

UNIVERSIDAD CATÓLICA BOLIVIANA “SAN PABLO”
UNIDAD ACADÉMICA REGIONAL COCHABAMBA
Departamento de Ciencias Sociales y Humanas
Carrera de Filosofía y Letras



**Heidegger y la *serenidad (Gelassenheit)*. Reflexiones sobre una
apropiada vivencia de la técnica en el mundo moderno**

Tesis de Licenciatura en Filosofía y Letras

Christian E. Miranda Bascopé

Cochabamba – Bolivia

Febrero de 2020

TRIBUNAL EXAMINADOR

Lic. Juan Araos Úzqueda
Profesor Guía

Lic. Richard Trewhella
Profesor Relator

Dr. Edwin Claros Arispe
Director de Carrera

Dr. Luis Alfonso Via Reque
Rector Regional

Dedicatoria

A mis padres

Agradecimientos

A Roberto Miranda y a Gladys Parra de Miranda

Resumen

En esta investigación se intenta desvelar el sentido de la Serenidad (*Gelassenheit*) heideggeriana y su dinámica de despliegue factual. Bajo la luz de la interpretación heideggeriana sobre la esencia oculta de la técnica moderna (*Gestell*) y su apropiación más destructiva centrada en el *americanismo*, se profundizará en el sentido de la solución heideggeriana ante el poder devastador de lo técnico en el mundo moderno.

Palabras clave: Serenidad, *Gelassenheit*, técnica, *Gestell*, Americanismo, cuaternidad, *Das Geviert*.

Abstract

This research attempts to reveal the sense of Heidegger's *Releasement* (*Gelassenheit*) and its factual deployment dynamics. Under the light of the Heideggerian interpretation of the hidden essence of modern technique (*Gestell*) and its more destructive appropriation centered on *Americanism*, it will deepen the sense of the Heideggerian solution to the devastating power of the technical in the modern world.

Keywords: Releasement, *Gelassenheit*, Technique, *Gestell*, Americanism, quaternity, *Das Geviert*.

ÍNDICE GENERAL

ÍNDICE GENERAL	7
INTRODUCCIÓN	9
CAPÍTULO I: LA ESENCIA OCULTA DE LA TÉCNICA MODERNA	16
1.1. La concepción griega de la técnica	16
1.2. La técnica como <i>Gestell</i>	21
1.3. Lo <i>salvador</i> dentro de la técnica moderna	27
CAPÍTULO II: EL <i>AMERICANISMO</i> : CONCENTRACIÓN DE LA TÉCNICA COMO <i>GESTELL</i>	30
2.1. La <i>Kriegsideologie</i> como antecedente ideológico principal del anti- <i>americanismo</i> en el pensamiento alemán	31
2.1.1. La comunidad orgánica (<i>Gemeinschaft</i>)	33
2.1.2. La Historicidad y el Destino (<i>Schicksal</i>)	34
2.1.3. El suelo primordial (<i>Boden</i>)	35
2.1.4. La <i>meditatio mortis</i>	36
2.2. Recopilación conceptual del <i>americanismo</i> dentro de la obra heideggeriana	39
2.3. La esencia metafísica del <i>americanismo</i>	51
CAPÍTULO III: LA SERENIDAD (<i>GELASSENHEIT</i>)	57
3.1. Des-construcción analítico-sintética de <i>Gelassenheit</i>	59

3.2. Orígenes cristianos de fundamentación análoga.....	67
3.3. Hacia el pensar <i>meditante</i>	73
3.4. <i>Das Geviert</i> (La Cuaternidad). Tierra, Cielo, Mortales y Divinos.....	77
3.5. La Serenidad (<i>Gelassenheit</i>).....	80
CONCLUSIONES	87
BIBLIOGRAFÍA	95

INTRODUCCIÓN

En el siglo XX la técnica moderna, independiente de cómo se la interprete, se despliega de una manera tal, que invade cada ámbito de la existencia humana. Su presencia fáctica, acentuada exponencialmente en nuestros días, es tan omniabarcante que es casi imposible entender nuestra realidad sin ella. Nuestra percepción espacial y temporal del mundo está determinantemente mediatizada por la técnica. Y por eso mismo, lo que debería ser accesorio, paulatinamente se transformó en esencial. Es así, que si en los albores de nuestra existencia, la τέχνη nos hizo “más humanos”, en nuestros días podríamos considerar que la técnica moderna, al contrario, nos deshumaniza y nos atrapa en una lógica unidimensional carente de cualquier matriz propiamente vital.

A finales del siglo XIX, de manos del positivismo y la revolución industrial, la técnica prometía alcanzar la tan añorada cumbre definitiva para la humanidad. De esta manera, el progreso nos entregaría invariablemente un mundo feliz y justo. Sin embargo, las guerras mundiales del siglo posterior, despertaron a la humanidad de tal ilusa embriaguez. Pese a la gigantesca prueba factual del error, poco después, el ser humano alcanzaría la capacidad de destruirse a sí mismo y a todo el planeta. Sólo en ese punto, en la era atómica, la técnica moderna se asume como algo realmente problemático.

La técnica moderna fue diseccionada, problematizada y pensada desde diversas ópticas reflexivas. Más allá de reconocer su efecto alienante y deshumanizador, todas las lecturas sobre la misma, ubicaban a la técnica moderna en un lugar muy específico. La configuraban básicamente, como “un medio más” del hacer humano. Es decir, todo lo problemático y nocivo de la técnica moderna, se asentaría en el ser humano mismo, y no propiamente en la técnica. Así, el poder destructor de la técnica moderna se asentaría exclusivamente en la usura, avaricia y sed irrefrenable de poder del hombre. A contra marcha de esta interpretación, surge el pensar heideggeriano.

Para Martin Heidegger, la técnica moderna ya no sería exclusivamente “un medio más” del hacer humano. Al contrario, el hombre se habría transformado en un “engranaje”

más de la inmensa estructura técnica, que en este punto, gozaría de plena y absoluta autonomía. En este sentido, cualquier criterio economicista, político e incluso ético para entenderla, estarían ciegos ante lo fundamental. Vale decir, que su poder de imposición ya no es accidental, sino total. Ante esta nueva configuración, Heidegger nos da una solución. Es sobre esa solución vivencial ante lo técnico, que discurrirá este trabajo académico.

La reflexión sobre la técnica es una de las vetas principales del pensamiento heideggeriano. Heidegger, desde una perspectiva muy crítica, apunta hacia los males del mundo moderno justamente desde la exacerbación de lo técnico. Sin embargo, desde su deconstrucción de la historia de occidente, que para él no es otra cosa que la metafísica, también nos señala que la técnica es el final cristalizado de la misma. Y de esta manera, lejos de satanizar y negar a la técnica, Heidegger la asume como un acontecimiento destinal de Occidente. Lo que Heidegger puntualiza es la inapropiada vivencia de lo técnico en el mundo moderno, representada medularmente, a su juicio, por el muy expandido *americanismo*. En este sentido, a partir de dicha explicitación de la apropiación inadecuada de la técnica moderna, la finalidad de esta investigación es desvelar el sentido de la *Serenidad* (*Gelassenheit*): aquella actitud vital que según Heidegger nos permitiría vivenciar apropiadamente la técnica moderna.

En este punto, en un modelo de tesis clásico, se debería plantear en primera instancia, un problema y a continuación su respectiva hipótesis y proposición fundamental. Sin embargo, debido a la misma esencia del problema a tratar, dicho abordaje se presenta limitado y limitante. Limitado, por que en esencia ya obligaría, desde un inicio, a contradecir el mismo camino abordado por Martin Heidegger. Y limitante, porque cuando hablamos de la *Gelassenheit* no podemos “limitarnos” a dar definiciones y comprobaciones, más bien se trata de desvelar una determinada experiencia o actitud vital.

Nos preguntamos: ¿Qué es la *Serenidad*?

Sin embargo, este “qué es” no es un preguntar objetivo que trata de delimitar conceptualmente el significado de lo preguntado. Más bien, se trata de un preguntar que busca la experiencia de la *cosa* misma, su sentido. Es así que el camino transitado para encontrar dicho sentido, debe transitar por un “des-acostumbramiento” de una manera específica de enfrentarse a la realidad: *la representación trascendental*.

Al tratarse de una *experiencia* y no de un *concepto* fácilmente definible, el preguntar conductor acerca de la *Serenidad* debe guiarse en todo momento más por un “cómo” que por un “qué”. Es decir, sólo entendiendo el despliegue propio de la *experiencia*, será posible entender el sentido esencial de la misma.

Por eso, en realidad nos debemos preguntar:

¿De qué manera, la Serenidad nos permitiría vivenciar apropiadamente la técnica en el mundo moderno?

La *Gelassenheit* como actitud vital, y en el sentido específico desarrollado por Heidegger engloba un significado extremadamente amplio, y además muy particular. Como se sabe, Heidegger acostumbra trabajar con el lenguaje, y por ende con las palabras, de una manera extremadamente rigurosa pero amplia al mismo tiempo. Vale decir, que en su manejo del lenguaje las palabras adquieren significados originales, pero sin perder las resonancias de sus significados cotidianos. Para esto, Heidegger descompone etimológica y analíticamente una palabra para evidenciar sus significados primitivos u originarios (momento analítico) y después, con un trabajo de composición semántica creativa muy complejo, le proporciona a esa misma palabra un nuevo significado (momento sintético). Es así, que si bien el término *Gelassenheit* puede ser traducido como *Serenidad*, su cabal significado heideggeriano engloba e interrelaciona una infinidad de connotaciones casi imposibles de cohesionar en una simple palabra. Acentuándose aún más dicha dificultad, en el momento de traducir dicho término al castellano.

Pero por fines prácticos y panorámicos, podríamos definir a la *Serenidad* (*Gelassenheit*) de la que habla Heidegger como un *des-asimiento*, vale decir, como “la capacidad de resistirse al pensamiento de la dominación técnica, el esfuerzo por liberarnos de la relación de servidumbre con los objetos técnicos, el originario entrelazamiento de las cosas en la amplia vastedad de lo que se da, el arte de mantenerse en la cercanía del ser en su modalidad más pura.”¹

Es por eso que en el vasto caos e impotencia del hombre contemporáneo sería la *Serenidad*, entendida en el sentido señalado, la que nos permitiría liberarnos de la *im-posición* de la técnica entendida como *Gestell*, es decir, la *im-posición* en sí misma.

Como fundamento y preparación para este estado de *serenidad*, Heidegger defiende el pensar *meditante* o *meditativo* (*das besinnliche Nachdenken*), frente al pensar meramente *calculador* (*das rechnende Denken*). Este pensar meditativo requiere de nosotros, dice Heidegger, “que no nos quedemos atrapados unilateralmente en una representación, que no sigamos corriendo por una vía única en una sola dirección.”² El problema no es la técnica, sino la relación o el sentido que existe entre el hombre y ella. Es así que debemos dejar de ser espectadores obedientes y unidimensionales, y en realidad abrir nuestra meditación a un sentido propiamente fundante de nuestra realidad. Y todo esto, no ante o sobre la técnica, sino precisamente, con ella: la técnica misma.

El método elegido para elaborar esta investigación es el fenomenológico hermenéutico. Este método adquiere su consistencia teórica desde la crítica radical de la *subjetividad trascendental* husserliana, elaborada por Martin Heidegger. Complementada, a su vez, por Paul Ricoeur. En dicho método, como su nombre lo indica, se combinan la fenomenología y la hermenéutica. De esta manera, se hace patente una relacionalidad necesaria para la plena realización de ambos elementos. Es así, que para Ricoeur “la fenomenología sigue siendo el presupuesto insuperable de la hermenéutica; y, por otra,

¹ Martin Heidegger, *¿Qué es la filosofía?*, Herder, Barcelona, 2004, p. 15.

² Martin Heidegger, *Serenidad*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1999, p.26.

que la fenomenología no puede ejecutar su programa de *constitución* sin constituirse en *interpretación* de la vida del *ego*.”³

Básicamente, en este método se le da una preeminencia a la búsqueda recolectora y crítica de sentido en detrimento de una actitud intelectualista y objetivista, más acorde a métodos como el analítico sintético. “El presupuesto fenomenológico fundamental de una filosofía de la interpretación es que *toda pregunta sobre un ente cualquiera es una pregunta sobre el sentido de ese ente*.”⁴ De esta forma, a la pregunta fenomenológica que cuestiona el sentido de determinada cuestión, se la complementa con un ejercicio hermenéutico que es encargado de desentrañar el sentido encubierto de dicha cuestión. Consecuentemente, este método tiene dos fases fundamentales. Primero una fase, propiamente fenomenológica, que consiste en explicar las cosas “desde las cosas mismas”. Subrayando, que se mantiene la *reducción* fenomenológica, pero alterando radicalmente su sentido en su apropiación específicamente heideggeriana. “En lugar de significar el abandono de la actitud natural hacia la vida pura de la conciencia, la *reducción* cobra el sentido de reconducir la mirada desde lo inmediatamente dado, el ente, la cosa, hacia su ser; desde lo que se da hacia el cómo se da, hacia los caracteres de su específica forma de presentarse.”⁵ En otras palabras, se defiende un pensamiento “más existencial que se salga del contexto inmanente de la conciencia y se sumerja plenamente en el mundo.”⁶

A esta primera parte, propiamente explicativa, le sigue la fase hermenéutica. Ésta consiste en la interpretación contemplada como comprensión (*Deuten*). Con la luz proporcionada por el ejercicio explicativo previo (fase fenomenológica), la hermenéutica intenta desvelar el sentido encubierto de determinada cuestión. Esto con la finalidad de desplegar su verdadero sentido y no solamente una definición, que es inherentemente

³ Paul Ricoeur, *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, Fondo de Cultura Económica, México D.F. 2002, p. 54.

⁴ *Ídem*.

⁵ Ramón Rodríguez, *Heidegger y la Crisis de la Época Moderna*, Editorial Síntesis, Madrid, 2006, p. 70.

⁶ Vicente Lozano Díaz, *Hermenéutica y Fenomenología*, EDICEP, Valencia, 2006, p. 47.

limitada. Al respecto, Jesús Adrián Escudero en su prólogo al denominado Informe Natorp nos dice:

La fenomenología de Husserl, a juicio de Heidegger, no se mantiene realmente fiel a las cosas mismas, pues, desmenuza la esfera primaria de las vivencias ante la mirada cosificadora del sujeto. Heidegger, en cambio, rechaza la idea de que la reflexión pueda satisfacer la exigencia fenomenológica de mantenerse fiel al ámbito de donación inmediata de la conciencia. La adopción espontánea y acrítica de la actitud teórica es la verdadera responsable de la deformación de la vida. El problema de la reflexión estriba en que coloca la vida inmediata ante la región autónoma de la conciencia pura. Sin embargo, la vivencia genuina del mundo no tiene su origen en la esfera de objetos colocados ante mí y que yo percibo, sino en el plexo de útiles de los que me ocupo y que en cada caso comprendo.⁷

En la previa explicitación radica el núcleo de la transformación hermenéutica de la fenomenología llevada a cabo por Heidegger. Se trata básicamente de aprehender la vida en su originariedad. “Partiendo de la autocomprensión que la vida ya siempre tiene de sí misma antes de introducir artificialmente la fractura entre yo y mundo. La vida fáctica, por tanto, dispone de la posibilidad de autocomprensión desde su existencia inmediata en el mundo; una autocomprensión que el acto de la repetición y el desarrollo de la intuición hermenéutica deben explicitar y expresar conceptualmente.”⁸

Este método se aplicará de la siguiente manera: en la primera fase de esta investigación, fase propiamente fenomenológica, nos dedicaremos a explicar dos cuestiones fundamentales: la concepción heideggeriana sobre la esencia oculta de la técnica (primer capítulo) y el americanismo (segundo capítulo). La fase hermenéutica de esta investigación consistirá en un intento por comprender el sentido encubierto de la actitud vital denominada Serenidad (*Gelassenheit*). Al ser inaprehensible, dicha actitud vital requiere necesariamente un abordaje no delimitante, es decir, no objetivante. En este sentido, el método a utilizar es el más apropiado para desvelar el amplio sentido que contiene la Serenidad (*Gelassenheit*) como la actitud vital que posibilitaría una apropiada vivencia de la técnica en el mundo moderno. A esta labor estará dedicado el

⁷ Martin Heidegger, *Interpretaciones Fenomenológicas sobre Aristóteles*, Trotta, Madrid, 2002, p. 16.

⁸ *Ibid.*, p. 19.

tercer capítulo. En primera instancia se tratará de comprender la des-composición etimológica, fenomenológica e histórica del término alemán hecha por Heidegger. Una vez aprehendido su sentido más próximo nos dedicaremos a recorrer el mismo camino comprensivo con el término en castellano. Sólo después de haber hecho esto se tratará de desvelar el sentido de la Serenidad (*Gelassenheit*) a la luz de los aspectos explicados con anterioridad: la esencia oculta de la técnica (*Gestell*) y el americanismo.

CAPÍTULO I: LA ESENCIA OCULTA DE LA TÉCNICA MODERNA

1.1. La concepción griega de la técnica

En este párrafo nos dedicaremos a dilucidar el sentido de la concepción griega de la técnica, la τέχνη. Cabe remarcar que la explicación de dicho sentido originario partirá en todo momento de la particular lectura heideggeriana al respecto. Esta lectura procura primordialmente, revelar en una primera instancia lo originario y evidente del fenómeno. Esto con la clara intencionalidad de diferenciar lo correcto de lo propiamente verdadero. Es decir, que antes de encontrar el sentido esencial de la técnica moderna, es imprescindible reconocer su acepción originaria. La misma que sería correcta, pero no propiamente verdadera. La paradoja aparente de la anterior afirmación se verá desvelada en el desarrollo del presente párrafo, cuando sea acomodada en su determinado giro interpretativo hacia la búsqueda esencial del desocultar.

Heidegger además de tener una lectura muy particular de la τέχνη griega, profundiza considerablemente en la misma amplitud semántica del término dentro del ámbito griego. Vale decir, en *La pregunta por la técnica*⁹, son señaladas las principales líneas maestras con las que se comprendería dicho término en su origen, sus contradicciones derivadas, su dinámica y por sobre todas las cosas sus fundamentos ontológicos.

Ahora bien, siguiendo el camino trazado por Heidegger en el texto citado con anterioridad, nos dedicaremos a recorrer dicho camino, comenzando por lo superficial y evidente, para llegar paulatinamente a través del interrogar constante, hasta lo profundo y esencial. A la concepción corriente de la técnica, que ve a ésta última simplemente como “un medio y un hacer del hombre”¹⁰, Heidegger la denomina como “determinación instrumental y antropológica de la técnica.”¹¹

⁹ Martin Heidegger, *Filosofía, Ciencia y Técnica. La pregunta por la técnica*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2017.

¹⁰ *Ibid.*, p. 75.

¹¹ *Ídem.*

Sobre la misma afirma lo siguiente:

Todo el mundo ha oído las dos frases con las que se responde a nuestra pregunta. Una dice: la técnica es un medio para un fin. La otra dice: técnica es un hacer del hombre. Ambas determinaciones de la técnica se copertenecen. Pues poner fines, que utiliza y dispone medios para ellos, es un hacer del hombre. A lo que la técnica es pertenece el elaborar y utilizar instrumentos, aparatos y máquinas, pertenece este elaborar y utilizar mismo, pertenecen las necesidades y fines a los que sirven. El total de estos dispositivos es la técnica. Ella misma es un dispositivo; dicho en latín: un *instrumentum*.¹²

La anterior descripción “se ajusta evidentemente a lo que está ante la vista cuando se habla de la técnica.”¹³ Y en ese sentido, es una interpretación correcta de la técnica. Ahora bien, una vez comprendida la significación instrumental del significado más visible de la técnica, tanto en su variante artesanal como en su variante moderna, debemos a la vez asociar esta comprensión a la noción de causalidad. Esto debido a la evidente posición mediadora que la función técnica (entendida instrumentalmente) tiene en la relación de causas y efectos destinados a cierta finalidad. Vale decir, que “donde domina lo instrumental, allí impera la causalidad.”¹⁴ Sin embargo, para Heidegger no basta con establecer dicha asociación evidente, sino que además, es necesario retrotraer lo instrumental a lo que él llama la “cuádruple causalidad.”¹⁵ Mientras no se esclarezca este aspecto “permanecerá oscura y sin fundamento la causalidad y con ella lo instrumental y con éste la determinación corriente de la técnica.”¹⁶ Ahora bien, ¿a qué se refiere Heidegger cuando se refiere a la cuádruple causalidad?

Se refiere a la antigua doctrina filosófica que enseña que hay cuatro causas:

1. La *causa materialis*, el material, la materia, con la que se prepara, por ejemplo, una copa de plata; 2. La *causa formalis*, la forma, la figura, en la que se introduce la materia; 3. La *causa finalis*, el fin, por ejemplo, el sacrificio, por el cual la copa requerida es determinada según materia y

¹² Martin Heidegger, *Filosofía, Ciencia y Técnica. La pregunta por la técnica*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2017, p. 75.

¹³ *Ibid.*, p. 76.

¹⁴ *Ídem*.

¹⁵ *Ibid.*, p. 77.

¹⁶ *Ídem*.

forma, y 4. la *causa efficiens*, que produce el efecto, la copa real hecha, el platero.¹⁷

Básicamente se refiere al factor cuádruple de copertenencia de causas que hacen posible cualquier efecto. A saber: materia (ύλη), forma o aspecto (εἶδος), lo finalizante (τέλος) y por último la *causa efficiens*, variable por su inherente indeterminación pero fundamental en su poder de sobreposición y reunión de las otras tres causas, y por eso mismo, carente de designación griega correspondiente.

Esta teoría – recuerda Heidegger – se remonta a Aristóteles:¹⁸

Se distinguen cuatro causas. La primera es *la esencia, la forma propia de cada cosa*¹⁹, porque lo que hace que una cosa sea, está toda entera en la noción de aquello que ella es; la razón de ser primera es, por tanto, una causa y un principio. La segunda es *la materia, el sujeto*²⁰; la tercera el *principio del movimiento*²¹. la cuarta, que corresponde a la precedente, es *la causa final de las otras*²², *el bien*, porque el bien es el fin de toda producción.

Es notable la variación con la que Heidegger interpreta la cuádruple causalidad. Si bien el contenido es el mismo, la priorización de la *causa efficiens* realizada por Heidegger enfoca el sentido de la causalidad en un ámbito muy determinado, el *poiético*. Por otro lado, Aristóteles, de una u otra manera, hace concebir la causa como aquello que efectúa o actúa, es decir, obtiene resultados o efectos. Sin embargo, para Heidegger, esta relación entre la causa y “el actuar” no tiene nada que ver con el ámbito del pensar griego.

En realidad, la causalidad (*Ursache*) en el sentido que se quiere denotar es expresado con la palabra griega αἴτιον (lo que es responsable de algo). Esta responsabilidad es vista como algo al que “el efecto” de alguna manera esta “en deuda”. Y esta responsabilidad

¹⁷ Martin Heidegger, *Filosofía, Ciencia y Técnica. La pregunta por la técnica*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2017, p. 76.

¹⁸ Aristóteles, *Metafísica*, Austral, Barcelona, 2017, p. 49.

¹⁹ Ἡ οὐσία καὶ τὸ τί ἦν εἶναι. Mas allá de las dificultades en su traducción, dicho principio se remite a la forma (εἶδος). Y equivale en cierta forma a lo que los escolásticos llamaban: *Quidditas, causa formalis, forma substantialis*.

²⁰ *Causa materialis*.

²¹ *Causa efficiens*.

²² *Causa finalis*.

extendida a la cuádruple causalidad se transforma en co-responsabilidad. De esta manera, “las cuatro causas son modos de *ser-responsable-de*, que se copertenecen entre sí.”²³

Ahora bien, pese a la ya mencionada co-pertenencia, Heidegger aclara que la denominada *causa efficiens* (el cuarto responsable) se sobrepone a los otros tres modos de *ser-responsable-de* y los reúne. “Este sobreponer se dice en griego λέγειν, λόγος. Éste reposa en el ἀποφαίνεσθαι, en el traer a aparecer.”²⁴ Es decir, que el cuarto responsable de la cuádruple causalidad (el platero en el ejemplo de la copa de plata) es el “co-responsable como aquél desde quien el pro-ducir y el descansar en sí de la copa, toma y obtiene su primer surgir.”²⁵

Solamente cuando se medita sobre la unidad, el juego y la dinámica de los cuatro modos del *ser-responsable-de*, es que para Heidegger, se nos abre el camino para una correcta comprensión de la causalidad entendida en el modo griego. Si no se comprende esto con claridad, “no veremos tampoco lo que propiamente es lo instrumental, que reposa en lo causal.”²⁶

Dijimos que existía una co-responsabilidad de los cuatro modos de *ser-responsable-de* cuando se piensa en cualquier tipo de causalidad. En otras palabras, continuando con el ejemplo de la copa de plata, son *responsables-de* o “ellos responden-de el estar preparada y del estar puesta la copa de plata como útil para el sacrificio.”²⁷ En este sentido, “estar puesta y estar preparada (ὑποκεῖσθαι) caracterizan la *presencia* de algo *presente*. Los cuatro modos del *ser-responsable-de* traen algo a aparecer. Le permiten pro-venir a la *presencia*.”²⁸

²³ Martin Heidegger, *Filosofía, Ciencia y Técnica. La pregunta por la técnica*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2017, p. 77.

²⁴ *Ibid.*, p. 78.

²⁵ *Ídem.*

²⁶ *Ídem.*

²⁷ *Ídem.*

²⁸ *Ídem.*

Continuando con el recorrido del camino, podemos afirmar que el *ser-responsable-de*, tiene como rasgo fundamental la idea de permitir-avanzar hacia la llegada. “En el sentido de tal permitir-avanzar, es el *ser-responsable-de* lo que *da-lugar-a*.”²⁹ *Dar-lugar-a* (*Ver-an-lassen*), esta palabra designa para Heidegger la esencia de la causalidad pensada por los griegos. Todo el rodeo previo era absolutamente necesario para desapegarnos del sentido corriente y habitual que tiene para nosotros el término causalidad, que denota simplemente una especie de empuje inicial y para nada un modo esencial de “pro-venir a la presencia”. En suma, es un *traer* a la *presencia* lo *todavía no presente*. Ahora bien, ¿qué es propiamente este traer?

Para responder, Heidegger utiliza una frase de Platón, ubicada en el Symposium: “ἡ γάρ τοι ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τό ὄν ἰόντι ὁτῶ οὖν αἰτία πᾶσά ἐστι ποίησις.”³⁰ (Todo *dar-lugar-a* que algo [cualquiera que sea] vaya y proceda desde lo *no-presente* a la *presencia*, es *ποίησις*, es pro-ducir.)”³¹ Es así, que ante la interrogación sobre el lugar del juego entre los cuatro modos de *dar-lugar-a* (*Ver-an-lassen*) podemos responder que se encuentra en la acción de pro-ducir, en la *ποίησις*. Sin embargo, Heidegger recalca, que es necesario pensar este pro-ducir en su “completo alcance” y por sobre todo, en su sentido propiamente griego:

Pro-ducir, *ποίησις*, es no sólo la hechura artesana, no sólo el traer a forma y figura artístico-poético. La *φύσις* incluso es *ποίησις* en el más elevado sentido. Pues, lo *presente* *φύσει* tiene en sí mismo (*ἐν ἑαυτῷ*) el brotar en el pro-ducir, por ejemplo, el brotar de las flores en el florecer. Por el contrario, lo pro-ducido artesanal y artísticamente, por ejemplo, la copa de plata, tiene

²⁹ Martin Heidegger, *Filosofía, Ciencia y Técnica. La pregunta por la técnica*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2017, p. 78.

³⁰ Banquete 205 b,c. Una traducción más ortodoxa sería: “toda causa que haga pasar cualquier cosa del no ser al ser es creación” (Gredos). O la siguiente un poco más próxima a la acepción Heideggeriana: “toda causa de que algo cualquiera pase de no ser a ser es poesía” (J. Araos U.). La particular traducción elaborada por Heidegger parte de la idea del ser como presencia, que en opinión del pensador alemán es la idea latente e inexpressada de la concepción del ser en los griegos. *Gegenwärtigen*: Dejar que lo presente venga a una presencia.

³¹ Martin Heidegger, *Filosofía, Ciencia y Técnica. La pregunta por la técnica*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2017, p. 78.

el brotar en el pro-ducir no en sí mismo, sino en otro (ἐν ἄλλῳ), en el artesano y en el artista.³²

Si comprendemos el pro-ducir, la ποίησις, en este sentido veremos que su “completo alcance” despliega ante nosotros un sentido que se aleja definitivamente de cualquier comprensión neutral de la técnica. A partir de esa ampliación hermenéutica, se nos abre un horizonte completamente nuevo para comprender a la técnica en su verdadera esencia. Parcialmente esbozada hasta este punto, pero todavía no desvelada completamente.

Anteriormente nos referíamos a traer a *presencia* lo *todavía no presente*, pues bien, este traer es como vimos un pro-ducir. “El pro-ducir pro-duce desde el velamiento al desvelamiento. El pro-ducir acontece solamente cuando llega lo velado a lo desvelado.”³³ Y así, llegamos a la dilucidación del sentido verdadero y no simplemente correcto de la técnica, ya que la τέχνη pertenece al pro-ducir (ποίησις). Es decir, la interpretación que ve a la técnica como un modo de des-ocultamiento, un desocultar (ἀλήθεια). Un ámbito de verdad.

De esta forma, para Heidegger, “en el des-ocultarse se funda todo pro-ducir. Pero éste reúne en sí a los cuatro modos de dar-lugar-a (causalidad) y los domina. A su ámbito pertenecen fin y medio, pertenece lo instrumental. Éste vale como el rasgo fundamental de la técnica.”³⁴ Y lo decisivo, no radica en *el hacer* o en la aplicación de medios para un fin determinado, sino sobre todo en el desocultar.

1.2. La técnica como *Gestell*

En el párrafo previo nos dedicamos a explicar la que para Heidegger sería la concepción propiamente originaria de la técnica, la τέχνη griega. Como vimos, a pesar de su natural ampliación de sentido histórico, este concepto no simplemente sintetizaba un modo esencial más del *hacer humano*, sino que por sobre todo se comprendía como

³² Martin Heidegger, *Filosofía, Ciencia y Técnica. La pregunta por la técnica*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2017, p. 79.

³³ *Ídem.*

³⁴ *Ídem.*

un desocultar. Vale decir, que en todo momento dicho accionar estaba sujeto a una determinada finalidad extra-técnica y estaba fundado a su vez, por una intencionalidad proporcionalmente independiente. Realizamos dicho desglose con la intención de mostrar el tránsito metafísico que desembocó en una concepción y vivencia técnicas alejadas de dicha funcionalidad, y por el contrario asentadas en una potencia de imposición alejada de la mencionada concepción y función originarias. A partir de dicho entendimiento, en el presente párrafo desarrollaremos el sentido que la técnica asumió en el mundo moderno. Sentido que, para Heidegger, se oculta en una esencia que no gravita en absoluto alrededor de lo meramente técnico. “La esencia de la técnica – nos dice Heidegger – no es, en absoluto, algo técnico.”³⁵ Nos referimos a la comprensión de la esencia oculta de la técnica moderna entendida como *Gestell* (engranaje, imposición).

Decimos esencia oculta, porque para Heidegger la técnica moderna no puede ser entendida simplemente desglosando sus atribuciones y características evidentes. Esto debido a que si bien dichas atribuciones forman parte del entendimiento global de la misma, su verdadera esencia esta oculta para el hombre moderno. Esta esencia oculta debe ser desvelada asumiendo la cuestión desde una fundamentación propiamente ontológica, y valga la redundancia, fundamental.

Antes de ingresar en el desarrollo mismo del párrafo, es necesario aclarar enfáticamente que para Heidegger la técnica en sí misma no es un factor propiamente negativo, al contrario, la técnica sería el *destino histórico* del Occidente metafísico. Es así que “lo peligroso no es la técnica – advierte Heidegger – No hay ningún demonio en la técnica, sino, por el contrario, el misterio de su esencia. La esencia de la técnica es, en cuanto un destino del desocultar, el peligro.”³⁶ Es decir, la técnica representaría para Heidegger “la expresión final de la filosofía”³⁷, entendida como *acabamiento* de la metafísica y como una reconcentración de sus posibilidades más extremas. Este estadio

³⁵ Martin Heidegger, *Filosofía, Ciencia y Técnica. La pregunta por la técnica*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2017, p. 75.

³⁶ *Ibid.*, p. 89.

³⁷ Martin Heidegger, *Kierkegaard Vivo. El final de la filosofía y la tarea del pensar*, Alianza Editorial S.A., Madrid, 1968, p. 125.

final de la filosofía, entiéndase metafísica, es caracterizado por Heidegger por el evidente “desarrollo de las diversas ciencias en el terreno abierto por la filosofía.”³⁸ Es decir, que el “desarrollo de las ciencias y, al mismo tiempo, su emancipación de la filosofía forman parte del acabamiento de ésta.”³⁹ De esta forma, vemos que a partir de la reconcentración de sus posibilidades más extremas, para Heidegger, la filosofía se transmuta en la técnica moderna.

Ahora bien, la tematización específica sobre el sentido propio de la técnica moderna, recibe en Heidegger, una matización considerable a lo largo de su pensamiento. En los años treinta, se concentrará en la *producción sistematizada*.⁴⁰ La misma que se introduce en un entendimiento de cierta manera “maniqueo” al respecto. Es así, que si de cierta forma, la técnica sería la conclusión final del proceso metafísico occidental, su agotamiento, desmesura y potencialidad destructiva provocaría su mismo cierre y superación hacia algo más. Cabe aclarar, que estas reflexiones están inmersas en el contexto de la segunda guerra mundial. Conflagración en que la *producción sistematizada* desplegó su poder destructivo al máximo, y que en consecuencia, representó para Heidegger, la potencialidad de bisagra histórica en la que en teoría la técnica moderna tendría que haberse transformado, o más bien, sublimado en un destino menos avasallador y hegemónico.

En el entendimiento histórico heideggeriano, las potencias aliadas representaban en esencia, a la técnica moderna. Y su derrota habría implicado en consecuencia, la derrota de las potencias de la *producción sistematizada*. Obviamente esto no ocurrió. Con la derrota de las potencias del eje, la explicación maniquea tuvo que reconfigurarse. Es de esta forma que, en los años cincuenta, Heidegger elabora el entendimiento de la técnica como *Gestell* (engranaje-imposición). Esta vez, asumiendo a la técnica moderna, como una destinación mas del Ser, y no como una estructura ciega, fundamentalmente

³⁸ Martin Heidegger, *Kierkegaard Vivo. El final de la filosofía y la tarea del pensar*, Alianza Editorial S.A., Madrid, 1968, p. 126.

³⁹ *Ídem*.

⁴⁰ Martin Heidegger, *Holzwege. La época de la imagen del mundo*, Editorial Losada S.A., Buenos Aires, 1960, p. 67.

destructiva. Dicha “destinación del Ser”, carecería aún de plena comprensión, pero en el juego de esa comprensión, radicaría su potencialidad salvadora para el hombre moderno.

Solamente de esa manera, la captación del sentido esencial de la técnica moderna se nos hace visible. Es decir, como el reconocimiento de que la misma, es la cristalización final del proceso metafísico occidental. O sea, el proceso histórico que concentró en el ente su fundamentación existencial y relegó al ser de dicha fundamentación sobre “la esencia de lo existente”⁴¹ y por ende, de cualquier “decisión sobre la esencia de la verdad.”⁴²

A partir de esta destinación particular del Ser como *Gestell*, el hombre moderno “está en la verdad” de una manera exclusivamente técnica y además todo su proceso propiamente *apofántico* se clausura y por ende, se limita a dicho ámbito de *im-posición*. Es así, que para Heidegger “el desocultar imperante en la técnica moderna es un provocar (*Herausfordern*) que pone a la naturaleza en la exigencia de liberar energías, que en cuanto tales puedan ser explotadas (*herausgefördert*) y acumuladas.”⁴³

Una vez entendidas, las anteriores pautas, podemos pasar a desarrollar específicamente el sentido de la esencia de la técnica moderna, designada por Heidegger con la palabra alemana *Gestell*. Además de la señalada traducción, dicho término también puede ser traducido como “engranaje, lo dis-puesto, posición-total, dispositivo, in-stalación, estructura de emplazamiento, disposición.”⁴⁴

La *Gestell* es una instancia que “encuadra” al hombre histórico y su mundo en una dinámica propia. Es decir, se trata de una instancia que escapa totalmente al arbitrio humano. Y además, se trata de una instancia que abarca prácticamente “a toda la Tierra, e inclusive al espacio cósmico.”⁴⁵

⁴¹ Martin Heidegger, *Holzwege. La época de la imagen del mundo*, Editorial Losada S.A., Buenos Aires, 1960, p. 67.

⁴² *Ídem*.

⁴³ Martin Heidegger, *Filosofía, Ciencia y Técnica. La pregunta por la técnica*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2017, p. 81.

⁴⁴ Jorge Acevedo, *Heidegger y la época técnica*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1999, p. 15.

⁴⁵ Martin Heidegger, *Serenidad*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1999, p. 23.

Bajo esta dinámica, el mundo y las cosas del mundo son asumidas simple y llanamente como entes dispuestos para su explotación y consumo. En este sentido, Heidegger nos dice en el *Protocolo al Seminario de Le Thor*, que “ya hoy día no hay más objetos-*Gegenstände* (el ente en tanto que se tiene de pie ante un sujeto que lo tiene a la vista) – ya no hay más que *Bëstande* (el ente que esta listo para el consumo).”⁴⁶

Es bajo este sentido, que dentro la *Gestell* nace la *Bestand*, que en su traducción más literal significa existencia. Pero existencia en un sentido comercial. Como cuándo decimos que estamos cortos de existencias o mercaderías. Así, el desocultar técnico moderno devela todo lo que hay como stocks, reservas, fondos, subsistencias, etc.

En dicho señorío de la *Gestell*, en que nuestra realidad se vive técnica y calculadoramente, la naturaleza es vista simplemente como un almacén lleno de mercadería para su explotación y consumo. En palabras de Heidegger, “la naturaleza se convierte así en una única estación gigantesca de gasolina, en fuente de energía para la técnica y la industria modernas.”⁴⁷

En el otro lado de la ecuación esta el hombre moderno, que bajo la misma lógica de la *Gestell*, es obligado a responder siempre, en mayor o menor medida dentro de este esquema omnímodo de despliegue. Es así, que dentro de este ámbito el ser humano también es de alguna forma, manufacturado para ser consumido y explotado. Así, el hombre es colocado en el gigantesco engranaje para darle combustión a la misma maquinaria irreflexiva que calcula tanto pero que medita tan poco. El hombre de esta forma, es comprendido como simple mano o cerebro de obra, “material humano.”⁴⁸ Y su posicionamiento vital simplemente se valida como recurso humano. Es decir, un ítem más en el gran almacén, que coloca a la eficacia incondicionada como valor supremo. Paradójicamente - señala Heidegger – “en medio de todo esto, el hombre precisamente

⁴⁶ Martin Heidegger, *Filosofía, Ciencia y Técnica. La pregunta por la técnica*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2017, p. 63.

⁴⁷ Martin Heidegger, *Serenidad*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1999, p. 23.

⁴⁸ Martin Heidegger, *Filosofía, Ciencia y Técnica. La pregunta por la técnica*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2017, p. 64.

así amenazado, se pavonea como señor de la Tierra.”⁴⁹ Cuando en realidad, el señorío de la modernidad, es el señorío de la misma *Gestell*. Señorío – que para Heidegger – “se presenta ya en todos los dominios de la vida a través de rasgos denominables de múltiples maneras, tales como funcionalización, perfección, automatización, burocratización, información.”⁵⁰

Finalmente, para entender la esencia oculta de la técnica moderna, debemos entender el pensamiento que pone en marcha dicha ilusión de señorío, y que interrelaciona al hombre y su mundo dentro de la *Gestell*. Hablamos del pensar calculador o calculante (*das rechnende Denken*). Denominamos al pensar calculador pensamiento, porque Heidegger lo hace. Pero lo hace de una manera, sutilmente capciosa para denotar justamente su esencia carente de reflexión propiamente pensante. No nos detendremos demasiado en el desarrollo de la comprensión del pensamiento calculador, esto debido a que más adelante pretendemos desarrollar el mismo en un párrafo específico. Baste en esta ocasión, dar luz a este concepto a través de su oposición con el *pensar meditante* o *meditativo* (*das besinnliche Nachdenken*), este sí, para Heidegger fundamental y genuinamente pensante. Someramente podríamos decir – parafraseando a Heidegger – que el pensar calculador es en realidad una huída ante el pensar⁵¹. Una huída ante el pensar que es justamente lo que consume la medula misma del hombre moderno. El *pensar calculador* mensura, planifica, organiza, investiga, acumula “sin detenerse nunca ni pararse para meditar.”⁵² Es un simple ejercicio de verificación provocante, nada más. Es un pensar que nunca piensa por el “sentido que impera en todo cuanto es.”⁵³

Hay así – dice Heidegger – “dos tipos de pensar, cada uno de los cuales es, a su vez y a su manera, justificado y necesario: el pensar calculador y la reflexión meditativa.”⁵⁴ El problema radica, como adelantábamos, en la miopía de reconocimiento de la contraparte

⁴⁹ Martin Heidegger, *Filosofía, Ciencia y Técnica. La pregunta por la técnica*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2017, p. 64.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 65.

⁵¹ Martin Heidegger, *Serenidad*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1999, p. 18.

⁵² *Ídem.*

⁵³ *Ídem.*

⁵⁴ *Ídem.*

constituyente. Generando de esta manera, una especie de profilaxis ciega que se protege en *el sin sentido*, del *verdadero sentido* de las cosas. Y así, el hombre moderno se desarrolla calculadora pero irreflexivamente en el ser como *im-posición*, la *Ge-stell*.

1.3. Lo salvador dentro de la técnica moderna

En los párrafos previos del presente capítulo nos dedicamos a explicar la particular interpretación heideggeriana sobre la técnica. Primero en su acepción propiamente griega, y a continuación realizamos el mismo procedimiento con la esencia oculta de la técnica moderna, la *Gestell*. Ahora bien, para finalizar la exposición de este capítulo, y de esa manera cerrar el mismo de una manera metodológicamente válida, se hace necesario desarrollar también lo que Heidegger denomina como la potencialidad “salvadora” contenida en dicho despliegue del Ser.

En este sentido, si bien la *Gestell* encerraría en sí misma el mayor peligro para la humanidad, a la vez según Heidegger, tendría también una cara salvadora que permitiría al ser humano el advenimiento de un nuevo destino. “Donde domina la *Gestell* (el engranaje), hay, en el sentido más elevado, peligro.”⁵⁵ Pero a renglón seguido añade Heidegger que “donde hay peligro crece también lo salvador.”⁵⁶ Debemos entender la palabra “salvar” no exclusivamente en su sentido más aparente, vale decir, como librar a algo de su potencial destrucción. Además de su significación más aparente y evidente, salvar quiere decir algo más según Heidegger. “Salvar es: reconducir hacia la esencia, para, de esta manera, traer ante todo a la esencia a su propio brillar.”⁵⁷

En este punto, nos parece esencial, la puntualización de esa posibilidad para una comprensión hermenéutica adecuada del fenómeno técnico por un lado, y por el otro para reconocer el juego constante bajo el cual la mencionada ambigüedad entre lo destructor y la salvador conviven. Solo después, en la parte final de este trabajo académico desarrollaremos la que para Heidegger es la actitud vital que permitiría la

⁵⁵ Martin Heidegger, *Filosofía, Ciencia y Técnica. La pregunta por la técnica*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2017, p. 89.

⁵⁶ *Ídem.*

⁵⁷ *Ídem.*

apertura a la mencionada posibilidad salvadora: la *Gelassenheit* (Desasimiento-Serenidad).

Como decíamos con anterioridad, para Heidegger “la esencia de la técnica es ambigua en un sentido elevado.”⁵⁸ “De un lado, lo *dis-puesto* provoca a lo violento del establecer, que disloca toda mirada para el acontecimiento del desocultamiento y, de esa manera, pone en peligro, desde el fundamento, el ligamen con la esencia de la verdad.”⁵⁹ Es decir, la *Gestell* anula dentro de su des-ocultar provocante, el originario sentido *poiético* de lo técnico y su consecuente posibilidad apofántica para apropiarse de determinado ámbito de verdad. Ciñéndose a responder dentro de la funcionalidad del “engranaje” (*Gestell*), de ahí, el peligro ciego y destructor de la *Gestell*, es decir de la esencia de la técnica moderna, ciega hacia finalidades y sentidos.

Ahora bien, por otro lado, para entender la posibilidad salvadora dentro de la *Gestell* es imprescindible entender el papel que Heidegger le asigna al ser humano como custodio de la esencia de la verdad. Y al ser una nueva manifestación del Ser, dentro de la *ontohistoria* elaborada por el segundo Heidegger, la técnica entendida en su esencia, abriría el paso a lo salvador. Ya que “también el pro-vocar en el establecer lo real como lo constante (*Bestand*), sigue siendo todavía un destino, que lleva al hombre a un camino del desocultar.”⁶⁰ Pero si bien la *Gestell* gira dentro de dicho ámbito de apertura de un desocultar, lo hace en un sentido en que su misma esencia disloca toda mirada del verdadero fin apofántico del des-ocultamiento.

Es innegable que la previa explicitación de la posibilidad salvadora contenida en la *Gestell* acentúa la ambigüedad de su esencia mas que disiparla. Lo esencial, sin embargo radica en la comprensión cabal de las finalidades del desocultar *poietico* por un lado, y del desocultar provocante por el otro. El primero tiene como finalidad fundamental lo verdadero, mientras que el último se asienta simplemente en lo exacto y calculable. Para

⁵⁸ Jorge Acevedo Guerra, *Heidegger y la época técnica*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2017, p. 70.

⁵⁹ *Ídem.*

⁶⁰ *Ídem.*

Heidegger, no se trata de una simple sutileza epistemológica, mas bien se tratan de dos formas diametralmente opuestas de entender la realidad y por ende habitar el mundo dentro de determinado ámbito de verdad.

La *Gestell* consiste única y exclusivamente en “aquél desvelamiento según el cual la naturaleza se concibe como una conexión de efectos de fuerzas calculables”⁶¹, en este sentido, “puede permitir, ciertamente, constataciones exactas”⁶²; pero, precisamente recalca Heidegger que “a través de estos resultados persiste el peligro de que en todo lo exacto se retraiga lo verdadero.”⁶³ Y añade, que donde la *Gestell* domina “expulsa todas las otras posibilidades de desocultamiento.”⁶⁴ Y así, “el dominio de la *Gestell* (lo dispuesto) amenaza con la posibilidad de que el hombre pueda rehusarse a retrotraerse a un desocultar más originario y así negarse a experimentar el aliento [*Zuspruch*: llamada] de una verdad más inicial”⁶⁵ y fundamental.

Una vez comprendido tal sentido, podemos alejarnos de la ambigüedad y reconocer evidentemente tanto lo salvador como el “peligro supremo” contenidos en esta destinación histórica del Ser, concebida como *Gestell*.

⁶¹ Martin Heidegger, *Filosofía, Ciencia y Técnica. La pregunta por la técnica*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2017, p. 88.

⁶² *Ídem*.

⁶³ *Ídem*.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 89.

⁶⁵ *Ídem*.

CAPÍTULO II: EL *AMERICANISMO*⁶⁶: CONCENTRACIÓN DE LA TÉCNICA COMO *GESTELL*

En este apartado nos dedicaremos a desarrollar la que para Heidegger es la *concepción de mundo* que incorporaría en sí misma toda la nocividad asentada en el desocultar provocante, es decir la *Gestell*. Si bien esta interpretación puede resultar problemática, ya que la reflexión sobre la *Gestell* data principalmente de los años cincuenta, creemos que en esencia, es plenamente homologable.

El reflexionar heideggeriano sobre la técnica gira sobre registros ontológicos principalmente, y sus reverbaciones pese a ser obvias, no son explicitadas con la amplitud necesaria. De ahí, la verdad perogrullesca que afirma que Heidegger nunca hizo política. Bajo esta lógica, creemos que respecto a la técnica como *Gestell*, si es que existe alguna *concepción de mundo* que incorpora todas las categorías de ésta, esa sería el *americanismo*.

Esta exposición es imprescindible porque creemos que solo planteando factualmente un modo de vivencia inapropiado ante la técnica, en este caso el *americanismo*, se podrá vislumbrar adecuadamente la necesidad de la actitud vital apropiada ante ella: La *Gelassenheit*.

Con esa intención en primer lugar, desarrollaremos los orígenes ideológicos del término en el pensamiento alemán. Desde el cual Heidegger beberá después para apoyar sus propias reflexiones al respecto. A continuación elaboraremos una recolección parcial sobre la mención del término dentro de la obra heideggeriana. Y para finalizar, desarrollaremos una breve explicación sobre la que creemos que es la esencia metafísica del *americanismo*. Esto con la intención de hacer clara la relación directa entre la *Gestell* y el *americanismo*.

⁶⁶ Entiéndase aquella concepción de mundo específicamente incorporada por los Estados Unidos de Norteamérica. Y no como una denominación genérica continental.

2.1. La *Kriegsideologie* como antecedente ideológico principal del anti-americanismo en el pensamiento alemán

Todo pensar filosófico, depende en mayor o menor medida de cierto grado de historicidad auto-asumida o en el peor de los casos, de presupuestos históricos asumidos de una manera irreflexiva. Sin embargo, existen también pensamientos filosóficos que se apoyan de una manera esencial en determinada lectura histórica fundamental. Es el caso, nos parece, del pensamiento heideggeriano, que superlativamente se ancla bajo estos criterios, no solo de una manera referencial sino principalmente de una manera onto-histórica.

Cabe resaltar que dicha lectura ya esta asentada en el pensamiento temprano de Heidegger y, en este sentido, no se trataría simplemente de un antagonismo funcional de entreguerras, sino más bien de un pensamiento arraigado en la misma historicidad alemana. Por ejemplo, en *La idea de la filosofía y el problema de la concepción de mundo*, curso dictado en 1919, Heidegger afirma que “actualmente se habla del antagonismo existente entre la concepción del mundo anglo-americana y la alemana.”⁶⁷ Más allá de la misma problematización respecto del mismo concepto de *Weltanschauung* (Concepción de mundo) realizada por Heidegger en este curso, vemos que por lo menos en dicho nivel fáctico, es puntualizado dicho antagonismo.

Es así, que dentro de este particular posicionamiento onto-histórico, Heidegger enfoca dicha *historia del ser*, o más bien, centraliza su esencialidad en el occidente europeo en general, y muy específicamente en el pueblo alemán. Dicho foco de lectura metafísica de la historia, en el caso del filósofo alemán, se acentúa en su obra posterior a *Ser y Tiempo* hasta el final de la Segunda Guerra Mundial. Vale decir, en sus trabajos que van desde 1927 a 1945. Obviamente esto no quiere decir, que el Heidegger posterior a este periodo abandona tal lectura, pero de hecho creemos que la matiza por el contexto de posguerra y por el giro (*Kehre*) dado en su pensamiento filosófico en general. Pero si se trabaja

⁶⁷ Martin Heidegger, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, Herder, Barcelona, 2007, p. 7.

adecuadamente en el contenido de dichos matices podemos apreciar que aún se mantiene en su pensamiento esa función destinal, que él asume para el occidente propiamente europeo, en contraposición a la *im-posición* técnica del “otro” occidente, es decir, aquél que esta cristalizado en lo que Heidegger denomina americanismo.

Es por ese motivo, que nos parece necesario reconocer y resaltar a partir de qué presupuestos ideológicos y filosóficos Heidegger rescata tal oposición metafísica fundamental. Podríamos reconocer dicho germen ideológico, incluso desde sus inicios en su contexto vital inicial dentro de ámbitos tradicionalistas católicos, férreos en la defensa de su integralismo y opuestos a cualquier noción de modernidad. Sin embargo, por cuestiones metodológicas nos dedicaremos a exponer la que creemos es la corriente de pensamiento más determinante en gran parte del pensamiento anti-modernista alemán de finales del siglo XIX y principios del siglo XX, nos referimos a la denominada *Kriegsideologie* (Ideología de la Guerra).

Esta cosmovisión, adquiere su hueso ideológico en plena primera guerra mundial. Dicho término, acuñado por Thomas Mann, sintetiza con todas sus contradicciones, una serie de categorías fundamentales para entender la historicidad alemana y claro está, toda la historia del siglo XX. Que como vimos, para Heidegger se condensa en un drama de la *historia del ser*.

Nos parece que la génesis del anti-americanismo heideggeriano ya esta delimitada considerablemente en dicha cosmovisión, tan presente y patente en el mundo germánico de entreguerras. Creemos que dicho dato no es casual, porque de dicha ideología bebieron una infinidad de pensadores que entroncaron una tradición particular de pensamiento, cada uno con sus matices respectivos. Scheler, Ernst Jünger, Carl Schmitt, Spengler, Weber son sólo algunos de los pensadores alemanes que bebieron de dicho pensamiento. Incluso pensadores como Jaspers, Wittgenstein y Freud son influenciados al respecto. Y obviamente Heidegger, con su matiz particular, forma parte de dicha estela de pensamiento.

Podríamos apoyar la *Kriegsideologie* sobre cinco pilares fundamentales: la comunidad orgánica (*Gemeinschaft*), la Historicidad y el destino (*Schicksal*), el Suelo Primordial (*Boden*), y la que podríamos denominar *meditatio mortis* (meditación sobre la finitud). A continuación desarrollaremos de una manera sintética cada uno de estos aspectos.

2.1.1. La comunidad orgánica (*Gemeinschaft*)

La comunidad orgánica de la que hablamos, la *Gemeinschaft*, debe ser claramente diferenciada de la que podríamos denominar simple sociedad (*Gesellschaft*). Esta última, sinónimo de la banal búsqueda de seguridad y de tranquilidad propia del mundo moderno. Se trata de aquella sociedad, que a partir de un estado-paraguas, pretendía proscribir para siempre lo “terrible , lo elemental y lo trágico” en la vida. Instaurando en la tierra una suerte de “*felicidad verde y general de la pastura*”, utilizando una expresión de Thomas Mann. Al contrario, la primera, *la Gemeinschaft*, desde una esencialidad propiamente histórica y destinal, se forjaría como una comunidad más íntima y orgánicamente unitaria, forjada por la experiencia común del peligro y de la guerra. No hablamos de un barato sentimiento gregario de cohesión, basado en un agrio chauvinismo de movilización, al contrario, creemos que en el caso específicamente alemán, la cuestión va mucho más allá. Es como si la experiencia de la guerra forjara de una manera más prístina y carente de ruidos, una totalidad carente de cualquier tipo de banalidad o superficialidad. Stefan Zweig habla de “*arrojar en la gran masa ardiente su yo pequeño*”, y “*ampliar su propio yo*”, Marianne Weber de “*darse sin reservas al Entero (Dem Ganzen)*”, en el sentido de que ante el peligro y la muerte, con una naturalidad abrumadora, la vida interior sigue líneas simples, grandes y paradójicamente comunitarias. Desaparece todo lo que carece de importancia. Lo personal se eleva a lo super-personal y se llega al punto mas alto de la existencia. Se materializa o se consolida “la des-individualización (*Entselbstung*), del embeleso común en el Entero (*gemeinsame Entrückung in das Ganze*). El amor ardiente por la comunidad quiebra los límites del yo y se funde en una especie de cuerpo místico colectivo.

Como vimos, este es claramente un lenguaje romántico y de experiencia mística, pero por eso mismo, creo que nos sirve para exponer lo fundamental de esta postura. Es como si la muerte a través de la guerra generara un *pathos* de comunidad y de totalidad difícil de emular por una simple sociedad. Consolidada y estructurada para justamente enterrar cualquier factor próximo al terror o al peligro. De esta forma, esta comunidad se carga de motivos romántico-populares (*völkisch*), cuya antítesis es como vimos la idea socialista o democrática de sociedad, la *Gesellschaft*.

2.1.2. La Historicidad y el Destino (*Schicksal*)

Estos dos conceptos, centrales en la *Kriegsideologie*, se asientan sobre una valoración superlativa de la tradición. Ambos conceptos se co-pertenecen y se determinan, por eso los explicitamos en un mismo subtítulo. La tradición, en este sentido particular, no debe ser entendida como una simple aceptación de ciertas costumbres o prácticas ancestrales. Más bien, se trata de la vivencia de la propia facticidad a partir de la aceptación y pertenencia a una determinada historicidad. La Historicidad entendida bajo esta perspectiva, esta alejada de la historiografía, y además concentra en sí misma factores constitutivos que van más allá de la temporalidad en sí misma. Vemos así, que necesariamente dicha historicidad se asienta en determinadas valoraciones de tipo espiritual, no comunicables de una manera racional y/o contractual. De esta manera, el destino de cada individuo de dicha comunidad originaria es en realidad un *co-destino* (*ein Geschick*) y su historia es una *co-historia*.

En este contexto, la concepción de historicidad entendida de esta forma es una vivencia no lineal del tiempo. Vale decir, que cada ser humano y su comunidad asimilada bajo estos parámetros vive el pasado, el presente y el futuro como una destinación única que determina la facticidad vital de cada ser humano y su respectiva comunidad o pueblo. Es así, que dichos pueblos se guían por misiones sagradas e inalienables, incluso autodestructivas. Lo importante en este sentido, es incorporar dicho peso histórico en la propio recorrido vital, independientemente de valoraciones positivas o utilitaristas. “Es una lógica de la totalización y la inmanencia, donde las singularidades existentes se

proyectan contra una interpretación heroico-trágica de su destino. Es una lógica del sacrificio, donde la pluralidad de las existencias se absorbe en la inmanencia de lo Mismo.”⁶⁸

Por debajo de este espíritu de cohesión comunitario, necesariamente vemos que dicha historicidad debe arraigarse en un determinado suelo. De esta forma, vemos que sin arraigo y sin suelo, no podría existir historicidad bajo esta particular perspectiva.

2.1.3. El suelo primordial (*Boden*)

Dicho concepto halla su reflejo fundamental en el arraigo, la *Verwurzelung*. El arraigo sería aquella condición ontológico-histórica de quien puede resistir y oponerse a la aceleración insensata que, junto con la técnica, se abate sobre el planeta. Una existencia está arraigada cuando se encuentra firme en su entorno, cuando hunde sus raíces en la Tierra (*Erde*), concebida como madre ancestral. De ahí, surge una autenticidad, si se quiere autóctona, que se deriva de un elemento natural. De esta condición surge otro concepto fundamental en la *Kriegsideologie*, la *Bodenständigkeit*. Esta última noción se podría entender como un *afianzarse en el suelo*, un *hacerse uno con él*. Dicha concepción, como veremos, encontrará en Heidegger reverberaciones que se incorporan en su específica comprensión del *habitar* humano.

A primera vista, éstas parecen concepciones anacrónicas y porque no, ingenuas. Sin embargo, cuando comprendemos que es justamente el hecho de que no tengamos absolutamente ninguna “raíz” afincada en nuestro entorno, y que bajo ninguna hipótesis, nosotros nos consideramos como una extensión de él, lo maltratamos y lo explotamos inmisericordemente. Ya que no es esencial, es intercambiable y por sobre todas las cosas explotable.

No se trata en absoluto de una concepción *eco-friendly* o amigable con la naturaleza, ya que incluso eso, en nuestros días es un negocio. Es mucho más que eso. Tiene que ver con *habitar* propiamente tu entorno, volverlo esencial y no intercambiable. El arraigo

⁶⁸ Miguel de Beistegui, *Heidegger y lo político*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2013, p. 49.

convierte a una existencia y su suelo en algo absolutamente sagrado, y por ende inviolable, ya que es único. Obviamente este fenómeno es invisible para nuestra mentalidad urbana, donde en realidad no importa donde te asientas, literalmente. Y el concepto de lo sacro del *habitar* es *quasi* cómico.

De esta matriz urbana que se traga todo, nace aquella concepción contraria, la *Entwurzelung*, es decir el *des-arraigo*; o sea, aquella manera en la que se vive con una absoluta ausencia de suelo (*Bodenlosigkeit*). Precisamente, éste es el modo en que vive el hombre moderno, que carece de todo tipo de vinculación con su suelo y su mundo. Al contrario de un hombre arraigado en su tierra, el hombre moderno simplemente habita en cualquier lugar que le es cómodo y le proporciona, valga la redundancia, dicho acomodo. Pero si por algún motivo dicho espacio es menos amigable, dicho ser humano no tendría ningún problema en simplemente irse a otro lugar, y así *ad infinitum*, o más probablemente hasta la destrucción.

Como vimos es una lógica funcional de una especie de alquiler constante, de un espacio que en realidad no significa nada para aquél habitante, o mejor dicho ocupante. De esta forma, surge una vida sin fundamento o fondo. Es una vida que transcurre en la superficie y que carece de vínculos; más aún que los destruye deliberadamente. Y después, simplemente los reemplaza o se traslada.

2.1.4. *La meditatio mortis*

La *meditatio mortis*, a través de una *metafísica de la guerra* si se quiere, permea abrumadoramente la relativamente corta historia política de la Alemania unificada. Ya sea desde el socialismo de guerra prusiano, o el segundo Reich de Bismarck y principalmente la Alemania de 1914, se consolida una muy propia construcción de valores que tienen a la muerte y al peligro como moldes a partir de los cuales se construye una muy particular cosmovisión.

En el mismo contexto de la primera guerra mundial y el periodo de entreguerras, podemos ver también que algunos pensadores, ciertamente en clave menos espiritualista,

también reflejan el fuerte arraigo de este pensamiento en el *völkgeist* germano. Husserl en una lección de noviembre de 1917 dice lo siguiente sobre la muerte y la guerra:

Ideas e ideales están otra vez en marcha y hallan de nuevo un corazón abierto para acogerlos. El unilateral modo naturalista de pensar y sentir pierde su fuerza. La situación crítica y la muerte (*Not und Tod*) son hoy los educadores. Hace años que la muerte no es más un acontecimiento excepcional, tal que se pueda ocultar con convenciones fastuosas y solemnes, bajo montones de coronas de flores, y que se pueda falsificar en su severa majestad. La muerte conquistó de nuevo su sagrado derecho original. Ella está de nuevo aquí para señalar, en el tiempo, la eternidad. Y así de nuevo nos han crecido los órganos para ver el idealismo alemán.⁶⁹

Scheler bajo el mismo horizonte nos dice que “la guerra restablece en nuestra conciencia la relación verdadera, adecuada a la realidad, entre vida y muerte.”⁷⁰ En este sentido, la guerra pone fin al común no ver, o más bien, no querer ver la muerte; pone fin a la “*inconsciencia y oscurecimiento*” generados por “el velo engañoso de una praxis vital convertida en obtuso hábito.”⁷¹

Incluso Wittgenstein, enlistado como voluntario, al estallar la primera guerra mundial, reconoce la valorabilidad pedagógica y purificadora de la muerte y lanza las siguientes apreciaciones al respecto: “Ahora tendría la posibilidad de ser una persona decente, porque me encuentro cara a cara con la muerte.”⁷² Y además dice: “Tal vez la cercanía de la muerte me traiga la luz de la vida” y que “sólo la muerte le da significado a la vida.”⁷³ Sin embargo, en este caso, hay que señalar que al transcurrir del conflicto, Wittgenstein se desilusiona y se siente rodeado por el odio y la vulgaridad general del frente.

Pero el ejemplo más sorprendente de este arraigamiento del motivo de la muerte y de la guerra en la conciencia alemana es el de Freud, en general, sin embargo, alejado de los

⁶⁹ Citado en Domenico Losurdo, *La comunidad, la muerte, Occidente. Heidegger y la “ideología de guerra”*, Losada, Buenos Aires, 2003, p. 20.

⁷⁰ *Ídem.*

⁷¹ *Ídem.*

⁷² *Ibid.*, p. 22.

⁷³ *Ídem.*

motivos centrales de la *kriegsideologie*, pero que absorbe todo el espíritu de la reflexión de la *meditatio mortis*. En un ensayo de 1915 Freud afirma que:

Existe en nosotros la evidente tendencia a descartar la muerte, a eliminarla de la vida. Hemos tratado de acallar su pensamiento [...] Insistimos en general sobre la causa accidental de la muerte [...]. “La vida se empobrece, pierde interés si no es lícito arriesgar lo que, en su juego, es la apuesta máxima, es decir, la vida misma; Es evidente que la guerra debía eliminar este modo convencional de considerar la muerte. Hoy la muerte ya no se puede negar, estamos obligados a creer en ella [...] Y la vida de nuevo se ha vuelto interesante y ha recuperado todo su contenido.”⁷⁴

De esta manera, la guerra, incluso para Freud, pondría fin a esa inconsciencia falsificadora de la vida espiritual y aparece como factor decisivo que permite la destrucción de lo artificioso y plástico, y abre el paso para un retorno a lo auténtico. Así, el campo de batalla se convierte en el lugar privilegiado para captar el sentido auténtico de la vida; la proximidad de la muerte no permite la inconsciencia propia de la vida cotidiana y por lo tanto puede conferirle a la existencia humana una profundidad y una intensidad inalcanzables de otra manera. “La guerra, absorbida de esta manera, tiende a configurarse como una oportuna, saludable e indispensable *meditatio mortis*, que en suma, reconoce y valora la eficacia formativa y pedagógica de la ‘proximidad de la muerte’.”⁷⁵

Ahora, conviene interrogarse si, y en qué medida, los temas centrales de la *kriegsideologie*, están presentes en el pensamiento de Heidegger. Heidegger retoma y asume, la simpatía con la muerte, vista y entendida como “la fórmula y la determinación fundamental de todo romanticismo”, ajena por este mismo motivo a todo lo representado por la Civilización Occidental Moderna, basada en una fe desmedida en el progreso, la razón y en un ideal de felicidad construido exclusivamente sobre lo óntico.

⁷⁴ Citado en Domenico Losurdo, *La comunidad, la muerte, Occidente. Heidegger y la “ideología de guerra”*, Losada, Buenos Aires, 2003, p. 21.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 18.

2.2. Recopilación conceptual del *americanismo* dentro de la obra heideggeriana

Dentro de la obra heideggeriana la diferenciación entre el eje Grecia-Alemania y los poderes de la *producción sistematizada* representados por Rusia y los Estados Unidos es frecuente. No hay que olvidar que Heidegger reflexiona sobre esta diferenciación principalmente en un ámbito y en un contexto dramático: la Segunda Guerra mundial y los años previos al desencadenamiento del conflicto.

Heidegger interpreta la Segunda Guerra mundial como un “drama de la historia del ser”, es decir, como un enfrentamiento de cosmovisiones, que concebían de distinta forma su relación con el aspecto primordial de la reflexión heideggeriana: el ser. Bajo esta interpretación, el conflicto bélico representaría un punto de agotamiento y consumación histórica de occidente. Y con más rigor, representaría el “*cierre sobre sí misma*” de la tradición europea occidental, es decir de la metafísica.

Hasta este punto, la reflexión heideggeriana sobre esta diferenciación metafísica aparenta no tener rasgos equívocos. Sin embargo, al profundizar sobre este posicionamiento histórico y metafísico surgen ciertas interrogantes que no parecen ser clarificadas con una lectura superficial y ligera del canon heideggeriano.

Las dudas giran entorno al grado de negatividad superlativa que Heidegger le atribuye al *americanismo*; pero principalmente cuesta comprender el porqué de la particularidad destructiva de este modelo, si se la compara a la igualmente “moderna” y “destructiva” cosmovisión alemana. Ambas cosmovisiones, al parecer introductorio del autor de este trabajo académico, estarían igualmente subyugadas por la técnica y la *producción sistematizada*, de ahí la necesidad apremiante de clarificación y delimitación conceptual.

Es con esta finalidad que en este párrafo nos dedicaremos a realizar un recorrido por la referencias directas al *americanismo* encontradas en la obra heideggeriana. En una primera instancia, simplemente trataremos de extraer única y exclusivamente el contenido textual referente al término. Posteriormente, además de puntualizar, citar y

localizar el término dentro de la obra de Martin Heidegger nos ocuparemos de su desarrollo. Siempre tratando de ser fieles a la comprensión heideggeriana del concepto.

Con fines metodológicos, las menciones directas e indirectas del concepto de *americanismo* serán trabajadas siguiendo un orden estrictamente cronológico, es decir, será presentada su recurrencia de acuerdo a su momento de aparición dentro de la obra heideggeriana.

A continuación pasaremos a recopilar las referencias fundamentales al concepto dentro de la obra heideggeriana:

La primera referencia al *americanismo* encontrada en las lecturas del filósofo alemán aparece en los cuadernos negros, elaborados entre 1931 y 1938. Con más exactitud en el fragmento 170 del apartado *Reflexiones y señas III* del otoño de 1932. En este fragmento Heidegger vincula al *americanismo* con una interpretación muy peculiar sobre la ciencia:

“Ciencia”: va circulando la leyenda de que ella es demasiado “teórica” y de que a causa de ello fracasa con la realidad. ¡No! Ella es demasiado poco teórica, o incluso no lo es en absoluto, es decir, se ha vuelto prosaica y no ha hecho más que hacerse excesivamente real, y más que ninguna otra la ciencia política. Americanismo de la probidad burguesa y de un entusiasmo mal entendido.⁷⁶

Esta particular visión sobre la ciencia moderna se enfoca en señalar su supuesta deficiencia a partir de lo que paradójicamente sería su esencia. Sabemos en este sentido que Heidegger no habla de la ciencia como *episteme* (ἐπιστήμη), mucho menos de la *scientia* de la Edad Media. Heidegger nos habla de la ciencia moderna, aquella que justamente se define por su rigurosidad y su “apego a la realidad”. En este sentido, cuando Heidegger dice que nuestra ciencia fracasa con la realidad justamente porque es “demasiado poco teórica” o que “no lo es en absoluto” nos da muchas claves para entender la misma vinculación de este tipo de concepción de ciencia con el *americanismo*.

⁷⁶ Martin Heidegger, *Filosofía, Cuadernos negros*, Editorial Trotta, Madrid, 2015, p. 148.

Vemos ya de entrada la puntualización de cierta negación metafísica de la ciencia moderna, que al “hacerse excesivamente real” fracasa al tratar de vincularse con la misma realidad. A primera vista parece un juego de palabras paradójico pero en la decodificación de esa paradoja nos parece que se centra la cabal comprensión de la aparente contradicción de valores que hace que por un lado Heidegger le asigne una valoración tan negativa al *americanismo*, pero al mismo tiempo lo conciba como la continuación de una larga tradición metafísica.

Dice Heidegger que la ciencia se ha vuelto prosaica, es decir, que se ha convertido en algo vulgar y carente de elevación. Es una ciencia tan enfocada en lo material, que su dominio decisivo sobre lo ente ha enterrado con el pretexto de ley cualquier otra reflexión sobre la esencia de lo existente y en consecuencia cualquier otra decisión sobre la esencia de la verdad.

A continuación vemos que Heidegger afirma que dentro de toda esa especialización científica moderna, es la ciencia política la que estaría más presa de ese dogma científico moderno. De esa forma y a través de ella, la propia concepción política de la época estaría inevitablemente atada a tal encasillamiento. Y por ende, lo inmensamente presente dentro de la existencia histórica de cada ser y de cada pueblo, pero a la vez inmensamente ausente de la ciencia matemática moderna, no tendría cabida reconocible en nuestra era o en nuestra edad.

En seguida, Heidegger vincula la previa reflexión con el *americanismo*, que concentraría toda esa creencia sólida en los valores de la ciencia moderna canalizada en *técnica maquinista*. Ya que como dice Heidegger: “La técnica maquinista (*Maschinentechnik*)⁷⁷ sigue siendo hasta ahora el puesto avanzado más visible de la esencia de la técnica moderna, esencia que es idéntica a la de la metafísica moderna.”⁷⁸

⁷⁷ Es necesario aclarar que el entendimiento Heideggeriano sobre la esencia de la técnica moderna sufre una evolución desde la concepción de *Maschinentechnik* en los años treinta, hasta finalizar en la ya explicitada *Gestell*.

⁷⁸ Martin Heidegger, *Holzwege. La época de la imagen del mundo*, Editorial Losada S.A., Buenos Aires, 1960, p. 68.

Pese a que en apariencia, la asociación realizada en el previo párrafo no es dada de forma categórica en el fragmento analizado, creemos que la mención de la ciencia y su respectivo encadenamiento con el *americanismo* no es para nada alegórica y apunta a la meditación explicitada con anterioridad.

Finalmente, hay otro dato importante para analizar en el fragmento 170 de los *Cuadernos Negros*. Dato esencial que constituye uno de los rasgos esenciales de su postura crítica ante el americanismo. Nos referimos a la denuncia del ideal de seguridad y “probidad burguesa” presente en el americanismo, fruto de ese “entusiasmo mal entendido” fundamentado desde la obnubilación de los valores de la ciencia y técnica modernas.

Heidegger nos habla del *actual hombre mediocre y filisteo*⁷⁹ que pretende evadirse de la *zona peligrosa de la existencia*.⁸⁰ Y que se desenvuelve en una *general y ahíta comodidad de una ausencia de peligros (sattes Behagen in einer Gefahrlosigkeit)*.⁸¹ Su crítica al filisteísmo burgués es una crítica a la *Zivilization* moderna en la que el iluminismo utilitarista y la filantropía de la felicidad gozan de una hegemonía absoluta. Esta crítica al ideal de seguridad del hombre moderno es al mismo tiempo una crítica al ideal de felicidad caro al “último hombre” vulgar y mediocre, denunciado por Nietzsche. La crítica al ideal de la “felicidad de los más”, típico de la banalidad masificada del mundo moderno.

Al contrario, para Heidegger la correcta vivencia de nuestras existencias, y mucho más la de un filósofo debe pasar por un riguroso desprecio por el ideal de seguridad y, por el contrario, debe consistir en la deliberada colocación “*en el lugar extremo de peligro de la constante incertidumbre del mundo*”, y compenetrarse de la “*dureza del peligro del ser (Dasein) humano*”.⁸²

⁷⁹ Domenico Losurdo, *Heidegger y la ideología de la guerra*, Editorial Losada S.A., Buenos Aires, 2003, p. 58.

⁸⁰ *Ídem.*

⁸¹ *Ídem.*

⁸² *Ibíd.*, p. 59.

Desglosando el fragmento de esta manera, vemos como hay un encadenamiento reflexivo que a través de la ciencia moderna desemboca en una crítica al *americanismo* como producto cristalizado de un acomodo burgués ciego hacia la totalidad de la existencia. Inasible ésta última, justamente por la ceguera de ese acomodo convencido de autosuficiencia de la ciencia y el hombre modernos.

A continuación procederemos a reflexionar sobre otra cita referente al tema medular de este párrafo.

En el seminario *Introducción a la Metafísica (Einführung in die Metaphysik)* dictado en Friburgo en 1935, Heidegger realiza la siguiente observación:

Esa Europa, siempre a punto de apuñalarse a sí misma en su irremediable ceguera, se encuentra hoy en día entre la gran tenaza que forman Rusia por un lado y Estados Unidos por el otro. Desde el punto de vista metafísico, Rusia y América son lo mismo; en ambas encontramos la desolada furia de la desenfrenada técnica y de la excesiva organización del hombre normal.⁸³

En este pasaje se pueden ver claramente tres sujetos colectivos de análisis. Por un lado Europa y por el otro Rusia y los Estados Unidos. Heidegger diferencia de una manera dramática y antagónica a todos ellos, poniendo claramente a Europa en una situación de inminente aniquilación y derrota histórica autoimpuesta. Se habla de una gran tenaza que ejerce una acción de destrucción del *centro*. *Centro* que aparentemente se muestra para Heidegger como instancia de consolidación del occidente ante las presiones del *rusianismo* y el *americanismo*. A la vez Heidegger le otorga implícitamente a Europa cierta supremacía como destino histórico colectivo sobre el aparente poder destructor y negativo de “la gran tenaza” que amenaza aquél *centro*.

En esta línea, me parece que el entendimiento heideggeriano de “la gran tenaza” debe ser ampliado, precisamente para ser comprendido o, si éste fuera el caso, para ser rebatido. Por fines de delimitación funcional, en este trabajo académico y en este capítulo en específico, nos concentraremos en una de las quijadas de la tenaza: el *americanismo*.

⁸³ Martin Heidegger, *Introducción a la metafísica*, Editorial Gedisa S.A., Barcelona, 2003, p. 42.

Otro dato importante que podemos extraer del anterior fragmento es la caracterización del *rusianismo* y del *americanismo* (que para Heidegger metafísicamente son lo mismo) como concentraciones de la *desolada furia de la desenfrenada técnica* y la *excesiva organización del hombre normal*.⁸⁴

La primera de las caracterizaciones citadas con anterioridad es entendida por Heidegger como el desenfreno moderno de la técnica maquinista (*Maschinentechnik*)⁸⁵ que con su excesivo foco y dominio sobre el *ente* y su consecuente alejamiento del *ser* produce consecuencias inevitablemente destructivas en una gama innumerable de ámbitos. Esta suerte de vorágine, de agotamiento y explotación material producida por la técnica mecanizada en el mundo moderno es, según Heidegger, llevada a extremos insostenibles por ambas quijadas de la tenaza. Este desenfreno ciego de límites y finalidades actuaría bajo una lógica absolutamente delirante que solo concibe su misma autoimposición como principio y fin. “Cuando se haya conquistado técnicamente y explotado económicamente hasta el último rincón del planeta... entonces, sí, todavía entonces, como un fantasma que se proyecta más allá de todas esas quimeras, se extenderá la pregunta: ¿para qué?, ¿hacia dónde?, ¿y luego qué?”⁸⁶

Estas quimeras sin sentido y ese desenfreno sin ninguna finalidad, además de su propia factualidad de dominio y explotación, son para Heidegger una de las características fundamentales, sino la fundamental, del mundo moderno, del que -como vimos- el *americanismo* sería su hipérbole desenfrenada.

Ahora bien, cuando Heidegger se refiere a la *excesiva organización del hombre normal* creemos que problematiza sobre la colectivización y/o masificación del hombre dentro de un mundo moderno carente de cualquier arraigamiento e historicidad. Mundo que encuadra cualquier existencia en grilletes utilitaristas carentes de cualquier peso histórico.

⁸⁴ Martin Heidegger, *Introducción a la metafísica*, Editorial Gedisa S.A., Barcelona, 2003, p. 42.

⁸⁵ Martin Heidegger, *Holzwege. La época de la imagen del mundo*, Editorial Losada S.A., Buenos Aires, 1960, p. 67.

⁸⁶ Martin Heidegger, *Introducción a la metafísica*, Editorial Gedisa S.A., Barcelona, 2003, p. 42.

En el fragmento citado a continuación, también extraído de la *Introducción a la Metafísica*, con un poder de presagio sorprendente, Heidegger afirma lo siguiente, en un año tan temprano como el de 1935:

Cuando cualquier acontecimiento en cualquier lugar se haya vuelto accesible con la rapidez que se desee, cuando se pueda “asistir” simultáneamente a un atentado contra un rey de Francia y a un concierto sinfónico en Tokyo, cuando el tiempo ya sólo equivalga a velocidad, instantaneidad y simultaneidad y el tiempo en tanto historia haya desaparecido de cualquier ex-sistencia de todos los pueblos, cuando al boxeador se le tenga por el gran hombre de un pueblo, cuando las cifras de millones en asambleas populares se tengan por un triunfo... entonces, sí, todavía entonces, como un fantasma que se proyecta más allá de todas estas quimeras, se extenderá la pregunta: ¿para qué?, ¿hacia dónde?, ¿y luego qué?⁸⁷

Ausencia de historicidad y banalidad son los conceptos fundamentales presentes en la anterior cita. Ambos directamente atribuibles al *americanismo*. Si bien en esta cita no existe un énfasis en la ausencia total de *arraigamiento* del mundo moderno, existe una afirmación capital que nos hace entender justamente la gravitación de la a-historicidad del mundo moderno como causa de desaparición de cualquier posibilidad existencial de *los pueblos*. Como vimos con anterioridad, la comprensión heideggeriana de *suelo* (*Boden*) e *historicidad* son fundamentales para entender su concepción metafísica (y por ende, política). Y consecuentemente para entender la contraposición entre el *americanismo* y lo que él considera la verdadera esencia de occidente.

Un poco más adelante, dentro del mismo texto citado con anterioridad, Heidegger vuelve a caracterizar al *americanismo* y al *rusianismo*, no de una manera explícita, pero dentro del propio ámbito del texto se puede apreciar que es una alusión muy clara hacia ambos modelos.

La decadencia espiritual del planeta ha avanzado tanto que los pueblos están en peligro de perder sus últimas fuerzas intelectuales, las únicas que les permitirían ver y apreciar tan sólo como tal esa decadencia [entendida en relación con el destino del “ser”]. Esta simple constatación no tiene nada que ver con un pesimismo cultural, aunque ciertamente tampoco con el

⁸⁷ Martin Heidegger, *Introducción a la metafísica*, Editorial Gedisa S.A., Barcelona, 2003, p. 43.

optimismo; porque el oscurecimiento del mundo, la huida de los dioses, la destrucción de la Tierra, la masificación del hombre, el odio que desconfía de cualquier acto creador y libre, han alcanzado en toda la Tierra una dimensión tal que categorías tan pueriles como pesimismo u optimismo se han vuelto ridículas desde hace tiempo.⁸⁸

En este fragmento de *Introducción a la Metafísica*, que como vimos es de 1935 (periodo de entreguerras) Heidegger asocia el *americanismo* y el *rusianismo* a una decadencia espiritual sin precedentes que cataliza la pérdida de las últimas fuerzas intelectuales de Occidente. Fuerzas éstas, que serían la única posibilidad de vislumbrar su propia decadencia, entendida por Heidegger como un paulatino pero constante alejamiento del ser.

Así también, Heidegger deja en claro que su interpretación decadente de occidente va mucho más allá de cualquier proceso decadente normal y rutinario, de aquellos procesos que se dan continuamente en la historia. Para Heidegger la cuestión es mucho más profunda y grave, es el mismo Occidente el que está en juego. La decadencia espiritual de nuestro tiempo sería tan grave, que su propia fundamentación y continuidad histórica estarían comprometidas.

Y bajo esta interpretación son colocadas nuevas caracterizaciones esenciales de este proceso decadente: el oscurecimiento del mundo, la huida de los dioses, la destrucción de la Tierra, la masificación del hombre, el odio que desconfía de cualquier acto creador y libre, etc.

Cuando Heidegger habla de *oscurecimiento del mundo* creemos que parte desde su decisión sobre la *esencia de la verdad*, es decir, afirma que la decadencia espiritual del mundo moderno ha oscurecido, o mejor dicho, ha velado lo que en esencia debería ser un ejercicio positivo de desvelamiento y de clarificación del ser. En este sentido, es tan patente el alejamiento moderno del ser, que lo existente moderno está subsumido por una oscuridad que impide siquiera reconocer tal oscurecimiento.

⁸⁸ Martin Heidegger, *Introducción a la metafísica*, Editorial Gedisa S.A., Barcelona, 2003, p. 43.

En relación a la *huida de los dioses*, Heidegger afirma lo siguiente en *Sendas Perdidas* (*Holzwege*) publicado en 1938:

Un quinto fenómeno de la Edad moderna es la desdivinización. Este término no significa la mera supresión de los dioses, el burdo ateísmo. Desdivinización es el doble proceso de cristianizar la imagen del mundo, al colocar por una parte como fundamento del mundo lo infinito, lo incondicionado, lo absoluto y, por otra, transformando el cristianismo su cristianismo en una visión del mundo (la visión cristiana del mundo) y al hacerla moderna de esta suerte. La desdivinización es el estado de indecisión sobre Dios y los dioses. Quien más ha contribuido a ella es el cristianismo. Mas la desdivinización excluye tan poco la religiosidad que más bien gracias a ella se ha transformado en vivencia religiosa la relación con los dioses. Cuando se ha llegado a este punto, los dioses han huido. El vacío así surgido se suple con la investigación histórica y psicológica del mito.⁸⁹

Cuando Heidegger habla de la *huida de los dioses* se refiere a ese estado de *desdivinización* que subyace al mundo moderno. Heidegger es enfático al aclarar que esta *pérdida de dioses* no debe ser entendida como simple y burdo ateísmo. Más bien profundiza en el raciocinio al afirmar que se trata de un *estado de indecisión sobre Dios y los dioses*.

Heidegger reconoce la causalidad de este fenómeno moderno en un doble proceso que tiene al cristianismo como actor fundamental. Porque según Heidegger desde el momento en que la *imagen del mundo* se cristianiza y a continuación la misma se hace moderna, nuestra relación directa con los dioses se transforma en simple vivencia religiosa. Cuando esto ocurre “*es que los dioses han huido*”, sentencia Heidegger. Y el inmenso vacío resultante de esta transformación solo podría ser suplantado por un superficial análisis histórico y psicológico del mito.

Ahora bien, continuando con el desglose de las caracterizaciones presentes en la cita, procederemos a trabajar en la que se refiere a la *masificación del hombre* moderno.

⁸⁹ Martin Heidegger, *Holzwege. La época de la imagen del mundo*, Editorial Losada S.A., Buenos Aires, 1960, p. 68.

Este hombre masificado moderno del que habla Heidegger es aquél “ser que no vive de su propio ser sino que es vivido.”⁹⁰ Es aquél que vive en un estado de impropiedad o inautenticidad existencial. Es una crítica al producto de aquella sociedad de masas que en el siglo XX había llegado a un punto de expansión incontrolable. Ese hombre masificado sería en síntesis aquel ser uniforme y sin ningún tipo de asidero auténtico como individualidad histórica eyectada al mundo. Sería un ser vivido y no vivencial, ya que los procesos de modernización, explosión demográfica, urbanización des-arraigante, tecnificación incesante de los medios de producción, intercomunicación masiva e intensa organización de la sociedad, generan en este ser humano un papel cada vez más impersonal, o sea masificado, dentro de los ámbitos vitales de su sociedad y su existencia personal.

En el curso *La época de la imagen del mundo* dictado en 1938, esencial para comprender la comprensión heideggeriana del mundo moderno, Heidegger puntualiza los que para él son los cinco fenómenos esenciales de la Edad Moderna. Estos cinco fenómenos son los siguientes: la ciencia, la técnica mecanizada, el proceso que introduce el arte en el horizonte de la estética, concebir y realizar el obrar humano como cultura y finalmente la des-divinización.

Continuando con el proceso de recopilación, Heidegger afirma lo siguiente en una carta del 18 de agosto de 1941:

¡Querido Fritz, querido Liesel, queridos muchachos! [...] No es el rusianismo lo que traerá la destrucción de la tierra sino el americanismo, no solamente los ingleses, sino la Europa toda ha caído presa de él en cuanto que representa la modernidad en su monstruosidad.⁹¹

En esta cita podemos apreciar dos ideas que sorprenden por su contundencia. La primera de ellas afirma que es el *americanismo* y no el *rusianismo* el que traerá la destrucción de la tierra. Y la segunda coloca a Europa (entiéndase Alemania) como presa de ese modelo

⁹⁰ Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997, p. 37.

⁹¹ Martin y Fritz Heidegger, *Correspondencia 1930-1949*, Herder, Barcelona, 2018, p. 89.

particular de modernidad que para Heidegger representaría la modernidad en su monstruosidad.

La contundencia de la primera afirmación radica en que Heidegger habla de destrucción. Cabe interrogar si esta destrucción de la tierra se refiere a una destrucción material o a una destrucción espiritual, o ambas, en una relación de causalidad necesaria. Más allá de delimitar la anterior observación, creemos sin embargo, que de ninguna forma lo hace en sentido metafórico. Dejamos para más adelante la clarificación de este asunto, ya que por el momento simplemente nos dedicaremos a realizar un rodeo fenomenológico en torno al *americanismo* en los textos heideggerianos.

La segunda afirmación de este trecho de la carta nos dice que *el americanismo representa la modernidad en su monstruosidad*. En esta aseveración vemos representada la posición de fondo claramente “antimoderna” de Heidegger. Esta posición, si bien es preponderante en su período histórico, reviste en Heidegger cierta particularidad, ya que en él, ésta posición no se asume desde un punto de vista necesariamente reaccionario (pese a que encontramos más de una veta de este tipo en su pensamiento) sino que, al interpretar la “civilización tecnológica como perfecta consumación del proyecto metafísico moderno de objetivación radical”⁹², Heidegger des-construye la metafísica y particularmente la metafísica moderna. De esta manera su distinción de la “conclusión moderna” de la metafísica es radical y fundante, no reaccionaria.

Nuevamente en *La época de la imagen del mundo* de 1946, Heidegger afirma lo siguiente:

El americanismo es algo europeo. Es un subgénero, aún no comprendido, de ese gigantismo que sigue libre de trabas y que en absoluto acaba de surgir de la esencia de la metafísica completa y agrupada de la Edad Moderna. La

⁹² Ramón Rodríguez, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Editorial Síntesis S.A., Madrid, 2006, p. 9.

interpretación americana del americanismo por el pragmatismo está todavía fuera del ámbito metafísico.⁹³

En esta cita de *la época de la imagen del mundo* Heidegger comienza afirmando que el *americanismo* es algo europeo o es cosa europea (*ist etwas Europäisches*). En este sentido, Heidegger nos dice que lo americano debe ser entendido siempre desde una fundamentación propiamente europea. Vemos que Heidegger es categórico al respecto y que lejos de plantear un “quiebre” o distinción metafísica fundamental del *americanismo* respecto de la tradición metafísica occidental, lo que hace es remarcar la continua linealidad metafísico-histórica que incluye en este caso al *americanismo*. En otras palabras, Heidegger usa una narrativa en la que *lo americano* debe ser entendido desde lo europeo y no como una particularidad propiamente fundante.

Ahora bien, continuando con el análisis de la cita, vemos que aparecen dos términos que aluden al *americanismo* como *la variedad, todavía incomprendida, de lo gigantesco*. No es fácil internarse en el sentido cabal de la expresión, pero al otorgarle al americanismo los atributos de lo gigante creemos que el concepto se abre a la totalidad de la expresión en sí misma y todas sus atribuciones semánticas. Pero trabajando con conjeturas, creemos que se refiere a la misma esencia de la *técnica maquinista* y su consecuente influencia exponencial en todos los aspectos de la vida; influencia exponencial que sobredimensiona absolutamente todo aquello que está bajo su influjo. Sin embargo, hablamos de un gigantismo concentrado en la objetivación del mundo y el dominio de los entes, que sin embargo, al ser gigante y absoluto torna al *ser* inasible e incomprensible.

Sin embargo, dice Heidegger que este fenómeno de lo americano surge, o más bien, tan solo aparece, carente de la debida profundidad. Es decir, la interpretación dada del *americanismo* por los americanos, para ser más específico por el pragmatismo norteamericano, sería completamente insatisfactoria por ser justamente a-metafísica. Y de esta forma, siendo el pragmatismo, incapaz de ver y extraer la verdadera esencia de la edad moderna, de la cual el *americanismo* sería su hipóbole desenfrenada, falla a la

⁹³ Martin Heidegger, *Holzwege. La época de la imagen del mundo*, Alianza Editorial, Madrid, 2001, p. 90.

hora de comprender en su verdadero sentido y amplitud la esencia del *americanismo*.

El proceso de recolección hasta aquí realizado podría extenderse, pero creemos que su finalidad metodológica ya fue alcanzada. Vale decir, plantear un panorama que nos permita extraer la esencia metafísica del *americanismo*. Labor a la que nos dedicaremos a continuación.

2.3. La esencia metafísica del *americanismo*

La mención de “lo metafísico” dentro del pensamiento heideggeriano puede ser muy problemática. Muchas veces se suele interpretar el pensamiento heideggeriano como anti-metafísico. Nada más lejos de la verdad. Si bien mucho del pensamiento heideggeriano consiste en una de-construcción sistemática la la metafísica occidental, su labor deconstructiva tiene una finalidad muy específica, que es la de “retomar” la primacia de la pregunta de las preguntas: la pregunta por el sentido del ser. Es decir, la pregunta metafísica.

En este sentido, cuando Heidegger habla de metafísica simplemente se refiere a la manera en que occidente ha respondido a la pregunta de las preguntas. En suma, es la meditación occidental bimilenaria sobre la esencia de la verdad. Nada más, pero al mismo tiempo todo.

Al respecto, en *La época de la imagen del mundo* Heidegger afirma lo siguiente:

En la metafísica se lleva a cabo la meditación sobre la esencia de lo ente así como una decisión sobre la esencia de la verdad. La metafísica fundamenta una era, desde el momento en que, por medio de una determinada interpretación de lo ente y una determinada concepción de la verdad, le procura a ésta el fundamento de la forma de su esencia. Este fundamento domina por completo todos los fenómenos que caracterizan a dicha era, y viceversa: quien sepa meditar puede reconocer en estos fenómenos el fundamento metafísico.⁹⁴

⁹⁴ Martin Heidegger, *Holzwege. La época de la imagen del mundo*, Alianza Editorial, Madrid, 2001, p. 63.

Delimitada nuestra búsqueda, en este punto cabría preguntarnos entonces, ¿cuál sería la esencia metafísica del americanismo?

Vemos que la respuesta se fundamenta sobre una meditación y una decisión. La meditación sobre la esencia de lo ente (lo que es) y una decisión derivada de dicha meditación. Es decir, la verdad que nos arroja.

Ahora bien, en el primer capítulo diferenciábamos en relación a la técnica, la que es su interpretación correcta de la que es su interpretación verdadera. Es decir, la primera sin ser falsa, no es esencial. La segunda al ser esencial, sería verdadera y no meramente correcta. En relación al *americanismo*, se hace imprescindible realizar la misma diferenciación ontológica.

En este sentido, conformarse con explicar el *americanismo* como la fase más elevada del capitalismo y del desarrollo técnico y tecnológico de la humanidad, siendo correcto, no sería verdadero. Incluso, y por sobre todo, en nuestra época, casi 70 años después de las reflexiones hiedeggerianas. Para Heidegger todo la *concepción de mundo* asentada en el *americanismo*, se asienta a su vez en claras posturas metafísicas que hacen que todo el resto sea posible. Y ninguna de esas categorías son económicas o meramente técnicas en sentido instrumental. De esta forma, debemos procurar la base sobre las cuales éstas tienen sentido y abrigo.

Esta base es evidentemente, la metafísica moderna; fundada a su vez en la verdad como *raepresentatio*.

Con Descartes el mundo se convierte en imagen, en *representación*. “La verdad se ha transformado en certeza de la representación.”⁹⁵ Para Heidegger esta es la elección sobre la verdad que marca la historia de occidente desde Descartes hasta Nietzsche. Y la técnica moderna en sí misma sería su final destinal.

⁹⁵ Martin Heidegger, *Holzwege. La época de la imagen del mundo*, Alianza Editorial, Madrid, 2001, p. 72.

Destinal porque está marcada por un proyecto occidental de objetivación radical, iniciado por el pensamiento griego, pero radicalizado por el pensamiento moderno. Como diría Heidegger, “en el transcurso de la metafísica moderna se manifiesta como ser de lo ente la esencia largo tiempo oculta de la voluntad que estaba presente desde hacía tiempo.”⁹⁶ Radicalización de la que por otra parte, Heidegger quiere hacernos notar su miopía desenfrenadamente óptica.

Representar quiere decir “traer ante sí eso que está ahí delante en tanto que algo situado frente a nosotros, referirlo a sí mismo, al que se lo representa y, en esta relación consigo, obligarlo a retornar a sí como ámbito que impone las normas.”⁹⁷ Así, el “hombre se convierte en el representante de lo ente en el sentido de lo objetivo.”⁹⁸ Nace la concepción sujeto-objeto que determinará la realidad desde entonces.

Lo peculiar en este sentido no radica en la posición de predominio que pueda adquirir el ser humano como intérprete de la realidad, sino que ese predominio es “auto-otorgado” y cerrado sobre sí mismo. De esta manera el “subjectum se convierte en aquel ente sobre el que se fundamenta todo ente en lo tocante a su modo de ser y su verdad.”⁹⁹ El ente “delimitador” entonces se encierra sobre sí mismo y se cierra a la donación de una verdad mayor. Ya no deja que el ser “sea” sino que encajona la realidad en horizontes arbitrarios y calculables.

El *representar* es un “poner ante sí y traer hacia sí.”¹⁰⁰ De esta forma “el representar ya no es esa captación de lo presente en cuyo desocultamiento la propia captación pertenece, como un modo propio de presencia, a eso que se presenta de forma no oculta. El representar ya no es el desencubrirse para..., sino la aprehensión y comprensión de... Ya no reina el elemento presente, sino que domina la aprehensión.”¹⁰¹

⁹⁶ Martin Heidegger, *Holzwege. ¿Y para qué Poetas?*, Alianza Editorial, Madrid, 2001, p. 215.

⁹⁷ Martin Heidegger, *Holzwege. La época de la imagen del mundo*, Alianza Editorial, Madrid, 2001, p. 75.

⁹⁸ *Ídem*.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 73.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 76.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 87.

La esencia del pensar moderno parte de esta base, y su concepción de verdad desprendida de esta manera de pensar y ver la realidad, hace que inevitablemente, ese hombre crea natural convertirse en “dueño y señor del planeta.”¹⁰² Y así, cuando la subjetividad omnímoda del hombre moderno adquiere su máximo poder “asegurador”, nace la técnica moderna. Cuya esencia como vimos, es la *Gestell*.

En el imperialismo planetario del hombre técnicamente organizado, el subjetivismo del hombre alcanza su cima más alta, desde la que descenderá a instalarse en el llano de la uniformidad organizada. Esta uniformidad pasa a ser el instrumento más seguro para el total dominio técnico de la tierra.¹⁰³

El anterior párrafo describe casi a cabalidad lo representado por el *americanismo*. Notas como “imperialismo planetario del hombre técnicamente organizado”, “uniformidad organizada” y “total dominio técnico de la tierra” son claras caracterizaciones del poder de dicha cristalización ideológica. En este punto, no solamente norteamericana, sino planetaria.

Bajo esta lógica de dominio, se manifiestan la *Bestand* y la *Gestell* especificadas en el primer capítulo. “La tierra y su atmósfera se convierten en materias primas”¹⁰⁴, y nada más. Ni siquiera ya hay objetos, solo hay “existencias” y “energías” para el emplazamiento y el consumo. Todo el planeta se convierte en un “gigantesco supermercado.”

Todo lo especificado con anterioridad, es el “espíritu de nuestra época” el cual amenaza el “arraigo” del hombre en su ser más íntimo. Carente de cualquier arraigo, el espíritu cosmopolita del hombre moderno vaga esclavizado por sus propias contradicciones. Sin suelo fundamental, tampoco tiene espíritu capaz de enfrentarse a la *Gestell*.

¹⁰² *Ibid.*, p. 89.

¹⁰³ Martin Heidegger, *Holzwege. La época de la imagen del mundo*, Alianza Editorial, Madrid, 2001, p. 89.

¹⁰⁴ Martin Heidegger, *Holzwege. ¿Y para qué Poetas?*, Alianza Editorial, Madrid, 2001, p. 215.

Con voz profética, Heidegger nos dice lo siguiente, sobre los hombres des-arraigados, atrapados “en el ajetreo de las grandes ciudades” y en el “desierto de los barrios industriales”:

Cada día, a todas horas están hechizados por la radio y la televisión. Semana tras semana las películas los arrebatan a ámbitos insólitos para el común sentir, pero que con frecuencia son bien ordinarios y simulan un mundo que no es mundo alguno. En todas partes están a mano las revistas ilustradas. Todo esto con que los modernos instrumentos técnicos de información estimulan, asaltan y agitan hora tras hora al hombre – todo esto le resulta hoy más próximo que el propio campo en torno al caserío; más próximo que el cielo sobre la tierra; más próximo que el paso, hora tras hora, del día a la noche; más próximo que la usanza y las costumbres del pueblo; más próximo que la tradición del mundo en que ha nacido.¹⁰⁵

Esta descripción de alienación humana, tan familiar para nuestro oídos posmodernos fue plasmada en los años treinta del siglo pasado. Y lejos de haberse atenuado, fue más bien acentuada y globalizada. Y además, magnificada por la cibernética y el internet.

De esta manera, el ser humano moderno vive alienado en sus ciudades y aplastado por la esencia de la técnica. Incapaz de estar “abierto al secreto” de su potencial “poder salvador”. El desocultar *poiético* ni siquiera es un registro para ese tipo de hombre y el pensar *calculante* y representativo solo es usado para hacer girar los engranajes de la *Gestell*.

De ahí la necesidad imperiosa, de generar un nuevo arraigo que nos permita “dejar que el ser sea” y que a partir de esa apertura se descubra el “poder salvador” de aquel “destinar del ser” radicado en la *Gestell*.

Para finalizar, y con la constante intención de salir de parametros de mera representación transcribimos una carta de Rilke del 13 de noviembre de 1925:

Todavía para nuestros abuelos una “casa”, una “fuente”, una torre conocida, incluso su propio vestido, su abrigo, eran infinitamente más e infinitamente más familiares; casi cada cosa era un recipiente en el que se encontraban algo humano y acumulaban lo humano. Ahora, procedentes de América, nos

¹⁰⁵ Martin Heidegger, *Serenidad*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1999, p. 20.

invaden cosas vacías e indiferentes, cosas sólo aparentes, *engañifas de vida*...Una casa, según la concepción americana, una manzana americana o un racimo de uvas de los de allí, no tienen *nada* en común con la casa, el fruto, el racimo en el que se habían introducido la esperanza y la meditación de nuestros ancestros...(Cartas desde Muzot, pp.335 yss).¹⁰⁶

La *Gestell*, a través de lo que Heidegger caracteriza como *americanismo*, nos entrega un mundo “desalmado” y completamente desarraigado. Un mundo en el que ya no gravita “el por qué del por qué” sino una “voluntad de voluntad” ciega de sentido. Mundo en el que “el ser” y el “pensar” están ausentes.

Es así, que ante el engranaje (*Das Gestell*) Heidegger nos entrega la *Gelassenheit* (*Serenidad*). Una actitud vital que encierra una nueva esencia para el pensar. El siguiente capítulo desarrollará el sentido pleno, de dicha actitud vital ante lo técnico.

¹⁰⁶ Martin Heidegger, *Holzwege. ¿Y para qué Poetas?*, Alianza Editorial, Madrid, 2001, p. 216.

CAPÍTULO III: LA SERENIDAD (*GELASSENHEIT*)

Cualquier pensar correspondiente que remite a una traducción, ya es complejo y problemático desde un inicio. Desde un punto de vista meramente metodológico, dicha necesidad se ve enfrentada a una serie de limitaciones, pero también oportunidades para clarificar el texto o sentido original. Sin embargo, además del juego de dichas paradojas comprensivas, presentes en cualquier traducción, en el caso del pensamiento Heideggeriano nos vemos enfrentados ya en el origen, con un problema aún mayor. Mucho más, si el origen de sentido de dicha interpretación – el idioma de origen – parte ya, desde un auto-reconocimiento de sentido no ortodoxo. Que es el caso del uso del lenguaje en Heidegger.

Jorge Eduardo Rivera en el prólogo a su traducción de *Ser y Tiempo* nos dice que “una traducción es en sí misma, necesariamente, una interpretación, y no puede dejar de serlo. Si sólo se contentara con repetir literalmente lo dicho en la lengua de origen, un muchas ocasiones la traducción sería incomprensible o incluso disparatada.”¹⁰⁷ Pues bien, además de este problema, las traducciones de Heidegger nos enfrentan a un uso ya extremadamente complejo del propio idioma alemán. La constante construcción de neologismos, composiciones semánticas (posibles en alemán) e incluso una otorgación de sentido completamente nueva a determinados términos, son algunas de las complicaciones que implica trabajar y pensar textos heideggerianos en otras lenguas. Es así que antes de enfrentar el trabajo propiamente interpretativo de traducción del término *Gelassenheit*, es imprescindible primero, reconocer los usos propios del lenguaje del mismo Heidegger.

Se pueden admitir en líneas general dos posturas de Heidegger al respecto. La primera, denominada por Yves Zimmerman¹⁰⁸ como uso del lenguaje analítico-sintético¹⁰⁹ consiste en dos movimientos. El primero –momento analítico–, realiza una composición

¹⁰⁷ Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997, p. 18.

¹⁰⁸ Traductor de *Gelassenheit* al castellano.

¹⁰⁹ Si bien este es la denominación utilizada por Zimmerman, creemos que la denominación histórico-etimológica sería más adecuada.

de sentido de un término a partir de sus componentes originarios, para que a partir de ellos – momento sintético – se pueda “acuñar de ellos una significación nueva y precisa” que nos entregue un sentido originalmente repensado. Este es el caso, por ejemplo, del *Dasein* Heideggeriano, que cubre sentidos y significaciones completamente nuevas que las entregadas por el uso común o cotidiano del término en la lengua alemana.

Ahora bien, dicho uso “analítico-sintético” de la lengua alemana por Heidegger se puede homologar perfectamente para el pensar del “primer Heidegger”. Sin embargo, para el pensamiento heideggeriano posterior a la *Kehre* – giro – posterior a *Ser y Tiempo*, dicho uso se complejiza, o más bien se potencia.

Este segundo uso heideggeriano de la lengua alemana mantiene el uso “analítico-sintético” pero a la vez mantiene el sentido común o cotidiano del término a ser trabajado. Vale decir, que además de extraer sentidos originarios a una determinada palabra, en este caso, el pensar Heideggeriano de esta segunda fase de su pensamiento, también trabaja con los sentidos propiamente cotidianos del término. Es así que hay siempre un círculo de co-potenciación de sentidos que nos permite ampliar considerablemente nuestro ámbito de reflexión y pensamiento.

El término *Gelassenheit* forma parte de este segundo caso. De ahí que los traductores hispanos y franceses hayan elegido traducir el término como Serenidad y Sérénité respectivamente. Y no como *Releasement* (Des-asimiento) que es el caso de las traducciones norteamericanas.

Ahora bien, si se acepta el término *Des-asimiento* para la traducción castellana es evidente que el mismo nos entregará en mayor medida el sentido que el propio Heidegger nos quiere mostrar en su pensar sobre dicha actitud vital esencial. Sin embargo, por otra parte, se perderían muchos matices de significaciones al respecto. Justamente sobre esta problematización discurre la primera parte de este capítulo.

En primer lugar, haremos explícito el trabajo de composición semántica realizado por Heidegger para el término *Gelassenheit* y posteriormente realizaremos un trabajo

interpretativo que trate de homologar dicho trabajo de composición en lengua castellana. Obviamente, se trata en este caso, no de una “homologación literal”, sino más bien, de un intento de clarificar lo que quiso decir Heidegger, pero desde el propio “genio de la lengua.”

Creemos que sólo de esta manera, se podrá pasar a la parte conclusiva de este capítulo y por ende de este trabajo académico. Que es en última instancia, intentar des-ocultar la esencia de la serenidad que “todavía se nos oculta.”¹¹⁰

3.1. Des-construcción analítico-sintética de *Gelassenheit*

La composición del nuevo sentido del término *Gelassenheit*, es trabajada, como ya adelantábamos en la introducción, de una manera analítico-sintética¹¹¹ primero y después dicho uso es asociado al sentido propiamente cotidiano del término. Es un proceso que consiste en la de-construcción semántica de *Gelassenheit* y su respectiva composición a partir de nuevas matrices comprensivas.

Este proceso de-constructivo del término es realizado por Heidegger a partir de la raíz de *Gelassenheit*, es decir el verbo *lassen* (dejar, ceder, soltar). En este caso, el sentido del cual parte Heidegger no es precisamente un simple “dejar”. No se trata simplemente de un “soltar algo”, o un “retirarse o apartarse de algo o de alguien” y finalmente tampoco un mero “consentir o permitir.”¹¹² El nuevo sentido que abrigará *lassen* en la *Gesprach* heideggeriana surgirá de la articulación y del sentido general que adquiere el verbo como elemento común de una serie de verbos compuestos alemanes que generan variaciones semánticas a partir de dicha raíz común. Dicha articulación se da en la construcción casi poética que se da al término raíz *lassen* y sus composiciones en el

¹¹⁰ Martin Heidegger, *Serenidad*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1999, p. 40.

¹¹¹ La denominación “analítico-sintética” es tomada de la Advertencia del traductor de la obra al castellano, Yves Zimmermann. Dicha denominación podría resultar problemática para la *Gesprach* heideggeriana. En este sentido, se podría emplear en el mismo sentido la denominación “de-construcción histórica y/o etimológica”. Sin embargo, por fines de rigurosidad bibliográfica optaremos por la denominación planteada por el traductor.

¹¹² RAE

*Debate en torno al lugar de la Serenidad.*¹¹³ Diálogo situado en la segunda parte del libro *Gelassenheit*, que es tomado a su vez de un discurso pronunciado por Heidegger el 30 de octubre de 1955.¹¹⁴

Esta articulación genera una tensión benigna entre la propia y corriente significación reflexiva del término y el nuevo tejido semántico que surge a partir de la articulación de los sentidos de los verbos compuestos, cuya única variación consiste en la diferenciación de sus prefijos verbales. Además de la composición a partir de verbos compuestos, también entran en este uso derivaciones de *lassen* desplegada como adjetivo y también en sentido adverbial.

A continuación presentaremos una tabla con los términos trabajados en la mencionada articulación:

Tabla 1

<i>gelassen</i> (adjetivo)	Sereno, dejado, imperturbable
<i>gelassen</i> (adverbio)	Con calma

Verbos compuestos:

Tabla 2

<i>einlassen</i>	Introducir (dejar entrar, insertar)
<i>eingelassen</i>	Radicado en (inserto, introducido, involucrado en)
<i>sich einlassen</i> ¹¹⁵	Comprometerse, arriesgarse para con (introducirse, involucrarse)
<i>ablassen</i>	Desistir (dejar de)
<i>überlassen</i>	Confiar a (entregar, ceder)
<i>loslassen</i>	Soltar, desasir, liberar

¹¹³ El Debate en torno al lugar de la Serenidad está entresacado de un diálogo, escrito entre 1944 y 1945 entre un Investigador, un Profesor y un Erudito.

¹¹⁴ Discurso de conmemoración del 175 aniversario del compositor Conrardin Kreutzer, coterráneo de Heidegger.

¹¹⁵ Verbo reflexivo

Ahora bien, la mencionada articulación solo entendible y señalada en su pleno sentido en la lectura meditada del diálogo antes comentado, nos arroja una significación completamente nueva del verbo raíz *lassen*, que más que generar una polisemia forzada nos muestra el sentido propiamente fenomenológico que Heidegger le quiere dar a este término. El nuevo sentido de *lassen* se podría expresar de la siguiente manera: “Tanto un ‘dejar de’ como un ‘estar dejado’: un dejar de la actitud con que el hombre occidental se dirige al mundo y a las cosas, y un estar dejado a la ‘comarca’ en cuanto ‘esencia oculta de la verdad’ a la cual está ‘transpropiado’ el ser humano.”¹¹⁶

Cabe resaltar, como adelantábamos con anterioridad que la re-significación semántica del término alemán se da por la misma articulación de los compuestos dentro del diálogo. La misma que puede ser inducida gracias al juego de dicha articulación.

Comprendida la metodología de construcción de *Gelassenheit*, debemos intentar percibir su resonancia respectiva en el idioma castellano. Ante esta tarea nos vemos enfrentados a una dificultad insalvable. Si el sentido filosófico del término alemán originario puede ser reunido y acoplado de una manera coherente en el texto alemán, es porque el juego de articulaciones del diálogo comparten en todo momento la raíz común *lassen*. De esta manera, cualquier ámbito interpretativo del mismo gira siempre en una órbita determinada en todo momento por dicho centro de gravedad común. Es decir, el verbo *lassen*.

Este trabajo de conjunción semántica amplio es imposible por dos razones fundamentales. La primera tiene que ver con la imposibilidad de construcciones de palabras compuestas en el idioma castellano. Y la segunda dificultad, determinada por la primera, consiste en la imposibilidad de realizar un “juego común” cuando todas las traducciones de las palabras compuestas construidas a partir de *lassen* no tienen un origen común en nuestro idioma.

¹¹⁶ Martin Heidegger, *Serenidad*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1999, p. 10.

Ambas dificultades imposibilitan una metodología si quiera análoga para la captación del sentido del término en nuestro idioma. Vale decir, toda la inmersión fenomenológica para desvelar el sentido propio de *Gelassenheit* – ya una tarea extrema en el idioma originario – se revela imposible. Sin embargo, nos queda realizar de cierta forma el camino inverso y a la vez tomar en cuenta el juego de significaciones partiendo de su estructura idiomática original.

De esta forma primero tendríamos que invertir el abordaje metodológico de comprensión del término. Y así, en primer lugar plantearnos la significación resultante de la articulación previa, para que a partir de este centro de gravedad como herramienta metodológica, leamos y entendamos la articulación y principalmente el juego de sentidos dado en la misma.

Este paso nos parece imprescindible, ya que lo contrario sería caer en una traducción llana y en una aproximación meramente conceptual, más tendiente a criterios de representación sujeto-objeto y *adaequatio* que a criterios propiamente fenomenológicos. Lejos de ser un capricho metodológico, dicha cuestión es esencial dentro de la filosofía heideggeriana y su respectiva comprensión del habla y su esencia.

Al respecto, Garcia Baca, en su prólogo a las *Cuestiones Académicas* de Cicerón nos explicita “el tipo de mentalidad” generada a partir de la monopolización semántica a partir de *lo conceptual*. Desde la sensación radical y primaria de la vida del romano, Garcia Baca nos diagrama la deformación de gran parte de los sentidos primarios del pensamiento y lenguaje griegos.

El “tipo de mentalidad” romana, y por ende su lenguaje, se enfocaban primordialmente en dos aspectos: “La acción de captar y prender”¹¹⁷ y “la acción de guardar lo prendido, y la de extender el campo de acción prensora.”¹¹⁸ En este sentido, toda la terminología filosófica romana, y por ende la misma apropiación del pensamiento griego son transformadas por dicha mentalidad.

¹¹⁷ Cicerón, *Cuestiones Académicas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1944, p. 9.

¹¹⁸ *Ídem*.

Términos tan abstractos, a primera vista como con-cepto, percepción, apercepción, anti-cipación...; com-prensión, incom-prensible, ex-tensión, re-tención, cogitación, acción, con-clusión, especie im-presa, especie ex-presa,...son variaciones de “captar” (*capere*), prender (*prendere*), tener (*tenere*), agitar (*agere*), cerrar (*claudere*), presionar..., acciones todas propias de la mano, del órgano prensor. Y, con todo y contra la supremacía filosófica y estética de la filosofía griega en favor de la vista y del plan de interpretar lo que las cosas son por medio de lo que de visible o *eidético* (εἶδος, ἰδεῖν, ἰδέα) tienen, el romano acuñará e impondrá la terminología propia de una interpretación manual y *dominadora*¹¹⁹ del universo.¹²⁰

La mencionada interpretación manual y *dominadora* del universo, inaugurada (para occidente) por los romanos, sería de esta forma, la “piedra de rosseta” sobre la cual se asentaría todo el pensamiento metafísico occidental. Y toda esa mole de objetivación radical, asentuada históricamente hasta la modernidad, descansaría sobre la poderosa palabra que lo permite: el concepto.

García Baca nos dice:

El concepto (*cum, capere*), la idea en cuanto convertida o convertible en mano prensora tendrá dos formas y funciones “aguileñas”: la com-prensión, y la ex-tensión, agarrar con y dentro de la mente lo que la cosa tenga de agarrable (*cum, prendere*) y ex-tender lo más posible el dominio de tal concepto, convertido en universal. Afanes imperialistas impuestos a las ideas, a la pura visualidad, al objeto de contemplación, por una mentalidad de ave de rapiña.¹²¹

En este sentido, es esencial subrayar que para la filosofía griega clásica, no existía un término equivalente al de concepto:

El entendimiento activo (νοῦς ποιητικός), dirá Aristóteles (De anima, lib. iii, cap, v), no es cosa propia ni *apropiable*¹²² por cada uno; es algo separado de todos los individuos, y en él todos *estamos sumergidos*¹²³, cual los ojos en la luz (y es comparación del mismo Aristóteles). ¿Cómo debió ser, pues, por dentro el romano para notar que el entendimiento obraba como “mano prensora”, que “captaba” y prendía cosas, y, por tanto, podía servir para

¹¹⁹ La cursiva es nuestra.

¹²⁰ Cicerón, *Cuestiones Académicas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1944, p. 9.

¹²¹ *Ibid.*, p. 10.

¹²² La cursiva es nuestra.

¹²³ La cursiva es nuestra.

com-prender con una idea y así extender el dominio de ella, de algo que *sólo parecía apto para ver y para ser visto?*¹²⁴

Ahora bien, en este punto, no se trata de menoscabar neciamente la necesidad de lo conceptual para nuestro entendimiento. Más bien, se intenta simplemente dar la correcta medida y preponderancia a las cosas, para que de su miopía febril, nuestro pensar no se vea encasillado y limitado, al punto de no reconocer siquiera las pautas de dicha limitación. Con este fin, Ortega y Gasset nos proporciona el justo auxilio para este cometido.

En las *Meditaciones del Quijote*, Ortega se pregunta: “Cuándo además de estar viendo algo, tenemos su concepto, ¿qué nos proporciona éste sobre aquella visión?”¹²⁵ Ortega nos responde lo siguiente: “Por lo pronto, se nos presenta el concepto como una repetición o reproducción de la cosa misma, vaciada en una materia espectral.”¹²⁶ De esta forma “el concepto no puede ser como una nueva cosa sutil destinada a suplantar las cosas materiales. La misión del concepto no estriba, pues, en desalojar la intuición, *la impresión real*. La razón no puede, no tiene que aspirar a sustituir la vida.”¹²⁷

De esta forma, “jamás nos dará el concepto lo que nos da la impresión, a saber: la carne de las cosas. Pero esto no obedece a una insuficiencia del concepto, sino a que el concepto no pretende tal oficio.”¹²⁸ Así, el concepto no debe ser utilizado más que como un instrumento de delimitación de la realidad, y no como la vida misma. El concepto nos entrega cierto posicionamiento de una determinada cosa en su relacionalidad correspondiente con el resto de las cosas, y se configura de esta manera, simplemente como un instrumento u órgano para la posesión (limitada) de las mismas. De esta forma, no se trataría de un “encajonamiento hermético”, más bien se trataría de la instrumentalización de una “cartografía referencial” de la realidad, para que las cosas

¹²⁴ Cicerón, *Cuestiones Académicas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1944, p. 11.

¹²⁵ José Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote y otros Ensayos*, Alianza Editorial, Madrid, 2014, p. 79.

¹²⁶ *Ídem.*

¹²⁷ *Ídem.*

¹²⁸ *Ibid.*, p. 80.

puedan unirse “sin invadirse las unas a las otras.”¹²⁹ Para Ortega, “esto es el concepto: no más, pero tampoco menos.”¹³⁰

Vemos de esta forma, que sin el concepto nuestro entendimiento no podría comprender la realidad, pero exclusivamente con él, tampoco. Nuestro lenguaje anquilosado en la esquemática limitante del concepto, obstruye en demasía aquellas cosas “no apropiables” de las que habla Aristóteles. De esta manera, más que delimitación aprehensora, de lo que se trata es de “roer” plenos sentidos a partir de, valga la redundancia, “plenas contemplaciones”.

Según Heidegger, se accede a la esencia de las cosas a través de las indicaciones que nos proporciona el habla. Estas señas o indicaciones son históricas y se descubren al etimologizar y repensar históricamente el origen de las mismas. Lo contrario es quedarse en fijaciones de objetivación radical que no nos entregan el sentido profundo o la esencia de las cosas. Bajo esa comprensión los sentidos se “petrifican” y son estructurados subjetivamente, justamente lo que Heidegger quiere superar. Vale decir, salir del *pensamiento calculante* (*das rechnende Denken*) o *desocultar provocante*, y abrirse para la meditación reflexiva (*das besinnliche Nachdenken*) o *desocultar* propiamente poético. De ahí, que dicho abordaje sea imprescindible y no accidental.

Ahora bien, siguiendo con el plan planteado señalaremos en primer lugar las traducciones aproximativas de *Gelassenheit* y a continuación explicitaremos su sentido preliminar.

Al inicio del presente capítulo adelantábamos las primeras traducciones aproximativas de *Gelassenheit*. Se vertieron como *Serenidad* o *Des-asimiento*. La primera acuñando en su sentido la nueva significación pero manteniendo el sentido cotidiano. Y la segunda, dejando de lado el sentido cotidiano, pero dándonos una aproximación mucho más clara de la nueva significación buscada por Heidegger.

¹²⁹ José Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote y otros Ensayos*, Alianza Editorial, Madrid, 2014, pag. 78.

¹³⁰ Ídem.

La labor de la traducción nos obliga a tomar una decisión, ya que sería imposible fusionar estas dos palabras. Disyuntiva no necesaria en su concepción alemana. Ante esta eventualidad nos decidiremos por la primera opción. Sobre todo por la presencia ya solidificada del término específico en la academia castellana y porque esta opción nos permite cierto margen más amplio de significación. Vale decir, nos permitiría admitir dentro de él tanto cosas dichas como cuestiones no dichas. Y de esta manera, las mismas reverberaciones nos plantearían un mejor horizonte de interpretación y comprensión de *Gelassenheit*.

Una aclaración más es necesaria. Yves Zimmermann al plantearse la traducción de *Gelassenheit*, naturalmente descompone el término en sus partes constitutivas. Y pese a decidirse finalmente por *Serenidad*, plantea también la necesidad de tener la traducción de *Des-asimiento* muy a mano. En este sentido, en la mencionada descomposición se reproduce ésta última traducción y no *Serenidad*.

Sin embargo, el prefijo “*Ge*” de *Gelassenheit*, implica un “junto, con”, cuando su respectivo prefijo castellano “*Des*” de *Des-asimiento* significaría justamente lo contrario. Ante esta dificultad Zimmermann nos plantea una solución para una suerte de traducción literal. Es así, que plantea la posibilidad de traducir el “*Ge*” alemán por el prefijo “*Dis*”, más emparentado con el “*Dis*” latino o el “*Dia*” Griego, que tiene un sentido próximo al original alemán. De esa forma quedando establecida la traducción como *Dis-asimiento* y no *Des-asimiento*. Sin embargo, creemos que más que empeñarse en traducciones literales, es más válido un proceso de re-significación del término. Parafraseando a Rivera diríamos que lo esencial sería concentrarnos no en el modo que algo esta dicho, sino en lo dicho mismo.¹³¹ Es así que consideramos más adecuado sostener la traducción paralela de *Gelassenheit*, como *Des-asimiento*.

Finalmente señalizaremos el sentido que Heidegger le da a *Gelassenheit*. Para que a partir de esta procedamos al camino de comprensión inverso previamente explicitado.

¹³¹ Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997, p. 18.

Sucintamente para Heidegger la *Serenidad* es aquella “actitud que dice simultáneamente ‘sí’ y ‘no’ al mundo técnico.”¹³² Obviamente la potencia de sentido del término está ausente en este punto. Pero será a partir de esta presentación inicial que nos introduciremos en la amplitud y potencia propia de lo que realmente queremos decir con *Serenidad*.

3.2. Orígenes cristianos de fundamentación análoga

Podemos afirmar que la fenomenología heideggeriana es esencialmente hermenéutica e histórica. Es por esa razón que para absorber la matriz significativa del término *Gelassenheit* es necesario partir de determinadas referencias que nos arrojen luces históricas para fundamentar lo re-pensado por Heidegger.

En este sentido particular, no necesariamente para una fundamentación directa, sino más bien, para una fundamentación que nos permita comprender a partir de una referencialidad análoga. En el caso de la *Gelassenheit* heideggeriana podemos afirmar que dicha raíz de sentido histórico puede ser localizada en el pensamiento cristiano. Para ser más específicos, en su matriz cristiano-paulina, pero por sobre todo en el pensamiento y las meditaciones del místico alemán Meister Eckhart.

Es indudable que gran parte de la reflexión heideggeriana tuvo origen cristiano, específicamente católico. Y no necesariamente, por su inicial formación teológica, sino también por su germinal reflexión propiamente cristiana. El pensar heideggeriano de juventud está plagado de estudios en este sentido. Estudios sobre *Mística Medieval*, *Fenomenología de la religión* o sobre *San Agustín y el Neoplatonismo* son algunos ejemplos que acentúan el mentado reflexionar específico. Dicha reflexión se mantiene constante, y mucho de su pensamiento de madurez se sostiene a partir de apropiaciones filosóficas de esta matriz reflexiva. Si bien de una manera re-pensada y crítica.

¹³² Martin Heidegger, *Serenidad*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1999, p. 27.

Heidegger incluso llega a afirmar que “sin este origen teológico nunca habría entrado en el camino del pensamiento. Pero el origen permanece siempre futuro.”¹³³

La principal apropiación que el pensamiento Heideggeriano obtiene de la reflexión sobre el cristianismo primitivo es sin lugar a dudas su concepción del tiempo, que determinará su perspectiva sobre la *facticidad de la vida*. Fundamental como base de su filosofía.

Ahora bien ya entrando en asunto, la *Serenidad* resuena en esta comprensión de la temporalidad, esencialmente porque se relaciona análogamente con la concepción de “experiencia cristiana” elaborada por Heidegger. Experiencia pensada de una manera más originaria, y des-comprometida con los siglos de interpretación cristiana acoplada a una mala apropiación del pensamiento griego.

Es necesaria una confrontación en el terreno de los principios con la filosofía griega y con la desfiguración de la existencia cristiana a causa de ella. La idea verdadera de la filosofía cristiana está en que *cristiana* no es ninguna etiqueta para el epígono de una mala filosofía griega. Es, más bien, el camino hacia una originaria teología cristiana, libre de helenismo.¹³⁴

La mención a esta relacionalidad de lo greco-cristiano, históricamente mal apropiada es necesaria ya que creemos que a partir de ella se pueden obtener muchas luces sobre el sentido “originario” de la “primitiva experiencia cristiana”. Y de ese modo, por analogía, tratar de “simbióticamente” apropiarnos del sentido *no representativo* que se le quiere dar a la *Serenidad* heideggeriana.

Y además de este auxilio meramente metodológico, creemos también que dichas luces también nos pueden ayudar a iluminar el mismo problema que la *Serenidad* trata de solucionar. Que es esencialmente el de tener una *existencia auténtica* ante el avasallamiento de lo técnico en el mundo moderno. Vale decir, sublimar de alguna manera la *Gestell* estando abiertos a su “aún” secreto poder salvador.

¹³³ Peter Trawny, *Heidegger. Una introducción crítica*, Herder, Barcelona, 2017, p. 32.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 33.

Como decíamos con anterioridad Heidegger realiza dicha interpretación, basándose en la interpretación de las dos cartas de Pablo a los tesalonicenses. Y en ellas, Heidegger encierra lo que para él es la “originaria religiosidad cristiana” y de esa forma la “genuina experiencia” que nosotros queremos hacer derivar.

Lo esencial de esta vivencia paulina del cristianismo radica en la idea de la “segunda venida” de Cristo, la *parusía* (παρουσία). Para Heidegger la mencionada apropiación trasloca la vivencia temporal de un cristiano. Vale decir, se sale de una vivencia cronológica del tiempo y se entra en una vivencia plenamente *kairológica* donde la salvación y al segunda venida determinan la temporalidad decisivamente. En otras palabras, existe una apertura y una entrega “a lo abierto” por tal destino. J.M. Chillón nos explicita el mencionado tránsito de la siguiente manera:

La vida del cristiano está enmarcada en el tránsito que se abre tras la primera venida en la encarnación y antes de la *parusía* en la que el Padre recapitulará todas las cosas. El kairós, el ahora, es el momento salvífico. Pero ese kairós acontece en un tiempo no precisamente con aspecto redentor: tribulaciones, dolores, persecuciones y angustias que, en definitiva, tientan al cristiano a abandonarse al lujo, al placer o al poder. ¿Cómo se puede vivir auténticamente en este contexto hostil? ¿Qué actitud hay que tomar con las cosas del mundo para no caer en sus redes? ¿Rechazarlas sin más? ¿Acomodarse a ellas y *quemarse*? San Pablo responde: *hos me*, como si no.¹³⁵

Si recuerdan, en el inicio de este capítulo entregábamos una aproximación de sentido para la *Serenidad* como aquella “actitud que dice simultáneamente ‘sí’ y ‘no’ al mundo técnico”¹³⁶. En ese decir “sí y no” (*Als ob nicht*) simultáneos radica justamente la referencialidad análoga de esta retomada histórica. Pero no solamente eso, sobre todas las cosas se quiere trazar este camino por el poder de sugestión de temporalidad fáctica que nos permite.

Vale decir, intercambiar el “tiempo de tribulaciones” cristianos ligados a sus propias categorías y sustituirlos con “nuestras tribulaciones” ligadas a nuestra existencia

¹³⁵ José Manuel Chillón, Revista PENSAMIENTO, vol. 74 (2018), p. 663.

¹³⁶ *Ídem*.

aplastada por la *Gestell*, tomando una actitud “des-asida” ante ellas, bajo una temporalidad cerrada en su sentido. En suma tener una “existencia en el mundo sin ser del mundo.”¹³⁷

Ahora bien, también mencionábamos que se puede rastrear los orígenes semánticos de *Serenidad* en el lenguaje de Meister Eckhart. Heidegger se apropia de una infinidad de términos Eckhartianos como *Wesen* (esencia), *Grund* (fundamento), *Abgrund* (abismo, des-fondo, sin fondo), *Abgeschiedenheit* (separación) y obviamente *Gelassenheit* (Serenidad. Des-asimiento). Esta apropiación formal, y no necesariamente de “sentido pleno” creemos que acontece debido a la necesidad que Heidegger tiene de huir de discursos argumentativos o representativos. De esta forma, el lenguaje del místico alemán, calzaría a perfección con esta intencionalidad. Y las conjeturas en este sentido no serían arbitrarias, sino claramente demostrables en el pensar heideggeriano, particularmente en su última etapa de pensamiento. Que es el caso del discurso *Gelassenheit*.

En el caso del término *Gelassenheit* y su relación con Eckhart, Heidegger especifica que su sentido no es propiamente homologable. Sin embargo, creemos que la misma mención de la referencia no es casual. En el *debate en torno al lugar de la Serenidad*, Heidegger hace decir al *Erudito* lo siguiente: “Y esto especialmente porque incluso la *Serenidad* puede ser pensada todavía dentro del dominio de la voluntad, tal como sucede con los antiguos maestros del pensamiento, por ejemplo el maestro Eckhart.”¹³⁸ A lo que el profesor responde: “Del que, no obstante, hay mucho que aprender”¹³⁹. En la última afirmación vemos la importancia que Heidegger le otorga a la *Serenidad* entendida en sentido eckhartiano. “Hay mucho que aprender”, y es por ese motivo que decidimos elaborar el correspondiente rastreo hermenéutico partiendo de su origen cristiano.

Ahora bien, en el *Debate* antes mencionado la *Gelassenheit* eckhartiana sería aquel “rechazo del egoísmo pecaminoso y el abandono (*fahrenlassen*) de la voluntad propia a

¹³⁷ José Manuel Chillón, Revista PENSAMIENTO, vol. 74 (2018), p. 663.

¹³⁸ Martin Heidegger, *Serenidad*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1999, p. 40.

¹³⁹ *Ídem*.

favor de la voluntad divina.”¹⁴⁰ Nuevamente entra en juego la necesidad de abstraer sentidos, para sacar de ellos conexiones análogas.

Para Heidegger la *Serenidad* para con las *cosas*, implica un pensar que se aleja del querer. Quiere decir que si para Heidegger el *Pensar* entendido como *representar* (*vorstellen*) es un querer (*wollen*), el nuevo pensar afincado en la *Serenidad* debe ser un pensar carente de “voluntad”. Pero uno se puede preguntar, ¿Un *no-querer* no es al mismo tiempo ya un *querer*? Ante esta eventualidad que nos entrega mucha ambigüedad y poca lógica, Heidegger nos dice que es justamente en esa ambigüedad que radica la nueva esencia del pensar que se quiere buscar. Vale decir, situarnos en “lo inacostumbrado que consiste en que nos desacostumbremos de la voluntad.”¹⁴¹ De ahí la complejidad extrema de toda labor hermenéutica que quiera descifrar adecuadamente la *Serenidad* en su pleno sentido, y no como mera representación. Labor de locos en apariencia, aquella que dicta el explicitar algo que por esencia parece ya, indecible. Sin embargo, el camino seguido por Heidegger nos entrega que la nueva esencia del pensar enlazada con la *Serenidad* tendría que ser “un no-querer en el sentido de la abdicación del querer, para que a través de éste, atravesándolo, podamos comprometernos (*einlassen*) en la buscada esencia del pensar que no es un querer, o al menos prepararnos a ello.”¹⁴² Es una abdicación de la voluntad, que incluso en apariencia, sería más radical que la planteada por Eckhart, en su contexto cristiano. Por lo menos, es eso lo dado a entender dentro del pensamiento heideggeriano.

En Eckhart existe evidentemente un retraimiento hacia un interior, que permite un cierto *retraimiento* de una materialidad que perturba la conexión con la voluntad divina. Se podría interpretar que en Heidegger, la radicalidad es más patente, ya que la *voluntad divina* está ausente, y es sustituida por una *no-voluntad* “carente de rostro” y de representación ontológica.

¹⁴⁰ Martin Heidegger, *Serenidad*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1999, p. 40.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 38.

¹⁴² *Ibid.*, p. 37.

Eckhart expresa dicho “giro hacia el interior” con los conceptos de recogimiento (*Abgeschiedenheit*) y evidentemente con la *Serenidad* (*Gelassenheit*). Esta actitud es expresada por J.M. Chillón de la siguiente manera:

(..) esfuerzo que el hombre tiene que hacer para girarse desde las cosas a su propio interior para descubrir así la pertenencia del alma a Dios a cuya luz todas las cosas aparecen sin la subjetividad prejuiciosa y adulterada del conocimiento humano. Este giro interior, este recogimiento (*colligere*) es tanto como el desvanecimiento de uno mismo; es la actitud *kenótica* de abajamiento por la que el ser humano se hace cargo de su nimiedad frente al Dios que todo lo puede y cómo no, la actitud de quien se encuentra libre respecto de todo lo creado al dejar ser a las cosas sin convertirlas en útiles para sí mismo, sin forzarlas para servir a cualquier patrón subjetivo. Es la humildad tan relacionada con el concepto de pobreza (*die Armut* en Heidegger) que es condición de posibilidad del acceso al fundamento. Hacernos cargo de nuestra propia nada nos libera de todos los vínculos y esclavitudes con el mundo para dejarnos en Dios. Se trata de desprenderse de sí, de renunciar a sí para reconocerse a sí en el interior de uno mismo, en esa conversión mística que supone dejar de lado las cosas.¹⁴³

La “voluntad divina” como fuente de luminosidad a la que se debería entregar la voluntad mundana es el sentido primordial de la *Gelassenheit* Eckhartiana, y por esa entrega se fundamentaría una vida liberada “en este mundo”. Ahora bien, para Heidegger “el mundo” del que debemos ser liberados es la *Gestell*, es decir un mundo de sometimiento y dominio omnímodo por parte de la técnica. Análogamente, la “voluntad divina” en Heidegger sería sustituida por aquella amplitud insondable y luminosa, carente de posibilidades de *representación* constituida por “*el ser mismo*”. De ahí la radicalidad y dificultad inherente al proyecto hermenéutico *hacia* la develación de la *Serenidad*.

Para finalizar este apartado es necesario subrayar la importancia que para la labor previamente mentada, significa la comprensión del sentido cristiano del término. Esto como decíamos, no necesariamente como una labor de relacionamiento análogo meramente formal. Ya que, en el nuevo despliegue de la *Serenidad*, ¿por qué tendría que

¹⁴³ José Manuel Chillón, Revista PENSAMIENTO, vol. 74 (2018), p. 668.

estar necesariamente ausente lo divino? Pero como viga maestra de interpretación, la referencia a lo cristiano, más allá de permitirnos una comprensión por analogía, nos entrega un “colchón” no argumentativo que es esencial para comprender la *Serenidad* en un sentido propiamente heideggeriano. Es decir, en tonos *no representativos*, prácticamente poéticos y en muchos sentidos inclusive místicos.

Siguiendo con el tono buscado, nos permitimos rescatar un pasaje bíblico, que nos servirá de ayuda para ingresar en el mencionado “colchón” no argumentativo. Se trata de Lucas, 10, 38-42:

Yendo ellos de camino, entró en un pueblo; y una mujer, llamada Marta, le recibió en su casa. Tenía ella una hermana llamada María, que, sentada a los pies del Señor, escuchaba su palabra, mientras Marta estaba atareada en muchos quehaceres. Al fin, se paró y dijo: “Señor, ¿no te importa que mi hermana me deje sola en el trabajo? Dile, pues, que me ayude.” Le respondió el señor: “Marta, Marta, te preocupas y te agitas por muchas cosas; y hay necesidad de pocas, o mejor, de una sola. María ha elegido la mejor parte, que no le será quitada.”

3.3. Hacia el pensar *meditante*

Vivimos en *tiempos de penuria* diría Heidegger, y la intensidad de esta aplanamiento vital radicaría justamente en que nosotros, los modernos, somos incapaces de experimentar nuestra propia carencia. ¿Pero carencia de qué? se preguntaran algunos. Obviamente no se trata de entrar en un juego retórico simplón, donde la respuesta ya nos es revelada en la misma pregunta. Se trata más bien de ahondar en la ausencia total de sentido en la cual se sumerge nuestra era.

Este *oscurecimiento del mundo*, como diría Heidegger, no tiene nada que ver con un pesimismo cultural o un natural proceso histórico decadente. Al contrario, la dimensión destructiva de nuestra era pone en riesgo la misma existencia de nuestro mundo. En este sentido, categorías que históricamente podrían resolver y explicar nuestra vivencia en la tierra, han quedado totalmente obnubiladas por la activa ceguera destructiva de la técnica.

Como vimos, la técnica en sí misma se asienta en el pensar representativo y la ciencia moderna, es decir en el *desocultar provocante*. Aquel determinado por la aprehensión objetiva y no por un pensar que medite en pos de sentidos.

Para Heidegger, la técnica no es un factor propiamente negativo, al contrario, la técnica sería el *destino histórico* del Occidente metafísico. Es decir, la técnica representaría para Heidegger “la expresión final de la filosofía”¹⁴⁴, entendida como acabamiento de la metafísica y como una reconcentración de sus posibilidades más extremas.

Ahora bien, para entender esta comprensión en su cabal dimensión, es necesario adentrarse en el particular entendimiento que Heidegger tiene de la metafísica. Este entendimiento que no es propiamente ortodoxo, realiza una des-construcción de la historia de la filosofía entendida esencialmente como metafísica; y hace desembocar a la misma en la interpretación de nuestra actual civilización mundial, tecnológica y cibernética como perfecta consumación del destino metafísico occidental de objetivación radical.

Bajo esta perspectiva, Parménides y Heráclito serían una suerte de pensadores más originarios y esenciales de lo que Heidegger denomina *Plieque*, es decir, la reunión de ser y ente. Al contrario, para Heidegger, a partir de Platón, se inauguraría la tradición metafísica occidental que poco a poco va ensordeciéndose para esa reunión originaria. Panorámicamente, podríamos decir, que la forma metafísica de entender el mundo es inaugurada por Platón, ella continúa por toda la historia de la filosofía occidental, hasta obtener su realización con Hegel y consumarse en todas sus posibilidades con Nietzsche. Sin embargo, recalca Heidegger: “De un extremo a otro de la filosofía, es el pensamiento de Platón el que, con diversas figuras, permanece determinante. La metafísica es de arriba a bajo, platónica.”¹⁴⁵

¹⁴⁴ Martin Heidegger, *Kierkegaard Vivo. El final de la filosofía y la tarea del pensar*, Alianza Editorial S.A., Madrid, 1968, p. 132.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 126.

Retomando, vemos que para Heidegger “La metafísica es aquí entendida desde ahora como dispensación (*Geschick*) de la verdad del ente, es decir de la entidad (*Seiendheit*) entendida como eso que, aunque todavía en retracción, no es menos por excelencia una apropiación (*Ereignung*), a saber la del olvido del ser.”¹⁴⁶ Es decir, sería este olvido del ser el que en mayor o menor medida habría guiado la reflexión filosófica occidental hasta llegar a un punto histórico de acabamiento: El nuestro.

Es así que Heidegger nos dice que “no nos hagamos ilusiones”, en nuestra época, todos, incluso los filósofos están faltos de pensamiento (*gedanken-los*), pobres de pensamiento (*gedanken-arm*). De esta manera el *esenciar* pensante del ser humano queda restringido a un pensamiento que Heidegger denomina *pensamiento calculante*. La peculiaridad de este pensar, asentado en la *representación*, “consiste en que cuando planificamos, investigamos, organizamos una empresa, contamos ya siempre con circunstancias dadas. Las tomamos en cuenta con la calculada intención de unas finalidades determinadas. Contamos de antemano con determinados resultados.”¹⁴⁷ En suma este pensar, no piensa, simplemente planifica y calcula sobre “premisas” sobreentendidas y carentes de asidero propiamente reflexivo.

En el momento que el hombre ya deja de preguntarse sobre las cosas, y simplemente su pensar radica en un despliegue ciego hacia el dominio y explotación de lo óntico, el pensar *esenciente* del hombre se anula por completo.

Para ejemplificar la superlativa ceguera de este tipo de pensar, Heidegger nos da un ejemplo sobrecogedor. Nos dice que en una conferencia de premios nobel en 1955, el químico norteamericano Stanley afirma lo siguiente: “Se acerca la hora en que la vida estará puesta en manos del químico, que podrá descomponer o construir, o bien modificar la sustancia vital a su arbitrio.”¹⁴⁸ Semejante afirmación es la esencia del *pensar calculante*. Este pensar no piensa, no reflexiona. Y es justamente éste tipo de

¹⁴⁶ Mario C. Casalla, *Crisis de Europa y reconstrucción del hombre*, Ediciones Castañeda, Buenos Aires, 1977, p.76.

¹⁴⁷ Martin Heidegger, *Serenidad*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1999, p. 18.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 23.

pensar, que al ser “ciego”, genera el mayor peligro. En este pensar, o más bien, en esta fuente de la “falta de pensamiento” radica el poderío de la *Gestell*. Es de cierta forma su esencia reproductora dentro del *engranaje*.

De esta forma, el “señorío” que en apariencia dicta tal apariencia, no es tal. Para Heidegger el hombre moderno no piensa, no medita, no se pregunta genuinamente por las *cosas*. Es así, que ante este pensar meramente calculador y explotador, Heidegger nos presenta el que para él sería el genuino pensar: el pensar *meditativo* o *rememorante* (*andenken*).

Bajo este pensar estaría “el otro inicio” del pensar. Aquel que superaría el pensar metafísico centrado en la objetivación radical. Un nuevo inicio del pensar “donde nada está claro, pero todo es significativo.”¹⁴⁹

La esencia del pensar *calculante* o representacionista radica en una afán constante de “control y aseguramiento”¹⁵⁰, por el contrario el *pensar meditante* “concibe el dejar ser (*sein lassen*) como la acción más noble y elevada.”¹⁵¹ Como decíamos con anterioridad, es el pensar que “deja ser al ser”. Un pensar que da acogida al ser y lo trae al lenguaje. “Sólo un pensar que se entiende a sí mismo como acogida del ser y no como consumación de su olvido responde a su requerimiento. Pensar es así, sencillamente, corresponder a la apelación (*Zuspruch*) del ser, que es lo absolutamente digno de ser pensado (*Denkwürdiges*).”¹⁵²

Decíamos que para los hombres modernos “el sentido del mundo técnico se oculta.”¹⁵³ Se oculta porque justamente el hombre está “sordo” ante esta nueva destinación del ser y de esta manera solo responde ante la misma dentro del *engranaje*, o sea bajo la *imposición* misma, la *Gestell*. El pensar *meditante*, a través de la *Gelassenheit*, sería el

¹⁴⁹ Mónica Giardina, *Heidegger y la cuestión ecológica*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2016, p. 59.

¹⁵⁰ *Ídem*.

¹⁵¹ *Ídem*.

¹⁵² Ramón Rodríguez, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Editorial Síntesis, Madrid, 2006, p. 174.

¹⁵³ Martin Heidegger, *Serenidad*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1999, p. 28.

medio por el cual el hombre se *abre al misterio*, y por ende a lo *salvador* dentro de lo técnico.

De esta manera la tarea fundamental del *pensar meditante* sería “la de ‘mantener abierto el juego unitario del *Geviert*’ en la común unidad que reúne a la Tierra, el Cielo, los Divinos y los Mortales.”¹⁵⁴

Al desarrollo explicativo de dicho entendimiento del mundo como *cuadrante* o *cuadratura*, estará dedicado el siguiente párrafo.

3.4. *Das Geviert* (La Cuaternidad). Tierra, Cielo, Mortales y Divinos.

La señalada forma de ver el mundo nos muestra una particular forma de habitar matriz. Habitar que se opondría al modo de “habitar” del hombre bajo la *Gestell*. Este habitar abrigado por la *Cuaternidad* sería en sí mismo más genuino y apto para una vivencia apropiada ante lo técnico. La cual está pospuesta o aplastada, a su vez, por el “habitar” técnico.

“En el habitar genuino (o, simplemente, habitar, a secas, o habitar que merece, sin restricciones, la denominación tal) encontramos la matriz de todo otro. En él, -dicho en esbozo- los mortales se mantienen junto a las *cosas*.”¹⁵⁵ Decíamos en el primer capítulo que bajo la *Gestell* ya no hay siquiera objetos (el ente en tanto que se tiene de pie ante un sujeto que lo tiene a la vista), solo hay *Bēstande* (el ente que está listo para el consumo). En este sentido, habría que diferenciar tres formas en que el ser humano encara el ente. “*Cosa*”, “*objeto*” y “*fondo disponible*” (*Bēstande*).

Entendiendo el “fondo disponible” como una radicalización de la percepción de la realidad como objeto. Solo nos quedaría para el habitar genuino la percepción de la realidad como “cosa”. El término “cosa” en Heidegger no menta ningún sentido peyorativo, al contrario absorbe en él la esencia del habitar genuino. De esta forma, “La

¹⁵⁴ Mónica Giardina, *Heidegger y la cuestión ecológica*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2016, p. 61.

¹⁵⁵ Martin Heidegger, *Filosofía, Ciencia y Técnica. La pregunta por la técnica*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2017, p. 35.

cosificación es algo que eleva y no un descenso ontológico.”¹⁵⁶ Cualquier *cosa*, “alcanza el rango de *cosa* cuando reúne al ser entendido como *lo cuadrante* o *la cuaterna* (*Das Geviert*): Cielo, Tierra, Mortales y Divinos.”¹⁵⁷

Todo lo mencionado con anterioridad adquiere clarificación con un ejemplo que el propio Heidegger coloca en la conferencia *Construir, Habitar, Pensar*:

Pensemos por un rato en una casa de campo (*Hof*) de la Selva Negra, la cual construyó todavía el habitar campesino hace dos siglos. Aquí la instancia del poder de dejar introducir en las cosas, desplegándose unitariamente, a Tierra y Cielo, los Divinos y los Mortales, ha dirigido la casa. Ha puesto la casa de campo (*Hof*) en la ladera de la montaña, protegida de los vientos, contra el medio día, entre la pradera, en la cercanía de los manantiales. Se le ha puesto el tejado con mucho resalte, tejado que soporta con su inclinación adecuada el peso de la nieve y, llegando muy abajo, protege a los aposentos de las tormentas de las largas noches invernales. No se ha olvidado el rincón-de-Dios detrás de las mesa común, se ha espaciado el lugar sagrado para el puerperio y el árbol del muerto (*Totenbaum*¹⁵⁸) en los aposentos, y así ha diseñado a las diferentes edades de la vida, bajo un techo, el cuño de su curso a través del tiempo. Una artesanía, originada en el mismo habitar, que emplea aún sus herramientas y andamios como cosas, ha construido la casa de campo (*Hof*).¹⁵⁹

De esta manera, vemos que en este tipo de habitar, las *cosas* en general, encierran en sí mismas de una manera imbricada y simbiótica los cuatro factores de *la Cuaternidad*. Estar ante una *cosa* en este sentido no es por tanto, un desocultar provocante o dominador. Por el contrario, es un estar ante algo *abierto* en su “serencia”. Es decir, “cuando el hombre habita genuinamente no se ve impelido a desocultar *a priori* a los entes –entre los cuales está él mismo–, en el horizonte de la utilización absoluta y extrema. Por el contrario, en tal caso el hombre existe develando en forma acogedora y

¹⁵⁶ Martin Heidegger, *Filosofía, Ciencia y Técnica. La pregunta por la técnica*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2017, p. 35.

¹⁵⁷ *Ídem*.

¹⁵⁸ Un sarcófago de árbol o un árbol muerto. Es un ataúd, hecho de un tronco de árbol que se ha partido longitudinalmente y vaciado.

¹⁵⁹ Martin Heidegger, *Filosofía, Ciencia y Técnica. Construir, Habitar, Pensar*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2017, p. 135.

respetuosa todo cuanto hay, dejándolo ser lo que esencialmente es, y protegiéndolo en su residir en lo que le es más propio.”¹⁶⁰

Bajo este ámbito, evidentemente el hombre deja de ser una materia prima más dentro de la *Gestell*, y se afianza como custodio de la verdad. El *pensar meditante* (*besinnliches Nachdenken*) es la correspondencia que afirma dicha custodia. Que cómo su nombre indica en alemán, es aquel pensar que persigue el sentido (*Sinn*).

En este habitar, el tiempo y el espacio son vivenciados de una manera totalmente distinta a la vivenciada por el hombre moderno. La rapidez, la instantaneidad y la simultaneidad tan incorporadas en la vivencia moderna, son sustituidas por la calma y la serenidad (*Heiterkeit*). Nos dice Heidegger: “En el pensar cada cosa se torna solitaria y lenta. En la paciencia, crece la magnanimidad.”¹⁶¹

Vemos así, que el habitar genuino y el *pensar meditante* nos “abriga” bajo una nueva amplitud de sentido, que es casi incomprensible para la mentalidad moderna y el *pensar calculante* (*rechnendes Denken*). En esa amplitud, la *Gelassenheit* se despliega y nos “entrega” el mundo en un *esperar* (*warten*) que propicia el verdadero sentido del mismo. Incluyendo lo técnico.

Siguiendo la tendencia de este trabajo académico, que por la misma esencia de su contenido escapa a la representación conceptual, a continuación transcribiremos dos pasajes escritos por el propio Heidegger, que nos sitúan *meditativamente* donde queremos estar:

Yo mismo nunca miro realmente el paisaje. Siento su transformación continua, de día y de noche, en el gran ir y venir de las estaciones. La pesadez de la montaña y la dureza de la roca primitiva, el contenido crecer de los abetos, la gala luminosa y sencilla de los prados florecientes, el murmullo del arroyo de la montaña en la vasta noche del otoño, la austera sencillez de los llanos totalmente recubiertos de nieve, todo esto se apiña y se agolpa y vibra allá arriba a través de la existencia diaria y, nuevamente,

¹⁶⁰ Martin Heidegger, *Filosofía, Ciencia y Técnica. La pregunta por la técnica*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2017, p. 36.

¹⁶¹ *Ídem.*

esto no ocurre en los instantes deseados de una inmersión gozosa o de una compenetración artificial, sino, solamente, cuando la propia existencia se encuentra en su trabajo. Solo el trabajo abre el ámbito de la realidad de la montaña. La marcha del trabajo permanece hundida en el acontecer del paisaje.¹⁶²

En el mismo texto, ¿*Por qué permanecemos en la provincia?*¹⁶³, al respecto de la soledad particular que siente en su cabaña, Heidegger nos dice:

Los hombres de la ciudad se maravillan a menudo de este largo y monótono quedarse solo entre los campesinos y las montañas. Sin embargo, esto no es ningún quedarse solo; pero sí *soledad*. En verdad, en las grandes ciudades el hombre puede *quedarse solo* como apenas le es posible en cualquier otra parte. Pero allí nunca puede *estar a solas*, pues la auténtica soledad tiene la fuerza primigenia que no nos *aisla*, sino que *arroja* la existencia humana total en la extensa vecindad de todas las cosas.¹⁶⁴

Así, recalamos que es éste, el estado anímico generado por el *pensar meditante* y por ende, procurado por la *Gelassenheit* en sí misma.

3.5. La Serenidad (*Gelassenheit*)

Abrimos este capítulo apuntando una breve aproximación al sentido de la *Serenidad*. Decíamos sucintamente que para Heidegger la *Serenidad* es aquella “actitud que dice simultáneamente ‘sí’ y ‘no’ al mundo técnico.”¹⁶⁵ Pues bien, al finalizar este capítulo, una vez que ya hemos transitado el camino necesario de apertura, nos dedicaremos a desvelar la *Gelassenheit* en su sentido más pleno posible.

Ya quedo claro que *representarnos* la *Serenidad* es imposible. Primero, porque al intentar hacerlo, no sólo no la entenderíamos en absoluto, sino que además, la destruiríamos en su misma esencia. Y en segundo lugar, porque si lo hiciéramos, seguiríamos pensando de una manera *calculante* y no *meditante*. Es decir, seguiríamos presos de lo que buscamos liberarnos.

¹⁶² Martin Heidegger, *Filosofía, Ciencia y Técnica. La pregunta por la técnica*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2017, p. 37.

¹⁶³ *Ídem.*

¹⁶⁴ *Ídem.*

¹⁶⁵ *Ídem.*

Toda descripción nos presenta “objetos”, y la *Serenidad* “no se puede representar en absoluto, en la medida en que es por la representación por lo que todo ha llegado ya a ser un objeto que está presto a nuestro encuentro en un horizonte.”¹⁶⁶ Esta tarea, si ya es sumamente difícil en su comprensión composicional de origen, lo es mucho más, en su intento de develación indirecta. Que es el caso, de la presente investigación.

Es por eso, que creemos que la lectura del *Debate en torno al lugar de la Serenidad* es imprescindible, ya que solo a través de la *experiencia* de su lectura, se puede vivenciar en su debida plenitud la actitud vital que denominamos *Serenidad*. Ya que en el mencionado “diálogo” entran en juego las composiciones del verbo *lassen*. Y en su juego poético radica el pleno sentido buscado por Heidegger.

Sin embargo, a continuación intentaremos señalar algunos “momentos esenciales” del mismo, para iniciar un camino de comprensión, que esperamos sea fértil en su desarrollo. Al tratarse de un diálogo, todas las citas tomadas serán presentadas a modo de reflexionar directo. Esto debido a que presentar los mismos en la secuencia dialogal original, haría incomprensible y poco eficiente su presentación.

El *Debate* abre con una reflexión sobre la esencia del pensar. Esta esencia del pensar, como ya se planteó en el transcurso de este trabajo académico, es una búsqueda por un nuevo modo de pensar, o si se quiere, por una retomada de un pensar más originario, pero configurado a partir de un contexto presente amenazado por el “pensar que no piensa”, el *pensar calculante*.

Ahora bien, este nuevo modo de pensar, tendría que estar alejado de lo que es un “querer (*wollen*)”. El pensar que es un querer, para Heidegger es la representación (*Vorstellen*). Así, el nuevo pensar tendría que estar alejado del dominio de la voluntad, y estar asentado en un “no-querer”. “Un no-querer en el sentido de la abdicación del querer,

¹⁶⁶ Martin Heidegger, *Serenidad*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1999, p. 48.

para que a través de éste, atravesándolo, podamos comprometernos (*einlassen*) en la buscada esencia del pensar que no es un querer, o al menos prepararnos a ello.”¹⁶⁷

Es por esta aparente ambigüedad conceptual, por la que decidimos relacionar análogamente la *Serenidad* heideggeriana con sus orígenes cristianos paulinos y eckhartianos. Ya que creemos que los sentidos dados por estos últimos, es análogo al presentado por Heidegger. Si bien, como dijimos, la voluntad está mentada como ausencia, en el sentido heideggeriano.

Vemos de esta forma, que la órbita alrededor de la cual gira el sentido de *Serenidad* es una, en la que, en mayor o menor medida, la voluntad esta disociada del pensar. Ya dijimos que “el abandono de la propia voluntad” por la entrega a la “voluntad divina” es la esencia, tanto de la *Serenidad* paulina como de la *Serenidad* eckhartiana. En Heidegger, el abandono de la propia voluntad, sería más radical, ya que, no hay una sustitución si quiera formal por “otra voluntad”. En Heidegger, dicho abandono se da como fundamento, y solo se espera (*warten*) una apertura receptiva, fruto del abandono previo.

Ahora bien, ¿se podría homologar “voluntad divina” con “la claridad del ser”? Creemos que sí. Con las debidas precauciones, ambos “conceptos” dislocan modos de pensar “no serenos” y abrigan modos de pensar más *des-asidos* y valga la redundancia *serenos*. Si en el primero, se escucha “la voz de Dios”, en el segundo se escucharía la apelación (*Zuspruch*) del ser. Gravitando en ambas lo absolutamente digno de ser pensado (*Denkwürdiges*). De esta forma, por lo menos en un nivel anímico, su homologación es plenamente plausible.

Además, y por lo mismo, creemos que esa es la razón, por la que el pensamiento heideggeriano guarda tanta afinidad, no solamente con el misticismo eckhartiano sino también con el budismo y el taoísmo. Fundamentalmente en sus apreciaciones sobre el “vacío” y la “no acción”. “En muchos pasajes de Heidegger resuenan antiguas

¹⁶⁷ Martin Heidegger, *Serenidad*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1999, p. 37.

sentencias del Tao: ‘Practica la no acción, actúa sin actuar’ (...) ‘el Tao, sin hacer nada, nada deja sin hacer’ (...) ‘al mundo se lo conquista sólo a través de la renuncia’.”¹⁶⁸ Para poner algunos ejemplos: “El dejar-ser (*sein-lassen*) contiene el hacer más genuino, aquel que sólo es posible sobre la base de la íntima esencia de nuestro existir, a saber, de la libertad.”¹⁶⁹ “No debemos hacer nada sino *esperar* (*warten*), permitiendo que las *cosas* lleguen ‘a’ y moren ‘en’ la plenitud de su esencia.”¹⁷⁰

Vemos entonces, que la *Serenidad* para Heidegger, yace (*liegt*) más allá de la diferenciación entre actividad y pasividad. Y que la misma, no pertenece al dominio de la voluntad. “En la medida en que logremos al menos desacostumbrarnos del querer, ayudaremos a que se despierte la *Serenidad*.”¹⁷¹ Más bien, “ayudaremos a que *se permanezca* despierto para la *Serenidad*.”¹⁷² ¿Y por qué no a que se despierte? “Porque no podemos *desde nosotros mismos* despertar en nosotros la *Serenidad*.”¹⁷³ Ella se despliega desde otro lugar, y nos es puesta en obra sino otorgada (*zugelassen*).

Es evidente la ambigüedad de sentido, sin embargo, si se tiene en cuenta su referencialidad originaria, creemos que se puede comprender el fundamento de la nueva esencia del pensar buscada por Heidegger. Básicamente aquella experiencia “que deja al horizonte ser lo que es”¹⁷⁴ independientemente del “querer” o la “voluntad” *representativa* individual.

Ahora bien, ¿en que consistiría “eso que es”?

A esta “amplitud” o “claridad del ser”, por “cuya magia todo cuanto le pertenece regresa a aquello en donde descansa”¹⁷⁵, Heidegger la denomina en primera instancia *Comarca* (*Gegend*). La *Comarca* sucintamente sería “todo lo abierto que nos rodea”, que sin ser

¹⁶⁸ Mónica Giardina, *Heidegger y la cuestión ecológica*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2016, p. 60.

¹⁶⁹ *Ídem*.

¹⁷⁰ *Ídem*.

¹⁷¹ Martin Heidegger, *Serenidad*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1999, p. 38.

¹⁷² *Ídem*.

¹⁷³ *Ídem*.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 43.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 44.

necesariamente sólo horizonte de representación, es al ámbito de sentido, del que todo sale y al que todo retorna. Es la *Contrada*, en alemán *Gegnet* (*la libre amplitud*), término del que deriva a su vez, *Gegend* (*Comarca*). “Es la amplitud que hace demorar, la que, reuniéndolo todo, se abre, de modo que en ella lo abierto es mantenido y sostenido para hacer eclosionar toda cosa en su reposar.”¹⁷⁶

La relación del pensar genuino con la *Contrada* o *Comarca*, se funda en un esperar (*warten*) que a su vez esencia la *Gelassenheit*. Heidegger nos dice que es una espera (*warten*), pero nunca una expectativa (*erwarten*). La última identificada con *el representar* (*Vor-stellen*). La primera *desiste* (*ablassen*) de la representación, no se deja siquiera *comprometer* (*sich einlassen*) en un *representar*. Así, “la espera (*warten*) no tiene propiamente objeto.”¹⁷⁷

Por consiguiente este *esperar* (*warten*) es una relación para con la *Contrada*, es decir, una relación con *la libre amplitud*. A la cual, por otro lado, el hombre pertenece esencialmente. De esta manera la *Serenidad* no sería otra cosa que la relación con *la libre amplitud* (*Gegnet*). “Si la *Gelassenheit* propiamente dicha debe ser la relación conforme con la *Contrada*, y tal relación se determina puramente desde aquello con que se relaciona, entonces la *Gelassenheit* propiamente dicha debe reposar en la *Contrada* y haber recibido de ella el movimiento para ir a la *Contrada*.”¹⁷⁸

Para finalizar esta inmersión en el *Debate en torno al lugar de la Serenidad*, en el que se despliega el pleno sentido de la *Serenidad*, transcribimos un trecho del mismo, a modo de recapitulación:

La *Gelassenheit* es, en efecto, el *soltarse* (*sich loslassen*) del representar trascendental y de este modo un *prescindir* (*Abschen*) del querer del horizonte. Este prescindir no proviene ya de un querer, a menos que la ocasión de un *introducir-se* (*sich einlassen*) a la pertenencia a la *contrada*

¹⁷⁶ Martin Heidegger, *Serenidad*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1999, p. 47.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 49.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 58.

requiera de una última huella del querer, huella que, sin embargo, desaparece en el *introducir-se* y queda del todo extinguida en la *Gelassenheit*.¹⁷⁹

Ahora bien, una vez realizada la inmersión polisémica, poética y *quasi* esotérica dentro del *Debate en torno al lugar de la Serenidad*. Debemos en este punto, señalar las conclusiones sobre el sentido propio de la *Serenidad*.

Heidegger medita específicamente sobre la *Serenidad*, obedeciendo, como ya vimos, a una problemática también muy específica: el poder destructivo de la técnica moderna, y su esencia, la *Gestell*. Sin embargo, como afirma Heidegger: “Sería necio arremeter ciegamente contra el mundo técnico. Sería miope querer condenar el mundo técnico como obra del diablo. Dependemos de los objetos técnicos; nos desafían incluso a su constante perfeccionamiento.”¹⁸⁰ Pero a continuación añade: “Sin darnos cuenta, sin embargo, nos encontramos tan atados a los objetos técnicos, que caemos en relación de servidumbre con ellos.”¹⁸¹

Antes este estado de servidumbre, Heidegger nos da poco a poco el camino para enfrentarnos a ella:

Pero también podemos hacer otra cosa. Podemos usar los objetos técnicos, servirnos de ellos de forma apropiada, pero manteniéndonos a la vez tan libres de ellos que en todo momento podamos *desembarazarnos* (*loslassen*) de ellos. Podemos usar los objetos tal como deben ser aceptados. Pero podemos al mismo tiempo, dejar que estos objetos descansen en sí, como algo que en lo más íntimo y propio de nosotros mismos no nos concierne. Podemos decir “sí” al inevitable uso de los objetos técnicos y podemos a la vez decirles “no” en la medida en que rehusamos que nos requieran de modo tan exclusivo, que dobleguen, confundan y, finalmente, devasten nuestra esencia.¹⁸²

En apariencia, podría parecer que dicha relación con los objetos técnicos es equívoca, insegura o inestable. Sin embargo, para Heidegger dicha actitud ante lo técnico genera por el contrario una relación “serena” y des-asida ante ello. Y así, “nuestra relación con

¹⁷⁹ Martin Heidegger, *Serenidad*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1999, p. 67.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 26.

¹⁸¹ *Ídem.*

¹⁸² *Ídem.*

el mundo técnico se hace maravillosamente simple y apacible.”¹⁸³ De esta manera, los objetos técnicos ya no nos avasallan, y creamos un ámbito de meditación que genera una mediación reflexiva que aleja o los mismos cuando los tiene que alejar, y usa de los mismos cuando los tiene que usar. Por la *Serenidad*, el ser humano podría o debería poder *des-asirse* de la *Gestell* (*Im-posición/engranaje*) y así a través de la conquista o más bien, la reconquista de un modo de pensar más originario, habitar propiamente este mundo. “Con esta actitud dejamos de ver las cosas tan sólo desde una perspectiva técnica. Ahora empezamos a ver claro y a notar que la fabricación y utilización de máquinas requiere de nosotros otra relación con las cosas que, de todos modos, no está desprovista de sentido (*sinn-los*).”¹⁸⁴

Así, poco a poco el sentido oculto del mundo técnico se nos revela menos oscuro, haciendo que su poder *salvador* asome y se presente, para un arraigo venidero fundado en la misma *Serenidad* y en la *apertura al misterio*.

Cuando se despierte en nosotros la *Serenidad* para con las cosas y la *apertura al misterio*, entonces podremos esperar llegar a un camino que conduzca a un nuevo suelo y fundamento. (...) Así, de una manera cambiada y en una época modificada, podría nuevamente ser verdad lo que dice Johann Peter Hebel: “Somos plantas – nos guste o no admitirlo – que deben salir con las raíces de la tierra para poder florecer en el éter y dar fruto.”¹⁸⁵

¹⁸³ Martin Heidegger, *Serenidad*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1999, p. 27.

¹⁸⁴ *Ídem*.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 29.

CONCLUSIONES

El objetivo general del presente trabajo académico era el de desvelar la *Serenidad* (*Gelassenheit*) como aquella actitud que nos permitiría vivenciar apropiadamente la técnica en el mundo moderno. Sobre todo “cuando la esencia de la *Serenidad* todavía se nos oculta.”¹⁸⁶

Nos preguntamos ¿Qué es la *Serenidad*?

Sin embargo este “qué es” no es un preguntar objetivo que trata de delimitar conceptualmente el significado de lo preguntado. Más bien se trata de un preguntar que busca la experiencia de la *cosa* misma, su sentido.

Es así que el camino transitado para encontrar dicho sentido, se planteaba tortuoso en sí mismo, ya que el mismo método surge de la necesidad de un “des-acostumbramiento” de una manera específica de enfrentarse a la realidad: *la representación trascendental*.

Al tratarse de una *experiencia* y no de un *concepto*, el preguntar conductor acerca de la *Serenidad* debía guiarse en todo momento más por un “cómo” que por un “qué”. Es decir, sólo entendiendo el despliegue propio de la *experiencia*, se podía entender el sentido esencial de la misma. Creemos que dicha labor fue alcanzada con mediano éxito.

Ahora bien, para alcanzar dicho destino se plantearon metas previas imprescindibles. La primera era entender la esencia oculta de la técnica moderna: La *Gestell*. Y la segunda, era comprender en qué *concepción de mundo*, tal *im-posición* de lo técnico encontraba su asidero primordial, en este caso, el *americanismo*.

Heidegger y mucho otros filósofos del siglo XX, problematizan sobre lo técnico justamente porque sólo en el mundo moderno, lo técnico se abre a la problematización. Es decir, sólo se vuelve peligrosa en este contexto. La era atómica abre la posibilidad factual de que el hombre se elimine a sí mismo del planeta.

¹⁸⁶ Martin Heidegger, *Serenidad*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1999, p. 40.

De ahí la necesidad imperiosa de reflexionar sobre la técnica, ya que sólo a partir de dicha reflexión se pueden vislumbrar luces para una nueva posibilidad de *arraigo* y vivencia planetarias, bajo la sombra irrefrenable de lo técnico.

Ahora bien, cuando nos planteamos dicha reflexión sobre la técnica a partir del pensamiento heideggeriano nos enfrentamos a una doble problematización. Ya que en el mismo pensamiento de Heidegger existen dos visiones ante lo técnico. La primera entendía la técnica moderna como *producción sistematizada* (*Maschinentchnik*) la segunda la concebía como *engranaje* o *im-posición* (*Gestell*).

En Heidegger, el entendimiento de la técnica moderna como *producción sistematizada* data de los años treinta. Dicha comprensión está encerrada aún en el meta-relato en el que Heidegger se planteaba que Europa se encontraba entre dos tenazas que amenazaban su destino histórico. Por un lado el *americanismo* y por otro el *rusianismo*, que para Heidegger metafísicamente significaban lo mismo. Ambas posiciones de la tenaza significaban el máximo peligro, ya que implicaban la destrucción de la esencia de occidente.

Ahora bien, ¿en qué consistía dicha amenaza? Justamente en que ambos modelos metafísicos eran una cristalización extrema de la *producción sistematizada*. Ciegas ante la búsqueda de sentido, su irrefrenable hambre radicaba exclusivamente en la *ontificación* total de sus civilizaciones y el irrefrenable descontrol industrial y tecnológico. No debemos olvidar que toda esta reflexión es paralela a la segunda guerra mundial, en el que dichos modelos se enfrentaban factualmente.

Para Heidegger, obviamente la esperanza de rescate occidental radicaba en la fuerza metafísica de los alemanes. En cuya esencia para él, se encontraba la posibilidad del “otro comienzo” para Occidente. De alguna forma, Heidegger trazaba una línea de tiempo, que hacia descender en los alemanes la herencia griega, entiéndase occidental. Por esa razón, Heidegger afincó dicha esperanza en el movimiento nacional socialista. Ya que, por lo menos en un inicio, creía que “el movimiento”, significaba una *concepción de mundo* que incorporaba todas las categorías para tal resurgimiento.

Más allá del desencanto posterior, evidentemente el nacional socialismo, encarnaba un espíritu anti-moderno incontrastable. Arraigamiento primordial, historicidad destinal o esencialismo *völkisch*, eran indudablemente categorías que se enfrentaban al cosmopolitismo, la universalidad y el utilitarismo modernos. Es así, que por lo menos desde cierto punto, la esperanza heideggeriana tenía algún sentido.

Al ser una conflagración bélica, la esperanza de resurgimiento se planteaba desde una victoria militar sobre los mencionados poderes de la *producción sistematizada*. Consecuentemente, la victoria sobre dichos poderes implicaba la “destrucción” de la tecnificación extrema como *concepción de mundo*. Sin embargo, más allá de las categorías anti-modernas mencionadas, la hipótesis heideggeriana encierra indudablemente cierta miopía. Ya que la Alemania nacional socialista era también, de cierta forma, un poder de la *producción sistematizada*. Se podrá discutir el papel nuclear o no de dicha apropiación, pero negar la presencia de lo técnico en la misma Alemania nacional socialista sería ingenuo.

Como sabemos, más allá de la fuerza del meta-relato mencionado, el mismo fue destruido el momento en que Alemania perdió la guerra. Es así, que la teoría heideggeriana sobre la *producción sistematizada* sufre un revés considerable. No solamente por la derrota de la propia esperanza de resurgimiento, sino principalmente porque la misma técnica había salido triunfante y vencedora ante tal evento. A partir de la victoria aliada, la técnica comenzó a señorear el mundo prácticamente sin ninguna traba u obstáculo.

A partir de este revés histórico, Heidegger tiene que replantearse su meditación sobre la técnica. Pensar a la misma, ya no dentro del meta-relato, sino bajo una concepción histórica completamente distinta. Es ahí que surge el viraje que ya no ve a la técnica moderna como “mal a absoluto” sino como una destinación más del ser.

Ahora bien, el acomodo de la técnica moderna dentro de la concepción onto-histórica heideggerina, implica una apertura indudable ante la misma. Apertura inexistente en la concepción de la técnica como *producción sistematizada*. Cabría preguntarse en este

punto, si dicha predisposición a la apertura surge desde una reflexión meditada o simplemente es un “acomodo” teórico ante el peso histórico de los hechos. Es decir, ¿Heidegger realmente cree que la técnica moderna nos puede entregar algo “salvador” dentro de ella misma?

Como se demostró en este trabajo académico, Heidegger responde que sí. Y de esta forma nos despliega la esencia oculta de la técnica: La *Gestell*. Si esta nueva respuesta ante lo técnico obedece a una relectura más apropiada del fenómeno o es un simple acomodo, nunca lo sabremos. Sin embargo, creemos que es un reflexionar más coherente y de hecho con un grado mayor de prudencia y esperanza. Al ser una destinación del ser, la técnica moderna encerraría de este modo una opción hacia su vivencia apropiada. Vivencia que como vimos, se fundaría en la *Serenidad*.

Bajo esta dinámica, en la que el problema y la solución están planteados, cabría preguntarse sobre la necesidad de detenerse en la explicitación del *americanismo*. Pues bien, creemos que dicha explicitación es absolutamente necesaria. Ya que gracias a ella, podemos absorber bajo categorías no exclusivamente ontológicas, vivencias ante lo técnico que nos permitan ver la gravedad de la situación.

La meditación heideggeriana en modo general es evidentemente ontológica. De ahí que sus reverberaciones en ámbitos más superficiales no sea tan evidente. En el caso de lo técnico, a nuestro parecer el *americanismo* incorpora todas las categorías nocivas que Heidegger otorga a la *Gestell* como esencia oculta de la técnica moderna.

Si bien el fenómeno del *americanismo* es meditado primordialmente en los años treinta, su despliegue conjetural es obvio si nos situamos históricamente en el mundo. Decíamos que después de la segunda guerra mundial, la técnica señorea sin ninguna barrera. Abanderada por la gran potencia norteamericana, el *americanismo* como ideología es prácticamente omniabarcante hasta nuestros días. Con excepción de algunos países musulmanes, dicha ideología reina en todo el planeta. Con etiquetas políticamente correctas como “democracia”, “paz” y “progreso” el *americanismo* despliega su esencia des-arraigadora por todo el mundo.

Vemos así, que la esencia oculta de la técnica moderna es “desplegada en el mundo” a través del *americanismo*. Bajo esta ideología todo lo ente es *Bestand*. Es decir, el mundo “se absorbe” simplemente como “fondo disponible” para el consumo planificado. Bajo esta matriz, el capitalismo simplemente sería el medio por el cual el hombre moviliza dicho consumo.

La peculiaridad de Heidegger al respecto radica en el énfasis de *im-posición* del mismo fenómeno técnico. En pocas palabras, la técnica no sería el medio de despliegue del capitalismo norteamericano, sino al revés, sería el capitalismo el medio por el cual el *desocultar provocante* del engranaje (*Gestell*) se impone al hombre moderno.

Así, sin un pensar nuevo y originario ante dicho fenómeno, ninguna receta meramente “política” o “ética” podrá dar soluciones a la desolación en la que vive el hombre moderno. Que por otro lado, ni es consciente de su propia desolación. Ahí lo perverso y peligroso de la situación.

Es por esta razón, que creímos que era imprescindible mostrar la consistencia factual de dicha perversión en el mundo moderno. El *americanismo* sería así, el molde dentro del cual vivimos, en mayor o menor medida, todos nosotros. Sin este pleno reconocimiento, creemos que la solución heideggeriana no sería plenamente comprendida ni en su absoluta necesidad ni en su innegable fuerza y originalidad.

Ahora bien, la presente investigación no buscaba de ningún modo plantearse una hipótesis referencial de ningún tipo. Mas bien, su foco radicaba en desvelar el sentido propio de una experiencia. En este caso, la *Serenidad*. De esta forma, toda la reflexión planteada gravitaba alrededor de dicha finalidad.

Una vez transitado el camino mencionado creemos que estamos en condiciones de afirmar que la *Serenidad* es una actitud vital que en su despliegue sí congrega una nueva experiencia existencial ante lo técnico. Sin embargo, creemos también que la misma, al ser casi una experiencia de carácter “místico”, es limitada en cuanto a su apropiación generalizada. Es decir, que en los tonos dados por el mismo Heidegger, la misma

tendería a ser ejercida en ámbitos que de ninguna forma predispondrían la génesis de ningún tipo de “masa crítica”. Este hecho, sin ser necesariamente negativo, creemos que nos muestra cierta imposibilidad contenida en la *Serenidad* misma. En el sentido de que ella por sí sola, sería incapaz de corregir nuestra vivencia inapropiada ante lo técnico en niveles más colectivos.

De ahí, la intuición ya presentida el inicio de esta investigación y comprobada en su conclusión, de que la misma es una investigación de tipo preliminar.

Angelus Silesius nos dice: ¡Hombre, sé esencial!

Indudablemente gran parte de la meditación heideggeriana obedece a esa búsqueda. Y la *Serenidad*, plenamente desplegada no es otra cosa que esa relación que *esencia* un nuevo pensar hacia un genuino *habitar* el mundo. “Heidegger llama por ello a una total honestidad (*Wahrhaftigkeit*), al trabajo vocacional silencioso: a volverse esencia, tal y como demanda A. Silesius.”¹⁸⁷

Si bien esta postura centrada en “uno mismo” es matizada en el transcurso de la totalidad del pensamiento heideggeriano, creemos que la *Serenidad* está ligada directamente con dicha postura. Concentrada en un *habitar* propio, pero paradójicamente, completamente abierta al mundo.

Nos preguntamos si dicha búsqueda constante de “esenciamiento” propio tendría que estar necesariamente restringida a una búsqueda individual, o por el contrario, cabría la posibilidad de que en la misma *Serenidad* se encontrara un germen que permitiera un despliegue supraindividual de la misma.

Para el pensamiento heideggeriano más temprano, la respuesta tendería a ser negativa. Ya que para Heidegger, el pensar, es decir la filosofía, “no detenta ya ningún afán de transformación o salvación de la cultura en cuanto dimensión común y pública; lo que la filosofía transforma es la existencia personal, y lo hace justamente dando la espalda a

¹⁸⁷ Francisco de Lara, *Veritas*, No 31, “El gesto político de las filosofías de Heidegger”, 2014, p. 70.

toda esfera común. La única comunidad posible desde estos postulados sería justamente la comunidad de los filósofos, es decir, la comunidad de los que se esfuerzan por vivir propiamente, con plena responsabilidad existencial, haciéndose cargo de la problemática de la existencia y evitando toda tendencia al aligeramiento y la huída de sí.”¹⁸⁸

Como adelantábamos, para el Heidegger más tardío, esta posición es considerablemente matizada, sin embargo, creemos que sin alejarse nunca del mencionado esencialismo personal. En este factor determinante, pensamos que radica la principal limitación de la *Serenidad* como solución ante la misma *im-posición*: La *Gestell*.

Todas las categorías desarrolladas en la investigación acerca de la *Serenidad*, son plenamente desplegables en un nivel personal. Un ser humano, que se “aísla del mundo” y habita propiamente en él, genera indudablemente una existencia desasida de la *im-posición* técnica. En su “propia cabaña” tal ser humano “le devuelve el alma” a las cosas, se arraiga en la comarca y se abre para la *Cuaternidad*. Ahora, para un ser humano en medio de una metrópoli de 24 millones de habitantes dicha experiencia es prácticamente imposible. Y al contrario de lo que afirma Heidegger, creemos que la *Serenidad* por sí sola, es incapaz de obsequiar a este hombre el ansiado “nuevo suelo y fundamento”. Por ende, la *Serenidad*, en este contexto, no podría proporcionar el “arraigo venidero” buscado por Heidegger.

¿Qué respuesta se podría dar ante esto?

Creemos que una posible respuesta “se intuye” dentro del reflexionar heideggeriano. Y a la procura de dicha intuición pretende dedicarse una futura investigación, continuadora de la presente.

A manera de esbozo, la introduciremos a continuación:

¹⁸⁸ Francisco de Lara, *Veritas No 31, El gesto político de las filosofías de Heidegger*, 2014, p. 78.

En la *Serenidad*, texto fundamental trabajado en esta investigación, Heidegger se plantea las siguientes preguntas ante el desarraigo del hombre moderno:

¿No podrá serle obsequiado al hombre un nuevo suelo y fundamento a partir de los que su ser y todas sus obras puedan florecer de un modo nuevo, incluso dentro de la era atómica? ¿Cuáles serían el suelo y el fundamento para un arraigo venidero?¹⁸⁹

Heidegger nos responde que son la *Serenidad* y *La apertura al Misterio* las actitudes que prometen un *nuevo suelo y fundamento*, a partir de los cuales nacería el *Arraigo* venidero junto a lo técnico.

Nosotros arriesgamos girar dicha respuesta en 180 grados. Planteamos que se debe recuperar el *Arraigo* antiguo, para que de esa manera podamos generar una *apertura* adecuada para la *Serenidad* y *La apertura el Misterio*, que nos permitiría existir propiamente con lo técnico.

Así, no solo algunos “habitarían” el mundo, sino que lo harían todos. Porque como diría Johann Peter Hebel:

Somos plantas – nos guste o no admitirlo – que deben salir con las raíces de la tierra para poder florecer en el éter y dar fruto.¹⁹⁰

¹⁸⁹ Martin Heidegger, *Serenidad*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1999, p. 26.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 20.

BIBLIOGRAFÍA

ACEVEDO, Jorge (1999). *Heidegger y la época técnica*. Santiago de Chile. Editorial Universitaria S.A.

ARISTÓTELES (2017). *Metafísica*. Barcelona. Austral.

CASALLA, Mario (1977). *Crisis de Europa y Reconstrucción del Hombre*. Buenos Aires. Ediciones Castañeda.

CICERÓN (1944). *Cuestiones Académicas*. México. Fondo de Cultura Económica.

CORVEZ, Maurice. *La Filosofía de Heidegger*. Fondo de Cultura Económica.

DE BEISTEGUI, Miguel (2013). *Heidegger y lo político*. Buenos Aires. Prometeo Libros.

FAYE, Emmanuel (2009). *Heidegger. La Introducción del Nazismo en la Filosofía*. Madrid. Ediciones Akal S.A.

HEIDEGGER, Martín (1997). *El Ser y el Tiempo*. Santiago de Chile. Editorial Universitaria.

HEIDEGGER, Martín (1997). *Filosofía, Ciencia y Técnica*. Santiago de Chile. Editorial Universitaria S.A.

HEIDEGGER, Martín (1999). *Serenidad*. Barcelona. Ediciones del Serbal.

HEIDEGGER, Martín (2001). *Caminos del bosque*. Madrid. Alianza Editorial.

HEIDEGGER, Martín (2002). *Interpretaciones Fenomenológicas sobre Aristóteles*. Madrid. Trotta.

HEIDEGGER, Martín (2003). *Introducción a la Metafísica*. Barcelona. Editorial Gedisa S.A.

- HEIDEGGER, Martín (2006). *Carta sobre el Humanismo*. Madrid. Alianza Editorial.
- HEIDEGGER, Martín (2008). *El Ser y el Tiempo*. México, D.F. Fondo de Cultura Económica.
- HEIDEGGER, Martín (2010). *Los himnos de Hölderlin*. Buenos Aires. Editorial Biblos.
- HEIDEGGER, Martín (2014) *¿Qué es Metafísica?* Madrid. Alianza Editorial.
- HEIDEGGER, Martin y Fritz, *Correspondencia 1930-1949*. Barcelona. Herder.
- LOSURDO, Domenico (2003). *Heidegger y la “ideología de la guerra”*. Buenos Aires. Editorial Losada S.A.
- LOZANO DIAZ, Vicente (2006). *Hermenéutica y Fenomenología*. Valencia. EDICEP
- PICOTTI, Dina (2010). *Heidegger una introducción*. Buenos Aires. Editorial Quadrata.
- PLATÓN, (1988). *Banquete*. Madrid. Gredos.
- RODRÍGUEZ, Ramón (2006). *Heidegger y la crisis de la época moderna*. Madrid. Editorial Síntesis S.A.
- STEIN, Edith (2010). *La filosofía existencial de Martin Heidegger*. Madrid. Editorial Trotta S.A..
- TRAWNY, Peter (2015). *Heidegger y el mito de la conspiración mundial de los judíos*. Barcelona. Herder.
- VATTIMO, Gianni (2000). *Introducción a Heidegger*. Barcelona. Editorial Gedisa S.A.

