

EL DEVENIR DE LA IDEA DE TÉCNICA EN MARTIN HEIDEGGER

Dr. Leopoldo Tillería Aqueveque
Universidad Tecnológica de Chile
leopoldo.tilleria@inacapmail.cl
Chile
[Orcid ID](#)

Recepción 11 de mayo de 2020 / Aceptación 30 de agosto de 2020

Información, Tecnología y Empresa
Artículo de Revisión

Resumen

El trabajo se enfrenta al último gran tema de la filosofía de Heidegger: la técnica. Mediante una hermenéutica centrada en el propio corpus teórico del filósofo alemán, se discuten los alcances de una idea de la técnica que fue trending topic en la época que a Heidegger le tocó vivir. Así, el análisis se centra en dos momentos que muestran al respecto una preocupación distinta del filósofo de Friburgo: el primero, la fenomenología del Dasein desarrollada en Ser y Tiempo y cuya principal determinación es la analítica del útil respecto de la propia existencia del Dasein; y el segundo, el de La pregunta por la técnica: el Gestell como esencia de la técnica moderna y la techné griega como el destino de la pregunta ontológica por la esencia de la técnica. Dichos momentos hacen pensar –especialmente en esta temporalidad como confrontación permanente entre el Dasein y el ser- que la filosofía de la técnica de Heidegger termina transformándose en una filosofía esencialmente distinta. Dicho en los términos de Deleuze, en una filosofía del devenir.

Palabras clave: Artefacto; Filosofía; Mundo; Ontología; Técnica.

THE BECOMING OF THE IDEA OF TECHNIQUE IN MARTIN HEIDEGGER

L'AVENIR DE L'IDÉE DE TECHNIQUE CHEZ MARTIN HEIDEGGER

Abstract

The work confronts the last great subject of Heidegger's philosophy: technique. Through a hermeneutic centered on the German philosopher's own theoretical corpus, the scope of an idea of technique that was a trending topic at the time that Heidegger had to live is discussed. Thus, the analysis focuses on two moments that show in this regard a different concern of the Freiburg philosopher: the first, the phenomenology of Dasein developed in *Being and Time* and whose main determination is the analytic of the tool regarding Dasein's own existence; and the second, that of *The Question Concerning Technology*: the Gestell as the essence of modern technique and the Greek

Résumé

L'œuvre fait face au dernier grand thème de la philosophie de Heidegger: la technique. A travers une herméneutique centrée sur le corpus théorique du philosophe allemand, on discute de la portée d'une idée de la technique qui était un sujet d'actualité à l'époque que Heidegger devait vivre. Ainsi, l'analyse se focalise sur deux moments qui montrent à cet égard une autre préoccupation du philosophe fribourgeois: le premier, la phénoménologie du Dasein développée dans *Être et Temps* et dont la détermination principale est l'analyse de l'outil sur l'existence même du Dasein; et la seconde, celle de *La question de la technique*: Gestell comme essence de la technique moderne et techné grecque comme

techné as the destination of the ontological question about the essence of technique. These moments make think –especially in this temporality as a permanent confrontation between Dasein and being- that Heidegger’s philosophy of technique ends up transforming into an essentially different philosophy. Said in Deleuze’s terms, in a philosophy of becoming.

Keywords: Artifact; Philosophy; World; Ontology; Technology.

destination de la question ontologique pour l’essence de la technique. Ces moments nous font penser - surtout dans cette temporalité comme confrontation permanente entre le Dasein et l’être - que la philosophie de la technique de Heidegger finit par se transformer en une philosophie essentiellement différente. Dit dans les termes de Deleuze, dans une philosophie du devenir.

Mots-clés: Artéfact; Philosophie; Monde; Ontologie; Technique

Introducción

Antes que todo, partiré fijando mi posición ante la relación que creo mantuvo Heidegger con la técnica como preocupación central de su filosofía. Se han escrito muchísimas páginas cerrando filas en torno a la existencia de dos Heidegger, como si se tratara de dos pensamientos diferentes, incluso antagónicos. Se ha hablado de un joven Heidegger, más preocupado de la temporalidad del ser, y de un Heidegger tardío, centrado más bien en cuestiones poético-lingüísticas. Mi recepción del filósofo de Friburgo lo considera un pensador que ejecuta un método en el que sus trabajos resultan, como dice Martínez Marzoa, intrínsecamente incompletos, “afectados de una incompletitud que no procede meramente de que la tarea (como siempre) llegue sólo hasta dónde llega, sino que tiene que ver con problemas de cómo Heidegger mismo ve su propio trabajo” (Martínez Marzoa & Leyte, 2006, p. 46). El que *Ser y Tiempo* (en adelante ST) se presente como una obra literalmente inconclusa (solo se publicaron las dos primeras secciones de la primera parte), indica que algo muy importante ocurrió en la propia meditación de su autor. Escudero (2011) sugiere que la interrupción tuvo que ver con el concepto de tiempo: “Una lectura del § 5 de ST daba a entender que, en la tercera sección de la primera parte, la después inédita ‘Tiempo y ser’, se iba a intentar poner de manifiesto nada menos que la presunta ‘temporalidad del ser’ (denominada ‘Temporalität’), una temporalidad más primordial –sin ser ajena a ella□ que la ‘temporalidad del Dasein’ (la ‘Zeitlichkeit’)” (p. 135).

Antes de seguir, debe aclararse qué es el Dasein, concepto suficientemente relevante en la filosofía heideggeriana para explicarlo desde tres posiciones diferentes. Primero, Da-sein (“ser-ahí”, en alemán) es un término usado por Heidegger, dicho en simple, para superar la figura de la metafísica tradicional centrada en la mera noción de “hombre” y abrir así la dirección de su existencia hacia el poder ser. Como se intuye, este concepto remite a una espacialidad –el “ahí”- absolutamente fundamental en la analítica de Heidegger, más allá del sentido también primordial del tiempo en la totalidad de la obra. Segundo, el mismo filósofo entrega múltiples definiciones del Dasein en ST y en otros escritos, mostrando no solo la complejidad, sino sobre todo la heurística del término. Así por ejemplo, en nota al pie del párrafo 2 de ST: “El Dasein no es un caso de ente para la abstracción representativa del ser, pero sí la morada de la

comprensión del ser” (Heidegger, 2002, p. 31). Tercero, Gianni Vattimo (2006) entregará en su Introducción a Heidegger una explicación del Dasein centrada en la existencia:

El término alemán para designar “existencia” es Dasein, literalmente “ser o estar aquí o ahí”. El término expresa bien el hecho de que la existencia no se define sólo como rebasamiento que trasciende la realidad dada en dirección de la posibilidad, sino que este sobrepasamiento es siempre sobrepasamiento de algo, está siempre situado, está aquí. Existencia, Dasein, ser en el mundo, son pues sinónimos. (pp. 27-28)

El proyecto de ST, de abarcar una supuesta temporalidad del ser, quedó en definitiva trunco debido a que las conclusiones de la analítica del Dasein impedían cualquier avance en esa dirección. Como asevera Escudero (2011): “La única temporalidad ‘originaria’ es la que concierne, exclusivamente, al Dasein” (p. 135). De esta forma, lo que termina presentando la analítica del Dasein es un ente (el más privilegiado de entre todos los entes del mundo) que en su trascendencia determina precisamente su devenir óntico y el alcance de los existenciaros que lo definen (aparición, resolución, aperturidad, etc.). Tal como dice Martínez Marzoa: “La Existenz no es el ser; el ser del Dasein no es el ser en general; pero el sentido del ser del Dasein es el sentido del ser en general” (citado en Escudero, 2011, p. 138). La fenomenología del Dasein, desarrollada de modo preontológico en ST, se presenta, al mismo tiempo, como una antropología de la técnica, convirtiéndose en el periodo posterior a la Kehre en una verdadera metafísica de la técnica. Desde luego, este giro ontológico determina fuertemente que la pregunta por la esencia del ser se dirija ahora a la pregunta por la esencia de la técnica. Exactamente en este sentido, podrá decirse que la pregunta ontológica de Heidegger por la técnica, esto es, la pregunta por la esencia de la técnica, pertenece al ámbito de la verdad.

Propondré la siguiente hipótesis para este trabajo: el pensamiento de Heidegger, entendido como una totalidad, corresponde cabalmente a una filosofía de la técnica, filosofía que, en razón de la propia confrontación que lleva a cabo con el ser, no puede sino catalogarse como un perfecto devenir. Pues bien, el escrito parte discutiendo qué es lo que Heidegger entiende con su idea del ser del ente. Enseguida, se intenta despejar el sentido de facticidad en la

analítica existencial y su relación con la cotidianidad, estructura vinculada de modo decisivo con el problema de la técnica. El tercer acápite especifica la recepción de la técnica en ST y en la conferencia *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit Einsamkeit*; vale decir, la relación del *Dasein* con la técnica en el pensamiento temprano de Heidegger. La sección final discute la perspectiva de la técnica que aborda el filósofo en *La pregunta por la técnica* y en *Serenidad [Gelassenheit]*, probablemente las dos conferencias más importantes que dedica a este problema después de ST. La conclusión dará cuenta de la posibilidad de la idea de devenir en la meditación técnica del filósofo de la Selva Negra.

El ser de Heidegger

La analítica del *Dasein* como la primera pregunta por la técnica

La pregunta que se hace Heidegger en ST, aquella que interpela por el sentido del ser, ya ha sido hecha por gran parte de la tradición occidental. Para Heidegger el problema no está en el tipo de pregunta que hasta ahora ha formulado la filosofía, sino en la forma en que aquella se ha planteado, es decir, en la consideración –básicamente- del marco temporal desde donde se apremia al ser a responder por la pregunta acerca de su fundamento. El pensador germano afirmará que el error ha consistido en que siempre se ha pensado al ser como algo que está delante, como presencia constante y, por tanto, a partir del presente. Es decir: “Haciendo caer la decisión sobre el sentido del Ser dentro del ámbito temporal, sin cuestionarse siquiera si esto es posible y descartando de ese sentido del Ser la experiencia del cumplimiento de la vida de todo ser humano, que no es un mero presente, sino que es una experiencia fáctico-histórica, la existencia propiamente dicha” (Lozano, 2004, p. 198). Lo concreto (lo que puedo traer al lenguaje, ahora, frente a este ordenador) es que el ser es una idea por completo indefinida, que no puedo representármela de ningún modo y que, sin embargo, subyace a todo lo que somos y a todo lo que hacemos. ¡Vaya misterio!

Esto nos indica que lo que le interesa al filósofo suabo no es, en primer lugar, el significado de la expresión “ser”, en la formulación de la pregunta por lo que «es» el ser, sino algo todavía mucho más profundo y complejo: su sentido. Heidegger sostendrá que el ser solo deberá

entenderse (es decir, solo es) en cuanto es ser del ente. Afirma en ST: “Si el ser constituye lo puesto en cuestión, y si ser quiere decir ser del ente, tendremos que lo interrogado en la pregunta por el ser es el ente mismo. El ente será interrogado, por así decirlo, respecto de su ser” (Heidegger, 2002, p. 29). De manera que ser es siempre el ser de un ente. Esto ya nos da una pista –yo diría, esencial- para entender en lo que viene cuál será la expresión con la que nuestro autor se acercará a una comprensión más originaria de la técnica. Lo que significa que si la técnica define ciertos entes técnicos (ya veremos cuáles y qué cosa mientan), la reflexión de Heidegger acerca de la técnica deberá apuntar, primero que todo, a la cuestión de su relación con el modo que tiene de preguntarse por el ser. Este modo es la analítica del Dasein. En todo caso, sería un grueso error esperar que un pensador como Heidegger presente una definición axiomática del ser, al modo, por ejemplo, de una ontología trascendental. El ser en Heidegger no es ninguna superentidad que descargue sus efluvios ontológicos sobre el resto de los objetos de un mundo más o menos inmanente. Si tal cosa ocurriera, Heidegger no podría referirse a ese estado como el de una diferencia ontológica. Como sugiere Carrasco (2007):

De modo que la relación de diferencia es extraordinariamente peculiar: para expresarla, Heidegger describe el movimiento del ser hacia el ente como un sobrepasar, un pasar a través que no se queda en el ente, sino que lo sobre-pasa. Este sobre-pasamiento no es tampoco un ir más allá en el sentido de abandonarlo, o de ubicarse en un ámbito diferente (trascendencia), sino más bien en el sentido de un retraerse, de un no manifestarse. (p. 94)

El Dasein como estar-en-el-mundo

El ser de Heidegger correspondería al momento de la existencia en que las cosas ocurren o aparecen en el existir. Es aquello que nos constituye como seres humanos, porque en tanto seres humanos somos los únicos que podemos tener acceso, precisamente, al ser. Mas, aclaremos (y esta es la única posibilidad siquiera de pensar el ser al modo como lo piensa Heidegger, esto es, de una forma que sea absolutamente distinta a como hasta ahora lo ha pensado la historia de la

metafísica) que el ser al que se refiere Heidegger en su analítica existencial es el ser del ente que somos, vale decir, el ser del hombre, el Dasein. Su preocupación ontológica fundamental será, entonces, develar la estructura esencial de este ente, justamente porque es el único ente capaz, como se planteó en la introducción, de encontrarse con la pregunta radical acerca del ser. Esto es de suma importancia, pues significa que el Dasein es el único ente entre todos los entes posibles, que puede comprenderse como estar-en-el-mundo, proyectando de esta forma su propia posibilidad de ser como el ente conceptualizador. Como se dice en el párrafo 12 de ST: “El Dasein comprende su ser más propio como un cierto ‘estar-ahí de hecho’. Y, sin embargo, el ‘carácter fáctico’ del hecho del propio existir (Dasein) es, desde el punto de vista ontológico, radicalmente diferente del estar presenta fáctico de una especie mineral” (Heidegger, 2002, p. 82). Esto nos pone de cara a la noción de facticidad, que abordaremos en la sección que sigue. Quisiera referirme brevemente a lo que decíamos más arriba sobre la prioridad ontológica del Dasein respecto del resto de los entes en la pregunta ontológica. Como sabemos, son tres los entes que Heidegger reconoce como entes fundamentales, al menos desde el punto de vista de la historia de la filosofía: Dios, la naturaleza y el hombre. No obstante y considerando lo que se ha dicho, concedamos que el filósofo alemán da prioridad al hombre, al Dasein, pues, como dice Valenzuela (2018) interpretando a Heidegger, “él [el hombre] se revela a partir de la filosofía de Descartes como una existencia necesaria –Dios cumplió antes este papel-, o al menos necesaria en la medida en que es la única realidad sobre la cual no puede dudar quien decide someterlo todo a la duda metódica” (p. 270). En otras palabras: para Heidegger el hombre es el único ente capaz, propiamente, de ser determinado como ente desde la posibilidad que él es. Sostiene el filósofo de Messkirch:

Y, por otra parte, el Dasein es el mío cada vez en esta o aquella manera de ser. Ya siempre se ha decidido de alguna manera en qué forma el Dasein es cada vez el mío. El ente al que en su ser le va este mismo se comporta en relación a su ser como en relación a su posibilidad más propia. El Dasein es cada vez su posibilidad, y no la “tiene” tan sólo a la manera de una propiedad que estuviera-ahí. (Heidegger, 2002, p. 68)

De cara a la cuestión de la facticidad del Dasein, añadamos que lo que le interesa a Heidegger es analizar no sus aspectos antropológicos u ónticos, aquellos que lo emparentan con el resto de la colección de entes del mundo, sino su condición existencial u ontológica, es decir, “aquellos elementos que se refieren al ser humano en tanto condicionado por su comprensión del Ser, aquello que lo convierte en un ser-ahí” (Lozano, 2004, p. 199). Como lúcidamente observa Escudero (2011): “El Dasein ejerce de mediador entre el ser y los entes □y, así, de ‘medida’ de lo que aparece y de lo que se sustrae□ ‘sosteniéndose en su propia nada’. Es por esto que en el curso de 1928 llamado Principios metafísicos de la lógica se señala, en el § 12, que la temporalidad es el ‘nihil originarium’ y, poco después, en la conferencia de 1929 ‘¿Qué es metafísica?’ se dice con rotundidad: «Lo ente en su totalidad sólo llega a sí mismo [o sea: sólo comparece] en la nada del Dasein»” (p. 141).

La facticidad del Dasein

La tarea titánica que Heidegger emprende de transformar radicalmente la comprensión del ser, a partir del análisis de este ente eyectado en el mundo que es el Dasein, solo es posible porque el hombre es el único ente que posee una pre-comprensión de sí-mismo. Ahora, esta peculiaridad del Dasein ha de entenderse en razón de lo que Heidegger llamará hermenéutica de la facticidad o, lo que es lo mismo, de la finitud. El Dasein es un ente finito y esta finitud determinará esencialmente su modo propio de estar-en-el-mundo. No somos entes completamente resueltos. Esto quiere decir que la existencia del Dasein está determinada por su particular modo de ser interpretada. Quisiera citar una idea de Estrada (2018), que pudiera ayudar a aclarar esta noción de facticidad:

Heidegger asume la finitud del sujeto de la razón pura y de la razón práctica, centrándose en la hermenéutica de la existencia fáctica. Corrige sus análisis iniciales sobre la facticidad de la existencia cristiana y su tratamiento por Duns Scoto, para adherirse, desde la fenomenología de Husserl, a la ontología del ser en el mundo y a la diferencia ontológica. (p. 552)

Tal facticidad, dice Heidegger, debe estar bajo un cierto y determinado cuidado [Sorge]. Al respecto acota Villarroel (2006): “Heidegger se dará a la tarea de una destrucción fenomenológica que ponga al descubierto las estructuras ontológicas y lógicas centrales del fenómeno de la vida, cuyo rasgo fundamental será, sin lugar a dudas, el cuidado: ‘el sentido fundamental de la actividad fáctica de la vida es el cuidado (curare)’ (Heidegger 2002, p. 35)” (p. 88). Esta Sorge traduce entonces la totalidad estructural del Dasein. Heidegger recurre al cuidado porque, en cuanto preocupación, nos permite leer el conjunto de los existenciarios fundamentales que ST ha intentado esclarecer: la aperturidad [Erschlossenheit], la resolución [Entschlossenheit] y la acción. Ahora bien, la facticidad consiste en la yección, es decir, en la condición de arrojamiento del Dasein en el mundo, en su estar lanzado. Esto significa que en medio de la facticidad, el Dasein se reconoce como ser ya-en-el-mundo y la respuesta automática que puede darse, si seguimos a Heidegger, es que el Dasein es ya-en-el-mundo, al modo de la Gemeinigkeit, esto es, a través del ser en cada caso-mío. Dicho de otra forma: yo Dasein me elijo como mismidad o no me elijo, o, bien, elijo la indiferencia moral, la cotidianidad. La Vorsicht –dirá el filósofo-, como modo de ver previo, problematiza la dispersión. Somos libres, pero quedamos dispersos en esta triple posibilidad: como propiedad, como impropiedad o como indiferencia modal. Por cierto, esta observación nos deja a las puertas de una resolución de primer orden en la analítica del Dasein: la comprensión de la libertad como determinación del sí-mismo. Tal determinación, en el marco de esta facticidad, remitirá necesariamente a la idea de enteridad [Ganz Sein], una suerte de pre-trascendencia que, en ningún caso, dice Heidegger, puede superar nuestra finitud esencial. El sí-mismo comparece, si seguimos lo dicho, como el poder-ser-empuñado. Lo relevante es poner en juego el rendimiento de la Entschlossenheit, especialmente por la posibilidad de conectarla con la idea de lo a la mano, esclarecimiento que nos puede ayudar a determinar con un mejor grado de aproximación el problema de la técnica en el filósofo. Se lee en ST:

La resolución, como modo propio de ser-sí-mismo, no corta el vínculo del Dasein con su mundo, ni aísla al Dasein convirtiéndolo en un “yo” que flota en el vacío. ¿Cómo podría, por lo demás, hacerlo, siendo que, como aperturidad propia, no es otra cosa que el modo propio de

estar-en-el-mundo? La resolución lleva al sí-mismo precisamente a estar en ocupación en medio de lo a la mano y lo impele al coestar solícito con los otros. (Heidegger, 2002, p. 315)

Puesto en simple, la Entschlossenheit traduce la capacidad del Dasein de hacerse presente el mundo circundante (la psicología moderna diría, el “darse cuenta”). Es la disposición, o mejor dicho, el estar abierto el Dasein a los entes que le rodean. De ahí su importancia como momento constitutivo del cuidado a la hora de discutir (porque finalmente de eso se trata) la relación esencial del Dasein con la técnica. No olvidemos que el cuidado es la preocupación por anticipado de que nos va el ser ante todo. El Dasein, entonces, existe siempre de manera fáctica. Estamos atrapados en la existencia, arrojados –literalmente- en medio de los entes, y en este estar arrojados, yectos ante el entorno, podemos o no darnos cuenta de las cosas que nos rodean. Estamos, por tanto, abiertos al mundo. Dirá Heidegger (2002) en el párrafo 60 de ST: “Este eminente modo propio de la aperturidad, atestiguado en el Dasein mismo por su conciencia –el callado proyectarse en disposición de angustia hacia el más propio ser-culpable- es lo que nosotros llamamos la resolución [Entschlossenheit]” (p. 314). Como afirma Campos-Winter (2017) en un pasaje que perfectamente pudiera resumir ST:

Desde la existencia se va hacia la conquista del ser, en términos de “la temporeidad que se revela como el sentido del cuidado propio” (2015:346), en el caso de Heidegger, para quien los éxtasis temporales dan sentido a los existenciales constitutivos del cuidado, a saber, “el anticiparse-a-sí (existencia) se funda en el futuro. El estar-ya-en (facticidad) ... acusa en sí el haber-sido (pasado). El estar-en-medio-de (caída) ... es posible por la presentación (presente)” (2015:346). Se evidencia entonces cómo el ser-sí-mismo de la existencia se funda en el futuro, en cuanto, adelantarse a la posibilidad de la muerte para volver al ser culpable de su haber sido en el instante de la acción presentante. (p. 78)

La técnica en ST y en Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit Einsamkeit

Mundicidad y técnica en ST

Siguiendo nuestra conjetura inicial, digamos que ya en ST la técnica aparece situada junto al ser, aunque interpretada en una forma distinta a como lo hará Heidegger veinte años después en La pregunta por la técnica y en Serenidad. Sin embargo, y esta es una cuestión que a veces se olvida, parte decisiva del pensamiento temprano del filósofo sobre la técnica está incluida en su curso de Friburgo de 1929/1930, Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit.

Heidegger se refiere en ST al problema de la técnica en cuanto objetos técnicos a la mano en la existencia del Dasein. Es decir, se trata del ámbito cotidiano del Dasein, de lo que lo rodea y, pudiéramos decir también, implica e impacta. Tal como lo ve Mascaró (2012): “Heidegger parte de la cotidianidad o término medio [Durchschnittlichkeit], el estado interpretativo preteórico en el que el Dasein se encuentra en su habitual estar en el mundo” (p. 127). O como lo ve Linares (2003): “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” (p. 16). Esto nos da la pauta para entender que en ST, lo que hay es una especificación de la relación fáctica entre el Dasein y la técnica a la mano. Observa Acevedo (1999): “Su reflexión [la de Heidegger], en efecto, tiene una serie de rasgos abstractos en común con posturas que conciben la técnica como un medio fabricado por el hombre y puesto al servicio de sus metas por el mismo ser humano, y sólo por él” (p. 95). En el párrafo 16 de ST, Heidegger analiza la relación entre el Dasein y lo que él llama “entes inmediatamente a la mano”, o sea, las cosas del mundo que se muestran justamente en la mundicidad de lo intramundano. Cuando el Dasein las ocupa. Tenemos, entonces, que las cosas del mundo, los objetos de la técnica, son objetos utilizables. Son, por tanto, útiles a la mano. Este útil, sostiene Linares (2003), se revela ante nosotros en las intencionalidades pragmáticas: “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” (p. 21). Dice Heidegger (2002):

La estructura del ser de lo a la mano, en cuanto útil, está determinada por las remisiones. El peculiar y obvio “en-sí” de las “cosas” inmediatas comparece en la ocupación que hace uso de estas cosas sin advertirlas expresamente, y que puede tropezar con lo inservible. Que un útil sea inempleable implica que la constitutiva remisión del para-algo a un para-esto está impedida. Las remisiones mismas no son objeto de contemplación, pero están presentes [sind... “da”] en el someterse de la ocupación a ellas. (pp. 101-102)

¿Cuál es la clave desde donde entender esta utilidad a la mano de los útiles con los que se encuentra el Dasein, por ejemplo, la utilidad de este ordenador en el que escribo estas líneas? La respuesta que da Heidegger sitúa el análisis de estos entes particulares, en cuanto útiles, en el marco, como veíamos, de la facticidad, o sea, de la yección del Dasein en el proyecto que le es propio. Empero, un útil nunca comparece como un útil solo, entregando una utilidad única o individual que satisfaga o distraiga en sí misma la facticidad del Dasein en la mundicidad de que se trate. Indica Altamirano (2018): “un útil nunca es solo, sino que está referido a otros útiles en una cadena de referencias, por tanto, el útil como útil mismo pasa inadvertido” (p. 69).

Heidegger llama remisión a esta cadena de referencias, que finalmente hacen al útil aparecer ante el Dasein. Solo por medio de esta remisión el mundo resplandece. Tal remisión, como determinación ontológico-categorial del útil en cuanto útil, se revela como la “utilidad para” (Heidegger, 2002). Como indica Johnson (2018), “el último horizonte de remisión de los útiles ha de ser el mismo existir; aquel que, al realizarse como el poder ser (Seinkönnen) que este ha resuelto ser, ya ha abierto la referencialidad del mundo para habitarla” (p. 170). De esta laya, y alojado en la posibilidad del cuidado, este poder ser debe entenderse como el “para algo” por excelencia, articulador de los “para algo” específicos de cada útil (Johnson, 2018). Justamente, el quiebre de esta remisión (el que me dé cuenta, por ejemplo, de que el cable que necesitaba ahora mismo para darle corriente a mi ordenador, por las razones que sea, no funciona) me

presenta una situación con la que no contaba. Es decir: no contaba para escribir este trabajo con que fallaría el cable conector, que este no estaría ocupando en mi entorno el lugar de útil que le cabría en la idea de cable a la mano, envuelta en la remisión que referenciaba la utilidad central del ordenador en el proyecto de elaborar este artículo.

A esta facticidad de vacío, que pone en juego la remisión de la cadena de útiles que en este entorno pragmático distingo o necesitaría distinguir como a la mano, Heidegger (2002) la llama circunspección: “Con este despertar circunspectivo de la remisión al para-esto, se deja ver éste mismo, y con él, el contexto de la obra, el ‘taller’ entero, como aquello en lo que la ocupación ya estaba. El contexto pragmático (Zeugzusammenhang) no resplandece como algo jamás visto, sino como un todo ya constantemente y de antemano divisado en la circunspección” (p. 102). El cable ya no está a la mano, aunque siga en su estar-ahí. “Descubrimos esta inempleabilidad en el trato con él [el útil]. Es aquí donde el útil nos llama la atención y donde de cierta manera ya no está a la mano. Tiene un puro estar-ahí hasta ser reparado” (Altamirano, 2018, p. 68).

Este camino óptico del presentarse los útiles, en su carácter de a la mano para el Dasein, de resplandecer desde el punto de vista pragmático ante el requerimiento cotidiano por su utilidad, nos pone directamente en contacto con el existencial de la comprensión como modo de interpretación del ente en aquello que le es propio. Desde luego, Heidegger no ha buscado en ST una interpretación ontológica del útil como artefacto. Eso sencillamente escapa –hasta ahora- a su proyecto. Ya suficiente tiene con los problemas ontológicos o pre-ontológicos asociados a la fundamentación del Dasein. De ahí que la consideración del útil en ST sea meramente la de la “utilidad”. Sin embargo, no se debe por ello menospreciar este contacto entre el Dasein y el útil, pues es este el que parece determinar su puerta de entrada a la relación con el ser del ente en general.

La técnica como artefacto en Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit Einsamkeit

¿Cómo aborda Heidegger la relación del Dasein con la técnica en Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit Einsamkeit? ¿Hay en lo dicho en este curso alguna originalidad



nueva en la comprensión de lo técnico? Podríamos decir que lo que acá hace Heidegger es diferenciar entre lo orgánico y lo artificial (recordemos la importancia que la ingeniería protésica tiene en la época del régimen nazi y cuya idea más notable es la de “formación orgánica” de Theodor Lüddecke), y describir las implicancias esenciales de la noción de artefacto, la que, digámoslo así, supone un alcance pragmático del mero útil, una finalidad práctica en su producción y diseño. En tal sentido, la problematización del concepto de artefacto (basta mirar las fechas de publicación de ST y de los Grundbegriffe) debe entenderse como una extensión de la fenomenología del útil, desarrollada por Heidegger en su obra de 1927. La idea que pudiera abarcar esta tematización de los Grundbegriffe, parece ser la de una filosofía orgánica, una suerte de anticipación de lo que propondrá Peter Sloterdijk en su teoría inmunológica de las esferas. “La vida es siempre organismo”, dirá Heidegger (1983b) en el parágrafo 51 de los Grundbegriffe. Sin embargo: “Cada máquina es una cosa, pero no al revés, no toda cosa es una máquina” (Heidegger, 1983b, p. 314).

En efecto, Heidegger emprende en los Grundbegriffe “un análisis ontológico de lo artefactual para establecer las características del útil, de forma tal que estos entes no devengan en un mero recurso metafórico para explicar lo orgánico” (Basso, 2010, p. 117). Lo concreto, a decir del filósofo alemán, es que el artefacto contiene un cierto diseño, fue producido para una determinada finalidad. Esta finalidad práctica artefactual, como un modo particular de ser del útil, es llamada por Heidegger disposición [Fertigkeit]. Considerando al organismo la entidad “privilegiada” en el análisis de los Grundbegriffe, nuestro filósofo

(...) radicaliza la pregunta por el vínculo entre lo simplemente viviente y el Dasein, dialogando con la biología y zoología contemporáneas (Hans Driesch, Karl von Baer, Johannes Müller, Jakob von Uexkull) y tomando al organismo como punto de partida para indagar el estatuto ontológico de los útiles —y, en cierto modo, de lo artificial, ya que el propio filósofo habla aquí de máquinas, instrumentos y aparatos. (Parente, 2008, pp. 78-79)

Esto significa que la noción de artefacto, quedaría reservada para aludir a aquellos objetos surgidos como productos intencionales y provistos de propiedades que comunican el hecho

de ser herramientas destinadas a un para-qué particular (Parente, 2008, p. 89). Un artefacto está, pues, dotado de cierto diseño técnico. Como se ve, en la noción de máquina pensada por Heidegger (1983b) subyace un análisis, como quien dice, biofísico de la idea de organismo, en el sentido de la relación de pertenencia [Zugehörigkeit] entre los componentes parte-órgano y las entidades máquina-organismo: “Es gibt auch einen Hinweis auf die Eigentümlichkeit des Organismus gegenüber der Maschine und damit auch auf die Zugehörigkeit der Organe zum Organismus gegenüber der Zugehörigkeit der Maschinenteile zur Maschine” (p. 325). Heidegger (1983b) observa con toda claridad: “Die Maschine ist ein Zeug und als solches dienlich zu...” (p. 315).

La técnica en La pregunta por la técnica y en Serenidad [Gelassenheit]

Gestell: la esencia de la técnica moderna

En La pregunta por la técnica, conferencia pronunciada en Munich en 1953, Heidegger amplifica su idea del Gestell que ya había tratado en una conferencia en 1949, precisamente con el nombre de das Gestell. Gestell parece significar en Heidegger (1983a) esa especie de disponibilidad con que el hombre enfrenta el mundo técnico, en este caso, como un Dasein sin escapatoria respecto de la técnica moderna: “La palabra poner [stellen] mienta en el título dis-puesto [Ge-stell] no sólo el pro-vocar; debe guardar al mismo tiempo la resonancia de otro “poner”, del que deriva; a saber, de aquel re-poner [herstellen] y exponer [dar-stellen] que deja aparecer, en el sentido de la ποιησις, lo presente en el desvelamiento” (p. 89). Es, en rigor, un modo de descubrimiento. Escribe Heidegger (1983a):

Dispuesto significa lo reunidor de aquel poner, que pone al hombre, esto es, lo pro-voca, a desocultar lo real en el modo del establecer en cuanto lo constante. Dispuesto significa el modo del desocultar que impera en la esencia de la técnica moderna y que él mismo no es nada técnico. (p. 88)

El Gestell puede entenderse también como la aperturidad del Dasein a las posibilidades de la técnica. A la luz de este interés por la esencia de la técnica, cabría decir, parafraseando



a Acevedo, que la preocupación de Heidegger en ST ha privilegiado la dimensión óptica de la técnica; en cambio, en La pregunta por la técnica parece interesarse sobre todo por su dimensión ontológica. Así pues: “Lo dis-puesto es el nombre para designar la esencia de la técnica moderna” (Acevedo, 1999, p. 102). Lo trascendente es que nos movemos en la provocación del Gestell. Nos sumergimos, dice Heidegger, en el poner que determina la posibilidad del desocultar lo real en el modo del establecer como constante, y esto ocurre cuando atendemos que lo real (el mundo, sus entes, el peligro técnico del mundo) “deviene por todas partes”. Estamos, pues, en medio del “ser de la técnica”, como un modo de comprender genuinamente el sentido de la modernidad occidental. Este modo de desocultamiento de la esencia de la técnica, en cuanto verdad del ser, se corresponde con un determinado modo de verdad, que el filósofo llamará alétheia, en el sentido de un desocultar. En este, si es que nos proponemos meditar “de verdad” la esencia de la técnica, experimentaremos el Gestell como un destino [Geschick] del desocultamiento. En otras palabras, estamos en un estado esencial de libertad para tomar decisiones sobre la técnica. Los entes, el mundo, la tecnología, pueden aparecernos en su relación originaria con nuestro proyecto personal. Por eso la técnica moderna es una exigencia, un provocar como emplazamiento. Sus objetos, sus productos, sus artefactos, quedan en un estado de disponibilidad, disponibles-para: “De ahí que Heidegger diga que la técnica moderna da lugar al mundo del «sin objeto»” (Esquirol, 2011, p. 56). Como una Moira moderna, el Gestell nos desafía, nos provoca hacia un cierto destino que linda con la verdad, con la verdad de la técnica y, por lo mismo, con la verdad del ser.

Por otro lado, tal destino supone también un eminente peligro. Según Heidegger, el más extremado de todos. Este peligro –el peligro esencial de la técnica- consiste en que no nos demos cuenta o no queramos enfrentar la tarea fundamental del desocultar originario, de enfrentarnos cara a cara con la verdad de la técnica. De esa forma, nos quedaría oculto el propio ser de la técnica al sustraernos a acceder a su verdad. El Gestell, por tanto, es un camino de revelación de la aparición de la verdad, pero, al mismo tiempo, en la acechanza del peligro. Cito en extenso a Esquirol (2011) por la potencia de su observación:

Son dos los aspectos del mismo peligro. Primero: que el hombre sea tomado como una existencia entre todas las demás (a pesar de que, paradójicamente, se presente a la vez como dominador de todo). Lo que significaría que creyendo el hombre encontrarse y reconocerse por todas partes, no lo hace en ninguna; en ningún lugar se descubriría a sí mismo como ese ser que no es sólo ni prioritariamente existencia como recurso (Bestand), sino existencia como apertura en la que se revela el ente como ente (Dasein, o Ek-sistenz). Segundo aspecto del peligro: que la hegemonía de un solo modo de revelación sea total. (p. 61)

Esto último –esta hegemonización- quiere decir que el Dasein se encuentre de ahora en adelante, cuando ya se ha enfrentado a las posibilidades de la técnica, en un modo solo del acontecimiento técnico, y deje fuera de su proyecto otras posibilidades de desvelamiento que le conciernan a su ser más propio. Sin embargo, este destino del desocultar, como Gestell, trae de la mano también la posibilidad de acceder a la verdad de lo técnico por medio de su persistencia en la meditación originaria en torno a la esencia de la técnica. Tal posibilidad, si seguimos al último Heidegger, no se juega en una suerte de decisión así sin más.

El Gestell, imponiendo su tecnicidad, nos apremia en su oscuridad. Es como si en el Gestell –o como Gestell- el ser generara un punto de fuga en donde está y no está al mismo tiempo, interpelando al Dasein a ser sí-mismo en el propio corazón del paradigma técnico. El siguiente pasaje de Acevedo (1999) aclara lo que intento decir: “Tampoco está en manos del hombre el aceptar o rechazar, sin más trámite, este modo del verificar o del advenir. El develar provocante forma parte de la historia del ser y es un momento del destino” (p. 103). La pregunta parece enfilarse hacia una cuestión mucho más oculta. El propio Heidegger (1983a) la plantea: “¿Sería posible entonces que se nos otorgase un desocultar más primigenio, que aportara los primeros brillos de lo salvador en medio del peligro, que en la era atómica más bien se oculta que se muestra?” (p. 105). Esta pregunta la hace nuestro filósofo conforme al alcance de su tardía meditación ontológica, no saliéndose de la posibilidad explicativa del Gestell o, lo que es igual, configurándolo efectiva y apropiadoramente como el ser de la técnica. En dichos de

Amaya (2015): “La esencia de la técnica, para Heidegger, sería la búsqueda de aquello que en ésta está siendo y perdurando, de lo que en ella se deja ser, y a esto es a lo que responde la palabra Ge-stell” (p. 58). La respuesta que da Heidegger probablemente sea la cuestión más decisiva respecto no solo, pudiéramos decir, a la originariedad del ente técnico, sino, en primer lugar, del modo de concebir a la técnica junto al Dasein, y esto, en una determinación fundamental: en el centro del acontecer de la verdad. Tal respuesta se refiere a las artes, y se refiere a ellas porque, como dice Heidegger, las artes griegas no pertenecieron en primer lugar a la producción cultural, es decir, no nacieron de lo artístico. El arte, como techné, fue en realidad “un desocultar que aportaba y pro-ducía y por eso pertenecía a la ποιησις” (Heidegger, 1983a p. 105). De manera que si al arte le está confiada esta tarea de encaminarse en un genuino desocultamiento de la esencia de la técnica, esto significa que la técnica requiere de la preocupación no de un Dasein exclusivamente técnico, sino de uno a medio camino entre la técnica y algún otro ámbito. A decir de Heidegger, “fundamentalmente distinto”. Tal ámbito fundante evidentemente es el arte.

En síntesis: la técnica por la que se pregunta Heidegger, en ningún caso va a consistir en el modo de uso de los útiles, de los artefactos o de las cosas a la mano. La técnica es un modo del desocultar. La esencia de la técnica, como lo ha dicho Heidegger con tanta claridad, no es nada técnico. La esencia de la técnica se funde poiéticamente con la esencia del arte.

Gelassenheit

En Serenidad (1959), Heidegger procede a tematizar la esencia de la técnica a guisa de su pregunta sobre las implicancias de la ciencia (o como lo dice en su trabajo, de la técnica científica) en el poder descubrir y liberar nuevas energías de la naturaleza (Heidegger, 1994), lo que ya había planteado en La pregunta por la técnica. La tesis de Heidegger es que la técnica moderna dispone ya en sí misma de un poder de tal magnitud, que sus fuerzas no pueden sino pensarse inevitablemente como un poder global. Pero el problema no es esta disposición de fuerzas, ni menos aún la articulación de las diferentes ciencias en aras de esta dominación de la tierra. Paradójicamente, este es el riesgo. Sostiene Heidegger (1994):

Los poderes que en todas partes y en toda hora, en cualquier clase de instalaciones o establecimientos técnicos, imponen exigencias al hombre, lo atan, lo arrojan y desplazan..., esos poderes hace mucho que se han desarrollado sobre la voluntad y la facultad de decisión del hombre, por lo mismo que no han sido hechos por el hombre. (p. 26)

Tal poder desatado es un peligro para el hombre: “No se reflexiona que aquí, con los medios de la técnica, se está preparando un ataque a la vida y al ser del hombre” (Heidegger, 1994, p. 26). Mas, el peligro esencial no radica en primer lugar en este riesgo propiamente técnico, sino en la incapacidad del hombre para reflexionar sobre él. El peligro fundamental es el de la no meditación sobre la técnica, idea que también ya se había planteado en la conferencia de 1953. Una de esas dimensiones (la de esta incapacidad del hombre para meditar sobre lo técnico) es nuestra condición de esclavos de la técnica: “Sin damos cuenta, hemos quedado tan firmemente fundidos a los objetos técnicos, que hemos venido a dar en su servidumbre” (Heidegger, 1994, p. 27). Aunque también dispongamos de la posibilidad de no caer en este estado de no autonomía respecto de lo técnico. Subraya Heidegger (1994): “Podemos dar el sí a la ineludible utilización de los objetos técnicos, y podemos a la vez decir no en cuanto les prohibimos que exclusivamente nos planteen exigencias, nos deformen, nos confundan y por último nos devasten” (p. 27). A esta posibilidad de “controlar” la técnica, determinando en qué momentos sus objetos pueden penetrar en nuestra cotidianidad y en qué momentos deben quedar fuera, “subyugados” a nuestro ser sí-mismo, Heidegger (1994) la llama *Gelassenheit*: “Quiero nombrar esta actitud del simultáneo sí y no al mundo técnico con unas viejas palabras: la serenidad ante las cosas” (p. 27). En realidad Heidegger se refiere con *Gelassenheit* al sentido de la técnica, sentido que por la propia complejidad de la relación originaria del hombre con la naturaleza, “permanece en la oscuridad”, en el misterio.

En la *Gelassenheit* se juega nuestra posibilidad de movernos en el *Gestell*, no al modo de la amenaza eco-técnica o tecno-política, sino más bien en la dirección de la acechanza de la esencia de la técnica, esencia que según la última meditación de Heidegger, parece hallarse en la juntura [*Fügung*] de la técnica y el arte. Como cabe sospechar, esta conexión de la esencia

de la técnica con la techné griega, nos enfilamos hacia el camino definitivo de lo que hemos llamado filosofía de la técnica en Heidegger: el encuentro con la Physis de los griegos, concebida esta como un modo originario del acontecer la verdad, puesto que “todo brotar de la Naturaleza es un brotar a partir de sí misma que va de lo oculto a lo no oculto” (Quintana, 2019, p. 56). En dos palabras: como *historischen Natur*.

La *Gelassenheit* –el último temple anímico de Heidegger- no solo se constituye en una suerte de medida radical respecto del peligro que el *Gestell* representa para el *Dasein* (bajo la idea de una técnica avasalladora, que termina por alejarlo incluso de la posibilidad de encontrarse a sí mismo), sino que pareciera ser una actitud preparatoria respecto de la continuidad de la pregunta ontológica, que nunca ha dejado de estar presente en la preocupación de Heidegger por la técnica. Esta preparación del *Dasein*, mediante la actitud de la *Gelassenheit*, lo pone de cara a la responsabilidad histórica de dar el salto desde lo verdaderamente dispuesto, como *Gestell*, hacia su inserción en la apertura, por así decir, del advenimiento de este nuevo momento del ser. Atendamos nuevamente a Heidegger (1994): “En esta actitud, no vemos ya las cosas desde el solo aspecto técnico” (p. 27). Este momento –en el que las cosas las vemos ya no solo técnicamente- sería ese misterioso segundo inicio del que más tarde hablará Heidegger. Quiérase o no, este segundo inicio, o *Ereignis*, queda dispuesto como un camino abierto, sobre todo a partir de la inagotable reflexión heideggeriana sobre la técnica. Sería, a decir de Veraza (2016), una disposición fenomenológica como reserva fundamental:

La reflexión del *Ereignis* en el plano histórico mundial, no solo europeo, no fue suficientemente llevada a cabo por Heidegger (a pesar de sus fructíferos acercamientos a la técnica planetaria, al hinduismo, al budismo y al antiguo Japón) pero la cosa misma la exige, como puede verse en la aspiración heideggeriana a «lo universal» arraigado localmente y que se quiere distinguir de lo meramente «internacional». (pp. 111-112).

Conclusiones

1. El pensamiento de Heidegger acerca de lo que es propiamente la técnica, pareciera

quedar siempre en un segundo plano, a expensas de una intención notoriamente ontológica por develar en qué consiste su esencia y, por lo mismo, cuál sería su relación fundamental con el ser. Tal esencia revela que nos encontramos en la era del Gestell, entendido como dispositivo o sistema de disposición de las cosas en la era de la técnica. Al interpelarnos como el des-ocultar provocante, el Gestell se muestra justamente como la esencia de la técnica moderna. En otras palabras, como el emplazamiento de la ruptura de la diferencia ontológica entre técnica y naturaleza.

2. En su meditación temprana, Heidegger fluctúa entre un acceso biológico y otro, pudiéramos decir, más ingenieril respecto del objeto técnico, acceso que lo hace encarar una virtual fenomenología del órgano, en su afán de disponer de una analogía para describir de mejor modo la pragmaticidad del útil y después la del artefacto, objetos que el filósofo considera propiamente técnicos. En esa medida, los *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit Einsamkeit* parecen determinar en Heidegger una verdadera filosofía vitalista de la técnica, anticipando así su última meditación como filosofía de la *techné*.
3. Lo que se desoculta en el Gestell es la provocación del *Dasein* acerca de su auténtica relación con las máquinas. Es decir, la verdad que acontece en la técnica, que no es otra que la verdad del ser. De esta laya, el desocultamiento propio del Gestell es un desocultar como emplazamiento a partir de un horizonte de la utilidad. Si bien en el desarrollo de la analítica del objeto técnico, Heidegger nos entrega su caracterización desde diferentes posibilidades, la idea de artefacto parece quedar a un tris de lo que en nuestros días podríamos reconocer –exagerando un poco el argumento– como Inteligencia Artificial. La noción de diseño técnico y la enigmática reflexión que Heidegger hace sobre el final de *La pregunta por la técnica*, nos hacen suponer que arte y tecnología posiblemente determinen (en una relación que recién hoy empieza a mostrarse a la filosofía) aquello que el filósofo ha dejado a medio camino con la idea del *Ereignis* como segundo inicio.

4. La forma que adopta la preocupación filosófica de Heidegger por la técnica, vale decir, su filosofía de la técnica, remite a una búsqueda que oscila entre una pregunta preontológica por el útil (en la expresión, por ejemplo, de la objetivación de la llamatividad [Auffälligkeit], apremiosidad [Aufdringlichkeit] y rebeldía [Aufsässigkeit], como sus modos de presencia) y una interrogación respecto de la esencia de la técnica, que la conecta, como él mismo sugiere casi místicamente, con la esencia de la pregunta por la ποιησις.

5. El movimiento de Heidegger en torno a la esencia de la técnica, que va y viene desde una preocupación eminentemente semántica a otra marcadamente ontológica, puede considerarse como el de un perfecto devenir. Uno muy similar al presentado en la filosofía del acontecimiento de Deleuze, el mismo que acusa a Heidegger de haberse equivocado “de pueblo, de tierra, de sangre” tras su “reterritorialización en el nazismo”. Esta acusación, además de constituir un error, parece ser el reconocimiento de la meditación heideggeriana precisamente como una filosofía del devenir, si devenir es, para el propio Deleuze, la relación constitutiva de la filosofía con la no filosofía. De esta manera, la filosofía de la técnica de Heidegger termina transformándose, a partir de esa misteriosa relación con los griegos, en una filosofía esencialmente distinta. Si en el Ereignis, o en el Seyn, o simplemente en la Nada... no lo sabemos, pero de seguro en una radical vuelta al fundamento.

Referencias Bibliograficas

- Acevedo, J. (1999). Heidegger y la época técnica. Santiago: Universitaria.
- Altamirano, L. (2018). Claro del bosque: ensayo sobre “Ser y Tiempo”. Santiago: Universitaria.
- Amaya, U. (2015). La esencia de la Técnica (Das Ge-stell) como un habitar (Whonen). Teoría y Praxis (27), 49-68. Recuperado de <https://tinyurl.com/ybek2yqm>
- Basso, L. (2010). Heidegger: Lo orgánico y lo artificial en la experiencia de mundo. Revista CTS. Vol. 5(14), 111-122. Recuperado de <https://tinyurl.com/yar2z2zj>
- Campos-Winter, H. (2017). Interpretación ontoepistemológica de Jaspers y Heidegger desde Holzapfel. Cinta Moebio (58), 74-88. doi: 10.4067/S0717-554X2017000100074
- Carrasco, E. (2007). Heidegger y la historia del ser. Santiago: Universitaria.
- Escudero, A. (2011). Ser y tiempo: una obra interrumpida. Eikasía (41), 133-150. Recuperado de <https://tinyurl.com/yyq8oc45>
- Esquirol, J. M. (2011). Los filósofos contemporáneos y la técnica. De Ortega a Sloterdijk. Barcelona: Gedisa.
- Estrada, J. (2018). La crisis axiológica y el nihilismo en Heidegger. Pensamiento. Vol. 74(281), 549-565. doi: pen.v74.i281.y2018.001
- Heidegger, M. (1983a). Ciencia y técnica. Santiago: Universitaria.
- Heidegger, M. (1983b). Die Grundbegriffe der Metaphysik. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1994). Serenidad. Revista Colombiana de Psicología (3), 22-28. Recuperado de <https://tinyurl.com/yxoljf8p>
- Heidegger, M. (2002). Ser y Tiempo. Santiago: Universitaria.
- Johnson, F. (2018). La exhortación de las cualidades sensibles. Una descripción existencial del mundo inmediato a partir del pensamiento de Heidegger. Ideas y Valores. Vol. 67(166),

157-180. <http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v67n166.57188>

- Linares, J. (2003). La concepción heideggeriana de la técnica: Destino y peligro para el ser del hombre. *Signos Filosóficos* (10), 15-44. Recuperado de <https://tinyurl.com/yao3h4v7>
- Lozano, V. (2004). Heidegger y la cuestión del ser. *Espíritu: cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana*, Vol. LIII (130), 197-212. Recuperado de <https://tinyurl.com/y92k2okj>
- Martínez Marzoa, F. & Leyte, A. (2006). La pregunta por Heidegger. *Coloquio Arturo Leyte & F. Martínez Marzoa*. *Minerva* (3), 44-50. Recuperado de <https://tinyurl.com/y8bgacta>
- Mascaró, L. (2012). Heidegger y la dimensión fronteriza entre el útil e el objeto: un estudio acerca del empleo del término “cosa usual” [Zeugding], en el contexto de Ser y Tiempo. *Problemata*. Vol. 3(1), 125-143. Recuperado de <https://tinyurl.com/yc43m2d8>
- Parente, D. (2008). La concepción heideggeriana del artefacto en Grundbegriffe der Metaphysik. *Signos Filosóficos*. Vol. X (20), 75-93. Recuperado de <https://tinyurl.com/y95trlra>
- Quintana, J. (2019). La técnica moderna: entre serenidad (Gelassenheit) y dispositivo (Gestell): Martin Heidegger a cuarenta años de su muerte. *Daimon* (76), 51-65. doi: <https://doi.org/10.6018/daimon/268701>
- Valenzuela, A. (2018). De la metafísica al pensamiento abisal: Reflexiones sobre la historia del ser en Martin Heidegger. *Revista de Filosofía* (74), 267-281. Recuperado de <https://tinyurl.com/yyshzr3>
- Vattimo, G. (2006). *Introducción a Heidegger*. Barcelona: Gedisa.
- Veraza, P. (2016). El pensar del Ereignis de Heidegger como otra fenomenología. Método e inicio del camino. *Franciscanum*. Vol. LVIII (165), 89-116. Recuperado de <https://tinyurl.com/y6qjandf>
- Villarroel, R. (2006). Heidegger y la filosofía práctica: Ser y tiempo como un palimpsesto. *Revista de Filosofía* (62), 81-99. Recuperado de <https://tinyurl.com/ycwlpdoy>