



15

Borja García Ferrer
Universidad Complutense de Madrid, España

La época de la técnica
o la noche más
oscura del mundo

DOI: [10.31560/pimentacultural/2022.94814.15](https://doi.org/10.31560/pimentacultural/2022.94814.15)

Sentido, verdad e historia del ser en Martin Heidegger

Resumen:

El presente trabajo se compone de dos grandes bloques interrelacionados. En el primero de ellos, analizamos a grandes rasgos la crítica de Heidegger a la técnica moderna, desde la óptica de sus presupuestos ontológicos fundamentales y en debate con otros autores contemporáneos. En el segundo bloque, examinamos las posibilidades efectivamente existentes de entablar una forma de relacionarnos con la técnica (un nuevo modo de habitar el mundo) que escape a su proyecto histórico de dominación, a la luz de las nociones heideggerianas de “angustia” (*Angst*) y “serenidad” (*Gelassenheit*).

Palabras clave: Heidegger; técnica; “serenidad”; “angustia”.



SUMARIO

DIAGNÓSTICO: LA INSTALACIÓN MANIPULABLE DE UN MUNDO CIENTÍFICO-TÉCNICO

Hablar de la reflexión sobre la técnica es hacerlo de un denominador común en la historia de las ideas desde tiempos inmemoriales, si bien el acta de nacimiento de la filosofía de la técnica como disciplina data del *Discurso sobre las ciencias y las artes* que Rousseau presentara, allá por el año 1750, en respuesta al requerimiento por concurso de la Academia de Dijon. A partir de entonces y de forma paralela al perfeccionamiento de su objeto de estudio, ha tenido lugar una proliferación formidable de filosofías de la técnica en nominativo, o sea, sistemas de pensamiento que hacen de la técnica un problema fundamental, capaces de dirigir la mirada a la totalidad para hurgar sus raíces; sirvan como botón de muestra algunos de los exponentes más significativos del pasado siglo: *Técnica y cultura* (Werner Sombart, 1911), *El trabajador* (Ernst Jünger, 1932), *Meditación de la técnica* (José Ortega y Gasset, 1939), *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* (Walter Benjamin, 1936), *Perfección de la técnica* (Friedrich Georg, 1949), *El alma en la edad de la técnica* (Arnold Gehlen, 1949, 1957), *La técnica o el riesgo del siglo* (Jacques Ellul, 1954), etcétera²⁶⁴.

Con todo, y pese a participar del clima de desconfianza en el progreso científico-técnico que reinaba en el novecientos (en contraste con el desmesurado optimismo del que hace gala la época moderna), Heidegger lleva la cuestión de la técnica a un nivel de radicalidad sin precedentes. El objeto fundamental del análisis desplegado por el filósofo de Messkirch, a partir de los años treinta, no es otro que pensar

264 Lamentablemente, empero, son las filosofías de la técnica en genitivo las que disfrutaron de un mayor respaldo académico en el contexto de la vigente disciplinarización del saber, a pesar de que ejercen una función subalterna y apenas orientadora, ya que se centran en los problemas de detalle, en detrimento de las grandes cuestiones filosóficas.

radicalmente el acontecer histórico en el presente inmediato. A partir de la premisa husserliana de volver «a las cosas mismas», Heidegger se interroga desde una perspectiva totalmente novedosa sobre *la cosa misma* que designa, a su juicio, el verdadero objeto de la filosofía. En primera instancia, el pensamiento ontohistórico heideggeriano se constituye como una vuelta del pensar a su elemento, esto es, a lo más digno de ser pensado: el *ser*²⁶⁵; de tal suerte que el lema fenomenológico aparece reformulado en su filosofía como «a la *esencia* de las cosas mismas». En segunda instancia, su verdadero objeto es desvelar el *modo* en que el ser acontece en una época histórica determinada; pues en la medida en que el ser es histórico²⁶⁶, la esencia también lo es²⁶⁷.

En este contexto temático, Heidegger trata de desentrañar la esencia misma de la técnica moderna. En sus *Aportes a la filosofía* (1936), Heidegger define la técnica como «maquinación» (*Machenschaft*), es decir, como «dominio del hacer y de la hechura» (HEIDEGGER, 2003, p. 117), en la línea de la concepción tradicional (antropológico-instrumental) de la técnica. Sin embargo, en *La pregunta por la técnica* (1953), el maestro de la Selva Negra se retracta de este punto de vista para afirmar que la técnica no es, al menos originariamente, una suerte de hacer del hombre, un hacer concebido como «medio» (*to metaxy*) para alcanzar ciertos fines. Porque si bien es correcta desde la óptica de lo que podemos constatar como estando ahí delante, esta determinación de la técnica no es plenamente verdadera, en el sentido de que no logra captar lo esencial de lo que aparece ante nuestros ojos.

De hecho, el filósofo considera que la técnica ni siquiera es algo susceptible de ser manipulado siguiendo nuestro propio arbitrio; lejos de responder a nuestra iniciativa personal, la técnica se define como un «destino» (*Geschick*), esto es, algo que fue gestado en el pasado

265 Véase Heidegger (1995, p. 79).

266 Véase Heidegger (1966, p. 109).

267 Véase Heidegger (1973, p. 147).

y que nos pertenece ya de manera inexorable²⁶⁸. En este sentido, nos dice Heidegger, la esencia de la técnica no es nada humano, como tampoco es nada técnico:

La técnica no es lo mismo que la esencia de la técnica. Cuando buscamos la esencia del árbol, tenemos que darnos cuenta de que aquello que prevalece en todo árbol como árbol no es a su vez un árbol que se pueda encontrar entre los árboles (HEIDEGGER, 1994, p. 9).

Es que, a juicio del filósofo, ninguna esencia (del tipo que sea) puede designar lo común de una clase de objetos: «[Eso] general, que vale igualmente para todo particular es siempre lo indiferente, aquella 'esencia' que nunca puede ser esencial» (HEIDEGGER, 1973, p. 127). Más que un mero *instrumentum* o un artefacto humano más entre otros, la técnica designa en sentido estricto un modo de *habitar el mundo*, o bien, hablando con Aristóteles, de *estar en la verdad*²⁶⁹. Más que convivir con la técnica, vivimos en ella.

En *Ser y Tiempo*, Heidegger sostiene que, lejos de agotarse en su mismidad, el ser humano es «ser-en-el-mundo» (*In-der-Welt-sein*)²⁷⁰, o sea, estamos necesariamente «in-cursos» en la «sub-sistencia» de un mundo de sentido históricamente determinado²⁷¹. Desde esta perspectiva, nuestra relación original con el ser y los entes no es primordialmente una relación epistemológica sino un *habitar*, esto es, una

268 Que la esencia sea histórica no implica que sea determinable historiográficamente o que no perdure, véase Heidegger (1965, p. 15). A propósito de la duración de la esencia, Heidegger sostiene que «solo lo confiadador» perdura, inspirándose en el uso de los términos *Fortwähren* («siempre-perdurante») y *Fortgewähren* («confiar siempre») por parte de Goethe. Como expresa el término *Gewähren* («confiar»), la esencia perdura *reuniendo* (la sílaba *ge-* puede considerarse como un prefijo con el significado de «reunión») y *garantizando* el ser de lo que reúne (*Gewähr* tiene el significado de «fianza», «garantía»), véase Acevedo (1983, pp. 48-49).

269 En *Ética a Nicómaco* (1139b, 18). Véase Heidegger (2002).

270 Véase Heidegger (1994, pp. 66-67).

271 En este sentido, Heidegger advierte que el proyecto del mundo es un «proyecto yecto» (*geworfener Entwurf*), o sea, estamos «yectos» en el «proyecto» de nuestra existencia. Véase Vigo (2008).

relación anterior a la de sujeto-objeto y que constituye su condición de posibilidad. Pues bien, lejos de renegar de ella, la noción de «ser-en-el-mundo» se constituye como una noción fundamental en el Heidegger pensador de la técnica, toda vez que, según su diagnóstico, el hombre del presente *habita técnicamente* el mundo. En la época de la técnica, sin embargo, el «ser-ahí» (*Dasein*) no tiene ya la centralidad que tenía en su obra magna: ha dejado de ser el principio estructurador del mundo, y el artefacto ya no es un «ser-a-la-mano» (*Zuhandensein*) o a su disposición; por el contrario: «El mundo [...] ha dejado de ser una encrucijada flexible de referencias para convertirse en un rígido sistema que emplaza a todos los entes [...] a convertirse en algo que esté listo para ser usado» (BOBURG, 2009, p. 26).

Heidegger denomina «estructura de emplazamiento» (*Ge-stell*) a la esencia de la técnica moderna, un horizonte de sentido que impone su «dominio» (*Gewalt*) de manera violenta sobre todos los entes. En cuanto modalidad de la ποιησις, la técnica *produce* lo existente como tal y en su decurso, es decir, hace que lo presente venga a darse (de- venga) de un cierto modo (técnicamente), convirtiendo el mundo humano en un mundo técnico:

Lo que ahora es está acuñado por el señorío de la esencia de la técnica moderna, señorío que se presenta ya en todos los dominios de la vida a través de rasgos denominables de múltiples maneras, tales como funcionalización, perfección, automatización, burocratización, información (HEIDEGGER, 1966, p. 100).

En la medida en que produce lo real, la técnica es una «figura de la verdad» (*Gestalt der Wahrheit*)²⁷², un modo de «acontecer» (*Ereignis*) la verdad del ser que se caracteriza por impulsar la naturaleza hacia la

272 Véase Heidegger (1976, p. 340). Heidegger rompe con el concepto de verdad como correspondencia en favor de la noción griega de ἀλήθεια, esto es, el «salir de lo oculto» (*Entbergen*) por el que el ser viene a un ente determinado y se hace presente como tal, un «desocultamiento» (*Offenbarkeit*), «desencubrimiento» (*Unverborgenheit*) o «desvelamiento» (*Unverborgenheit*) en virtud del cual podemos decir que el ente, efectivamente, es. Véase Heidegger (1953).

máxima *utilización*, en el sentido de un «emplazamiento» (*Ersetzbarkeit*) a la totalidad de los entes para que extraigan energía que como tal pueda ser transformada, almacenada, distribuida y conmutada:

¿Qué es la técnica moderna? También ella es un hacer salir lo oculto. [...] A una región de tierra [...] se la provoca para que saque carbón y mineral. El reino de la tierra sale de lo oculto ahora como cuenca de carbón; el suelo, como yacimiento de mineral (HEIDEGGER, 1994a, p. 17).

De tal suerte que «la naturaleza se convierte así en una única estación gigantesca de gasolina, en fuente de energía para la técnica y la industria modernas» (HEIDEGGER, 1989, p. 23). Así pues, la técnica ha domesticado técnicamente la «naturaleza natural» o $\Phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ ²⁷³, convertida en puro *material de explotación*, disponible y manipulable.

En este contexto de tecnificación a ultranza, todo lo explotado de la naturaleza se convierte en meras «existencias» (*Bestände*) en el *stock* de almacenamiento, o sea, *objetos de encargo*, subsistencias, reservas, fondos o recursos disponibles al uso que deben ser administrados racionalmente²⁷⁴, con menoscabo de su carácter de «objeto» (*Gegenstand*). La determinación ontológica del *Bestand* (de lo ente como *fondos de reserva*) no es la «permanencia constante» (*Beständigkeit*), sino la *Bestellbarkeit*, o sea, el estar permanentemente a disposición: en la *Bestellbarkeit*, lo ente se *pone* como fundamental y exclusivamente *disponible* para el consumo planificado. Sirva como botón de muestra uno de los fenómenos más recurrentes de nuestro presente, cuando la naturaleza se manifiesta ante nuestros ojos «como objeto de visita

273 En su acepción griega, la naturaleza se define como «el brotar en ser, surgir, advenir, lo fuerte y potente, que mantiene y retiene y *da* ser: aspecto, forma, figura y brillo en la propia mismidad». Véase Soler (1983, p. 17).

274 Véase Soler (1983, p. 19). Las «existencias» (*Bestände*) se caracterizan esencialmente por lo «gigantesco» (*Riesenasfte*), en el sentido de que la *cantidad* o *calculabilidad* de los objetos se erige como su cualidad principal: «Ya no es lo objetivo re-presentable de un 'cuantitativo' ilimitado, sino la cantidad como cualidad» (Heidegger, 2003, p. 121). Véase Heidegger (1995, pp. 77-78). Por lo demás, esta caracterización descansa sobre una comprensión metafísico-técnica de la realidad como algo dividido, como una suma o agregado de partes simples. Véase Gutiérrez (2009, p. 119).



Sentido, verdad e historia del ser en Martin Heidegger

establecido por una agencia de viajes, que ha establecido allí una industria para turistas» (HEIDEGGER, 1994a, p. 16). En este contexto, todos los entes devienen esencialmente *reemplazables*, como pone de manifiesto la *revolución permanente* de los modelos y productos de consumo en el universo del mercado²⁷⁵.

Llegados a este punto, es de recibo aclarar que la crítica de Heidegger no responde simplemente a un discurso académico, pues la esencia de la técnica no carece ni mucho menos de relación con el hombre; bien pensado, lo esencial de algo es aquello de ese algo que *nos va* decisivamente en nuestro «hacer-por-ser», sin que eso signifique que la esencia sea algo subjetivo: «Ser es lo que condiciona decisivamente al hombre, su dimensión histórica más radical, su destino, esto es, lo que pone al hombre en un camino del desocultar. El ser se dona, se da o destina al hombre actual [...] en la figura de la técnica moderna» (ACEVEDO, 1983, p. 50). En nuestra coyuntura histórica, por tanto, la relación del ser humano con lo real en su conjunto (la relación sujeto-objeto) es indiscernible del mundo técnico, toda vez que la técnica designa el horizonte histórico de sentido que dispone todo cuanto hay en su ser, vertebrando *a priori* dicha relación:

En la «época de la tecnocracia», el verdadero sujeto de la historia es la técnica; un *factum* desde el que hay que entender las transformaciones que origina y que tienen que ver con las que experimenta el propio ser humano, ya que sus comportamientos y necesidades están determinados técnicamente, al igual que lo están sus diferentes formas de experiencia y categorías de pensamiento, pues nada escapa al dominio planetario de la técnica. (RODRÍGUEZ, 2018, p. 147)

Así pues, el ser humano se constituye como tal en un horizonte trascendental, la técnica, donde se inscribe esencialmente y que «por sí mismo, no puede inventar ni hacer» (HEIDEGGER, 1985, p. 35). Desde este prisma, Heidegger sostiene que el destino de la técnica es *e/*

275 Véase Fédier *et al.* (1975, p. 111).

peligro, en tanto que «consiste en la amenaza que afecta a la esencia del hombre en sus relaciones con el ser mismo» (HEIDEGGER, 1977, p. 295). Es que, si bien es cierto que el *Dasein* posee, en cuanto «ser-en-el-mundo», una inclinación constitutiva hacia el mundo²⁷⁶, esta tendencia también puede terminar absorbiéndolo hasta derrumbar ontológicamente su existencia, tal y como acontece con la técnica moderna. Efectivamente, el despliegue del dispositivo técnico supone que los individuos se adhieran impertérritamente a sus dinámicas. El *Ge-stell* es un «enviar» (*Schicken*) que nos sitúa en una actitud provocante, interpelándonos a descubrir lo real como «existencias» (*Bestände*) y exigiéndonos una adaptación rápida a tal efecto, en lo que constituye una «provocación» (*Herausforderung*) que atenta claramente contra el azar y la libertad humana: «A aquella interpelación que provoca, que coliga al hombre a solicitar lo que sale de lo oculto como existencias, lo llamamos ahora la estructura de emplazamiento (*Ge-stell*)» (HEIDEGGER, 1994a, p. 23). Emplazado, solicitado y provocado en este sentido, el hombre se trueca en una pieza necesaria para el funcionamiento del *Ge-stell*, es decir, se convierte en un *empleado de la técnica* y, como tal, en un mero *recurso humano* o *mano de obra*, un objeto disponible (tal y como ocurre con los entes) para el uso y correcto funcionamiento del mundo técnico. Así pues, la técnica moderna lleva hasta sus últimas consecuencias la idea que Marcuse no había hecho más que avanzar, a saber, que la fuerza liberadora de la tecnología (la instrumentalización de las cosas) ha terminado comportando la instrumentalización del hombre²⁷⁷. Es de recibo reconocerlo: a la altura del presente, nuestra «existencia» (*Ek-sistenz*) se

276 Ningún humanismo ha sabido reconocer antes que Heidegger la grandeza y la dignidad del ser humano. Según el maestro, hablar del hombre es hacerlo del único ente que habita en la cercanía del ser; de tal suerte que, en virtud de «lo destinal y adecuado a su esencia [...] lo que tiene que hacer el hombre en cuanto ex-sistente es guardar la verdad del ser. El hombre es el pastor del ser» (Heidegger, 2000, p. 272). En cambio, contraviniendo su verdadera esencia, la técnica moderna ha develado al animal racional como un mero «animal trabajador». Véase Heidegger (1994b).

277 Véase Marcuse (2005).

inscribe en la categoría de las «existencias» (*Bestände*) de una forma más original si cabe que en el caso de la propia naturaleza.

Vistas las cosas así, en la medida en que nos produce como meros solicitadores de «existencias» (*Bestände*) —el *Dasein* como la *materia prima* más importante para el dominio técnico—, las repercusiones de la tecnificación de la totalidad no son solamente técnicas. En otras palabras, si la técnica representa una amenaza sin parangón (en palabras del propio Heidegger, el «*máximo peligro*»), no es ni mucho menos porque las máquinas sean algo diabólico en sí mismas²⁷⁸, o porque podría avecinarse la destrucción atómica del mundo de manera inminente²⁷⁹. En realidad, la técnica representa un peligro radical y supremo porque, en cuanto que nos interpela *exclusivamente* a traer al aparecer objetos disponibles o «existencias» (*Bestände*), erigiéndose como el único modo de «desvelamiento», oculta otras formas de la verdad situadas más allá del horizonte del *Ge-stell*, otros sentidos de la vida y cualquier modo imaginable de resistirse a su tutela histórica, sustrayéndose de tal manera que, sin embargo, le hace conservar una «peculiar e incomparable cercanía» (HEIDEGGER, 2005, p. 79)²⁸⁰; así, la técnica obtura la original apertura al ser donde radica nuestra esencia en nombre de la calculabilidad, de la utilidad y del rendimiento, en lo que constituye la consumación histórica del «desencantamiento del mundo» de weberiana memoria:

En la era de la técnica [...] el ente ha sido despojado de todo misterio, [...] ciertamente está al descubierto, pero de una forma si se quiere obscena, tan solo como un recurso, que se agota en su utilidad y del que hay que sacar el máximo provecho. [...]

278 Véase Heidegger (1985, p. 32).

279 Véase Heidegger (1989, pp. 28-29).

280 Esta sustracción u ocultamiento no debe atribuirse solo ni principalmente al hombre, sino que es el ser mismo el que se retira por sí mismo; en palabras de Heráclito: Φύσις χρύπτεσθαι φιλεῖ («la naturaleza ama esconderse»). Heidegger denomina «nihilismo propio» a la radical «copertenencia» (*Zusammengehören*) entre el ser y la nada, según la cual ambos son «simultáneos»: el ser se «des-cubre» y se «en-cubre» en el mismo acto porque, como potencia que abre, no puede permanecer en lo ente que ha abierto.



Sentido, verdad e historia del ser en Martin Heidegger

Con ello el ente ya no tiene nada de extraño, nada hay en él indisponible. [...] La técnica se caracteriza porque «encuera» al ente, y al hacerlo no deja nada oculto, nada enigmático. [...] Hoy [...] no hay espacio alguno en el que se cobije aún lo enigmático. [...] La era de la técnica es el momento de máximo olvido del ser. (BOBURG, 2009, p. 31)

En otras palabras, nos encontramos en un momento historiográfico donde *del ser mismo no hay esencialmente nada*, concebido como el ámbito luminoso en cuya luz los entes pueden mostrarse como lo que son; por así decirlo, el ser es aquello que «serea» a los entes, en el sentido de que los «determina» (*Bestimmt*) y les «permite ser» (*Sein-lassen*) en un modo determinado²⁸¹. De tal suerte que nuestra época es también la época del *desarraigo*: el «desamparo» (*Unheimlichkeit*) o indigencia del ser humano constituye la cifra esencial de nuestros *tiempos de penuria, la noche más oscura del mundo*:

Muchos alemanes perdieron su tierra natal, tuvieron que abandonar sus pueblos y ciudades expulsados de su suelo natal. Otros, cuya tierra natal les fue salvada, emigraron sin embargo y fueron atrapados en el ajetreo de las grandes ciudades [...] Se volvieron extraños a ella ¿Y los que permanecieron en ella? En muchos aspectos están mucho más desarraigados que los exiliados. Cada día a todas horas están hechizados por la radio y la televisión [...] Todo esto con los instrumentos técnicos de información que estimulan, asaltan y agitan hora tras hora al hombre –todo esto le resulta hoy más próximo que el propio campo en torno al caserío [...] más próximo que la usanza y las costumbres del pueblo; más próximo que la tradición del mundo

281 Heidegger denomina «diferencia óntico-ontológica» al «entre» (*Zwiefalt*) que se da entre el ser y el ente. El ser, en el sentido de la «sobreenvenida que desencubre» (*entbergenden Überkommenis*), y lo ente como tal, en cuanto la «llegada que se encubre» (*sich bergenden Ankunft*) se muestran como diferentes gracias a lo mismo, esto es, la «inter-cisión» (*Unter-schid*). La «inter-cisión» da lugar y mantiene separado a ese «entre» dentro del cual la sobreenvenida y la llegada entran en relación, se separan y se reúnen. La diferencia de ser y ente, en cuanto «inter-cisión» entre la sobreenvenida y la llegada, es la «resolución» (*Austrag*) desencubridora y encubridora de ambas. En la «resolución» reina el claro de lo que se cierra velándose y da lugar a la separación y la reunión de la sobreenvenida y la llegada. Véase Heidegger (1988, p. 134).



Sentido, verdad e historia del ser en Martin Heidegger

en que ha nacido. [...] El arraigo del hombre está hoy amenazado en su ser más íntimo. (HEIDEGGER, 1989, p. 21)

Se entiende, desde esta perspectiva, el actual monopolio del «pensar calculador» (*das rechnende Denken*), ese pensamiento entitativo, objetivante y cosificador que somete la totalidad de lo real a cálculo (a resultado), con menoscabo de la «reflexión meditativa» (*das besinnliche Nachdenken*), esto es, el pensar más pensante, aquel que reflexiona acerca del sentido que impera en todo lo que es *en tanto que* es. Como atestigua fehacientemente la proliferación de ciencias y técnicas cada vez más particulares y especializadas, se impone la tendencia de sobrevalorar el conocimiento de los entes, mientras que la pregunta por el ser permanece denostada en el olvido. Es un hecho: «La falta de pensamiento es un huésped inquietante que en el mundo de hoy entra y sale por todas partes. [...] La creciente falta de pensamiento reside en un proceso que consume la médula misma del hombre contemporáneo: su *huida ante el pensar*. Esta huida ante el pensar es la razón de la falta de pensamiento» (HEIDEGGER, 1988, pp. 17-18). Por esta razón, como se lamenta amargamente Deleuze, los libros de filosofía ya no interpelan a nadie: la supremacía de lo pragmático trae consigo la crisis de la filosofía, una crisis que no tiene solo que ver con su progresiva postergación en los planes de estudio de todo el mundo, sino que también alcanza su eco en el «mundo de la vida» (*Lebenswelt*), en nuestro modo de vida y en nuestra visión del mundo. Es que, en la época de la técnica, no sirve de nada saber cómo es el mundo, de lo que se trata es más bien de controlarlo técnicamente, o sea, mediante la planificación y el cálculo de los entes:

Y el pensar que no mide, que no calcula técnicamente es echado a un lado y hostilizado; no se le considera genuino pensar ni, por consiguiente, se le toma en serio; se le llama mera poesía o misticismo lleno de vaguedades. El desocultar técnico, que mide y calcula, se erige como el único, excluyendo todos los demás. (ACEVEDO, 1983, p. 54)

Paradójicamente, empero, el hombre del presente no solo se deja administrar sumisamente por los portadores del saber técnico y su voluntad dominadora; para más escarnio, se pavonea insistentemente de su triste condición, convencido como está de ser el amo y señor del planeta:

[...] La huida ante el pensar va a la par del hecho de que el hombre no la quiere ver ni admitir. El hombre de hoy negará incluso rotundamente esta huida ante el pensar. Afirmará lo contrario. Dirá (y esto con todo derecho) que nunca en ningún momento se han realizado planes tan vastos, estudios tan variados, investigaciones tan apasionadas como hoy en día. (HEIDEGGER, 1989, p.18)

En la era del pensar planificador e investigativo, la pérdida de la «tierra natal» (*Heimat*) y la inhospitabilidad del mundo se vuelven difusas; la crisis no se autoextraña: se envanece. Asistimos a la «penuria de las penurias»: «Su penuria (*Not*) es precisamente su 'ausencia de penuria' (*Not-losigkeit*), el encubrimiento de su propio vacío-de-ser en la exuberancia de lo disponible y lo ya dispuesto y la invasión de lo nuevo y lo por llegar» (Cerezo Galán, 1990, p. 48).

TERAPIA: DE LA «ANGUSTIA» (*ANGST*) A LA «SERENIDAD» (*GELASSENHEIT*)

Si bien reconocen su acierto a la hora de subrayar la importancia de la técnica para nuestra época, convocando de este modo a los filósofos para que se hagan cargo del problema de forma urgente, los críticos de Heidegger le recriminan que su crítica es demasiado abstracta y especulativa, en la medida en que se muestra incapaz de proporcionar indicaciones técnicas para reencauzar la técnica y ponerla al servicio del hombre, en lugar de que el hombre se ponga al servicio de la técnica. Ahora bien, como se ha dicho, el objeto de su crítica es en

primera instancia la *verdad* de la técnica, y esto excluye por principio todo empeño por someterla a la voluntad del hombre, porque en la medida en que la esencia de la técnica es una manifestación del ser, escapa necesariamente al arbitrio humano:

Ningún individuo, ningún grupo humano ni comisión, aunque sea de eminentes hombres de estado, investigadores y técnicos, ninguna conferencia de directivos de la economía y la industria pueden ni frenar ni encauzar siquiera el proceso histórico de la era atómica. Ninguna organización exclusivamente humana es capaz de hacerse con el dominio sobre la época. (HEIDEGGER, 1989, p. 25)

No se trata de decidir, por tanto, cómo administramos la técnica de la forma más adecuada, como tampoco se trata de aumentar nuestro control sobre ella: la solución al problema abierto por la técnica no requiere, desde luego, de más técnica.

En tal disposición de los términos, la pregunta es si existe alguna forma de abrir horizontes de vivencialidad alternativos al modo de habitar técnico y establecer una relación con la técnica que logre escapar a su proyecto histórico de dominación, bajo el supuesto de que nuestra relación con ella no implica ningún tipo de fatalismo o resignación de cara al destino; y es que, como afirma el propio Heidegger, el *sino* de nuestro tiempo no constituye la fatalidad de una coacción²⁸². Pues bien, según nuestra hipótesis, el «temple de ánimo» (*Befindlichkeit*) de la «angustia» se revela como un fenómeno capaz de poner en entredicho el dominio del *Ge-stell* a nivel planetario²⁸³. En la analítica existencial del *Dasein* que desarrolla en *Ser y Tiempo*²⁸⁴, Heidegger caracteriza la «angustia» como un fenómeno *existencial* y no patológico, en la medida en que se constituye como una disposición afectiva fundamental (inseparable) de la «existencia» (*Ek-sistenz*). Desde esta perspectiva,

282 Véase Heidegger (1994a, p. 27).

283 Véase Rodríguez (2018, pp. 150-156).

284 Véase Heidegger (1986, sec. 40).

el filósofo diferencia tajantemente entre la «angustia» (*Angst*) y el «miedo» (*Furcht*)²⁸⁵. Mientras que la experiencia del «miedo» emerge siempre ante la presencia amenazante de un ente concreto intramundano, la amenaza desatada por la «angustia» es indeterminada, como un destello de la nada. En esta medida, la experiencia de la «angustia» está siempre latente en la «cotidianeidad» (*Alltäglichkeit*) y puede acontecer en el momento más inesperado. Además, nunca puede ser fruto de nuestra decisión voluntaria, ni mucho menos de un acto reflexivo o de una elaboración teórica; más bien, se trata de una experiencia afectiva que vivimos como una «voz de la conciencia» (*Stimme des Gewissens*)²⁸⁶. Una interpelación que nos asalta y embarga como un clamor y que nos deja, literalmente, sin palabras²⁸⁷.

Ahora bien, ¿en qué consiste, propiamente, la «angustia» existencial de la que habla Heidegger? Cuando la «angustia» acontece, descubrimos que la muerte constituye un destino ineluctable, en virtud de lo cual descubrimos el tiempo como el tiempo del *mientras tanto* ante la muerte. En este contexto, experimentamos un sentimiento de «inquietud» (*Die Beunruhigung*) o desamparo en virtud del cual el mundo se torna totalmente *insignificante*, de manera que las referencias estructuradas por el *Ge-stell* (aquellas con las que nos sentimos más familiarizados, absorbiendo nuestra atención cotidianamente) se desvanecen. Así pues, el temple anímico de la «angustia» nos conduce a una suerte de «aislamiento» (*Vereinzelung*) con respecto a las referencias mundanas que constituyen nuestra existencia en el horizonte técnico, toda vez que han dejado de interpelarnos y ya no significan *nada* para nosotros:

285 En el curso de Marburgo del semestre de verano de 1925, Heidegger aclara preliminarmente que el «miedo» es un fenómeno derivado que se funda en la «angustia». Véase Heidegger (2007, p. 354).

286 Véase Heidegger (1986, p. 268).

287 Véase Heidegger (2006, pp. 81-82).



Sentido, verdad e historia del ser en Martin Heidegger

En la experiencia de la «angustia» se vive la falta de significatividad del mundo, de sus referencias técnicas constitutivas, es decir, se vive una falta de sentido del mundo técnico. [...] El mundo es vivido como una totalidad sin sentido, o lo que es lo mismo, como una nada. (RODRÍGUEZ, 2018, p. 153)

Para decirlo con Hölderlin, el ser humano se constituye en esta tesitura como un «extranjero», en la medida en que, desgajado de su «*tierra natal*», se muestra incapaz de experimentar la seguridad cotidiana de la «*familiaridad*» (*Heimatlichkeit*) o, por decirlo con Rilke, del «estar en casa» (*Zuhause sein*):

Para el análisis existencial, la angustia es precisamente el modo del encontrarse del *ser en el mundo* que descubre que a uno le va *inhóspitamente*: *es wird einem unheimlich*. *Unheimlich* es la extrañeza de quien se siente fuera del ámbito familiar como un extraño o incluso un extranjero y, por tanto, puesto al descubierto, expuesto a la intemperie, sin abrigo, sin la seguridad que encuentra uno en su hogar. La angustia le recuerda que el habitar o el estar familiarizado del *ser en el mundo* no da pábulo a toda seguridad, sino que siempre el *ser en* está como no estando *en casa*. [...] La angustia es el modo de ser del ente que es el Dasein en cuanto deslocalizado no por no tener un lugar sino porque su lugar sea la nada (CHILLÓN, 2018, p. 673).

Hablar de la «*angustia*» es, por tanto, hacerlo de la nada. Pues bien, en la misma medida en que «palpamos la nada», por así decirlo, bajo su égida, la «*angustia*» existencial nos aproxima a los dominios del ser, ya que «cuando el mundo ya no tiene nada más que decirle a uno», cabe la posibilidad de que «el estar-siendo-en-el-mundo y el mundo sin más se nos muestren» (HEIDEGGER, 2006b, p. 365). Dado que interrumpe el sentido que envolvía nuestra existencia cotidiana, el fenómeno de la «*angustia*» despierta en nosotros una suerte de «*extrañamiento*» (*Befremdung*) por el que nos volvemos conscientes de la distancia o, mejor dicho, de la *diferencia* existente entre los hombres y el mundo, una distancia que es ante todo capacidad crítica. En esta tesitura, nos descubrimos no ya como un ente más cabe los entes del mundo, sino



Sentido, verdad e historia del ser en Martin Heidegger

como aquel ente ocupado por el ser en cuya pregunta *le va* su propio ser; en otras palabras, lejos de experimentarnos agotados en el aparecer, nos sabemos *proyectados* hacia sus posibilidades como seres futurizos, en una especie de *donación ontológica*:

Y esto es lo que es el *Dasein*: el estar sumergido en la nada, estar llamado a ir más allá de lo ente en una trascendencia que desborda lo concreto y enfrenta al ser de cara al tiempo que deja de lado los entes (CHILLÓN, 2018, p. 670).

De tal suerte que el fenómeno de la «*angustia*» nos pone en contacto con lo desconocido y extraño, demostrando una capacidad inusitada para abrir mundo: en la medida en que nos lleva a abandonar la familiaridad y la seguridad características del mundo tecnificado enteramente, desconectándonos afectivamente del dispositivo técnico y de sus falsos ídolos, la «*angustia*» existencial favorece una apertura extraordinaria para que la existencia pueda expandirse y empuñar formas del «desocultamiento» del ser más originarias, en lugar de permanecer atrapados unilateralmente en la representación de la técnica. Una apertura hacia otro poder-ser más singular y propio, donde la producción y la creación no participen de la dominación de los entes y del mismo ser humano. Una apertura, por tanto, que insta la promesa de amplificar exponencialmente nuestro horizonte de sentido, posibilitando una relación más libre con la técnica: un *nuevo inicio*.

Llegados a este punto, es de recibo precisar que, contra lo que cabría pensar a ojos vista, nuestra apuesta por la «*angustia*» existencial para sobreponernos al peligro técnico no significa que debamos condenar la técnica o maldecir el cálculo y la eficiencia como expresiones maléficas del demonio, en una suerte de romanticismo pre-tecnológico o de rechazo bucólico de la técnica. En primer lugar, porque no nos está permitido ubicarnos en alguna suerte de exterioridad respecto al horizonte desde donde surgimos y nos constituimos como seres humanos. Y en segundo lugar porque, como reconoce el mismo Heidegger: «Para todos nosotros son hoy insustituibles las instalaciones,

aparatos y máquinas del mundo técnico. Sería miope querer condenar el mundo técnico como obra del diablo. Dependemos de los objetos técnicos; estos nos están desafiando, incluso, a una constante mejora» (HEIDEGGER, 1989, p. 26). Por otra parte, tampoco se trata, evidentemente, de refugiarnos en el mundo de la técnica y deyectarnos acríticamente en el infranivel de los artefactos y sus presuntos prestigios. Pero entonces, ¿cómo se traduce la disposición afectiva de la «angustia» en el *hic et nunc* del existir?

Para responder a semejante interrogante, nos basaremos en el magnífico estudio de J. L. Quintana Montes sobre la crítica heideggeriana de la técnica moderna²⁸⁸. Siguiendo a Klaus Held²⁸⁹, Quintana apunta que la desmesura característica de la técnica moderna ha dado lugar a dos sentimientos contradictorios en el acervo colectivo: por un lado, el entusiasmo, la confianza y la fe de los «progresistas»; por otro, la desazón, la desconfianza y el temor de los «conservadores». Una voluntad quiere de alguna manera la permanencia del pasado, la otra tiende hacia un progreso infinito. Pues bien, frente al voluntarismo moderno que identifica el progreso infinito con lo mejor, Heidegger propone una nueva forma de materializarse la voluntad, a saber, una *voluntad del no-querer*. Se trata, desde el punto de vista de la ética, de la forma contemporánea de la «moderación» (σωφροσύνη) aristotélica (definida como el justo medio entre el exceso y el defecto de la acción), en la medida en que no apela por la tradición ni por el progreso, sino que se decanta por el término medio entre ambos extremos opuestos.

En su *Debate en torno al lugar de la serenidad. De un diálogo sobre el pensamiento en un camino de campo* (1945), una vez alcanzada plenamente su madurez filosófica, Heidegger denomina «serenidad» a esta nueva voluntad del no-querer, para terminar reconociendo cuatro años más tarde que la «serenidad» designa, en cuanto cualidad del *Dasein* que

288 Véase Quintana Montes (2019, pp. 51-65).

289 Véase Held (2009).

piensa meditativamente²⁹⁰, la actitud más adecuada para hacer frente a la propensión impositiva y dominadora del *Ge-stell*. Aunque solo constituye un *hápx legómenon* en la obra de Heidegger, el concepto de «serenidad» posee una fertilidad hermenéutica que se torna más inteligible si nos atenemos a su raíz paulino-cristiana²⁹¹. Como es sabido, los estudios teológicos y los autores cristianos han ejercido una enorme influencia en el pensamiento juvenil del filósofo, cuando tenía como propósito principal el de renovar la fenomenología husserliana. A nuestro juicio, sin embargo, la cosmovisión de la teología constituye una impronta imborrable en la totalidad de la obra firmada por Heidegger, y sus reflexiones sobre la «serenidad» no constituyen precisamente una excepción; y es que, como reconoce el propio autor: «Sin este origen teológico nunca habría alcanzado el camino del pensar» (HEIDEGGER, 1990, p. 95).

Siguiendo a san Pablo, la esperanza cristiana en el final adveniente de la parusía no guarda relación con el concepto cronológico de tiempo como sucesión (los tiempos del mundo), como ocurre en el caso del mesianismo judío; por el contrario, «vive el tiempo» (*lebt die Zeitlichkeit*) como un *kairós*, esto es, el tiempo propicio de la salvación, el momento salvífico que le toca vivir (la «facticidad», en términos de Heidegger). No obstante, dicho *kairós* tiene lugar en un mundo plagado de tribulaciones, dolores, persecuciones y angustias, de tal suerte que el cristiano siente continuamente la tentación irresistible de abandonarse a toda suerte de placeres mundanos. Desde esta perspectiva, emergen inmediatamente las siguientes preguntas candentes: «¿Cómo se puede vivir auténticamente en este contexto hostil? ¿Qué actitud hay que tomar con las cosas del mundo para no caer en sus redes? ¿Rechazarlas sin más? ¿Acomodarse a ellas y quemarse?» (Chillón, 2018, p. 663). Pues bien, la respuesta ofrecida por Pablo tiene el mismo significado que la «serenidad» heideggeriana: *hos me*, o sea, viviendo las cosas del mundo «como si no»:

290 Para indagar la vinculación existente entre el pensar que medita y la «serenidad», recomendamos consultar el trabajo de Anderson (2007).

291 Véase Chillón (2018, pp. 670-675).



Sentido, verdad e historia del ser en Martin Heidegger

“Como” si expresa un complejo objetual y sugiere la idea de que el cristiano debe desactivar esas referencias al mundo circundante. Este *hos* significa positivamente un nuevo destino que se añade. El “me” concierne al complejo ejecutivo de la vida cristiana. La vida cristiana no es rectilínea sino quebrada. (HEIDEGGER, 2005b, p. 149)

La premisa paulina implica un comportamiento práctico determinado que sirve al cristiano para *cuidar* el mundo circundante pero sin sucumbir a una existencia mundana, o sea, «poner los ojos en las cosas sin quedar fija la mirada» (CHILLÓN, 2018, p. 674), en lo que constituye el aspecto fundamental que determina su grado de compromiso con la temporalidad del advenir definitivo, más aún, el sentido básico de su vida; una actitud, digamos, de provisionalidad, según la cual vive una especie de existencia *en el mundo sin ser del mundo*, es decir, sin apegarse a las cosas del mundo o confundirse con ellas:

Vivir *como si no* es vivir cara al futuro donde toda plenitud mundana resulta vana, donde todo hartazgo de placer deviene vaciedad, donde toda ganancia humana es considerada pérdida. En ese sentido, el cristiano vive ya no *en el tiempo* sino *el tiempo mismo*. (CHILLÓN, 2018, p. 674)

Desde esta óptica, Heidegger analiza en la conferencia conmemorativa por la muerte de Conradin Kreutzer, publicada precisamente con el título *Serenidad* (1949), la relación entre el hombre y la técnica, pero lo hace no ya desde el punto de vista de su «*provocación*» a la naturaleza, sino que se interroga acerca de nuestra cotidianidad en el mundo técnico, o sea, piensa la vida atravesada por los artefactos técnicos. En esta tesitura, el maestro llega a la conclusión de que, queriendo el no-querer, la «serenidad» dice simultáneamente «sí» y «no» («*Als*» ob «*nicht*») al mundo técnico: «sí» al inevitable uso de los aparatos técnicos, «no» a que nos requieran de tal manera que nos dobleguen y «devasten nuestra esencia» (HEIDEGGER, 1989, p. 27). Así, dejamos que las tecnologías descansen en sí mismas como algo que no nos compete propiamente, de manera que podemos «desembarazarnos» (*Loslassen*) de ellas en todo momento, sin dejarnos avasallar por el imperar de su esencia.



Sentido, verdad e historia del ser en Martin Heidegger

Desde este prisma, nos dice Heidegger, tenemos la responsabilidad de elegir en situaciones concretas el momento oportuno para que los artefactos tecnológicos tengan cabida en nuestro mundo cotidiano²⁹², limitando de este modo la explotación ejercida por el *Ge-stell* en aras del progreso ilimitado y sin sentido:

Decir sí y no a la técnica no es caer en una relación equívoca e insegura con los útiles, sino precisamente llenar de sentido el uso de la técnica, pensar sus límites, aprovechar sus potencialidades y seguir considerando los instrumentos como lo que son, puros medios. (CHILLÓN, 2018, p. 665)

En resumen, tenemos que la «*serenidad*» completa la «*angustia*» que sobreviene al *Dasein* cuando este descubre que se encuentra abocado hacia un futuro inapelable que le pertenece: la muerte. La actitud de la «*serenidad*» no es una actitud activa ni pasiva, sino un «dejar-ser-al-ser», esto es:

[...] permitir que brille su luz para que por ella queden iluminados los hombres y surja así otra humanidad [...] consciente de la imperiosa necesidad de renovar una nueva relación con lo ente sin las premisas de lo calculable y sin la férrea doctrina de la productibilidad sumisa de las cosas. (CHILLÓN, 2018, p. 665)

En la «*serenidad*»:

[...] dejamos de ver las cosas tan solo desde una perspectiva técnica. Ahora empezamos a ver claro y a notar que la fabricación y utilización de máquinas requiere de nosotros otra relación con las cosas que, de todos modos, no está desprovista de sentido (*Sinn-los*). (HEIDEGGER, 1989, p. 27)

Efectivamente, la «*serenidad*» proporciona un tiempo de *resguardo* o *amparo* necesario para elevar el pensamiento reflexionante o meditativo que llevamos dentro a la altura del presente, aproximándonos a

292 A este respecto, es de recibo señalar que no existe ninguna ley o norma fija que determine el deber-ser de la «*serenidad*» (entendida como «*término medio*», en sentido ético), sino que su decisión depende en última instancia de cada caso específico. Para decirlo en términos kantianos, es la facultad de juzgar la que determina, a tenor de las circunstancias, cuál es la acción correcta o incorrecta. Véase Quintana Montes (2019, p. 63).

aquello que se oculta en el mundo técnico y que Heidegger denomina «misterio» (*das Geheimnis*):

La *Serenidad* para con las cosas y la *Apertura del misterio* nos hace posible residir en el mundo de un modo muy distinto. Nos prometen un nuevo suelo y fundamento sobre los que mantenernos y subsistir, estando en el mundo técnico pero al abrigo de su amenaza. (HEIDEGGER, 1989, p. 28)

Aguijados por la suscitación «alentadora» (*Zuspruch*) del ser, emprendemos el camino de regreso al «origen» (*Ursprung*). El advenimiento de un nuevo arraigo se hace posible.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACEVEDO, Jorge. «Introducción a la 'Pregunta por la técnica'». En M. Heidegger, **Filosofía, Ciencia y Técnica** (pp. 87-110). Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1983.

ANDERSON, J. M. «On Heidegger's Gelassenheit: A Study in the Nature of Thought». **Journal of Existentialism**, v. 5, p. 339-352, 2007.

BOBURG, F. «Heidegger y el problema de la técnica». En R. Guerra Tejada y A. Yáñez Vilalta (eds.), **M. Heidegger. Caminos** (pp. 373-389). México: UNAM, 2009.

CEREZO GALÁN, Pedro. «Metafísica, técnica y humanismo en Martin Heidegger». **Taula: Quaderns de pensament**, v. 13-14, p. 31-63, 1990.

CHILLÓN, José Manuel. «Ser en el mundo sin ser del mundo. Serenidad y direcciones del cuidado en Heidegger». **Pensamiento. Revista de Investigación Filosófica**, 74(281), 661-680, 2018.

FÉDIER, François *et al.* **Protocolo a Seminario de Le Thor**. Viña del Mar: Universidad de Chile, 1975.

GUTIÉRREZ, E. «Heidegger y la técnica o de cómo la metafísica ilumina el ocaso del segundo milenio». En R. Guerra Tejada y A. Yáñez Vilalta (eds.), **Martin Heidegger. Caminos** (pp. 119-122). México: UNAM, 2009.

HEIDEGGER, Martin. **La doctrina de la verdad según Platón**. Santiago de Chile: Universidad de Chile, 1953.

HEIDEGGER, Martin. **¿Qué es eso de filosofía?** Buenos Aires: Sur, 1965.

Sentido, verdad e historia del ser en Martin Heidegger

- HEIDEGGER, Martin. «La constitución onto-teo-lógica de la metafísica». **Revista de Filosofía**, v. 1, p. 95-113, 1966.
- HEIDEGGER, Martin. «Hölderlin y la esencia de la poesía». En Heidegger, M. **Arte y Poesía** (pp. 125-148), México: FCE, 1973.
- HEIDEGGER, Martin. «Brief über den 'Humanismus'». En F.-W. von Herrmann (ed.) **Gesamtausgabe**, vol. 9, *Wegmarken* (pp. 313-363). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976.
- HEIDEGGER, Martin. «Wozu Dichter?». En F.-W. von Herrmann (ed.), **Gesamtausgabe**, vol. 5, *Holzwege* (pp. 269-321). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977.
- HEIDEGGER, Martin. «Die Frage nach der Technik». En G. Neske (ed.) **Vorträge und Aufsätze** (pp. 13-44). Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1985.
- HEIDEGGER, Martin. **Sein und Zeit**. Tübingen: Niemeyer, 1986.
- HEIDEGGER, Martin. «La constitución onto-teo-lógica de la metafísica». En H. Cortés y A. Leyte (trads.), **Identidad y diferencia** (pp. 99-158). Barcelona: Anthropos, 1988.
- HEIDEGGER, Martin. **Serenidad**. Barcelona: Serbal, 1989.
- HEIDEGGER, Martin. **De camino al habla**. Barcelona: Serbal, 1990.
- HEIDEGGER, Martin. «La pregunta por la técnica». En E. Barjau (trad.), **Conferencias y artículos** (pp. 9-37). Barcelona: Serbal, 1994a.
- HEIDEGGER, Martin. «La superación de la metafísica». En E. Barjau (trad.), **Conferencias y artículos** (pp. 51-73). Barcelona: Serbal, 1994b.
- HEIDEGGER, Martin. **El Ser y el Tiempo**. Madrid: FCE, 1994c
- HEIDEGGER, Martin. **Caminos del bosque**. Madrid: Alianza, 1995.
- HEIDEGGER, Martin. «Carta sobre el 'humanismo'». En H. Cortés y A. Leyte (trads.), **Hitos**. Madrid: Alianza, pp. 259-297, 2000.
- HEIDEGGER, Martin. **Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles**. Madrid: Trotta, 2002.
- HEIDEGGER, Martin. **Aportes a la filosofía: acerca del evento**. Buenos Aires: Biblos, 2003.
- HEIDEGGER, Martin. **Qué significa pensar**. Madrid: Trotta, 2005a.

Sentido, verdad e historia del ser en Martin Heidegger

- HEIDEGGER, Martin. **Introducción a la fenomenología de la religión**. Madrid: Siruela, 2005b.
- HEIDEGGER, Martin. **Zollikoner Seminare**. *Protokolle-Zwiesgespräche-Briefe*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006a.
- HEIDEGGER, Martin. **Seminarios de Zollikon**. Barcelona: Herder, 2006b.
- HEIDEGGER, Martin. **Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo**. Madrid: Alianza, 2007.
- HELD, K. «La serenidad como virtud de la época técnica». En A. Xolocotzi y C. Godina (eds.), **La técnica ¿orden o desmesura?** (pp. 15-28.) México: Los libros de Homero, 2009.
- MARCUSE, Herbert. **El hombre unidimensional**. Barcelona: Ariel, 2005.
- QUINTANA MONTES, Jorge Luis. «La técnica moderna: entre serenidad (Gelassenheit) y dispositivo (Ge-stell), Martin Heidegger a cuarenta años de su muerte». **Daimon. Revista Internacional de Filosofía**, v. 76, p. 51-65, 2019.
- RODRÍGUEZ, Luisa Paz. «El sentido de la angustia en el mundo técnico». **Utopía y Praxis Latinoamericana. Revista Internacional de Filosofía y Teoría Social**, v. 80, pp. 145-158, 2018.
- SOLER, F. «Prólogo». En M. Heidegger, **Filosofía, Ciencia y Técnica**. Santiago de Chile, Editorial Universitaria, pp. 53-85, 1983.
- VIGO, Alejandro. **Arqueología y aleiteología y otros estudios heideggerianos**. Buenos Aires: Biblos, 2008.