

## *La tesis heideggeriana acerca de la técnica*

BORGES DUARTE, IRENE

Universidad Complutense

«Veo la esencia de la técnica en aquello a que llamo *Ge-stell*, palabra a menudo ridicularizada y quizá desafortunada. El imperar de *Ge-stell* significa que el nombre es emplazado, solicitado y provocado por un poder que se hace patente en la esencia de la técnica y que él mismo no domina. Contribuir a la comprensión de esto: más no se puede pedir del pensar. La filosofía llega a su fin»<sup>1</sup>.

La misión testamentaria, que Martin Heidegger consiguió dar a la célebre entrevista concedida en 1966 al semanario alemán *Der Spiegel*, subraya el lugar esencial que la meditación sobre la técnica ha ocupado en su pensamiento. De hecho, la «cosa» de la técnica no sólo se ofrece allí como lo que «hay que pensar hoy», sino que constituye justamente el tema con el que se consuma el tránsito del pensar filosófico a un «otro pensar». La tesis heideggeriana puede resumirse con las palabras arriba citadas. Estas definen, por ello, el objeto de este estudio, su motivo y estructura interna, a la vez que señalan las dificultades de traducción planteadas por un texto como el heideggeriano, que buscando hacer hablar al

---

<sup>1</sup> La cita traduce el texto publicado por *Der Spiegel* (n.º 23/1976, pp. 193-219), con ocasión de la muerte de Heidegger y de acuerdo con los deseos por él expresados, de la importante entrevista concedida en 23-9-66: «Das Wesen der Technik sehe ich in das, was ich das *Ge-stell* nenne, ein oft verlachter und vielleicht ungeschickter Ausdruck. Das Walten der *Ge-stell* besagt: Der Mensch ist gestellt, beansprucht und herausgefordert von einer Macht, die im Wesen der Technik offenbar wird und die er selbst nicht beherrscht. Zu dieser Einsicht zu verhelfen: mehr verlangt das Denken nicht. Die Philosophie ist am Ende» (p. 209). En 1988, Hermann HEIDEGGER, administrador del legado póstumo paterno, editó en la obra colectiva *Antwort. M. Heidegger im Gespräch* (org. de G. Neske y E. Kettering, Pfullingen, Neske, 1988), una versión primitiva de la misma entrevista —la que había sido revisada y aprobada por el filósofo—. En este texto-base han sido introducidas por la redacción del semanario algunas alteraciones, ligeras y poco significativas. Esas pequeñas modificaciones de la versión publicada por *Der Spiegel* respetan lo dicho por Heidegger, aunque alguna vez lo resumen. La frase citada corresponde justamente a uno de esos resúmenes, aunque la afirmación esencial es literal. La traducción de la versión originaria, así como una breve información sobre los avatares de la misma puede leerse en edición de R. RODRIGUEZ: M. Heidegger, *La autoafirmación de la Universidad alemana. El Rectorado, 1933-34. Entrevista del Spiegel*, Tecnos, Madrid, 1989.

lenguaje mismo, se convierte en un decir proteico, pero incierto, en el que viene a la luz una estrategia de desvelamiento, por la que se reta al lector a la comprensión de la mutación histórica del sentido del ser.

*Ge-stell*, la «com-posición» tecnológica del mundo, es algo más que el mero término con el que Heidegger nombra la esencia de la técnica, de la que dice consiste en un «imperar», cuyo poder escapa al control del hombre. Con ese nombre queda plasmada gráficamente la tesis heideggeriana misma. Contribuir a que ella llegue a ser asumida constituye la tarea final que culmina y acaba toda filosofía. Con ello, trata Heidegger de indicar la necesidad de «preparar una relación libre» respecto a la esencia técnica, es decir, de despertar nuestro *Ahí-ser* a lo que *ahí* está siendo. Pensar la técnica parece, pues, ser la suprema manifestación de un «obrar» que el pensar es ya desde su origen, de un «quehacer que supera toda praxis», aunque consista tan sólo en «un decir»<sup>2</sup>, en un traer a la palabra que desvela, revelando el velo del ocaso del ser en su última morada.

La pregunta por la técnica viene a ser, por tanto, esencial a la determinación misma del pensar. Entre estos dos polos se define el espacio de reflexión que Heidegger había vislumbrado ya en los años treinta<sup>3</sup>, pero que sólo expone como tal a partir de 1949<sup>4</sup> —fundamentalmente entre 1953 y 1957<sup>5</sup>— y que reafirma

<sup>2</sup> Véase «Über den Humanismus. Brief an Jean Beaufret» (1947), publicado en 1967 en *Wegmarken*. Se le citará aquí como *Brief* por la edición de la *Gesamtausgabe* (GA), Klostermann, Frankfurt, vol. 9 (1976). Véase p. 361.

<sup>3</sup> Aunque la preocupación por la técnica aparece ya claramente en el *Rektorsrede* (1933), la primera tematización de la misma es la que se ofrece en el curso de 1935, *Einführung in die Metaphysik* (EiM, publ. 1953). Marcada por la reflexión sobre el mundo griego, esta primera interpretación será modificada hacia finales de esa década, en parte como consecuencia de la larga meditación sobre Nietzsche (1936/40), y en parte, seguramente, como resultado de la profundización en la lectura de las obras de E. JÜNGER: *Die Totale Mobilmachung* (1931) y *Der Arbeiter* (1932), a la última de las cuales Heidegger llegará a dedicar un seminario en 1939/40. Los efectos de esta reflexión paulatina sobre el fenómeno planetario de la técnica empiezan a aparecer en los *Beiträge zur Philosophie* (BzPh, 1936/38; publ. en 1989), en los que se enfoca ya directamente la cuestión de la *Machenschaft* como determinante del rostro de nuestra era, y en ese texto desigual que es *Überwindung der Metaphysik*, redactado entre 1936 y 1946 y publ. en 1954 en *Vorträge und Aufsätze* (VA). Por su entidad propia y los nexos temáticos que la configuran, esta primera fase de la meditación heideggeriana sobre la técnica trasciende, sin embargo, las fronteras del presente estudio.

<sup>4</sup> *Ge-stell* aparece por primera vez como expresión de la esencia de la técnica moderna en 1949, en el título de la segunda conferencia del ciclo de Bremen, *Einblick in das, was ist*. Su empleo, sin embargo, sólo se divulgará a partir de 1954, con la publicación de esa conferencia, remodelada bajo el título de *Die Frage nach der Technik* (FnT), en VA I (Pfullingen, Neske, pp. 13-44). Hay una traducción castellana, por lo general muy meritoria, de A. CARPIO: «La pregunta por la técnica», *Epoca de Filosofía* (Barcelona), n.º 1 (1985), pp. 7-29. Por razones que ocupan un lugar central en el presente escrito discordamos, sin embargo, de su versión del término *Ge-stell*.

<sup>5</sup> Además de *FnT*, que constituye la pieza esencial del pensamiento de Heidegger sobre la

testamentariamente hacia finales de los sesenta en diversos pequeños escritos<sup>6</sup> y, además, en esa pieza maestra de provocación y comedimiento, de descubrimiento y encubrimiento, que es la *Entrevista a Der Spiegel*. La formulación lapidaria que ésta nos ofrece sirve de guía al presente estudio.

## 1. «VEO LA ESENCIA DE LA TECNICA...»

El planteamiento heideggeriano enfoca la cuestión de la técnica como una pregunta por su *esencia*. Un importante momento de *Die Frage nach der Technik* está dedicado al esclarecimiento de este punto fundamental.

### 1.1. La pregunta por la esencia

Esencia es, en la tradición filosófica, aquello que una cosa es, su qué. De ahí la identificación *esencia-quidditas* por los medievales. *Wesen* sería, en este sentido, aquello que en alemán correspondería a la *Was-heit* de un cualquier (et)was, al «algo» que algo es. El hombre es un animal racional; la animalidad y la racionalidad constituyen su *quid*, su *was*. Ello resume todo lo que los hombres tienen en común, la «humanidad» del hombre, al igual que «lo arbóreo» resumiría lo común a todo árbol. Aceptar este concepto de esencia sería, entonces, identificar ésta con un universal: el género o la especie. La pregunta por la técnica sería, en este caso, la pregunta por aquello que hay de *común* o genérico a todo lo técnico. «Si así fuese, una turbina a vapor o un emisor de radio o un ciclotrón, por ej., serían *Ge-stells*»<sup>7</sup> y *Ge-stell* consistiría en eso que todo lo técnico tiene de estructura material o armazón, es decir, designaría el universal correspondiente a todo lo técnico. Pero la meditación heideggeriana rechaza este camino. *Ge-stell* no es la *quidditas* de la técnica, porque la esencia por la que se pregunta nada tiene que ver con el contenido tradicional de su concepto.

---

técnica, son importantes los tres escritos restantes publicados en VA I, la importantísima meditación concebida como homenaje a Ernst Jünger, *Zur Seinsfrage* (1956, en *Wegmarken*; 1.<sup>a</sup> versión, 1955, bajo el título «Über Die Linie») y *Identität und Differenz (IuD)*, publicación de 1957, de la que hay una edición bilingüe de H. Cortés y A. Leyte (Barcelona, anthropos, 1988) que servirá de referencia a nuestras citas.

<sup>6</sup> Los dos esenciales son: 1962, *Zeit und Sein (ZuS)*; 1967, *Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens (HKBD)*, publicado en *Denkerfahrten*, Klostermann, Frankfurt, 1983. De este último hay trad. cast. de I. BORGES DUARTE, en *ER - Revista de Filosofía* (Sevilla), n.º 15 (1992).

<sup>7</sup> *FnI*, 37.

*Wesen* es, en el alto alemán, una forma verbal cuyo sentido, perdido hoy en el uso corriente de la lengua, designa un modo de ser «efectivo y actuante» (*wirksam-, tätigsein*). De ahí que un ser vivo se diga en alemán *ein Lebewesen* o tan sólo «*ein Wesen*». *Wesen* indica, entonces, el *estar siendo y seguir siendo* lo que sea que se es. No indica el *qué* de la cosa, sino tan sólo el ejercicio de serlo.

Heidegger recuerda a este propósito un poema de Hebel, escrito en dialecto suabo, en el que este sentido etimológico primitivo aparece recogido. Hebel menciona el Ayuntamiento de una aldea como *die Weseret*<sup>8</sup>, el lugar donde la vida comunitaria se ejerce, donde la gente se reúne y actúa como pueblo que es, donde el pueblo *está siendo* lo que es. La permanencia del origen en el lenguaje poético le sirve, además, para destacar la relación de *Wesen* con *duración*, con el transcurrir propio de lo que está siendo. «*Wesen* entendido verbalmente es lo mismo que *währen*, durar». «*Alles Wesende wärht*», «todo lo que está siendo dura»<sup>9</sup>. La *esencia* sólo se dice del *Wesende*, del *Währende*, de lo temporal en su temporalidad. Es a eso a lo que se dirige la pregunta por la esencia de la técnica: ¿qué es lo que *está siendo* en el corazón de la técnica?

Platón había interpretado este *durar* como *perdurar*, identificándolo con lo *permanente* en la idea. Con ello, según Heidegger, inmovilizó lo que ejerce su ser temporal en su aspecto inmutable y atemporal, abriendo el camino a una interpretación «invertida» de *Wesen*, que se mantendrá en la traducción latina como *essentia*. Entender la esencia como mera idea, significa abstraer (es decir, desarraigar) lo que está siendo en el ente del ente mismo, sacarlo de su lugar propio. Tal fue, sin embargo, el destino-historia del hombre: seguir el camino inaugurado en el *cosmos ouranos* platónico, consumando en la filosofía de Nietzsche y en el hecho de la civilización occidental, el desarraigo progresivo que Heidegger diagnostica. Por ello, volviendo las espaldas a la vía «metafísica», Heidegger plantea la cuestión de la técnica como la búsqueda de lo que en ésta *está siendo* y (per)durando, de lo que en ella se deja ser. A eso —no a la *Was-heit* de lo técnico— es a lo que responde la palabra *Ge-stell*.

De acuerdo con ello, la exposición heideggeriana parte de una definición provisional y negativa (la primera y obvia, que no respeta la «esencia») para llegar al ámbito preciso desde el que hay que enfocar la cuestión esencial. Este momento intermedio se manifiesta en una segunda definición, también provisional aunque positiva (la técnica como modo de «*aletheia*»). La determinación esencial y definitiva, a la que responde la voz *Ge-stell*, consiste, finalmente, en la singularización del modo «técnico» de manifestación de la verdad.

<sup>8</sup> *FñT*, 38.

<sup>9</sup> *FñT*, 39.

## 1.2. La esencia de la técnica no es algo técnico

Según el uso habitual del lenguaje, lo «técnico» tiene que ver con poner en práctica cierto tipo de procedimientos («técnicas»), previamente aprendidos, mediante los cuales se pretende obtener un resultado determinado, previsto de antemano a título de objetivo. «Técnicos» son, asimismo, los instrumentos concebidos y utilizados con tal finalidad y los hombres que ejercen la función de emplearlos. «Técnico» es, en fin, el conocimiento de cómo llevar a cabo todo este proceso.

Esta concepción, que es la corriente, recoge lo que es común a todo lo técnico. Porque es «obvia», es la que primero debe ser expuesta en sus supuestos. A la técnica se la considera una prolongación de la mano, que potencia el poder de ese primer instrumento humano<sup>10</sup> y permite «tener en la mano» lo «a-la-mano». Incluso, si alguna vez «se le va de la mano», la técnica es la característica fundamental del *homo faber*, que así se afirma (técnicamente).

De esta concepción «antropológica e instrumental» de la técnica resalta, pues, su doble supuesto: por una parte, la *teleología* de la voluntad humana, o sea, una cierta comprensión de lo humano en la que se subraya el *primado práctico* de la subjetividad; por otra, la posibilidad de una actividad *ejecutiva*, es decir, subordinada a aquélla, mediante el uso experto de instrumentos ideados para ese fin. En ella se dibuja la imagen misma del *homo faber*. Sin embargo, estos supuestos no son habitualmente percibidos. Tan sólo trasparece la aparente neutralidad u objetividad de esta concepción que, sin embargo, se limita a mencionar el denominador común de todo lo técnico, aislado y retenido a pesar de la continua evolución y perfeccionamiento de los útiles y de los conocimientos humanos. Su carácter «atemporal» parece haber conseguido *fijar* la verdad en la idea. En efecto, no por ser más primitivo que la grandiosa central eléctrica del Rin, deja el viejo molino de agua, de uno de los muchos aserrados perdidos en cualquier valle de la Selva Negra, de cumplir su función de producción de energía. Heidegger reconoce, por ello, la funcionalidad y corrección de esta definición «técnica de la técnica». Ella es «siniestramente», inquietantemente exacta», *unheimlich richtig*.

<sup>10</sup> Véase el importante opúsculo de O. SPENGLER: *Der Mensch und die Technik. Beitrag zu einer Philosophie des Lebens* (München, 1931; trad. cast. de GARCIA MORENTE, *El hombre y la técnica*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1947), en donde defiende sintomáticamente que la técnica es la «mano armada» del hombre, a la vez que una actividad finalizada. Se guarda, sin embargo, de confundir la técnica en su sentido primitivo (como una «táctica de la vida») con su sentido posterior y «fáustico», «de trágica grandeza»: la técnica como lucha.

Pero lo exacto no nos revela más que la superficie de lo verdadero, no es más que la adecuación comprobada o conformidad entre la cosa y su representación. La verdad en cuanto «adaequatio» —la concepción tradicional de la verdad, que sirve de fundamento al concepto corriente de la técnica— no hace sino establecer una *relación fija* entre dos términos (lo existente y su representación), sin plantearse, de modo alguno, «desvelar lo que tiene delante *en su esencia*. Sólo allí donde se da tal desvelamiento acaece lo verdadero»<sup>11</sup>. Una relación fija no puede captar el acontecer y devenir del ser que, *siendo*, ejerce su esencia. Por ello, esta primera definición de la técnica resulta insuficiente para comprender el *fenómeno* de la misma. Se la juzga *técnicamente* desde el punto de vista del experto aparejador de concordancias. Pero eso es quedarse absolutamente ciego para la esencia de la técnica, aceptando pasional o pasivamente la imagen del mundo dominante en Occidente, que Heidegger considera nacida de la interpretación platónica del ser como *idea*, y haber tenido su peripecia fundamental en la distinción moderna entre sujeto y objeto y en la consecuente consideración de todo conocer y proceder humanos como forma de dominación y explotación de aquello que, situado frente a él —*Gegenstand*—, se le opone [*entgegensetzt*]. Buscar la esencia de la técnica exige, pues, *superar* y *vencer* esta perspectiva fáctica de la modernidad. Es decir: no se trata de seguir la vía «metafísica» de descripción del comportamiento técnico, sino contemplando éste desde el ángulo de la verdad, pensar más originaria y profundamente *lo que de facto está siendo* en tal comportamiento. O sea, «*durch das Richtige hindurch das Wahre suchen*».

### 1.3. La técnica como «aletheia»

El texto de *FnT* que sirve de base a este primer momento de nuestra meditación avanza, pues, en el sentido de poner al descubierto la verdad oculta bajo lo obvio y correcto. Si es «exacta» la función instrumental de la técnica, habrá que ver en qué consiste tal función. ¿En ser un medio para la realización de los fines que el hombre se propone a sí mismo? Pero ¿qué es *ser medio*? Medio es «aquello mediante lo cual algo es efectuado y, por tanto, alcanzado». Ello da pie a que Heidegger introduzca aquí la consideración de la teoría aristotélica de la causalidad<sup>12</sup>, al hilo de cuyo análisis se va desplazando subrepticamente el enfoque de la cuestión desde el ámbito moderno de la subjetividad práctica,

<sup>11</sup> *FnT*, 15.

<sup>12</sup> La meditación que sigue se halla en *FnT*, 15-18. Sigue de cerca, aunque resumidamente, los textos aristotélicos de *Metafísica* Δ, 2, 1013 a 24 y ss., y *Física*, II, 3, 194 b.

empeñada en cumplir fines racionales (el supuesto de la concepción vulgar de la técnica), hacia el paradigma griego, que no concibe la figura del sujeto ni, por tanto, puede hallarla como radical teleológico. Para el griego, el ser mismo es lo que de suyo se pone al descubierto, es decir, se presenta en su verdad, ya sea a la manera inmediata de la φύσις, que no necesita la intervención humana para aparecer, ya sea a la manera de la τέχνη, por mediación del hombre. El razonamiento heideggeriano procede pues anfibológicamente, haciendo deslizarse en la consideración de «medios y fines», en el sentido de lo instrumental, un otro sentido posible que explicitará como el una «deuda» ontológica. Sigamos el curso de la mostración.

Heidegger traduce el griego αἰτία<sup>3/</sup> (lat. *causa*) como «*das, was ein anderes verschuldet*», «aquello que hace-a-otro-deudor», jugando con la polisemia del alemán *verschulden* (causar, inculpar, ser deudor de algo a alguien). Una taza de plata es «deudora» o bien «víctima» (*Opfer*): (a) de la plata de la que está materialmente hecha, es decir, de su ὕλη; (b) de su aspecto o forma, εἶδος<sup>3/</sup>; (c) de aquello que *llegará a ser* al consumarse como taza (su τέλος); y finalmente, (d) del orfebre, que en su reflexión apofántica<sup>13</sup> trae a la luz, es decir, *descubre* en la plata el ser de la taza. *Sin el orfebre* (que en tanto que causa, no había recibido ningún nombre por parte de Aristóteles, aunque los medievales, según Heidegger equivocadamente, tradujeron como *causa efficiens*), es decir, *sin el Dasein*, el ahí en el que el ser resplandece<sup>14</sup>, sin aquél que halla en algo una materia y una forma y ve de antemano en lo que aún no es lo que *llegará a ser*, ninguna de las otras tres causas o modos de hacer deudor tendrían sentido. La esencia del causar (*verschulden*) no reside, pues, tanto en una acción eficaz (en un mero efectuar), sino en «dejar venir a (la superficie)», *ver-an-lassen*, o dejar-aparecer algo a la comprensión humana. De esta manera, Heidegger interpreta el sentido griego de causalidad como el ámbito de un *traer hacia fuera y hacia delante* o producir: *her-vor-bringen*, ποιήσις.

El producirse se da con o sin la mediación de lo humano: en la τέχνη o en la φύσις. Pero esa mediación no radica tampoco, en caso alguno, en el deseo y querer humanos, sino tan sólo en su poder de acoger el ser en la comprensión poética, en su verlo de antemano. Porque lo ve de antemano, descubre *cómo* abrirse a su presencia: sabe *cómo* dejar que se produzca (τέχνη) o *cómo* se produce de suyo (ἐπιστήμη) el ser del ente. Ambas formas de *saber* son características del poder ser propio del hombre: el de prestarse a ser el sitio dónde el ser de todo ente se pone al descubierto. En la reflexión del artesano —«causa»

<sup>13</sup> *Überlegung*, cuya etimología Heidegger acerca al griego λόγος.

<sup>14</sup> «Der Mensch ist das Da, d. h. die Lichtung des Seins» (*Brief*, 337).

sapiente (y sólo por ello eficiente) de que la plata se haga taza— se da el *des-cubrir* de lo encubierto (la taza) como *lo que llegará ser*. Hay aquí dos aspectos a tener en cuenta.

El primero es el que Heidegger desarrolla explícitamente en *FnT*, haciendo de este texto una secuencia de la teoría de la verdad como ἀλήθεια, planteada ya en las páginas de *Ser y Tiempo*, § 44, pero que sólo desarrolla sistemática y programáticamente a partir de 1930, en *De la esencia de la verdad y El origen de la obra de Arte*<sup>15</sup>. Los griegos comprendían, en efecto, todas esas maneras del salir a la luz o des-cubrirse del ser como modos de la ἀλήθεια. «Los romanos lo vertieron como *veritas*. Nosotros decimos *verdad* y generalmente la comprendemos como la exactitud en el representar»<sup>16</sup>. La diferencia esencial entre ambas acepciones de verdad —la corriente, como *exactitud* (ὀρθότης) o adecuación (ὁμοίωσις) de la representación a la cosa, y la originaria como «no-encubrimiento» o ἀλήθεια— marca la distancia entre la concepción vulgar o «antropológica» de la técnica y la concepción ontológica de la misma. Esta historia íntima de la verdad por los derrotados del errar se manifiesta en cada uno de sus rostros.

El sentido originario de la τέχνη no es, asimismo, por tanto, el de un «medio» eficaz para la consecución intencionada de objetivos, sino el de un modo de saber creativo, por el que se deja que algo acontezca y se deja ver en su verdad. «La técnica no es un mero medio. Es una manera de descubrir»<sup>17</sup>. Y la taza no es, pues, la mera meta a la que el artesano desea llegar, ni un mero útil para beber, sino algo ontológicamente deudor del saber o arte por el que se hace presente. Y el hombre, en su calidad de agente, no es sino el *poder saber* (que, naturalmente, es de suyo humano) la causa o «medio» por el que el ser de la taza se descubre. El término «medio», que sirve de medio al razonamiento heideggeriano, aparece empleado él mismo, por tanto, en acepciones diversas: en un contexto «teleológico», en el primer caso, como elemento de la secuencia causal medio-fin; en un contexto estrictamente ontológico o, más precisamente, aletheiológico, en el segundo, como *ámbito o sitio* del hacerse obra de lo que no es a la manera de la φύσις. «La técnica ejerce su esencia en el ámbito donde acontece el descubrir y lo no-encubierto, dónde acontece la ἀλήθεια, la verdad»<sup>18</sup>. El segundo aspecto que

<sup>15</sup> *Vom Wesen der Wahrheit* (VWW, 1943; GA 9, 1976) y *Der Ursprung des Kunstwerkes* (UKw, 1950 en *Holzwege*; GA 5, 1977).

<sup>16</sup> *FnT*, 19-20.

<sup>17</sup> *FnT*, 20.

<sup>18</sup> *FnT*, 21: «Die Technik west in dem Bereich, wo Entbergen und Unverborgenheit, wo ἀλήθεια, wo Wahrheit geschieht.»

debemos tener en cuenta es, pues, la *introducción de una consideración topológica en la aletheología de la historia del ser*.

Este razonamiento anfibológico heideggeriano no conduce, en efecto, a desautorizar la concepción corriente de la técnica, que sigue siendo «correcta», sino tan sólo a situarla dentro del acaecer histórico del ser en el *ahí* donde se deja ver: el mundo humano. La técnica, en su sentido obvio actual, es algo que tiene lugar en la modernidad y pertenece al destino del ser el que llegue a ser percibida así. Ella es justamente la expresión del proyecto eminentemente moderno, que se funda en la concepción teleológica de la subjetividad, definitivamente asumida con el reconocimiento, a partir de Kant, del primado de la praxis sobre la pura teoría, que Heidegger ve culminar en el momento del puro querer a sí misma de la voluntad anonadante<sup>19</sup>. La técnica es, pues, finalmente, marca de la época en la que termina, plenamente cumplida, la metafísica occidental impuesta a escala planetaria.

Ahora bien, sólo desde la discusión con el origen griego de este nuestro mundo puede, según Heidegger, ser captado *en su esencia* el sitio epocal de destierro de la verdad en la técnica moderna. Por ello, el camino metódico heideggeriano no es el de la «lógica» racionalista y calculadora, sino, admitiendo la circularidad del pensar, el de un debate (*Erörterung*) con la historia capaz de hallar el sitio (*Ort*) del origen y los sucesivos lugares (*Stellen*) del errar de la verdad. La aletheología heideggeriana se plasma, pues, esencialmente, en una *topología* del ser, que busca decir la decadencia en el nombrar del *ahí*. De este modo, la meditación sobre la técnica se precisa, en un tercero y decisivo momento, como un poner al descubierto de «lugares».

## 2. «...EN AQUELLO A QUE LLAMO *GE-STELL*, PALABRA A MENUDO RIDICULARIZADA Y QUIZA DESAFORTUNADA»

El nombre esperpéntico escogido por Heidegger para describir plásticamente la esencia de la técnica ha constituido, desde su primera aparición pública en 1949, motivo de renovada perplejidad. «La esencia de la técnica moderna consiste en *Ge-stell*. Este pertenece al destino del descubrimiento»<sup>20</sup>. Sabemos

<sup>19</sup> Véase *Überwindung der Metaphysik*, VA I, 81: «La carencia de meta de la voluntad de querer incondicionada —carencia que es esencial— es la consumación del ser esencial de la voluntad, anunciada en el concepto kantiano de la razón práctica como voluntad pura. Esta se quiere a sí misma y es, como voluntad, el ser. Por ello, desde el punto de vista de su contenido, la voluntad pura y su ley son formales. Como forma, ella constituye para sí misma su único contenido.»

<sup>20</sup> *FnT*, 33.

que no se refiere al modo «técnico» de fabricar instrumentos, que integraría una definición meramente «instrumental» de la técnica, sino a aquella etapa de la historia-destino del ser en su ahí en la que la técnica constituye el *modo dominante de la relación* hombre-mundo. No se trata, por tanto, de caracterizar el mundo griego, del que la *τέχνη*, como hemos visto, era una de las manifestaciones poéticas, sino de diagnosticar «la modernidad tardía» bajo la figura de la técnica. Pero, ¿qué puede significar el empleo de una palabra como la alemana *Gestell* —que en su sentido vago y general significa un armazón o estructura del más diverso tipo, como es el caso de un tendedero de ropa o de una estantería, por ejemplo— para definir lo que *está siendo* en nuestra civilización de la tecnología universal?

Walter Biemel hace notar que «normalmente, designamos por *Gestell* la representación de algo cósmico, puesto que nuestro representar en su conjunto tiende a detenerse en lo cósmico. Lo cósmico es visible, palpable, descriptible, puede ser producido, utilizado y desechado; siempre sabemos cómo comportarnos en relación a ello. Para sentirnos sobre tierra firme, llenamos los espacios con las cosas que nos inspiran confianza. Mas la verdad es que la reflexión en la que nos encontramos no es de este tipo. Se trata aquí de la cuestión de la apertura en la que nos encontramos y mediante la cual lo que se manifiesta (el ente) nos es accesible. Por tanto, de la cuestión del no-encubrimiento, de la *aletheia*»<sup>21</sup>. Ello significa, prosigue Biemel, que Heidegger toma la palabra *Gestell* «en una acepción inhabitual, porque toda esta reflexión debe conducirnos hacia lo inhabitual». Esto añade a la usual sutileza de la expresión heideggeriana la dificultad derivada de la utilización simbólica del idioma, que somete a continuas desviaciones. Tal dificultad viene, además, aumentada por la innegable importancia que el tema adquiere en las preocupaciones del último Heidegger.

En efecto, la referencia al *Ge-stell*, en ese sentido desviado, deviene una de las constantes del pensamiento heideggeriano y marca un punto central de su ontología, en el que se matiza definitivamente la meditación inaugurada en *EiM*<sup>22</sup>. Y, puesto que para Heidegger el lenguaje (como *Behausung des Seins*) es el único posible acceso al ser, la determinación del *sentido preciso del término Ge-stell* como expresión consumada de la esencia de la técnica constituye el objetivo fundamental de este estudio.

<sup>21</sup> Véase Walter BIEMEL: *Heidegger*, Rowohlt, Reinbeck bei Hamburg, 1973, pp. 116-117.

<sup>22</sup> Véase la referencia a la misma en la *Entrevista*, 204 (trad. 68): «la concepción que yo entonces tenía de la técnica, y no todavía la posterior de la técnica como *Ge-stell*». Es, además, significativo que el curso de 1935 lo publique Heidegger en 1953, cuando se encuentra ocupado con *La pregunta por la técnica*.

Nuestro análisis deberá, por tanto, *partir de un nivel casi estrictamente lexicológico*, que esclarezca el sentido corriente de la palabra y nos habilite a entender, *saltando a un segundo nivel de interpretación*, lo que Heidegger quiere hacerla decir plásticamente. Con el término *Ge-stell*, como muchos años antes con el término *Dasein*, Heidegger introduce, en efecto, una «perfecta unidad de sentido», por la que se ofrece gráficamente lo que Gadamer, profundizando en el contenido de *Ser y Tiempo*, § 32, llamó la *precaptación del todo significativo*<sup>23</sup>.

## 2.1. De *Gestell* a *Ge-stell*

*Gestell*, palabra absolutamente corriente en el uso cotidiano de la lengua alemana, significa aquel soporte, armazón o marco, producto del ingenio, que sirve de base para la colocación, ordenación o exposición de algo, en orden a los más diversos fines. Así, *ein Buchgestell*, es una estantería; *ein Wagengestell*, el chasis de un coche; *ein Brettergestell*, un tablado sobre el que se puede cruzar un firme en mal estado o erigir un escenario. También es *Gestell* el tendedero en el que se pone a secar la ropa o el bastidor sobre el que se coloca un lienzo. En lenguaje popular y figurado, la expresión se aplica incluso al aspecto esquelético y descarnado, extraño o desencajado, que puede presentar un ser humano.

La amplitud del contexto en el que la palabra puede ser utilizada sólo es, pues, comparable a su semántica escueta y clara. *Gestell* indica *siempre* una estructura funcional, cuyo servicio consiste en poner en orden elementos diversos, haciendo que encajen entre sí, que queden unidos. Ya sea como *base, soporte o marco* para cualquier otra cosa, *Gestell* es siempre un *lugar (Stelle)* dónde algo *es puesto (gestellt)*, lugar, pues del *encuentro* entre unos *materiales* (libros, ropa tendida, pasajeros de un coche), el *armazón* que los sostiene y la intención, es decir, el *poner mismo* de los primeros en lo segundo; poner que determina la consumación o *Vollendung* de la cosa en su unidad significativa. Se comprende, pues, por qué Heidegger ha iniciado su meditación en *FnT* con una breve referencia a la teoría aristotélica de la causalidad, antes de disponerse a definir la esencia de la técnica moderna como «*Ge-stell*».

*Gestell* significa, por tanto y en un primer análisis, un *com-puesto* que *com-pone* (que sirve para poner en un conjunto unitario y cohesionado una multiplicidad). Es, por una parte, un *producto* —adecuado al servicio requerido desde el ser-en-el-mundo—, mas, por otra parte, *produce* a su vez una configuración,

<sup>23</sup> *Vorgriff der Vollkommenheit*. Véase H. G. GADAMER: «Vom Zirkel des Verstehens», en el *Festschrift zu Heideggers 70. Geburtstag*, Neske, Pfullingen, 1959, pp. 29-31.

imagen del orden o racionalidad humanas, que da-imagen a las cosas dispuestas al servicio de esa racionalidad y sus razones. Oculta, en la expresión *Gestell*, se revela pues una triple determinación: 1.ª, la determinación de la articulación de un conjunto; 2.ª, la determinación de un lugar; 3.ª, la determinación de una figura.

## 2.2. La determinación de la articulación de un conjunto

La partícula *ge-*, paralela en la lengua alemana a la latina *con-*, recoge el sentido de un *colectivo*, a la vez plural y cohesivo. Sirvan de ejemplo las palabras *Gebirge*, *Gewölken*, *Gebrüder*, el conjunto de los montes que constituyen la cordillera, o de las nubes que cubren el cielo, o de los hermanos en su hermandad. Todo reunir implica, sin embargo, un proceso —un despliegue en el tiempo— sea inmanente a las cosas mismas o resultado de la acción humana. Es lo que está en el origen de la derivación semántica de la partícula, que la convierte en prefijo del participio pasado<sup>24</sup>, resultado de una acción (*tun* > *getan*; *stellen* > *gestellt*) o del proceso interno mismo de desarrollo (*werden* > *geworden*; *regen* > *geregnet*). En los sustantivos, sin embargo, ambos sentidos —a saber, el de un colectivo (conjunto unificado) y el de fuerza genética que mantiene unido lo que se despliega— permanecen fundidos en la partícula, como en *Gebirge* (que es el conjunto de los montes y, a la vez, la fuerza inmanente a la expansión de estos como cordillera) o en *Gemüt* (conjunto de estados de ánimo, porque génesis de los mismos). Lo mismo pasa con *Getriebe*, *Getue*, *Gesetz*.

Heidegger, en su búsqueda de un lenguaje auténtico, atento siempre a la sonoridad limpia y primitiva, que calla a la vez que habla, no puede dejar de notar lo que la trivialidad del cotidiano menciona en *Gestell*, sin atender ya al proceso de formación de la palabra. En *Gestell*, nombre vago y casi universal para toda base o soporte material concreto que comporte una estructura artificialmente construida, aparece manifiesto, en primer lugar, el sentido de un *com-puesto*, es decir, de algo *ge-stellt*, resultado de una acción, la cual, por su parte, deriva del *con-juntar* de algo, del construir de un *Ge-füge*. Finalmente, en tercer lugar, tal producto estructurado es, a su vez, *estructurante*, puesto que lo que le constituye como tal es la estructura misma que se proyecta indefinidamente, según el principio de su creación. El *com-puesto* es, así, simultáneamente, una *com-posición*, génesis de un indefinido proceso de *com-poner*. Su sentido propio es *el poner del con-junto*, determinar la articulación unificadora de lo diverso.

<sup>24</sup> Véase *Der Grosse Duden* (vol. IV, Gramatik), ed. de 1959, p. 385. También en WAHRIG, *Deutsches Wörterbuch*, 194.

De esta manera, la determinación lexicológica de un conglomerado deviene, en el oír heideggeriano, *determinación ontológica* del destino conjunto de las cosas y del hombre en el *Geschick des Seins*. El salto que ello exige es mínimo: *Gestell* pasa a designar no tanto una cosa como el *monograma* de la cohesión de un todo, señal de la *ley* misma que es inherente a todo *com-poner* social y humano. De ahí la sorpresa de Heidegger ante la acusación que se le ha hecho de forzar el sentido del vocablo, de ir más allá de las posibilidades de significación del idioma alemán, de desviar (en suma, pervertir) el lenguaje: «Hay quien se haya sentido chocado por el empleo de la voz *Ge-stell*. Sin embargo, si en lugar del verbo *stellen* escogemos *setzen* consideramos absolutamente natural emplear la palabra *Gesetz* en el sentido de ley. ¿Por qué rechazar, entonces, *Gestell*, si así lo exige la visión del contexto temático?»<sup>25</sup>. Aquello que determina la cohesión o unidad de un colectivo no es, en efecto, más que la *ley* de un acontecer conjunto e inseparable: la marca de lo que en otros textos, Heidegger llamará el *Er-Eignis*, el radical acaecer en el que ser y hombre se encuentran y apropian recíprocamente. La relación *Ge-stell/Gesetz* anuncia el momento siguiente de nuestro análisis.

### 2.3. La determinación de un lugar

*Stellen* significa colocar, poner (en un lugar, *Stelle*). El lugar determinado por todo *Gestell* viene a su vez definido por la estructura creada para un fin. Por ejemplo, una estantería es el lugar donde se ponen-exponen-guardan libros. Todo *Ge-stell* es, pues, también un lugar donde algo es colocado, situado, *puesto*. Y, de la misma manera, él mismo es *algo puesto* y definido como lugar. La ambivalencia de la expresión depende, por un lado, de la coexistencia de la resonancia verbal (*gestellt*) y substantiva (*Gestell*) en la misma palabra; por otro, de la significación misma de la raíz *-stell*. Dos textos clave nos aclaran este sentido complejo. El primero, de 1956, se halla en el importantísimo *Apéndice a El origen del obra de arte*<sup>26</sup> y relaciona *Ge-stell* con el griego *θέσις*. El segundo, de 1961, procede de *La tesis de Kant sobre el ser*<sup>27</sup> y nos permite hacer entrar en juego la comprensión eminentemente moderna del ser como representación (*Vor-stellung*), en tanto que afirmación del horizonte transcendental de todo presentarse del ser.

<sup>25</sup> *IuD*, ed. Cortés-Leyte, p. 82 (traducción nuestra).

<sup>26</sup> El *Apéndice* al que nos referimos ha sido publicado por primera vez en 1960, en la edición Reclam.

<sup>27</sup> *Kants Thesis über das Sein (KThS)*, en *Wegmarken*, GA 9, 272-307.

En el primer texto, Heidegger ofrece lo que parece ser una aclaración de ciertas expresiones utilizadas en su estudio de 1935/36 sobre la obra de arte. Pero lo hace a la luz de la preocupación fundamental de los años cincuenta, la cuestión de la técnica, cuya conexión con la del arte queda, así, subrayada de manera esencial. De hecho, el intento de precisar el sentido del «ponerse en obra» de la verdad se convierte en una explicitación de *Ge-stell* que, como esencia de la técnica moderna, procede de la experiencia griega de λόγος, ποίησις y θέσις<sup>28</sup>. Heidegger conecta el sentido del alemán *legen, setzen y stellen* (lat. *ponere*<sup>29</sup>) con el del griego λόγος y θέσις, todo lo cual aparece como modalidad de la ποίησις, del «dejar» (*lassen*) supremamente activo por el que la verdad llega (es traída) a la obra<sup>30</sup>. Así, «Stellen debe pensarse en el sentido de θέσις..., que significa un erigir (*Aufstellen*) en lo no-encubierto, ..., dejar surgir o erguirse (*Erstehenlassen*)»<sup>31</sup>. *Stellen*, en tanto que *poner tético*, es un traer a la luz la posición, dejando venir a la presencia lo ahí puesto. Lo así com-puesto es la obra. El ponerse-en-obra de la verdad —la esencia del arte— es, pues, un dejar que el descubrirse del ser *fije en la obra* su lugar de acogimiento y reposo, *lugar que ella misma en su ser-creada trae consigo*. Lo mismo debe decirse de la técnica en su sentido más originario: ella es un localizarse o producirse del ser, un hacer hueco para el mostrarse del mismo. Por ello, *Ge-stell* es un modo de ἀλήθεια: una manera del «ponerse» veritativo que es el dejar-ser poético.

Sin embargo, este mismo «poner» puede ser comprendido a la manera del «contra-poner(se)» del *ob-jectum* ante el sujeto que le hace frente. En el *Apéndice* a *UKw*, Heidegger rechaza esta posible interpretación a propósito del «ponerse en obra de la verdad». Esta no consiste en un «poner» (*setzen/stellen*) «comprendido a la manera moderna del enfrentarse provocador al yo-sujeto»<sup>32</sup>. La obra *no es* a la manera del objeto, de lo o-puesto; su mantenerse presente en su aparecer es diferente del *estar-fijada* (sujetada) *en la representación* del entendimiento

<sup>28</sup> *UKw*, 72: «Das Ge-stell als Wesen der modernen Technik kommt vom griechisch erfahrenen Vorliegenlassen, λόγος her, von der griechischen ποίησις und θέσις». El sentido de *vorliegenlassen*, hacer que algo se presente o anteponga, viene determinado por el contexto de significación circunscrito por Heidegger con la terminología griega.

<sup>29</sup> «Mit stellen und setzen gehört auch legen zusammen, die alle drei noch einheitlich im lateinisch ponere gemeint sind». Véase igualmente *KThS*, 278: «Positio, ponere heißt: setzen, stellen, legen, liegen, vorliegen, zum Grunde liegen».

<sup>30</sup> *UKw*, 70 y 71. Atiéndase a la explicitación sobrepuesta de «ins-Werk-Setzen» como «ins-Werk-Bringen» y de *Bringen* como *Lassen* y ποίησις en las notas recogidas en *GA 5*, procedentes de los años sesenta.

<sup>31</sup> *UKw*, 70: «Stellen müssen wir im Sinne vom θέσις denken».

<sup>32</sup> *Ibidem*.

humano. Por ello, Heidegger distingue del genuino el sentido moderno de «tesis», cuyo lugar está en la esfera de la subjetividad de la conciencia y en la consecuente «dialéctica» de la autoafirmación ontológica de la misma. En esta última vía están las posturas de Hegel y Kant<sup>33</sup>.

Si respetamos, por tanto, el razonamiento heideggeriano nos encontramos con que *Ge-stell*, en su sentido esencial, no manifiesta propiamente el «poner» representativo moderno, sino que está mucho más próximo del griego, de la ποιήσις. En este sentido, guarda la verdad del acaecer originario de todo «lugar»: es un hacer(se) sitio (es decir, hueco), un «dar lugar» al ser que así se presenta. La anterior experiencia del carácter anfibológico del razonamiento de Heidegger debe, sin embargo, recordarnos que su atención no se dirige tanto a la legalidad estrictamente lógica de la argumentación, cuanto a una mostración fenomenológica de los «lugares» históricos en los que el ser adquiere sentido. Esta «topología», este decir del sitio y de la situación donde se localizan todos los lugares, es lo que se va configurando al hilo del razonamiento. No debe, pues, parecer extraño el que Heidegger, inmediatamente después de recordar que en el término *Ge-stell* se deben oír los griegos λόγος, ποιήσις y θέσις, identifique el *Stellen* de *Ge-stell* (el poner de la «com-posición» tecnológica del mundo) con el «provocar el poner de reserva», con la exigencia de poner a buen recaudo, es decir, almacenar y controlar todo lo que hay como fondo o equipaje para la subsistencia y bienestar humanos. La pretensión moderna de «dar razón» (o, lo que es lo mismo, «dar cuenta»<sup>34</sup>) de lo que hay, sustituye el paradigma griego del puro «dar lugar» (en la palabra, en la obra o en la idea) a la manifestación de lo presente. «Esta pretensión [que hay] en *Ge-stell* toma posesión del dominio de lo incondicionado y al [sentido] griego de re-presentar (*Vor-stellen*) como percibir se junta el de poner a buen recaudo (*Sicher-stellen*) y fijar (*Fest-stellen*). Al oír los términos *Fest-stellen* y *Ge-stell* en *UKw* debemos, pues, por una parte, descartar su significación moderna y, por otra, a la vez, no pasar por alto que el ser determinante de la modernidad como *Ge-stell* proviene del destino del ser en occidente y no está pensado por los filósofos, sino que está destinado a serlo por los pensadores»<sup>35</sup>. *Ello significa que en Ge-stell resuena a la vez lo poético (posición originaria) y lo representativo (el lugar de lo o-puesto), la aurora*

<sup>33</sup> *UKw*, 71.

<sup>34</sup> Va en este sentido la referencia a la *ratio reddenda* y al *λογον διδόναι* (*UKw*, 72), enfocados también en el curso de 1955/56, *Der Satz vom Grund* (Neske, Pfullingen, 1965, p. 181).

<sup>35</sup> *UKw*, 72. Nótese la referencia a *FuT*, 28, con la que termina este breve y denso texto, subrayando la interferencia entre las cuestiones del arte y la técnica, a la vez que la presencia subrepticia de Grecia en el mundo de la tecnología y la necesidad de comprender el sentido más profundo de *Ge-stell* para hallar la vía más propia de acceso al fenómeno del arte.

griega y el ocaso de la modernidad. Esta interferencia epocal, que en *Tiempo y Ser* es mencionada como una «cabeza de Jano»<sup>36</sup>, revela toda la riqueza del fenómeno mencionado.

La ambigüedad del «poner» y de la «posición» que así se expone como «existente»<sup>37</sup> es, pues, la marca de la mutación de la verdad en su esencia. En *La tesis de Kant sobre el ser*, Heidegger vuelve sobre esta singular ambigüedad mediante el enfoque de su otro momento cumbre. Desde su mismo título, la meditación se centra en una «pro-posición» kantiana, es decir, en una «tesis» cuyo tema es el ser mismo y según la cual «ser» no es sino la «posición absoluta» de una cosa<sup>38</sup>. La topología fenomenológico-aletheiológica heideggeriana alcanza en este escrito su máxima intensidad al hallar en Kant lo que podríamos llamar el espejismo —es decir, el reflejo especular aunque impensado— del proyecto moderno del ser como lo que se opone y antepone en la representación de un sujeto. La postura kantiana es, así, analizada en una doble vertiente: como tal «postura» (la lectura o tesis en si misma) y como «posición» kantiana (lugar de Kant en la historia de la metafísica).

Recordémosla brevemente en lo esencial, sin tener en cuenta la matización que la *KrV* introduce en la formulación del *Beweisgrund*. Según Kant, aquello que acontece en un juicio lógico por el que un predicado es atribuido a un sujeto, es un *poner relativo* de aquél respectivamente a éste: S es P. Al contrario de este *respectus logicus* expresado en la cópula «es», el «es» en su sentido propio, el que se dice de lo que existe como afirmación de su existir, ese «ser» no expresa nunca la mera predicación (de P relativamente a S), sino la posición *absoluta*, *absolute Position oder Setzung*. Esta doctrina es defendida a propósito del caso ejemplar de la existencia de Dios: Dios es. Con independencia de las connotaciones onto-teológicas, que Heidegger no olvida resaltar<sup>39</sup>, nos interesa comprender en qué sentido se habla aquí de «posición».

<sup>36</sup> ZuS, en *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, Tübingen, 1969, p. 57.

<sup>37</sup> Véase *KThS*, ed. cit., 303, y *Nietzsche*, II (Neske, Pfullingen, 1961), 417: En el término *existentia* trasparece el εἶναι griego (fuera de) y el *sistere* latino, que Heidegger vierte como *setzen*, poniendo al descubierto el ser existente como «estar puesto fuera de», es decir, «en su propio sitio» (*an seinem eigenem Ort*) y no sólo en el entender humano.

<sup>38</sup> La tesis kantiana es afirmada por primera vez en *Der einzige mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (I, 1, § 2), aunque Heidegger sólo la considera plenamente asumida en todas sus consecuencias en la *Crítica de la Razón pura* (*KrV*) A 598/B 626 ss., a la luz de la doctrina transcendental de los postulados. No podemos extendernos aquí en la tesis propiamente kantiana. La tomaremos, pues, tan sólo desde el punto de vista heideggeriano de la historia del ser, en la medida en que nos ayuda a caracterizar el sentido «positivo» y «posicional» de *Ge-stell*.

<sup>39</sup> *KThS*, 277.

El mismo Kant muestra la equivalencia de las raíces latina y germánica. Pero, cualquiera de los términos es, según Heidegger, sintomáticamente multívoco. «*Setzung*» o «*positio*» son: 1) la acción de poner (*Setzen, Stellen, Legen*), es decir, la afirmación o tesis; 2) lo puesto o tema; 3) la legalidad o carácter de (ser) puesto («*Gesetztheit*») en tanto que «constitución» (*Verfassung*) o «ubicación» (*Lage*). Reuniendo los tres sentidos, Heidegger halla una cuarta significación: «*el poner de algo puesto como tal en su legalidad*»<sup>40</sup>. En este sentido conjunto y preciso (es decir, en su máxima ambigüedad que en ningún caso puede considerarse casual) es en el que hay que entender el paralelismo establecido por Heidegger (en *UKW* y en *IuD*) entre *Ge-stell* y *Gesetz*, paralelismo que tiene su origen en la interpretación, expuesta en *KThS*, de la afirmación moderna del ser como *Vorstellung*, de la posición de lo ex-sistente como objeto de representación y de su fundamentación en la legalidad del proyecto subjetivo. En ello se centra la interpretación heideggeriana de la tesis kantiana.

«Ser como posición significa el carácter [la legalidad] de puesto (*Gesetztheit*) de algo en el representar poniente»<sup>41</sup>, es su estar ya en cada caso (de antemano) puesto en el lugar transcendentamente proyectado de lo o-puesto al sujeto representante o poniente. Ello sitúa el ser en el horizonte de la objetualidad (como modo unánime de presentarse de lo presente) y hace depender sus diversas modalidades tanto de aquello que *de facto* se presenta (de lo puesto en cuanto materia del conocimiento, en cuanto afección) como de la forma de su puesta en posición, es decir, de su proyectabilidad. Por ello, prosigue Heidegger, «la posición o *Setzung*, *el ser*, tiene un sentido distinto según qué y cómo sea puesto», según las diversas modalidades de relación forma-materia, desarrolladas por Kant en la *Analítica de los Principios*, bajo la epígrafe de los «Postulados del pensamiento empírico»<sup>42</sup>. La posición es, pues, emplazamiento de una afección en una red, es formalización de una materia, es referencia de un objeto a un sujeto. *El ser*, en cuanto «tesis», es *síntesis*: unidad originariamente sintética de la apercepción, *puesta en posición de una articulación* por la que sujeto y objeto en sus modalidades y determinaciones particulares se afirman unitariamente.

<sup>40</sup> *KThS*, 281: «Wir können aber Position und Setzen auch noch so verstehen, daß einheitlich gemeint ist: das Setzen eines Gesetzten als solchen in seiner Gesetztheit».

<sup>41</sup> *KThS*, 281.

<sup>42</sup> En *KThS*, Heidegger defiende, por ello, que en el escrito precrítico la tesis kantiana del ser como posición no había aún madurado, puesto que no se podía aún consumir en la afirmación de las diversas modalidades del «poner» representativo (la posibilidad, la realidad efectiva o existencia y la necesidad) ni, por tanto, en la fundamentación transcendental del «poner» en la «unidad originariamente sintética de la apercepción» en cuanto «sitio (*Ort*) de la posibilidad del entendimiento». Véase *KThS*, 281 y 288-299.

La misma «reunión» indicada en el *ge-* de *Ge-stell* aparece, pues, veladamente en la representación o *Vorstellung*, aunque sólo Kant y el Idealismo que de él parte llegan a ponerlo de manifiesto. Y, de igual manera, también la representación acontece como un localizar, como la determinación de un lugar en el que la cosa, con todas sus determinaciones, es puesta. Incluso el carácter productivo de este «dar lugar» —carácter que hemos visto revelar el parentesco de arte y técnica— aparece en la posición representativa. Recuérdese a este propósito la imagen que el mismo Kant, en el *Beweisgrund*, dio de tal radical acción o posición, al compararla al *fiat* divino, el cual no consiste en conferir al ser una nueva determinación, sino que «a esta serie de cosas, en la que hasta ahora todo estaba puesto solamente en relación al todo, la pone absoluta y simplemente con todos sus predicados»<sup>43</sup>. La posición *absoluta* de una cosa significaría, pues, para un *intellectus archetypus*, la creación, la donación de la misma; para la razón finita humana, en cambio, el que la cosa *sea* tan sólo significa la *afirmación de su «estar puesta» en el espacio-tiempo fenoménico, es decir, la afirmación subjetiva de su presencia en el lugar transcendentalmente proyectado del objeto.* «El pensar, en cuanto sencillo poner, ofrece de antemano el horizonte dónde puede vislumbrarse algo así como el carácter [legalidad] de puesto y la objetualidad. El pensamiento se plasma como donación previa del horizonte para la explicitación del ser y de sus modalidades como posición»<sup>44</sup>. La cosa sólo alcanza a mostrarse en el lugar o dimensión previamente proyectados para su aparecer fenoménico.

Pero, «¿qué significa entonces *ser*, si se deja determinar como representación en tanto que posición y legalidad? Esta pregunta ya no la pone Kant»<sup>45</sup>, sino Heidegger mismo. En ella viene a la superficie lo que quedó impensado en la historia de la Metafísica: por una parte, que objetualidad y legalidad no son sino variaciones del «estar presente» de lo que se presenta; por otra, que la «posición» y «colocación» del ente en el lugar de la representación, como variación mutante del «dejar venir a la presencia», no son ellas mismas posibles sino en la medida en que en tal poner y situar se guarda y perdura, se recoge epocalmente, la fenomenología del ente mismo. «En la tesis de Kant sobre el ser... impera el ser en el sentido del presentarse duradero»<sup>46</sup>. Este sentido primordial del ser sigue vigente, aunque oculto y desplazado, en la tesis kantiana que, por ello, significa un momento cumbre (*ein Gipfel*), de la historia del ser en su mostrarse veritativo.

<sup>43</sup> *Beweisgrund*, I, 1, § 2.

<sup>44</sup> *KThS*, 305.

<sup>45</sup> *KThS*, 303.

<sup>46</sup> *KThS*, 303-304.

El otro lugar histórico, el otro peldaño en el que todos los anteriores están supuestos y superados, es el que Heidegger define como *Ge-stell*.

Los distintos modos de la *absolute Setzung* o *producción* de sentido adquieren, así, en la interpretación heideggeriana, el timbre musical de una variación sobre el tema del «poner en un lugar». Según esta melodía topológica, lo que en Grecia había empezado por ser comprendido como el presentarse físico de la cosa misma en *su* sitio (aunque ya Platón inició su desplazamiento hacia el lugar de la idea y, con ello, hacia el *cosmos ouranós* de lo meta-físico), tan sólo alcanza a mostrarse en la modernidad en el lugar de lo opuesto al sujeto, siendo reemplazado por su representación, proyectada en el horizonte de la objetualidad. La estructura legal de tal proyección previa se manifiesta, finalmente, en el momento postrero de la civilización occidental y tecnológica, con su doble carácter: como extremo del proyecto representativo de mundo, radicaliza el imperativo teleológico de sentido en la determinación a priori de toda posición óptica; en cuanto éxtasis terminal de un destino originariamente poético, guarda, sin embargo, a la vez, la «fuerza prístina del proyecto», el poder originario de dar lugar al ser de todo ente como tal. *Es, por ello, determinación ideológica (por tanto, relativa) de una «imagen del mundo» y producción positiva del ahí en el que el ser se aclara y muestra. El lugar así creado se manifiesta como figura.*

*Gestell*, el armazón artificialmente construido por el hombre para servir de marco o soporte a un sinnúmero de cosas posibles de un sinnúmero de situaciones, es el *símbolo* de este último «dar lugar dentro de lo que cabe» (dentro de lo calculado), en el que la organización y fiscalización, la informatización y la ideología —es decir, las estructuras artificiales— definen los contornos y encuadran todas las posibilidades del estar-en-el-mundo. *Ge-stell* es, entonces, el nombre de esa realidad-*standard*, lugar del acontecer conjunto y unido del ser en la historia humana, extremada en la fórmula orwelliana de «1984», que apenas ya es capaz de ser percibida. La estantería empieza por ser el mero lugar donde ordenar y guardar los libros y algún que otro objeto decorativo; pero los libros y los objetos decorativos son productos de una sociedad que quiere espejarse en ellos, que quiere contemplar gozosa la imagen del progreso, de la cultura, de su superioridad y dominio; perdido el sentido primero al que obedeció la producción de la estantería, ésta deviene lugar de exhibición de una civilización, escaparate de valores socialmente com-puestos y elevados al más alto rango: los anaqueles se llenan de *best-sellers*, o de porcelanas de marca reconocida, recuerdos de los viajes turísticos, a veces incluso de metros de falsas encuadernaciones vacías. El ser parece haber cedido su lugar a las cosas, éstas a los objetos y útiles, éstos a los valores que, finalmente, se plasman en meros nombres, marcas que la sociedad convierte en moda.

El lugar determinado por *Ge-stell* es aquel que está situado en el espacio *confinado* por las líneas que definen o delimitan su perfil. El contenido viene así determinado *a priori* por lo continente que, aparentemente nacido en función de aquél, resulta en cambio ser el verdadero protagonista, el orden en el que todo proyecto tiene que integrarse, *el modo de ser* del ser que ahora es, en esta época o constelación moderna del *Da-sein*. La naturaleza, que los griegos aún habían sentido y amado como φύσις, es ahora, tan sólo, «un complejo de fuerzas calculables», «principal almacén del fondo energético»<sup>47</sup> que se anuncia siempre «de alguna manera comprobable mediante el cálculo» y permanece «como un sistema de informaciones»<sup>48</sup>. El ser no se da, pues, libremente en su verdad. Es preguntado y responde según el código informático del hombre, erigido en Amo y Señor. El lugar definido en *Ge-stell* es el *nombre* con el que se definen las posiciones *relativas* dentro de este sistema en el que todo, incluidos los hombres, los sujetos singulares, son designados e *interpelados*<sup>49</sup>, es decir, están «sujetos», al igual que todo objeto, al esquema pre-establecido de relaciones que indica la posición que ocupa en el sistema y *configura su imagen social*. Nombrar la tierra como «materia prima», «recurso natural», «fuente de energía» o «paisaje»; al hombre como «mano de obra», «recuso humano», «trabajador» o «capital», «turista», «cliente» significa, en fin, determinar *a priori* una figura.

#### 2.4. La determinación de una figura

Vivimos, en efecto, una civilización de imágenes, último escalón de lo que MacLuhan llamó la «Galaxia Gutenberg». Los periódicos y las revistas, la televisión y el cine transforman en fenómeno cotidiano y de masas lo que en la época premoderna era el acaecer cuidado y selecto de la transmisión de lo sagrado o heroico en los frisos de los templos griegos o en los pórticos y vitrales medievales. La imagen y la palabra son desde siempre las formas de relación por excelencia. En eso, quizá, no presenta nuestra época una novedad propiamente dicha. Sí, empero, en la relación ontológica que está a la base de su formación y difusión. Los vitrales narraban la historia de un vínculo en el que hombre, naturaleza y dios estaban entrelazados desde el inicio de la creación. La «información» periodística de nuestros días narra infinidad de historias que dan noticia del hecho universal de la lucha contra los elementos y el subdesarrollo,

<sup>47</sup> *FnT*, 29.

<sup>48</sup> *FnT*, 30.

<sup>49</sup> *FnT*, 35.

de las amenazas de guerra o de los tratados de paz, del progresivo desmarcarse del mundo «de antaño» y de la conquista de un futuro que, en fin, ya está aquí. Los medievales pretendían guardar el vínculo, nosotros romperlo. La función de la palabra y de la imagen varían, por tanto: aquéllos hablan alegóricamente del acaecer radical del *Dasein*; nosotros, en cambio, del fantasma de nuestros deseos; y lo que en el primer caso aparecía como «hábitat del ser», deviene en el segundo *espectáculo* del cambio, del progreso que, sin embargo, trivializado en hecho diario, adquiere los matices de la indiferencia, que es el color de la rutina. Nada nos liga a aquellas imágenes con las que los *mass-media* nos bombardean. Pero nos sentimos presos *de ellas* (de las imágenes, no de lo que ellas transmiten). Entre ellas y nosotros se interpuso una «técnica» de construcción y difusión de informaciones que suscita el deseo de *poseer* la imagen, la «información», y quedar con ello satisfecho, aun cuando la fuente y el ser verdaderos de los que la imagen es mero signo nos sigan siendo extraños.

*Ser o tener*, título de una conocida obra de Erich Fromm, es la profunda diferencia entre ambas posturas (*Grundstellungen*), patente en ambos modos de «información». Ver/poseer imágenes —el paralelismo que el Psicoanálisis establece entre el «voyeur» y el «fetichista»— es la constante sollicitación social de nuestra época. Ello conlleva un alejamiento de los contenidos, aparentemente tan próximos, y el apego o dependencia de la fuente y de la forma en general de todas esas imágenes. Estas no son, en efecto, meros *Bilde*, sino *Gestalten*, es decir, figuras estructuradas. *Ge-stell* —lugar de la cohesión de un múltiple en un todo con sentido— es así, implícitamente, *Gestalt*.

La proximidad etimológica *Gestell/Gestalt* es, en efecto, aprovechada por Heidegger para un último acercamiento al tema, llevado a cabo en el ya citado *Apéndice* a *Ukw*, en respuesta a las innumerables reacciones que la palabra escogida para nombrar la esencia del mundo tecnológico había suscitado un poco por toda parte. El *Apéndice*, de 1956, remite al texto publicado en 1950<sup>50</sup>, afirmando que el sentido que allí atribuye a la palabra *Ge-stell* es el que está en el origen de su posterior decisión de tomarla como *Leitwort* para la esencia de la técnica. Nos da con ello una preciosa orientación sobre la génesis y la intención de la misma.

El contexto en el que la noción surge es el del «ser creada» de la obra (de arte), en la medida en que ésta significa que la verdad se acoge firmemente a la *figura*:

<sup>50</sup> Recuérdese que la primera aparición pública de *Ge-stell* como término expresivo de la esencia de la técnica se hizo en 1949. En ausencia de una edición crítica del texto de *Ukw* no es posible saber si el término aparecía ya en la versión expuesta públicamente en 1936 o si se trata de una interpolación de la época de revisión del texto previa a su primera publicación en *Holzwege*.

«El que la obra sea creada significa que la verdad es fijada en la figura. Esta es la estructura que, como tal, se despliega armónicamente en el trazado. El trazado estructurado es la armonía (*Fuge*) del aparecer de la verdad»<sup>51</sup>. En esta medida, la figura es, pues, una *Gefüge*, una conjunción o estructura dibujada en el trazado, que se le somete. La con-figuración desplegada por el trazado es *dócil* a la estructuración que, luego, se plasma en la obra. En ésta la verdad aparece en la imagen así configurada. El conjunto del trazado —o sea, el dibujo— es, entonces, a la vez, la «*juntura*» o línea que reúne el aparecer de la verdad (1.º sentido de *Fuge*); la «*hendidura*» o surco que penetra en la tierra<sup>52</sup>, dejando que su oculta verdad trasparenca y salga a la luz (2.º sentido); y, finalmente la «*fuga*» (en el sentido musical), en la que la presentación del tema de la verdad se hace en varios momentos o a varias voces y modulaciones tonales, de acuerdo con una estructura de antemano determinada, en la que cada trazo «huye» del anterior y busca cazar (lat. *fugare*) al siguiente. «Lo que aquí se llama figura debe ser pensado desde aquél poner y com-posición (*Ge-stell*) que, como tal, se ejerce en la obra, en la medida en que se instala y ex-pone»<sup>53</sup>. *El hacerse obra de la verdad es el llegar de la misma a la figura. En ésta es dónde emerge el mundo y se pone a cubierto la tierra. Pero el poner de su trazado es siempre un com-poner, un tomar sitio del ser en el mundo humano en las fronteras de una figura, lugar unitario de reunión de un múltiple.*

El *Apéndice* viene a llamar la atención para esta mención del término *Ge-stell*, aparentemente inocente y aparentemente desconectada del problema de la

<sup>51</sup> «Der in den Riß gebrachte und so in die Erde zurückgestellte und damit festgestellte Streit ist die *Gestalt*. Geschaffensein des Werkes heißt: Festgestelltsein der Wahrheit in die Gestalt. Sie ist das *Gefüge*, als welches der Riß sich fügt. Der gefügte Riß ist die *Fuge* des Scheinens der Wahrheit. Was hier *Gestalt* heißt, ist stets aus *jenem* Stellen und *Ge-stell* zu denken, als welches das *Werk* west, insofern es sich auf- und her-stellt.» (*UKw*, 51, subrayados de Heidegger). En este punto, cualquiera de las dos traducciones castellanas publicadas de *El origen del obra de Arte* son inservibles. Léase y compárese con la traducción aquí propuesta las de Rovira ARMENGOL en *Sendas perdidas* (Losada, Buenos Aires, 1960), p. 52, y de Samuel RAMOS en *Arte y poesía* (F.C.E., México, 1958), p. 100. Sirva el ejemplo para subrayar no tanto la dificultad de traducir a Heidegger, cuanto la necesidad de poner en conexión la doctrina de los años cincuenta-sesenta con la de los años treinta y, concretamente, los textos de *FnT* y de *UKw*, que se aclaran mutuamente, para comprender globalmente la intención que guía la exposición heideggeriana. Un análisis de este texto desde la perspectiva de la obra de arte aparece en mi artículo «La mirada de Atenea. Sobre la conferencia de Heidegger en Atenas», *Er-Revista de Filosofía*, n.º 15 (1992).

<sup>52</sup> Véase *UKw*, 51: «Indem die Erde den Riß in sich zurücknimmt, wird der Riß erst in das Offene hergestellt und so in das gestellt, d. h. gesetzt, was als Sichverschließendes und Behütendes ins Offene ragt».

<sup>53</sup> *UKw*, 51.

técnica. La palabra, dice, debe ser pensada como un *Her-vor-ankommen-lassen*, un *dejar* no pasivo, un *hacer venir* hacia fuera y hacia delante, un dejar que *se produzca* el conjunto (*Versammlung*) en el trazado (*Riß*) en tanto que contorno (*Umriß*). Retengamos, que *Riß* es también una grieta, desgarradura o excisión. *Umriß* (gr. περίοχος) es el rasgo, la silueta, la circunferencia, línea-límite que separa y corta la figura de su fondo mediante un finísimo abismo. Así, con el término *Ge-stell*, en tanto que trazado de un contorno que es dibujo y bosquejo, «se aclara el sentido griego de μορφή como figura»<sup>54</sup>. La *forma*, que aparece mencionada en *FnT* como una de las cuatro maneras de «ser deudor», es pues uno de los elementos fundamentales de la comprensión del ocasionar técnico del ser y se traduce, finalmente, como *dar figura*, estructurar un esbozo, com-poner de algo en un lugar.

El símil que mejor nos hace comprender esta ley de com-posición de la imagen por la que el ser se nos presenta es, de nuevo, un recuerdo de Kant: su teoría del esquematismo, que Heidegger analizó en profundidad en *Kant y el problema de la Metafísica*<sup>55</sup>. La relación establecida por Heidegger entre *Ge-stell* y *Gesetz* y su interpretación de la teoría del ser como posición en Kant nos autoriza esta nueva apropiación del diálogo entre ambos pensadores para comprender la ley de configuración social de toda imagen y de determinación de todo lugar a la manera de un «esquema» del proyecto de mundo de la modernidad tardía. Lo que Kant pensó en el horizonte de la objetualidad (es decir, de la relación a la subjetividad de un sujeto de representaciones)<sup>56</sup>, Heidegger lo tras-

<sup>54</sup> UKw, 72: «Durch das so gedachte Ge-stell klärt sich der griechische Sinn von μορφή als Gestalt».

<sup>55</sup> *Kant und das Problem der Metaphysik (KPM)*, obra de 1929, que integraba el proyecto de la Ontología Fundamental, ofrece la base de la interpretación heideggeriana de Kant, base con la que se conecta la posterior profundización en la teoría de los postulados del pensamiento empírico, tanto en *Die Frage nach dem Ding* (curso contemporáneo de la elaboración de UKw) como en el ya citado *KThS*, publicado en el mismo año que este último escrito.

<sup>56</sup> Sería excesivo hacer aquí una amplia referencia a esta conocida teoría kantiana. Baste con recordar brevemente que, en cuanto producto de la imaginación trascendental, el *esquema* es, según Kant, el procedimiento imaginativo por el que el objeto, en sus diversas modalidades, se deja comprender sensiblemente. Es, por tanto, el «monograma» mismo de la posibilidad fáctica del conocimiento: sin la mediación de la imaginación esquematizadora, que construye la imagen pura de todo fenómeno posible como suceso temporal, la actividad puramente racional no podría hallar en la diversidad amorfa de las sensaciones esa mínima unidad estructural que permitiera la conjunción de la pura forma (el objeto = X, en sus diversas configuraciones puras o categorías) y la materia de la afectación. Y sin tal conjunción no habría, según Kant, conocimiento alguno. El esquema es, por ello, el «procedimiento universal de la imaginación para suministrar a un concepto su propia imagen» y «la regla de síntesis de la imaginación respecto de figuras en el espacio» (*KrV*, A 140-141/B 179-180).

lada al ámbito global del mostrarse veritativo y topológico del ser. Cuando Kant habla de la imaginación productiva como una facultad cognoscitiva, de la que no se atreve a afirmar que sea la oculta «raíz común» de las dos ramas fundamentales de la capacidad representativa humana (sensibilidad y entendimiento), Heidegger entiende la pura *poiesis*, el poder formador por el que surge toda figura, sea fantasmal (objeto o sujeto) u obra efectiva. «El *Dasein*, en tanto que fundación proyectante y yecta, es suprema efectividad en el ámbito de la imaginación, teniendo en cuenta que con esto no mencionamos tan sólo una facultad del alma, ni un entender transcendental (véase el libro sobre Kant), sino el acaecer originario mismo (*Ereignis*)... la “imaginación” como acontecimiento del iluminarse (*Lichtung*) mismo»<sup>57</sup>. *Ge-stell* podría, en este sentido, comprenderse, mediante el símil de la imaginación ontológica, como el acontecer mismo de la estructuración previa de toda imagen por la que el ser, en el mundo del proyecto tecnológico, se deja ver. Leída a la manera heideggeriana, la teoría kantiana del esquematismo proporciona el hilo moderno del velarse transcendental del origen bajo la figura de la mera funcionalidad —es decir, del manifestarse del ser no ya en su más puro y genuino producirse (sea al nivel del darse físico o del obrar poiético) sino en su más extrema y decadente interpretación «técnica». En este sentido, *Ge-stell* se afirma como un posicionar *radical*, que a la vez que expresa una com-prensión fáctica (yecta) del mundo en su momento terminal, guarda aún toda la fuerza originaria de proyecto, es decir, de producción de ser. *Ge-stell* es, pues, la legalidad inherente a un hacer supremo que tiene, sin embargo, su *topos* en la época de la máxima pasividad y rutina. Este doble carácter, esta cabeza de Jano, es lo que permite a Heidegger, extremando la interpretación, poner al descubierto en *Ge-stell*, tanto el supremo Peligro (la sozobra en el olvido del ser), como la posibilidad de la salvación (por el recuerdo del vínculo hombre-ser).

El retrato de nuestra civilización urbana, móvil, ávida de novedad, es el contrapunto del mundo campesino de la cultura ancestral, de raíz agraria, templado en la cultura de la tierra como del espíritu, implantada en una naturaleza próxima y dialogante tanto en la tremenda tempestad como en la afile bonanza. El mundo moderno que nace en las ciudades libres de Italia y Flandes, en la ruptura con la cultura del ocio y del sentido de lo sagrado, en la Reforma y en el «humanismo» antropocentrista y que conduce al imperio del espíritu de empresa (en el sentido del neg-ocio y capitalismo), de progreso y cosmopolitismo ilustrado, termina, en nuestros días, en una «secularización» de todos los

<sup>57</sup> La cita, aunque procede de los *BzPh*, GA 65 (1989), p. 312, se conecta explícitamente con *KPM*, escrito al que Heidegger hace allí numerosas referencias autointerpretativas.

valores<sup>58</sup> que, abordando todo lo real como mero hecho fluido e intranscendente lo transforma en el espectáculo de una rutina, *de la que toda imagen tiene la figura*. La no-rutina, lo que no aparece definido por el contorno al que Martin Heidegger quiso poner el nombre de *Ge-stell*, no puede llegar a la *Lichtung*. Tal es nuestra época de la tecnología avanzada, en la que el progreso se ha vuelto rutina.

*La imagen com-puesta*, retocada, rasgada en el fondo histórico mediante el ingenio y el cálculo de la voluntad de poder controladora, *es la imagen pura y fija de todas las innumerables imágenes particulares y cambiantes*. Ya sólo vemos lo puesto en escena, lo com-puesto en el escaparate, en la pantalla, en el tablón de anuncios. *Ge-stell* es la *ley de esa com-posición* social de sentido, la *regla pura e histórica de construcción de toda imagen y todo valor*. Como *esquema de determinación de todo aspecto* —μορφή de todo εἶδος—, es el com-puesto que com-pone y, así, se im-pone. *Ge-stell* es el acontecer o producirse de la verdad en el cuadro de una ἐποχή radical. La técnica *es el esquema de la transcendencia* ex-sistente del *Dasein* en la época de cumplimiento de su destino histórico: la construcción social de un mundo de imágenes, mundo «falso» a la vez que verdadero, inmóvil en la rutina, a la vez que fluido en la continuidad de su reproducción o trasmisión bajo la forma de «información». En este mundo en el que estamos inmersos, *Ge-stell* no es sino la *configuración* (en *IuD*, aprovechando ecos etimológicos, Heidegger dirá *constelación*) dominante de nuestro vivir, inseguros y crédulos en el mundo espectacular del imperio del hombre sobre toda la naturaleza salvaje. «*Letzter trügerisch Schein*», postrera ilusión, el hombre cree ser el «*Besteller des Bestandes*», pero en el límite de ese trazado que define los contornos de todo lo que es *fondo o equipaje*, de lo que *ocupa el lugar de lo que el hombre tiene a su cargo y encarga*, se encuentra con que a él mismo «sólo le tratan como equipaje, fondo»<sup>59</sup>. Mientras se contempla a sí mismo «en la figura del amo de la tierra», la verdad —encubierta verdad- es que «con ello, el hombre no se encuentra hoy en ninguna parte a sí mismo, es decir, su esencia»<sup>60</sup>. Perdiendo de vista su esencia, se desfigura en cuanto *Dasein*. Por ello está en peligro.

Así, en fin, el significado de *Ge-stell* viene a desmarcarse del mero montaje, del mero hacer encajar mecánico de las varias piezas de un cualquier mecanismo técnico. Eso sería aún una concepción técnica de la técnica, una descripción de lo que se incluye en el *género* de las cosas técnicas. El que tal montaje exista en

<sup>58</sup> Véase Gianni VATTIMO: *La fine della modernità*, Garzanti, Milano, 1985, p. 15.

<sup>59</sup> *FnT*, 34.

<sup>60</sup> *FnT*, 35.

lo técnico, es *richtig*, es adecuado a la cosa «técnica». Pero no es en ello en lo que reside la esencia «no técnica» de la técnica. Esta consiste en la *forma* característica que la realidad gana en el mundo en el que se da la consumación nihilista de la historia de Occidente, es decir, en la figura-esbozo-proyección de una imagen del mundo ideológica, tecnológicamente trazada y programada.

## 2.5. ¿Palabra desafortunada?

Las excentricidades lingüísticas, que convierten el lenguaje heideggeriano en un idiolecto<sup>61</sup>, dificultan indudablemente el primer acercamiento a su pensar, mas quizá lo aclaran a un segundo nivel. El que el lenguaje aparezca como *morada poética del ser*, es un intento difícil, que exige en gran medida una ruptura—conscientemente buscada por Heidegger a partir de 1936/38<sup>62</sup>—no sólo con el hablar trivial cotidiano, sino incluso con el estilo filosófico tradicional. De ahí, por ejemplo, su repetida llamada a la «liberación del lenguaje de las reglas de la gramática»<sup>63</sup>, los constantes juegos lingüísticos en los que envuelve al lector, sus chocantes expresiones. Esta «técnica» inevitablemente desfigurativa de los contornos de la tradición, contribuye a plasmar en un nuevo «idioma del pensamiento» el destino *entbergende/verbergende* del ser en la palabra, aun a costa del riesgo que ello conlleva para la comprensión. El empleo de *Ge-stell*, deformación de una palabra tan corriente y general como la castellana «cacharro», en el contexto aparentemente extravagante de la definición de la esencia no técnica de la técnica, es ejemplar.

Recoge una palabra etimológicamente elocuente, pero degradada en el uso banal del idioma. En la vaguedad que expresa su aptitud a las más diversas acepciones contextuales, se manifiesta el carácter de *estructura estructurante*, es decir, proyectiva, de todo *Gestell*. Creemos haber dado elementos suficientes para concluir que la expresión no sólo no es «desafortunada» como concepto de la esencia de la edad moderna, sino que es más bien «tácticamente» muy adecuada como símbolo y esquema de comprensión de todos los signos de la civilización cibernética. El término es, por una parte, chocante y provocador, llama la atención; por otra, expresivo y plástico, valiendo como ejemplo y

<sup>61</sup> George Steiner lo subraya, llamando la atención para la función más táctica que instrumental de la incansable búsqueda de las raíces etimológicas tanto griegas como alemanas. Véase Heidegger, F.C.E., México, p. 18.

<sup>62</sup> Los *BzPh* son el primer ejemplo relevante de este intento.

<sup>63</sup> Véase, por ejemplo, *Brief*, 314 y 333. En ese sentido hay que entender el intento decididamente poético de *Aus der Erfahrung des Denkens*.

modelo del modo actual del acaecer del ser en su ahí humano. «Desafortunada» no es, en consecuencia, la voz *Ge-stell*.

En cambio, sí que es necesariamente insuficiente toda traducción que de ella se intente. Traducir es interpretar, dar sentido. En el idioma, el «ser» viene a la palabra de una forma concreta, ontológicamente determinada, que tiene sus raíces en la tradición de un pueblo histórico. Ello condiciona las posibilidades de saltar de un idioma a otro. Las dificultades se incrementan cuanto mayor sea la carga de pensamiento que lleve una manifestación lingüística. En efecto, los enunciados científicos, esencialmente matemáticos, no sólo no presentan dificultades de traducción, como no la necesitan. La ciencia «no piensa», tan sólo calcula. El cálculo es meta-idiomático: se expresa en el lenguaje «abstracto» (no concreto, como los «idiomas» fácticos) de números, variables y ecuaciones. En cambio, la filosofía y la poesía manifiestan la manera singular como un pueblo, en una determinada época histórica y mediante un uso concreto del idioma, da voz a un desvelarse del ser. En cada palabra se expresa todo un mundo. Por ello es tan «peligrosa» la tarea del traductor: incluso la más inócua de las versiones «literales» está vehiculando a la vez dos mundos: el del texto traducido y el del propio traductor. Si nos atenemos a la posible dimensión histórica de tan singular tarea, toda traducción es a la vez el inicio de una «tradición».

Es conocida la tesis heideggeriana según la cual nuestra civilización nace de la traducción del pensamiento griego a la mentalidad romana y de la expansión de esta asimilación con la del imperio, hoy plasmada a nivel planetario. Así, nuestro vínculo con el pensamiento griego originario perdura hoy, aunque ya no en su forma originaria. El mismo Heidegger atribuye el inicio de la «inconsistencia del pensar occidental», de su decidida desviación metafísica con el consiguiente olvido del ser, a la aparentemente inócua traducción latina de las palabras griegas: «Detrás de la traducción en apariencia literal y, en consecuencia, conservadora, se esconde un trasladar de la experiencia griega a otro modo de pensamiento», dice en *UKw*, a propósito de la versión medieval de  $\epsilon\upsilon\pi\omicron\kappa\epsilon\acute{\iota}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$  por *subiectum*<sup>64</sup>. La llamada de atención es especialmente válida para sus propias obras.

El pensamiento, como la poesía, es casi intraducible<sup>65</sup>. Se comprende la diversidad de versiones del término *Ge-stell* en cualquier idioma. Lo mejor, como el mismo filósofo nos aconseja en *IuD* a propósito de otra voz igualmente densa

<sup>64</sup> *UKw*, 7.

<sup>65</sup> «So wenig wie man Gedichte übersetzen kann, kann man ein Denken übersetzen» (*Entrevista*, 217; trad. 80).

de connotaciones etimológico-lingüísticas (*Er-Eignis*), sería seguramente tomar la palabra «pensada a partir de la cosa indicada», es decir, dejando que ella misma nos «hable como término orientador al servicio del pensar. Como tal es tan intraducible como el griego λόγος o el *Tao* chino»<sup>66</sup>. Y, sin embargo, fuerza es hallar alguna palabra, por deficiente que sea<sup>67</sup>, que la traduzca.

De las versiones castellanas existentes, resalta el intento de asepcia, al seleccionar el sentido de *Ge-stell* como armazón o dispositivo, evocando la imagen de un mundo automatizado a lo Orwell o Huxley. Carpio, como antes el italiano Vattimo, lo hace por «imposición»<sup>68</sup>. H. Cortés y A. Leyte, como antes García-Bacca<sup>69</sup>, lo hacen, finalmente, con toda coherencia, por «com-posición», traducción a la que el presente estudio ofrece amplia justificación. En efecto, no sólo respeta la etimología, sino que, aunque se aleje del contenido concreto y vulgar de la voz alemana, no pierde, sin embargo, el impacto que Heidegger quiere guardar en *Ge-stell*. Este significa, en efecto, algo com-puesto que entra a su vez y de forma determinante en la com-posición de otros compuestos. Ambos sentidos, activo y pasivo, aparecen respetados en el castellano «com-posición» (con trazo de separación, para que se distinga del sentido corriente y resalte la

<sup>66</sup> *IuD*, 86-87.

<sup>67</sup> A título de ejemplo, menciónese la versión francesa de A. PREAU (*Questions I*, Gallimard, París, 1968), ampliamente divulgada. El término escogido es *arraisonement*, que significa originariamente la inspección o reconocimiento técnico especializado, previo a la autorización de salida de puerto que se da a un barco. Procedente del vocabulario náutico, el término indica, sin embargo, una cierta forma de *apreciación* de la exactitud y funcionalidad de un mecanismo, la cual conduce a la emisión de un juicio o *veredicto* (2.º sentido, en el lenguaje corriente y periodístico), determinante del comportamiento posterior. Como traducción de *Ge-stell*, y a pesar de que respeta la idea de calculabilidad y la del carácter imperativo de todo peritaje, no traduce ni la etimología ni el amplísimo contexto significativo alemanes. Es una «traición» subjetivista (*arraisonement* no es una estructura material aparentemente neutra, sino el juicio de un perito) e intelectualista (subraya el aspecto de montaje y su lectura experta, no el de la «figura» y su captación no técnica por el no-especialista).

<sup>68</sup> VATTIMO (*Saggi e discorsi*, Mursia, Milano, 1976) propone, con cierta incoherencia, traducir *Ge-stell* por *im-posizione*, «escrito con un guión para destacar el sentido originario de *stellen*». Su lectura acentúa el aspecto de captación inmediata e «impositiva», es decir, determinante de posición(es). No respeta, como el mismo reconoce, el sentido de «conjunto», en su doble vertiente (como articulación configuradora de elementos diversos y como «constelación» hombre-ser). Esa riqueza del mundo «gestélico», que está en la raíz misma de la técnica moderna, no queda suficientemente clara en la traducción de Vattimo. Véase *Al di là del soggetto*, Feltrinelli, Milano, 1981, p. 66. La versión cast. de A. Carpio dice seguir a Olasegui, en su *Introducción a Heidegger* (Rev. de Occidente, Madrid, 1967), pero puesto que utiliza el mismo término que Vattimo, se le puede aplicar la misma argumentación que a este último.

<sup>69</sup> En su versión de *La doctrina de la verdad según Platón*, Santiago de Chile, 1957.

importancia del *com-*), entendida en un sentido amplio. Del mismo modo que una composición literaria implica una unidad sintáctico-semántica de significaciones, que actuando como un todo sobre el lector, hacen plástico un mensaje y suscitan de aquél una respuesta de adhesión o crítica, así también *Ge-stell*, en su contexto propio, consiste en una cierta *com-posición* de materiales, la cual da lugar a un orden calculado de lecturas, de tal modo que la composición *com-puesta* deviene ley de un *com-poner* ulterior, es decir, orden, imposición, imperativo. Su modo de poner es, pues, un *im-perar*, *walten*, un tener poder sobre.

*Com-posición* traduciría así —aunque de un modo mucho más insípido que la voz alemana— ese modo de determinación del ser de los entes que hemos procurado describir como *unificación de un conjunto en el lugar de una figura*.

3. «EL IMPERAR DE *GE-STELL* SIGNIFICA QUE EL HOMBRE ES EMPLAZADO, SOLICITADO Y PROVOCADO POR UN PODER QUE SE HACE PATENTE EN LA ESENCIA DE LA TÉCNICA Y QUE EL MISMO NO DOMINA»

Si recordamos brevemente el contexto de la definición heideggeriana de la *Entrevista*, debemos tener en cuenta que aunque Heidegger, en respuesta a la concepción «instrumental» y «antropológica» de la técnica, niega que ésta sea un instrumento o tenga que ver con instrumentos, sí afirma, sin embargo, que «es algo que el hombre *por sí mismo* no domina» y que tiene que ver con que «todo funciona»<sup>70</sup>. Con ello se indica, como hemos visto, que aunque la manipulación técnica se haga mediante instrumentos, la *esencia* de la técnica no es ella misma «técnica», sino algo totalmente distinto. En un primer momento, dice que se manifiesta como «un poder»<sup>71</sup>; luego, que ese poder impera a la manera de la «*com-posición*». Tal poder *com-positivo* tiene la «capacidad de determinar la historia», capacidad que no es, pues meramente humana, no sólo porque se le escape al hombre de las manos, sino porque ese poder es más potente que el mismo hombre y se le impone, decidiendo del destino del mundo a escala planetaria. Por ello, es inquietante y siniestro. Por ello, constituye, para Heidegger, *lo que hay que pensar hoy*.

El poder que viene a la superficie en el mundo de la tecnología avanzada y que no es él mismo de tipo técnico, se manifiesta fácticamente como un emplazar

<sup>70</sup> Véase *Entrevista*, 206 (trad. 69-70).

<sup>71</sup> *Entrevista*, 206 (trad. 68).

y provocar al hombre a que actúe, es decir, a que se comporte en el mundo con las cosas y con los hombres mismos de un modo predeterminado, por el que se universaliza la «relación meramente técnica». ¿Qué quiere esto decir?

El hombre desea y busca con su inteligencia y su saber alcanzar el bienestar. Gracias al progreso técnico-científico, logrado en la modernidad europea, puede disfrutar en grado cada vez mayor de ese mejor nivel de vida. Se habitúa a ello y, naturalmente, desea mantenerlo y aumentarlo cada vez más. Por ello incrementa la intervención técnica a todos los niveles y en todos campos, racionaliza su comportamiento individual y social, domestica a la naturaleza y a sí mismo, poniendo todo a su servicio en aras de aquella finalidad. De ese modo, aquello que parecía no ser nada más que un medio (la técnica) para alcanzar un fin (el bienestar) se transforma en el motor mismo del progreso social y, con ello, se le impone al hombre como «lo que hay que hacer», como «la manera como hay que comportarse». Progresar es, por ejemplo, racionalizar el uso de las materias primas, de los medios y sistemas de producción y de la mano de obra en el proceso productivo. En este esquema tan sencillo y obvio, de la relación entre la naturaleza, el hombre y los productos que éste con su trabajo elabora a partir de aquélla, tal relación es «meramente técnica». Gracias a ella, todo funciona. Para que siga funcionando, hay que reproducir al infinito tal relación. «La sociedad industrial existe sobre el suelo del estar-encerrada en sus poderes propios»<sup>72</sup>, en el círculo o engranaje que programa todo porvenir sobre la base de lo que se prevé como adecuado desde el presente.

Su modo de actuar es subrepticio, fáctico, precomprensivo: solicita del hombre que se comporte «técnicamente». Solicita significa «requiere», ya sea sugiriendo o exigiendo. En todo caso, emplaza o «coloca» al hombre en una cierta situación, en la que sin darse cuenta se halla provocado, retado a actuar *según las reglas* del juego. El poder de la *com-posición* técnica es, por ello, un «imperar»: *el imperialismo de la técnica*.

El hombre (y con él el ser en su totalidad) sólo podrá apartarse de este estar-cautivo mediante la reflexión. Mas la reflexión sobre aquello que está habituado a no notar como «siniestro» y, bien por lo contrario, prejuzga como lo «deseable» es más bien difícil. Por ello, es justamente a ese nivel, el del necesario aunque precario distanciarse reflexivo, dónde el poder de la *com-posición* ideológica del mundo se manifiesta de forma extrema, procediendo a su autojustificación. Es tanto más poderoso cuanto más desapercibido pasa. Darse cuenta de esta

---

<sup>72</sup> HKBD, 145.

situación, «hacer la experiencia de que el hombre está colocado por algo que no es él mismo y que él mismo no domina»<sup>73</sup> es abrir la posibilidad de comprender no sólo su situación, sino también su ser el «ahí-del-ser». Ser el «ahí» significa «que el hombre es necesitado por el ser», que el ser (con todo su poder imperante) necesita del hombre como de su morada y que, por tanto, aparecerá bajo cualquier figura (por ejemplo, la de la técnica), pero al margen de todo control. Cuanto menos despierto se halle el hombre para ello, más impotente se hallará, más próximo del abismo. Pero si despierta, podrá descubrir nuevas posibilidades de ser, y abrir, con ello, el camino a una «relación libre» a la esencia de técnica, una relación ontológica capaz de habilitar el tránsito a una nueva época histórica. Por ello, en la experiencia abisal del fenómeno ontológico de *Ge-stell* ve Heidegger un acontecimiento radical y, por tanto, *positivo*. No es positivo simplemente porque en la técnica se «da lugar» al ser, sino fundamentalmente en la medida en que el reconocimiento de *lo que es* y de sus fronteras nihilistas, el enfrentarse a la posibilidad ontológica de la nada en la experiencia de lo que en 1929 llamaba «angustia» y a partir de 1936/38 prefiere nombrar como «temor» (*Scheu*)<sup>74</sup>, se da un *experimentar positivo de la negación, del retirarse del ser y, por tanto, un recordar salvador del ser mismo*. Es en este sentido, finalmente, que hay que entender la última determinación de *Ge-stell* como «destello» o «preludio» del *Er-Eignis*<sup>75</sup>.

La problemática heideggeriana de la técnica se aparta totalmente de los ámbitos en los que habitualmente se la inscribe. No es tema meramente sociológico o político<sup>76</sup>, ni siquiera propiamente ético<sup>77</sup> o, en general, antropológico. Es un suceso ontológico radical. La tesis heideggeriana se aparta, con ello, de toda postura intervencionista, optimista o pesimista, experta o simplemente bien-intencionada. Pensar la técnica es distanciarse de ella y verla no como algo que puede y debe ser encauzado hacia la realización utópica de una sociedad más

<sup>73</sup> *Entrevista*, 209 (trad. 72).

<sup>74</sup> Véase *BzPh*, 14-15. También *HKBD*, 148 (trad. cit., nota 19).

<sup>75</sup> *IuD*, 88-89.

<sup>76</sup> No hay que olvidar que, incluso para Heidegger, las connotaciones políticas son inmediatas. Véase en la *Entrevista* el contexto en el que surge la cuestión (p. 204; trad. 68-71) y el reconocimiento por parte del pensador que aquello que le había llamado positivamente la atención en el nacionalsocialismo era su «encuentro con la técnica» como esencia de la modernidad (1935, *EiM*). Sin embargo, el planteamiento heideggeriano de lo político en la época tardía, del que es elocuente la *Entrevista*, transpone la cuestión a un nivel radicalmente marginal a las «medias tintas» de lo político: el del pensar que ya no es filosofía.

<sup>77</sup> *IuD*, 80-81.

«humana»<sup>78</sup>, ni mucho menos como algo que puede o debe ser rechazado, sino como aquello que, porque es esencia de la modernidad, «hay que pensar», lo *Zudenkende*.

#### 4. LA TESIS DE HEIDEGGER SOBRE LA TÉCNICA

La com-posición técnico-ideológica del mundo, determinante de la imagen del (pre)dominio del hombre sobre todas las cosas de la naturaleza, configura a ésta como un mero almacén de materias disponibles para usos calculables, como equipaje de una civilización de bienestar. Este momento terminal manifiesta el error de la verdad en la historia. La esencia, el ser en su despliegue espacio-temporal, se oculta bajo la máscara lógica de géneros y especies, transpuestos y degradados en su postrera significación técnica, como existencias negociables. El «olvido del ser» se cumple, así, en la más extrema com-posición ideológica. La verdad de la esencia se encubre bajo el velo metafísico, cuya imagen final es la que lleva el nombre esperpéntico de *Ge-stell*, postrera alienación. En su inevitable des-dibujar de la verdad originaria, el desarraigo «gestélico» lleva implícito, sin embargo, el dibujo de una verdad todavía más primordial: el oculto abismo olfateado en el trazado, en cuanto desgarramiento configurador del fondo informe. Porque, como nos lo prueban los innúmeros «graffiti» sobrepuestos que inundan nuestro paisaje urbano cotidiano, todo desdibujar es, él mismo, la creación de un nuevo dibujo, que oculta guardando el anterior, destacándolo del escenario amorfo y silencioso que, de ese modo, también habla.

Esta duplicidad y ambigüedad figura/fondo es, por ello, susceptible de ser resumida bajo tres puntos de vista o modos de decir en los que se plasma la tesis de Heidegger sobre la técnica: En el lenguaje de la Ontología Fundamental, *Ge-stell* aparecería como el *esquema* dominante del proyecto de mundo de la mo-

---

<sup>78</sup> Heidegger no está ni en favor ni en contra de la técnica. Ello sería creer aún en su *Dämonie*, como trasparece en posturas como las del «principio esperanza» de Bloch, al que Heidegger alude veladamente (*HKBD*, 146), o de la utopía de su discípulo Marcuse, para quién la unidimensionalidad de la civilización técnica, que hizo del hombre esclavo del trabajo y prisionero de su propio *man-power*, puede aún ser reconducida éticamente hacia una civilización pura, que utilice la máxima perfección técnica en aras de una sociedad orientada hacia la satisfacción, tipo W. Reich, del principio del placer. Marcuse sigue, pues, preso de la fascinación de la técnica y olvida, como recuerda Sachsse, el principio fundamental de la Cibernética según el cual «un sistema sólo es controlable desde una posición externa al sistema». Véase a este propósito el excelente artículo de Hans SACHSSE: «Die Technik in der Sicht Marcuses und Heideggers», *Proceedings of the XVth World Congress of Philosophy*, Varna, 1973, vol. I, 375.

dernidad tardía; en el lenguaje aletheiológico-topológico, es *lugar* del manifestarse de la verdad; y, en consecuencia, en el lenguaje preferente de los años sesenta, es a la vez el postrer *destello* del acaecer originario por el que ser y hombre se apropian mutuamente y, así, manifiestan, recuperándolo, su vínculo indeleble. Estas tres perspectivas nos permiten, así, concluir esta meditación, afirmando la unidad interna del pensamiento heideggeriano a lo largo de su despliegue.

Como esquema metafísico de la transcendencia existente, *Ge-stell* es la figura epocal que denota lo que Heidegger llegó a llamar el «proyecto cibernético del mundo»<sup>79</sup>, el modelo tecnológico-científico de la sociedad desarrollada a la que también llamó, en terminología de Jünger, civilización técnico-planetaria. Su carácter proyectivo a la vez que yecto, sintético a la vez que perceptivo, manifiesta la estructura existencial del «encontrarse comprendiente» articulado en el habla, por el que Heidegger traducía el darse conjunto del ser de todo ente en su ahí comprensivo humano. *Ge-stell* es un modo de decir el ser: el que corresponde a nuestra época. Esta no ha sido tematizada *como tal* en *Ser y Tiempo*, pero es, sin embargo, de ella de lo que allí se trata. La evolución de los años siguientes llevará a Heidegger a abandonar *la vía*, la metodología de la Ontología Fundamental. No así su tema: el ser en su ahí histórico. El ahí es siempre la comprensión porosa del *Dasein* del que «hablan» sus obras. El «habla» de la que es aquí cuestión es el lenguaje en cuanto puro *producirse* de sentido, tanto al nivel de la palabra como de la obra artística o artesana, de la acción «fundadora de estado» o de la «proximidad» de lo divino<sup>80</sup>. El «habla» (en *Ser y Tiempo*) y el «lenguaje» no son sino lo que en algún momento, con Kant, Heidegger llegó a llamar «imaginación», si bien no profundice en esa designación, por sus naturales connotaciones «subjetivas» y antropológicas. La articulación del destino del ser en la palabra y en la obra humanas, su decir instalador de mundo y expositivo de la tierra no es sino un «dar imagen», un dejar que el ser llegue a tener el «aspecto» que, de hecho, acepta. El darse recíproco del ser-hombre no es sino el surgir de ambos bajo una imagen proyectada de antemano. En la época de la tecnología avanzada la ley a priori de construcción de toda imagen socialmente aceptada es a lo que Heidegger llama *Ge-stell*.

La problemática kantiana del esquematismo, tanto en su sentido propio, en el contexto de la fundamentación de la posibilidad del conocimiento objetivo<sup>81</sup>, como en sentido *analógico*, en cuanto proceso no objetivo de procurar aplicación

<sup>79</sup> HKBD, 142.

<sup>80</sup> Véase UKw, 49.

<sup>81</sup> Por tanto, situada en la *KrV* en el lugar trascendental intermedio entre la Analítica de los Conceptos y la de los principios, poniendo en conexión la Deducción trascendental de las categorías con la doctrina de las modalidades.

a las Ideas de la razón<sup>82</sup>, es uno de los temas centrales de Kant, imprescindibles para la comprensión de su concepto-clave de *transcendental*. Heidegger lo subsume bajo lo que, en esa primera fase de su pensamiento, define como *transcendencia*, es decir, como proyección ek-sistente y conformadora de mundo. El *transcendental* kantiano se transforma, así, en la estructura ontológica del «ahí» y, en este sentido, es posible concebir una «imaginación» que articulando el proyecto fundador de mundo, ofrezca el *esquema* y horizonte de comprensión del mismo, tanto desde la perspectiva de la espontaneidad creadora como desde la de la percepción tonal fáctica, «precomprensiva». Tal es el fondo de la interpretación heideggeriana en el *Kantbuch*, en el que el viejo pensador de Königsberg es acusado de no haber sido capaz de comprender el alcance mismo de su descubrimiento del carácter ontopoietico de la imaginación. Para Heidegger, en cambio, esta «regla pura» de construcción de toda imagen que es el esquema, no depende del fantasma «yo pienso», sino del acaecer histórico mismo del ser en su verdad, revelada en la comprensión. Por ello, la *Ontología Fundamental*, definida en el programa de *Ser y Tiempo* viene a traducirse, en un segundo momento, en una teoría ontológica de la verdad, en una *Aletheiología*, que aparta conscientemente toda posible lectura «antropologista» o «humanista» de aquella.

La técnica puede, entonces, ser interpretada, en un segundo nivel, como uno de los momentos fundamentales del descubrirse encubriendo de la verdad del ser en su ahí inevitablemente humano. Ello la convierte en un acontecimiento radical no tanto del proyecto (pre)comprensivo, cuanto del ser mismo que así se localiza, instituyendo el sitio dónde se pone al descubierto. Por ello, la segunda metáfora es la que revela *Ge-stell* como lugar de aletheia, sitio del afirmarse positivo del ser en su verdad esencial. Pero no sólo es posición firme, sino posición de posiciones, com-posición anticipadora del hacia dónde de toda posición. Por ello, al volver al tema de *Ge-stell* en su conferencia de Atenas, Heidegger habla del «proyecto anticipativo del mundo que fija el rumbo exclusivo de su investigación posible» y en cuya circularidad (de la que da como imagen el circuito regulador cibernético) queda encerrada, como «calculable» y, por ello, controlable y programable, toda manifestación de la verdad<sup>83</sup>. Queda con ello determinado *en la figura* el lugar o posición relativa de todo lo que se presenta en ese ámbito, sea natural o artificialmente producido. «También al hombre se le asigna una plaza en la uniformidad del mundo cibernético»<sup>84</sup>, también a él se le emplaza y provoca a que responda según el esquema general, a que desempeñe su función

<sup>82</sup> En el Apéndice a la Dialéctica Transcendental de la *KrV* y en la *Crítica del Juicio*.

<sup>83</sup> *HKBD*, 141 y ss.

<sup>84</sup> *HKBD*, 142.

en el sistema. Y en este sentido, porque denota una decisión ontológica llevada a sus últimas consecuencias, el poner desvelador que acontece como composición tecnológica del mundo es el poner del más extremo peligro. *Ge-stell*, lugar de aletheia es pues, a la vez, lugar del Peligro.

La cuestión del peligro técnico trae consigo algo más que la mera afirmación de la peligrosidad de una situación creada por el aprendiz de brujo, que se ve impotente para dominar las fuerzas lanzadas a actuar en un proceso provocado mágicamente, y reconducir tales fuerzas «domesticables» a una vía «más» ecológica y menos dañina al planeta y, por tanto, al hombre mismo. Si la técnica, en su esencia, no es algo humano, sino un acontecimiento del ser mismo, el poder del hombre no reside en la creación de la civilización tecnológica, sino tan sólo en haber sabido servir de vehículo a que el ser se mostrara de esa manera. «El mundo no es lo que es y como es por el hombre, pero tampoco puede serlo sin él. ... el ser necesita del hombre, ... no es ser sin que le sea necesario el hombre para su manifestación, salvaguardía y configuración»<sup>85</sup>. Ese «saber» servir de vehículo al ser estaba presente fundamentalmente en el modo griego de comprender el arte-técnica del que todo producto u obra era deudor. Así, en el descubrir del Peligro, de la máxima amenaza del ser, está una manifestación de la más radical de las verdades: *la del co-pertenecerse de ser y hombre y de su mostrarse conjunto*. El *Er-Eignis*, abrazo «apropiante», «es el ámbito en si mismo oscilante, a través del cual el hombre y el ser se alcanzan el uno al otro *en su esencia* y alcanzan lo que les es esencial al perder las determinaciones que les prestó la metafísica»<sup>86</sup>. Este acaecer originario (o *Er-eignis*) de la relación por la que, justamente, se define el *Da-sein* en cuanto tal, es aquello en lo que se funda propiamente *Ge-stell*. Sin duda, ese vínculo originario (ese respeto mutuo que no es *respectus logicus*, sino consentimiento recíproco), y no es ni pasado ni futuro, sino puro instante, trasparece más difícilmente en el imperialismo de la tecnología avanzada que en el decir poético o en el celebrar de lo sagrado. Pero, al igual que en la época premoderna o en la antigüedad, también en la constelación «gestéllica» se afirma y pone, es decir, acontece el vínculo co-apropiante.

Su fenomenología y hermenéutica exige más reflexión, pues es más compleja y menos inmediata. Por ello habla Heidegger de la necesidad de inaugurar un «pensar más pensante» (*denkender*) que la filosofía, perdida en los derroteros metafísicos. Pero más poderosa es, por ello mismo, la llamada que irrumpe de la esencia de la técnica (en cuanto plasmación extrema de la metafísica), que la que se refleja espejísticamente en la filosofía tradicional (en cuanto mera teoría, mera

<sup>85</sup> *Entrevista*, 209; trad. 72.

<sup>86</sup> *IuD*, 88-89.

re-presentación). Sólo las cumbres del pensar filosófico —como Kant, Hegel, Nietzsche—, han guardado la fuerza originariamente poética del pensar mismo y, por ello, han sido capaces de dar voz al acacer moderno del ser en la representación, el concepto o el valor. En cuanto plasmaciones epocales los recoge y piensa Heidegger. Pero, por la misma razón, ya no considera en la época terminal de la metafísica haber ninguna cumbre filosófica posible. La filosofía, mero reflejo de reflejos, «ha llegado a su fin», ha perdido su lugar en la época de la técnica. No es interpretar, sino transformar el mundo lo que hoy se busca prioritariamente.

Permanece, sin embargo, la necesidad de pensar lo que guarda aún, de alguna manera, aunque lejana y olvidada, la fuerza prístina del proyecto: *Ge-stell*. Por ello —porque sigue siendo una cabeza de Jano y, por tanto, un principio y fin, origen y ocaso, porque es un «hacer hueco» al ser a la vez que lo obliga a ocupar ese puesto que le ha sido de antemano asignado— por todo ello, *Ge-stell* es, finalmente, fugaz pero potente destello del *Er-eignis*. En este sentido aparece la conocida cita de Hölderlin, «allí donde está el Peligro, crece también la salvación»<sup>87</sup>. Con esta última metáfora anfibológicamente expresiva de la esencia del mundo técnico, Heidegger avanza, a la vez, la posibilidad de un «paso atrás» y una «salvación» no menos equívocos, cuyas formulaciones más escatológicas<sup>88</sup> manifiestan el diálogo íntimo y constante de Heidegger con Hölderlin, quedando necesariamente fuera del alcance del presente estudio.

Pensar la técnica es, pues, finalmente, rescatar su carácter eminentemente positivo como «hacerse obra» y «traer a la figura» de la verdad, a la vez que percibir y traer a la palabra lo que es inherente a toda poiesis, a todo «habla» del ser: que, siendo «la más inocente» de todas las ocupaciones, es «el más peligroso de todos los bienes». La época técnica es la síntesis ontológica terminal de la historia del ser en su morada humana. Es terminal porque reúne todos los términos de la articulación poética del ser y porque es ella misma el término final o más extremo de una teleología erigida en canon ontológico. «Contribuir a la comprensión de esto: más no se puede pedir del pensar». Sin esperanza ni desesperación, la tesis heideggeriana es afirmación escueta del pensar como serenidad.

<sup>87</sup> *FnT*, 43. La estrofa pertenece al himno *Patmos*.

<sup>88</sup> Se resumen en la formulación triple del ya citado poema *Patmos*, de la frase final de *FnT*, «pues el preguntar es la devoción del pensar» y la conocida expresión de la *Entrevista* «ya sólo un dios nos puede aún salvar». Estas tres expresiones tienen dos denominadores comunes. El primero es la referencia a Hölderlin y al sentido originario, presente en Grecia y en el cristianismo primitivo, del vínculo con lo sagrado, que lo es a la vez con la esencia de lo humano, de lo divino y de lo cósmico y terreno. El segundo es su conexión inmediata y contextual con la cuestión de la técnica. Ni ésta tiene por horizonte lo político ni aquéllas lo religioso. Integran lo que podríamos llamar la pura fenomenología o aletheología del «entre», del vínculo ontológico por excelencia, que en la era de la técnica llega a su cumplimiento.