

TECNOLOGÍA Y *GELASSENHEIT*.
HEIDEGGER Y LA APERTURA DE FUTUROS ARTIFICIALES ALTERNATIVOS

DIEGO PARENTE
dparente@uolsinectis.com.ar

CONICET / Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina

Resumen

El presente trabajo pretende discutir algunas de las nociones que vertebran las reflexiones heideggerianas sobre la técnica –especialmente su idea de *Gelassenheit*- a fin de mostrar sus limitaciones y dar cuenta de sus posibles aportes para una interpretación filosófica efectiva de la tecnología contemporánea. Con tal objetivo se presentan, en primer lugar, las valoraciones que Heidegger realiza sobre la tecnología moderna y, en ese marco, se intenta determinar qué clase de alternativa implica la idea de *Gelassenheit*. En segundo término, se señalan los principales inconvenientes de esta última noción. Finalmente, este trabajo aborda las implicaciones ético-políticas de la distinción heideggeriana entre lo óntico y lo ontológico a fin de sostener que la *Gelassenheit* forma parte de un vocabulario que (a) posee un fuerte sesgo conservador desde el punto de vista ético-político, y (b) no proporciona pistas efectivas para encaminar una “nueva relación” con la tecnología.

Palabras claves: Heidegger, tecnología, *Gelassenheit*, óntico, ontológico, *Gestell*.

Abstract

This paper discusses some of Heidegger’s main ideas about technology –*Gelassenheit* specially - in order to show its limitations and to consider its contributions to a philosophical interpretation of contemporary technology. First, it examines Heidegger’s considerations on modern technology and analyses his notion of *Gelassenheit*. In second place, the main difficulties of this notion are developed. Finally, it shows the ethical-political implications of heideggerian distinction between ontical and ontological in order to suggest that *Gelassenheit* is related to a vocabulary that (a) has a strong conservative bias from a political point of view, and (b) does not give any clear clue to construct a “new relation” with technology.

Key words: Heidegger, technology, *Gelassenheit*, ontic, ontologic, *Gestell*.

La influencia de la obra de Heidegger en los debates contemporáneos sobre filosofía de la tecnología resulta decisiva e insoslayable. La apropiación de sus escritos no se restringe a “Die Frage nach der Technik” sino que se extiende a un vasto conjunto de reflexiones que incluyen su consideración de la *Zeugganzheit* en *Sein und Zeit* y sus últimos escritos de la década del ‘60.¹ Lo cierto es que –pese a su innegable impronta en este ámbito del saber- sus observaciones encuentran importantes obstáculos a la hora de imaginar futuros artificiales alternativos al de la tecnología moderna.

El presente trabajo pretende discutir algunas de las nociones que vertebran las reflexiones heideggerianas sobre la técnica –especialmente su idea de *Gelassenheit*- a fin de mostrar sus limitaciones y dar cuenta de sus posibles aportes para una interpretación filosófica efectiva de la tecnología contemporánea. Con tal objetivo se

¹ Sobre la influencia heideggeriana en el ámbito de discusión filosófica sobre la tecnología, véanse Feenberg y Hannay (1995), Millet (2000), Schirmacher (1983), Gethmann y Pöggeler (1998).

presentan, en primer lugar, las valoraciones que Heidegger realiza sobre la tecnología moderna y, en ese marco, se intenta determinar qué clase de alternativa implica la idea de *Gelassenheit*. En segundo término, se señalan los principales inconvenientes de esta última noción. Finalmente, este trabajo aborda las implicaciones ético-políticas de la distinción heideggeriana entre lo óntico y lo ontológico a fin de sostener que la *Gelassenheit* forma parte de un vocabulario que (a) posee un fuerte sesgo conservador desde el punto de vista ético-político, y (b) no proporciona pistas efectivas para encaminar una “nueva relación” con la tecnología.

1. Variaciones de la *Technik* en Heidegger

A fin de de localizar convenientemente la idea de *Gelassenheit* se distinguirán de manera esquemática algunas valoraciones de la técnica en Heidegger.

Como es sabido, *Sein und Zeit* no entrega una reflexión sistemática sobre la tecnología moderna, aunque sí dedica una sección entera a explicitar nuestra “relación instrumental” con el mundo. En el párrafo 15, Heidegger señala que el Dasein se encuentra siempre ocupado en el complejo remisional de los útiles (*Zeuge*): “Estar en el mundo” significa absorberse atemática y circunspectivamente en las remisiones constitutivas del estar-a-la-mano del todo de útiles (Heidegger, 1998: 96). De manera tal que el modo inmediato del trato entre Dasein y Ente intramundano no es el “conocer” puramente aprehensor, sino el ocuparse que manipula y utiliza, el cual tiene su “conocimiento”. En el trato cotidiano con los útiles predomina entonces la *Umsicht*, no homologable a la visión teórica de un sujeto que se “representa” objetos. Por medio del uso, afirma Heidegger, en el útil está descubierta la naturaleza. La ocupación descubre la naturaleza en una dirección determinada, ya sea a través de un puente, un camino, etc. (Heidegger, 1998: 98-99).

Las líneas fundamentales de esta interpretación quedan opacadas luego de la *Kehre*, cuando Heidegger deja a un lado la idea del Dasein cotidianamente sumergido en la *Zuhandenheit* y desplaza su atención al despliegue del *Sein* bajo la forma de una desocultación técnica. En tal sentido, los *Beiträge zur Philosophie* –manuscritos del período 1936-1938 publicados finalmente en 1989- constituyen un momento de inflexión en la comprensión heideggeriana de la técnica. El concepto de *Machenschaft* (“maquinación”) ² funciona, en cierto modo, como pasaje hacia la noción unidimensional de técnica que caracteriza al segundo Heidegger. Resulta razonable pensar que en los *Beiträge* comienza a gestarse la idea de *Gestell*, la esencia de la técnica como un modo de desocultación controlador. Dado que en la Maquinación se tiende a comprender la naturaleza en términos puramente mecánicos, la “relación causa-efecto se hace omnidominante” (Heidegger, 2003: 113). El origen de la *Machenschaft* debe buscarse –dentro del marco de la historia de la metafísica occidental- en la antigüedad griega, en la época del hundimiento de la verdad como *alétheia* que piensa al ser como presencia y que posibilitará, según Heidegger, la concepción de verdad como certeza y, posteriormente, el surgimiento de la ciencia moderna.

Como ha señalado M. Espejo, la crítica a la metafísica junto con la reflexión sobre lo social conduce a Heidegger a la interrogación por la técnica de los años

² Para tal término hemos tomado en consideración la traducción que Dina Picotti presenta en *Aportes a la filosofía. Acerca del evento* (Heidegger, 2003). Al respecto debe notarse que el término *Machenschaft* remite al verbo *Machen* –hacer- que, como se verá posteriormente, Heidegger pretende contrastar con el *sein-Lassen* o actitud no controladora sobre el ser.

cincuenta (Espejo, 1995).³ Ahora Heidegger considera que la técnica moderna no remite a un conjunto de artefactos sino a un modo de desocultación que descubre todo ente como sustancia manipulable. La palabra “técnica” no designa entonces “las zonas aisladas de la producción y del equipamiento por medio de máquinas. Ésta tiene ciertamente una posición de poder privilegiada que hay que determinar de un modo más preciso y que se basa en la primacía de lo material como presuntamente elemental y objetual en primera línea” (Heidegger, 1994: 72). Como resultado de este cambio de perspectiva, Heidegger ofrece una crítica de la concepción instrumentalista de la técnica que la identifica con un mero “hacer” humano y enfatiza que su impacto ontológico está lejos de ser neutral. La técnica moderna se caracteriza por el hecho de que todo cae dentro de su poder, incluyendo al hombre, quien es reducido en su estatuto ontológico a un recurso a ser optimizado.

La técnica es un modo del hacer salir lo oculto [...] Con todo, el hacer salir de lo oculto que domina por completo la técnica moderna, no se despliega ahora en un traer-ahí-delante en el sentido de la poiesis. El hacer hacer salir lo oculto que domina en la técnica moderna es una provocación que pone ante la Naturaleza la exigencia de suministrar energía que como tal pueda ser extraída y almacenada (Heidegger, 1994: 15-17).

Cabe destacar que, en los textos posteriores a los años cuarenta, la mayoría de los ejemplos tecnológicos presentados por Heidegger se vinculan a críticas negativas de artefactos o sistemas técnicos modernos a través de los cuales vislumbra el retiro del *Sein*: la radio, la televisión, la máquina de escribir, los sistemas cibernéticos, la represa hidroeléctrica del Rin, la “industria alimenticia”. En estos casos, Heidegger se centra en la dimensión unilateral de dominación que ellos implican al desocultar todo ente como mera *Bestand* (reserva). Sin embargo, podemos hallar -aunque ciertamente a modo de excepciones- algunas aproximaciones al fenómeno técnico que no concluyen en evaluaciones negativas o de tono condenatorio. Distinguiremos aquí tres tipos:

- a) La idea de un producir auténtico, distinto a aquel que caracteriza a la técnica moderna.
- b) La idea del objeto técnico como coligador de la *Geviert* (Cuaternidad).
- c) La idea de *Gelassenheit* como apertura de una posible “relación libre” con la tecnología.

La primera aproximación refiere a una actividad poética que no fuerza a la naturaleza, sino que se limita a actualizar sus potencialidades. Se trata, como ocurre con la copa de metal de “Die Frage nach der Technik”, de la posibilidad de un cierto desocultar ajustado a la naturaleza.⁴ En este sentido, contrasta la *techné* griega -como modelo que realiza las potencialidades inherentes de las cosas- con la tecnología moderna, la cual coacciona a la naturaleza para que encaje en sus planes.

La palabra *Gestell* (estructura de emplazamiento) no mienta ahora ningún aparato, ningún tipo de maquinaria. [...] La estructura de emplazamiento es un

³ En un marco más amplio, la concepción heideggeriana de la técnica moderna constituye un “metarrelato” en el que confluyen su propia crítica de la modernidad, del racionalismo y del industrialismo (Zimmerman, 1990). Sobre la articulación entre su crítica de la modernidad y su concepción de humanismo, véase Ferry y Renault, 2001, especialmente pp. 121-157.

⁴ Para un estudio sobre la idea de una “poiesis auténtica”, véase Zimmerman, 1990: 222 y ss.

modo destinal del hacer salir lo oculto, a saber, lo que provoca. Otro modo destinal como éste es el hacer salir lo oculto que trae-ahí-delante, la *poiesis*. (Heidegger, 1994: 31).

Entre los múltiples contrastes mostrados por Heidegger, uno de los sobresalientes es el que compara la realización de un cáliz por un artesano con la apropiación destructiva del Rin mediante la instalación de una represa hidroeléctrica. Esta última oblitera la potencialidad interna de sus materiales y quita a las cosas su posibilidad de “ser cosas”. La tecnología moderna “des-munda” en tanto comprende a las cosas mecanísticamente, ya no teleológicamente. Tal reducción de todos los entes a “funciones” implica el reemplazo de un mundo de cosas tratadas con respeto por su propio bien por un mundo de reservas funcionales (Feenberg, 2001).

La segunda aproximación se puede hallar en ciertos pasajes en los cuales Heidegger menciona artefactos que, de distintos modos, coligan la cuaternidad (*Geviert*) conformada por dioses, mortales, cielo y tierra. En estos ejemplos (el templo de “El Origen de la obra de arte”, el cáliz de “La cosa”, el puente de “Construir, habitar, pensar”), Heidegger explica cómo tales artefactos funcionan como núcleos de sentido abriendo un mundo particular, inaugurando una constelación de significado alrededor de sí mismos.⁵

El puente que une ambas orillas, el cáliz que se utiliza en las ceremonias religiosas y el templo que instituye un espacio sagrado son ejemplos de objetos técnicos que coligan los contextos donde fueron creados y donde funcionan efectivamente. Todos estos artefactos son centros de sentido para una comunidad, reúnen las relaciones de su contexto y conforman prácticas sociales densas, ya sea de jerarquías o de ceremonias. Con su idea de coligación de la *Geviert*, Heidegger relaciona la técnica con el significado y, por consiguiente, con su dimensión social, dejando en un segundo plano la reducción de lo existente a *Bestand*: ciertos artefactos son capaces de “abrir un mundo”, entendiendo este último no como un conjunto de objetos sino como un campo de significados y de prácticas.

En los últimos años, Hubert Dreyfus y Ch. Spinosa han defendido la posibilidad de adecuar tales ideas concernientes al artefacto coligante dentro de un marco hermenéutico destinado a comprender la tecnología contemporánea (Dreyfus y Spinosa, 1997; Dreyfus, 1995). Al respecto, Dreyfus sostiene que un objeto técnico supone prácticas que reúnen a la gente, al instrumental y a las actividades en mundos locales (con roles y prácticas habituales), al tiempo que otorga a los “desocultadores” un sentido de integridad o de centro (Dreyfus y Spinosa, 1997). Esta potencialidad de la tecnología permite una relación positiva con ella, pero sólo en cuanto mantengamos las habilidades para develar otros tipos de mundos locales.⁶

Es importante destacar que tanto la posibilidad de una *poiesis* auténtica como la idea del poder coligador de ciertos artefactos resultan aporéticos en cuanto ambas se fundamentan en una confusa intuición sobre la frontera entre lo natural y lo artificial -divisoria que Heidegger evita mencionar en todo momento aunque no pueda dejar de presuponerla-. Hablar de una *poiética* “auténtica”, en contraste con una que sólo “fuerza a la Naturaleza”, lleva a Heidegger a desestimar que el propio marco de lo considerable “ajustado a la Naturaleza” no es un criterio de carácter ahistórico sino que, por el contrario, es el resultado de un complejo proceso dialéctico entre desarrollo tecnológico

⁵ Para los ejemplos mencionados véanse, respectivamente, Heidegger, 1999, 1949, 1951.

⁶ En una dirección heideggeriana cercana a la de Dreyfus, Albert Borgmann (2002) rescata la idea de tecnología como coligadora a través de sus nociones de “*focal things*” y “*focal practices*”. Las prácticas focalizadoras articuladas con artefactos, según Borgmann, funcionan como centros de significado, tal como lo hace un templo para una cultura premoderna.

y *Weltanschauung*. Trabajar con aleaciones de metal a fin de producir una copa implica realizar una serie de acciones que -desde el punto de vista de un miembro de una cultura que desconoce dichos procedimientos- resultan “extrañas a la Naturaleza” o bien “no ajustadas a la Naturaleza”. Tal individuo podría concebir como “natural”, por ejemplo, la construcción de recipientes a partir de piedras ahuecadas por percusión o, inclusive, el primitivo pero eficaz uso de las manos.

Cuando Heidegger critica ontológicamente la “industria mecanizada” de la agricultura o la pérdida de la dignidad de la mano a raíz de la implementación de la máquina de escribir (Heidegger, 1942), en rigor su análisis desestima los procedimientos implícitos en la tarea del campesino o los dispositivos que posibilitan su propia escritura quirográfica, ignorando -por ejemplo- el hecho de que la escritura alfabética también es una tecnología, sólo que cuenta con al menos 2800 años de edad – para decirlo en estilo nietzscheano, se trata de una moneda desgastada de la que se ha borrado su inscripción y ahora es considerada solamente como metal-. En resumen, la idea de un desocultar ajustado a la naturaleza se enfrenta necesariamente con la dificultad de distinguir entre diversos grados de “artificialidad” en las técnicas, lo cual debilita toda posterior evaluación realizada a la luz de tal criterio confuso.

Habiendo señalado el déficit principal de estos dos acercamientos heideggerianos al fenómeno técnico, resulta pertinente indagar cómo se articula efectivamente la *Gelassenheit* con la posibilidad de una *poiesis* auténtica y con la referencia a ciertos artefactos técnicos que son capaces de coligar la *Geviert*. A fin de seguir el recorrido de tales articulaciones, abordaremos la noción de *Gelassenheit* en la medida en que, de las tres aproximaciones mencionadas anteriormente, ella resulta ser la más compleja en cuanto a su significación y, al mismo tiempo, la que parece ofrecer mayor cantidad de elementos para ser pensada en términos de posible “alternativa” a la técnica contemporánea.

2. La idea de *Gelassenheit*

Admitiendo la dificultad de agotar la riqueza semántica de esta noción en el marco de esta presentación, se intentará en primer término una reconstrucción de la idea de *Gelassenheit* y, en segundo lugar, una interpretación tendiente a evaluar las posibilidades que dicha noción presenta para un nuevo trato con la técnica.

Frecuentemente traducida al español como “serenidad”, “abandono” y “desasimiento”⁷, la *Gelassenheit* implica una actitud de *aquiescencia*, una reserva prudente que contrasta con el desliz óntico de quienes condenan el mundo técnico (Heidegger, 1995). Mediante esta noción Heidegger pretende abrir el camino a una “relación libre” con la técnica. Al respecto afirma que:

[s]ería miope querer condenar el mundo técnico como obra del diablo.
Dependemos de los objetos técnicos [...] sin embargo, nos encontramos tan

⁷ En la edición castellana de *Gelassenheit* publicada por Ediciones del Serbal, Yves Zimmerman la traduce como “serenidad”, mientras que J. L. Villacañas (1997) prefiere el término “abandono”. Las versiones inglesas suelen traducirla como *releasement* o *detachment*, mientras que *serenité* parece ser la denominación francesa más frecuente. En la medida en que se trata de una noción compleja que Heidegger trabaja precisamente a partir de la estructura del *Lassen* y su red semántica, preferimos conservar aquí la denominación original.

atados a [ellos] que caemos en relación de servidumbre (Heidegger, 1959: 24).

Su alternativa consiste en

[...] usar los objetos técnicos, servirnos de ellos de forma apropiada, pero manteniéndonos a la vez tan libres de ellos que en todo momento podamos desembarazarnos de ellos [...] Dejamos entrar a los objetos técnicos en nuestro mundo cotidiano y al mismo tiempo los mantenemos fuera, o sea, los dejamos descansar en sí mismos como cosas que no son algo absoluto, sino que dependen ellos mismos de algo superior. Quisiera denominar esta actitud que dice simultáneamente ‘sí’ y ‘no’ al mundo técnico con una antigua palabra: la serenidad para con las cosas [*Gelassenheit zu den Dingen*] (Heidegger, 1959: 24).

La *Gelassenheit zu den Dingen* consiste en un *dejar-ser* al ente (*sein-lassen*). No se trata de una actitud de indiferencia o abstención, sino más bien del establecimiento de una relación no manipuladora que intenta dejar a lo presente en su presencia sin añadir ni interponer nada. Este “dejar-ser” es algo activo, es un posibilitar, un “hacer sitio” (Duque, 2002: 83).⁸ Tal retiro, el *Lassen*, es la manera en la que el filósofo se opone al *Überfällen* (asaltar) propio de la metafísica y de la técnica (Mandrioni, 1990: 224) y también al *Machen* referente al hacer que algo exista por el propio poder del agente (Duque, 2002: 83). En este sentido, la sugerencia heideggeriana de “dejar ser a los artefactos” implica el reconocimiento de nuestra receptividad ontológica. Nuestra comprensión de lo que es resulta algo de lo cual somos fundamentalmente receptivos (Thomson, 2000a).

Es importante señalar que, para Heidegger, el desasimiento puede ser preparado no sólo por la tecnología, sino también por la poesía y el arte. En el ejemplo de la obra de Van Gogh de “El origen de la obra de arte”, cuando los zapatos del campesino son dejados a un costado (o “desasidos”), su utilidad y confiabilidad aparecen, su verdad (coseidad) ocurre. La *Gelassenheit* es, en este sentido, condición para que la verdad de una cosa acontezca. En cuanto a sus raíces históricas, Reiner Schürmann ha señalado las importantes semejanzas entre Heidegger y Meister Eckhart en torno a la idea de *Gelassenheit*.⁹ Eckhart sostiene una visión del desasimiento de orientación ascética según la cual al dejar algo ser, el hombre deja de poseer y la cosa es liberada para su propio ser.¹⁰ La apropiación heideggeriana de Eckhart conserva, en cierto modo, algo de esta orientación místico-religiosa. Sin embargo, mientras en Eckhart la *Gelassenheit* consiste en un “vacío voluntario” de las preocupaciones del hombre respecto de las cosas y de las imágenes (a los efectos de cumplir la voluntad divina), Heidegger la considera una condición para que la verdad de una cosa acontezca (Schürmann, 2002: 309-316).

⁸ Tal “dejar ser a lo ente” implica, según Heidegger, “el meterse en lo ente [...] Dejar ser -esto es, dejar ser a lo ente como eso ente que es- significa meterse en lo abierto y en su apertura, una apertura dentro de la cual se encuentra todo ente al punto de llevarla como quien dice consigo” (Heidegger, 2000: 160).

⁹ No es casual que Heidegger considere a Meister Eckhart como “un antiguo maestro del pensar” (Heidegger, 1982: 45).

¹⁰ Según Eckhart, mediante el *Lassen* el objeto deviene una “cosa”. En el consumo cotidiano, las cosas se me aparecen como objetos para la satisfacción (como sucede con los alimentos). La *Gelassenheit* de Eckhart, opuesta al consumo, es comprendida como un desapego o indiferencia con respecto a la posesión. En otras palabras, se trata de la única disposición que permite que la cosa *sea* (Schürmann, 2002: 302).

Ahora bien, siguiendo las caracterizaciones mencionadas más atrás sería lícito pensar que la *Gelassenheit* remite a una cierta *actitud*. Sin embargo, ¿es posible hablar aquí de una actitud específicamente “humana”? En un artículo reciente, Gutiérrez Pozo rechaza la consideración de la *Gelassenheit* como una pasividad fatalista y sostiene que se trata de un “dejar hacer, una poética de la receptividad”. Ella permite al hombre verificar su esencia de Dasein, realizar al hombre como *lugar del ser*. Es el espacio que deja ser al ser, que deja ser a las cosas, que permite que resuenen, que hablen. (Gutiérrez Pozo, 2003: 166). Debido a su relación esencial con el Ser, el hombre tiene que predisponerse para dejarlo hablar, para oírlo. Esta predisposición es la *Gelassenheit*, que supone el abandono del sujeto, la liberación de la subjetividad caracterizada por una voluntad de poder (Gutiérrez Pozo, 2003: 167). Tanto Schürmann como Gutiérrez Pozo creen que es inadecuado identificar la *Gelassenheit* heideggeriana con una actitud humana. Ella no implica una antropología de la fortaleza anímica en clave estoica, ni un ascetismo de voluntad a la Schopenhauer, actitudes todas muy “subjetivas”. No pertenece al dominio de la voluntad, más bien se trata de “un abandono del sujeto, lo que equivale a una apertura a las decisiones del ser” (Gutiérrez Pozo, 2003: 169).

Por otra parte, en tanto que cualidad receptiva, la *Gelassenheit* se encuentra sesgada por un peculiar *pathos* romántico que reivindica la cercanía del suelo originario. En *Der Feldweg* (1949), Heidegger vincula la *Gelassenheit* con la *Kuinzige*, virtud específicamente campesina que refiere a la serenidad o astucia provenientes de la sabiduría receptiva y observadora del campesino. Ciertamente su idea de *Gelassenheit* emerge de un modelo idealizado de vida campesina, en contraste con el habitante de la ciudad y su apego a las novedades.¹¹

2.1. ¿La *Gelassenheit* como criterio de selección tecnológica?

Thomson (2000a) ofrece un ejemplo histórico concreto que intenta vincular la *Gelassenheit* con una práctica de control social de la tecnología en la comunidad Amish de Estados Unidos. De acuerdo con Thomson es inadecuado comprender a dicha cultura como tecnófoba o reaccionaria. Se trata, más bien, de una sociedad capaz de seleccionar las tecnologías que encajan dentro de sus límites autoimpuestos.

Específicamente, este grupo posee mecanismos de reflexión y decisión para discutir la integración de un nuevo aparato tecnológico dentro de su comunidad. Los Amish eligen, democráticamente, qué formas técnicas deben adoptarse y cuáles no, reconociendo que la tecnología posee un carácter sustantivo y que, consecuentemente, la incorporación de una u otra serie de artefactos porta una “dimensión no-focal” (Sclove, 1995) relacionada con sus funciones adicionales y sus diversos significados. En base a este reconocimiento, eligen tomar las tecnologías que no alteren sus valores fundamentales. Tales prácticas apuntan a dejar entrar a los objetos técnicos sin que por ello se produzca dependencia (Thomson, 2000a). En tal sentido, Thomson declara que los Amish han alcanzado efectivamente el ideal heideggeriano de una ‘relación libre con la técnica’ de acuerdo con la cual afirmamos el uso inevitable de aparatos técnicos pero, al mismo tiempo, les negamos el derecho a que nos dominen y confundan nuestra naturaleza (Thomson, 2000a: 230). Los Amish dejan los teléfonos móviles fuera de la

¹¹ Ya Theodor Adorno (1983) ha mostrado cómo el mundo metafórico de Heidegger (el “suelo originario”, el “arraigo” y otras figuras bucólicas) se refiere siempre al contexto de las relaciones agrícolas. Según Adorno, Heidegger ya no cree seriamente en la realización del ideal campesino, sino que su culto a la vida “sencilla, simple y originaria” es solamente una respuesta a un proceso indetenible de dominio sobre la naturaleza que culmina en las distintas formas de dominio intrasocial (Adorno, 1983: 114-128).

casa durante las reuniones –con el objetivo de no interrumpir las relaciones interpersonales cara a cara- y rechazan el uso de automóviles –los cuales alterarían las relaciones de vecindad y pertenencia existentes-. Pero, al mismo tiempo, son capaces de admitir artefactos que concuerdan con sus propios valores -por ejemplo, tecnologías agrarias-.

Según Sclove, este criterio de selección de técnicas es el resultado de un estilo sofisticado de política tecnológica basado en la siguiente pregunta: “¿cómo afectaría a la comunidad como un todo la adopción de una cierta tecnología?” Aquellas innovaciones que tiendan a equilibrar o preservar la comunidad, su religión y su relación armónica con la naturaleza serán admitidas, mientras que aquellas que desafían los valores compartidos serán rechazadas. En cualquiera de estas alternativas, las decisiones se alcanzan “a través de procesos de discusión pública y ratificación democrática” (Sclove, 1995: 6).

Ahora bien, ¿es admisible identificar esta selectividad de los Amish con respecto a la apropiación de tecnologías como un auténtico ejercicio de *Gelassenheit*? Si tal identificación resultara correcta debería ser posible asociar esta práctica Amish con las características de la *Gelassenheit* descritas más atrás. Sin embargo, dicha asimilación posee algunos defectos destacables. En primer lugar, tal “desasimiento” no corresponde a un *Lassen* con respecto al Ser, sino que se manifiesta en un nivel óntico de conflicto de valores, un nivel en el que una tradición de valores relativamente estables debe enfrentar la intrusión de artefactos técnicos asociados a otros distintos y, en muchos casos, explícitamente opuestos. De modo que no sería homologable a una disposición con un contenido universalizable y descontextualizado tal como la comprende Heidegger. Por el contrario, la respuesta de los Amish es situada: con respecto a sus valores, su religión, su moral, su relación con el entorno natural. Se trata de un desasimiento *particular*, probablemente no equiparable al desasimiento de la cultura oriental, ni al que Heidegger tenía en mente al pensar en la relación entre técnica y hombre en el marco de las metrópolis de mediados de siglo XX. Por otra parte, la actitud de desasimiento no sería ontológicamente prioritaria sino que, más bien, ella sería accesoria con respecto a una meta-norma axiológica que podríamos expresar como “No se deben alterar los valores fundamentales”. Estas dificultades en la argumentación de Thomson no impiden, sin embargo, reconocer el atractivo de una sociedad cuya trayectoria sociotécnica se presta al autogobierno y al debate democrático. Sólo que Heidegger no habría estado de acuerdo con una comprensión de la *Gelassenheit* en este nivel óntico y, probablemente, tampoco hubiera acordado en la metodología abierta y participativa practicada por los Amish para determinar su relación con la tecnología.¹²

3. Limitaciones de la idea de *Gelassenheit*

Ahora bien, ¿cuáles son las implicaciones de esta noción de *Gelassenheit* (nunca delineada por completo, nunca completamente “proposicional”-en el sentido de

¹² El film *La Aldea* (*The Village*, Night Shyamalan, 2004) puede ser útil como *Gedankexperiment* en tanto constituye un ejemplo ficcional muy atractivo para reflexionar sobre la dialéctica entre valores culturales y estabilidad tecnológica en el marco de una sociedad aislada de otras. En dicho film, las decisiones sobre apropiación de tecnologías están marcadas por un inquebrantable compromiso con los propios valores culturales. Lo cierto es que en tal caso la conservación de los valores propios se realiza –a diferencia de los Amish- mediante el engaño sistemático y la generación de temor frente a lo que pueda ocurrir fuera de la aldea.

‘respuesta a un problema’)? ¿Es adecuado considerarla como una “alternativa” para modificar nuestro trato con el mundo artificial? Señalaremos algunas aporías conceptuales a fin de mostrar que dicha noción no llega a constituir una auténtica alternativa y que, en caso de que así fuera, entraría en contradicción con otros postulados heideggerianos fundamentales.

3.1. ¿Transformación *ontológica* o modificación de actitud *óptica*?

En el marco de las reflexiones heideggerianas sobre la técnica, la *Gelassenheit* implica una contradicción entre la postulación de un esclavizamiento total de la humanidad a la tecnología (comprendida ontológicamente como la forma de desocultación propia de la época moderna) y la idea de una posible liberación a través del aprendizaje de ciertos usos apropiados de los objetos técnicos. Aquí hallamos una incompatibilidad entre una aproximación *sustantivista* de la técnica -un destino *ontológico* no modificable mediante acciones humanas- y la esperanza en que un “cambio de actitud” pudiera modificar efectivamente dicha relación. Mientras “Die Frage nach der Technik” suscribe una concepción *sustantivista*, algunos pasajes de *Serenidad* ponen problemas esa orientación.

Frente a esta objeción se podría responder, tal como hace Schürmann, que en rigor Heidegger no está proponiendo un “cambio de actitud” *óptico* con respecto a la tecnología, sino más bien una transformación *ontológica* concerniente a nuestra relación con el *Sein*. En esta interpretación, el *desasimiento* consistiría en un corresponder al modo de ser propio del *Sein*. De todos modos, aunque Schürmann sostenga que no es correcto reducir la *Gelassenheit* a un “acto voluntario” ni a una actitud, lo cierto es que ya sea que la comprendamos como ‘serenidad’, ‘desasimiento’ o ‘abandono’, es casi inevitable que tal noción quede alineada con una “disposición” humana (sea ésta voluntaria o involuntaria, individual o grupal).

Por otra parte, debilitando la interpretación de Schürmann, en su conferencia *Serenidad* Heidegger acentúa ciertos aspectos *ópticos*, no relacionados estrictamente con nuestro vínculo con el *Sein*, sino con la actitud efectiva que el hombre debería asumir frente a los objetos técnicos que signan nuestra cotidianeidad. De allí que postule la necesidad de no deshacerse de ellos sino de usarlos “de forma apropiada” impidiendo que nos volvamos dependientes. Esta última es una normativa que sólo *indirectamente* refiere a nuestra esencial relación con el *Sein*. En resumen, el inconveniente aparece en cuanto Heidegger admite que la aparición de una cierta actitud (ya sea con respecto al Ser o bien con respecto a las tecnologías materiales efectivas) podría llegar a modificar un destino que se encuentra más allá de la voluntad humana.

3.2. Unidimensionalismo

En la medida en que forma parte de un enfoque unidimensional, la idea de *Gelassenheit* no se presta a la generación de modelos alternativos de interpretación y de intervención sobre las actuales redes sociotécnicas.

¿En qué sentido cabe hablar aquí de una perspectiva unidimensional? Notablemente influenciado por la lectura en clave nietzscheana de *Der Arbeiter* de Ernst Jünger, el último Heidegger comprende la técnica en términos de una voluntad de dominio planetario que obliga a desocultar todo ente como recurso y a circunscribirlo dentro de un proceso de circulación y consumo (de materias e individuos) dirigido por criterios de

eficiencia y maximización del control. En este enfoque que aproxima a Heidegger y la Escuela de Frankfurt, la tecnología aparece contaminada del espíritu dominador de la naturaleza. El pensamiento moderno expresa la “voluntad de poder” que pretende reducir la totalidad del ente a su carácter de “presentación-representación” (*Vorstellung*). La esencia de la técnica se relaciona con esta autocomprensión ontológica de la época moderna: una vez que adoptamos el lenguaje de la *Gestell*, todo en el mundo (ya sea artefactos, naturaleza o seres humanos) reflejará dicha esencia (Thomson, 2000a). A través de este movimiento, Heidegger sumerge a las distintas tecnologías dentro de una misma categoría desestimando cualquier diferencia sustancial e impidiendo, consecuentemente, cualquier crítica equilibrada de cada una de ellas. La principal aporía de tal aproximación radica -como plantea Feenberg- en que impide diferenciar entre “las armas eficientes y las medicinas eficientes, entre la propaganda eficiente y la educación eficiente, entre la explotación eficiente y la investigación eficiente. Esta diferencia es social y éticamente significativa y no puede ser desestimada” (Feenberg, 2003).

Lo cierto es que, al pasar por alto tales diferencias relevantes, Heidegger concluye des-politizando las acciones pertenecientes al nivel óntico. Un claro ejemplo de este efecto es visible en una conferencia pronunciada en 1949 en la cual Heidegger realiza una de sus aisladas menciones del Holocausto en el marco de una reflexión sobre la técnica: “La agricultura es ahora una industria motorizada de la alimentación, esencialmente la misma cosa que la fabricación de cadáveres en las cámaras de gas de los campos de exterminio, la misma cosa que la fabricación de bombas de hidrógeno”.¹³ Aquí resulta evidente que la trama argumentativa heideggeriana tiende a homologar -bajo la categoría de “comprensión tecnológica” del *Sein*- a las técnicas agrícolas y las técnicas de producción de cadáveres en los campos de concentración, comprendiendo a ambas como episodios dentro de una era tecnológica que afecta a todo el planeta. Como consecuencia de esta equiparación de ejemplos ónticamente inequívocos, al presentarlos como síntomas de un mismo destino ontológico, Heidegger des-politiza ciertas prácticas cuyos objetivos, fundamentos y funcionamiento no resultan homologables.¹⁴ Por otra parte, esta estrategia lo desliga de asignar responsabilidades a los agentes particulares involucrados en la puesta en escena de dichas tecnologías.

3.3. Rechazo de la agencia humana

En el plano ético-político, la idea de *Gelassenheit* posee un fuerte sesgo conservador¹⁵ en tanto desestima el valor de los agenciamientos humanos. Tal

¹³ Citado en Schirmacher, 1983: 25. Jean-François Lyotard responde a esta homologación señalando que Heidegger ignora que los crematorios fueron para la destrucción eficiente de cuerpos y las represas para la producción eficiente de electricidad (Lyotard, 1988).

¹⁴ La explicitación de tales estrategias intenta remarcar, siguiendo la conocida interpretación de Pierre Bourdieu, el carácter “político” de la ontología heideggeriana. Específicamente, Bourdieu afirma que “hacer de la alienación ontológica el fundamento de toda alienación es trivializar y desrealizar a la vez la alienación económica y el discurso sobre esa alienación, por medio de una superación ficticia de toda superación revolucionaria” (Bourdieu, 1983: 135). La filosofía de Heidegger permite “dar una forma sublime y sublimemente filosófica a una teología política que no es si no la absolutización de la visión conservadora del mundo” (Bourdieu, 1983: 134-135).

¹⁵ Este rasgo es sin duda vinculable con el espíritu anti-científico y anti-tecnológico que caracteriza al campo intelectual alemán durante el período de Weimar. Al respecto véase Maldonado, 2002: 9-20; Zimmerman, 1990: 3-34; Bourdieu, 1983.

desatención guarda coherencia con su comprensión ontológica de la técnica como modo de desocultamiento y con su idea de la incapacidad humana para dirigir acciones en ese nivel, es decir, con la afirmación de nuestra “receptividad ontológica” explicitada anteriormente.

En el ámbito de discusión filosófica sobre la tecnología, la recepción norteamericana de Heidegger (especialmente Feenberg, 2001, y Zimmerman, 1990) ha insistido en las aporías de esta proyección fetichista que dota a una cosa creada humanamente con la apariencia mágica de poseer un *telos* independiente. Tal interpretación se fundamenta en que para Heidegger

Los poderes que en todas partes y a todas horas retan, encadenan, arrastran y acosan al hombre bajo alguna forma de utillaje o instalación técnica, estos poderes hace ya tiempo que han desbordado la voluntad y capacidad de decisión humana porque no han sido hechos por el hombre [...] 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, 1959: 20).

Otra indicación de este rechazo por la agencia humana es visible en *Die Kehre* cuando afirma:

Si la esencia de la técnica, lo dis-puesto [Ge-stell] como el peligro en el Ser, es el Ser mismo, entonces jamás se podrá dominar a la técnica, ni positiva ni negativamente, mediante un mero hacer humano, puesto por sí mismo. La técnica, cuya esencia es el Ser mismo, jamás se puede superar por el hombre. Esto significaría que el hombre sería el Señor del Ser (Heidegger, 1997: 181-182).

El impacto histórico de la tecnología en el plano ontológico no puede ser controlado por acciones humanas.¹⁶ En cuanto no resulta posible alterar la esencia de la técnica a través de operaciones ónticas (por ejemplo, diseño, evaluación y utilización de tecnologías), Heidegger desestima la dialéctica entre cambio social y cambio tecnológico pasando por alto el poder de las prácticas concretas para producir modificaciones relevantes en el curso del desarrollo tecnológico. Tal limitación tiene efectivamente importantes implicancias ético-políticas. Si no hay nada que los individuos puedan hacer a fin de contrarrestar el mundo técnico moderno y la ontología que en él se expresa, si carece de sentido intervenir intencionalmente y/o convertir en objeto de debate la evolución tecnológica, es indudable que esta lógica imposibilita la aplicación de la idea de “responsabilidad” a los distintos agentes sociales involucrados en la configuración y utilización de la tecnología y desautoriza, al mismo tiempo, la iniciativa de generar criterios para regular democráticamente las innovaciones tecnológicas.

Podría admitirse, a fin de matizar este rechazo de la agencia humana, que –al menos en sus escritos de la década de 1930- Heidegger dejó abierta la posibilidad de que una serie de hechos político-sociales pudiera encaminar una nueva relación con el *Sein*, es decir, una relación no basada en el control y la voluntad de poder. Algunos pasajes aislados dentro de sus *Beiträge* podrían habilitar una lectura no fatalista sobre la marcha del desarrollo tecnológico y sobre la condición ontológica imperante. Allí Heidegger reconoce -aunque de manera oracular y ciertamente poco precisa- la posibilidad de que una confluencia de luchas políticas ónticas dé lugar a una reconfiguración de nuestra autocomprensión ontológica: “Los acontecimientos ‘histórico-mundiales’ pueden asumir dimensiones aún no vistas [...]

¹⁶ Sobre la imposibilidad de operar en el nivel ontológico es explícita la alusión de Heidegger en su célebre entrevista final con el *Spiegel*: “La filosofía no podrá operar ningún cambio inmediato en el actual estado de cosas del mundo. Esto vale no solo para la filosofía, sino especialmente para todos los esfuerzos y afanes meramente humanos. Sólo un dios puede aún salvarnos. La única posibilidad de salvación la veo en que preparemos, con el pensamiento y la poesía, una disposición para la aparición del dios o para su ausencia en el ocaso” (Heidegger, 1976).

Pero cuando en medio de estos acontecimientos y en parte según su estilo, se prepara una concentración del pueblo, o sea, de su estabilidad, ¿no podría abrirse aquí un camino a la cercanía de la decisión? Ciertamente, pero a la vez con el máximo peligro del total yerro de su ámbito” (Heidegger, 2003: 91).¹⁷ De todos modos, cuando Heidegger menciona tal confluencia de acontecimientos ónticos (actitudes de sujetos y grupos particulares), no está pensando en el surgimiento de una discusión sobre “política tecnológica” en un marco de discusión democrática. Por el contrario, la democracia liberal representa para dicho autor una de las tenazas -junto con el comunismo- de la técnica moderna planetaria, ambas indistinguibles desde un punto de vista metafísico (Heidegger, 1980: 75).¹⁸

En resumen, las esperanzas en la acción humana colectiva como posibilidad de transformación del mundo técnico moderno no tienen relevancia desde el punto de vista de Heidegger. Ahora bien, ¿cuáles son exactamente los motivos por los cuales considera que la capacidad de decisión humana ha sido “desbordada”? Este último cuestionamiento nos conduce a abordar la relación entre lo óntico y lo ontológico y los conflictivos desplazamientos del discurso heideggeriano a través de estos dos niveles.

4. La diferencia óntico / ontológico en el tratamiento heideggeriano de la *Technik*

Esta se ocupa de caracterizar el modo en el que opera la distinción heideggeriana entre óntico y ontológico en el marco específico de sus reflexiones sobre artefactos técnicos.

Es importante destacar que, en *Sein und Zeit*, Heidegger distingue entre el plano ontológico -el cual identifica con el “cuestionamiento teórico explícito del ser del ente”- y el plano óntico -lo referente al ente o, por oposición, aquello que no está referido al ser- (Heidegger, 1998: 35). Ahora bien, ¿cómo estaría constituido cada uno de estos planos dentro de este particular campo de interrogación concerniente a la *Technik*? La referencia a la *Gestell* como esencia de la técnica se inserta en el primer nivel. Constituye un singular modo de desocultamiento a través del cual la naturaleza aparece como conjunto de recursos a ser optimizados, como una “única estación gigantesca de gasolina, fuente de energía para la técnica y la industria modernas” (Heidegger, 1959: 20). El *nivel óntico*, en cambio, estaría conformado por los objetos empíricos, las máquinas y la naturaleza que ellas transforman, es decir, el mundo de nuestras propias necesidades y actividades, el mundo de la lucha política por la identidad de los artefactos (Feenberg, 2001).¹⁹

En este marco, Heidegger distingue entre el problema *ontológico* de la tecnología -que sólo puede ser afrontado realizando la apertura de una “relación libre” con la tecnología a través de la *Gelassenheit*- y las simples soluciones *ónticas* propuestas por los reformadores que desean cambiar las tecnologías materiales particulares. En su *Seminario de Le Thor*, Heidegger afirma que la técnica moderna

... hace posible la producción de todos esos *stocks* explotables. Ella es más que la base, es el fondo mismo, y así el horizonte. Así, estas materias

¹⁷ De acuerdo con Thomson, el éxito de tales luchas políticas ónticas exigiría reconocer “la verdadera radicalidad del esfuerzo, el hecho de que requiere una transformación fundamental en la naturaleza de nuestra existencia, no meramente la redistribución de poder o el realineamiento de intereses particulares” (Thomson, 2000b).

¹⁸ A comienzos de la década de 1930, Heidegger tenía esperanzas en que el régimen nazi pudiera desarrollarse como una alternativa a las mencionadas “tenazas”, esto es, que fuera capaz de abandonar el camino antropocéntrico común al cristianismo, al marxismo y al liberalismo. Posteriormente, la crítica de la metafísica expresada en sus *Beiträge* permite pensar que Heidegger se ha desplazado hacia un “modelo idealizado de nacionalsocialismo” que prescindiera de la noción de *Volk* (palabra clave dentro de la ideología nazi), en la medida en que el “pueblo” no es más que un sustituto metafísico del Sujeto moderno aunque a gran escala y basado en nociones de raza (Polt, 2002).

¹⁹ Esta es, según Bourdieu, la “diferencia ontológica” que jerarquiza la aproximación del filósofo (preocupado por la universalización de la técnica) por sobre la aproximación del científico social (quien se restringe a analizar las manifestaciones técnicas particulares) (Bourdieu, 1983: 74).

sintéticas reemplazan cada vez más las materias ‘naturales’. También aquí la naturaleza en cuanto naturaleza se retira... Pero no es suficiente con determinar ópticamente estas realidades. La cuestión es que el hombre moderno se encuentra de aquí en más en una relación con el ser totalmente nueva –y que él no sabe nada de eso (Heidegger, 1995: 40).²⁰

Es evidente que la preocupación de Heidegger está relacionada con el estatuto *ontológico* de la técnica y no con los problemas asociados a sus distintas manifestaciones *ópticas*. De hecho, varios de sus escritos insisten en que la mera condena del mundo técnico (frente a la cual se posiciona su *Gelassenheit*) implica un movimiento dentro del campo óptico: beatificar o satanizar tecnologías particulares constituyen operaciones que no atienden el nivel ontológico. Las luchas políticas (*ópticas*) concernientes al diseño e implementación de artefactos no tienen capacidad para cambiar la administración ontológica dentro de la cual el mundo aparece como tecnológico (Feenberg, 2001).

En este sentido, no es casual que su interrogación más importante y sistemática sobre la técnica lleve el curioso título de “Die Frage nach der Technik”. En tal encabezamiento se vislumbran varios elementos mencionados más atrás. En primer lugar, la preocupación esencial de Heidegger no es tanto la destrucción causada por tecnologías concretas (la bomba atómica, la progresiva destrucción de la biosfera, etc), sino más bien el antropocentrismo metafísico que subyace a la comprensión tecnológica del ser. En segundo término, la técnica no aparece aquí como un “problema” frente al cual resulta necesario hallar una “solución” o una respuesta de carácter proposicional, sino como una condición ontológica que requiere una transformación de nuestra comprensión del ser -de allí el acento en “die Frage”, en la medida en que es *la pregunta* la que debe ser puesta; de allí también la impugnación de toda ‘respuesta’ que permanezca dentro del ámbito meramente antropológico o instrumental.-

Si bien las fronteras entre estos dos niveles parecen ser sólidas, Feenberg señala que en el discurso heideggeriano sobre la técnica las esferas ‘óptica’ y ‘ontológica’ no están de ningún modo separadas en cuanto “los presupuestos ontológicos se introducen inadmisiblemente dentro del nivel óptico” (Feenberg, 2001: 449-450). Si bien es cierto que los escritos heideggerianos posteriores a la *Kehre* dan la apariencia de ofrecer un ‘diagnóstico’ ontológico (la *Gestell* como esencia de la técnica moderna) apoyado y al mismo tiempo ilustrado sobre un andamiaje de intuiciones ópticas (ejemplos de artefactos o sistemas técnicos particulares), en rigor sólo se trata de un traslado de los supuestos desde un nivel hacia otro. En tanto su interpretación de ejemplos ópticos particulares está dirigida por supuestos ontológicos, Heidegger clausura la dimensión hermenéutica, es decir, rechaza *a priori* la posibilidad de que las técnicas puedan escapar de la meta del “control total sobre la naturaleza” o puedan representar algo distinto que la absoluta *Bestandlichkeit* (disponibilidad) de todos los entes.²¹

Es así que sus observaciones sobre ejemplos ópticos particulares (la represa hidroeléctrica del Rhin, el bosque convertido en ‘reserva forestal’, la lengua decapitada por el código cibernético, la mano degradada a raíz del uso de la máquina de escribir) aparecen signadas por el supuesto ontológico según el cual toda tecnología “introduce

²⁰ Nótese aquí el cambio de perspectiva con respecto a *Sein und Zeit*. El “retiro de la naturaleza en cuanto tal” descrito por el segundo Heidegger contrasta claramente con aquella idea según la cual la ocupación con los útiles en la cotidianidad descubría o traía-delante a la naturaleza en diferentes direcciones (Heidegger, 1998: 98-99).

²¹ Para una defensa que justifica la “diferencia ontológica” en el tratamiento heideggeriano de la técnica, véase Thomson, 2000a.

una forma peculiarmente impersonal de dominación dentro de los asuntos humanos” (Feenberg, 2001: 450). En otras palabras, la postulación de la *Gestell* no resulta separable de sus ataques sobre tecnologías particulares ya que ambas instancias forman parte de una misma pieza.

5. Consideraciones finales

El presente trabajo ha intentado realizar algunas precisiones sobre la idea de *Gelassenheit* a fin de mostrar sus limitaciones fundamentales y determinar si es capaz de brindar aportes para una interpretación filosófica efectiva de la tecnología contemporánea.

Los argumentos trazados anteriormente conducen a pensar que la *Gelassenheit* (ya sea comprendida en su plano óntico como una cierta actitud humana con respecto a la tecnología concreta, o bien como una predisposición no controladora con respecto al *Sein*) forma parte de un léxico que: (a) posee un fuerte sesgo conservador desde el punto de vista ético-político, y (b) no proporciona pistas efectivas para encaminar una “nueva relación” con la tecnología. Cabe destacar que las limitaciones de la idea de *Gelassenheit* señaladas en la sección [3] se encuentran entrelazadas. Como se ha visto, el unidimensionalismo y el rechazo de la agencia humana (única actitud coherente con la idea de que la técnica como destino ontológico no resulta modificable) entran en clara contradicción con aquellos pasajes de *Gelassenheit* que sugieren utilizar los artefactos “de manera apropiada”.

En un plano más general, resulta importante destacar que la noción de *Gelassenheit* excede el plano de reflexión filosófica sobre la tecnología, aunque es en este último territorio donde ella aparece de manera más explícita en la medida en que forma parte de una exigencia más general: la de superar la “comprensión tecnológica” del ser que caracteriza al mundo moderno. De acuerdo con lo argumentado en la sección [4], los escritos heideggerianos que abordan de manera más o menos directa el problema de la técnica ofrecen un “diagnóstico ontológico” apoyado en ejemplos ónticos. Aquí se justifica hablar de “diagnóstico” ya que, pese a sus esfuerzos por escapar de lo óntico y por rechazar toda comprensión platónica de la *Gestell* como *genus*, Heidegger no logra evitar la consideración de “síntomas” particulares (casos situados), pertenecientes a su época y su cultura, circunscritos a su vez a los tópicos del debate alemán entre *Technik* y *Kultur*.²² La aporía fundamental de la noción de *Gelassenheit* se relaciona, de tal modo, con el hecho de que su significado depende de un “diagnóstico ontológico” que inhabilita las críticas internas y dificulta la tarea de imaginar un futuro artificial alternativo al de la sociedad moderna.

Indudablemente uno de los aportes decisivos del segundo Heidegger a la discusión sobre la técnica ha sido la presentación de un marco de pensamiento capaz de descifrar y poner bajo interrogación los compromisos y proyectos básicos de la sociedad moderna. Su aproximación sustantivista permite tomar distancia de las comprensiones instrumentalistas que conciben la tecnología como un medio neutral no involucrado con valores de ninguna clase. A su vez permite comprender de qué modo la tecnología forma parte de una particular *Lebensform* que -que si bien es construida a través de acciones humanas- establece horizontes de inteligibilidad que no están al alcance de la

²² Maldonado (2002) ofrece un estudio detallado de las alternativas del debate entre Técnica / Cultura.

mera voluntad –situación que Thomson describe como nuestra “receptividad ontológica”-.²³

Sin embargo, una reflexión filosófica sobre la tecnología comprometida con la redescipción y transformación del mundo artificial contemporáneo requiere, para su adecuado desenvolvimiento, la conformación de ciertas “tecnologías de interpretación” (tal como las denomina Medina, 2000: 42) que se muestren consistentes con la idea de que los seres humanos involucrados en los diversos sistemas técnicos son capaces de producir modificaciones relevantes en el propio desarrollo sociotécnico. De acuerdo con lo argumentado en el presente trabajo, el vocabulario en el cual se inserta la noción de *Gelassenheit* difícilmente pueda ser asociado con tal principio. El insistente privilegio de lo ontológico (nivel en el que, según Heidegger, se expresa la esencia de la técnica) conduce a una des-politización de lo óntico, esto es, a desatender la esfera en la que efectivamente se pone en juego el diseño y funcionamiento de las redes sociotécnicas. En la medida en que Heidegger niega la posibilidad de que las intervenciones humanas desplegadas en dicho nivel puedan dar lugar a transformaciones ontológicamente relevantes (dar fin a la *Gestell*), la *Gelassenheit* termina asociada a un planteamiento que no proporciona pistas concretas para la construcción de una “nueva relación” con la tecnología.

Bibliografía

- ACEVEDO, Jorge (1999), *Heidegger y la época técnica*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria.
- ADORNO, Theodor (1983), *Terminología filosófica*, tomo I, Madrid, Taurus.
- AXELOS, Kostas (1973), *Argumentos para una investigación*, Madrid, Fundamentos.
- BEAUFRET, Jean (1987), *Al encuentro de Heidegger: conversaciones con Frederic de Towarnicki*, Caracas, Monte Ávila Editores.
- BENEDITO, M. Fernanda (1992), *Heidegger en su lenguaje*, Madrid, Tecnos.
- BIEMEL, W. y von HERMANN, F., comps. (1989), *Kunst und Technik*, Frankfurt a.M., Klostermann.
- BORGMANN, Albert (1984), *Technology and the character of contemporary life*, Chicago, University of Chicago Press.
- BORGMANN, Albert (1995), “The Moral significance of the material culture”, en FEENBERG, A. y HANNAY, A. (eds.), *Technology and the politics of knowledge*, Bloomington, Indiana University Press.
- BORGMANN, Albert (2002), “Focal things and practices”, en DREYFUS, Hubert y WRATHWALL, M. (eds.), *Heidegger reexamined, Vol. 3: Art, Poetry and technology*, New York: Routledge.
- BOURDIEU, Pierre (1983), “La ontología política de M.Heidegger”, en *Campo del poder y campo intelectual*, Buenos Aires, Folios.
- BRONCANO, Fernando (2000), *Mundos artificiales*, México, Paidós.
- DERRIDA, Jacques (1989), *Del espíritu: Heidegger y la pregunta*, Valencia, Pre-textos.

²³ “Nuestras acciones y decisiones cotidianas ónticas casi siempre tienen lugar dentro de los parámetros conceptuales fundamentales abiertos por nuestra ontología actual, de otro modo estas acciones no tendrían sentido para nosotros ni para los otros” (Thomson, 2000b).

- DREYFUS, Hubert (1995), "Heidegger on gaining a free relation to technology", en FEENBERG, A. y HANNAY, A., comps., *The Politics of Knowledge*, Bloomington, Indiana University Press.
- DREYFUS, Hubert (1996), *Ser-en-el-mundo. Comentarios a la división I de Ser y Tiempo de Heidegger*, Santiago de Chile, Cuatro Vientos.
- DREYFUS, Hubert y SPINOSA, Charles (1997), "Highway Bridges and Feasts: Heidegger and Borgmann on How to Affirm Technology", *Man and World*, 30, (2).
- DREYFUS, Hubert y WRATHWALL, M. (eds.) (2002), *Heidegger reexamined, Vol. 3: Art, Poetry and technology*, New York: Routledge.
- DUQUE, Félix (ed.) (1991), *Heidegger: la voz de los tiempos sombríos*, Barcelona, Serbal.
- DUQUE, Félix (1995), *El mundo por de dentro. Ontotecnología de la vida cotidiana*, Barcelona, Serbal.
- DUQUE, Félix (2000), *Filosofía para el fin de los tiempos. Tecnología y apocalipsis*, Madrid, Akal.
- DUQUE, Félix (2002), *En torno al humanismo. Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*, Madrid, Tecnos.
- ESPEJO, Miguel (1995), *Heidegger. El enigma de la técnica*, Puebla (México), UAP.
- FEENBERG, Andrew (1991), *Critical Theory of Technology*, New York, Oxford University Press.
- FEENBERG, Andrew (1995), "Subversive Rationalization: Technology, Power and Democracy", en FEENBERG, A. y HANNAY, A. (eds.), *Technology and the politics of knowledge*, Bloomington, Indiana University Press.
- FEENBERG, Andrew (2000), "From Essentialism to constructivism: philosophy of technology at the crossroads", en HIGGS, E., STRONG, D. y LIGHT, A., eds., *Technology and the Good Life*, Chicago, University of Chicago Press.
- FEENBERG, Andrew (2001), "The Ontic and the Ontological in Heidegger's Philosophy of Technology", *Inquiry*, 43, (4), pp. 445-450.
- FEENBERG, Andrew (2003), "What is Philosophy of technology? Lecture for the Komaba undergraduates", *Internet*, <http://www.sfu.ca/~andrewf/komaba.htm>
- FEENBERG, Andrew (2005), *Heidegger and Marcuse: The Catastrophe and Redemption of History*, Routledge.
- FEENBERG, Andrew y HANNAY, Alastair (eds.) (1995), *Technology and the politics of knowledge*, Bloomington, Indiana University Press.
- FERRY, Luc y RENAULT, Alain (2001), *Heidegger y los modernos*, Buenos Aires, Paidós.
- GETHMANN, A y PÖGGELER, O. comps. (1998), *Heidegger und die Praktische Philosophie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp.
- GUERY, Francois (1995), *Heidegger rediscuté. Nature, technique et philosophie*, Paris, Descartes & Cie.
- GUTIERREZ POZO, Antonio (2003), "Arte y Gelassenheit. Estética, ética y lógica originarias en el pensar de Heidegger", *LOGOS Anales del seminario de Metafísica*, (36), pp. 153-186.
- HEIDEGGER, Martin (1942), *Parmenides*, GA, Band 54, Ed. Manfred Frings, 1982.
- HEIDEGGER, Martin (1946), "Brief über den Humanismus", *Wegmarken*, GA, Band 9, 1976.

- HEIDEGGER, Martin (1949), *Der Feldweg. Aus der Erfahrung des Denkens*, GA, Band 13, 1983 [Ed. Cast. de F. Pino, *Diálogo Filosófico* (Madrid), 8, (1987)]
- HEIDEGGER, Martin (1949), “Das Ding”, en *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Günther Neske, 1967.
- HEIDEGGER, Martin (1951), “Bauen Wohnen Denken”, en *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Günther Neske, 1967.
- HEIDEGGER, Martin (1959), *Gelassenheit*, Pfullingen, Günther Neske [Ed. Cast. *Serenidad*, trad. Y. Zimmerman, Barcelona, Serbal, 1994].
- HEIDEGGER, Martin (1961), *Nietzsche* (tomos I y II), Pfullingen, Günther Neske.
- HEIDEGGER, Martin (1976), Entrevista del *Spiegel*, trad. R. Rodríguez, *Revista de Occidente*, 3ª época, (14).
- HEIDEGGER, Martin (1979), *El final de la filosofía y la tarea del pensar*, Madrid, Narcea.
- HEIDEGGER, Martin (1980), *Introducción a la metafísica*, trad. Emilio Estiú, Buenos Aires, Editorial Nova.
- HEIDEGGER, Martin (1982), *Pour servir de commentaire a Serenité*, Paris, Gallimard.
- HEIDEGGER, Martin (1988), *Identidad y diferencia*, Barcelona, Anthropos.
- HEIDEGGER, Martin (1994), *Conferencias y artículos*, trad. E. Barjau, Barcelona, Serbal.
- HEIDEGGER, Martin (1995), *Seminario de Le Thor*, trad. Diego Tatián, Córdoba (Argentina), Alción.
- HEIDEGGER, Martin (1997), “La vuelta (Die Kehre)”, en *Filosofía, Ciencia y técnica*, trad. F. Soler, Santiago de Chile, Editorial Universitaria.
- HEIDEGGER, Martin (1998), *Ser y tiempo*, trad. J. Rivera, Santiago de Chile, Editorial Universitaria.
- HEIDEGGER, Martin (1999), “El origen de la obra de arte”, en *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza.
- HEIDEGGER, Martin (2000), “De la esencia de la verdad”, en *Hitos*, trad. H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza.
- HEIDEGGER, Martin (2002), “Lenguaje técnico y lenguaje tradicional”, *Revista ARTEFACTO - Pensamientos sobre la técnica* (Buenos Aires), (1).
- HEIDEGGER, Martin (2003), *Aportes a la filosofía: Acerca del evento*, trad. Dina Picotti, Buenos Aires, Biblos.
- HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von (1980), *Heideggers Philosophie der Kunst*, Frankfurt a.M., Klostermann.
- HOOD, Webster (1983), “The Aristotelian versus the Heideggerian approach to the problem of technology”, en MITCHAM, C. y MACKEY, R. (eds.), *Philosophy and Technology. Readings in the philosophical problems of technology*, New York, The Free Press.
- JÜNGER, Ernst (1932), *Der Arbeiter*, Stuttgart, K. Albert..
- LACOUÉ-LABARTHE, Philip (1987), *La fiction du politique (Heidegger, l'art et la politique)*, Paris, Christian Bourgois.
- LYOTARD, Jean-François (1988), *Heidegger et “les juifs”*, Paris, Galilée.
- MALDONADO, Tomás (comp.) (2002), *Técnica y cultura. El debate alemán entre Bismarck y Weimar*, Martínez, Ediciones Infinito.

- MANDRIONI, Héctor (1990), *Pensar la técnica: Filosofía del hombre contemporáneo*, Buenos Aires, Guadalupe.
- MARGREITER, R. y LEIDLMAIR, K. comps. (1991), *Heidegger: Technik-Ethik-Politik*, Würzburg, Königshausen & Neumann.
- MEDINA, Manuel (2000), “Ciencia-Tecnología-Cultura del siglo XX al XXI”, en MEDINA, M. Y KWIATKOWSKA, T. (eds.), *Ciencia, tecnología / naturaleza, cultura en el siglo XXI*, Barcelona, Anthropos.
- MILET, Jean-Philippe (2000), *L’absolu technique: Heidegger et la question de la technique*, Paris, Kimé.
- MUJICA, Hugo (1995), *La palabra inicial. La mitología del poeta en la obra de Heidegger*, Madrid, Trotta.
- PÖGGELER, Otto (1984), *Filosofía y política en Heidegger*, Barcelona, Alfa.
- PÖGGELER, Otto, (1986), *El camino del pensar de M. Heidegger*, Madrid, Alianza.
- POLT, Richard (2002), “Metaphysical Liberalism in Heidegger’s *Beiträge zur Philosophie*”, en DREYFUS, H. y WRATHWALL, M. (eds), *Heidegger reexamined, Vol. 3: Art, Poetry and technology*, New York: Routledge.
- ROCKMORE, Tom (1992), *On Heidegger’s Nazism and Philosophy*, Berkeley, University of California Press.
- ROCKMORE, Tom (1995), “Heidegger on technology and democracy”, en FEENBERG, Andrew y HANNAY, Alastair (eds.), *Technology and the politics of knowledge*, Bloomington, Indiana University Press.
- RORTY, Richard (1993), *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Barcelona, Paidós.
- SCHIRMACHER, W. (1983), *Technik und Gelassenheit. Zeitkritik nach Heidegger*, München, Alber.
- SCHIRMACHER, W. (comp.) (1989), *Zeitkritik nach Heidegger*, Essen, Blaue Eule.
- SCHÜRMAN, Reiner (2002), “Heidegger and Meister Eckhart on Releasement”, en DREYFUS, Hubert y WRATHWALL, M. (eds.), *Heidegger reexamined, Vol. 3: Art, Poetry and technology*, New York, Routledge.
- SCLOVE, Richard (1995), *Democracy and technology*, New York, Gilford Press.
- SEUBOLD, G. (1986), *Heideggers Analyse der neuzeitlichen Technik*, München, Alber.
- TATIAN, Diego (1997), *Desde la línea. Dimensión política de Heidegger*, Córdoba (Argentina), Alción.
- THOMSON, Iain (2000a), “From the question concerning technology to the quest for a democratic technology: Heidegger, Marcuse, Feenberg”, *Inquiry*, 43, (2), pp. 203-215.
- THOMSON, Iain (2000b), “What’s wrong with being a technological essentialist? A response to Feenberg”, *Inquiry*, 43, (4), pp. 429-444.
- VALLEGA-NEU, Daniela (2003), *Heidegger’s contributions to philosophy. An introduction*, Bloomington, Indiana University Press.
- VATTIMO, Gianni (1986), *Introducción a Heidegger*, Barcelona, Gedisa.
- VILLACAÑAS, José Luis (1997), *Historia de la filosofía contemporánea*, Madrid, Akal.
- ZIMMERMAN, Michael (1990), *Heidegger’s confrontation with modernity: Technology, politics, art*, Bloomington, Indiana University Press.

