciertamente, la originalidad y la validez actual de la filosofía heideggeriana de la técnica no estriban en su diagnóstico acerca del carácter impersonal, autónomo e incontrolado de la tecnología contemporánea (entendida como sistema global y no como instrumento *a la mano*) ni entorno al dominio ejercido, junto con las ciencias, acerca de la naturaleza y la cultura, sino, más bien, en el hecho de haber advertido que el peligro que proviene de la técnica es *ontológico*, pues afecta al ser del hombre en tanto *ser abierto al ser* y en tanto que ser poseedor de una inherente *libertad para ser*. El influjo del poder tecnológico nos ha hecho más

conscientes de la *preeminencia* ontológica del hombre, que ya se mencionaba en *Ser y tiempo*. Ese enorme poder técnico que ahora detentamos nos ha mostrado que quizá la vocación fundamental del hombre no consiste en dominar la naturaleza por medio de la técnica, sino en buscar mediante el pensar meditativo el sentido de la verdad de *lo que es*.

La responsabilidad humana tiene un nuevo y apremiante objeto: preservar el carácter abierto al ser que el hombre ha poseído como rasgo esencial a lo largo de su historia. Por ello, Heidegger insiste en declarar que el peligro que amenaza a la humanidad no reside en los armamentos nucleares ni en la contaminación del planeta, sino en la mutación *ontológico-simbólica* del ser del hombre.

De acuerdo con Heidegger, la técnica nos ha hecho poderosos en el dominio *óntico* de la naturaleza, de la materia inorgánica, e incluso de la orgánica, pero ha velado la conciencia humana acerca de su *preeminencia ontológica*. El poder técnico que el ser pone en nuestras manos ha abierto una nueva y enorme interrogante: ¿cuál es el destino del hombre ante dicho poder? ¿Cómo preservar su esencia como ente en el que el ser se piensa a sí mismo, sin renunciar por completo al poder técnico?

La esencia de la técnica moderna que nos compele representa un peligro para el *ser del hombre*; es decir, ha puesto en riesgo la forma radical de existir como ser humano. En este sentido, la visión heideggeriana de la técnica moderna coincide con la de pensadores como Hans Jonas: el poderío tecnológico amenaza, por primera vez en la historia, la sobrevivencia de una vida auténticamente humana sobre la Tierra.³³

Pero, al mismo tiempo que la técnica moderna representa un peligro para el ser del hombre, abre también una nueva posibilidad para encontrar un modo radical de desocultamiento del ser, un nuevo comienzo de la autoconciencia del hombre. Heidegger no es un tecnofóbico pesimista, como muchos han creído. En la técnica moderna, en tanto manifestación del ser mismo, se encuentra la esperanza de una relación más profunda y originaria con el ser.

No obstante, Heidegger no pudo aclarar si esta radical experiencia con el ser sólo se desplegaría como una modalidad de relación *simbólica*, opuesta a la relación tecnológica predominante en nuestros días. Entre las nuevas posibilidades que impulsa el poder tecnológico está, por ejemplo, la que augura que el hombre pueda tomar a su cargo la reproducción de su ser y la evolución de su propia especie o

³³ Cfr. Hans Jonas, *El principio de responsabilidad*, Barcelona, Herder, 1995.

de otras especies. Tal parece que Heidegger pensaba que la posibilidad de una nueva y radical experiencia del ser sólo se debería realizar en el plan simbólico; es decir, en el terreno propio del pensamiento y de la autoconciencia. Pero ahora se abre la posibilidad de que el hombre intente modificar la base material, genética y biológica de su existencia, con lo cual probablemente se producirían mutaciones de orden ontológico.

Uno de los aspectos que más dudas suscita, y que menos resuelve Heidegger, es hasta qué punto la esencia libre del hombre (si cabe hablar de *esencia*) está efectivamente amenazada en la era tecnológica actual. Incluso si la esencia del hombre debe seguirse pensando como una identidad transhistórica, ¿no sería más adecuado pensar una esencia humana histórica, variable pero vulnerable? En la posibilidad de una transmutación de su ser, el hombre de la era técnica podría arriesgar la continuidad de la humanidad en la Tierra, pero también podría encontrar una relación quizá más profunda con la totalidad de lo real, al modificar las condiciones de su existencia. Las alteraciones y amenazas sobre la esencia del ser humano sólo se ubican en la filosofía heideggeriana en un nivel simbólico, en el plano de lo que Jonas llamó la *imagen del hombre*. Heidegger no se planteó el problema de la posibilidad de que la transmutación de la esencia del hombre se produzca materialmente en la propia estructura biológico-genética, en la base vital de su existencia.

De cualquier forma, el problema ha quedado abierto, y en ello está la más interesante contribución heideggeriana a la filosofía de la técnica: ¿nos jugamos el futuro de la humanidad y la continuidad de la existencia de *auténticos* seres humanos en el planeta con el predominio del poder tecnológico sobre la vida humana? ¿Lo *Ge-stell* tiene el poder para *deformar* la imagen del hombre a tal punto que ésta sufra una mutación irreversible, sea meramente simbólica, material y biológica?

La apasionada defensa de la libertad humana, del pensar meditativo, del sentido del *habitar*, así como las referencias nostálgicas a la antigua creatividad técnica artesanal, muestran que el sentido de la *vuelta* hacia el ser sólo sería posible mientras el pensamiento filosófico resista el avance transformador de lo *Ge-stell*. Pero el pensar meditativo, así como el poetizar y la libertad creadora que en ocasiones se manifiestan en el arte, no podrían liberarnos por completo del influjo del poderío tecnológico. Por ello, se percibe en la filosofía heideggeriana cierta resignación, no exenta de valentía, que a pesar de los pronósticos negativos seguiría confiando en las capacidades simbólico-espirituales del hombre.

A pesar de que las cavilaciones heideggerianas dejan más preguntas que respuestas, el denodado enfrentamiento especulativo de Heidegger con la técnica, empuñando las únicas armas del pensar meditativo, constituyen un logro de valor inestimable en la aventura del hombre por la búsqueda del sentido del ser. La misteriosa esencia de la técnica mantuvo en vilo al filosofar heideggeriano en sus últimos años y, a mi juicio, provocó en el pensador de la *Selva Negra* algunas de las reflexiones ético-ontológicas más profundas y trascendentes de su filosofía.

BIBLIOGRAFÍA DE HEIDEGGER

Martín Heidegger, “Carta sobre el humanismo”, “De la esencia de la verdad”, en *Hitos*, Madrid, Alianza Editorial, 2000.

———, *Tiempo y ser*, Madrid, Tecnos, 1999.

———, *Ser y tiempo*, traducción de Jorge Eduardo Rivera, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1998.

———, “La vuelta (Die Kehre)”, “¿A qué se llama pensar?”, en *Filosofía, ciencia y técnica*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997.

———, “El origen de la obra de arte”, “Carta sobre el humanismo”, “La época de la imagen del mundo”, “¿Y para qué poetas?”, en *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza Editorial, 1996.

———, “La pregunta por la técnica”, “Ciencia y meditación”, “Construir, habitar, pensar”, “La cosa” y “Superación de la metafísica”, en *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994.

———, “El principio de identidad”, en *Identidad y diferencia* (edición bilingüe), Barcelona, Anthropos, 1990.

———, *Langue de tradition et langue technique*, Bruselas, Lebeer-Hossmann, 1990.

———, *Serenidad*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1989.

OTRAS REFERENCIAS

Jonas, Hans, *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Barcelona, Herder, 1995.

Winner, Langdon, *Tecnología autónoma: la técnica incontrolada como objeto del pensamiento político*, Barcelona, Gustavo Gil, 1979.

Zimmerman, Michael E., *Heidegger's Confrontation with Modernity: Technology, Politics, Art*, Bloomington, Indiana University Press, 1990.