

HEIDEGGER Y EL PENSAR LA ESENCIA DE LA TÉCNICA

A PROPÓSITO DE DETERMINAR LA TÉCNICA DE MODO TÉCNICO Y METAFÍSICO

HEIDEGGER AND THINKING THE ESSENCE OF TECHNICS

On the technical and metaphysical determination of technique

HEIDEGGER E O PENSAMENTO DA ESSÊNCIA DA TÉCNICA

Sobre a determinação técnica e metafísica da técnica

Fernando Gilabert

(Universidad de Sevilla, Spain)

fernando.gilabert.bello@gmail.com

Recibido: 09/09/2024

Aprobado: 17/11/2024

RESUMO

O objetivo perseguido é pensar a relação entre técnica e metafísica no tecido contemporâneo de sentido, tal como apresentado na filosofia de Martin Heidegger, em 1953, na palestra *Die Frage nach der Technik*. Um dos principais marcos do filósofo alemão no seu período tardio é a sua conceção da técnica, mais especificamente, da essência da técnica, uma vez que a considera como o modo pelo qual o ser se revela no mundo contemporâneo. Esta ideia principal, a de constituir o desvelamento do ser, coloca-o em relação com os pressupostos que quase um quarto de século antes, em 1929, na conferência *Was ist Metaphysik?* No mundo contemporâneo, a ciência tornou-se tecnociência, pelo que é necessário estabelecer a relação entre as duas conferências, a fim de estabelecer a essência da tecnologia (e da ciência) atual como esta forma fundamental de dar o ser. Mas o ser já está no seu crepúsculo e, por isso, qualquer relação é ténue, pelo que temos de regressar ao mundo grego, mais uma vez, como é habitual nas abordagens heideggerianas, para tentar clarificar esta ligação fundamental.

Palavras-chave: Heidegger. Técnica. Metafísica. *Ge-Stell*.

ABSTRACT

The objective pursued is to think about the relationship between technique and metaphysics within the contemporary fabric of meaning, as presented in Martin Heidegger's philosophy, in 1953, in the lecture *Die Frage nach der Technik*. One of the main milestones of the German philosopher in his late period is his conception of technique, more specifically, of the essence of technique, since he considers it to be the way in which being is revealed in the contemporary world. This main idea, that of constituting the unveiling of being, puts him in relation with the assumptions that almost a quarter of a century earlier, in 1929, in the lecture *Was ist Metaphysik?*, he put forward with respect to metaphysics and the impossibility of all science to think the problem of being. In the contemporary world, science has become techno-science, and it is therefore necessary to establish the relationship between the two lectures in order to establish the essence of technology (and science) today as this

fundamental way of giving being. But being is already in its twilight, and thus any relation is blurred, so we must return to the Greek world, once again, as is usual in Heideggerian approaches, in order to try to clarify this fundamental connection.

Keywords: Heidegger. Technic. Metaphysic. *Ge-Stell*.

RESUMEN

El objetivo que se persigue es pensar la relación que hay entre la técnica y la metafísica dentro de la trama de sentido de la contemporaneidad, tal y como se presenta en la filosofía de Martin Heidegger, en 1953, en la conferencia *Die Frage nach der Technik*. Uno de los principales hitos del filósofo alemán en su época tardía es su concepción de la técnica, más concretamente, de la esencia de ésta, toda vez que considera que es la forma en que el ser se devela en el mundo contemporáneo. Esta idea principal, la de constituir el desarrollo del ser, lo pone en relación con los presupuestos que casi un cuarto de siglo antes, en 1929, en la conferencia *Was ist Metaphysik?*, planteaba respecto de la metafísica y de la imposibilidad de toda ciencia para pensar el problema del ser. En el mundo contemporáneo, la ciencia ha derivado en tecno-ciencia, por lo que es necesario establecer la relación entre lo dicho en una y otra conferencia con el propósito de establecer la esencia de la técnica (y de la ciencia) hoy como ese modo fundamental de darse el ser. Pero ya el ser presenta su ocaso y, por ende, cualquier relación se muestra borrosa, por lo que hay que volver al mundo griego, una vez más, como es habitual en los planteamientos heideggerianos, para tratar de esclarecer esa conexión fundamental.

Palabras clave: Heidegger. Técnica. Metafísica. *Ge-Stell*.

La determinación puramente instrumental y antropológica de la técnica es en principio insostenible; ni puede completarse por medio de una simple referencia a una explicación metafísica o religiosa

Martin Heidegger

1.

Este estudio tiene como objetivo pensar la relación entre la técnica y la metafísica dentro del entramado de pensamiento de Martin Heidegger. Las palabras que lo preceden, extraídas de su célebre texto de 1953 (2000a: 22), corresponden a un intento de averiguar qué es aquello a lo que se llama *técnica*. Cuando se pregunta de manera filosófica por la esencia de una cosa cualquiera, por ejemplo cuando se pregunta *qué es* la técnica, se está llevando a cabo un cuestionamiento metafísico, pues tal interrogante ataña al ser de esa cosa por la que se pregunta. Así, la pregunta por la técnica tiene alguna relación con la pregunta por la metafísica (Xolocotzi, 2021: 188). Ello es excusa para poner en relación dos textos fundamentales de la obra de Heidegger: *La pregunta por la técnica*, que busca responder qué es la técnica, y *¿Qué es metafísica?*, que pregunta por el ser (porque no se puede preguntar por la nada) (1976: 105). Desde la redacción del segundo, en 1929, al primero ha pasado casi un cuarto de siglo. Puesto que la filosofía de Heidegger no es un sistema, sino un camino de pensamiento,¹ pareciera que lo expuesto en 1929 se deja atrás conforme se va recorriendo ese camino. Pero en Heidegger el camino siempre se entiende desde una totalidad, esto es, cada paso es deudor de todos los anteriores. De este modo, se entiende que sólo tras haber pasado por el hito fundamental de la conferencia de 1929, que supone su

¹ La metáfora del camino es una constante en la filosofía de Heidegger. Prueba de ello son las alusiones a términos relacionados con ese caminar un camino en los títulos de su obra: *Wegmarken*, *Unterwegs zur Sprache*, *Holzwege*, etc., hasta el punto de indicar que el conjunto de su obra completa son «caminos, no obras (*Wege, nicht Werke*)». Muchos trabajos de otros autores que investigan su trabajo inciden también en la metáfora del camino, p. ej. (Capobianco, 2014); o la biografía intelectual que realizó Otto Pöggeler tutorizado por el propio Heidegger (1983).

regreso triunfal a Friburgo como heredero académico de Husserl (*Cf.* Safranski, 1994), es posible formular la cuestión acerca de la técnica en 1953.

No se pretende hacer una comparativa entre ambos textos. El foco se va a poner en el texto de 1953, pero es necesario aludir a *¿Qué es metafísica?* para mostrar como las inquietantes consecuencias de la técnica en la historia del olvido del ser ya son esbozadas veinticinco años antes y cómo la propia metafísica ha servido de apoyo para que dicho destino se despliegue. De ahí que lo primero de todo sea bosquejar qué relación hay entre la técnica y la metafísica para que pueda desplegarse a partir de la segunda la esencia de la primera. Ahora bien, Heidegger, como señala la cita que inaugura esta investigación, advierte de antemano que la técnica no puede ser asumida de modo instrumental ni de modo antropológico (vale decir para ambos, *técnicamente*) ni siquiera con la ayuda de la metafísica, por lo que hay que desligar todo el preguntar metafísico de un pensar tecnificado a fin de determinar su esencia conforme a dicho preguntar (2000a: 7). El pensar tecnificado toma la forma de un calcular, por lo que no es propiamente filosófico. Sin embargo, a lo largo de la tradición, la metafísica gusta de aproximarse al cálculo siguiendo los modelos de conocimiento derivados de esta razón calculante: la física y la matemática. De ahí el recurso a emplear no sólo la obra de 1953, sino también la conferencia de 1929. Pero a pesar de ciertas debilidades de la metafísica que la inclinan hacia el cálculo, Heidegger no rechaza categóricamente un pensamiento puramente metafísico de la técnica; lo que no considera válido el pensador de Meßkirch es el apoyo metafísico para pensar la técnica *técnicamente*.

Las siguientes reflexiones quieren incidir en la relación entre metafísica y técnica a partir de la imposibilidad de determinar la técnica desde esta relación. La propuesta es un ejercicio heideggeriano de pensamiento, al modo en que el emboscado de la Schwartzwald recorre su camino filosófico. También este estudio avanza en una senda perdida en medio del bosque. Los pasos que se dan a través de estas páginas sólo podrán ser examinados al final, como recapitulación y conclusiones. Es honesto señalar esta *imitatio* heideggeriana, pues es un indicio de que toda lectura detenida de su obra implica caer fascinados en sus garras, incluso aun cuando se piensa *contra* el (Wolin, 2003: 32). Pues el propósito de este trabajo no es la genuflexión ante su pensamiento, justificando sus errores vitales (el tan cacareado tema del nazismo²) y filosóficos (como la ausencia de referencias explícitas a otros autores con los que está en deuda³), sino simplemente pavimentar un camino de pensamiento desde la invitación a las cuestiones filosóficas que al respecto hace su trabajo, en este caso, la técnica. De ahí la necesidad de considerar su filosofía como una caja de herramientas, al modo foucaultiano (1975: 720), que ayude a la reflexión e indagación filosófica.

2.

Todo intento, como el que persigue este estudio, de pensar la relación entre técnica y metafísica está obligado a señalar en qué punto del mapa de la metafísica la exposición de una ontología de la técnica comienza a derivar en una explicación conforme a los modelos calculadores ligados indisolublemente a su carácter instrumental. Es primordial entonces mostrar por qué no es válida una determinación instrumental de la técnica, una determinación *técnica* de la técnica. La tradición le adjudica un carácter salvador, pues es sólo mediante su uso como el ser humano puede sobrevivir en el medio inhóspito que se presenta ante sí (V. Ortega y Gasset, 1964: 319-321). Sin embargo, la técnica no es sólo una solución para afrontar las dificultades, sino que también es considerada en relación a la creatividad, por lo que, más allá de cubrir las necesidades biológicas, también sirve para desarrollar un programa existencial que permita al ser humano la lucha por llegar a ser lo que tiene que ser (Ortega, 1964: 338). Esto es, de algún modo, la técnica es intrínseca al ser humano, pues es el instrumento que permite desplegar las posibilidades de su ser. Es más, el hecho de que el ser humano fabrique instrumentos es lo que le ha

² El tema de Heidegger y el nazismo ha originado una bibliografía numerosa, en la que muchos autores exponen que su filosofía tenía vínculos explícitos con el NSDAP (*Cf.* Farías, 1987; Faye, 2007) y otros tantos alegan que su adhesión tenía que ver con un deseo de revolución y reforma, sobre todo en la Universidad (*Cf.* Lacoue-Labarthe, 1987; Xolocotzi, 2013).

³ A medida que avanzan las investigaciones descubrimos que la filosofía original de Heidegger debe mucho a autores a los que apenas cita. No sólo es la deuda con la fenomenología del maestro Husserl (*Cf.* Arrien, 2014), también debe mucho a algunos clásicos como Kierkegaard (*Cf.* van Buren, 1994) y Schelling (*Cf.* Rojas-Jiménez, 2014).

hecho ser como tal: usa el instrumento para sobrevivir, pero una vez cubiertas las necesidades vitales básicas reflexiona sobre lo fabricado, el proceso de fabricar mismo y cómo incide en su existencia aquello que fabrica: el *Homo Faber* es anterior al *Homo Sapiens*; la capacidad creativa antecede a la capacidad reflexiva (Bergson, 1959: 605). Pero por mor de esa misma capacidad creativa, que excede la propia posibilidad de supervivencia, y posiblemente por la propia reflexión desarrollada acerca del hecho de la fabricación y empleo de instrumentos, la técnica se convierte en una forma de dominio de lo natural (Cf. Spengler, 1993): ya no es sólo una cuestión de necesidad, sino de voluntad de poder⁴.

La aparición de la técnica como elemento necesario para la supervivencia propicia que el ser humano establezca un plano teórico entre el mundo y él mismo a fin de controlar los fenómenos que acaecen mundanamente, pero de forma que se rompe la inmediatez entre ambos. La domesticación de la Naturaleza da paso a una domesticación del mundo, donde ya no sólo se ejerce el dominio sobre el medio físico, sino también sobre el espacio *humano*. De este modo, todo aquello que es extraño para el ser humano en tanto que supone un reto para su propia integridad, comienza a ser algo familiar, o, más aún, un fondo (*Bestand*) a disposición sobre el que dominar y con el que dominar (Cf. Heidegger, 2000a). Esta cesura entre ser humano y mundo que se impone a partir del uso de lo técnico tiene resonancia desde la obra (el camino) de Heidegger: la existencia (*Dasein*) siempre es-en-el-mundo. Este ser-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*) es el existenciario primordial a partir del cual se despliegan todas las estructuras fundamentales (2006a: 53). Esto no significa que, por mor de la cesura provocada por la técnica, se abandone el mundo, sino que tal separación, siempre dada en un plano teórico y no fáctico, produce una ceguera para comprender que el hecho fundamental de la existencia es su carácter mundial y emplazándola (a la existencia) a una autocomprensión de carácter metafísico-teológico: asume una trascendentalidad que no le corresponde, alejándola de la vida fáctica.

Esta crítica heideggeriana, sin embargo, no es la que se efectúa en el texto de 1953. Al menos no directamente. En *La pregunta por la técnica*, la problemática central es la de su consideración (la de la técnica) como un fin en lugar de como un medio para así desplegar su *esencia*, aquello *que es* la técnica. Desde tal motivo es cómo se pone la técnica en cuestión (2008: 8). La técnica es un género de verdad que provoca a la Naturaleza, exigiéndole liberar la energía necesaria, a fin de que pueda ser explotada y acumulada, con objeto de dotar al ser humano de poder para transformar el medio. Pero al ejercer el poder para realizar dicha transformación, el ser humano también se transforma. Si bien, algunos autores contemporáneos a Heidegger consideran que la transformación de lo humano por la técnica es beneficiosa, pues suple sus carencias naturales (Cf. Gehlen, 2007), no es este el caso del de Meßkirch, pues al transformarse el ser humano también pasa a formar parte de ese fondo disponible desde el que dominar y al cual dominar.

Ahora bien, siguiendo el propósito de esta investigación, es necesario señalar, una vez más, la imposibilidad de que la técnica de una explicación válida de sí misma a fin de poder reflexionar sobre ella. *Técnica* procede del término griego *τεχνικόν*, lo que pertenece a la *τέχνη* (Heidegger, 2000a: 14). La revisión etimológica de esta palabra recoge un triple sentido, también visto en Heidegger, de arte, industria y habilidad, pero incluso podría irse más allá y señalar sus acepciones de astucia, maquinación e intriga (Pabón S. de Urbina, 2003: 582). *Τέχνη* no designa sólo las actividades y habilidades del artesano, también alude a las bellas artes, por lo que pertenece al pro-ducir (*her-stellen*), a la *ποίησις*, poniéndolo a su vez en relación con lo poético (Heidegger, 2000a: 14). Con dicho término (*τέχνη*) en la antigua Grecia se designa una habilidad que permite transformar algo, no de modo natural, sino artificial (Aristóteles, *Phys.* II, 192b). Pero esa habilidad no es una cualquiera, sino aquella que sigue una cierta normativa: la técnica es la ejecución mediante una serie de reglas para la consecución de algo determinado; la técnica es un saber-hacer y un hacer-sabiendo, una destreza (RAE, 2014: *Técnica*), denotando su carácter práctico.

En el sentido ordinario del lenguaje, la palabra *técnica* se entiende desde la Antigüedad como una actividad conforme a un saber práctico. Ya Aristóteles expone las formas de actuar en tres órdenes

⁴ Es adecuado el uso de esta expresión de Nietzsche aquí. Al fin y al cabo, el dominio que se persigue es fruto de esa voluntad de poder en sentido nietzscheano. Cf. (Heidegger, 2022); (Nietzsche, 1999: 149).

paralelos a su triple concepción del conocimiento: la teórica (*ἐπιστήμη*), la práctica (*φρόνησις*) y la técnica (*τέχνη*) (Aristóteles, *Eth. Nich.*, VI, 1140b). La primera de estas concepciones tiene como actividad propia el saber en cuanto tal y se refiere al conocimiento de la realidad física, humana y divina, abarcando el campo del mito, de los signos y del lenguaje y de todo aquello que tiene representación simbólica. La *φρόνησις* se dedica a la praxis en tanto que obrar de acuerdo a una normativa y reglamentación específicamente ética y jurídica, lo que incluye a todo el ámbito de las costumbres y tradiciones. Finalmente, el saber técnico consiste en el hacer en cuanto tal, la actividad realizada y su referencia a la manera en que se hace una cosa, delimitando todo aquello que se incluye en las artes y las artesanías. Estos tres tipos de conocimiento y sus respectivos órdenes de actividad son irreductibles entre sí, pero se articulan según relaciones funcionales y de fundamentación, constituyendo tres aspectos intrínsecos de la naturaleza humana. Para Aristóteles, la técnica es aquello que es objeto de producción, siendo ésta la acción transformadora que recae sobre algo exterior (*Eth. Nich.*, VI, 1140b), habiendo una disposición racional para la producción distinta de la disposición racional para la acción: la técnica no tiene el principio en sí misma, sino en el ser humano que la está posibilitando, esto es, no es causa, sino efecto.

Este rodeo por el pensamiento aristotélico sirve para poner en relación la causalidad del obrar técnico con los planteamientos heideggerianos acerca de la técnica. De un lado, siguiendo a Aristóteles, hay que elucidar si es posible analizar el carácter instrumental que reposa en la causalidad (Heidegger, 2000a: 11), pues de otro modo no se puede solventar el problema de considerar a la técnica como un fin en sí misma. De otro lado, está la relación de la *τέχνη* con la *ποίησις*, fundamental en el pensamiento heideggeriano para explicar el producir de la técnica artesanal (Heidegger, 2000a: 12), al que se opone desde su misma matriz el pro-vocar de la técnica contemporánea (Heidegger, 2000a: 31).

3.

Es el propio Heidegger en *La pregunta por la técnica* quien recurre a Aristóteles buscando aclarar si la técnica es un medio para alcanzar un fin, esto es, una causa concreta de algo⁵. Pero el modelo cuádruple de causalidad descrito por Aristóteles no solivianta el problema, pues aunque despliega toda una teoría de la causa, no aporta un contenido ontológico de la misma que le sirva de fundamento, por lo que la causalidad en cuanto tal sigue oscura y, por ende, también la instrumentalidad técnica desde su consideración como medio (Heidegger, 2000a: 10). La tradición filosófica posterior a Aristóteles considera que el término que el estagirita emplea, *aítia*, tiene el sentido de *causa*, desplegando a partir de él todo su significado específico y especializado, como un concepto técnico y filosófico. Pero el término griego *aítia* está más próximo al lenguaje cercano de lo cotidiano, tal y como se emplea en las descripciones llevadas a cabo por Aristóteles. La traducción habitual de tal término señala su sentido de *causa*, *motivo o fundamento*, pero también es *acusación o imputación*; *aítiov ἔχειν* tiene el sentido de *sufrir una acusación* e incluso de *tener fama*, pero también simplemente del hecho de *tener responsabilidad de algo* (Pabón S. de Urbina, 2003: 18). A este sentido de *ser-responsable-de* quiere remitirse Heidegger con la descripción de la causalidad aristotélica. Pues el sentido *conceptual* que ha perdurado en la tradición desliga, por una parte, las cuatro causas entre sí y, por otra, deja de lado el realizar y el efectuar, esto es, la *causa efficiens*, como lo fundamental del *aítiov* aristotélico (Heidegger, 2000a: 10).

Con *aítia*, Aristóteles lo que nombra son respuestas al modo de preguntar del *por qué*. Si no se responde al *por qué* de una cosa difícilmente se puede conocer nada de ella (*Phys.*, II, 194b). La respuesta al *por qué* de algo siempre denota una explicación de ese algo, esto es, siempre denota su *causa*. Pero la causa de algo, por lo general, suele ser una complejidad, que no está formada única y exclusivamente por uno de los tipos de causalidad descritos por Aristóteles. Es más, para el sabio griego, por lo general, cada

⁵ La teoría de las cuatro causas son definiciones formales del fenómeno de causa y efecto que Aristóteles describe principalmente en el libro segundo de su Física. Los cuatro tipos de causa son la causa material, causa formal, causa eficiente y causa final (Cf. Aristóteles, *Physica*). Heidegger describe estas cuatro causas en *La pregunta por la técnica* ejemplificando como un mismo objeto puede albergar las cuatro causas al modo aristotélico (2000a: 9-11).

cosa suele tener como *causa* una mezcla de al menos dos de los tipos de causas descritos (*Phys.*, II, 195a), pero la tradición posterior parece querer separar cada una de ellas como motivos independientes por mor de la preponderancia de unos sobre otros. El predominio del cálculo en el mundo moderno emplea la causalidad con fines predictivos, a fin de satisfacer a sus vacas sagradas como la ciencia o el capitalismo, lo que no deja de ser una forma un tanto perversa de poner el foco casi exclusivamente en la causa final, de modo tal que el *téλος* se erige como el motivo fundamental de un entramado calculante que se ampara en la obtención de resultados.

Heidegger se percata de esta separación no originaria y quiere retomar el sentido fundamental de *aítia* como *ser-responsable-de* de modo tal que las cuatro formas de la causalidad aristotélicas muestren su verdadero sentido de co-pertenencia (2000a: 11). De ahí la necesidad de aclarar esa responsabilidad como un traer a la presencia, como un impulso y un desencadenamiento que lo posibilite (Heidegger, 2000a: 12). Pero ese aparecer posible, ese traer a la presencia, es el sentido de la *ποίησις*, tal y como es presentado por Platón (*Symp.*, 205b), y que Heidegger traduce como pro-ducir (*her-stellen*) (2000a: 12). Ello permite la posibilidad de un diálogo conceptual entre la instrumentalidad con que se considera a la *τέχνη* y el traer a la presencia de la *ποίησις*.

4.

«Toda acción de ocasionar aquello que pasa y avanza de lo no presente a la presencia es *ποίησις*, pro-ducir, traer-ahí-delante» (Platón, *Symp.*, 205b). Así traduce Heidegger la sentencia de Platón en relación a la *ποίησις* como un traer a la presencia (2000a: 12). Según esto, todo traer-a-la presencia es un acto poético y no un mero fabricar artesanal y/o artístico, como apunta el propio Heidegger. De este modo, incluso la *φύσις* es también un pro-ducir. De nuevo hay que poner la mirada en la Física aristotélica para comprender el vasto sentido que adjudica a la *ποίησις*. Según Aristóteles, los *φύσει ὄντα* hacen referencia a los entes que se generan produciéndose a sí mismos. Frente a ellos, están los entes producidos mediante la representación y elaboración humana, los *τέχνην ὄντα* (*Phys.*, II, 193a; Cf. Heidegger, 1984: 300). Pero el pro-ducir de la *ποίησις* abarca a ambos tipos de entes, pues es una forma de hacer, de cómo se da lugar a todos los entes (todos los entes son pro-ducidos), sea un ser humano el pro-ductor que las hace, sea la propia naturaleza⁶ quien les da lugar.

No es ninguna novedad señalar la importancia que tiene la *ποίησις* al modo de los antiguos griegos en el pensamiento heideggeriano⁷. Para los griegos, la *ποίησις* es un *hacer*, pero desde un sentido técnico y artesanal que tiene que ver con un dar lugar a algo (un pro-ducir). En el *hacer* la acción técnica que lleva a cabo es igual para el técnico, para el artista y para todo aquello que *hace* una cosa en tanto que da existencia a algo que no la tiene (Heidegger, 1984: 47). Hoy en día, en el hablar cotidiano medio de la vida pública se entiende lo poético en relación con un género literario, la lírica, donde se muestran los sentimientos del autor, del poeta, para con el mundo. Sigue siendo una manera de pro-ducir, pero ya no con el carácter propio que ha de poseer. La poética, en tanto género literario, tiene que ver con el leer⁸. Así, hablar de poesía conduce a un texto, el poema lírico, que se encierra en un libro, el poemario, y no a la poesía declamada que, aunque también se da en la vida cotidiana contemporánea, como en las canciones o en los recitales, no conserva su destino originario: la poesía en la Antigüedad no se hace para ser leída, sino para ser interpretada, para ser re-presentada. Es Platón quien nos habla de tres tipos de poética: la imitativa (*μιμεῖσθητός*), cuyas formas predominantes son la tragedia y la comedia clásicas; la no imitativa (*λυρικός*), identificada con la lírica en la que se canta a Dionisos; y la épica (*ἐπικός*),

⁶ Evidentemente *natura*, término latino del que deriva *naturaleza* no es *φύσις*. Si se emplea aquí es simplemente con intenciones de resumir ideas, a fin de hacer más coloquial esta explicación. Cf. (Heidegger, 1987).

⁷ Muchos estudios ya se ocupan de ello, p. ej., (Lacoue-Labarthe, 1987; Kockelmans, 1985; von Herrmann, 1994). El propio Heidegger dedica bastantes textos a la cuestión de lo poético. Además de «Die Frage nach der Technik», p. ej. (Cf. 1984: 69-104). Ciento es que se ha prestado bastante mas atención a las investigaciones de Heidegger sobre lo poético desde su relación con el lenguaje y los poetas, sobre todo a partir de la fascinación por autores como Hölderlin (Cf. 1996), Rilke (Cf. 1984: 248-295) o Trakl (Cf. 1985: 31-78), así como la amistad y encuentro con diversos poetas como René Char o Paul Celan (Cf. Safranski, 1994; pero también es cierto que mostró interés en otros movimientos artísticos coetáneos como el expresionismo alemán o la obra de Chillida (2009).

⁸ El verbo *leer* está vinculada etimológicamente al sustantivo *literatura* y sus derivados. Puede consultarse el DRAE a este respecto.

donde se relatan hechos heroicos y se ensalza a los autores de tales gestas (*Cf. Rep.*, III, 392c-394d). Estas formas poéticas son narradas en público, re-presentadas.

Ahora bien, desde Heidegger cabe la pregunta por la presencia (*Anwesenheit*) implícita en esa representación. La *ποίησις* tiene el sentido de re-presentar, de volver a traer a la presencia, hacer de nuevo presente, y la presencia, que es el modo tal y como la tradición metafísica trata al ser, realizando una ontología meramente de la *presencialidad*, se relaciona con la temporalidad en tanto que siempre indica un presente actual, un *ahora* (Heidegger, 2006b: 42-43), no el antes que ya no es, ni el después que todavía no es. La presencia, y por ende el éxtasis temporal del presente, tendría un ser metafísico, a diferencia del pasado y del futuro, que no *son*, el primero porque ya-no y el segundo porque aun-no. Sin embargo, estos dos éxtasis temporales no son una nada, sino que su ser es fruto de la limitación de la presencia como presente actual. El ser del tiempo no es sólo *presencialidad*, como parece deducirse del modo en que lo contempla la metafísica tradicional, porque el *ahora* no se separa de los otros dos éxtasis temporales. Re-presentar es volver a hacer presente, pero de modo que nada tiene que ver con un *ahora* estático, sino que es un traer a la presencia. Ahora bien, el traer-a-la-presencia, como pro-ducir, sólo indica aquello que se hace presente, sin ulteriores suposiciones ni conclusiones (Heidegger, 2006b: 89). La particularidad del hacer-presente permite estar en-medio-de lo representado, lo cual indica la apertura de la existencia (*Dasein*).

Aquello que se pro-duce, como por ejemplo la obra artística, es una creación con visos de re-presentación que posibilita la apertura del mundo y, por ende, la apertura de la verdad (*αλήθεια*), no sólo como ordenar de nuevo la totalidad de lo ente, sino como posibilidad de mostrar el ocultamiento del que procede toda revelación (Heidegger, 1984: 29-30). En lo pro-ducido la verdad se muestra como revelación y apertura, pero también como oscuridad y velo. Esa apertura posibilitada por la *ποίησις* no es una mera pertenencia mundana, sino que abre e instituye la *aperturabilidad* misma, produciendo un cambio de ser. Lo pro-ducido no proviene de lo ente, sino de la nada del ente, es novedad radical, creación, por lo que se instituye a través del lenguaje de lo novedoso, que es el modo mismo de la apertura al ser como pre-comprensión existencial (Heidegger, 1984: 62). De ahí que sea en el lenguaje donde se produce esa verdadera innovación ontológica, ese cambio del ser⁹. Ello se aclara en el sentido de que el lenguaje es la custodia de la presencia, esto es, del ser de las cosas como dar-se en la presencia.

5.

La incursión en el ámbito del lenguaje en la descripción expuesta del modo de traer a la presencia en que consiste el pro-ducir de la *ποίησις* podría ser considerada no como una descripción técnica, sino más bien metafísica. Sin embargo, es ulterior, puesto que es lo que expresa la técnica contemporánea en su pro-vocar. Heidegger concibe la existencia desde su relación con el ser. Este ser se olvida a lo largo de la historia de la metafísica, como un destino ya fijado desde sus albores en la Antigüedad griega. Puede parecer que toda la historia de la filosofía, es decir, de la metafísica, tiene como meta recuperar el ser de su olvido, pero, más bien, es al contrario, puesto que su preguntar se dirige al ser de los entes, pero no al ser en cuanto tal (Heidegger, 1976: 105). Al obviar la cuestión del ser, las cosas se reducen a lo meramente ente, tornándolas en mercancía. Gran parte de esta *mercantilización ontológica* viene a partir del modo de la relación del ser humano con los entes conforme a los entramados metafísicos que mantienen su hegemonía a lo largo de la historia de la filosofía (la historia del olvido del ser), instando a un pro-vocar técnico más que a un pro-ducir poético.

La intención de Heidegger es mostrar el vínculo roto entre *ποίεσις* y *τέχνη*, posiblemente por la concepción de la metafísica que maneja la tradición. Si para los griegos, *ποίεσις* es el hacer técnico mediante el que se pro-duce en tanto que traer a la presencia, la *τέχνη* designa el comportamiento esencial y originario del ser humano respecto de la verdad de los entes: no es un arte ni una habilidad, sino un conocimiento que pro-voca el modo de entender y morar en medio de lo ente, permitiendo planificar, organizar y dominar (1987: 19). Ese conocimiento es el poder-poner-en-obra. La obra de la *ποίεσις* no

⁹ Ello podría enlazar con lo que señala Heidegger acerca del lenguaje como casa del ser (*Cf. 1976: 313-364*).

es sólo obra por ser pro-ducida, sino porque efectúa, en tanto pro-vocar, el ser de un ente (Heidegger, 1987: 169), de modo tal que el cuestionamiento se equipara con el poder poético del lenguaje. Lo producido a través del lenguaje es lo originario, porque más que pro-ducto es reunión (*λόγος*) del ente en su ser (Heidegger, 1992: 13), de modo tal que el lenguaje se revela como el ahí del ser y el lugar del encuentro del ser humano con el mundo. El conocimiento, esa *τέχνη* que designa el comportamiento humano para con la verdad de lo ente, presupone el lenguaje: el ser puede pre-comprenderse porque se erige bajo su yugo.

El especial interés de Heidegger en la obra de los poetas (también en la de los primeros pensadores) se debe a que la considera un discurso originario donde se da a la existencia su configuración histórica. La poética es el modo en que se presupone la apertura inicial del lenguaje en lo originario. Frente a ella se colocan otras formas de lenguaje *caído* que ya están a cierta distancia de la originariedad del lenguaje, bien sean otras formas literarias, bien sea la propia manera de hablar empleada diariamente en la vida cotidiana. Desde el principio mismo, la esencia del lenguaje como poética se ve amenazada por su contrario: por el hecho de que lo abierto por ella en un momento de irrupción y desbaratamiento es cerrado por la familiaridad del discurso cotidiano, donde los modos lingüísticos caídos ejercen su hegemonía como patrón lingüístico, usurpando el lugar de lo poético (de Beistegui, 1998: 156). Los poetas son fundadores en tanto que establecen nuevas leyes para el futuro, pero dicha fundamentación es siempre una transgresión de un tiempo dado, pues siempre están adelantados a su tiempo, siempre están más allá (de Beistegui, 1998: 163). Sin embargo, Heidegger ve en ellos una forma de poder recuperar el arraigo mediante un morar originario, pues permiten crear las condiciones para una relación libre con la tierra y preparar el suelo sobre el que nos asentamos.

El más-allá del poeta evoca las condiciones metafísicas para una relación libre con la técnica. Sin embargo, la tradición metafísica hace justo lo contrario al tratar de comprender el ser bajo los parámetros de lo ente, con lo que se tiende a confundirlos, asumiendo que el ser es sólo una presencia traída, o que su modo de presentarse es el mismo olvido. En todo caso, el ser en cuanto tal siempre denota una ausencia, por lo que tratar de pensar el ser es como un pensar la nada, un auténtico impensable para el modo de contemplar el mundo de la tradición metafísica, que se mira en el espejo de la ciencia y de la epistemología.¹⁰ El cometido fundamental de la epistemología es la teorización acerca de la aprehensión de los entes por parte del ser humano, a partir de un concepto cuyo origen está, una vez más, en la filosofía griega, en Aristóteles: *ύποκείμενον*, aquello que se predica de otras cosas, pero no de otras personas (*Metaph.*, VIII, 1042a). Dicho concepto se traduce al latín como *subjectum*, y, desde esta herencia latina, el sujeto se torna el centro de la reflexión filosófica y, por ende, del Universo, haciendo que todos los esfuerzos estén dirigidos a vincularlo con la realidad que le rodea, con los objetos que conforman su mundo (y, sin embargo, no con el mundo mismo) (Heidegger, 2006a: 95). El binomio sujeto-objeto se convierte en el punto de referencia de la epistemología moderna y en *leitmotiv* de la ciencia, hecho que, de algún modo, persigue encorsetar a la filosofía como si de una ciencia más se tratase.

6.

La ciencia establece su modelo a partir de la re-presentación: los fenómenos se exponen en un sistema ordenado de conocimientos. Mientras que en la Grecia antigua, la re-presentación es el ser traído a la presencia, en la edad de la ciencia es traer ante sí (ante el sujeto) lo que está ahí delante situado y obligarlo a retornar a sí como un ámbito normativo. De este modo, el sujeto se sitúa respecto a lo ente en la imagen y, con ello, se sitúa él mismo en lo re-presentado. La novedad de la ciencia frente al pasado griego no es la posición humana en medio de lo ente, sino su modo de situarse ahí, voluntariamente, a sí misma y por sí misma como nueva (Heidegger, 1984: 84-85). Ese giro hacia la subjetividad es una de las aportaciones

¹⁰ Hay que agradecer al Prof. Dr. J.M. Chillón, de la Universidad de Valladolid, la amabilidad de ceder, a fin de aclarar la diferencia entre modo metafísico y modo no metafísico en el curso de la presente investigación, el texto de su conferencia *Gelassenheit y superación de la voluntad. Un modo no metafísico de estar en el mundo*, impartida el 24 de abril 2023 en Madrid, dentro del Seminario Permanente de la Sociedad Hispánica de Antropología Filosófica (SHAF).

fundamentales de la metafísica moderna que determinan la historia del olvido del ser, giro radicalizado por Descartes,¹¹ quien formula el dualismo entre la *res cogitans* y la *res extensa* y su correlato mundial, donde el sujeto no habita en este mundo de objetos, sino que está más allá de lo corpóreo, a pesar de su encierro en la materialidad (al modo platónico) (Platón, *Phaed.*, 65e-66a).

La imposición cartesiana de un sujeto pensante opuesto al mundo de los objetos establece dos realidades distintas en base a una comprensión del ser como *substantia* que lo identifica como un ente (Heidegger, 2006a: 90), lo cual sería un error menor en la historia del olvido del ser, de no ser porque ahí está el fundamento de toda la ciencia desde el Barroco, con lo que parte de unos planteamiento que asientan una teoría del conocimiento donde el realismo obliga a demostrar la realidad del mundo exterior y salvar lo ente en sí (Heidegger, 1984: 91). La tradición aristotélica acuña una noción de *substantia* en la que el ser tiene primacía al poder predicarse sobre él cualquier tipo de atributo (*Metaph.*, V, 1017a-1018a; 1025a). Pero desde Descartes el ser y sus atributos son lo mismo, por lo que la *substantia* adquiere la connotación de Ser, pero al modo teológico, lo que lo mantiene extraño al mundo, pues sólo se tiene contacto con los entes que hay en él (y no con el mundo como tal). El conocimiento de estos entes, sin discernir el mundo en cuanto tal, es el modelo de saber que guía la labor científica y metafísica conforme a un modelo físico-matemático que propugna certezas (y no verdades) cuya validez es sólo para el sujeto, algo que realmente tiene más que ver con el convencimiento que con el conocimiento. No obstante, la física y la matemática son precursoras del actual estado de cosas respecto de la técnica (Heidegger, 2000a: 23). El recurso a estas disciplinas se hace fuerte desde una explicación del ser como algo imperecedero, lo cual es totalmente contrario a la temporalidad que Heidegger establece como cimientos de la comprensión de la existencia (Cf. 2006a).

Desde sus albores griegos, la metafísica tiene como núcleo de su investigación primordialmente la relación del ente con el ser. Pero del ente en cuanto tal no ha de encargarse la metafísica, sino la ciencia (Heidegger, 1976: 104). Esta preocupación por algo que pertenece a otro ámbito es el paradigma epistemológico de la tradición, donde un ente, la existencia humana, es situado en el centro de la reflexión como *subjectum*, lo que le dota de trascendencia respecto del resto de entes y le hace situarse ajeno al mundo y tratarlo como un objeto que, a su vez, es sólo un contenedor, un conjunto de otros objetos, que el sujeto puede conocer. La metafísica epistemológica tiene como cometido vincular a uno y a otro, a sujeto y objeto, bajo la forma del conocimiento. Este paradigma es el de una ciencia que no contempla sus propios fundamentos y da preeminencia a lo óntico sobre lo ontológico. Esto es objeto de crítica por parte de Heidegger, no como una lucha cerrada contra la ciencia, el objeto y el concepto (2006b: 147), sino contra un fundamento que se sostiene en la nada, por lo que es necesario una posición crítica a raíz de sus propios presupuestos fenomenológicos, hermenéuticos y ontológicos.

7.

La existencia está determinada por la ciencia (Heidegger, 1976: 103). Se actúa científicamente al irrumpir en la totalidad de lo ente, adquiriendo un sentido en tanto que se relaciona con el mundo. Pero la ciencia no se ocupa de aquello que es el ser mismo, pues esa debe ser la pre-ocupación de la metafísica: dotar a la ciencia de una reflexión sobre los fundamentos en que se sostiene (pero que ha olvidado). La ciencia pretende ir hacia lo ente, hacia su dominio, obviando el ser, al que considera como una cuestión sin importancia. Pero ello le hace entrar en la contradicción de establecer su criterio de validez a partir de la exigencia de cuestiones y pruebas ulteriores, a la vez que sus fundamentos se basan en suposiciones e hipótesis desde lo patente fenoménico (Heidegger, 2006b: 5). El fenómeno es objeto científico, pero sólo desde su onticidad, no desde su ontología, pues la teoría científica entiende lo real sólo como ente sin contemplar su ser. El ser es una experiencia ateórica a la que estamos arrojados como experiencia

¹¹ Heidegger es consciente de que el cartesianismo es la base de la radicalización del olvido del ser y por eso ajusta cuentas con Descartes en varios momentos de su camino filosófico, p. ej. (2006a: 89-113) o (2006b: 135-146). Si bien, la filosofía cartesiana ha recibido en la tradición bastantes críticas, como la de Ryle (2000), por lo general van destinadas a enmendar sus errores para continuar avanzando en el camino que Descartes abre. Este estudio no pretende ni puede desarrollar *in extenso* la crítica de Heidegger al cartesianismo, más bien acentúa el hecho de que el pensamiento del filósofo francés es uno de los hitos de la identificación de la metafísica como una ciencia más, lo que es combatido por Heidegger. Para profundizar en la significación de Descartes en la obra de Heidegger véase (Perrin, 2013).

fáctica y patente de la existencia: no es una propiedad de cada ente, un predicado atribuible (Heidegger, 2006b: 8). Podría objetarse que en la actual época técnica el auge de la ciencia física y matemática es bastante anterior al predominio tecnológico, y que por muy avanzada que sea (la técnica), siempre tiene que apoyarse en el conocimiento científico para su realización. Pero la ciencia, desde su moderna configuración, sólo abre el camino para la supremacía de la técnica. En aquella, en la ciencia, ya late el pro-vocar desvelante que caracteriza a la técnica contemporánea, pero aun no ha llegado a manifestarse propiamente (Heidegger, 2000a: 23). La crítica de Heidegger busca atenerse a un fundamento fenomenológico de la ciencia, que en sí no es nada científico (de igual modo que pasa con la técnica).

La ciencia y la técnica siempre progresan conforme a sus propios paradigmas sin hacerlos evolucionar porque no piensan aquello mismo que la técnica y la ciencia son (Heidegger, 2002: 9). De este modo, se avanza caminando sin adelantar (Heidegger, 2006b: 20). La ciencia y la técnica siempre se encuentran en un ámbito preestablecido desde el que dominar conforme a sus propias reglas y modos, conforme a la efectividad normativa de sus resultados y éxitos. Su dominio, sin embargo, sólo es desde sus propios parámetros que parten de una visión sesgada de la propia subjetividad. Los fundamentos de la ciencia se fijan *a posteriori*, en relación con el cálculo, por lo que no descansan en sí mismos, sino que no son más que una representación objetual mediante conceptos. El concepto es una representación necesaria dentro de una actitud frente al ente dirigida por y hacia la calculabilidad (Heidegger, 2006b: 184). Sin embargo, el criterio de verdad siempre escapa al cálculo. La verdad científica radica en el efecto empírico, pero no en el afecto; es sólo la concordancia dentro de una región específica de lo ente, que se determina conforme a una medición calculada y calculante. Pero la verdad como desvelo y revelación de la existencia no es mensurable.

Si el criterio por el que se rige la ciencia y la técnica es el de la legalidad, la calculabilidad y la mensurabilidad, buscando poder crear un ámbito reglado desde el que predecir y prever lo que acaece para así poder someterlo a su dominio, no puede sojuzgar la verdad de la existencia, pues ésta no se encierra en unos parámetros cerrados y estáticos, pues su carácter principal es lo abierto. Así, existe un vínculo entre la existencia y el ser, en tanto apertura que no se supedita a las categorías ónticas de la ciencia. Desde la reflexión acerca del ser pueden establecerse los principios con los que tratar al ente, pero no permiten definirlo como un ente más, pues es precisamente la pre-condición de lo óntico. La ciencia es un modo de actuar del ser humano, y, como tal, dado en la cotidianidad vivenciada en la existencia como ser-en-el-mundo (Heidegger, 2006a: 54). Pero la ciencia aparta a la existencia y coloca en su lugar al sujeto, que remite a lo óntico y no a lo ontológico.

La metafísica moderna toma el *modus operandi* de la ciencia y toma como núcleo central de su problemática la epistemología y la gnoseología: qué se conoce, cómo se conoce y hasta qué punto se conoce.¹² Pero esto no permite contemplar las posibilidades que de suyo van parejas a la existencia, permitiéndole responsabilizarse de su propio ser (Sacristán-Luzón, 1995: 34). La técnica ni contempla al ser ni puede contemplarlo porque se refiere siempre a su ámbito, a lo óntico, no puede ir a sus fundamentos ontológicos porque su desarrollo no los tiene en consideración. Sin embargo, conforme a esa ignorancia de fundamento ejerce su predominio. Ahora bien, la cuestión de la pregunta por la esencia de la técnica y su relación con la metafísica se torna entonces urgente a fin de cuestionar su dominio en la época contemporánea.

8.

El intento de pensar la esencia de la técnica desde su relación con la metafísica tal y como ésta se ha presentado en la tradición tampoco parece dar los frutos adecuados, pues no permite exponer los fundamentos últimos a los que quiere ir la pregunta por la esencia de la técnica, sencillamente porque permanecen impensados. La técnica se muestra como un desvelar que tiene que ver con la verdad en el

¹² La metafísica tradicional se ampara en Kant para considerar la centralidad de la teoría del conocimiento. Tal idea se radicaliza en el tránsito del siglo XIX y XX por teóricos neokantianos como Cassirer, Rickert o Natorp. Frente a ellos, Heidegger radicaliza el problema de la trascendencia kantiana como ontología general previa a la ciencia y psicología, al entender que Kant ignora si es posible separar el mundo externo de la conciencia interna (*Cf.* Rodríguez-Aramayo, 2009).

modo de la *ἀληθεία*, más que con la certeza propia de la epistemología metafísica que parte de preceptos científicos (Heidegger, 2000a: 15). Pero ese desvelar *aletheiológico* no es un pro-ducir, sino un pro-vocar, que fuerza a la naturaleza y al ser humano en aras de su propio progreso y la producción (Heidegger: 2000a: 16), de modo tal que los medios de que dispone son objeto de sacrificio en honor de un nuevo dios tecno-científico. De este modo el presupuesto que se pone en cuestión al comienzo del texto de 1953, que la técnica es un medio para un fin, cae conforme al propio pro-vocar: la naturaleza y lo humano se tornan un fondo para que la técnica pueda pro-vocarse a sí misma. Ese pro-vocar que solicita lo que se desvela como fondo permanente es la *Ge-Stell*¹³.

Las investigaciones en torno a *La pregunta por la técnica* de Martin Heidegger resaltan que el núcleo de la problemática de dicho texto está en el carácter inquietante del concepto de *Ge-Stell* (Cf. Loscerbo, 2012; Ihde, 2010; Acevedo, 1999). Con este término se define la estructura en la que se sustenta el entramado de la tecno-ciencia en el mundo moderno. *Ge-Stell* es la interpelación que pro-voca al ser humano a solicitar lo que sale de lo oculto como existencia, es el modo de salir de lo oculto que prevalece en la esencia de la técnica, pero que en sí no es nada técnico (Heidegger, 2000a: 23-24). Se alude a un armazón, a una estructura, a un engranaje, a un dispositivo, pero en sí sólo un marco conceptual donde se da, pues no es algo que se tenga en las manos, como un útil técnico, sino que se escapa (Heidegger, 2000b: 669), pues se piensa como un instrumento por el que someter al mundo a través de la ciencia, pero realmente es la técnica la que extiende mediante su propio uso su dominio. En la creencia de que la técnica es una aplicación de la ciencia, permanece impensada su esencia, y también la de la ciencia (Heidegger, 2000a: 24), impidiendo determinar si realmente una es una aplicación de la otra. Esta creencia señala además que gracias a los avances científicos y tecnológicos los bienes fundamentales son accesibles para el consumo, además de poder predecir los fenómenos mundanos a fin de poder controlarlos. Pero la esencia de la técnica moderna pone al ser humano sólo en el camino del desvelar como su destino, impidiendo la liberación que va intrínseca al desvelar (Heidegger, 2000a: 26).

El presente estudio comienza con la pretensión de pensar la relación intrínseca que se presupone que hay entre la técnica y la metafísica, pero ese pensar no se dirige a ninguna parte, no tiene un destino pre-assignado, una meta a la que llegar. El interés de Heidegger en 1929 de establecer una metafísica que cuestione ontológicamente y no ónticamente, pues esa es la labor de la ciencia, parece derrotado en 1953, donde la esencia de la técnica es impensable por la propia relación que establece la tecnociencia con la metafísica, ahogando ambas la voz del ser. Sin embargo, está la esperanza de que el ser humano se mantenga a la escucha de dicha voz. Puede parecer complejo que en la civilización de la técnica y el nihilismo contemporáneo, el ser humano se ponga a la escucha del ser. Pero es que Heidegger es cauto en la crítica a esta civilización técnica, pues desde la escucha es como se custodia el sentido de las cosas (González-Sainz, 1990). Sin embargo, se corre el peligro de dejar de oír y que, por tanto, se pierda su sentido.

Referencias bibliográficas

Acevedo, J. (1999). *Heidegger y la época técnica*. Santiago, Chile: Universitaria.

¹³ Es necesaria una aclaración de por qué se menciona *Ge-Stell* en el presente trabajo bajo esta forma. La forma que emplea Heidegger es la de *Gestell*, traducido literalmente como *marco*, *estructura*, *armazón* o *dispositivo*. Pero aquí se quiere remarcar el carácter filológico de dicho término. El guion separa el prefijo *Ge* de *Stell*, que se puede suponer como una forma abreviada del verbo *Stellen* (poner, situar, colocar) o del sustantivo *Stellung* (posición). Evidentemente no hay ninguna forma conjugada de dicho verbo que sea esa abreviación. El prefijo *Ge* indica en los verbos regulares alemanes el participio perfecto conjuntamente a la tercera persona del singular de indicativo, de tal modo que, en el caso del citado verbo *Stellen*, sería *Gestellt* (puesto, situado, colocado). También en los sustantivos indica el sentido de reunión, el carácter aglutinante, como el conjunto de cosas parecidas. El juego de palabras al que remite la introducción del guion remarcaría ese carácter situado o puesto de antemano de la estructura que es la *Ge-Stell*, remarcando con el guion precisamente ese estar de antemano, ese ya encontrarnos en la *Ge-Stell*. Por supuesto, todo esto es una especulación hecha para la conveniencia de las reflexiones aquí expresadas, no queriendo entrar en un terreno, el filológico, que nada tiene que ver con las mismas. Puede consultarse la traducción de *Gestell*, así como las conjugaciones del verbo *Stellen* en cualquier diccionario de uso del alemán. Aquí se emplea (Schoen & Noeli, 1966), así como el alemán de los Hermanos Grimm (2018).

- Arrien, S.-J. (2014). *L'inquiétude de la pensée. L'herméneutique de la vie du jeune Heidegger (1919-1923)*. París, Francia: Presses Universitaires de France.
- de Beistegui, M. (2013). *Heidegger and the political*. Londres, Inglaterra: Routledge.
- Bergson, H. (1959). L'Évolution créatrice [1907]. En *Oeuvres (Édition du Centenaire)*. París, Francia: Presses Universitaires de France.
- van Buren, J. (1994). *The Young Heidegger: Rumor of the Hidden King*. Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Capobianco, R. (2014). *Heidegger's Way of Being*. Toronto, Canada: University of Toronto Press.
- Farías, V. (1987). *Heidegger et le nazisme*. París, Francia: Verdier.
- Faye, E. (2007). *Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie: autour des séminaires inédits de 1933-1935*. París, Francia: Livre de Poche.
- Foucault, M. (1975) Des supplices aux cellules. En *Dits et Ecrits II [1970-1975]*. París, Francia: Gallimard.
- Gehlen, A. (2007). *Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in den industriellen Gesellschaft [1957]*. Frankfurt, Alemania: Klostermann.
- González-Sainz, J. A. (1990). La condición del dominio. Entrevista con Emanuele Severino. *Archipiélago, 5 (Técnica y nihilismo: el pensamiento de Heidegger)*, 57-62.
- Grimm, J.; Grimm, W. et alt. (2018). *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm [1854-1961]*. Tréveris, Alemania: Kompetenzcenter Universität Trier.
- Heidegger, M. (1976). *Wegmarken [1919-1961]*. Frankfurt, Alemania: Klostermann.
- Heidegger, M. (1984). *Holzwege [1936-1946]*. Frankfurt, Alemania: Klostermann.
- Heidegger, M. (1987). *Einführung in die Metaphysik [1935]*. Tubinga, Alemania: Niemeyer.
- Heidegger, M. (1992). *Was ist das – die Philosophie? [1955]*. Pfullingen, Alemania: Neske.
- Heidegger, M. (1996). *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung [1936-1968]*. Frankfurt, Alemania: Klostermann.
- Heidegger, M. (2000a). *Vorträge und Aufsätze [1936-1953]*. Frankfurt, Alemania: Klostermann.
- Heidegger, M. (2000b). *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges [1910-1976]*. Frankfurt, Alemania: Klostermann.
- Heidegger, M. (2002). *Was heißt Denken? [1951-1952]*. Frankfurt, Alemania: Klostermann.
- Heidegger, M. (2006a). *Sein und Zeit [1927]*. Tubinga, Alemania: Niemeyer.
- Heidegger, M. (2006b). *Zollikoner Seminare. Protokolle – Zwiegespräche – Briefe [1959-1969]*. Frankfurt, Alemania: Klostermann.
- Heidegger, M. (2009). *Der Kunst und der Raum/El arte y el espacio [1969]*. Barcelona, España: Herder.
- Heidegger, M. (2022). *Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst [1936-1937]*. Frankfurt, Alemania: Klostermann.

- von Herrmann, F.-W. (1994). *Heideggers Philosophie der Kunst*, Frankfurt, Alemania: Klostermann.
- Ihde, D. (2010). *Heidegger's Technologies*. Nueva York, NY: Fordham University Press.
- Kockelmans, J. J. (1985). *Heidegger on Arts and Works*. Leiden, Holanda: Nijhoff.
- Lacoue-Labarthe, P. (1987). *La Fiction du politique: Heidegger, l'art et la politique*. París, Francia: Bourgois.
- Loscerbo, J. (2012). *Being and Technology: A Study in the Philosophy of Martin Heidegger*. La Haya, Holanda: Nijhoff.
- Ortega y Gasset, J. (1964). Meditación de la técnica. En *Obras Completas V [1933-1941]*. Madrid, España: Revista de Occidente, 317-378.
- Pabón S. de Urbina, J. M. (2003). *Diccionario manual griego [1967]*. Barcelona, España: Vox-Spes.
- Perrin, C. (2013). *Entendre la Métaphysique. Les significations de la pensée de Descartes dans l'oeuvre de Heidegger*. Lovaina, Bélgica: Peeters.
- Pöggeler, O. (1983). *Der Denkweg Martin Heideggers*. Pfüllingen, Alemania: Neske.
- Real Academia Española (2014). *Diccionario de la lengua española*. Madrid, España: Espasa.
- Rodríguez-Aramayo, R. (2009). *Cassirer y su Neo-Ilustración. La conferencia sobre Weimar y el Debate de Davos con Heidegger*. Villaviciosa de Odón, España: Plaza y Valdés.
- Rojas-Jiménez, A. (2014). *La deuda inconfesada de Heidegger. De la presencia de Schelling en la obra de Heidegger después de 1941*. Málaga, España: Universidad de Málaga.
- Ryle, G. (2000). *The concept of Mind [1949]*. Londres, Inglaterra: Penguin.
- Sacristán-Luzón, M. (1995). *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*. Barcelona, España: Crítica.
- Safranski, R. (1994). *Ein Meister aus Deutschland. Martin Heidegger und seine Zeit*. Múnich, Alemania: Hanser.
- Schoen, T. y Noeli, T. (1966). *Diccionario Moderno Langenscheidt de los idiomas Alemán y Español*, Múnich, Alemania: Langenscheidt,
- Spengler, O. (1993). *Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie der Weltgeschichte [1922]*. Múnich, Alemania: DTV.
- Wolin, R. (2003), *Heidegger's Children. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas and Herbert Marcuse*, Princeton, NJ: Princeton University Pres.
- Xolocotzi, Á. (2013). *Heidegger y el nacionalsocialismo. Una crónica*. México D.F., Plaza y Valdés.
- Xolocotzi, Á. (2021). *Articular lo simple. Aproximaciones heideggerianas al lenguaje, al cuerpo y a la técnica*. Ciudad de México, Akal.