

Técnica y serenidad. El recorrido heideggeriano sobre la esencia de la técnica moderna

Technik and Gelassenheit: Heidegger's Journey Through the Essence of Modern Technology

JAVIER LEIVA BUSTOS*
(Universidad Complutense de Madrid)

Resumen: La reflexión heideggeriana a propósito de *das Gestell* en la época de la técnica planetaria, y su propia diferenciación con la técnica, no se limita, como muchas veces se declara a vuelapluma, al denominado «Heidegger II» —en términos de William Richardson— y a escritos clásicos como *La pregunta por la técnica*, sino que, como pretende ilustrarse, es una constante presente desde la etapa conocida como *Kehre*. En otras palabras, se trata de una temática presente en varias fases de su pensamiento, vinculada tanto a su análisis sobre la *alétheia* como a su estudio acerca de la Modernidad y nuestra contemporaneidad. Así las cosas, el objetivo de este artículo consiste en elaborar una exposición sinóptica del recorrido y evolución de la filosofía de Heidegger en lo que atañe a la cuestión sobre la técnica. Para ello, se realizará una panorámica global de su planteamiento, que aborde desde su crítica a la tradición metafísica y su estado de la cuestión hasta la propuesta final que plantea.

Palabras clave: *alétheia*, *Gestell*, modernidad, técnica, serenidad

Abstract: The Heideggerian reflection on *das Gestell* in the age of planetary technology, and its own differentiation from Technik, is not limited, as is often and quickly stated, to the so-called “Heidegger II” —as phrased by William Richardson— and to classic writings such as *The Question Concerning Technology*. On the contrary, as I will try to illustrate, it is a constant present from his stage known as *Kehre*. In other words, it is a topic present in various phases of his thought, linked both to his analysis of *alétheia* and to his study of Modernity and our contemporaneity. Thus, the aim of this article is to elaborate a synoptic exposition of the course and evolution of Heidegger's philosophy with regard to the question of Technik. To this end, a global overview of his approach will be made, from his critique of the metaphysical tradition and its state of the question to the final proposal he suggests.

Key-words: *alétheia*, *Gestell*, modernity, technik, *Gelassenheit*

* Este artículo se ha elaborado en el marco del Proyecto de Investigación «Esquematismo, teoría de las categorías y mereología en la filosofía kantiana: una perspectiva fenomenológico hermenéutica» (MINECO PID2020-115142GA-I00), con Alba Jiménez Rodríguez como Investigadora Principal.

1. La *Kehre*. Crítica a la tradición metafísica

Esbozado a vuelapluma, el Heidegger de *Ser y tiempo* realiza —casi a la manera de Aristóteles en la *Metafísica*, pero con una concepción radicalmente diferente¹— un recorrido por las formas de comprender el ser en la historia del pensamiento. Sin embargo, su proyecto acaba inconcluso o fracasado: bien porque la pregunta por el *Dasein* no llega a dar cuenta del ser; bien porque las categorías metafísicas que maneja no alcanzan para ello; etc.

Es así que, en este marco, a partir de la década de los 30 tiene lugar la denominada *Kehre*; esto es, el «giro», «vuelta» o «transición» hacia lo que ha venido a catalogarse como el Heidegger II². A partir de este momento, el filósofo alemán persigue, no ya una nueva forma de filosofar, debido a las connotaciones negativas que ha adquirido a causa de la tradición, sino una nueva forma de pensar, pasando con ello a elaborar su crítica a la tradición metafísica occidental. Recordemos que el gran pecado de esta no había sido otro que el olvido del ser en favor del ente; olvido que, entre otros, habría tenido dos grandes nombres propios, como son los de Platón y Descartes, sendos representantes de los puntos de quiebre del pensamiento. En efecto, en la reconstrucción histórica heideggeriana Platón había sido el iniciador de una transformación de la verdad como ἀλήθεια que encuentra su culmen moderno en la figura de Descartes, asentando este la concepción de verdad como *adaequatio*. Una mutación que, a su juicio, acarrea dos serias implicaciones. De un lado, la entronización del hombre como sujeto, el ente fundamental del que depende toda la realidad, de tal manera que el mundo tiene la figura que él mismo establece y únicamente «es» aquello que dicho sujeto se puede representar; de lo contrario, el ente en cuestión «no es». En otras palabras, se trata de una imposición sobre el ser del ente, someterlo a unas categorías previas de modo que se manifieste, no como es, sino como nosotros le mandamos que sea —objeto—. Y, de otro lado, la antropomorfización de

¹ «La nueva concepción de la ontología presentada en *SZ*, que, como se dijo ya, se distingue por una peculiar mediación de contenido y método, justamente *no* queda caracterizada como una doctrina que tematiza *causas* (*aitíai*) y *principios* (*archai*) últimos, al menos, no en el sentido tradicional del término. En contraposición a esta concepción *arqueológica* de la ontología, tal como ella caracterizo a la tradición que remonta a Aristóteles, la concepción de *SZ* se presenta, más bien, como lo que, formulado en términos tradicionales, podría llamarse una doctrina de la *verdad trascendental*. Dicho de otro modo, la concepción ontológica de *SZ* no constituye una *arqueología*, en el sentido tradicional, es decir, un estudio de la *arché*, sino, más bien, una *aleteología*, esto es, un estudio de la verdad, comprendida como *alétheia*» (Vigo, 2014, pp. 129-130).

² «The distinction you make between Heidegger I and II is justified only on the condition that this is kept constantly in mind: only by way of what [Heidegger] I has thought does one gain access to what is to-be-thought by [Heidegger] II. But the thought of [Heidegger] I becomes possible only if it is contained in [Heidegger] II». [«Ihre Unterscheidung zwischen “Heidegger I” und “Heidegger II” ist allein unter der Bedingung berechtigt, daß stets beachtet wird: Nur von dem unter I Gedachten her wird zunächst das unter II zu Denkende zugänglich. Aber I wird nur möglich, wenn es in II enthalten ist.»] (Richardson, 2003, pp. xxii-xxiii).

la filosofía; es decir, la filosofía se convierte en antropología, humanismo, subjetividad, lo que lleva, en última instancia, a un afán de dominio —e, inherentemente, violencia— de la naturaleza y de todo ente del entorno.

No obstante, antes de proseguir bien merece la pena introducir un matiz aclaratorio y relativizador respecto a la reconstrucción heideggeriana de la metafísica, rompiendo una lanza en favor del pensador alemán; dicho más coloquialmente, «bajar ligeramente la apuesta». Es cierto que, en la exposición que sigue, Platón y Descartes se van a situar como ejes centrales del recorrido, pero es un punto sensible hacer nota que el propio Heidegger no termina definitivamente instalado en la posición que él mismo elabora entre mediados de la década de los 30 y finales de los 50. En otras palabras, conviene precisar que tardíamente revisará toda esta formulación para declarar que, si bien los griegos tuvieron el término ἀλήθεια —*alétheia*—, nunca tuvieron la experiencia de la ἀλήθεια en el sentido que Heidegger le atribuye; tampoco en los tiempos anteriores a Platón, de modo que, a su nuevo juicio, no se habría producido el cambio en la noción de «verdad» que el alemán había creído detectar en los años 30. Tal y como ha señalado Alejandro Vigo, recogiendo el propio testimonio de Heidegger:

Sin embargo, también esta nueva política de alianzas [la retirada heideggeriana hacia los presocráticos], trabajosamente elaborada a lo largo de muchos años, resulta finalmente abandonada. De ello da testimonio, como es sabido, el notable ensayo sobre titulado “Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens”, que en versión francesa data de 1966 y cuya versión alemana fue publicada en 1969 en el volumen *Zur Sache des Denkens*, la última obra de Heidegger publicada en vida. Allí, en el marco de una reconsideración de la problemática de la “verdad del ser”, pensada a partir de la noción del “claro” (*Lichtung*), Heidegger concede expresamente el error de su intento por atribuir al pensamiento griego de los orígenes una genuina experiencia de la ἀλήθεια. En tono a la vez concesivo y defensivo, Heidegger declara allí lo siguiente:

“Si traduzco obstinadamente el nombre Ἀλήθεια por ‘desocultamiento’ (*Unverborgenheit*), no es por amor a la etimología, sino por la cosa (*Sache*) que debe ser pensada, cuando pensamos lo que se llama ser (*Sein*) y pensar (*Denken*) de modo correspondiente a la cosa. El desocultamiento es, por así decir, el elemento en el que por primera vez se da (*es gibt erst*) el ser como también el pensar y su copertenencia (*Zusammengehörigkeit*). La Ἀλήθεια está nombrada, ciertamente, en el comienzo de la filosofía, pero en lo sucesivo nunca fue propiamente (*eigens*) pensada como tal (*als solche*) por la filosofía <misma>. En efecto, la cosa de la filosofía como metafísica (*als Metaphysik*) es, desde Aristóteles, pensar el ente como tal (*das Seiende als solches*) ontoteológicamente (*ontotheologisch*) (...) El concepto natural de verdad no mienta el desocultamiento, tampoco en la filosofía de los griegos (...) ni los poetas ni el uso cotidiano del lenguaje, ni siquiera la filosofía se vieron enfrentados con la tarea de preguntar en qué medida la verdad, es decir, la corrección (*Richtigkeit*) del enunciado (*Aussage*), sólo queda concedida en el elemento del “claro” de la presencia (*im Element der Lichtung der Anwesenheit*) (...) Por tanto, tampoco es sostenible (*haltbar*) la afirmación de un cambio esencial (*Wesenswandel*) de la verdad, esto es, del desocultamiento a la corrección” (cf. *Ende* p. 76-78).

Como a nadie escapa, estas declaraciones ponen en cuestión también, de modo inevitable, los intentos por pensar la φύσις presocrática a partir de una experiencia de la ἀλήθεια, que, aunque nombrada en los comienzos, no pudo jamás ser elevada propiamente al plano del pensar mismo por la filosofía, tampoco la griega. Lamentablemente, este reconocimiento de Heidegger —tardío, sin duda, pero suficientemente expreso y honesto— no ha impedido que los intentos interpretativos llevados a cabo entre mediados de los años '30 y fines de los '50 hayan sido objeto, con abrumadora frecuencia, de una recepción poco menos que acrítica, cuando no directamente dogmática. Sorprende, además, que quienes más a menudo apelan a la famosa consigna "*Wege, nicht Werke*" hayan sido también quienes con más frecuencia hayan caído presa de este embrujo dogmático. (Vigo, 2021, pp. 352-353)³

Toda vez clarificado y especificado este delicado —y, como se ha dicho, a menudo despreciado— aspecto, la reconstrucción que a continuación se presenta tiene como propósito único y exclusivo, sin ninguna otra pretensión valorativa, asentar las bases a partir de las cuales emergerá la reflexión heideggeriana a propósito de *das Gestell* y su propuesta de *die Gelassenheit*.

1.1 Platón: «La doctrina platónica de la verdad»

Tal y como expone Heidegger en «De la esencia de la verdad», el modo habitual en que hoy día entendemos la verdad ya no es como aquel primigenio desvelamiento, sino, por el contrario, como *adaequatio*; más concretamente, como «*adaequatio rei et intellectus*» o viceversa, la adecuación entre la «cosa» y el «conocimiento». Se trata de una conformidad o rectitud fundamentada, en última instancia, en la subjetividad humana (GA 9, p. 180). Por ende, esta adecuación no es otra cosa que una «representación», entendiendo aquí por «representar»

el hacer que la cosa se presente frente a nosotros como objeto. Lo que está enfrente, en cuanto que está puesto así, tiene que atravesar un enfrente abierto y al mismo tiempo detenerse en sí mismo como cosa y *mostrarse como algo estable y permanente*. (GA 9, p. 184; el destacado es mío).

Contextualizando apropiadamente estas palabras, tras la definición del «representar» atendemos en la siguiente frase a parte de la crítica que Heidegger realiza a la idea de verdad como *correspondencia*, donde «cosa» todavía no equivale a «objeto». El alemán no propone un devenir absoluto del ser, sino que la cosa debe mostrarse como permanente y estable. La coyuntura de la cita refiere a cómo se da la ἀλήθεια —tal y como se pasará a ver— y cómo la idea de verdad como *correspondencia* o *concordancia* deriva de aquella, si bien la permanencia y la estabilidad dan posteriormente

³ En este capítulo, «Heidegger en torno a la conexión entre φύσις y ἀλήθεια. Apuntes para una reconsideración crítica», Alejandro Vigo realiza un interesante análisis acerca del modo en que Heidegger construye la conexión entre «*phýsis*» y «*alétheia*».

paso a la objetivación y la representación. Por tanto, para el caso que nos ocupa, la pretendida objetividad no es sino conformada por el ser humano; o lo que es lo mismo, la verdad es ahora presa de la subjetividad humana.

En este sentido, para la metafísica la verdad ha pasado a designar lo imperecedero y lo eterno —lo cual es imposible de construir sobre la fugacidad y fragilidad del ser humano, como advierte Heidegger (GA 9, p. 186-187)—. Sin embargo, esto no ha sido así siempre, puesto que originalmente la verdad se concebía como la ya citada ἀλήθεια, esto es, como *des-ocultamiento*, *des-velamiento*, venida a la presencia del ser del ente —dinámico, móvil, que se oculta—⁴. Cómo empezó a operar este cambio es algo que el alemán rastrea hasta llegar nada más y nada menos que a Platón, quien, con su nueva doctrina de la verdad, contenida paradigmáticamente en *República* y más específicamente en su «alegoría de la caverna», marcaría toda la filosofía de Occidente. Si recordamos el relato platónico, aquel prisionero fugado sólo llegaba a conocer la Verdad cuando, tras no poco esfuerzo, alcanzaba la superficie y, después de «adecuar correctamente su mirada» —debido a su

⁴ Antes de proseguir, sin embargo, conviene resaltar el uso *sui generis* que Heidegger confiere al término «ἀλήθεια», a fin de no aceptarlo acríticamente o de manera ingenua —agradezco al revisor la necesidad de enfatizar este punto—. Diversas investigaciones ya han indicado —antes se mencionaba la de Alejandro Vigo— la polémica y debate que hay respecto al significado que le otorga el filósofo alemán, y que le sirve más bien para sus propios intereses. Esta postura «*pro domo sua*», entonces, serviría más para comprender, no tanto la historia de la filosofía *per se*, cuanto la concreta reconstrucción de la historia de la metafísica que realiza Heidegger. Por poner un ejemplo, si dejamos a un lado la «a» privativa de «ἀ-λήθεια», la raíz del resto de la palabra, «λήθεια» —*lêtheia*—, deriva de «λήθη» —*lêthē*—, cuyo significado es «olvido» o «escondido». Así, por ejemplo, en la mitología griega teníamos el río Λήθη —*Lêthē*; también, castellanizado, «Leteo» o «Lete»—, uno de los cuatro ríos del Hades —cinco, si se cuenta la laguna Estigia— y que constituía la divinidad y personificación del *olvido*. Por lo tanto, en este sentido etimológico, «ἀ-λήθεια» significaría «no-olvido». Ahora bien, y he aquí lo curioso y la gran crítica al uso etimológico heideggeriano: si entendemos que «no olvidar» es lo mismo que «recordar», ya un filósofo había vinculado la *verdad*, el *recuerdo* y el *conocimiento*. Obviamente, se trata de Platón y su teoría de la *anámnēsis* o reminiscencia. No obstante, Heidegger, tan crítico en otras ocasiones con el ateniense, guarda silencio en este punto. Asimismo, otra de las grandes contribuciones filológicas en esta temática viene de la mano de un discípulo directo de Heidegger como fue Heribert Boeder, quien en su escrito «Der früh-griechische Wortgebrauch von *Logos* und *Aletheia*» (Pérez-Paoli, 2020) ilustra el sentido en que estriban sendos vocablos griegos. En este sentido, también destaca su escrito «Heidegger's legacy: On the distinction of Ἀλήθεια» (1998). Igualmente, parte de su tesis viene anticipada por Paul Friedländer en el capítulo XI —*Aletheia*, pp. 221-229— de su obra de 1954 *Plato. An Introduction* (1973), donde, en el marco de la crítica a la interpretación heideggeriana del término, ya afirma que «*alethēs*» y «*alêtheia*» en su uso arcaico —con autores como Homero— se emplean en conexión con «*verba putandi et dicendi*». Por otra parte, con referencia a la noción de «verdad» en Platón y con cierta consideración de la interpretación de Heidegger, cabe mencionar la obra de Jean Szaif *Platons Begriff der Wahrheit* (1996), donde corrige en parte a Friedländer al mostrar que hay en Platón usos ontológicos de la noción de verdad —algo que, no obstante, el propio Friedländer también reconoció en la segunda edición de su libro—. Por último, también vale la pena destacar en este debate el trabajo de Jan Woleński «*Aletheia* in Greek thought until Aristotle» (2004).

cegamiento por la luminosidad—, podía contemplar los diferentes elementos del paisaje —representaciones de las Ideas— a la luz del Sol —representación de la Idea de Bien—. Empero, toda vez que tenemos esto presente, cabe también recordar que siempre que Platón habla de «Idea» emplea los términos εἶδος—*eidos*, aspecto— o ἰδέα—*idea*, forma—, de tal manera que su reflexión se orienta hacia el «aspecto» —posible gracias a la claridad—, que permite tener la visión bajo la que cada ente se hace presente. En otras palabras, a juicio del ateniense, si nouviésemos en nosotros las Ideas —como había mostrado a través de su teoría de la *anámnēsis* o reminiscencia—, si en nuestra mirada nouviésemos el εἶδος o aspecto de las cosas, el ser humano no podría percibir esto o aquello como tales —esto es, no percibiría su ser, *qué* son las cosas—. Es en este punto crucial donde —afirma Heidegger— Platón ha obrado un «cambio de dirección» (GA 9, p. 216) en la concepción de la verdad: ciertamente, esta ya no es ἀλήθεια, que el ente venga a desplegar su ser, sino que ahora es una *adaequatio* o coincidencia entre una representación o εἶδος —de la persona— y la cosa.

Como bien es sabido, para Platón las Ideas son eternas, inmutables, fijas, inmóviles... y constituyen la esencia de las cosas sensibles. Son lo que hacen que algo sea visible y comprensible a nuestro intelecto; o lo que es igual, son el auténtico ser de cualquier ente, lo que responde al «qué es algo». La Idea permite ver —comprender— lo que verdaderamente *es* un ente, porque muestra lo que tiene de permanente e invariable, una esencia fija y estática. Pero con esta sutil maniobra, la esencia del ser del ente pasa a radicar en *qué es* ese ente. He aquí el craso error, repara Heidegger; pues en tanto en cuanto el ser no es un «qué», no es y ni puede ser definido, porque ello supondría convertirlo en un ente —que sí «es», porque tiene ser—, sino que *se da*. Por tanto, tenemos aquí que en un hábil e imperceptible movimiento Platón ha convertido el ser del ente en otro ente —«superior»—, a saber: las Ideas. Este εἶδος es concebido de antemano, de manera que determina la aprehensión de cualquier ente bajo ese aspecto o forma determinado; implica un mirarlo —al ente— de una cierta forma. En otras palabras, el ente no despliega su ser, sino que es objetivizado, fijado a un modelo para que aparezca conforme a él. Es así que

la ἀλήθεια pasa a estar bajo el yugo de la ἰδέα. Desde el momento en que Platón dice que la ἰδέα es la dueña y señora que permite el desocultamiento, está remitiendo a algo no dicho: concretamente que a partir de ahora la esencia de la verdad ya no se despliega como esencia del desocultamiento a partir de una plenitud esencial, sino que se traslada a la esencia de la ἰδέα. La esencia de la verdad desecha el rasgo fundamental del desocultamiento. (GA 9, p. 230)

En síntesis, la verdad no consiste ya en un desocultamiento del ser del ente —más adelante, en la tercera parte, la propuesta heideggeriana de la *Gelassenheit* tratará de exponer un modo de apropiación de este desocultamiento—, sino en un determinado modo de ver, en un «correcto mirar» o «rectitud de la mirada» (GA 9, p. 230). Es preciso, de acuerdo a la doctrina

platónica, corregir u orientar la mirada para que la aprehensión del ente se «adequé» a lo que debe ser visto —el εἶδος, el aspecto, la forma—; o lo que es igual: aspirar a la verdad no es otra cosa que una correcta posición de la mirada, un correcto mirar, alcanzar la *adecuada* visión de la Idea. Ahora la verdad queda fundamentada sobre la Idea, de modo que pasa a ser un rasgo del ente, no una ἀλήθεια del ser; y con ello, dicha verdad queda reducida a una simple coincidencia del conocer con la cosa; es decir, la verdad como *adaequatio*.

A partir de este momento todo el pensamiento occidental entenderá la verdad como corrección de la representación enunciativa, como *adaequatio* entre intelecto y cosa, lo que conllevará que la metafísica se transforme en un pensar sobre lo ente —a lo sumo, en una ontoteología que piense sobre el ente supremo o causa originaria—. Es el comienzo de la centralidad del hombre, de la filosofía como humanismo o antropología⁵, consumado definitivamente en la Modernidad.

1.2 Modernidad: «La época de la imagen del mundo»

La reinterpretación platónica de la ἀλήθεια como *adaequatio* no sólo conduce a un ocultamiento y a un impedimento de pensar el ser, al que se le arrebató toda su dimensión dinámica para vérselo de un modo meramente fixista y esencialista. También opera una nueva equiparación entre lo real y lo ente, y lo que es más importante: lleva a asegurar un dominio sobre la esencia de ese ente. En otras palabras, hablamos de una objetivación calculante de lo ente que alcanza su consumación última en la Modernidad, cuyas consecuencias contemplamos hoy en la esencia de la técnica moderna —*das Gestell*— y en nuestra época de la técnica planetaria.

Así las cosas, el fenómeno esencial de la Modernidad que conduce a esta situación, y que no es sino hijo o desarrollo del pensamiento metafísico, es el nacimiento de la ciencia y la técnica mecanizada —tal y como nosotros las entendemos hoy día—. A diferencia de la *episteme* griega, incluso al modo de organización y jerarquización que realiza Aristóteles (*Metaph.* I, 1, 980a20-983a23, *Eth. Nic.* vi, 3-7, 1139b13-1141b22) —no es casual que Heidegger inicie *La pregunta por la técnica* hablando del Estagirita y de la τέχνη (*téchne*)—, la ciencia moderna se caracteriza por un proceder anticipador, que además de metódico también proyecta un determinado rasgo fundamental de los fenómenos: un modelo de cómo estos deben ser. Tal y como formulaba Francis Bacon (2011, pp. 151-152), el conocimiento queda transformado en un poder para anticipar sucesos; o, mejor dicho, en un dominio, obtenido mediante la matematización y la mensurabilidad —esto es, un cálculo (de posibilidades)— de todo lo que rodea al ser humano, permitiéndole

⁵ Véase paradigmáticamente su *Carta sobre el «Humanismo»* (GA 9, pp. 313-364). A propósito de la crítica heideggeriana a la antropología filosófica, véase también el reciente artículo de Alba Jiménez (2024).

con ello un control de los entes del entorno. Este proceder anticipador asegura o acota un sector de la realidad, de manera que, a través de los respectivos métodos, las distintas ciencias se especializan en ese ámbito. Y no sólo eso, sino que, mediante ese método, conjuntamente a la acumulación de datos, se reordenan estos para establecer un nuevo proceder anticipador —mejorado, más preciso—. En última instancia, ello implica que la ciencia moderna objetiva el sector de la realidad que le atañe para realizar su investigación: para ella sólo *es* lo que puede convertir en objeto, mientras que el resto *no es*, no interesa. En otras palabras, a través de sus experimentos, que es el atributo propio de la ciencia moderna, opera un «re-presentar»: el hombre, con su pensar calculador-racional, sitúa ante sí el ente como «objeto», de tal modo que esté seguro y tenga «certeza» de él, que no haya dudas.

En sí mismo, Heidegger no ve algo negativo *per se* en este modo de operar; después de todo, es el modo de proceder propio de las ciencias, que ha permitido el progreso tecnocientífico del cual disfrutamos hoy⁶. El problema es que la filosofía, mediante la metafísica, también ha caído en este modo calculador o interpretación técnica del pensar —iniciado con Platón y Aristóteles—, esta concepción de medios a fines. Con el transcurrir del tiempo, lo que hoy conocemos como «ciencia» fue ganando terreno a la filosofía para explicar la realidad, alcanzando un punto crítico en la Modernidad⁷. Así, aquella, temerosa de perder su valor y prestigio, trató de justificar su existencia frente a las ciencias, y la mejor manera que creyó para ello no fue otra que elevarse al rango de ciencia⁸. En consecuencia, al igual que esta, convirtió la ἀλήθεια en una «certeza de la representación», a través de lo cual transformaba lo ente en objeto para asegurarlo y no tener duda de él.

Obviamente, no es secreto alguno para nadie que esta nueva conversión de la verdad como «certeza de la representación», tanto en las ciencias como en la filosofía, nace en la Modernidad de la mano de la metafísica de Descartes —a la cual subyace la metafísica platónico-aristotélica—, quien, a partir de su principio del *cogito*, formulado primeramente en su *Discurso del método* y más tarde en sus *Meditaciones metafísicas*⁹, establecía que algo

⁶ Para una breve y clarificante exposición de la visión heideggeriana sobre la ciencia, y su vinculación con la técnica, véase: Acevedo Guerra, 2022, pp. 89-102.

⁷ Recordemos, sin ir más lejos, lo dicho por Galileo en *El ensayador*: «La filosofía está escrita en ese grandísimo libro que tenemos abierto ante los ojos, quiero decir, el universo, pero no se puede entender si antes no se aprende a entender la lengua, a conocer los caracteres en los que está escrito. Está escrito en lengua matemática y sus caracteres son triángulos, círculos y otras figuras geométricas, sin las cuales es imposible entender ni una palabra; sin ellos es como girar vanamente en un oscuro laberinto» (Galilei, 1981, p. 63).

⁸ Claro ejemplo de ello es Kant, quien lanza la famosa pregunta en el prólogo a la segunda edición de su *Crítica de la razón pura*: «¿A qué se debe entonces que la metafísica no haya encontrado todavía el camino seguro de la ciencia?» (Kant, *KrV*, B15; 2010, p. 19).

⁹ «Y dándome cuenta de que esta verdad, “pienso, luego soy”, eran tan firme y tan segura que todas las más extravagantes suposiciones de los escépticos no eran capaces de hacerla tambalear, juzgué que podía admitirla sin temor alguno de errar como el primer principio de la filosofía que yo indagaba» (Descartes, 2023, p. 32). «Es preciso concluir y dar como

es verdad si *yo* tengo «certeza» y estoy seguro de ello; en otras palabras, será verdadero aquello de lo que *yo* tenga «claridad y distinción», que perciba de manera «clara y distinta»¹⁰. Ahora bien, de lo que se percata Heidegger es que la proposición cartesiana del *cogito* implica que, de manera simultánea al pensar del *Dasein*, se da también un representar (GA 5, p. 100). Al pensar, el ser humano, en tanto en cuanto ente pensante, se concibe igualmente como «representante»: tiene una imagen de sí como ente que sirve de baluarte para captar y aprehender el resto de entes. Esto es, se los puede representar «clara y distintamente». Por tanto, concibe una relación sujeto-objeto donde ese objeto es una representación suya, y que, por definición, puede dominar¹¹.

Así, este representar, hacer del ente una imagen, no es ya ἀλήθεια, sino una objetivación dominadora en la que el ente es anticipado o regido por adelantado, se le aprehende o comprende acorde a la imposición de unas normas, conceptos o modelo previos. O lo que es igual: «representar» se convierte en asegurar mediante un cálculo —no sólo matemático, sino de posibilidades— para garantizar la certeza sobre algo. En consecuencia, tiene lugar un dominio sobre el ente, una imposición para apoderarse de él y que le impide desvelarse como tal; ahora es únicamente el objeto de un sujeto que le impone conceptos. De este modo, algo es verdadero si y sólo si es representable por el hombre; esto es, si es una imagen u objeto calculable, que se atiene a normas y, por ende, puede tener certeza de ello. Por supuesto, todo esto implica que, con la Modernidad, el ser humano se erige como centro de referencia de todo lo existente y toda relación. Es el ente destacado y con primacía sobre los demás, pues es aquel sobre el que se fundamenta la verdad y ser de cualquier otro ente, el que les dota de sentido. En otras palabras, el hombre se convierte en *subjectum* (GA 5, pp. 81, 101-102), mientras que resto de entes, que refieren y dependen de él, quedan reducidos a representaciones u *objectum* de ese sujeto. Ya no comparecen como son —ἀλήθεια—, sino como están respecto a él; por ende, como algo de lo que disponer, gracias a lo cual el ser humano toma sus disposiciones. A partir de este momento, cualquier otro ente sólo es en tanto en cuanto es puesto y reproducido por aquel, en la medida que pueden ser representados o convertidos en una vivencia suya; de lo contrario, no son.

cosa cierta que esta proposición: *yo soy, yo existo*, es necesariamente verdadera, cuantas veces la pronuncio o la concibo en mi espíritu» (Descartes, 2005, p. 143).

¹⁰ «Analizadas estas cuestiones, reflexioné en general sobre todo lo que se requiere para afirmar que una proposición es verdadera y cierta, pues, dado que acababa de identificar una que cumplía tal condición, pensé que también debía conocer en qué consiste esta certeza. Y habiéndome percatado que nada hay en “pienso, luego soy”, que me asegure que digo la verdad, a no ser que yo veo muy claramente que, para pensar, es necesario ser, juzgué que podía admitir como regla general que las cosas que concebimos muy clara y distintamente son todas verdaderas; no obstante, hay solamente cierta dificultad en identificar correctamente cuáles son aquellas que concebimos distintamente» (Descartes, 2023, p. 33).

¹¹ Para un análisis más detallado, véase: García Norro, 2019; Segura Peraita, 2007, pp. 227-269.

Así las cosas, la «representación» moderna implica situar lo ente frente al sujeto, pero imponiéndole unas normas a la hora de mostrarse; es decir, la representación determina el ser de lo ente. El ser humano, como *subjectum*, como eje central que da la medida de todo lo ente y pone todas sus normas, se convierte en representante de lo ente en sentido objetivo, para así dominarlo en su totalidad. En el fondo, no se trata sino de una concepción de la verdad como *adaequatio*, donde algo sólo *es*, resulta verdadero, si es representable —ajustado a unas normas o a un modelo— y el sujeto puede tener certeza de dicha representación, para así controlarla. Por ello Heidegger define la Modernidad como la «época de la *imagen* del mundo», entendiendo «imagen» como «re-producción» o «re-presentación» (GA 5, pp. 81, 101-102). Aquel εἶδος platónico, ese «correcto mirar», ha abocado a que el mundo en su totalidad quede ahora transformado en una imagen, en una representación humana acorde a unas normas que este ente le ha impuesto. El hombre, *subjectum*, ha reducido el mundo a *objectum* para dominarlo. En consecuencia, es en la Modernidad cuando la metafísica queda definitivamente convertida en humanismo, en antropología, en subjetivismo, en antropomorfización, pues todo gira alrededor del ente «supremo» que es el ser humano y de la imagen del mundo que este ha creado, olvidando e impidiendo la pregunta por el *ser* y su relación con el *Dasein*; es decir, olvidando la pregunta por la esencia del hombre e impidiendo que este experimente su auténtica dignidad.

Esto alcanza su grado más alto en lo *Gestell* y nuestra época de la técnica planetaria, en la que el ser humano representa y, por tanto, domina toda la naturaleza. Ahora el mundo entero va a ser dispuesto como la totalidad de objetos producibles, de manera que todo estará sometido al control incondicionado. El hombre es el gran *subjectum* y el mundo su gran *objectum*. Una reflexión que Heidegger comienza a esbozar en escritos como *Carta sobre el «Humanismo»* o *¿Y para qué poetas?*, pero que tematiza y cobra fuerza propia en *La pregunta por la técnica*.

2. La pregunta por la técnica (1953)

La técnica moderna, aquella que nos rodea y con la que nos desenvolvemos, y su particular forma de dominación, conforman el culmen del pensamiento metafísico, nacido con Platón y apuntalado por Descartes. Es decir, suponen la imposición de la metafísica occidental a escala planetaria; o lo que es igual, el destierro de la ἀλήθεια. Tan expandida y tan profundamente se encuentra la técnica instalada en nuestras vidas, tanto dominio tiene sobre nosotros, que apenas sospechamos cómo su esencia penetra en nuestra existencia o su capacidad para determinar la historia. Es más, si alguien creyera estar al margen de este dominio, o incluso si realmente lo estuviese, resultaría del todo irrelevante, en la medida que este imperar o dominio técnico «no necesita de la adhesión consciente de uno o varios hombres; opera en

estratos más radicales que los de la voluntad personal —o de grupo— y la autoconciencia» (Heidegger, 2017, p. 68; «Introducción a “La pregunta por la técnica”» de Jorge Acevedo). En pocas palabras, nos conforma tal y como somos hoy día, así como nuestro modo de ver el mundo.

En este marco, si Heidegger se formula la pregunta por la técnica es porque pretende «preparar una relación libre con ella» (GA 7, p. 7), abrir nuestra existencia a su esencia para cuestionarla y, así, liberarnos de su imperceptible pero poderoso dominio. Ahora bien, antes de emprender semejante empresa, resulta crucial distinguir entre «técnica» y «esencia de la técnica» —objetivo, esta última, del análisis heideggeriano—. En este sentido «la esencia de la técnica no es nada técnico» (GA 7, p. 7); es decir, no es algo humano, no consiste en instrumentos o máquinas, sino en cómo nos relacionamos con las cosas, el entorno. Por lo tanto, si simplemente nos limitamos a afirmar o negar la técnica, seguiremos presos de su poder; y, aun así, esto no es lo peor que podemos hacer, sino que aquello que verdaderamente nos ciega, es considerarla «neutral» (GA 7, p. 7). En este orden de cosas, la pregunta que debemos resolver es cómo la técnica moderna marca nuestro modo de ver y representar el mundo; y, en este sentido, encontramos que su esencia no es sino un modo de destinarse el ser al hombre, un modo que tiene el ser de desocultarse —como también lo sería aquel posterior al pensar meditativo que ofrece en la *Gelassenheit*— a partir del cual el ser humano desvela lo que hay únicamente de manera técnica. Lo que es igual a decir que sólo está *técnicamente* en la verdad.

Para comprender plenamente el alcance de esta tesis, tengamos en cuenta, nos dice Heidegger, que la manera habitual y corriente en que las personas conciben la técnica —o lo técnico— es antropológica e instrumentalmente (GA 7, p. 8). Para ellas los «objetos técnicos» no son más que meros instrumentos, mientras que las «técnicas» son un conocimiento de cómo llevar a cabo un proceso; esto es, procedimientos, previamente aprendidos, mediante los que se obtiene un resultado determinado y previsto de antemano. En síntesis, constituyen aquel «a la mano» que había desarrollado en *Ser y tiempo* (GA 2, p. 69) con el que las personas tienen su relación primaria con los entes. En todo caso, ya sea un objeto o una actividad humana, la técnica se ve habitualmente como un medio para un fin, un hacer del ser humano, que hace de este un *homo faber* (Borges Duarte, 1993, p. 125). Con todo, lo más característico de la técnica moderna es que, como culminación de ese representar objetivador de la metafísica, incorpora una voluntad de control y dominio sobre ella —sobre los instrumentos y procedimientos—. Absolutamente todo a nuestro alrededor es visto como un *objectum* que se puede domeñar, manipular y calcular. Ello no quiere decir que sea una manera incorrecta de ver o representar las cosas, pero se enmarca en aquel esquema de la verdad como *adaequatio*, por lo que establece una relación fija entre ambas, de manera que la «cosa» queda reducida a «objeto» o *instrumentum*; y, en consecuencia, el auténtico ser del ente queda velado, no puede captarse el devenir o acontecer de lo ente frente a nosotros. La técnica

moderna impide la ἀλήθεια, no desvela la esencia de la técnica, lo que nos niega una relación libre con ella. Así, aunque el desvelar técnico moderno es un desvelar «correcto» —es un modo de desvelar y de habitar—, no es un desvelamiento «verdadero» (GA 7, p. 9).

2. 1 *Das Gestell*: el desocultar provocante de la naturaleza como *Bestand*

Hablando con mayor propiedad, el desvelamiento de la *técnica moderna* es lo que Heidegger denomina «*das Gestell*», un «desvelar provocador» que, aludiendo a su significado etimológico —«*Stelle*»—, vendría a señalar una estructura funcional que pone en orden diversos elementos para que encajen o queden unidos entre sí, aquello que produce una configuración, imagen del orden o racionalidad humanas. Teniendo esto en cuenta, la designación «*das Gestell*» señala que el modo dominante de la relación hombre-mundo —lo que está siendo en nuestra civilización— es uno donde se provoca al individuo a ver la naturaleza como un conjunto de cosas ordenadas, dispuestas, producidas y entrelazadas entre sí por medio de un control racional de las propias fuerzas y elementos de la naturaleza. Los entes ya no se contraponen al sujeto sólo como «objeto de representación»; ahora quedan ocultos o reducidos a algo utilizable, dominable, disponible... impulsando la máxima eficiencia —máxima producción y consumo con el mínimo gasto (GA 7, p. 16)—.

Dicho ahora más claramente, la esencia de la técnica moderna es un «provocar» porque lleva al hombre a desvelar o concebir toda la naturaleza, todas y cada una de las cosas que nos rodean, lo real y efectivo, como *Bestand* «fondo disponible para», «fondo permanente», «fondo de reserva»; o, dicho más coloquialmente, como «existencias» en el sentido de *stock* (GA 7, p. 17). La naturaleza entera se concibe en una estructura de emplazamiento, donde «emplazar» significa imponerle el suministro de energías y materias primas, la obtención de producción, paisajes y destinos turísticos, etc.; esto es, se le exige «liberar y suministrar su estructura interna para ser racionalizada y luego utilizada, almacenada y explotada» (Linares, 2003, p. 31). Mientras que la técnica artesanal y premoderna no explotaba la naturaleza ni intervenía sobre su curso natural, sino que, al contrario, la cuidaba en lugar de imponerse sobre los entes, la técnica moderna no aguarda a que los procesos naturales se den por sí mismos; antes bien, los modifica, los desvía, los acelera, los racionaliza y los aprovecha a su antojo, en función de los intereses humanos, como ejemplifica Heidegger a través de los cultivos, los paisajes, las extracciones petrolíferas o la comparativa que realiza entre el molino de viendo y la presa hidroeléctrica. No es así extraño que termine asimilando la naturaleza a una «gigantesca gasolinera» (GA 16, p. 523) que sirve únicamente para proporcionar energía y productos a nuestra industria y modo de vida. Hoy día ni siquiera hay «objetos» ante un «sujeto», sino únicamente *Bestände* —paisajes, recursos, etc.—, entes listos para el consumo bajo un

comandar u horizonte de utilidad del que es necesario apoderarse (GA 15, p. 368). Un consumo donde, además, todo es «reemplazable», donde todo puede tomar el lugar de todo y donde lo imperante es la actualidad, la moda, el cambio permanente:

La idea misma de «reparación» ha llegado a ser una idea «antieconómica». A todo ente de consumo le es esencia que sea ya consumido, y, de esa manera, llama a su reemplazo. Tenemos ahí uno de los rasgos de la desaparición de lo tradicional, de lo que se transmite de generación en generación. Aun en el fenómeno de la moda, lo esencial no es ya el adorno [...], sino la reemplazabilidad de los modelos, de estación en estación. (GA 15, p. 369)

Pero esto no es todo, sino que dicho *Gestell* también amenaza al propio ser del hombre y su modo de «habitar» el mundo. Dado que *toda* la naturaleza es representada en un horizonte de utilización como *Bestand*, el propio ser humano acaba convertido en mero recurso o «material humano uncido a las metas propuestas» (GA 5, p. 267), medido por su eficacia y como consumidor (Heidegger, 2017, p. 32; «Prólogo» de Jorge Acevedo). A su vez, esto genera una dis-localación en la propia vida del ser humano, en la medida que el habitar técnico, caracterizado por la rapidez, la instantaneidad y la simultaneidad, trastoca las cercanías y las lejanías; es decir, deja de haber una diferencia nítida entre lo cercano y lo lejano. Es verdad que nuestra época ha encogido las lejanías en el tiempo y el espacio —a través de los medios de transporte y de comunicación—

mas, el precipitado eliminar todas las distancias no aporta ninguna cercanía; pues la cercanía no consiste en una distancia pequeña. Lo que está mínimamente alejado de nosotros, en lo que se refiere a separación, mediante la imagen filmica o el sonido radiado, puede quedarnos lejano. Lo que se encuentra tan alejado, en cuanto a separación, que se pierde de vista, puede sernas cercano. Una distancia pequeña no es ya cercanía. Una gran distancia no es ya [*noch*: aún] lejanía. (GA 7, p. 167)

Por tanto, pese a vencer las distancias, sigue faltando la cercanía; y eso es justo lo aterrador, nos muestra Heidegger, atender a cómo todo se «presencia» (GA 7, p. 168) hoy día. La técnica moderna ha amenazado el arraigo del ser humano, le ha hecho olvidar que lo auténticamente cercano son las «cosas», las cuales no estriban en ser útiles ni objetos representados.

En síntesis, *das Gestell* genera en el hombre la ilusión de que él es el «señor de la Tierra» (GA 7, p. 28), que todo lo que hay existe en la medida que es producto suyo y puede ser usado técnicamente en favor de sus intereses. Pero en esa ilusión no se da cuenta de que él mismo resulta objetivado y convertido en útil, de tal manera que, creyendo que puede encontrarse a sí mismo, nunca se encuentra con su esencia. En lugar de experimentar esta en su relación con el propio ser, ha pasado a convertirse en un mero juguete o funcionario de la técnica (GA 15, pp. 369-370), siendo así que todo lo humano del hombre y el carácter de «cosa» de las cosas queda disuelto en un mercado mundial que «conduce todo ente al comercio de un cálculo que

domina con mayor fuerza donde no precisa de números» (GA 5, p. 270). En última instancia, todo queda reducido a un útil de consumo.

Finalmente, una última amenaza de lo *Gestell* para la esencia del hombre y su relación con el ser es que se autoerige y autoimpone como modo único de pensar, como única forma de desvelamiento y relacionarse con el mundo (GA 7, p. 28), evitando con ello lo que Heidegger denomina una «*Kehre*», nuevas formas de pensar y posibilidades de desvelar (GA 11, p. 117). La esencia de la técnica moderna ha provocado al hombre a comportarse de un determinado modo con el mundo y las cosas. En efecto, este ha alcanzado su bienestar material gracias al progreso técnico-científico y se ha habituado a ello, de modo que, para preservarlo y aumentarlo, ha incrementado la intervención técnica a todos los niveles; es decir, ha domesticado la naturaleza y a sí mismo. De esta manera, la técnica, que en un principio parecía tan solo un medio para un fin —el bienestar—, queda transformada «en el motor mismo del progreso social y, con ello, se le impone al hombre como “lo que hay que hacer”, como “la manera como hay que comportarse”» (Borges Duarte, 1993, p. 150). Dicho de otra manera, lo *Gestell* «provoca» o «exige» al individuo que se comporte «técnicamente», desarraigándole de su tierra y reduciendo todas sus relaciones a «relaciones técnicas», lo que le lleva a concebir el progreso exclusivamente como racionalización y consumo, siendo su única preocupación que «todo funciona» (GA 16, p. 669). Es más, incluso el propio lenguaje y las bellas artes han acabado reducidas a *instrumentum*. Esto es lo «aterrador», lo «inhóspito». Tal inserción posee la esencia de la técnica moderna en la vida y configuración del hombre, que este no se percata de que se encuentra provocado, sino que la ve como la única forma posible de proceder y pensar, lo que le lleva a tomarla por neutral y no cuestionarla. Es más, tanto más poderosa e imperante se vuelve cuanto más pasa desapercibida. Por eso impide un acceso más originario y una relación más genuina con el ser, así como la posibilidad de experimentar una verdad más inicial (GA 7, p. 29); porque niega o expulsa cualquier otra forma de pensar —juzgándola como inútil o poco práctica— que nos haga despertar de esa ilusión y nos permita tener una relación libre con la técnica.

Ahora bien, Heidegger también exime al ser humano de responsabilidad por esta situación, dado que él no ha sido el causante o principal factor de lo *Gestell*. Es verdad que es él quien lleva a cabo este emplazamiento de la naturaleza y quien quiere dominar la técnica, pero no es el fundamento de esta provocación. *Das Gestell* no es, ni puede ser, una obra humana, sino que es un «destino del ser» (GA 7, pp. 22, 25), es el modo en el cual el ser se ha desvelado en nuestra época; y, como tal destino, es inequívoco e inalterable, algo que no puede ser manejado ni controlado por el hombre, sino que escapa a su arbitrio. De lo contrario, este no sería el «pastor del ser», el «guardián de su verdad», sino el «Señor del Ser» (GA 11, p. 116), que impera sobre él; lo cual, obviamente, resulta imposible, dado que ningún ente puede dominar el ser. Sin embargo, esto no significa que el *Dasein* esté impotentemente entregado a la esencia de la técnica; que sea un «destino»

no quiere decir que sea ciego o una fatalidad coactiva e inexorable que nos lleve inevitablemente a dedicarnos ciegamente a la técnica o a rebelarnos contra ella y a condenarla como *obra del diablo* (GA 7, pp. 25-26; GA 11, p. 115). El ser humano no es un siervo del destino del desvelamiento, sino un «oyente atento», cuya misión es escucharlo, no pasiva o sumisamente, sino para preparar una relación libre y consciente con la esencia de la técnica. Así, aunque este destino posea cierta autonomía, puesto que su llegada es inevitable, el hombre sí puede cooperar para el advenimiento de un nuevo destino, aún velado, en el que se abra una nueva vía para una relación libre y adecuada con el ser.

Por lo tanto, termina concluyendo Heidegger, encontramos que en el seno de lo *Gestell* existe una enorme ambigüedad; o, mejor dicho, sitúa al ser humano ante dos posibilidades (GA 7, pp. 26-27). La primera contiene el peligro de seguir preso de la lógica moderna, de considerar esta forma de desvelar como única forma de pensar y desvelamiento, de tal manera que el *Dasein* quede fascinado por las cosas técnicas y sólo vea la técnica como un *instrumentum* a dominar; opción que, como hemos visto, amenaza nuestra esencia y relación con el ser. «Pero donde hay peligro, crece también lo salvador» (GA 7, p. 29; GA 11, p. 119); he aquí la segunda opción, pues gracias a lo *Gestell* y su amenaza de arrebatarle su esencia, el ser humano puede encontrar otras formas de pensamiento, una nueva relación con el ser que le lleve al descubrir que es necesitado por él, que él custodia la esencia de la ἀλήθεια y que el ser se le puede manifestar de otras formas al margen de su control (GA 7, p. 33). De este modo, al abrirse el hombre a la esencia de la técnica, se encontrará tomado por una interpelación liberadora para poder tener una relación más libre y satisfactoria con esta.

En esencia, esta salvación consiste en un nuevo pensar, diferente al metafísico-moderno-técnico, un «nuevo preguntar» dirigido «hacia lo digno de ser preguntado» (GA 7, p. 64); un nuevo pensar que previamente a la pregunta «¿qué debemos hacer?» medite sobre «¿cómo tendríamos que pensar?» (GA 11, p. 117). Ciertamente es que no sabemos cuándo acontecerá, pues lo hará súbita y repentinamente; pero sí sabemos que para poder alcanzarla se requiere de dos condiciones: no perder nunca de vista el peligro, pues este lleva al pensamiento a su mayor proeza, que es el preguntarse (GA 7, p. 36); y un esfuerzo por nuestra parte, dado que no será un pensar que se adquiera de manera inmediata y sin preparación previa (GA 7, p. 30; GA 16, p. 529).

3. Serenidad (1959): otro modo de pensar y de habitar

Heidegger no da muchas indicaciones acerca de esa nueva forma de pensamiento o de preguntar que constituye nuestra salvación, pero sí da algunas indicaciones o directrices para alcanzarlo y, así, abandonar la dicotomía *subiectum-objectum* que ha provocado a la persona para objetivar, representar y domeñar la realidad. Ello pasa por distinguir dos modos de pensar. El

primero de ellos es el ya comentado «pensar calculador», «planificador» o «investigador», de raíces metafísicas, paradigma de la Modernidad, que constituye el modo de pensar propio de lo *Gestell* y que ha abocado al individuo a concebir la naturaleza —a la postre, él mismo incluido— como un todo ordenado y dispuesto para su propia utilización. Sin embargo, para el alemán esto no puede considerarse propiamente «pensar», sino más bien una huida de él o «falta de pensamiento» creciente en nuestros días, pues no presta atención a lo que verdaderamente hay que meditar, a lo que tiene que ser pensado: el ser. De ahí su famosa frase «la ciencia no piensa» (GA 7, p. 133; ver nota 4 del artículo): la ciencia está dirigida por el pensar, pero no piensa porque, por su manera de proceder y sus medios, se focaliza en una determinada región de lo ente, en una parcelación de lo real; lo cual no es en sí negativo, dado que permite su progreso, pero no capta el desvelamiento. Que el hombre tenga la posibilidad de pensar no garantiza su capacidad; es más, ni siquiera un interés por la filosofía —tal y como se ha concebido— atestigua esta preparación. Por ello expone y aboga por un pensar diferente, un «pensar meditativo» (GA 16, pp. 519-520), no sometido a la perspectiva técnica, sino que se detiene ante lo que ocurre en el ámbito de la planificación y el cálculo para reflexionar, que desvela a los entes y al mundo de un modo acogedor y respetuoso —sin imposiciones ni exigencias—, y nos permite *habitar* el mundo de una manera diferente (Acevedo Guerra, 2022, pp. 96, 112).

Recordemos que para Heidegger la esencia de la técnica moderna supone una agresión a la esencia del ser humano, pues con su cada vez más rápido e imparable desarrollo aquel se encuentra progresivamente más cercado por la fuerza de aparatos técnicos y autómatas. Asimismo, como destino del ser, lo *Gestell* tiene un poder que desborda la voluntad y capacidad de decisión humanas, de tal manera que «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» (GA 16, p. 525). Es por ello que hace falta un pensar meditativo; debemos *reflexionar* para no quedar atrapados en una representación, para salir de ese modo de pensamiento dominador, imperante y autoerigido como único que es lo *Gestell*.

Ahora bien, en modo alguno quiere esto decir que Heidegger sea un ingenio que pretenda volver a ninguna etapa o momento histórico pretécnico. Obviamente, es consciente de que hoy día dependemos de los objetos técnicos y de que el mundo técnico es indispensable, por lo que sería necio condenarlo o arremeter ciegamente contra él. Lo que pretende señalar es que estamos tan atados a ellos que caemos en su servidumbre (GA 16, p. 526), cuando, en cambio, podemos hacer otra cosa:

Podemos usar los objetos técnicos, servirnos de ellos de forma apropiada, pero manteniéndonos a la vez tan libres de ellos que en todo momento podamos desembarazarnos (*loslassen*) de ellos. Podemos usar los objetos tal como

deben ser aceptados. Pero podemos, al mismo tiempo, dejar que estos objetos descansen en sí, como algo que en lo más íntimo y propio de nosotros mismos no nos concierne. Podemos decir «sí» al inevitable uso de los objetos técnicos y podemos a la vez decirles «no» en la medida en que rehusamos que nos requieran de modo tan exclusivo, que dobleguen, confundan y, finalmente, devasten nuestra esencia. (GA 16, pp. 526-527)

Esta actitud es la que Heidegger bautiza como «*Gelassenheit*» —«serenidad»—, que, frente al «pensar calculador», nos permite dejar de ver las cosas únicamente desde una perspectiva técnica para entrar en otra relación con ellas, percibir las de otro modo¹². Se trata de una suerte de pensar genuino que responde al desocultamiento del ser. Como «pensar meditativo», supone rechazar que la vida se vea dominada por un desocultamiento técnico y que el mundo sea un mero horizonte de utilidad, para entrar en una suerte de nueva *ataraxia* (Linares, 2003, p. 40) con la que mantener una relación estrecha con la técnica, pero sin estar sometida a su influjo. Esto es, ya no son los objetos los que nos dominan, sino que podemos prescindir de ellos cuando y siempre que queramos. «Nuestra relación con el mundo técnico se hace maravillosamente simple y apacible. Dejamos entrar a los objetos técnicos en nuestro mundo cotidiano y, al mismo tiempo, los mantenemos fuera» (GA 16, p. 527). De este modo, la *Gelassenheit* ayuda a identificar dos deficiencias de modo de «pensar calculador», característico de nuestros días. De un lado, hace al hombre indiferente al «pensar meditativo», impidiéndole ver lo que es más propio de él: que es un ser que reflexiona. Y, de otro lado, el carácter excluyente de la actitud técnica, que impide ver sus límites y cooperar en el advenimiento de un nuevo destino en el que se acoja lo técnico sin dejarse avasallar por su esencia (Heidegger, 2017, p. 66; «Introducción a “La pregunta por la técnica”» de Jorge Acevedo).

En conclusión, la *Gelassenheit* es lo que Heidegger denomina una actitud de «apertura al misterio», un «nuevo arraigo» (GA 16, p. 528) con el que estar en el mundo técnico, pero protegido de su amenaza. Se trata de un modo de apropiación del desocultamiento; esa experiencia de la verdad que, según el autor, ni los griegos tuvieron. Es un nuevo modo de habitar el mundo, un habitar originario —nuestro modo de ser en la Tierra, apoyado en *das Geviert*— que protege la naturaleza y el entorno, no sólo en el sentido de no hacer nada contra lo protegido —no amenazarla ni violentarla—, sino también de dejarlo en su esencia, en su ἀλήθεια (GA 7, pp. 151-152). Pero nunca debemos olvidar que esta *Gelassenheit* no es un regalo caído del cielo, sino que requiere de un esfuerzo; tan solo crece «desde un pensar incesante y vigoroso» (GA 16, p. 529), que incluye el *preguntarse*.

¹² Para una mayor dilucidación del concepto de «*Gelassenheit*» y un análisis textual que permita aclarar su alcance y significado, remito al lector a las siguientes obras y pasajes: Parente, 2006; Vigo, 2014, pp. 327-328, 464-465 —ver notas al pie—; Quintana Montes, 2019; Chillón, 2020; Martín de Blassi, 2022.

4. Conclusión

Realizado, entonces, este recorrido panorámico por la amplitud del pensamiento de Heidegger a propósito de la cuestión de la técnica, se ha buscado ofrecer al lector un acercamiento de la figura del filósofo alemán que ofrezca herramientas para su ulterior comprensión y abordaje, así como ilustrar que sus consideraciones acerca de la temática y la problemática de lo *Gestell* van más allá de lo planteado y escrito en los textos más conocidos. Evidentemente, ninguna reflexión se hace desde el vacío, sino desde un contexto determinado, al igual que toda situación viene dada por una serie de acontecimientos o sucesos precedentes. Tal es el objetivo heideggeriano aquí expuesto, mostrar que nuestra época de la técnica planetaria, nuestra contemporánea relación con la técnica y la dominación de su esencia no surgieron repentina e inesperadamente en un instante cero, sino que poseen una larga trayectoria que puede remontarse hasta casi prácticamente los mismos orígenes de la filosofía.

Tal y como se ha mostrado, todo lo que rodea al análisis que Heidegger hace sobre la técnica se encuentra intrínsecamente ligado a la noción y concepción de la ἀλήθεια y el cambio que se operó en esta para dejar de entenderse como *desvelamiento* y pasar a ser una *adaequatio rei et intellectus*. Esta transmutación, que abocó a una antropomorfización del pensamiento y la entronización del ser humano como *subjectum*, como Señor dominador de la Tierra, se habría iniciado con la filosofía platónica, cuyo idealismo puso el foco de atención en lo *ente* en lugar de en el *ser*, imponiendo un «correcto» y *adecuado* modo de contemplar la realidad, enclaustrándola a unos modelos determinados que impedían el despliegue del ser en cuanto ser. Su radicalización llegó con el nacimiento de la técnica y ciencia mecanizadas, cuyo proceder anticipador ejemplificaban este afán de dominio sobre el mundo y la *re-presentación* que, acorde y dependiente de un *sujeto*, hacían del mismo. Un método que, si bien resulta perfectamente válido en el terreno de las ciencias, terminó por contaminar el de la filosofía de la mano de autores como Descartes, estableciendo un modo calculador o interpretación técnica del pensar que, nuevamente, impedía un pleno desvelamiento del ser, imponiendo uno concreto y erigiéndolo como único posible. Este es, precisamente, el esquema que ha configura nuestro presente. Resulta obvio que la técnica y los objetos tecnológicos están presentes y forman parte indispensable de nuestro quehacer cotidiano; pero el problema de lo que Heidegger bautiza como «*das Gestell*», como esa esencia de la técnica moderna, es que se auto-proclama como la única manera de representación, desvelamiento y relación con el mundo. Una manera que no consiste sino en un desvelamiento provocador, que nos hace ver la naturaleza y todo aquello que nos rodea como mera *Bestand*, como existencia a nuestra permanente y continua disposición y explotación, hasta el punto de convertirnos imperceptiblemente a nosotros mismos también en ese *stock*. Nos disloca, nos trastoca, nos acaba convirtiendo en esclavos, juguetes y funcionarios de la técnica misma, en

lugar de tener esta a nuestro servicio. Por ello, dada nuestra indesligable e indisociable vinculación con la técnica y aparatos técnicos, se hace preciso una relación libre con ella; una en la que se abandone el proceder calculador para acoger el pensamiento propiamente dicho, ese «pensar meditativo» que reflexione sobre lo digno de ser pensado y preguntado, que nos libere de la sumisión y permita una nueva forma de desvelamiento y vivencia del mundo.

Así las cosas, en una era y sociedad tan tecnificadas como las nuestras occidentales, donde la dependencia tecnológica se hace cada vez más palpable; en las que muchos de los diagnósticos de Heidegger se han mostrado acertados, viendo como el ser humano trata al planeta como una inagotable fuente de explotación —tanto de materias primas como de paisajes— o como incontables individuos acceden sumisa y hasta voluntariamente para ser controlados por la última moda o dispositivo del mercado; en esta era y sociedad, digo, quizá el examen del escenario actual y de sus antecedentes, así como la propuesta de la *Gelassenheit* heideggeriana resulten más pertinentes que nunca. No sólo para comprender nuestro presente a partir de nuestro pasado y concebir nuevos futuros posibles, sino también preparar esa relación libre con los objetos en la que podamos acogerlos en nuestra vida, pero, al mismo tiempo, sin que «dobleguen, confundan y, finalmente, devasten nuestra esencia».

Referencias

- ACEVEDO GUERRA, Jorge (2022). *Heidegger y la época técnica*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- ARISTÓTELES (2007a). *Metafísica*. Trad. Tomás Calvo. Madrid: Gredos.
- ARISTÓTELES (2007b). *Ética Nicomáquea*. Trad. Julio Pallí. Madrid: Gredos.
- BACON, Francis (2011). *La Gran Restauración (Novum Organum)*. Madrid: Tecnos.
- BOEDER, Heribert (1959). “Der frühgriechische Wortgebrauch von *Logos* und *Aletheia*”, *Archiv für Begriffsgeschichte* 4, pp. 82-112.
- BOEDER, Heribert (1998). “Heidegger’s legacy: On the distinction of *Ἀλήθεια*”, *Research in Phenomenology* 28 (1), pp. 195-210.
- BORGES DUARTE, Irene (1993). “La tesis heideggeriana de la técnica”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 10, pp. 121-156.
- CHILLÓN, José Manuel (2020). “Hitos de la noción de *Gelassenheit* en *Ser y tiempo*”, *Revista de filosofía* 77, pp. 83-98.
- DESCARTES, René. (2023). *Discurso del método*. Oviedo: KRK.
- DESCARTES, René. (2005). *Meditaciones metafísicas*. Oviedo: KRK.
- FRIEDLÄNDER, Paul. (1973). *Plato. An Introduction*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

- GALILEI, Galileo. (1981). *El ensayador*. Buenos Aires: Aguilar.
- GARCÍA NORRO, Juan José (2019). “La deconstrucción heideggeriana de Descartes”, en A. Jiménez Rodríguez (ed.). *Heidegger y la historia de la filosofía*. Granada: Comares, pp. 135-152.
- HEIDEGGER, Martin, GA 2, SZ, *Sein und Zeit* (1927), ed. F.-W. von Herrmann, 1977. Vers. cast. Jorge Eduardo Rivera, *Ser y tiempo* (2009). Madrid: Trotta.
- HEIDEGGER, Martin, GA 5, *Holzwege* (1935-1946), ed. F.-W. von Herrmann, 1977. Vers. cast. Helena Cortés y Arturo Leyte, *Caminos de bosque* (2008), Madrid: Alianza.
- HEIDEGGER, Martin, GA 9, *Wegmarken* (1919-1961), ed. F.-W. von Herrmann, 1976. Vers. cast. Helena Cortés y Arturo Leyte, *Hitos* (2000). Madrid: Alianza.
- HEIDEGGER, Martin, GA 7, *Vorträge und Aufsätze* (1936-1952), ed. F.-W. von Herrmann, 2000. Vers. cast. Jesús Adrián Escudero (2021). *La pregunta por la técnica*. Barcelona: Herder. Francisco Soler Grima y Jorge Acevedo Guerra (2017). «La pregunta por la técnica», «Ciencia y meditación», «Construir habitar pensar», «La cosa», «¿A qué se llama pensar?» en *Filosofía, ciencia y técnica*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- HEIDEGGER, Martin, GA 11, *Identität und Differenz* (1955-1957), ed. F.-W. von Herrmann, 2006. Vers. cast. Francisco Soler Grima y Jorge Acevedo Guerra (2017). «La vuelta (*Die Kehre*)», en *Filosofía, ciencia y técnica*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- HEIDEGGER, Martin, GA 15, *Seminare* (1951-1973), ed. Curd Ochwadt, 1986. Vers. cast. Francisco Soler Grima y Jorge Acevedo Guerra (2017). «Seminario de Le Thor 1969», en *Filosofía, ciencia y técnica*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- HEIDEGGER, Martin, GA 16, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910-1976)*, ed. por Hermann Heidegger, 2000. Vers. cast. Ives Zimmermann (2002). *Serenidad*, Barcelona: Ediciones del Serbal.
- HEIDEGGER, Martin, GA 16, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910-1976)*, ed. por Hermann Heidegger, 2000. Vers. cast. Ramón Rodríguez (2009). *Entrevista del Spiegel*. Madrid: Tecnos.
- JIMÉNEZ, Alba (2024). “La ontología fundamental en Heidegger como programa trascendental y sus consecuencias para la crítica al antropologismo”, *Éndoxa* 53, pp. 299-309.
- KANT, Immanuel, (2010). *Crítica de la razón pura*. Madrid: Taurus.
- LINARES, Jorge (2003). “La concepción heideggeriana de la técnica. Destino y peligro para el ser del hombre”, *Signos filosóficos* 10, pp. 15-44.
- MARTÍN DE BLASSI, Fernando, G. (2022). “Heidegger y la hermenéutica de la serenidad (*Gelassenheit*)”, *Revista de Humanidades de Valparaíso* 19, pp. 377-394.
- PARENTE, Diego (2006). “Tecnología y *Gelassenheit*. Heidegger y la apertura de futuros artificiales alternativos”, *Argumentos de razón técnica: Revista española de ciencia, tecnología y sociedad, y filosofía de la tecnología* 9, pp. 1-19.

- PÉREZ-PAOLI, Ubaldo (2020). “«El uso terminológico de *Logos* y *Aletheia* en el griego arcaico» de Heribert Boeder” —traducción de BOEDER, Heribert, (1959). “Der frühgriechische Wortgebrauch von *Logos* und *Aletheia*”, *Archiv für Begriffsgeschichte* 4, pp. 82-112—, *Revista de Estudios Clásicos* 48, pp 139–185.
- QUINTANA MONTES, Jorge Luis (2019). “La técnica moderna: entre serenidad (*Gelassenheit*) y dispositivo (*Ge-stell*): Martin Heidegger a cuarenta años de su muerte”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía* 76, pp. 51-65.
- RICHARDSON, William J. (2003). *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*. New York: Fordham University Press.
- SEGURA PERAITA, Carmen (2007). *Heidegger y la metafísica*. Madrid: Publidisa.
- SZAIF, Jean (1996). *Platons Begriff der Wahrheit*. Freiburg-München: Verlag Karl Alber.
- VIGO, Alejandro (2021). *Verdad, libertad, acontecer. Estudios heideggerianos II*. Berlín: Logos Verlag Berlin.
- VIGO, Alejandro (2014). *Arqueología y aleteiología. Estudios heideggerianos*. Berlín: Logos Verlag Berlin.
- WOLEŃSKI, Jan (2004). “*Aletheia* in Greek thought until Aristotle”. *Annals of Pure and Applied Logic* 127 (1-3), pp. 339-360.