

## TÉCNICA, HOMBRE, ACONTECIMIENTO.

(En torno al estatuto pro-ductivo del hombre en M. Heidegger).

Rodrigo Karmy Bolton.

Doctor (c) en Filosofía.

Universidad de Chile

*“Lo que permanece, empero, lo fundan los poetas”*

*F. Hölderlin.*

### 1.- Introducción.

En el Protocolo del Seminario de Le Thor de 1969 se lee: “*El Gestell, por así decirlo, es el negativo fotográfico del Ereignis*”<sup>1</sup> Años antes, en “La pregunta por la Técnica”<sup>2</sup>, Heidegger había caracterizado la “esencia” de la técnica moderna a la luz de la palabra “*Gestell*”, lo dis-puesto: “*Nosotros llamamos ahora aquella interpelación provocante, que reúne al hombre en ella a establecer lo desocultado como constante, lo dis-puesto [das Gestell]*”<sup>3</sup> En efecto, intentando ir más allá de la concepción “instrumental” y “antropológica” de la técnica, según la cual, ésta aparece como “neutral” y posible de ser manipulada por el hombre, Heidegger caracteriza a ésta como una forma del *desocultar*. Pero dicho desocultar tiene, ante todo, un carácter “provocante”, es decir: “*(...) acontece de tal manera que se descubren las energías ocultas en la naturaleza (...)*”<sup>4</sup>. De esta forma, un bosque se des-oculta en la forma de una “reserva natural” o bien en fuente para la extracción de madera para la producción industrializada a gran escala (acumulación, *stock, bestand*). El des-ocultar propio de la técnica moderna, entonces, transforma al mundo en “con-stante”. Así, pues, lo dis-puesto en cuanto esencia de la técnica moderna no es sino un modo de acontecer que cosifica tanto al hombre como al mundo en tanto convierte a ambos en material “disponible”. Más adelante se ahondará este punto. Por ahora importa situar el problema

---

<sup>1</sup> Heidegger, M. “Seminario de Le Thor 1969” Editorial Alción, Córdoba, 1995, pág 67.

<sup>2</sup> Heidegger, M “La pregunta por la técnica” en: Heidegger, M. “Filosofía, ciencia y técnica”, Editorial Universitaria, 1997, págs 113-148.

<sup>3</sup> Ibid. pág 129.

<sup>4</sup> Ibid. pág 125.

que Heidegger señala en el Seminario de 1969, a saber: ¿qué relación existe, pues, entre *das Gestell* (lo dis-puesto) como esencia de la técnica moderna y el *Ereignis* (acontecimiento-apropiador)?

En la misma cita, Heidegger da una pista: este último aparece, pues, como el “negativo fotográfico” del primero. Pero ¿qué significa aquí que el *Ereignis* sea, pues, el “negativo fotográfico”? Se advierte, entonces, que entre *Gestell* y *Ereignis* pareciera haber un pliegue y, el presente ensayo se guía bajo la hipótesis que dicho pliegue no es otro que la morada misma del hombre. El “hombre”, claro está, no en su dimensión “instrumental” o “antropológica”, sino considerado en su dimensión originaria, a saber, como *Dasein* o, como dirá en su “Carta sobre el humanismo”<sup>5</sup> el hombre aparece, pues, como “pastor del Ser” y no como “señor de lo ente”.

En efecto, concibiendo en “El Ser y el Tiempo” (SuZ) al hombre como *Dasein* (ser-ahí), lo sitúa como el lugar de la manifestación del Ser<sup>6</sup> (el desocultar que lleva-a-presencia). Pero si el *Dasein* se inscribe como el lugar de dicha manifestación, es porque su estatuto tiene un carácter originariamente “poiético”, entendiendo con ello lo que el propio Heidegger señala en “La pregunta por la técnica” al traducir una cita de Platón: “*Todo dar-lugar-a que algo (cualquiera que sea) vaya y proceda desde lo no-presente a la presencia, es poiesis, es pro-ducir.*”<sup>7</sup> Así, todo aquello que pase del no-ser al ser o de la no-presencia a la presencia tiene, para los griegos, el sentido de “*poiesis*”. Y, por ello, el *Dasein* en cuanto lugar de la manifestación del Ser tendría, pues, un carácter estrictamente “poiético” o pro-ductivo (recuérdese la cita que hace Heidegger sobre Hölderlin, en “La pregunta por la técnica”, a saber, “poéticamente habita el hombre sobre esta tierra”). Así, el *Dasein*, aparece como el lugar en que acontece la destinación del Ser. Pero, precisamente por ello, el hombre no es –como podría pensar una perspectiva “humanista”– el destinante. Lo destinante es, precisamente, *Ereignis* que, por cada destinación queda, sin embargo, retenido, sustraído a lo que ha destinado.

---

<sup>5</sup> Heidegger, M “Carta sobre el humanismo” Ed Alianza, Madrid, 2003.

<sup>6</sup> Al respecto es decisivo el epígrafe de Platón que, inaugurando “El Ser y el Tiempo”, su obra fundamental, es inmediatamente comentado por Heidegger para situar la “pregunta fundamental”: “¿Tenemos hoy una respuesta a la pregunta acerca de lo que propiamente queremos decir con la palabra “ente”? De ningún modo. Entonces es necesario plantear de nuevo **la pregunta por el sentido del ser.** (...) La elaboración concreta de la pregunta por el sentido del “ser” es el propósito del siguiente tratado.” Lo que guía toda su investigación es la pregunta por el Ser no por el Ente. Es decir, lo decisivo será, entonces, la llamada “diferencia ontológica”. Por ello, cuando señalamos que el *Dasein* constituye el lugar de manifestación del Ser asumimos el sentido específicamente heideggeriano, a saber, la llamada “diferencia ontológica”.

<sup>7</sup> Heidegger, M “La pregunta por la técnica” Op Cit, pág 119.

En virtud de la sustracción que supone el *Ereignis* es que se torna preciso profundizar en la pregunta escombrada, a saber, la relación entre *Gestell* y *Ereignis*.

Para ello, el presente ensayo se divide, pues, en tres apartados fundamentales. En el primero se trabaja el texto “La pregunta por la técnica” que intenta dilucidar con precisión el significado de la técnica moderna en Heidegger a la luz de lo dis-puesto (*das Gestell*). En el segundo, se indaga el problema de lo destinante en la figura del *Ereignis*, para, en el tercero mostrar, pues, cómo la relación *Gestell-Ereignis* viene a cuestionar, de modo radical, a la metafísica occidental y su definición de “hombre” que, como se sabe, se sostiene a la luz de la célebre fórmula aristotélica del ζον λογον εχον. Así, la interrogación heideggeriana del Ser (*Seyn*) implicará, a su vez, una interrogación igualmente radical a dicha definición “zoológica”<sup>8</sup> del hombre. Allí, entonces se sitúa la consideración del hombre como *Dasein* y, por ello, como “pastor del Ser”, pues, en ambas denominaciones se juega el retorno de la pregunta por el Ser y, con ello, un retorno al originario estatuto “poiético” del hombre (desde el cual, éste se ve interpelado una y otra vez, por el Ser).

## 2.- Técnica

La conferencia “La pregunta por la técnica” se inaugura con la siguiente frase: “*En lo que sigue nosotros preguntamos por la técnica.*”<sup>9</sup> El destacado “preguntamos” anuncia, pues, el talante de dicha pregunta que se inscribe, de modo decisivo, como un “camino del pensar” (no del “representar” propio de la metafísica moderna): “*Preguntamos por la técnica y con ello quisiéramos preparar una relación libre con ella. Libre es la relación cuando abre nuestro ser-ahí [Dasein] a la esencia de la técnica.*”<sup>10</sup> Se trataría, entonces que dicho preguntar permita, pues, “preparar una relación libre con ella” o lo que es lo mismo, que el *Dasein* en su facticidad, pueda abrirse a la “esencia” de la técnica. Así, una relación “libre” con la técnica no mienta aquí un nuevo “uso” de la misma por parte de un sujeto, sino más bien, la posibilidad de ir más allá del “instrumento” y alcanzar así, la esencia de la misma técnica. De esta forma, se advierte cómo a la luz del *Dasein* se puede alcanzar la pregunta por la “esencia de la técnica”, en tanto éste se anuda decisivamente a lo que la palabra

---

<sup>8</sup> Heidegger, M “Introducción a la metafísica”, Editorial Gedisa, Barcelona, 2003.

<sup>9</sup> Heidegger, M “La pregunta por la Técnica” Op Cit, pág 113.

<sup>10</sup> *Ibíd.* pág 113.

“esencia” significa. Por ello Heidegger señala: *“La técnica no es igual que la esencia de la técnica.”*<sup>11</sup> Pero ¿qué significa aquí “esencia”? Heidegger señala cómo si buscásemos la esencia del árbol debiéramos buscar aquello que “domina” a todo árbol (la “arbolidad” en general). Es por ello, plantea, que la esencia de la técnica como la esencia del árbol no es nada técnico. Por eso, señala Heidegger: *“(…) nunca experimentaremos la esencia de la técnica, mientras nos representemos y nos dediquemos sólo a lo técnico para apegarnos a ello o para rechazarlo.”*<sup>12</sup> De esta forma, si el ensayo se propone, pues, “preguntar” por la técnica, esto significa “pensar” que, como se sabe, difiere radicalmente del “representar”: si el primero retrotrae la pregunta por el Ser, el segundo se presenta frente al Ente. Por ello, preparar una relación “libre” para con la técnica requiere abrir la dimensión del “pensar” y no del “representar”, en donde “pensar” es pensar el Ser. Sin embargo, al preguntar Heidegger por la “esencia” de la técnica ¿acaso no remite, pues, con esa palabra, a aquello que la metafísica occidental ha pensado en la forma de un fondo situado más allá de una apariencia (fenómeno)? Dejemos, por ahora, esta pregunta en suspenso para retomarla en el segundo apartado.

Es natural pensar que cuando se caracteriza la técnica moderna se lo hace a la luz de la “determinación instrumental y antropológica” de la técnica que supone, al mismo tiempo, la posibilidad de “dominar” la técnica por parte del hombre. Para Heidegger, dicha concepción instrumental de la técnica es correcta, mas no por ello – advierte- toca lo verdadero. Así, Heidegger, para discutir dicha noción “instrumental” de la técnica moderna, pregunta respecto de ¿qué es lo instrumental? Responde: la relación medio-fines. Pero, a su vez, los medios aparecen, pues, como “causas” y los fines como “efectos”, *ergo* lo que hay en esta perspectiva no sería otra cosa que una doctrina específica de la causalidad, a saber, la doctrina aristotélica de la causalidad que, como se sabe, remite fundamentalmente a cuatro causas señaladas en la “Metafísica”: la “causa material”, la “causa formal”, la “causa final” y la “causa eficiente”. Así, según Heidegger, la tradición metafísica parece aceptar esta distinción sin interrogarse respecto de qué sería, pues, una causa: *“Desde hace tiempo se suele concebir la causa como lo que efectúa. Actuar, efectuar, significa por eso: obtener resultados, obtener efectos. La causa efficiens, que es una de las cuatro causas, determina de manera*

---

<sup>11</sup> *Ibíd.* pág 113.

<sup>12</sup> *Ibíd.* pág 113.

*decisiva, toda causalidad.*"<sup>13</sup> En este sentido, la palabra "causa" parece remitir exclusivamente a la "causa eficiente" que designa aquella que ha de obtener resultados. Sin embargo, lo que para nosotros es la "causa" para el pensar griego –de todo punto de vista, para Heidegger, un pensar más originario que la versión latina de "causa eficiente"- toma la forma de ser-responsable-de, esto es, lo que *da-lugar*. Allí, entonces, remite a las palabras de Platón que, como citábamos al principio de este trabajo, define a aquello que da-lugar a algo como *poiesis*. Pero la *poiesis* se despliega tanto como *physis* (la presencia emerge desde sí) o como *techné* (la presencia emerge como bellas artes o como producción técnica común). En cualquier caso, lo decisivo es, pues que: *"El pro-ducir pro-duce desde el velamiento al desvelamiento. El pro-ducir acontece solamente cuando llega lo velado a lo desvelado. Este llegar se mueve y descansa en lo que nosotros llamamos desocultar. Para designarlo los griegos tenían la palabra alethéia."*<sup>14</sup> Es decir, la *poiesis* se arraiga decisiva y estrechamente con la "verdad", entendida ésta última, en su dimensión originariamente fenomenológica, como "desocultar"<sup>15</sup>. Por ello, lo poiético tendría, pues, un estatuto originario, en la medida que algo pasa de la "ocultación" a la "luz de la presencia". A esta luz cobra sentido el que Heidegger, más allá de la concepción "instrumental" de la misma, pueda caracterizar a la técnica como un "desocultar": *"La técnica no es, pues, simplemente un medio. La técnica es un modo del desocultar."*<sup>16</sup> Siendo parte de la *poiesis* la *techné* se arraiga, pues, como un "modo del desocultar". Es por ello que Heidegger puede señalar: *"Ella mienta –la técnica en sentido originario- lo que por sí mismo no se produce, ni está ni aún ahí delante de nosotros, por lo que puede tener- lugar ya de una manera, ya de otra."*<sup>17</sup> Así, en un sentido originario, técnica no significa sino "dar-lugar" pero un dar-lugar diferente al de la *physis* por cuanto éste opera, precisamente, en lo que, según Heidegger, "por sí mismo no se produce". Es interesante este problema, por cuanto sitúa a la técnica como algo que no es por sí mismo, sino que es siempre "técnica de". Ha sido J-L Nancy quien, comentando el pensamiento de Heidegger, advierte respecto de este problema: *"La técnica no es otra cosa que la "técnica" de suplir a una no-inmanencia de la existencia en lo dado. Su operación es la operación de existir de lo*

<sup>13</sup> Heidegger, M "La pregunta por la técnica" Op Cit, pág 116.

<sup>14</sup> *Ibíd.* pág 120.

<sup>15</sup> Al respecto, en su primer libro publicado al año siguiente de asistir al Seminario De Le Thor con Heidegger, G. Agamben escribe: *"Cada vez que algo es pro-ducido, es decir, se lo lleva de la ocultación y del no-ser a la luz de la presencia, se tiene ποιησις, pro-ducción, poesía."* ( El hombre sin contenido" Ed Áltera, pág 98).

<sup>16</sup> Heidegger, M "La pregunta por la técnica" Op Cit. pág 121.

<sup>17</sup> *Ibíd.* pág 122.

que no es inmanencia pura.”<sup>18</sup> De esta forma, para Nancy “técnica” designaría, pues, una “suplencia de ser” a todo aquello que es “no-inmanente” (es decir, que no es “por sí mismo”). Es decir, la técnica es siempre técnica de algo (de regadío de una planta, de manufacturar lápices, etc.). La “técnica” nunca es por sí misma.

En este sentido, según Nancy, acoger la pregunta por la técnica sería, a su vez, acoger el carácter finito de la existencia: “*“La técnica” es una palabra fetiche que encubre nuestra incomprensión de la finitud (...)*”<sup>19</sup> Y, como veremos, acaso sea este “encubrimiento” lo que denuncia aquella cita de Heidegger que da lugar a nuestro ensayo: la *Gestell* aparece, pues, como el “reverso fotográfico” del *Ereignis*. Acaso, en virtud de la razón señalada por Nancy –de que la técnica encubre el problema de la finitud- es que en el Seminario de Le Thor se lee: “*Uno de los buenos caminos para llegar al Ereignis es dirigir la mirada a la esencia del Gestell, en cuanto es un pasaje de la metafísica hacia otro pensamiento (...) el Gestell (el dispositivo, como unidad reuniente de todos los modos de stellen, del “poner”) es el acabamiento y consumación de la metafísica y al mismo tiempo preparación descubriente del Ereignis.*”<sup>20</sup> Así, pues, sólo en tanto se preste la suficiente atención a la esencia de la técnica moderna (esto es, a aquello que la “destina”) sería posible llegar a pensar el *Ereignis*. Y esto porque la *Gestell* no es sino el “acabamiento” y “consumación” de la metafísica y, por ello, como veremos a partir de la frase hölderliniana citada en “La pregunta por la técnica”, el punto extremo en que *Ereignis* se deja ver (“Pero donde hay peligro /crece lo salvador”). Lo decisivo, entonces, siguiendo a Nancy es que, precisamente, a la luz de la esencia de la técnica moderna es posible iniciar, pues, un pensamiento de lo finito que, como dice Heidegger, no sería sino el intento de pensar la “diferencia ontológica” en cuanto *diferencia*, cuestión que, como se sabe, tendría un sentido estrictamente “preparatorio” en razón del paso-a-atrás-de-la-metafísica (*schrift zurück*).

Volvamos, pues, a “La pregunta por la técnica”. No obstante que en sentido griego la técnica aparece como un modo del desocultar, la técnica moderna persiste en aquello, pero con ciertas modificaciones, sin duda, decisivas: el desocultar moderno será diferente, en ese sentido, que el desocultar griego. Su diferencia, según Heidegger, residiría en que el desocultar moderno supone la “pro-vocación”, esto es, la exigencia a la naturaleza para que ésta libere energías que puedan ser acumuladas (y,

---

<sup>18</sup> Nancy, J-L “Un pensamiento finito” en: Nancy, J-L “Un pensamiento finito”, Editorial Anthropos, Barcelona, 2002, pág 29.

<sup>19</sup> *Ibid.* pág 30.

<sup>20</sup> Heidegger, M “Seminario de Le Thor, 1969” *Op Cit*, pág 66.

consecuentemente distribuidas). Se advierte que, en consonancia con un cierto análisis marxista, la técnica moderna desoculta, podríamos decir, en la forma del capital. Lo real ya no aparece como objeto de contemplación (por ejemplo, como podía ser para el “naturalista” del siglo XIX), sino que éste adquiere la forma de lo “constante”: *“La tierra se desoculta ahora como región carbonífera, el suelo como lugar de yacimiento de minerales.”*<sup>21</sup> El que la tierra aparezca como “región carbonífera” muestra cómo el desocultar moderno, a diferencia del desocultar originario de la técnica, supone que la otrora “ob-stancia” que daba lugar a la ciencia decimonónica se vuelve, pues, “constancia”. Es decir, la tierra desocultada como “región carbonífera” supone el permanente aseguramiento de sus “existencias”, en tanto éstas, han de estar de modo “constante”. En esa medida, Heidegger refiere a dicho aseguramiento permanente de las existencias bajo la forma nietszcheana de la “voluntad de la voluntad”. Al respecto, en su texto “La superación de la metafísica” señala: *“En consecuencia, la voluntad de voluntad, como ser, organiza ella misma el ente. Es solamente la voluntad de voluntad donde la técnica (el aseguramiento de las existencias) y la ausencia incondicionada de toda meditación (vivencia) acaban dominando.”*<sup>22</sup> La técnica moderna aparece, pues, como “voluntad de voluntad” en la medida que ésta constituye, a la luz de la concepción del ser en Nietzsche, un querer que sólo se quiere a sí mismo, es decir, sólo el aseguramiento de sus existencias, en cuanto su desocultar aparece, pues, en la forma de lo “constante” (es decir, lo que siempre ha de estar-presente). La técnica moderna es, por ello, “voluntad de voluntad” o, lo que es lo mismo, el permanente esfuerzo que asegura que no se agoten las existencias.

A esta luz cobra sentido lo que reúne al hombre frente a dicho desocultar, que Heidegger denomina lo dis-puesto (*das Gestell*): *“En lo dis-puesto acontece-apropiadamente el desvelamiento, conforme al cual el trabajo de la técnica moderna desoculta lo real como con-stante”*<sup>23</sup> Así, pues, lo dis-puesto mienta lo que reúne al hombre con lo con-stante y, por ello, como señala la cita de la introducción al presente ensayo, lo dis-puesto como la “interpelación” al hombre que ya no desoculta al ente en cuanto tal, sino sólo con miras a su transformación pro-vocante (la explotación y consecuente acumulación de sus energías). Pero, como se advierte en la cita precedente, lo dis-puesto sólo se vuelve posible en tanto “acontece-apropiadamente”, es decir, en

---

<sup>21</sup> Heidegger, M “La pregunta por la técnica” Op Cit, pág 123.

<sup>22</sup> Heidegger, M “La superación de la metafísica” Editorial Odós, Barcelona, 1994, pág 78.

<sup>23</sup> Heidegger, M “La pregunta por la técnica” Op Cit, pág 130.

la medida que lo dis-puesto es, pues, destinado. La destinación –en el sentido propiamente heideggeriano, a saber, como una forma de pensar más allá del azar y de la necesidad historiográfica<sup>24</sup>- que ha dado lugar a la metafísica occidental como modo específico de manifestación del Ser (en todas sus configuraciones en la historia del Ser), ha hecho posible, por ello, a lo dis-puesto propio de la técnica moderna: “*Lo dis-puesto es una destinación del destino, como toda manera de desocultar. Destino en el sentido mencionado, es también el producir, la ποιησις*”<sup>25</sup> De esta forma, si lo dis-puesto constituye la “esencia” de la técnica moderna, éste, a su vez, “es una destinación”, es decir, un modo de pro-ducir (un llevar-a-presencia, un desocultar). De esta forma, se podría decir que, de manera inversa, si lo destinado es lo dis-puesto (*Gestell*), lo destinante es el acontecimiento (*Ereignis*).

Sin embargo, para Heidegger, la propia destinación en lo dis-puesto ha puesto al hombre en “peligro”. ¿En qué consistiría, pues, dicho “peligro”? Ni más ni menos en que el hombre desvíe la mirada e interprete todo lo desvelado sólo a la luz de lo dis-puesto. Así, el peligro que trae la técnica moderna es, precisamente, que éste modo de desocultar se arraigue en el hombre como el único posible: “*Lo dis-puesto vela especialmente aquel desocultar que hace que se pro-duzca el aparecimiento de lo presente en el sentido de la poiesis.*”<sup>26</sup> Lo dis-puesto impide, entonces, que el hombre encuentre su estatuto poiético originario. En medio de la luz de lo dis-puesto el hombre queda ciego a lo más esencial, en medio de la emancipación y despliegue de los medios de comunicación, el hombre parece no poder escuchar lo más originario.

De esta manera, lo dis-puesto, en la medida que aparece en una forma omniabarcante, parece privar al hombre de lo decisivo: “*(...) y con ello –dice Heidegger- en lo que el desvelamiento, esto es, la verdad, acontece-apropiadoramente.*”<sup>27</sup> En esa medida, el desenfreno de la técnica moderna y su desocultar impide escuchar al *Ereignis* (lo que acontece-apropiadoramente) que, sin embargo, ha dado lugar (en cuanto destinante) a la propia técnica moderna. Así, el peligro es precisamente el aire triunfalista que el hombre de la técnica moderna celebra sobre sí, en tanto éste lo enmarca como si fuera el amo y señor de la tierra y lo exhorta a “pavonearse” como tal. Por ello, donde domina lo dis-puesto se advierte el peligro. Pero detengámonos un

---

<sup>24</sup> Heidegger, M “Tiempo y Ser” En: Filosofía, ciencia y técnica” Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1999.

<sup>25</sup> Heidegger, M “La pregunta por la técnica” Op Cit, pág 135.

<sup>26</sup> Ibid. pág 138.

<sup>27</sup> Ibid. pág 138.

momento en este punto, para interrogar el señalado “negativo fotográfico” de lo dis-puesto, a saber, el *Ereignis*.

### 3.- Acontecimiento.

El verso de Hölderlin citado por Heidegger le permite, pues, mostrar la relación entre *Gestell* y *Ereignis*: “Pero, donde hay peligro / crece también lo salvador.” Si el peligro lo constituye el carácter omniabarcante de lo dis-puesto, ¿qué podría significar aquí “salvar”? El propio Heidegger señala que “salvar” remite a “reconducir hacia la esencia”, llevar a la esencia a su “propio brillar”. Es preciso recordar, pues, que la palabra “salvar” remite a la palabra griega *soteria* (como se sabe, tanto Hölderlin como Heidegger son asiduos conocedores del griego) que Aristóteles, según G. Agamben, pone en juego al problematizar la relación entre potencia y acto. Al respecto, Agamben ha señalado: “*Contrariamente a la idea tradicional de potencia que se anula en el acto, aquí –en Aristóteles- nos confrontamos con una potencia que se conserva a sí misma y se salva a sí misma en el acto. Aquí la potencia, podríamos decir, sobrevive al acto y, en este sentido, se da a sí misma para sí misma.*”<sup>28</sup> Es sabido que, en la ontología aristotélica de la potencia es relativamente diferente a la doctrina defendida por los otrora Megáricos, en la medida que, en principio, ésta aparece, al mismo tiempo, como potencia-de-ser como potencia-de-no-ser. Y, como ha visto Agamben, es precisamente dicha potencia-de-no la que se conserva en el acto, la cual, remite, pues, como la fórmula heideggeriana de *Ereignis* como potencia-de-no. En efecto, es en “Acerca del Evento” donde el propio Heidegger refiere al *Ereignis* como una “*sigética*”<sup>29</sup>, es decir, como un fundamento de negatividad y silencio radical, cuya única aparición es en la forma de un retiro, de un silencio. La “salvación”, entonces, señalada por Heidegger remitiendo a Hölderlin, lleva a reconducir al hombre a su esencia, un lugar que se conserva, pues, en su retención.

Pero otra vez, topamos con la noción de “esencia”. Mienta recordar que la “esencia” no tiene el sentido de la *quidditas* latina. Pero tampoco, a diferencia de Platón, para quien “esencia” significa lo que “per-dura” y que acuñó bajo el concepto de *eidós*. Si la “esencia” fuese para Heidegger todo lo anterior, no habría diferencia alguna entre su apuesta y la de la tradición de la metafísica. Por ello, “esencia” es, para

---

<sup>28</sup> Agamben, G “On Potentiality” *Collected Essays*, Stanford University Press, 2002, pág 184.

<sup>29</sup> Heidegger, M “Aportes a la filosofía. Acerca del Evento” Editorial Biblos, Buenos Aires, 2006.

Heidegger, aquello que “otorga”, lo “confiante”, en definitiva, lo que *da*: “*Todo destino –dice Heidegger- de un desocultar acontece apropiadoramente desde el confiar y en cuanto tal. Pues éste lleva al hombre ante todo a que participe en el desocultar, participación que necesita el advenimiento del desocultamiento.*”<sup>30</sup> De esta forma, el destino de la metafísica occidental ha sido posible, pues, en razón del acontecimiento-apropiador que, en cuanto “confiar”, ha llevado al hombre a “que participe en el desocultar”. Allí, entonces, lo “salvador” no sería sino el propio *Ereignis* que, como en la potencia-de-no aristotélica queda retenido en sí mismo, por cada destinación. Lo fundador queda oculto en lo fundado, como el *Ereignis* queda oculto, pues, en lo *Gestell*.

Ahora bien, ¿en qué medida el *Ereignis* no se convierte en un concepto más de de la metafísica occidental? ¿Por qué y en qué medida dicho concepto permite, pues, deconstruir la tradición que el mismo ha donado? En suma, ¿es *Ereignis*, en estricto rigor un “concepto”? El propio Heidegger señala: ““*Ser como acontecimiento*” – *anteriormente la filosofía pensó al Ser desde lo ente, como ιδεα, como ενεργεια, como actualitas, como voluntad; y ahora –se podría opinar, como acontecimiento. Comprendido así, acontecimiento mienta una interpretación derivada de Ser, interpretación que, caso de que sea consistente, representa una continuación de la Metafísica*”<sup>31</sup> De esta forma *Ereignis* no viene a sustituir a las otrora figuras de la metafísica occidental, sino mas bien, se arraiga como el lugar originario en que dichas figuras han tenido lugar. *Ereignis*, aparece, entonces, como el principio historicante que se ha conservado, precisamente, en la forma de su retiro. La fundación y, por ello, el origen (*Ursprung*) aparece, pues, no como un “mito” sino mas bien, como una “falta de origen”, una diferencia radical. En efecto, en sus “Aportes a la filosofía. Acerca del Evento” Heidegger señala qué significa, pues, el “comienzo”: “*Pues el comienzo es lo oculto, el origen aún no abusado y explotado, que sustrayéndose siempre capta por anticipado del modo más amplio y de esta manera guarda en sí el más elevado dominio.*”<sup>32</sup> Allí, pues, *Ereignis* remitiría, pues, a lo fundador que, en cuanto al, queda oculto y retenido en lo fundado (tal como en la ontología aristotélica advertida por Agamben, la potencia-de-no sobrevive al acto). Así, para Heidegger, el origen no aparece, pues, como un “mito”, esto es, en la forma de una completud que impide

---

<sup>30</sup> Heidegger, M “La pregunta por la técnica” Op Cit, pág 144.

<sup>31</sup> Heidegger, M “Tiempo y Ser” Op Cit, págs 299-300.

<sup>32</sup> Heidegger, M “Aportes a la filosofía. Acerca del Evento” Editorial Biblos, Buenos Aires, 2006, pág 62.

mostrar su fractura, sino más bien, dicho origen tiene la forma de una “sustracción” que, en su retiro da-lugar a las diferentes figuras de la historia del ser.

En efecto, en su conferencia “Tiempo y Ser”, Heidegger plantea el carácter fundamental de *Ereignis*: “*El donar presencia es propiedad del acontecimiento-apropiador*”<sup>33</sup> Por ello, en estricto rigor, *Ereignis* no “es” si comprendemos con ello la referencia a lo Ente. Más radicalmente, *Ereignis* “dona”, lo cual significa: no obstante su retiro, su quedar-oculto, su sustracción, da-lugar-a (hace posible la *poiesis*, en sentido griego). Por ello, tal como Heidegger lo piensa, éste se sitúa precisamente en la conjunción de Tiempo “y” Ser (comprendiendo con ello que ni el Tiempo ni el Ser son algo “Ente”)<sup>34</sup>. Así, *Ereignis* constituye, pues, el punto en que Ser y Tiempo se “copertenecen”, la conjunción, el “y” que los une y, al mismo tiempo, los separa (ahí que, según Heidegger, se “copertenecen”).

Esta es la razón del carácter “apropiador” del acontecimiento, a saber que él mismo se apropia (“se retiene-en-sí”, dice Heidegger) para dar-lugar-a. Y, por ello, puede decir que *Ereignis* no es en modo alguno “algo nuevo”: “(...) *sino lo más antiguo de lo antiguo en el pensar occidental: lo primigenio, que se alberga en el nombre de α-λεθηια*”<sup>35</sup> De esta forma, para Heidegger, la verdad –como *a-létheia*- que va en razón de la “*poiesis*” se halla, precisamente en *Ereignis* en cuanto donador.

Al respecto es sabido que, en relación a la pregunta por el Ser, Heidegger traza a lo largo de su obra al menos tres tiempos<sup>36</sup>: el “sentido” del Ser en “El Ser y el Tiempo” cuyo concepto central es, pues, el *Dasein* (pues, como se sabe, allí se intenta una analítica del *Dasein* para, precisamente, preguntar por el Ser); la “verdad” del Ser que se expresa en su conferencia “*Die Kehre*” (La “vuelta”, el “giro”) y en el cual se enfatiza, pues, el desvelamiento del Ser, para hacia el final de su vida, proponer la noción topológica de “lugar” del Ser, donde el Ser “acontece” y se sustrae (es decir, *se da*) al dominio humano<sup>37</sup>. Así, en “De Camino al habla”, precisamente preguntando por el origen del “mostrar” señala: “*Sólo podemos nombrarlo pues no tolera dilucidación; es la localidad de todos los lugares y de todos los Espacios (de) Juego (del) Tiempo (Zeit-Spiel-Räume)*.”<sup>38</sup> Aquella “localidad de todos los lugares” será, pues, *Ereignis* que en

---

<sup>33</sup> Heidegger, M “Tiempo y Ser” Op. Cit. pág 300.

<sup>34</sup> *Ibíd.*

<sup>35</sup> *Ibíd.* pág 303.

<sup>36</sup> Pöggeler, O “El camino del Pensar en Martin Heidegger”, Editorial Alianza, Madrid, 1993.

<sup>37</sup> Aguilar-Álvarez, Tatiana “*El lenguaje en el primer Heidegger*”, Editorial Fondo de Cultura Económica, México D.F. 1998.

<sup>38</sup> Heidegger, M. “De camino al habla” Editorial de Serbal, Barcelona, 2002, pág 191.

cuanto destinante de la propia técnica moderna, sin embargo, queda oculto en dicha destinación. Por ello, *Ereignis* es, ante todo, la diferencia ontológica en cuanto tal que, como insiste Heidegger, nunca adviene en la forma de una presencia<sup>39</sup>. Si para Nancy, la técnica moderna aparece como “encubriendo” el problema de la finitud (es decir, de la “diferencia” en cuanto tal) es porque, precisamente, en dicho “encubrimiento” reside el peligro. El peligro yace en el olvido de dicho “lugar”, de la diferencia como pura diferencia, en definitiva, en el olvido del “último dios”.

#### 4.- Hombre.

El peligro reside, entonces, no en la técnica moderna en sí misma, sino mas bien en el olvido de lo “salvador” (*soteria*). Pero lo “salvador” (*soteria*) acaso sea el *Ereignis* al cual, sin embargo, el hombre debiera (res) guardar: “*Ser buscador, cuidador, guardián –esto significa el cuidado como rasgo fundamental del ser-ahí-. En su nombre se concentra la determinación del hombre, en tanto es concebido a partir de su fundamento, es decir, del ser-ahí, el cual vuelto hacia el evento como esencia del ser [Seyn] ha sido acaecido y sólo gracias a este origen como fundación del espacio-tiempo (“temporalidad”) puede encarecerse, para transformar la indigencia del abandono del ser en la necesidad del crear como devolución del ente.*”<sup>40</sup> Es habitual escuchar que el problema que cruza al pensamiento de Heidegger acaso sea el que no presta la suficiente atención al “hombre”. Sin embargo, en este pasaje que, sin duda remite a la consideración hecha en “El Ser y el Tiempo” respecto del “cuidado” como estructura “ontológico-existencial” del *Dasein*<sup>41</sup>, se advierte cómo el hombre –en tanto lugar de manifestación del Ser- aparece, pues, tal como señalará en “La carta sobre el Humanismo, como el “pastor del Ser”<sup>42</sup>. Así, por ejemplo, en la misma conferencia “Tiempo y Ser” señala: “*En cuanto que Ser y Tiempo sólo se da en el acontecer-apropiador, pertenece a éste la peculiaridad de que él trae a lo suyo propio al hombre, en cuanto éste recibe el Ser por estar-dentro del tiempo propio. Apropiado de esa manera, pertenece el hombre al acontecimiento-apropiador.*”<sup>43</sup> Si, como hubo señalado

---

<sup>39</sup> Esto es, pues, lo que, a su vez, J. Derrida ha denominado “*differánce*”: una archi-huella, una escritura como lugar originario de lo Ente. Véase “De la Gramatología” Editorial Siglo XXI, México D.F. 1989.

<sup>40</sup> Heidegger, M “Aportes a la filosofía. Acerca del Evento” Op Cit, pág 33.

<sup>41</sup> En “El Ser y el Tiempo” señala: “*El término “cuidado” mienta un fenómeno ontológico-existencial fundamental que, sin embargo, no es simple en su estructura.*” (SuZ, pág 217).

<sup>42</sup> Heidegger, M “Carta sobre el humanismo” Editorial Alianza, Madrid, 2004, pág 57.

<sup>43</sup> Heidegger, M “Tiempo y Ser”, Op Cit, pág 302.

Heidegger en “El Ser y el Tiempo” de 1927, el tiempo constituye, para el *Dasein*, el horizonte mismo de comprensión del Ser, es porque, como señala en esta cita, el *Ereignis* trae el Ser al hombre “por estar-dentro del tiempo propio”, es decir, el hombre es, ante todo, un ser histórico, pues en él adviene la historicidad misma (como el hiato entre lo animal y lo humano, entre la *phoné* y el *lógos*). Por ello, el “hombre” –dice Heidegger- “pertenece” al *Ereignis*. Nótese el giro que aquí se fragua: no es el *Ereignis* lo que pertenece al hombre, sino a la inversa, el hombre pertenece al *Ereignis* y, podríamos decir, sólo por ello se convierte en su guardián, en su “pastor”, es decir, en aquél ente –el único por lo demás- que, estructural y ontológicamente cuida a lo Ser. Y, para Heidegger, sólo en cuanto el hombre preste atención a dicho “negativo fotográfico” (el *Ereignis*), del *Gestell* podrá, pues, asumir otra relación con ella. He ahí lo “salvador”. Este no yace de suyo sino que requiere del hombre, requiere, pues, de su “pastor”. En este punto se fragua el intento heideggeriano por deslindar la concepción tradicional del hombre (*zoon lógon ejón*) con la suya: el hombre estaría, pues, descentrado respecto de sí mismo, en tanto se relaciona de modo radical con el Ser: “(...) la esencia del hombre consiste en ser más que el mero hombre entendido como el ser vivo dotado de razón (...) El “más” significa: de modo más originario y, por ende, de modo más esencial en su esencia (...) El hombre no es el señor de lo ente. El hombre es el pastor del ser. (...) El hombre es el vecino del ser.”<sup>44</sup> Así, el hombre, a diferencia de los animales y de cualquier otro ente es, pues, “vecino” del Ser. Lo que significa que, en medio del desenfreno de la técnica moderna, sólo el hombre podrá escuchar lo “salvador”, sólo el hombre podrá mirar más allá de la facticidad de lo dis-puesto hacia el silencio radical del *Ereignis*.

Pero ¿que ha sido del mentado “hombre” considerado por la tradición metafísica, a saber, el *ζον λογον εχον*?: “Derrumbamiento y devastación –dice Heidegger- encuentran su adecuada cumplimentación en el hecho de que el hombre de la Metafísica, el **animal rationale**, está asentado como animal de trabajo.”<sup>45</sup> Como es posible deducir, el mundo de la técnica moderna, en cuanto destinado, se asienta, pues, como la “cumplimentación” de la misma metafísica occidental. Por ello, para Heidegger la técnica moderna –no obstante sus constantes alardes de haber “superado la metafísica”- constituye su perpetuación. Por ello, Heidegger señala que “el hombre de la Metafísica” a saber, el otrora “animal rationale” se asienta, finalmente, como “animal de

<sup>44</sup> Heidegger, M “Carta sobre el humanismo” Op Cit, pág 57.

<sup>45</sup> Heidegger, M “La superación de la metafísica”, Op Cit, pág 64.

trabajo”. Esta transformación no obedecería a una ruptura con la metafísica occidental, sino más bien, a su consumación. La definición “zoológica” del hombre, señalada en su “Introducción a la Metafísica” llegaría, pues, a su cumplimiento en la época del “abandono del ser” o, lo que es lo mismo, en la época del despliegue incondicionado de la técnica moderna. De esta forma, el hombre transformado en “animal que trabaja” o, como diría H. Arendt, al “animal laborans”: “(...) *está abandonado al vértigo de sus artefactos, para que de este modo se desgarre a sí mismo y se aniquile en la nulidad de la nada.*”<sup>46</sup> Años más tarde, será el propio M. Foucault, paralelamente a H. Arendt, quien sostenga cómo el hombre que había sido considerado por la tradición como el “animal viviente capaz de existencia política” ha quedado reducido a su pura animalidad en virtud de la transformación de la política en “biopolítica” (es decir, una política que tendría como objeto de sus técnicas del poder, precisamente dicho “animal de trabajo” señalado por Heidegger). Ahí que, para el pensador sea decisivo que el hombre sea considerado más allá del humanismo clásico y su definición “zoológica” porque, podríamos decir, es precisamente esta tradición la que “consumada” ha terminado convirtiendo al mundo en “in-mundo”<sup>47</sup> y al hombre en un “animal de trabajo”.

De esta forma, en tanto para Heidegger el hombre se juega, de manera radical, en medio del *Ereignis*, podríamos decir, se halla medio a medio del pliegue entre lo destinante y lo destinado, entre *Ereignis* y la *Gestell*. El hombre como “pastor” del Ser deberá, entonces, escuchar lo “salvador” si acaso quiere impedir que la *Gestell* perpetúe su omniabarcante dominio sobre toda la existencia. Pero si el hombre aparece, pues, como el “pastor del Ser”, entonces la concepción metafísica del “hombre” habrá de ser abandonada, no tanto por estar equivocada, sino más bien, porque su consumación habría significado la transformación del hombre en el “animal de trabajo”. Así, para Heidegger, nuestro tiempo se caracterizaría, pues, por estar “abandonado de Ser”, precisamente, en virtud de lo dis-puesto como esencia de la técnica moderna: las cosas del mundo han sido abandonadas por el “ser” y, por ello, se vuelven desechables, incluido, claro está, el hombre como “animal de trabajo”. Por ello, para Heidegger, la época de la técnica moderna, lejos de romper con la tradición metafísica occidental, viene a consumir el olvido del Ser que define, pues, a esa misma tradición.

---

<sup>46</sup> *Ibíd.* pág 65.

<sup>47</sup> *Ibíd.* pág 87.

## 5.- Poiesis.

Si pudiéramos situar el título del presente ensayo “Técnica, Hombre, Acontecimiento (trazos en torno al estatuto pro-ductivo del hombre)” a la luz de lo trabajado, diremos que, en la relación *Gestell-Ereignis* se juega, ante todo, el estatuto pro-ductivo del hombre (el hombre como *Dasein*, o bien, como “pastor del Ser”). Pero una pregunta pasa a ser decisiva: si se trata que el hombre se vuelva “pastor del Ser” y que, por ello, resguarde el oscuro silencio del *Ereignis*, ¿significaría aquello ir más allá de la metafísica occidental? Y si esto es así, ¿es la consideración del *Ereignis* el sitio para ello, o a la inversa, hasta qué punto éste no se arraiga íntimamente con ella? En efecto, el propio Heidegger señala que el *Ereignis*, en cuanto “pensar inicial” es, entre otras cosas, “sigético” (es decir, una unidad originaria de la lógica y la ética). Al respecto señala Heidegger: (...) *justamente callando en la más expresa meditación.*”<sup>48</sup> Continuando la frase de Heidegger, sólo en el callar radical (esto es, un punto de lo indecible como tal) puede advenir el pensar inicial.

Al respecto, puede ser sugerente la pregunta planteada por G. Agamben al inicio de su investigación sobre el “lugar de la negatividad”: “*Al poner en el principio el Dasein –ese nuevo inicio que Heidegger da a la filosofía –más allá de la Haecceitas medieval como del Yo del subjetivismo moderno, ¿se sitúa verdaderamente más allá del sujeto hegeliano, del Geist como das Negative?*”<sup>49</sup> Y responde más adelante: “*Cierto que, en este punto, el pensamiento de Heidegger parece haber encontrado un límite contra el cual vuelve a topar sin lograr superarlo (...) Y si la metafísica no es simplemente aquél pensamiento que piensa la experiencia del lenguaje a partir de una voz (animal), sino que piensa por el contrario ya siempre esa experiencia a partir de la dimensión negativa de una Voz, entonces la tentativa de Heidegger de pensar una “voz sin sonido” más allá del horizonte de la metafísica recae en el interior de este horizonte.*”<sup>50</sup> De esta forma si, para Agamben, la metafísica, es el pensamiento que piensa la experiencia del lenguaje a la luz de una “dimensión” radicalmente “negativa”, entonces el pensamiento de Heidegger, precisamente a la luz de su punto más extremo (el *Ereignis*), “recae”, pues, en el interior de dicho horizonte. Para nosotros es relevante lo señalado por Agamben, por cuanto es posible señalar que, si bien la noción de

---

<sup>48</sup> Heidegger, M “Aportes a la filosofía. Acerca del Evento” Op Cit, pág 62.

<sup>49</sup> Agamben, G “El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad”. Editorial Pretextos, Valencia, 2002, pág 19.

<sup>50</sup> *Ibíd.* págs 95-99.

*Ereignis* apunta, pues, a restituir el “habitar *poiético* del hombre”, no queda sino dentro del horizonte de la metafísica, precisamente, en tanto éste aparece como una *sigética*, esto es, un lugar indecible, inefable, en último término y en palabras de Agamben, un “fundamento negativo” y sólo por ello, el gesto heideggeriano de la “*destruktion*” encuentra allí, su límite.

Así, podríamos decir, el hombre se sitúa, pues, en el centro de la positividad de la *Gestell* y, al mismo tiempo, en la inefable negatividad del *Ereignis*. Pero hagamos un paréntesis y retomemos, pues, la reflexión del propio Agamben en torno a la ontología aristotélica de la potencia y el acto. Si es cierto que la metafísica occidental se ha erigido sobre un “fundamento negativo”, este no sería sino, aquella “potencia-de-no” que se conserva (se salva) en el “acto”. Allí, pues, la apuesta agambeniana –a diferencia de la heideggeriana- intenta reconducir dicho “fundamento negativo” (que, si no nos equivocamos, en Heidegger aparece bajo la forma del *Ereignis*) hacia la figura de la potencia. Así, dicho (in) fundamento (*Ab-grund*) no tendría el carácter de lo negativo, sino más bien, el de una potencia que, como señala Agamben, “se da a sí misma y para sí misma”, es decir, no se abandona a lo Ente como ocurre en la metafísica. De esta forma, la apuesta agambeniana –apuntalada desde Benjamin- discute el fundamento negativo que caracterizaría a la metafísica y que, a su vez, se extendería hasta el pensamiento de Heidegger. Así, el estatuto pro-ductivo del hombre seguiría estando por pensar, mientras sea la “sigética” la que escriba, pues, las últimas palabras de la metafísica.

Es posible que, en su película “2001, Odisea del Espacio”, S. Kubrick muestre el lugar del *Ereignis* en la enigmática forma del monolito. Un monolito que acontece en lo no-humano: en el simio que descubre la *techné* y en el último hombre heredero de este destino. La revelación de dicho acontecimiento decisivo anuda la historia de la metafísica (es decir, de la *techné*) y el devenir del ser vivo “hombre” que le es inmanente. Por ello, si para Heidegger, la técnica moderna no constituye sino la consumación de la metafísica occidental, se podría perfectamente plantear que esta historia de la metafísica es, al tiempo, la historia de la técnica. Y si esto es así, el pensamiento de Heidegger y el pensamiento de Foucault parecen cobrar una nueva luz. Porque si, como hemos visto, el primero plantea la estrecha conexión entre metafísica (como olvido del Ser) y técnica moderna (como su consumación), el segundo relaciona las “tecnologías del yo” instituidas durante la historia de Occidente al surgimiento decisivo del biopoder moderno. Se advierte, entonces, que tanto en Heidegger como en

Foucault, no obstante sus enormes diferencias y problemas trabajados, coinciden en pensar la aparición del sujeto moderno a la luz del problema de la *techné*. Y acaso la pregunta heideggeriana por el estatuto *poiético* originario del hombre se abra, como en Foucault, a una *ética*: ¿puede haber una relación diferente del hombre para con la técnica? Por ello, como sugiere Agamben, ¿no es acaso el legado de Heidegger, precisamente dicho lugar de silencio radical que se nombra bajo la palabra *Ereignis*? Si el legado de Heidegger adviene, para nosotros, a la luz de dicho “fundamento negativo” y, por ello, como una “*sigética*”, una relación diferente del hombre para con la técnica, tendrá que ir más allá de ésta, denunciando cómo el nihilismo no es sino la contracara (el “reverso fotográfico”, diría Heidegger) de la metafísica. Y como sugiere Agamben, acaso sea dicho lugar de negatividad radical que heredamos de Heidegger, el punto de partida para pensar en una “in-fancia”: “(...) *el seminario piensa partir de la definitiva cancelación de la Voz, o mas bien piensa la Voz como nunca sida, ya no piensa la Voz, la transmisión indecible. Su lugar es el ethos, la morada in-fantil –es decir sin voluntad y sin Voz- del hombre en el lenguaje.*”<sup>51</sup>. Por ello, sólo a la luz del pensamiento de Heidegger acaso sea posible, para Agamben, una in-fancia, esto es, no un “fundamento negativo”, sino mas bien, un “ser-de-potencia”<sup>52</sup>, una diferencia considerada como potencia (y no como negatividad, inclusive si ésta aparece como una negatividad radical, una “*sigética*”). ¿Y no es esta in-fancia la que Kubrick sugiere al mostrar al célebre niño de las estrellas hacia el final de la película? Sólo en virtud de ser-potencia es que en el hombre acontece el desocultar, el “mundo” en sentido estricto que, en la perspectiva de Kubrick se escenifica en el monolito.

Heidegger, escribía en uno de sus poemas: “*No conocemos metas / y sólo somos un camino.*”<sup>53</sup> El hombre es, pues, un “camino” que, sin embargo, carece de metas (el hombre no “es” un ente determinado) o, como sabía bien Hölderlin, “*poéticamente habita el hombre en esta tierra*”.

El presente ensayo se sitúa como absolutamente “provisorio”. Pues, ante todo, asume la convicción, incierta sin duda que, como en Heidegger, de lo que se trata es de abrir *caminos*.

Noviembre, 2006.

---

<sup>51</sup> Agamben, G “El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad” Op Cit, pág 167.

<sup>52</sup> Agamben, G “Medios sin Fin. notas sobre la política” Editorial Pre-textos, Valencia, 2002.

<sup>53</sup> Heidegger, M “Meditación” Editorial Biblos, Buenos Aires, 2006, pág 23.

## **6.- Bibliografía.**

- ACEVEDO, J “*Heidegger y la época técnica*”, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1999

-AGAMBEN, G “*El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*” Editorial Pre-textos, Valencia, 2002.

-AGAMBEN, G “*Medios sin fin. Notas sobre la política.*” Editorial Pre-textos, Valencia, 2002.

- AGAMBEN, G “*On Potentiality*” Collected Essays, Stanford University Press, 2002
- AGAMBEN, G “*El hombre sin contenido*” Editorial Altera, Barcelona, 2002.
- AGUILAR-ÁLVAREZ, TATIANA “*El lenguaje en el primer Heidegger*”, Editorial Fondo de Cultura Económica, México D.F. 1998
- HEIDEGGER, M “*Meditación*” Editorial Biblos, Buenos Aires, 2006.
- HEIDEGGER, M “*Aportes a la filosofía. Acerca del Evento*” Editorial Biblos, Buenos Aires, 2005.
- HEIDEGGER, M. “*De camino al habla*” Editorial de Serbal, Barcelona, 2002
- HEIDEGGER, M. “*Seminario de Le Thor 1969*” Editorial Alción, Córdoba, 1995.
- HEIDEGGER, M “*La pregunta por la técnica*” en: Heidegger, M. “*Filosofía, ciencia y técnica*”, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997.
- HEIDEGGER, M “*Tiempo y Ser*” en: Heidegger, M “*Filosofía, ciencia y técnica*”, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997.
- HEIDEGGER, M “*El Ser y el Tiempo*” Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2004.
- HEIDEGGER, M “*Introducción a la metafísica*”, Editorial Gedisa, Barcelona, 2003
- HEIDEGGER, M “*Carta sobre el humanismo*” Editorial Alianza, Madrid, 2004
- HEIDEGGER, M “*La superación de la metafísica*” Editorial Odós, Barcelona, 1994
- PÖEGGELER, O “*El camino del pensar en Martin Heidegger*” Editorial Alianza, Madrid, 1993.
- NANCY, J-L “*Un pensamiento finito*” en: Nancy, J-L “*Un pensamiento finito*”, Editorial Anthropos, Barcelona, 2002.

## 7.- Resumen

El presente ensayo problematiza la relación pensada por Heidegger en el Seminario de Le Thor de 1969 entre *Gestell* y *Ereignis*. El presente ensayo pregunta ¿qué relación existe, pues, entre *Gestell* y *Ereignis*? y apuesta a que en el pliegue de ambos conceptos se sitúa, pues, el hombre que, a su vez, Heidegger intenta considerar más allá de la definición “zoológica” del hombre propuesta por la metafísica occidental. Sin embargo, se advierte que Heidegger queda preso de la misma metafísica que critica

al inscribir la noción de *Ereignis* como una sigética (es decir, como un lugar inefable e indecible), como plantea Agamben, éste se sitúa en la forma de un “fundamento negativo”. Así, pues se apuesta a que el pensamiento de Heidegger constituye una de las reflexiones más radicales en torno al estatuto pro-ductivo del hombre, mas no por ello, éste estatuto no carecería de límites. Ahora bien, ¿por qué dicho estatuto es tan decisivo? precisamente porque abre las puertas (y esto en confluencia con M. Foucault) a pensar al hombre más allá del “humanismo” que, en cuanto tal, se ha consumado en nuestro tiempo (la época de la técnica moderna) en la forma del “animal de trabajo”. Por ello, lo que muestra Heidegger sería, precisamente que, en nuestro tiempo, el aplastamiento y explotación del hombre por el hombre se debe, fundamentalmente, a la continuidad que la modernidad tiene para con la tradición metafísica, de la cual ha heredado dicha definición “zoológica” que, precisamente a la luz de la técnica moderna, se despliega a nivel planetario. Allí que, pensar el carácter poiético originario tendría, pues, una importancia decisiva, en la medida que desde aquí sería posible iniciar una reflexión *ética*, no obstante, como hemos señalado, el pensamiento de Heidegger comporta su límite. Límite que acaso constituya lo más decisivo de su herencia.