Universidad Andina Simón Bolívar

Sede Ecuador

Área de Estudios Sociales y Globales

Maestría de Investigación en Gobierno

Mención en Estudios sobre el Estado

La técnica como política

Gobierno y subjetividad en Martin Heidegger y Bolívar Echeverría

Juan Martín Aulestia Calero

Tutor: Rafael Benigno Polo Bonilla

Quito, 2025

Trabajo almacenado en el Repositorio Institucional UASB-DIGITAL con licencia Creative Commons 4.0 Internacional

Reconocimiento de créditos de la obra
No comercial
Sin obras derivadas

creative commons

Para usar esta obra, deben respetarse los términos de esta licencia

Cláusula de cesión de derecho de publicación

Yo, Juan Martín Aulestia Calero, autor del trabajo intitulado "La técnica como política. Gobierno y subjetividad en Martin Heidegger y Bolívar Echeverría", mediante el presente documento dejo constancia de que la obra es de mi exclusiva autoría y producción, que la he elaborado para cumplir con uno de los requisitos previos para la obtención del título de Magíster en Gobierno en la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.

1. Cedo a la Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador, los derechos exclusivos de reproducción, comunicación pública, distribución y divulgación, durante 36 meses a partir de mi graduación, pudiendo, por lo tanto, la Universidad utilizar y usar esta obra por cualquier medio conocido o por conocer, siempre y cuando no se lo haga para obtener beneficio económico. Esta autorización incluye la reproducción total o parcial en formato virtual, electrónico, digital u óptico, como usos en red local y en internet.
2. Declaro que, en caso de presentarse cualquier reclamación de parte de terceros respecto de los derechos de autor/a de la obra antes referida, yo asumiré toda responsabilidad frente a terceros y a la Universidad.
3. En esta fecha entrego a la Secretaría General, el ejemplar respectivo y sus anexos en formato impreso y digital o electrónico.

25 de enero de 2025

Firma:_____

Resumen

El objetivo de esta investigación es examinar las relaciones entre técnica y política desde las perspectivas de Martin Heidegger y Bolívar Echeverría, planteando como problema central la articulación de ambos conceptos en el marco de la modernidad y su impacto en las formas características de su subjetividad. Metodológicamente, la investigación sitúa a la técnica como eje central para explorar cómo, en las obras de Heidegger y Echeverría, se entrelazan las cuestiones de la política, entendida desde lo político y las formas de gobierno, y de la subjetividad, concebida como el proceso de constitución de la identidad y la mismidad en tensión con lo no humano. La investigación se desarrolla a través del análisis de conceptos centrales de la obra de los dos autores considerados, como es el caso de *das Gestell* en Heidegger y el dispositivo técnico capitalista en Echeverría, situándolos en el marco de sus respectivas ontologías. Este recorrido incluye un breve análisis histórico-filosófico de la técnica a través del pensamiento occidental, la crítica a la metafísica moderna de la subjetividad y las intersecciones entre técnica y política, explorando los nexos que entre ambas cuestiones se pueden rastrear en la obra de ambos pensadores. El trabajo concluye con una reflexión sobre la técnica como dispositivo de gobierno y los enfoques comprensivos que este reconocimiento puede abrir para la situación contemporánea. Inscrito en el ámbito de la filosofía política, este estudio aspira a mostrar, en primer lugar, que investigar y comprender la cuestión de la técnica es esencial para una intelección adecuada del presente y la apertura de horizontes de futuro, y, en segundo lugar, la importancia que tienen los autores abordados para llevar a cabo esa tarea.

Palabras clave: técnica, política, subjetividad, modernidad, dispositivo de gobierno.

A la Dani, por todo el tiempo que, perteneciéndole a los muertos, he dejado de pertenecerle a ella.

Agradecimientos

A quienes hacen del pensamiento el coraje de la desesperanza.

A quienes, como los obreros parisinos de la noche proletaria de Rancière, no dejan de encontrar espacios para la creación y la belleza.

A quienes, en medio de este desierto que crece, hacen de su vida una con la filosofía.

A quienes, leyendo a Heidegger, Echeverría o cualquier otro, están salvando al mundo.

Tabla de contenidos

Introducción 13
Capítulo primero Entre *das Gestell* y el dispositivo técnico capitalista 25
1. Consideración histórico-filosófica sobre la cuestión de la técnica en el pensamiento occidental 25
2. La técnica en el pensamiento de Martin Heidegger 30
2.1. Técnica, modernidad y metafísica 30
2.2. La fenomenología heideggeriana y la cuestión de la esencia 37
2.3. *Das Gestell*: la esencia de la técnica moderna 40
3. La técnica en el pensamiento de Bolívar Echeverría 48
3.1. Heidegger y Marx en la concepción echeverriana de la técnica 49
3.2. El concepto de dispositivo técnico capitalista 51
3.3. Modernidad y técnica 53
3.4. La renta tecnológica: Hacia un Echeverría *ciberpunk* 57
Capítulo segundo Acerca de la cuestión del sujeto y la subjetividad 65
1. La cuestión del sujeto y la subjetividad en Heidegger 65
2. La cuestión del sujeto y la subjetividad en Bolívar Echeverría 69
Capítulo tercero De la técnica a la política 75
1. De vuelta al siglo XVII. Técnica y política en perspectiva 75
2. Técnica y política en Martin Heidegger 76
2.1. El pensamiento, la filosofía, la política 76
2.2. A la caza de lo político en la ontología fundamental 81
2.3. La cotidianidad, la publicidad y la dictadura del uno: cuestiones políticas 83
2.4. El fundamento tanatológico de la temporalidad, la historicidad y la existencia propia 88
2.5. Técnica, política y poesía 89
2.6. El carácter político de la meditación sobre *das Gestell* 94
3. Técnica y política en Bolívar Echeverría 101
3.1. Acerca de la interpretación echeverriana de Marx 102
3.2. La forma natural de la reproducción social como ontología política 103
3.3. El instrumento, la temporalidad y lo político 110
3.4. La temporalidad y la cultura en la ontología transnatural 117

3.5. Americanización de la modernidad: la cuestión política del presente 121
Conclusiones 127
Lista de referencias 147

Introducción

> Puse a los mortales en camino de arte (*tekhné*) dificilísimo, y les abrí los ojos, antes ciegos, a los signos de la llama. Tal fue mi obra. Puse las preciosidades, ocultas a los hombres en el seno de la tierra: el cobre, el hierro, la plata y el oro, ¿quién podría decir que los encontró antes que yo? Nadie, que bien lo sé, si ya no quisiere jactarse temerario. En conclusión, óyelo todo en junto: por Prometeo tienen los hombres todas las artes (*tekhné*).
> (Esquilo, *Prometeo encadenado*)

Al meditar sobre la cuestión del poder de gobierno en el mundo contemporáneo, caracterizado por el ascenso de las ultraderechas a nivel mundial, la alianza explícita de los súper-monopolios de las industrias digitales con el gobierno de la potencia militar más grande de la Tierra, o por el bochornoso espectáculo del radicalmente asimétrico enfrentamiento entre el pueblo palestino y las sofisticadas tecnologías de la guerra israelíes, es difícil pensar en un problema más requerido de investigación y reflexión que el de las relaciones entre la técnica y la política. Esta investigación se presenta como una serie concatenada de abordajes a dicha relación. Dichos abordajes son teóricos, y no pretenden, por ahora, hacerse cargo de los complejos fenómenos históricos reseñados, sino trazar un camino reflexivo que podría, eventualmente, permitir una interpretación fundada de los mismos.

En la trayectoria de las exploraciones que me han llevado a escribir este trabajo, descubrí también la importancia que tiene, para esa relación, el tratamiento de la cuestión de la subjetividad moderna. Hay diversas estrategias teórico-conceptuales posibles y válidas para desarrollar el tema planteado. Aquí he decidido hacerlo poniendo en diálogo y tensión las filosofías de Martin Heidegger y Bolívar Echeverría. No son, por supuesto, los únicos que podrían y, en realidad, deberían abordarse para tratar esta cuestión, pero he partido de la intuición, ahora convertida en certeza, de que el trabajo serio en torno a la obra de estos dos autores abre una serie de caminos reflexivos decisivos para pensar aquello que, a mi modo de ver, es primordial para la definición del sentido del presente y los horizontes posibles del futuro.

Es bien conocido que Bolívar Echeverría descubrió muy joven la filosofía de Heidegger, y que creyó encontrar en ella el correlato, al nivel de la teoría, de lo que pensaba que debía ser la revolución al nivel de la política. Con esta certeza, marchó

entonces a Alemania en busca de su asumido maestro, pero más allá de alguna vista lejana, no pudo hacer lo que había ido a hacer: estudiar filosofía con el autor de *Ser y tiempo*. Pronto descubrió Echeverría que en la obra del Karl Marx se encontraba la revolución teórica que buscaba, aunque ésta necesitaba ser extraída a partir de una reinterpretación y relectura de *El capital*, a la que se dedicaría desde la década de los sesenta y setenta, cuando regresó a América Latina, a México concretamente, para trabajar en la que sería a partir de entonces y hasta su muerte la sede de su pensamiento.

Ahora bien, Echeverría jamás dejó de darle una importancia central a Martin Heidegger, fundamentalmente a partir de las décadas de los ochenta y noventa, cuando emprende la tarea de hacerse cargo críticamente del fundamento, la esencia y las modalidades de la historia de la modernidad. Se puede verificar que Echeverría fue explícitamente crítico con el filósofo alemán en más de una oportunidad, cosa que es inusual en su obra, porque su filosofía, al menos la plasmada en sus textos, no se caracteriza por ser abiertamente beligerante. En efecto, Echeverría se preguntó, con palpable consternación y a propósito de la militancia nacionalsocialista de Heidegger:

> ¿Cómo fue posible que el autor de El ser y el tiempo y el gran revolucionador del discurso filosófico en el siglo XX viera en un movimiento que negaba las posibilidades de la modernidad —y que así, por sus pretensiones pre- y post- modernas resultaba involuntariamente moderno, de la manera más burda y unilateral— justamente lo contrario: el movimiento dotado de la forma adecuada para ir al encuentro y recibir debidamente a la nueva substancia de lo humano que trae la modernidad? ¿Cómo pudo Heidegger imaginar que la necesidad de una concreción por parte de la 'técnica planetaria' podía satisfacerse —como postulaba el movimiento nazi— a partir del seno exiguo de una nación (en este caso la alemana)? (Echeverría 1995a, 93)

Echeverría considera que, en Heidegger, había un "dispositivo de obnubilación" en funcionamiento, esto es, que algo en su propio pensar no le permitía ver lo que tenía ante sí, y le hacía poner en lugar de ello un "sustituto alucinado". Echeverría explicitó, en esta y otras ocasiones, sus diferencias con Heidegger y su pensamiento. Pero ello no debería verse como un intento de distanciarse particular y abiertamente del "filósofo más importante del siglo XX", sino al contrario. El que Echeverría se haya decidido a señalar sus divergencias con Heidegger responde a la importancia central que le daba a éste para la tarea de pensar críticamente en el contexto de la generalización del dominio de la modernidad capitalista. En efecto, para Echeverría, Heidegger parece haber sido casi tan importante a ese respecto como lo fue Marx.

> De los numerosos temas centrales del discurso filosófico contemporáneo que han sido tratados por Heidegger con una maestría inigualable, destaca precisamente el tema de la modernidad. *La época de la imagen del mundo* y *La pregunta por la técnica* son dos ensayos sin los que nuestra comprensión actual de la humanidad y de la técnica modernas sería substancialmente más defectuosa. (Echeverría 1995a, 94)

A pesar de un señalamiento tan significativo como este, en la doxografía sobre Bolívar Echeverría hay escaso tratamiento de los vínculos existentes entre su filosofía y la de Martin Heidegger. Entre ellos, Lavaniegos (2012) ha sostenido que Echeverría asumió el planteamiento crítico de Heidegger acerca de la técnica moderna, a la cual consideraba diseñada "de acuerdo con un humanismo metafísico —'que identifica al Ser con la objetividad de lo ente'— inherente al pensamiento científico y su dinámica de progresión exponencial, automática y abstracta" (389). Stefan Gandler (2007, 398), por su lado, cree reconocer una raigambre heideggeriana en la idea de Echeverría de que la crisis actual no constituye simplemente una crisis del modo de producción, sino toda una crisis de la civilización. Por otra parte, considero correcta la afirmación de Crescenciano Grave (2015) respecto de la relación de Echeverría con Heidegger: "admiró su análisis de la existencia como ser ahí abierto a su propia posibilidad y sus penetrantes incursiones en la esencia de la técnica moderna y detestó su posición política" (27). En ese sentido, también es valioso el señalamiento de Gandarilla Salgado (2015), quien sostiene que, así como para Marx fue fundamental criticar el sistema hegeliano, para toda la filosofía del siglo XX fue necesario medirse con la filosofía de Martin Heidegger, "y ahí también la intención y el aporte de Bolívar Echeverría ocupan un plano todavía por destacar" (77). Además, este autor encuentra un vínculo, que considero esencial, entre la cuestión de la forma natural de la reproducción social y la filosofía heideggeriana (véase el tercer capítulo de este trabajo): "En su búsqueda de una 'autenticidad para la vida', Bolívar Echeverría está de regreso de haber buscado al filósofo de la 'autenticidad del ser'" (82). Una mención aparte se merece Pablo Veraza (2023), el autor que más se ha esforzado, y con mejores resultados, por destacar los vínculos entre las filosofías de estos dos autores, cuestión a la que le dedica una treintena de páginas al final de su libro *Acontecer inaparente*.

Este escaso tratamiento es llamativo, todavía más si tenemos en cuenta que, desde finales de la década de los ochenta, y a raíz del aparecimiento del debate sobre el compromiso nacionalsocialista de Heidegger, Echeverría profundiza y explicita sus críticas a este filósofo en varios cursos. Sin embargo, esas críticas tuvieron siempre la forma de un fecundo diálogo entre éste y la tradición del marxismo crítico (Luxemburgo,

Benjamin, Korsch, Adorno y Horkheimer, etc.). Sus cursos impartidos en esa época fueron, en gran medida, dedicados a Heidegger: "La técnica en Marx y Heidegger", "La modernidad en Heidegger y Marx" o "La obra de arte en Benjamin y Heidegger (Veraza 2023, 238-9).

Por su parte, como se sabe, Heidegger no era un simpatizante del marxismo, pero en "Carta sobre el humanismo" sostuvo que, con el concepto del "extrañamiento", Marx había alcanzado una profunda comprensión de la historicidad moderna, y que el propio marxismo no había estado a la altura de las implicaciones de este diagnóstico. Heidegger no nombra al capitalismo al momento de llevar a cabo su destrucción de la historia de la metafísica moderna, y tampoco al momento de abordar la cuestión de la esencia de la técnica, pero sí alcanza a comprender que, en el despliegue de esa técnica a través de esta época, todo lo ente, junto con su "valor de uso" (Echeverría) es reducido a objeto disponible para la explotación, el almacenamiento y el intercambio. En esos dos elementos se encuentran las razones que permiten comprender el interés prioritario que Echeverria tuvo siempre por Heidegger, y que en ello se encuentra también, por parte de Heidegger, una cierta forma de incorporar lo que consideraba fundamental y útil del concepto del extrañamiento marxiano. Todas las trayectorias que, de esa manera, abrieron estos dos pensadores terminan, en uno y otro, desembocando en la misma cuestión: la tematización crítica de la técnica moderna.

Metodológicamente, este trabajo sitúa a la técnica como eje central para analizar cómo, en la obra de Martin Heidegger y Bolívar Echeverría, se entrelazan y configuran las cuestiones de la política y la subjetividad. Estas se abordan en un sentido amplio: la política se examina desde la perspectiva de lo político y las formas de gobierno, mientras que la subjetividad se entiende como el proceso de constitución de la identidad y la mismidad, configurada a través de cortes, tensiones y herencias conflictivas con lo no humano. Este enfoque permite rastrear las interrelaciones y presuposiciones mutuas entre la técnica, lo político y la subjetividad en el pensamiento de ambos autores.

En ese camino, he identificado que el concepto más adecuado para abordar este conjunto de elementos, conflictiva y tensamente articulados, es el de *dispositivo*, desarrollado tanto por Heidegger como por Echeverría. Este concepto permite evidenciar cómo, en este entramado de elementos diversos, convergen dos ontologías heterogéneas, pero con suficientes puntos en común como para ser pensadas juntas. Estas similitudes abren la posibilidad de construir una "ontología del presente" (Foucault) cuya categoría central sea la técnica. Sin embargo, este trabajo no pretende desarrollar tal ontología, sino

explorar su viabilidad a través de la puesta en diálogo de las filosofías de Heidegger y Echeverría, mostrando los fundamentos conceptuales que podrían sustentarla. En ese sentido, el texto que aquí se presenta funge como un primer escalón para lo que, siguiendo a Immanuel Kant, quisiera llamar una "propedéutica", una exploración preparatoria para dicha ontología, que debiera incluir un trabajo de comprensión histórico-empírica de lo contemporáneo.

Esta investigación se inscribe en el campo de la filosofía política, a partir de la certeza de que cualquier filosofía política que esté desligada del problema de la técnica resulta hoy insuficiente. Para sostener ello, presupongo como adecuados los juicios de Herbert Marcuse ([1964] 2016), según los cuales, "las técnicas de la industrialización son técnicas políticas; como tales, prejuzgan las posibilidades de la Razón y de la Libertad" (55). La actualidad de un juicio como este tiene que ver con el descubrimiento de que la racionalidad tecnológica tiene, en el mundo contemporáneo,[1] un carácter político, en la medida en que se convierte "en el vehículo de la dominación más acabada". Para Marcuse, la incesante dinámica del progreso técnico se ha visto impregnada de contenido político, y "el Logos de la técnica ha sido convertido en un Logos de la servidumbre continuada" (174). Pero también tengo presente la afirmación de Andrew Feenberg (2005), quien ha sostenido, siguiendo a Marcuse, que una solución técnica postulada en lugar de una solución política, cuando se trata sin embargo de un problema social, tiene inevitablemente un significado político. Así, para la teoría crítica de la tecnología de Feenberg, una comprensión de "la sustancia de nuestra vida en común" no puede ignorar a la tecnología, porque hoy parece obvio que *la tecnología es política* (118). ¿Qué es lo que puede significar esa afirmación en el marco de las filosofías de Heidegger y Echeverría? A esto es a lo que procuro responder en las siguientes páginas.

Me parece sumamente significativa la descripción del objeto de su investigación que Bernard Stiegler (2002) llevó a cabo en el primer tomo de *Técnica y tiempo*, donde

[1] En términos de esta investigación, pensada como una propedéutica a la ontología del presente, considero que aquello que puede llamarse "mundo contemporáneo" tiene dos momentos de constitución. El primero, el final de la Segunda Guerra Mundial en 1945, cuando comienzan a explorarse usos militares y no militares de la informática y los ordenadores, y además se abre la posibilidad de abandonar la Tierra mediante la exploración espacial, como enfatiza Hannah Arendt, así como de aniquilar la totalidad de la vida en el planeta, cosa que fue el objeto privilegiado de la preocupación filosófica de Günther Anders. El segundo, los inicios de la década de 1990, cuando finalmente comienza a darse usos comerciales y privados a la tecnología del internet, se crea la *World Wide Web* por parte de Tim Berners Lee (1994) y se desata la vorágine tecnológica que, entre teléfonos inteligentes, internet de las cosas, plataformas y aplicaciones, van dando forma a la situación social, política y cultural de nuestro presente. Este importante condicionamiento tecnológico del mundo contemporáneo es lo que, a mi modo de ver, hace de la técnica el horizonte de toda posibilidad futura y de futuro.

sostuvo que investigar la técnica es fundamental, en la medida en que esta debe ser comprendida hoy como el "horizonte de toda posibilidad futura y de toda posibilidad de futuro" (9). Esto no significa, de ninguna manera, que todo lo que pueda concebirse como "político" sea un simple epifenómeno de lo técnico, sino, simplemente, que cualquier concepción de lo político que no tenga a la técnica presente como horizonte permanecerá siendo insuficiente. Si, como dice Stiegler, "en su origen y hasta ahora, el filósofo ha rechazado la técnica como objeto de pensamiento. La técnica es lo *impensado*", mi investigación debe verse como un aporte al intento de pensar la técnica, de llevar eso *impensado* al ámbito del pensamiento a través de una doble estrategia que consiste en, por un lado, procurar hacer explícitos sus vínculos con lo político y, por otro, emprender, como vía para ese propósito, una exploración de esos vínculos tal y como podemos encontrarlos y, cuando he creído conveniente, recrearlos, a partir de la filosofía de los autores que son objeto de esta investigación.

Para definir aquello que he tratado de rastrear en Heidegger y Echeverría quiero valerme de una paráfrasis a Günther Anders, y decir que la filosofía de ambos pensadores tiene como un componente esencial suyo la elaboración de un pensamiento sobre la política en la época del gobierno de la técnica.[2] Para Anders, en el "mundo técnico", la historia se juega a partir del hecho de que la técnica se ha convertido en el único sujeto de esa historia. En una situación como esta, los seres humanos seríamos apenas "co-históricos" (13). Cuestiones como las del *quién* pueda ser considerado el sujeto en la era de la técnica, o del sentido de la historia en la modernidad así desplegada, aparecen también a lo largo de este trabajo, porque son problemas que se descifran a medida que se va profundizando en las relaciones entre técnica y política.

Vale la pena decir también algo sobre el uso del término "técnica". J.M. Esquirol (2011) ha dicho que, con el pasar del tiempo, se ha ido haciendo usual el hablar de "tecnología", pero que, en términos conceptuales, es más adecuado usar la palabra "técnica". Comparto este criterio, en la medida en que el primer término está cargado de connotaciones que no son adecuadas para aproximarse al problema que aquí me ocupa, y porque los mismos Heidegger y Echeverría utilizan, por regla general, el término "técnica". Heidegger se vale del término alemán *Technik* y no del término *Technologie*, no por azar sino por el significado filosófico y la amplitud conceptual que porta el

[2] Günther Anders ([1980] 2011), en el segundo volumen de *La obsolescencia del hombre*, dijo que su obra consistía en una filosofía de la técnica o, más precisamente, en "una antropología filosófica en la época de la tecnocracia" (13).

primero. La importancia decisiva de esta distinción, que se capta en alemán y español, no se puede captar en inglés, que no tiene un término equivalente al castellano "técnica" o al alemán "Technik" y, por eso, "La pregunta por la técnica" de Heidegger es vertida al inglés como *The Question concerning Technology*. El término "técnica", tanto en Heidegger como en Echeverría, tiene dimensiones ontológicas fundamentales que no son transferibles al término "tecnología", que suele hacer referencia a la técnica moderna en tanto vinculada con la ciencia, al sistema de la tecnociencia, al entramado digital contemporáneo y a la técnica que incorpora un discurso unificador o legitimador del orden tecnocientífico (Esquirol 2011, 11). La técnica, como modo de develarse el ser (Heidegger) o como fundamento del despliegue de la modernidad (Echeverría), no puede equipararse, por ello, con el término "tecnología". El término técnica, y sus usos en expresiones como "era de la técnica", refiere al proceso de radical transformación técnica del mundo, iniciado durante la Edad Media, acentuado a lo largo de la modernidad y vuelto frenético en el mundo contemporáneo, desde la segunda mitad del siglo XX. El nuestro es hoy un mundo técnico, "hasta el punto de que ya no nos está permitido decir que, en nuestra situación histórica, se da entre otras cosas también la técnica", sino que la situación de la historia como un todo es ya enteramente técnica (Anders [1980] 2011, 13).

En ese sentido, queda claro que cualquier intento de entender a la humanidad en su situación contemporánea, en medio de un grupo tan diverso de crisis (climáticas, bélicas, de sentido) y catástrofes (el genocidio palestino, pandemias como las del Covid-19 y las que vienen, la devastación de los ecosistemas), así como tratar de abrir un espacio donde sea posible volver a pensar qué forma de *polis* queremos y por qué tipo de mundo vale la pena luchar, "no es ya algo ajeno al meollo de la técnica" (Esquirol 2011, 13). Ya en la década de 1950, Hannah Arendt ([1958] 2020) consideraba que la capacidad técnica había llegado a un punto tal que se había vuelto igual de probable que el ser humano consiga abandonar la Tierra —todavía no había ocurrido el primer alunizaje— como que destruya toda la vida que habita en ella. Lo único que queda por decidir, opinaba, era si queremos utilizar nuestra ciencia y nuestra técnica con ese propósito. Pero esto no es algo que pueda decidirse enteramente en el ámbito estricto de la ciencia o la técnica pensadas como compartimentos estancos, cuyos procedimientos, decisiones y consecuencias les competen a unos pocos especialistas, sino que es "un problema político de primer orden" (15) que, por eso, no puede dejarse a los científicos o a los técnicos, pero tampoco a los políticos profesionales. Hacerse cargo *del* problema político de nuestro tiempo, que es *el* problema técnico, requiere de una movilización de esfuerzos diversa y múltiple, pero,

sobre todo, requiere de la movilización del pensamiento. Requiere de la filosofía. Estoy convencido de que Heidegger y Echeverría hicieron de esta certeza un móvil nuclear de sus reflexiones, y a lo largo de este trabajo procuraré mostrar cómo y por qué.

En el primer capítulo se exponen brevemente ciertos hitos decisivos para poner en perspectiva la cuestión de la técnica como objeto reflexivo a través de la historia del pensamiento occidental. A partir de ahí se aborda el concepto del *Gestell* heideggeriano y el concepto, menos explícito acaso, pero de presencia incuestionable, de dispositivo técnico en la filosofía de Echeverría. El interés de esto consiste en mostrar cómo, en esos dos conceptos, se articulan decisivamente los problemas de la técnica, la modernidad y la política. El capítulo finaliza enfatizando la importancia capital que tiene el desarrollo echeverriano del tema de la renta tecnológica.

El segundo capítulo, el más corto de todos, tiene una función de bisagra, y pretende señalar las líneas clave de las reflexiones que los autores llevan a cabo sobre las cuestiones del sujeto y la subjetividad. A este respecto, se indica que existe, y no por casualidad, una crítica radical compartida a la metafísica moderna de la subjetividad, que es el pilar de las peculiares concepciones que ambos tienen sobre la mismidad, la identidad y el sujeto. Durante este desarrollo se ha procurado señalar —sin alcanzar a profundizar— ciertos vínculos fundamentales entre las ontologías de Heidegger (ontología fundamental) y de Echeverría (a la que doy el nombre de "ontología transnatural"), dentro de las cuales lo no humano, a lo que durante la modernidad se ha dado en llamar "naturaleza", trata de ser pensado en términos no técnicos, como "lo ente en general" en el caso de Heidegger y como "lo otro" en el caso de Echeverría.

El tercer capítulo se ocupa de desplegar las relaciones que se articulan en la filosofía de ambos autores entre la cuestión de la técnica y la cuestión de la política. Comienza con algunos señalamientos sobre cómo la modernidad, desde el siglo XVII, configura su política en un enlace innegable con la técnica, que a través de su historia va adquiriendo concreción y potencia, hasta llegar al siglo XX. En el caso de Heidegger, se muestran los nexos indisolubles que se desarrollan en su obra entre el pensamiento, la filosofía, la poesía y la política. Además, se lleva a cabo un trabajo de exploración de lo que en la ontología fundamental de *Ser y tiempo* puede ser visto como una "política", para proponer una comprensión filosófica sobre el vínculo que Heidegger tuvo durante la década del treinta con el nacionalsocialismo. Finalmente, se explicitan los modos en cómo se dan, en la filosofía de Heidegger, las relaciones entre la política y la esencia de la técnica moderna. En el caso de Echeverría, se señala que la importancia de lo político en

su filosofía encuentra fundamento desde la época misma en que llevó a cabo su interpretación de la crítica de la economía política de Marx. Teniendo eso en consideración, se expone la teoría de la forma natural de la reproducción social bajo el entendido de que constituye una auténtica ontología política, dentro de la cual la técnica ocupa un sitial decisivo. Se termina afirmando que, hacia el final de su vida, Echeverría valoró que aquello a lo que llamó "americanización de la modernidad" se ha convertido en *la* cuestión política del presente. También aquí se evidencia que el vínculo entre técnica y política es fundamental.

La conclusión del trabajo aspira a responder a la siguiente pregunta: ¿qué tiene que ver todo esto con la cuestión del gobierno? Para ello, se parte de la concepción del poder de gobierno que se encuentra en Michel Foucault, pero sometiéndola a una reelaboración que haga posible sostener que, en el mundo contemporáneo, la técnica en tanto que dispositivo es la principal forma del poder de gobierno, y puede pensarse como una *gubernética*.

A lo largo de este trabajo se ha utilizado el sistema de citación Chicago-Deusto, en su versión parentética, aunque se ha recurrido al uso de citaciones en notas a pie de página cuando se ha considerado necesario para no interrumpir la lectura o para referir a textos de los que no me ocupo directamente en el párrafo respectivo. Adicionalmente a eso, debo señalar dos variaciones que he incorporado en el sistema de citación. La primera es que, en los libros de Heidegger, he optado por incorporar en el paréntesis de la cita tanto el año de publicación original del texto como el año de la edición que estoy utilizando, colocándolo dentro de corchetes. Por ejemplo, al citar *Ser y tiempo*, publicado en 1927, la cita se verá así: (Heidegger [1927] 1971). Los dos años se consignan también en la lista de referencias, lo que permite que, cuando haya textos que tengan el mismo año de edición, se diferencien por el año de su publicación original que consta entre corchetes Esto mismo hago cuando cito textos de otros autores clásicos, porque considero importante, en los autores cuyos textos se remontan a uno o varios siglos atrás, dejar constancia de la fecha de su publicación original, por la importancia histórica y filosófica de tener ello presente. Finalmente, cuando cito a autores griegos, como Platón o Aristóteles, también adapto el sistema de citación a las convenciones utilizadas por las academias expertas en uno y otro autor. En cada caso, el nombre del autor es seguido del título abreviado del libro citado, luego del capítulo, la página de la respectiva edición académica de sus obras completas, la columna y los renglones en que se ubica. Así, por

ejemplo, una cita de la *Metafísica* de Aristóteles se vería así: (Aristóteles, *Met.,* 6, 1071b2-1072a18).

Para concluir, he de confesar que llevar a cabo esta investigación se me ha presentado, en cierto sentido, como una destinación o una encomienda. Ha sido una oportunidad para concretar ciertas intuiciones que me han acompañado más o menos desde el año 2015, cuando comencé con el proceso de lectura e investigación que terminó dando lugar a mi trabajo *Enajenación. Historia de un concepto desde Hegel hasta Bolívar Echeverría*, que fue dirigido por Rafael Polo, mi maestro, quien también me ha acompañado en el esfuerzo que aquí presento. Durante los últimos meses he podido revisitar varias de las anotaciones que hice a propósito de mis primeras lecturas de Echeverría, y descubrí que, a la par que comenzaba a adentrarme en la obra del más importante filósofo ecuatoriano, iba comenzando, tímidamente, a leer a Heidegger. En esas anotaciones encuentro evidencias de que, por entonces, intuía que era necesario dedicarse sistemáticamente a rastrear los vínculos entre las filosofías de uno y otro, y que el contenido de esos vínculos, que poco a poco se me iba haciendo evidente, se ha ido convirtiendo en parte integrante de lo que hoy, modestamente, puedo llamar *mi* pensamiento.

A medida que han ido pasando los años, alumbrar este texto se me fue revelando como un auténtico deber. No sé decir cuáles son exactamente los alcances ni los méritos de las páginas que siguen, pues eso es algo que depende de cómo valore el lector el provecho que he podido sacarle a mis pocas fuerzas y mis enormes flaquezas. Lo que sí sé es que, de alguna manera, estaba obligado a escribir este texto desde que leí, por vez primera y casi en simultáneo, mis primeras líneas de Echeverría y Heidegger: *Definición de la cultura*, en el caso del primero, "Carta sobre el humanismo", en el del segundo. Y poco después, cuando comencé a leer *El discurso crítico de Marx*, al pasar revista a las primeras líneas de la "Presentación", reconozco, retrospectivamente, cómo se comenzaron a dibujar las sendas que me llevaron al esfuerzo cuyo resultado es la investigación que aquí presento.

Por todo lo dicho, no creo romantizar excesivamente las cosas si digo que lo que ha resultado de este trabajo le debe todo a la Facultad de Ciencias Sociales y Humanas de la Universidad Central del Ecuador y, por lo tanto, a la educación pública.[3] No puedo

[3] Por supuesto, no puedo dejar de agradecer a la Universidad Andina Simón Bolívar, al Área de Estudios Sociales y Globales y al coordinador del programa, Esteban Nicholls, quien desde el comienzo apoyo con entusiasmo mi intención de realizar una investigación teórica que ponga en relación a Heidegger

dejar de enfatizar esto en estos tiempos de violenta, planificada y sistemática arremetida contra lo público y común por parte de los gobiernos neoliberales en el país. En una situación como esta, el pensar y el investigar libre vuelve a ser, como siempre ha sido, un acto de resistencia. Está claro: el mundo no se puede transformar tan sólo a partir del pensamiento, pero estoy convencido de que, al menos en una dirección que podamos considerar deseable, jamás podrá hacerlo prescindiendo de él. Las páginas que siguen a continuación están motivadas por esa convicción.

y Echeverría en los términos aquí propuestos. También agradezco a Alex Schlenker y Edison Paredes, por su rigurosa y generosa lectura y discusión de este trabajo.

Capítulo primero
Entre *das Gestell* y el dispositivo técnico capitalista

La técnica es nuestro destino.
(Günther Anders, *La obsolescencia del hombre, I*)

Uno no debe interesarse de cosas semejantes; la mayoría de las personas utiliza la tecnología de su civilización sin comprenderla.
(Stanislaw Lem, *Retorno de las estrellas*)

1. Consideración histórico-filosófica sobre la cuestión de la técnica en el pensamiento occidental

El antropólogo de la técnica, André Leroi-Gourhan, sostiene que en la humanidad existe una "tendencia técnica universal" que trasciende las particularidades culturales, aunque siempre se concreta en formas específicas con las que puede entrar en tensión, en la medida en que estas son siempre particulares. En todas las culturas humanas habría una oposición entre la técnica como tendencia universal y lo étnico como "factor de difracción diversificante", del cual, sin embargo, se nutre la tendencia universal (Stiegler 2002, 61).

Ahora bien, el desarrollo técnico no siempre ha ido acompañado de una reflexión sistemática sobre su significado, ya que lo usual ha sido que sea interpretado desde marcos religiosos, cosmovisiones o necesidades pragmáticas. La singularidad de la modernidad radica precisamente en la centralidad que adquiere la técnica como problema filosófico. En este sentido, pasar revista, aunque sea a vuelapluma, a la reflexión occidental sobre la técnica —desde Aristóteles hasta el presente— es clave para comprender la emergencia de la técnica moderna —como fenómeno y como problema del pensamiento al mismo tiempo—, cuestión fundamental en el pensamiento de Martin Heidegger y Bolívar Echeverría.

Empecemos en la antigüedad griega, concentrándonos solamente en el pensamiento de Aristóteles. El pensamiento aristotélico distingue entre τέχνη (*téchne*) y ἐπιστήμη (*epistēmē*), señalando que la primera se refiere a un saber hacer vinculado a lo contingente, mientras que la segunda se orienta al conocimiento de lo necesario y universal (Aristóteles, *É. a N.*, VI, 2, 1139b15). Aunque Heidegger (2007, 13) considera que ambas nociones estuvieron unidas en los inicios del pensamiento griego, Bernard

Stiegler (2002) sostiene que la filosofía operó una separación entre técnica y ciencia, relegando la primera a un estatus inferior. En cualquier caso, Aristóteles entiende la *téchne* como una capacidad productiva cuyo principio (ἀρχή, *arché*) no reside en lo producido, sino en el productor. Por otro lado, Aristóteles piensa a la política a partir de los conceptos de *praxis* y *physis*, que no tienen que ver con lo contingente sino con lo necesario. La política aspira al bien supremo, que de acuerdo con Aristóteles consiste en la αὐτάρκεια (autarquía), que sólo puede alcanzarse en la ciudad (*pólis*), pensada como algo natural en tanto fin último de las comunidades primarias (la familia y la aldea). Así, el ser humano es un ζῷον πολιτικὸν (animal político) porque posee λόγος (*lógos*), lo que le permite discernir lo justo y lo injusto (Aristóteles, *Pol.,* I, 1, 1252a). Ahora bien, se sabe que Aristóteles justifica la esclavitud como una necesidad política, sugiriendo con ironía que solo la automatización completa de los instrumentos podría hacer innecesarios a los esclavos (1253b). Esta intuición anticipa, aunque de forma paródica, el horizonte técnico-político de la modernidad, que asocia la posibilidad de la automatización técnica con la emancipación del esfuerzo de la labor humana y la conformación de una comunidad política donde todos sus miembros pudiesen llegar a considerarse libres.[4]

Durante la Edad Media, la técnica experimentó un proceso de revalorización que modificó su estatus social y filosófico. Mientras que en la antigüedad clásica la *techné* estaba subordinada a la *praxis* y vinculada a la utilidad, en el pensamiento cristiano medieval comenzó a asociarse con la trascendencia y la salvación. David Noble (1999) sostiene que la tecnología occidental, como fuerza histórica, tiene su origen en este periodo, cuando la relación entre técnica y redención se consolidó en la cosmovisión cristiana. Si bien la Iglesia heredó el desprecio clásico por las artes manuales, con el tiempo estas adquirieron un nuevo significado. A partir de la invención del arado pesado entre los siglos VII y VIII, el desarrollo tecnológico se convirtió en un factor clave en la transformación de la relación entre humanidad y naturaleza (White 1964). La orden benedictina fue particularmente importante en este proceso. Benito de Nursia (s.f.) estableció en su *Regula Benedictini* el principio *Ora et labora*, integrando el trabajo manual en la vida monástica. Posteriormente, entre los siglos X y XI, la expansión tecnológica impulsada por los monasterios derivó en lo que Noble denomina una

[4] H. Arendt ha señalado que, desde la segunda mitad del siglo XX, la automatización ha comenzado a acercar esa posibilidad de la emancipación humana de la labor. Sin embargo, la Edad Moderna ha supuesto la transformación de toda la sociedad en una sociedad del trabajo, y, por ello, "[n]os enfrenamos con la perspectiva de una sociedad de trabajadores sin trabajo, es decir, sin la única actividad que les queda. Está claro que nada podría ser peor" (Arendt [1958] 2020, 17).

auténtica "revolución industrial medieval". Este proceso culminó con la sistematización del concepto de *artes mechanicae* en el siglo XII, especialmente en el *Didascalicon* de Hugo de San Víctor (2011). A partir de entonces, las "artes mecánicas" dejaron de ser vistas como inferiores y pasaron a equipararse en importancia con las artes liberales, lo que representó una transformación decisiva en la historia de la técnica occidental (Noble 1999, 15-6).

La revolución industrial medieval terminó por inaugurar la era *eotécnica*, concepto formulado por Lewis Mumford (1955) para designar la primera fase de la historia de la técnica occidental durante el segundo milenio cristiano. Esta fase, que inicia en el siglo X y se extiende hasta finales del siglo XVIII, marcó una transformación profunda en la relación entre humanidad y naturaleza, reduciendo el esfuerzo físico en el trabajo e introduciendo el uso sistemático de energías mecánicas como el viento y el agua (Noble 1999; White 1964). Según Mumford, la clave de la civilización mecánica occidental no se encuentra sólo en los instrumentos técnicos, sino en una auténtica transformación en su imagen del mundo. En este proceso, la medición regular del tiempo jugó un papel crucial y su primera manifestación se dio en la organización de los monasterios, donde la vida comenzó a regirse por la disciplina del reloj mecánico, un artefacto que, al trasladarse a las ciudades, marcó la transición hacia una racionalización del tiempo y de las actividades humanas (Mumford 1955, 13-4). Esta sincronización del trabajo y la vida cotidiana se consolidaría posteriormente con el protestantismo ascético, que convirtió el trabajo en un imperativo metódico y racional (Weber 2016). La importancia del reloj, sin embargo, no reside únicamente en su función organizativa, sino en su impacto filosófico: al disociar el tiempo de los acontecimientos humanos, instauró la idea de un mundo gobernado por efectos matemáticos independientes, anticipando la concepción moderna del tiempo, como algo separado del acontecer humano, cuestión que es decisiva para comprender aquello que Martin Heidegger llamó "el olvido del ser", y que será nuclear en su comprensión de la técnica.

Entramos ya, de esa manera, a la Época Moderna. De acuerdo con Lewis Mumford (1955), el desarrollo de la ciencia moderna y del capitalismo fueron procesos simultáneos que se reforzaron mutuamente, compartiendo la misma lógica de abstracción, medición y cuantificación de todo lo real. Así como el capitalismo transformó a las personas en entidades numéricas en los libros de contabilidad, la ciencia moderna redujo el mundo a cosa enteramente comprensible como un conjunto de relaciones matemáticas. De este modo, ambos procesos constituyeron dos modos de expresión de la misma forma de poder

(Mumford 1955, 23-25). Esta transformación culminó en la "imagen mecánica del mundo", una cosmovisión basada en la matematización de la naturaleza y la primacía de la máquina sobre el organismo (Mumford 2011). La ciencia astronómica fue clave en esta mutación: figuras como Copérnico, Kepler, Galileo y Newton describieron un universo mecánico, donde el conocimiento se identificó con la exactitud matemática. Galileo, en particular, consolidó esta concepción al unir la observación empírica con la formulación abstracta de leyes universales, desplazando al ser humano del centro del cosmos y reemplazándolo con modelos matemáticos puros (Mumford 2016, 86).

René Descartes llevó esta transformación un paso más allá al formular una metafísica mecanicista del cuerpo, reduciéndolo a una máquina cuya única diferencia con los autómatas era la presencia del alma racional (Descartes [1641] 2011, 137). Al hacerlo, estableció la característica dicotomía moderna entre la *res cogitans* y la *res extensa*, a partir de la cual el pensamiento se convirtió en lo único propiamente humano, mientras que el cuerpo y la naturaleza quedaron subsumidos bajo leyes mecánicas. Sin embargo, fue Francis Bacon quien consolidó el proyecto de la ciencia como empresa colectiva y técnica, subordinando el saber al poder y formulando un programa de dominación de la naturaleza cuyo punto de partida pasaba por la experimentación empírica (Bacon [1626] 2019, 31-32). En *La Nueva Atlántida*, Bacon (Bacon [1626] 2019) imaginó una síntesis total entre conocimiento y tecnología, anunciando la aspiración a una unión definitiva entre ciencia y técnica que definiría a la modernidad. El gran principio de la filosofía de Bacon, que se convirtió en un auténtico programa para la modernidad, era: "*natura parendo vincitur*", ¡a la naturaleza se la vence obedeciéndola! (Bloch 1977, 228). El conocimiento de la naturaleza debía permitir la creación de una técnica que, por vez primera, le dé al hombre un poder absoluto sobre ella. Esto funda la dualidad jerárquica entre lo humano (convertido en sujeto) y naturaleza (convertida en objeto), que será característica de la metafísica de la subjetividad moderna.

El despliegue de la modernidad técnica se puede comprender a través de tres fases sucesivas: la eotécnica, la paleotécnica y la neotécnica, cada una caracterizada por transformaciones en la relación entre técnica, política y economía. La modernidad eotécnica, cuyo auge se dio entre los siglos X y XVI, sentó las bases del pensamiento técnico moderno y posibilitó la emergencia de la ciencia como proyecto sistemático de dominación de la naturaleza. Este desarrollo permitió que Francis Bacon imaginara la relación entre ciencia y técnica como un medio para erradicar la escasez provocada por una naturaleza hostil (Mumford 1955).

La modernidad paleotécnica se inició con la invención de la máquina de vapor, en el siglo XVIII, lo que inició la Revolución Industrial y reorganizó la civilización en torno al uso del carbón y el hierro. Sin embargo, esta etapa fue desplazada por la modernidad neotécnica a partir de mediados del siglo XIX, que comenzó con el perfeccionamiento de la turbina de agua y los avances en electromagnetismo de Michael Faraday y Joseph Henry. La neotécnica se conformó, por su parte, con la aparición de la luz eléctrica, el telégrafo, la radio y el teléfono, transformaciones que, según Mumford, revelan que la técnica nunca se despliega de manera automática, sino que requiere de adaptaciones políticas y económicas para su inserción en la sociedad. En este sentido, la fase neotécnica coincide con la mundialización del capitalismo, como la describe Bolívar Echeverría, y con lo que Martin Heidegger caracterizó como el dominio planetario de la técnica: "*if neotechnic economy is to survive, it has no other alternative than to organize industry and its polity on a worldwide scale*" (Mumford 1955, 233).[5]

Sin embargo, Mumford advierte que la humanidad contemporánea no ha ingresado plenamente en la fase neotécnica, sino que habita un interregno técnico, al cual denomina periodo mesotécnico: un tiempo dotado de medios neotécnicos, pero con objetivos y propósitos paleotécnicos (267). Esta tensión, que atraviesa la historia moderna y estructura el gobierno planetario del dispositivo técnico del capital, se encuentra en el centro del pensamiento tanto de Heidegger como de Echeverría. La constatación de esta contradicción es decisiva para comprender la forma en que ambos filósofos tematizaron la técnica como eje estructurante de la modernidad y su impacto en la subjetividad contemporánea.[6]

Habiendo revisado los hitos histórico-filosóficos clave en la historia de la técnica occidental, podemos ahora abordar las concepciones de Heidegger y Echeverría sobre la técnica moderna. Este análisis no será una mera síntesis de sus ideas, sino una lectura comparativa que ilumine los vínculos, a veces implícitos, entre ambas perspectivas. La relación entre modernidad y técnica será un eje recurrente, dado que la concepción

[5] "si la economía neotécnica ha de sobrevivir, no tiene otra alternativa que organizar la industria y su política a escala planetaria. El aislamiento y las hostilidades nacionales son formas de suicidio tecnológico deliberado". Esta y todas las traducciones subsiguientes son del autor de esta investigación.

[6] Un importante motivo de discusión sería si, desde un punto de vista marxista, se puede afirmar que el eje estructurante de la modernidad sea la técnica. La centralidad que le da Echeverría a la técnica en su aproximación a la definición de la época moderna quizás pueda verse como un signo de su singular distanciamiento de algunos de los motivos rectores del marxismo, dentro de cuya conceptualidad estricta quizás sería más apropiado decir que lo estructurante de la modernidad son un cierto tipo de relaciones sociales *mediadas* por la técnica.

echeverriana, aunque influida por Heidegger, se nutre también de otros enfoques, en especial el de Marx.

2. La técnica en el pensamiento de Martin Heidegger

2.1. Técnica, modernidad y metafísica

Al abordar la cuestión heideggeriana de la técnica hay que tener presente que esta forma parte de su crítica a la modernidad como un todo (Wolin 2016, 161), lo mismo que en el caso de Echeverría. Por tanto, para entender el lugar de la técnica en el pensamiento de Heidegger es indispensable comprender qué lugar ocupa en él la modernidad. Considero adecuado el juicio de Bernard Stiegler (2002), según el cual, en la filosofía de Heidegger, los tiempos modernos son esencialmente los tiempos de la técnica moderna (21). Mi interés es mostrar que la comprensión que Heidegger tiene de la época es imposible de abordar sin atender al lugar que en ella ocupa la ciencia moderna —del mismo modo en que, al tratar la cuestión de la modernidad en Bolívar Echeverría es ineludible tener presente su concepción del capitalismo.

La modernidad, según dice Heidegger en "La época de la imagen del mundo" ([1938] 2010), está caracterizada por cinco fenómenos esenciales. El primero de ellos es, precisamente, la ciencia, cuya esencia consiste en la anticipación de las regularidades de los fenómenos a partir de la postulación de una ley, la misma que debe ser puesta a prueba a través de experimentos. Este sería el modo de proceder característico de la investigación moderna. La anticipación es, además, la forma en que los fenómenos pueden ser conocidos a partir del cálculo, el cual es ya una forma de operación técnica.[7] En su conferencia tardía titulada *Serenidad*, Heidegger mostró esto de modo incomparable, al afirmar que,

> cuando trazamos un plan, participamos en una investigación, organizamos una empresa, contamos siempre, con circunstancias dadas. Así, *las hacemos entrar en un orden de cuenta dentro de un cálculo que mira a propósitos determinados*. Damos por descontado, desde el inicio, resultados definidos. *Este cálculo caracteriza todo pensamiento planificador y toda investigación. Este tipo de pensamiento y de investigación es cálculo, aún allí donde no opere con números y no utilice ni máquinas de calcular, ni ordenadores*

[7] Hay que tener presente que, en esta concepción de la investigación moderna como anticipación, Heidegger ([1938] 2010) tiene en mente exclusivamente a las ciencias de la naturaleza, susceptibles de experimentación y matematización. Para el caso de las ciencias históricas, que Heidegger aún llama "ciencias del espíritu" en continuidad con Dilthey —de quien toma buena parte de su modelo clasificatorio de las ciencias modernas—, la anticipación típica de la ciencia moderna se lleva a cabo más bien como crítica de fuentes.

> *electrónicos*. El pensamiento que da por sentado (que cuenta con algo) calcula; subordina al cálculo posibilidades siempre nuevas, cada vez más ricas en perspectivas y al mismo tiempo más económicas. (Heidegger 1985, 10; énfasis añadido)

El ejemplo más claro de este modo de proceder se encuentra en la física moderna, la cual, para Heidegger ([1938] 2010), es matemática en la medida en que aplica una *cierta matemática*, consistente justamente en la mencionada anticipación y por medio de la cual, en definitiva, se puede postular aquello que ya se conoce por adelantado de los fenómenos bajo la forma de una ley, a partir de la cual podrán organizarse los experimentos, en función del principio newtoniano *hypotheses non fingo*: las hipótesis no son arbitrarias. Y no lo son, de acuerdo con la concepción moderna, porque se llevan a cabo guiados por aquel rasgo fundamental de la naturaleza postulado anticipadamente y están inscritas en él. Los experimentos, de ese modo, tienen como función confirmar o refutar la ley postulada.

Vale la pena señalar que el concepto de "ley natural", como ha señalado Hans Blumenberg (2013, 22) siendo falso desde la perspectiva de la historia de la ciencia, ha ejercido una función histórica importante, que ha consistido en impulsar el factor de autoafirmación como motivador del interés por la técnica frente a una naturaleza amenazante para el ser humano. La representación de una ley de la naturaleza, que en realidad es de origen teológico, fue concebida, desde sus orígenes, como una barrera a la actuación demiúrgica del ser humano. Sin embargo, esa misma representación se convirtió durante la modernidad en habilitadora de su voluntad (27). Si antes la ley connotaba fundamentalmente el límite más allá del cual la voluntad humana no podía traspasar, en la Época Moderna se convierte en el instrumento para el progresivo quebrantamiento de las trabas para su despliegue: mientras más se conozca a la naturaleza, más se la podrá domeñar. Por eso, desde *Ser y tiempo*, Heidegger consideraba que lo decisivo en la formación histórica de la ciencia matemática era justamente la "proyección matemática de la naturaleza misma" (Heidegger [1927] 1971, 391).[8]

[8] La anticipación entendida como cálculo es un rasgo tan definitorio de la esencia metafísica de la Época Moderna que Heidegger la sitúa incluso como una de las características fenomenológicas típicas de la existencia cotidiana. "La cotidianidad toma al 'ser ahí' como algo 'a la mano' de que se cura, es decir, que *se administra y se calcula*. La 'vida' es un 'negocio', lo mismo si cubre que si no cubre sus costos" (Heidegger [1927] 1971, 315; énfasis añadido). Esta observación sugiere que la analítica existenciaria del Dasein y, sobre todo, su repetición desde el punto de vista de la temporalidad —en la medida en que la analítica es la exposición de los existenciarios que son siempre ontológicos—, pueden comprenderse como estrategias de interrogación crítica de la modernidad y su generalización del dominio tecnocientífico. Bolívar Echeverría intuyó esta potencia del pensamiento heideggeriano, y fue una de las razones de su temprano y nunca abandonado interés por él.

El segundo fenómeno considerado por Heidegger, de igual importancia que el primero, es la técnica mecanizada, la cual no puede considerarse una simple aplicación práctica de la ciencia matemática de la naturaleza (la física). Heidegger considera que la técnica es una forma de transformación autónoma de la práctica, y que será ella, en un punto de su despliegue, la que demandará el uso de la ciencia matemática de la naturaleza. En efecto, la mera acumulación de destrezas y habilidades técnicas, característica de las medievales artes mecánicas, fue dando paso progresivamente a un "programa racional de un progreso que se autorrealiza" (Blumenberg 2013, 63). Es cierto entonces que ciencia y técnica pertenecen a dos trayectorias independientes, pero desde el momento en que la técnica demanda el acompañamiento de un programa racional científico, se vuelve cierto que el progreso tecnológico moderno es inimaginable sin el continuo crecimiento y desarrollo de la teoría pura. De acuerdo con Hans Blumenberg, también fue decisivo, en lo que respecta al despliegue del "espíritu de la técnica", el quebrantamiento de ciertos supuestos y sentidos comunes característicos de la modernidad temprana y que eran un obstáculo —de orden político, religioso y moral— para el desarrollo tecnológico propiamente moderno.

Parece correcto decir entonces que lo que se verifica a través de la historia de la modernidad es una multiplicidad de trayectorias de convergencia entre el progreso técnico y el progreso científico. Si el descubrimiento científico puede engendrar eventualmente una innovación técnica —del modo en como, por ejemplo, los descubrimientos en el campo del electromagnetismo y la termodinámica a finales del siglo XIX hicieron posible la invención del teléfono o la radio—, esto no autoriza a desconocer que se trata de dos procesos diferentes de invención o descubrimiento, que pueden ser complementarios, pero permanecen irreductibles. El descubrimiento técnico moderno nunca ha sido una simple aplicación del descubrimiento científico. Por eso Bernard Stiegler (2002, 58) ha enfatizado la importancia de captar la "singularidad de la lógica de la invención técnica". La invención técnica, a través de la historia moderna, no estuvo necesariamente guiada por un formalismo teórico que precediera a la operación práctica. En ese sentido, siguió perteneciendo a ese ámbito de disposiciones prácticas a la que los griegos llamaron *téchne* y, por eso, no dejó de ser profundamente empírica. Esto implica que, en su propia e independiente trayectoria, el saber técnico es tan acumulativo como el saber científico (*episteme*). Esta implicación es la condición de posibilidad para la reconstrucción de aquello que Stiegler llama "linajes tecnológicos".

Uno de los lugares donde Heidegger muestra más fehacientemente la mutua pertenencia que en su concepción existe entre técnica y modernidad es la conferencia titulada "Lenguaje de tradición y lenguaje técnico", pronunciada en 1962. Allí afirma que, al hablar de técnica, se refiere a la moderna técnica de las máquinas característica de la época industrial. Al interior de esta época, Heidegger distingue dos tipos de revolución. Una primera consistió en el pasaje desde la técnica artesanal y manufacturera a la técnica basada en máquinas a motor, y una segunda estuvo caracterizada por la irrupción de una cada vez mayor automatización. Los rasgos fundamentales de esta segunda revolución habrían estado determinados por dos formas de lo que llamaré las "técnicas del hombre" en Heidegger:[9] las técnicas de regulación y las técnicas de dirección, las cuales Heidegger engloba dentro del término "cibernética", acuñado por Norbert Wiener.[10] Adicionalmente, Heidegger distingue entre tres tipos de acepción del término "técnica moderna". Primero, puede hacer referencia a la totalidad de las máquinas y los aparatos existentes en cuanto objetos disponibles o en funcionamiento. Segundo, puede tener que ver con el proceso de producción de esos objetos, en función de un proyecto y un cálculo. Y tercero, puede significar la correspondencia de los productos con los hombres y grupos de hombres que trabajan en la construcción, la producción, la instalación, el manejo y el control del conjunto de las máquinas y aparatos.[11]Es de destacar el que, en esta periodización analítica, Heidegger no le da importancia a las transformaciones en términos de la división del trabajo y la especialización de las esferas de actividad, como sí hace, no solamente la tradición del pensamiento marxista, sino también la sociología weberiana.

De acuerdo con Heidegger ([1938] 2010), la técnica mecanizada es el resultado más visible de la esencia de la técnica moderna, la cual es, según argumenta, idéntica a la esencia de la metafísica moderna. Esta copertenencia es un rasgo decisivo de la filosofía heideggeriana, y a partir de ella puede comprenderse el énfasis en la distinción entre las trayectorias de la ciencia y la técnica moderna, en la medida en que ésta última es algo

[9] Jacques Ellul ([1954] 2003) llamó "técnicas del hombre" al conjunto de técnicas destinadas a responder a las crecientes necesidades de un rendimiento psicológico artificial. "La técnica ha penetrado ya profundamente en el hombre. No sólo la máquina tiende a crear un nuevo entorno humano, sino que modifica también su propio ser" (327). Ellul también contempla bajo este concepto las "aplicaciones técnicas de las ciencias del hombre".

[10] Para una concepción crítica de la cibernética de Wiener desde una filosofía de corte heideggeriano, ver: José Gaos, *Filosofía de la técnica*. (México: Herder, 2022), 169-209. En el capítulo de conclusión mostraré la importancia que tiene, en términos políticos y, sobre todo, en lo que respecta al problema del gobierno, la cuestión de la cibernética.

[11] Martin Heidegger, "Lenguaje de tradición y lenguaje técnico", en *Artefacto. Pensamientos sobre la técnica* (1): 12-21 (Buenos Aires: Oficina de Publicaciones del C.B.C., [1962] 1996). https://ahira.com.ar/wp-content/uploads/2024/09/Artefacto-1.pdf.

más complejo e insidioso que la mera aplicación de la primera. La técnica moderna representa toda una imagen metafísica del mundo, cuya forma más problemática se remonta a la distinción cartesiana entre *res cogitans* y *res extensa* (Wolin 2016, 161), la separación entre el pensamiento como cálculo y el cuerpo o la materia que, pasivamente, recibe la aplicación de aquél. Mi hipótesis a este respecto es que la intuición del alcance metafísico de la técnica estuvo animando la filosofía de Heidegger desde su juventud, y termina instalándose, discreta pero indubitablemente, en el móvil central de *Ser y tiempo* de 1927. Después de todo, el diagnóstico central que hace Heidegger sobre los efectos del despliegue de la metafísica a través de la historia occidental está condensado en la noción nuclear del "olvido del ser" (Heidegger [1927] 1971, 11). No parece descabellado sugerir que, si esta es la preocupación seminal de Heidegger en torno a la metafísica, no puede dejar de estar vinculada, desde la década de 1930, con el problema de la esencia de la técnica moderna. Efectivamente, por aquí y por allá se encuentran, en *Ser y tiempo*, menciones explícitas a la cuestión de la técnica. Por ejemplo, cuando Heidegger está hablando del Dasein como un "des-alejador", en el sentido de que es un ente que permite que los otros entes le hagan frente en la cercanía, afirma que

> *Todas las formas de aumento de la velocidad a que hoy cedemos más o menos forzosamente*, impulsan a superar la lejanía. *Con la 'radio', por ejemplo, lleva hoy a cabo el 'ser ahí', por el camino de una ampliación del cotidiano mundo circundante*, un des-alejamiento del 'mundo' cuya significación para él, para el 'ser ahí', aún no alcanza nuestra vista. (Heidegger [1927] 1971, 120; énfasis añadido)

La modernidad parece estar atravesada por el impulso indetenible para "superar la lejanía" a través de medios técnicos que, por eso mismo, pueden ser caracterizados como *aumentadores de la velocidad* y que tienen como efecto la ampliación del mundo cotidiano circundante del Dasein. Esto puede describirse fenomenológicamente como un "des-alejamiento" en la medida en que, por ejemplo, a través de la radio, las personas tienen en la cercanía la voz de alguien que puede encontrarse a miles de kilómetros.

Por otra parte, la noción de cercanía es fundamental para la intención heideggeriana de distinguir entre dos modalidades de experiencia de la verdad: la específica de la existencia cotidiana y la que caracteriza a la forma técnico-matemática de comprensión del mundo. En efecto, el des-alejamiento hace referencia a un ámbito propio del Dasein cotidiano. Cuando alguien me pregunta dónde se encuentra tal lugar, y mi respuesta es "¡aquicito nomás!", la verdad de esta afirmación tiene que ver con una forma de experiencia cotidiana del espacio, no con la exactitud del cálculo. Tomada

matemáticamente, esta estimación sería, bien inexacta, bien inútil, bien ridícula, pero en la cotidianidad del Dasein tiene su peculiar y comprensible precisión: entiendo que el lugar me debe quedar cerca. La incompatibilidad entre la verdad de la existencia cotidiana y la verdad técnico-matemática es tal, que Heidegger puede afirmar que los objetos útiles más cercanos físicamente nos son, de hecho, los más lejanos. En la medida en que los damos por sentados, no nos *ocupamos* de su ser; ya que normalizamos su presencia ante nosotros, *no nos sorprenden*.

> Para el que lleva, por ejemplo, lentes, está este útil, a pesar de hallarse en el sentido de la distancia tan cerca que lo tiene 'sobre la nariz', mucho más alejado en el mundo circundante que el cuadro colgado de la pared frontera. Es un útil que se halla tan poco cerca, que con frecuencia no se da al pronto con él. El útil para ver, e igual el útil para oír, por ejemplo, el auricular del teléfono, tienen el ya caracterizado 'no sorprender' de lo inmediatamente 'a la mano'. (Heidegger [1927] 1971, 122)

Los lentes: el útil para ver; el auricular del teléfono: el útil para oír; el automóvil, el útil para moverse… Como puede verse, para Heidegger el mundo circundante del Dasein cotidiano está poblado de objetos técnicos. La cuestión fundamental, en los términos de *Ser y tiempo*, tiene que ver con la relación fenomenológica de lejanía y cercanía y, por tanto, con la diferencia entre la verdad relativa a la existencia cotidiana y la verdad científico-técnica.

Para terminar el análisis de las relaciones entre técnica y modernidad en Heidegger, es necesario recordar que en "La época de la imagen del mundo" ([1938] 2010), termina su exposición de los fenómenos esenciales de la Edad Moderna —entre los que se incluyen, además de la ciencia y la técnica, la subsunción del arte bajo el horizonte de la moderna estética y la transformación del obrar humano en "cultura"— hablando de lo que llama "la huida de los dioses", que es una comprensión singular de las nociones de la "muerte de Dios" nietzscheana y de la "secularización" weberiana. El análisis de esta quinta característica de la modernidad termina con la sentencia "*los dioses han huido*", que es fundamental, porque expresa, en definitiva, el diagnóstico último que Heidegger hace sobre el resultado del despliegue de la metafísica. Siendo así, es una idea fundamental para la comprensión de los efectos del desarrollo moderno de la técnica —porque sólo en la modernidad técnicamente organizada se puede decir que los dioses hayan huido—, pero también de los horizontes, abiertos y remanentes, de la política.

En efecto, la pérdida de los dioses es interpretada fundamentalmente como un "estado de indecisión" respecto de ellos. Para Heidegger, el principal responsable de esa

indecisión es el cristianismo, en la medida en que transformó la relación con los dioses en una vivencia religiosa, es decir, en una experiencia subjetiva. Así, la modernidad en Heidegger es *la época de la indecisión*, y la indecisión es el fundamento, de acuerdo con *Ser y tiempo*, de la que sería la experiencia típica del Dasein arrojado al mundo moderno: el desarraigo (*Heimatlosigkeit*).[12] De ahí que en el texto de 1927 sea fundamental el tema del enfrentamiento a la indecisión por parte del Dasein, que es así como sugiero interpretar el concepto de *Entschlossenheit*, el *estado de resuelto* a partir del cual el Dasein se proyecta, asumiendo con decisión la angustia ontológicamente derivada del arrojamiento al mundo. El estado de resuelto *pone al Dasein en libertad ante su mundo* (Heidegger [1927] 1971, 323). Esto puede ser importante para la cuestión de lo político, al menos si asumimos que la cuestión de la libertad tiene algo que ver con ello. En efecto, a lo largo del texto iré mostrando las dimensiones políticas de las diversas acepciones heideggerianas de la libertad.

Es un error usual, aunque injustificable, considerar que la comprensión heideggeriana de la técnica puede caracterizarse como "pesimista". En realidad, "optimismo" y "pesimismo" son dos posiciones que tergiversan la comprensión de Heidegger. La interrogación por la esencia de la técnica quiere, al mismo tiempo, señalar el peligro y, desde dentro suyo, indicar dónde puede anidar la posibilidad de lo salvífico, de una suerte de "retorno de los dioses" que, como principal consecuencia suya, involucraría la oportunidad de, asumiendo de modo resuelto la esencia de la técnica, poner, desde ella, al Dasein en libertad frente a un mundo ahora técnicamente conformado. Como ha dicho Dahlstrom (2019), pensar la esencia de la técnica es una forma de preparar una "relación libre" con ella. En ese sentido, está claro que para Heidegger la técnica no es la causa única de los "males" modernos, sino el lugar privilegiado para la interrogación del sentido de la existencia humana en un mundo atravesado ineludiblemente por la técnica.

Lo dicho permite indicar una cercanía estructural en la comprensión heideggeriana de la modernidad con la de Bolívar Echeverría. Para ambos, la modernidad porta en su esencia una especie de reto para la humanidad: la formación de una relación libre con la técnica. La diferencia fundamental, por otra parte, tiene que ver con el horizonte histórico-político derivado de sus concepciones. Para Heidegger, esa relación libre daría comienzo

[12] Bolívar Echeverría, en "La revolución formal y el creativismo cultural moderno", mostró su acuerdo pleno con esta tesis heideggeriana, al afirmar que el desarraigo o *Heimatlosigkeit* es uno de los rasgos más reconocibles de la condición humana en la modernidad (Echeverría 2000e, 157).

a una "nueva época histórica" que ya no sería moderna, sino la época de una mutua reapropiación entre el hombre y el ser, mientras que, en el caso de Echeverría, la relación libre sería característica de una modernidad despojada de su condicionamiento capitalista.

2.2. La fenomenología heideggeriana y la cuestión de la esencia

La esencia de la técnica no es lo mismo que la técnica ni pueda ser concebida como algo técnico (Heidegger [1953] 2007). ¿Qué significa la expresión "esencia de la técnica", cuya tematización es el propósito fundamental de *La pregunta por la técnica* de 1953? Para tratar de responder a esta pregunta, hay que entender el significado del término "esencia" en Heidegger, y para hacerlo tengo que volver a *Ser y tiempo*. En §7, Heidegger explica que su investigación trata la cuestión del ser de los entes y, en definitiva, la cuestión del ser mismo, por lo que *Ser y tiempo* se encuentra en el terreno de la ontología. Esto sería el *qué* de la investigación de Heidegger, pero el *cómo* (el método) es la fenomenología, cuyo principio central, acuñado por Edmund Husserl, es "¡a las cosas mismas!"

La palabra griega φαινόμενών, a la que remite etimológicamente el término "fenómeno", se deriva del verbo φαίνεσται, que significa, en la interpretación de Heidegger, "mostrarse". Los "fenómenos" son entonces la totalidad de lo que está o puede ponerse a la luz y que los griegos a veces llamaban simplemente como τά όντα (los entes). Así las cosas, la fenomenología es el método que consiste en que, aquello que en las apariencias —o sea, en el fenómeno vulgarmente entendido— se muestra siempre, pero solamente de modo previo o concomitante, es decir, de modo no explícito, pueda mostrarse explícitamente, tal y como es *en sí mismo*. A esto que es "en sí mismo" la filosofía escolástica le dio el nombre latino de *quidditas*, que es la palabra de la que deriva la moderna "esencia": la qué-idad, lo que algo es en sí mismo. Ahora bien, la comprensión heideggeriana de la esencia es distinta a la comprensión metafísica de la *quidditas*. En la tradición filosófica, la esencia es aquello que una cosa es, su *qué*. Este concepto de esencia equivale a lo universal, al género o la especie al que puede adscribirse lo particular.[13] Por ejemplo, si al conducir por la carretera se nos aparece repentinamente el Cotopaxi, la definición de su esencia en el sentido de la *quidditas* consistiría en adscribirlo al género al que pertenece: los volcanes. Habría entonces que pasar a definir las características

[13] Heidegger dice expresamente que el ser, "tema fundamental de la filosofía", no es el género de ningún ente y, sin embargo, toca a todo ente. Hay que buscar más alto su "universalidad" (Heidegger, [1927] 1971, 48).

universales de un volcán, las cuales hacen que podamos distinguirlo de otro género, como podría ser el de las montañas que no tienen la capacidad de erupcionar.

Si Heidegger asumiera este concepto tradicional, su pregunta por la esencia de la técnica sería la pregunta por lo común o genérico que hay en todo artefacto, utensilio u objeto técnico. Esta comprensión de la esencia es lo que lleva a las concepciones antropológicas e instrumentales de la técnica que, como se verá abajo, Heidegger rechaza enfáticamente. La esencia por la que pregunta Heidegger, entonces, no tiene que ver con el contenido tradicional del término. La palabra que usa Heidegger es "*Wesen*", que significa "el estar siendo y seguir siendo lo que sea que se es. No indica el qué de la cosa, sino tan sólo el ejercicio de serlo". La pregunta por la esencia de la técnica es la pregunta por qué es lo que está siendo y (per)durando en el corazón de la técnica (Borges Duarte 1993, 124).

Aquí se encuentra la diferencia fundamental en la comprensión de la fenomenología de Heidegger respecto de la de Husserl. Para Husserl la fenomenología, en tanto que "ciencia de las esencias", consiste en la aprehensión de los fenómenos tal y como estos se presentan a la conciencia. En esa medida, la fenomenología husserliana entiende a la esencia como el "qué es" de cada cosa dada. No obstante, la captación de esa esencia no consiste en la adscripción de lo particular al género universal al que pertenece. El método a través del cual se puede captar la esencia es la ἐποχή (*epoché*), la puesta en paréntesis de las tesis y los juicios que nos hacemos inmediatamente de las cosas.

> Si así lo hago, como soy completamente libre de hacerlo, *no* por ello niego "este mundo", como si yo fuera un sofista, *ni dudo de su existencia*, como si yo fuera un escéptico, sino que practico la ἐποχή "fenomenológica" que me *cierra completamente todo juicio sobre existencias en el espacio y en el tiempo*. (Husserl [1913] 1962, 73)

En esa medida, la esencia fenomenológica no es algo inherente a las cosas en sí, sino que depende de su manifestación en la conciencia. Tampoco se aprehende como algo fijo y estático —por ejemplo, en el sentido en que podemos decir a la manera escolástica que el Cotopaxi es un caso particular del género de los volcanes—, sino que se intuye a través de sus variaciones (a lo que Husserl llama "variación eidética"). Finalmente, es fundamental en la fenomenología de Husserl que la conciencia se dirija intencionalmente a los objetos, y en la medida en que aparecen en su experiencia, se constituyan como tal en fenómenos.

Ahora bien, la fenomenología de Heidegger no comparte esta concepción subjetiva y trascendental. De acuerdo con *Ser y tiempo*, lo que aparece —el fenómeno— no es lo que se muestra a la conciencia, sino algo que se muestra, pero de modo no explícito. No se trata de aprehender cómo los objetos se manifiestan en la conciencia, sino, precisamente, cómo las cosas se ocultan o se retraen en su esencia. Por eso, a diferencia de Husserl, Heidegger entiende a la fenomenología como un método de desocultamiento de aquello que, siendo lo esencial, se muestra a sí mismo a través de su ocultamiento. Aquello que se oculta es el fenómeno de que se ocupa la fenomenología heideggeriana.

El énfasis heideggeriano en el ocultamiento debe comprenderse, también, a la luz de su comprensión de la historia del pensamiento occidental. En *Tiempo y Ser,* una conferencia pronunciada en 1962 en la Universidad de Friburgo, Heidegger recordaba que, desde el primer comienzo del pensar europeo occidental con los griegos, "ser" ha querido decir lo mismo que "presencia", asistir o estar presente. Esta interpretación se entiende mejor en idiomas como el inglés o el alemán —y el propio griego—, donde no existe la diferencia castellana entre "ser" y "estar". Si en alemán digo "*Ich bin an der Schule*", esto significa, en castellano, tanto que "soy" como que "estoy" en la escuela. Pero lo mismo puede decirse de otro modo. Por ejemplo, se puede decir que estoy "*presente*" en la escuela, que *asistí* a la escuela o que hice acto de *presencia* en la escuela. Además, el ser como estar "presente" remite, como se ve, al tiempo verbal que, junto con el pasado y el futuro, caracterizan la interpretación occidental del tiempo (Heidegger [1962] 2000, 20). Heidegger, como parte de su *Destruktion* de la historia de la metafísica occidental, se esfuerza por pensar al ser no como lo presente, sino como aquello que, en la presencia, se oculta.

De este modo, la fenomenología heideggeriana consiste en el esfuerzo por ver lo que se muestra, pero todavía más importante, aquello que inmediata, usual y cotidianamente no se muestra, sino que permanece oculto, pero que pertenece a lo que se muestra en tanto que es su sentido y su fundamento. El "en sí mismo" (la esencia) del que se ocupa Heidegger es el sentido o fundamento de lo que se muestra, el ser de los entes. "Pero lo que en un señalado sentido permanece oculto, o vuelve a quedar encubierto, o sólo se muestra 'desfigurado', no es tal o cual ente, sino el ser de los entes" (Heidegger

[1927] 1971, 46).[14] El *qué* de la investigación heideggeriana, la ontología, sólo es posible a través del *cómo* fenomenológico.

Por eso, como dice Acevedo (1999), el *díctum* fenomenológico siempre supuso en Heidegger una sutil pero decisiva modificación: "¡a la *esencia* de las cosas mismas!" Además, de acuerdo con Heidegger, "la esencia nos va decisivamente", o como dice textualmente *Ser y tiempo,* el Dasein es un ente al que "en su ser le va este su ser" (21), lo que significa que la interpretación verdadera de la esencia consiste en mostrar la vinculación entre ella y *nosotros*, aunque eso en ningún caso significa que la esencia sea algo subjetivo o antropológico. Este rechazo a las concepciones antropológicas, que ya se encuentra en *Ser y tiempo*, fue ahondado por Heidegger tras la *Kehre*, como quedará explícitamente sentado con su crítica al humanismo.[15]

2.3. *Das Gestell*: la esencia de la técnica moderna

Heidegger ([1953] 2007) rechaza las concepciones antropológicas de la técnica, que consisten en sostener que esta es un medio para unos fines o una forma de actividad humana. La técnica consistiría, en este tipo de concepciones, en fabricar y utilizar utensilios, aparatos y máquinas.

También hay que rechazar las concepciones instrumentales, porque tanto la concepción antropológica como la instrumental reducen la cuestión de la técnica a un problema de su manejo en tanto que medio. Como sostenía Heidegger en "Lenguaje de tradición y lenguaje técnico", en la concepción instrumental, "[l]a técnica es tenida por algo que el hombre usa con la intención de obtener una utilidad". Heidegger caracteriza esta concepción como un "horizonte de representación antropológico-instrumental de la técnica", de acuerdo con el cual "se puede afirmar que entre el hacha y el satélite televisivo Telstar no existe diferencia esencial, pues ambos serían instrumentos, medios producidos para ciertos fines" (Heidegger [1962] 1996, 14). Asumido este horizonte se supondría, además, que el reto que la técnica pone ante la humanidad moderna consistiría

[14] Eso que se muestra, pero mientras en su mostrarse permanece oculto, que es en definitiva el objeto de la fenomenología heideggeriana, no debe entenderse como una suerte de incognoscible "cosa en sí". Si la cosa en sí kantiana era el fundamento de todo fenómeno que se aparece en la experiencia, pero que escapa a esa experiencia, la esencia heideggeriana, en tanto que se retrae, no es ni el fundamento del fenómeno ni lo inaccesible a la experiencia, sino aquello que se abre y se cierra, se oculta y se desoculta al Dasein en tanto que ser-ahí: el ser de los entes.

[15] Véase, sobre todo: Martin Heidegger, "Carta sobre el 'Humanismo'". En *Hitos* (Madrid: Alianza, [1947] 2007).

simplemente en la cuestión del control y el dominio que se puede llegar a ejercer sobre ella. Para Heidegger, sostener algo como esto implica malentender todo el asunto.

La cuestión de la esencia tiene que ver con la relación entre mostramiento y ocultamiento. En *La pregunta por la técnica* Heidegger ([1953] 2007) afirmará que comprender la esencia de la técnica requiere comprender el significado de ποίησις (*póiesis*) en toda su amplitud y en sentido griego. Para ello, propondrá que se traduzca este término —que usualmente es traducido como "producción"— como "traer-ahí-adelante", con lo que busca referir justamente algo así como un "mostrar lo que permanecía oculto". Para Heidegger, se malentiende el significado de *póiesis* si se la entiende como algo exclusivamente relativo a la *τέχνη*, al fabricar artesanal o al crear artístico. También la φύσις, lo que emerge espontáneamente desde sí mismo, es una forma de *póiesis*. Es más, para Heidegger, la *physis* es *póiesis* en el más alto sentido, porque lo que emerge desde la *physis* tiene en sí mismo el principio que lo trae-ahí-delante, como se verifica, por ejemplo, en el nacimiento de las flores o en la creación del panal de una abeja. La diferencia con la *póiesis* que caracteriza a la *téchne* es que su traer-ahí-delante no tiene su principio en sí mismo, sino en el artesano o el artista, que se convierte así en lo que "causa" o es "responsable", esto es, en lo que da ocasión al aparecer o mostrarse de algo que no estaba ahí previamente y no tiene su principio de mostramiento en sí mismo. La *póiesis* es, para Heidegger, un traer-ahí-delante, un hacer aparecer, a través del cual eso que aparece es traído desde un estado de ocultamiento a un estado de desocultamiento, para ser, de esa manera, puesto delante nuestro (12). El carpintero que fabrica una mesa trae-ahí-delante de nosotros un ente que no existía previamente. En ese sentido, desoculta la mesa que permanecía oculta en la caoba, del mismo modo en que se puede decir que el artista desoculta la escultura que permanecía oculta en el bronce. No hay que descuidar el hecho de que, con el término "desocultamiento", Heidegger pretende entender el sentido de la palabra griega ἀλήθεια, que comúnmente suele traducirse por "verdad". La cuestión fundamental es entonces la siguiente: ¿qué tiene que ver la esencia de la técnica con el tema de la verdad como desocultamiento?

De acuerdo con Heidegger, ambas cosas refieren a lo mismo o, cuando menos, se puede decir que "la técnica tiene una entrañable relación con la esencia de la verdad" (Xolocotzi 2009, 55-6). Heidegger ([1953] 2007) lo expresa así: "en el salir de lo oculto tiene su fundamento todo traer-ahí-delante" (13). Por decirlo de otro modo, acaso más diáfano, la tesis heideggeriana sería que, toda producción, creación o fabricación encuentra el fundamento de su peculiar forma de hacer-aparecer en el traer algo a un

ámbito de la verdad. Si se quisiera dar a esta concepción una interpretación incluso más originaria, diríase que toda producción, creación o fabricación es posible sólo en el marco de una cierta decisión previa sobre la verdad de lo ente.

Aquí nos encontramos, de vuelta, con una de las dimensiones clave de lo que Heidegger ([1938] 2010) entiende por metafísica: una meditación sobre la esencia de lo ente y una decisión sobre la esencia de la verdad. De acuerdo con la filosofía heideggeriana, toda época histórica se encuentra fundamentada en una metafísica y dicho fundamento metafísico domina todos los fenómenos que caracterizan dicha época y viceversa. La pregunta por la técnica es, en definitiva, el intento por sacar a la luz el fundamento metafísico de la Edad Moderna. Para Heidegger, la tarea del pensamiento no consiste en otra cosa que en la comprensión de ese fundamento. En efecto, desde *Ser y tiempo*, para Heidegger "el ser es lo más digno de ser cuestionado".

Ahora bien, tras la *Kehre*, el pensamiento heideggeriano vuelve explícito algo que en *Ser y tiempo* apenas se puede intuir, esto es, que la meditación sobre el ser es una forma de abordar la cuestión de la esencia de la modernidad por medio de la cual se descubre que las fuerzas esenciales de esta época están caracterizadas por la transformación de lo ente en algo que se *presenta* como disponible. En este contexto, la meditación filosófica debe contribuir a que la humanidad tome una posición respecto de su propia historicidad, para que, ante ella, adopte el estado de resolución (*Entschlossenheit*) que, como se vio arriba, es la clave de lo que Heidegger entiende por "libertad".[16]

Ante la situación característica de la modernidad, se puede optar por la libertad que viene de la resolución o se puede optar por la huida. Para optar por la primera es necesario romper con dos sentidos comunes que caracterizan a la época. El primero, el simple asentimiento ante la presencia del dominio de la técnica; el segundo, la afirmación de que, ante la técnica, lo único que queda es la "movilización total" —se trate de la movilización militar, como la del nacionalsocialismo[17], el americanismo o el bolchevismo, o de la movilización de los individuos como consumidores de la industria cultural de masas o como votantes en la democracia representativa de masas—. En esta tesitura, el camino hacia una alternativa histórica efectiva en Heidegger no puede estar en manos de la técnica (primer sentido común) ni de la técnica como política (segundo

[16] En el tercer capítulo desarrollaré la importancia que tiene el concepto de *Entschlossenheit* para la concepción heideggeriano de lo político.

[17] Recordemos que *La época de la imagen del mundo* es un texto escrito en 1938, poco antes del inicio de la Segunda Guerra Mundial.

sentido común). La alternativa, si es que la hay, reposa necesariamente en el pensamiento, en la medida en que esa alternativa sólo puede derivar de una comprensión de la esencia de la época "a partir de la verdad del ser que reina en ella", porque sólo así, a través de la interrogación, se puede experimentar aquello que es "lo más digno de ser cuestionado" (el ser) y que soporta, vincula y fundamenta la posibilidad de crear algo nuevo "en dirección al porvenir", dejando atrás lo dado y efectuando una transformación del hombre, que será una novedad auténtica si y solo si esa transformación "es una necesidad surgida del propio ser". Una vez más: la posición de Heidegger ante la técnica escapa a los simplistas calificativos de "optimismo" o "pesimismo". Si se trata de tomar una posición respecto de la técnica y la modernidad, que permita ir más allá del modo en cómo ambas se han constituido en las formas esenciales de organización de la vida y la existencia, una alternativa auténtica no puede consistir en la mera negación. "La negación —dice Heidegger— sólo elimina al negador" (Heidegger [1938] 2010, 79). La alternativa requiere de la comprensión de la esencia, y la comprensión siempre es más compleja que el burdo "sí" o "no".

Así es que la comprensión de la esencia de la técnica le revela a Heidegger ([1953] 2007) que ésta no es un simple medio, sino una forma de hacer-salir-de-lo-oculto, esto es, una manera en que los entes son traídos a la verdad. Heidegger considera que la concepción teleológica de la técnica, que la postula como parte de la secuencia causal medio-fin, es correcta, pero inesencial. Su concepción no es teleológica sino *alethiológica*, en la medida en que la técnica es una forma de la verdad (histórica) del ser.

> La τἐχνη es un modo del ἀλἠθεὐιν. Saca de lo oculto algo que no se produce a sí mismo y todavía no se halla allí delante, y por ello puede aparecer y acaecer de este modo o de este otro. (13)

La verdad de un ente no es la misma si este emerge por sí mismo o si es el resultado de un proceso de fabricación; luego, no es la misma verdad la del ente que adviene como resultado de un proceso de fabricación artesanal que la de aquel que adviene como resultado de un proceso de fabricación industrial, y así sucesivamente. Como ha dicho Glazebrook (2019), en Heidegger, cada época histórica se distingue por su verdad, esto es, por el modo en cómo revela a los entes. La concepción alethiológica de la técnica es un modo de rebasar la comprensión teleológica que, por lo demás, es característica del proyecto moderno de dominio de la subjetividad ilimitada.[18] La comprensión de

[18] Para un desarrollo de esta cuestión, ver capítulo tres.

Heidegger, desde su intención más originaria, aspira a proponer una concepción de la técnica que escape a la interpretación moderno-subjetivista que, en realidad, no es solamente una interpretación posible entre otras, sino *la* interpretación que le ha dado su carácter esencial a la técnica moderna. "La técnica es, pues, finalmente, marca de la época en la que termina, plenamente cumplida, la metafísica occidental impuesta a escala planetaria" (Borges Duarte 1993, 129). Lo cual, por cierto, permite seguir clarificando, en el sentido de una comprensión sobre la esencia de la técnica moderna, el esfuerzo de Heidegger por pensar al ser no como presencia —como ha hecho la tradición de la metafísica occidental— sino como ocultamiento. En *Tiempo y ser* Heidegger mostrará que la concepción del ser como presencia ha sido la forma predominante del pensar que se ha hecho cargo de la gestión de la técnica y la industria moderna. De este modo, la interpretación del ser como presencia se vincula directamente con el dominio de la técnica, el cual redunda en una concepción de lo ente como puro depósito de existencias. La técnica moderna hace que lo ente aparezca como algo presente en tanto que *disponible*.

> Desde que la técnica moderna ha implantado la vastedad de su dominio sobre la entera faz de la tierra, no sólo giran en torno a nuestro planeta los *sputniks* y su cortejo de vástagos, sino que *el ser como estar presente en el sentido de lo que cuenta como un* stock *de mercancías, como un depósito calculable de utilidades disponibles*, *habla ya uniformemente a todos los habitantes de la Tierra*, sin que quienes moran en las zonas no europeas de ésta sepan propiamente de ello ni tan siquiera puedan saber de la procedencia de semejante determinación del ser. (Heidegger [1962] 2000, 26; énfasis añadido)

En la técnica moderna lo ente se convierte en un depósito disponible de mercancías a escala planetaria. Esta afirmación es central para un diálogo entre Heidegger y Marx —y marxistas como Bolívar Echeverría. Sin embargo, Heidegger rehusó tener ese diálogo, y como consecuencia, se negó a introducir en su diagnóstico sobre la modernidad técnica una comprensión del capitalismo.

Ya se ha visto que, para Heidegger, ciencia y técnica moderna han tenido dos trayectorias independientes. Sin embargo, es un hecho que, en su comprensión de la técnica moderna, la interrogante decisiva es la siguiente: "¿de qué esencia es la técnica moderna que puede caer en la utilización de las ciencias exactas?" (Heidegger [1953] 2007, 15). Para empezar, la técnica moderna es también una forma de hacer salir de lo oculto. Pero lo es de una manera abismalmente distinta de la griega. El hacer salir de lo oculto de la técnica moderna ya no es el resultado de un traer-ahí-delante entendido como *póiesis*. El hacer salir de lo oculto de la técnica moderna es el resultado de lo que Heidegger llama "provocación". "Pro-vocacion" es el modo en cómo la técnica moderna

se comporta respecto de la naturaleza. Ahora bien, ese comportarse está sostenido en una interpretación previa de la esencia metafísica de la naturaleza. Ésta ya no es, como en los griegos, aquello que emerge desde sí mismo, sino un mero suministro de materia prima y energía. Si los dioses han huido, también han huido de la naturaleza, dejándola completamente *desmagificada*, por usar un término de raigambre weberiana. Sólo sobre una naturaleza desmagificada puede la técnica actuar como sobre un puro reservorio y almacén de recursos.

En el marco abierto por la técnica moderna, el significado de la verdad como desocultamiento ha adquirido un sentido casi literal. La provocación saca a la luz incluso lo que la tierra mantenía oculto. "A una región de tierra se la provoca para que saque carbón y mineral. *El reino de la tierra sale de lo oculto ahora como cuenca de carbón; el suelo, como yacimiento de mineral*" (16; énfasis añadido).[19] La moderna minería tecnificada es uno de los ejemplos más gráficos del sentido que le da Heidegger a la noción de la esencia de la técnica como desocultamiento. En un sentido análogo, la agricultura deja de ser *cultivo* y *cuidado* de la tierra, y se convierte en industria mecanizada de la alimentación, al tiempo que el aire es *provocado* para que dé nitrógeno. Y así como a la tierra se dispone para que dé minerales, al propio mineral se le puede disponer para que dé, por ejemplo, uranio, y a éste para que suministre energía atómica, "que puede ser desatada para la destrucción o para la utilización pacífica" (p.16). Por esta razón, la reflexión sobre la técnica de Heidegger debe entenderse como un intento de interrogar el modo en cómo el olvido de la pregunta por el ser, que caracteriza a toda la historia de la metafísica occidental (Heidegger [1927] 1971, 33), termina llevando a aquella forma de disponer sobre la naturaleza en el sentido de provocarla para que dé inclusive lo que a primera vista mantiene oculto, hasta llegar al punto límite en que ese desocultamiento ha permitido el aparecimiento de la energía atómica. No es casual que haya sido un discípulo de Heidegger quien sugirió que la bomba atómica, o más bien, "nuestra existencia bajo el signo de la bomba", debía considerarse *el* tema por definición del pensamiento filosófico de la posguerra (Anders [1956] 2018, 227). Ante la presencia de la bomba, el único diagnóstico significativo sobre el futuro de la existencia parece ser que "[l]a técnica es nuestro destino" (24).

[19] Interpretando la reflexión de la técnica de Heidegger como una "ontología de la destrucción del mundo", Luis Tamayo (2009) ha dicho que, "[a]nte una tierra en retirada, el hombre pudo descubrir el mecanismo más secreto de la misma: su tendencia a tomar el carbono de la atmósfera para esconderlo en las profundidades del suelo y el mar (fenómeno denominado: 'secuestro del carbono atmosférico')" (250).

La esencia de la técnica moderna consiste en una forma de hacer salir de lo oculto que tiene el carácter del *disponer* de la naturaleza a la manera de una *provocación* (*das Gestell*), cuya secuencia lógica se da del siguiente modo: la energía oculta en la naturaleza es sacada a la luz; lo sacado a la luz es trabajado y transformado; lo transformado es almacenado; lo almacenado es distribuido; y lo distribuido es, nuevamente, intercambiado (Heidegger [1953] 2007, 17). Como ya he dicho, Heidegger oblitera cualquier mención al capitalismo en su concepción de la técnica, y esa es seguramente la debilidad más importante de su interrogación. No obstante, en la reconstrucción de la lógica de esa *disposición técnica* en que consiste la esencia de la técnica moderna, comprende el circuito que va desde la explotación de la naturaleza, pasando por su uso como materia prima para la producción, hasta el intercambio en el mercado de aquello producido. En su exposición del espíritu de la técnica, Hans Blumenberg (2013) ha sostenido que el despliegue de la tecnología moderna habilita una cuestión decisiva en términos tanto teóricos como prácticos: "la cuestión del derecho que pueda tener el hombre sobre lo que la tierra le oculta" (32).[20] Esto es relevante, en la medida en que, en la interpretación heideggeriana, lo desocultado bajo el signo de la disposición técnica moderna tiene un único estatus ontológico posible: ser *stock*, reserva de lo disponible, almacén [*Bestand*]. Lo que está presente ante nosotros como reserva de lo disponible (lo que está a disposición) "ya no está ante nosotros como objeto" (Heidegger [1953] 2007, 18). *Das Gestell* no es un principio subjetivo ni un efecto derivado de juegos antropológicos, sino que provoca a la naturaleza en el sentido descrito en la medida en que *interpela* y *provoca* al hombre a comportarse en los términos de esa disposición técnica que solicita a lo que es desocultado bajo el emblema del *stock*.

Una traducción posible para *Gestell* es "dispositivo", y es la que usaré a partir de ahora. ¿De dónde viene esa esencia de la técnica que no es ella misma nada técnico? ¿De un carácter esencialmente negativo de la técnica en sí misma? ¿No vendrá quizás de la estructura de las relaciones sociales y del modo de reproducción de la vida social? Es justamente la forclusión del capitalismo lo que hace del análisis heideggeriano de la esencia de la técnica moderna una cuestión tan escurridiza. Esto fue explícitamente cuestionado por Bolívar Echeverría, cuando señaló que,

> En la tematización que Heidegger hizo de la modernidad –cuyos 'fenómenos esenciales' se enlistan en la primera página del ensayo sobre *La época de la imagen del mundo*—

[20] "Modern technology is, in brief, a way of disclosing by force, an assault to nature's treasures […]" (Dahlstrom 2019, 48).

> había una ausencia escandalosa, la del fenómeno *capitalismo*. No se lo examina ni aun para descalificarlo como fenómeno esencial. (Echeverría 1995a, 95)

Me parece que es a interrogantes como las planteadas en el párrafo anterior a las que trata de atender Bolívar Echeverría al enfatizar, como se verá en el siguiente apartado, que el fundamento de la modernidad es una revolución técnica que inaugura unas posibilidades inéditas para la abundancia, las cuales, no obstante, son cortocircuitadas necesaria y sistemáticamente por el capitalismo.

Por otra parte, el heideggeriano *Gestell,* para que sea plenamente comprendido, debe ponerse en resonancia con otras formas de disponer de los entes con los que está esencialmente emparentado: el *producir* —que en alemán se dice *herstellen*— y el *representar* —que en alemán se dice *darstellen*—, que en el sentido de la *póiesis*, también son formas de traer-ahí-delante, de darse algo a la presencia. Esto es medular, porque, en efecto, los dos modos de vigencia característicos de los entes en la modernidad son, precisamente, los modos de la producción y la representación: los entes se presentan como objetos en un sentido (práctico) u otro (teórico). En último término, conocer a las cosas en el sentido de la representación o efectuarlas en el sentido de la producción son dos variaciones del mismo proceso de disolución de la entidad de las cosas bajo la lógica del dispositivo.

Por obra del dispositivo, el ser humano, que es provocado a comportarse de una cierta manera con la naturaleza, también está condicionado a conocerla bajo la forma de la representación, sobre todo de tipo matemático. El florecimiento de las ciencias exactas en la época moderna es, para Heidegger, un síntoma de la generalización de *das Gestell*. La representación matemática consiste en capturar a la naturaleza como si esta fuera una "trama de fuerzas calculable" (23). Esto termina de mostrar la importancia que tiene la tesis heideggeriana de que la esencia de la técnica moderna es, en definitiva, una cierta forma de revelarse la verdad. Y es a propósito de esto donde se avizora con claridad el eje en el que se cruzan definitivamente las trayectorias de la técnica y la ciencia moderna. En última instancia, es la generalización de la idea de la verdad como representación —es decir, la idea de que el conocimiento ocurre cuando lo ente se comporta como un *objeto* que se presenta ante un *sujeto*— lo que hace surgir la "engañosa apariencia" de que la técnica moderna es ciencia natural aplicada (26). En la ciencia moderna, los entes se

disuelven tras la figura del objeto representado como calculable[21]. En la técnica, los entes se difuminan tras la figura de los objetos disponibles para ser explotados y almacenados. He ahí las dos manifestaciones decisivas y realizadas de la historia de la metafísica occidental entendida como historia del olvido del ser.[22] El vínculo entre la pregunta por la técnica y el tema del olvido del ser queda, por si hacía falta, explícitamente señalado en el texto *La vuelta* (*Die Kehre*) de 1962, donde se afirma que "[l]a esencia de lo dispuesto [*Gestell*] es el poner [*stellen*] en sí reunido, que, con *el olvido*, pospone [*nachstellt*] su propia verdad esencial […]" (Heidegger [1962] 1997b, 183). La esencia de lo dispuesto consiste, como efecto del olvido (del ser), en convertir a todo lo ente un mero compon-ente (parte de un *stock*) del sistema, del dispositivo.

Una alternativa a esto, en Heidegger, tiene que ver con la posibilidad de liberar a los entes del apremio del dispositivo. Esto se vincula a una cuestión desarrollada en el texto de 1930, "De la esencia de la verdad", donde afirmará que la comprensión de la libertad como una "propiedad del hombre" es un prejuicio. La libertad es, para Heidegger, "libertad para lo que se manifiesta en algo abierto" y, en esa medida, y en las antípodas del dispositivo que lo apremia, la libertad consiste en *permitir que el ente sea*. "La libertad se desvela ahora como un *dejar ser a lo ente*" (Heidegger [1930] 2000, 159; énfasis añadido). Aquí se encuentra, por lo tanto, una segunda concepción heideggeriana de la libertad. La primera tiene que ver con la *resolución*, la segunda, con arrebatar a lo ente de su encuadramiento en el dispositivo.

3. La técnica en el pensamiento de Bolívar Echeverría

[21] Este juicio es válido para la ciencia moderna desde sus albores copernicanos hasta el aparecimiento de la física cuántica. "The object of physics is no longer nature but an idealized representation of bodies subject to forces, until quantum physics extracts even the body, and nature is reduced to the mathematical formalism of 'a coherence of forces calculable in advance'" (Glazebrook 2019, 244). Para una interpretación de la física cuántica como "tecnología" desde el punto de vista heideggeriano, ver: T. Carman, "Quantum Theory as Technology". En: Wendland A. J., Merwin, Ch., y Hadjioannou, Ch. (Eds.). *Heidegger on Technology*. (New York y Londres: Routledge. Taylor & Francis Group, 2019), 299-313. En ese sentido, Heidegger llegó a afirmar que "In Heisenberg's indeterminacy relation (*Unbestimmtheit Relation*) man is finally explicitly absorbed into the artificiality of instruments and has become a piece of standing reserve (*ein Bestandstück*) among them. Seen in this way, in all objects he can encounter only himself -but what is he there, 'himself' (instrumentation!)" (Heidegger, citado en Carman 2019, 299).

[22] No se puede insistir lo suficiente en la importancia de reconocer la relación existente, en Heidegger, entre la historia de la metafísica como olvido del ser y el dominio de la técnica moderna: "[…] el dominio de la técnica contemporánea no es casual, sino que hunde sus raíces en el inicio mismo de Occidente: en el primer inicio del pensar como metafísica. Eso significa que la inauguración misma del pensar en Grecia va acompañada del riesgo de su ocultamiento […]" (Xolocotzi 2009, 59).

3.1. Heidegger y Marx en la concepción echeverriana de la técnica

En su texto "Heidegger y el ultra-nazismo", Bolívar Echeverría (1995a) afirmó que los argumentos de *La pregunta por la técnica* de Heidegger "exudan culpa judeocristiana" por todos sus poros. La primera evidencia de ello se encontraría en el tratamiento, precisamente, de la noción de "culpa" que está en la idea griega de causa (*aitión*) —el "ser responsable de" al que se refiere Heidegger, y que es su peculiar interpretación del concepto aristotélico de la "causa eficiente"—. "A lo que nosotros llamamos causa (*Ursache*), los romanos *causa*, lo llamaron los griegos αἴτιον, aquello que es responsable de algo. Las cuatro causas son los cuatro modos —modos que se pertenecen unos a otros— del ser responsable" (Heidegger [1953] 2007, 9). En efecto, la palabra griega αἴτιον puede significar tanto "ser responsable" como "ser culpable" de algo. La forma adjetivada de αἴτιον en griego es αἴτιος, y se encuentra, por ejemplo, al inicio del *Gorgias* de Platón, cuando Calicles le reclama a Sócrates su retraso a la disertación de Gorgias, y éste le explica que Querefonte es el "responsable/culpable de nuestro retraso", pues les obligó a detenerse en el ágora (Platón, *Gorg.* 447a). En griego se lee: "ὦ Καλλίκλεις, *αἴτιος* Χαιρεφῶν ὅδε": Querefonte es el *αἴτιος,* el *culpable* del retraso.[23] La segunda evidencia la encuentra Echeverría al final del texto, cuando Heidegger habla del arte como "la única salvación posible ante el 'peligro' de suicidio en que se encontraría la historia de la verdad, empantanada en su figura moderna como técnica experimental" (Echeverría 1995a, 91). En efecto, para Heidegger, el modo de desocultar que caracteriza la esencia de la técnica moderna (*Gestell*) no es *un* peligro sino *el* peligro (Heidegger [1953] 2007, 30). Sin embargo, sería legítimo plantearle a Echeverría dos preguntas a propósito de esto. Primero: ¿es legítimo utilizar la referencia de Heidegger al término griego αἴτιον, que aparece en filósofos como Aristóteles o Platón, como indicio de una comprensión cristiana del término? Segundo, ¿en qué sentido la referencia al "peligro" puede considerarse de matriz cristiana?

La referencia al peligro en Heidegger lleva ciertamente, en uno de sus caminos posibles, a invocar la figura del Dios. De todos modos, Echeverría no desarrolla suficientemente su acusación, que bien podría haber sido fundamentada con esa explícita mención de Heidegger, realizada hacia el final de su vida. En ese sentido, las observaciones críticas de Echeverría terminan volviéndose un medio para señalar que, en

[23] Platón, *Gorgias* (s.f.). En: *Euthydemus, Protagoras, Gorgias, Meno (Greek). Perseus Digital Library*, https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0177%3Atext%3DGorg.

su opinión, lo mejor de la comprensión heideggeriana de la técnica puede sintetizarse en los siguientes puntos —que son, dicho sea de paso, una llevada de las tesis heideggerianas al propio molino echeverriano: a) que "el Hombre", bajo lo *Gestell*, termina siendo mera fuente generadora de valor; b) que "la Naturaleza" no es otra cosa que un simple soporte para la valorización. Estas dos fortalezas de la "interpretación" heideggeriana, no obstante, deslucen en la exposición de Echeverría ante la constatación de que refieren a "algo que Marx describió críticamente hace ya más de un siglo", lo que demostraría que Marx es "el verdadero interlocutor de Heidegger", en la medida en que el autor de *El capital* habría llevado a cabo antes que nadie dos procedimientos que serían del interés de Heidegger. Primero, Marx ya habría situado el problema de la modernidad en términos post-metafísicos[24]. Segundo, ya habría situado el problema de la técnica más allá de su mera operatividad instrumental. Según Echeverría, si el diálogo entre Marx y Heidegger no llegó a darse fue exclusivamente por la "cerrazón" del segundo.

Ahora bien, existe una excepción a esa "cerrazón" —que Echeverría conocía, pero curiosamente no menciona. Me refiero a la "Carta sobre el humanismo", donde Heidegger ([1946] 2007) se refiere en más de una ocasión a Marx, primero, para afirmar que, tanto la metafísica como las inversiones que sobre ella operaron Marx y Nietzsche, pertenecen a "la historia de la verdad del ser" (276), y, segundo, que, con el descubrimiento de la experiencia del "extrañamiento", Marx se adentró en una "dimensión esencial de la historia", lo que hace que la consideración marxista de la misma sea "superior al resto de las historias". En opinión de Heidegger, aún no se ha dado, verdaderamente, "un diálogo productivo con el marxismo" (278). Y, en efecto, él mismo no lo tuvo.

La posición de Echeverría es que la comprensión crítica de la técnica en el mundo contemporáneo requiere de una puesta en diálogo entre el marxismo y Heidegger. Después de todo, la mención a aquellos desarrollos en los que Marx ya habría adelantado a Heidegger sugiere que Echeverría entendía la reflexión heideggeriana sobre la técnica de manera coincidente con dos de los puntos clave que fueron expuestos en el apartado anterior: su referencia fundamental a la cuestión de la metafísica y el intento de superar su concepción antropológica-instrumental. Si Echeverría identifica con claridad esos dos puntos es porque su propia comprensión de la técnica pretendió ajustarse a ellos como criterio de rigor. En ese sentido, hay que decir que mucho de la aproximación

[24] Es decir, más allá de la autocomprensión que la modernidad llevó a cabo sobre sí misma a través de su metafísica, entendiéndose como la época de la razón, del yo, del sujeto, del individuo, de la libertad, etc.

echeverriana a la cuestión de la técnica está fundamentada en su interpretación de la cuestión de la técnica en Heidegger, pero también en ese cierto Marx heideggeriano que el propio Echeverría inventa al convertirlo en un precursor.

Según ha dicho Luis Arizmendi (2012), Echeverría ve a Marx y a Heidegger como "los más importantes críticos de la técnica planetaria" (154-5), encontrando en sus respectivas concepciones de la modernidad tanto una afinidad formal como una polarización real. La afinidad se identificaría al observar el paralelismo que existe entre el diagnóstico de la contradicción valor/valor de uso como fundamento de la Crítica de la Economía Política en Marx y la contradicción *Gestell*/*póiesis* como fundamento de la crítica de Heidegger a la técnica planetaria. Por eso, en ambos, la conclusión sería la misma: "el humanismo es una ilusión" (155), cuando menos si se lo entiende en los términos heideggerianos que fueron asumidos por Echeverría, según los cuales el humanismo es un discurso que enaltece la presencia del hombre como señor ante la naturaleza, gracias a la planetarización de la técnica moderna. No obstante, justo cuando el hombre se alza como señor, lo que se oculta es "su esclavitud y servidumbre ante la historia o el develamiento que le impone la técnica planetaria" (156). Este es el punto de encuentro fundamental entre la concepción del *Gestell* heideggeriano y del dispositivo técnico capitalista echeverriano.

3.2. El concepto de dispositivo técnico capitalista

Un elemento común de las filosofías de la técnica de Heidegger y Echeverría es que son parte de una problematización crítica de la modernidad. A lo largo de la obra de Echeverría se pueden encontrar varias acepciones de su concepto de modernidad. Una de ellas es la que la entiende como una "nueva edad de las fuerzas productivas", cuyos antecedentes se remontan hasta "la época clásica", caracterizada por el aparecimiento de una "tecnología racional del trabajo y del intercambio mercantil en la circulación de la riqueza". Esta nueva edad consiste —y esta es una segunda aceptación del término— en un *reto* para la capacidad civilizatoria del ser humano o, más bien, en una respuesta múltiple que la sociedad humana da a ese reto a través de la historia (Echeverría, 1995f 10). De esa multiplicidad de respuestas, el intento más ambicioso ha sido el de la modernidad construida por la civilización occidental a través de la historia europea (11). En ese sentido, para Echeverría, la comprensión filosófica de la técnica moderna requiere, igual que en Heidegger, de una comprensión del sentido de su despliegue a través de la historia del occidente europeo.

Ahora bien, el secreto de esa modernidad europea, la clave tanto de su éxito como de su contemporáneo "fracaso"[25], radica en el capitalismo. El capitalismo es, para Echeverría, un *"dispositivo*" que permitió a la civilización europea aprovechar y potenciar mejor que ninguna otra los efectos de la revolución técnica de las fuerzas productivas. El capitalismo, pensado en su función de dispositivo,[26] consiste fundamentalmente en la conversión de la desigualdad social que siempre existió en el trabajo —esto es, la explotación— en algo que la explotación nunca fue, y que Echeverría llama "condición técnica de segundo orden" (11). Esta condición podría denominarse "tecnicidad segunda". Con ese concepto Echeverría quiere mostrar que la explotación se hace indispensable para el funcionamiento de las fuerzas productivas. Bajo el gobierno del dispositivo capitalista, los objetos técnicos que derivan de la revolución tecnológica que dio lugar a la modernidad ocupan la dimensión de la "tecnicidad primera", mientras que la relación social —la explotación— se convierte en condición técnica de segundo orden o tecnicidad segunda. El dispositivo capitalista tiende a transformar las relaciones sociales en un mero complemento de una lógica que está instalada y le pertenece directivamente a la tecnicidad primera.[27] La explotación (tecnicidad segunda) se hace "indispensable para el funcionamiento de esas fuerzas productivas, esto es, para que la conjunción propiamente técnica del trabajo con los medios de producción pueda tener lugar" (11).[28] Si esto es así, no es suficiente con decir que para Echeverría la técnica capitalista consiste en "poner los desarrollos tecnológicos al servicio del capital" (García Conde 2023, 63), porque el concepto de "dispositivo" en Echeverría sugiere más bien que las relaciones sociales son puestas, por *disposición* del capital, al servicio de una lógica que se expresa en los desarrollos propiamente técnicos.

Entre los estudiosos de la obra de Echeverría, Carlos Oliva Mendoza (2013) es uno de quienes más se ha acercado a una comprensión de esta función de "dispositivo"

---

[25] De acuerdo con Echeverría, se trata del fracaso de la modernidad capitalista en su versión realmente existente como proyecto civilizatorio para la existencia humana.

[26] Rastrear un concepto de "dispositivo" en Echeverría es fundamental no sólo para el planteamiento de sus relaciones con la filosofía de Heidegger, sino para desplegar todos los alcances que puede tener el vínculo entre la cuestión de la técnica y la cuestión de la política en estos dos pensadores, como se mostrará en el tercer capítulo y en la conclusión.

[27] Cosa que empata en lo fundamental con la concepción heideggeriana de la esencia de la técnica moderna como el "dispositivo" (*das Gestell*).

[28] La variación de las relaciones entre la tecnicidad primera y la tecnicidad segunda podría funcionar como una matriz analítica para dar cuenta del grado de penetración de lo técnico en las relaciones sociopolíticas de una determinada formación social. Si existe una tendencia técnica universal que se concretiza étnicamente (Leroi-Gourhan), entonces una vía para estudiar esa concretización podría ser el dar cuenta de los particulares modos de darse las articulaciones entre ambas modalidades de la tecnicidad.

que, en definitiva, es fundamental para el vínculo de la cuestión de la técnica con la cuestión del capitalismo:

> Hoy todo parece estar atravesado por una *mediación tecnológica* […] de *una entidad que lo filtra todo al desarrollar el modo de constitución en que los objetos aparecen ante nosotros*. Se trata de una modalidad tecnológica que reviste de una forma muy compleja a los objetos —realmente a la totalidad de las palabras y las cosas— y que potencia las características de la vida en el capital […] (187; énfasis añadido)[29]

Otro aporte relevante para el concepto de "dispositivo capitalista" que me interesa desarrollar aquí se encuentra en Arizmendi (2012), cuando sostiene que,

> En la medida en que *la forma capitalista tiene como legalidad una explotación de voracidad inagotable e irrestricta, cuando vuelve esa forma realidad tecnológica, integra una estructura material con una efectividad que contiene dentro de sí esa legalidad*. Lo que Marx y Heidegger radicalmente percibieron —eso es lo que los coloca en la cumbre de la discusión sobre nuestra era— fue que la técnica planetaria no es neutral y nunca podrá serlo. (161; énfasis añadido)

El concepto de dispositivo que puede extraerse de Echeverría hace referencia al momento en que la forma característica de la explotación capitalista —su legalidad inmanente— deviene *realidad tecnológica*. Así, se diría que el dispositivo capitalista es la propia técnica en tanto forma realizada del capital o de las relaciones sociales históricamente definidas que portan la lógica del capital. De ahí que la constitución de todos los objetos que aparecen ante nosotros esté atravesada por esta *mediación tecnológica*, así como lo están todas las relaciones sociales y todas las formas vigentes de la subjetividad. Los objetos técnicos, alzados al sitial de la tecnicidad primera, portan la lógica del capital y la extienden a todo el conjunto de las relaciones sociales y a todos los modos de darse los objetos. Habría que preguntarse, en este marco, qué ocurre con los valores de uso y hasta qué punto su dimensión cualitativa está ya impregnada de esa legalidad convertida en modo de disposición de las cosas.

3.3. Modernidad y técnica

El fundamento de la modernidad es, entonces, tecnológico: un revolucionamiento que amplificó la escala de la operatividad instrumental de las civilizaciones materiales humanas, dando lugar a un horizonte inédito para dar forma a la socialidad (Echeverría 2000c; Echeverría 2011). Si en esta capacidad de dar forma a la sociedad reside la clave

[29] Las características de esa vida serían la complementariedad, la pasividad, la simultaneidad y la virtualidad.

del concepto de "lo político" de Echeverría, entonces se descubre un vínculo estrechísimo entre el fundamento técnico de la modernidad y la apertura de un conjunto de condiciones inéditas para el ejercicio de la capacidad política humana.

Según Echeverría en "Un concepto de *modernidad*", la singular articulación del fundamento histórico de la modernidad se puede ubicar hacia alrededor del siglo X de nuestra era. La revolución tecnológica que ocurrió entonces —aquella "revolución industrial medieval"— es comparable en sus efectos con la revolución neolítica (Echeverría 2010d). Esta tesis echeverriana está textualmente tomada de Lewis Mumford (1955, 38), quien sostuvo que,

> [b]eyond *the great and perhaps relatively short period of Neolithic invention* the advances, up to *the tenth century of our own era*, had been relatively small except in the use of metals. But the hope of some larger conquest, some more fundamental reversal of man`s dependent relation upon a merciless and indifferent external world continued to haunt his dreams and even his prayers.[30]

De acuerdo con Echeverría (2010d), esta revolución técnica permitió reubicar la clave de la productividad del trabajo humano en una capacidad renovada —capacidad en la que, en definitiva, se cifra la peculiaridad de la politicidad humana durante la modernidad en la interpretación echeverriana— para decidir sobre la introducción de nuevos medios de producción y, a partir de ellos, promover la transformación de la estructura técnica del aparataje instrumental con que operan las sociedades. La clave material de esa posibilidad radica en la adquisición técnica de una efectividad tal que podría permitir que la escasez, constitutiva y estructural a lo largo de la historia de las relaciones entre naturaleza y humanidad, dé paso a la abundancia "como situación original y experiencia fundante de la existencia humana". Si el capitalismo ha dominado la historia de la modernidad se ha debido a que su versión hegemónica, la noreuropea, ha sido una forma "maquinizada" de organización de la vida económica. Fue, por eso, la única versión capaz de desatar el dispositivo que pasó a gobernar la vida moderna.

La modernidad consiste en la donación de una cierta forma a los efectos de aquel salto cualitativo en la escala de la operatividad instrumental del trabajo humano, el cual

[30] "Más allá del gran y quizás relativamente corto período de invención neolítica, los avances, hasta el siglo X de nuestra era, habían sido relativamente pequeños, excepto en el uso de los metales. Pero la esperanza de una conquista mayor, de una inversión más fundamental de la relación de dependencia del hombre con respecto a un mundo exterior despiadado e indiferente, seguía atormentando sus sueños e incluso sus plegarias".

transformó la relación tradicional de la humanidad con la naturaleza.[31] De estar acosadas y sometidas a la naturaleza, las fuerzas productivas pasaron a ser más poderosas que ella, cuando menos en lo que concierne a sus fines específicos (propiamente técnicos). Hay que enfatizar que esta transformación es *cualitativa* y no meramente cuantitativa, siendo decisiva para la historia civilizatoria de la humanidad porque supuso la apertura de capacidades novedosas de relacionarse con la naturaleza y, a partir de ahí, donar formas inéditas a la socialidad humana. Dicha potencia cualitativa es interpretada por Echeverría en una clave cercana a la comprensión de Noble (1999) sobre las relaciones entre tecnología y religión, pues, en efecto, la técnica "parece instalar por fin al Hombre en la jerarquía, prometida por su mito fundacional, de 'amo y señor' de la Tierra" (Echeverría 2000c, 144-45).

De esa manera, se descubría que la escasez, interiorizada en las relaciones sociales y que es, en definitiva, la "causa última justificante del sacrificio de la libertad", no es una condición a la que la humanidad esté condenada. La escasez explica que hasta la modernidad todos los proyectos de existencia del ser humano hayan estado fundados sobre un *modelo bélico*, de acuerdo con el cual la propia supervivencia exige la aniquilación y explotación de aquello que Echeverría recurrentemente prefiere no llamar "Naturaleza" sino "lo otro", así como Heidegger prefería referirse a "lo ente". Echeverría asume de este modo una de las claves fundamentales de la filosofía heideggeriana: la comprensión de que el concepto de "naturaleza" ya porta una interpretación metafísica fundamental, de acuerdo con la cual, lo ente o lo otro se presenta como mera fuente de recursos disponibles para ser explotados. Echeverría parece compartir el juicio de Heidegger expresado en "El concepto de Φύσις en Aristóteles" ([1939] 2000), de acuerdo con el cual, sea cual sea el alcance que se le quiera dar a la palabra "naturaleza" en las distintas épocas de la historia occidental, ésta siempre contiene una interpretación de lo ente en su conjunto. La traducción, efectuada por los romanos, de la griega φύσις por la latina *natura*, y de aquí a la moderna "naturaleza", es el fundamento metafísico del proceso histórico que lleva al técnico y planificado "dominio mundial" (200).

[31] Para Echeverría, la relación "tradicional" con la naturaleza es aquella que se efectuaba con técnicas de tipo más bien mágico, y donde aquella naturaleza se mostraba poderosa, inflexible y escasa respecto de la voluntad y el anhelo humano. La técnica mágica tenía la intención de apaciguar a una naturaleza que dominaba, con su superior potencia, a los seres humanos.

El modelo bélico que ha regido las relaciones entre la humanidad y lo otro es lo que parece caducar en su fundamento y necesidad con la emergencia de las condiciones técnicas de la modernidad, las cuales constituyen, en definitiva,

> Un reto que le plantea [a la humanidad] la necesidad de elegir, para sí misma y para la civilización en su conjunto, un cauce histórico de orientaciones radicalmente diferentes de las tradicionales, dado que tiene ante sí la posibilidad real de un campo instrumental cuya *efectividad técnica* permitiría que la abundancia sustituyera a la escasez en calidad de situación originaria y experiencia fundante de la existencia humana sobre la tierra. (Echeverría 2000c, 146; énfasis añadido)

Si, de entre las modernidades múltiples, efectivas o potenciales, que han surgido como respuesta a este reto, la más efectiva a la hora de asumirlo ha sido la europea noroccidental, maquinizada e industrial, lo ha sido a costa de subordinar el proceso de producción y consumo de la riqueza social a aquella forma de organización de la vida económica que es el capitalismo, el cual, en la interpretación de Echeverría, utiliza las fuerzas productivas técnicamente potenciadas no para producir la abundancia relativa posible, sino para reproducir, artificialmente, la escasez convertida en condición para la reproducción del capital. Esta es la clave del concepto de tecnicidad segunda: las relaciones sociales de explotación, artificialmente perpetuadas, se convierte en condición requerida para el funcionamiento de la tecnicidad primera. Este juego es la clave del concepto echeverriano de dispositivo.

Otra acepción del término "modernidad" en Echeverría entiende a ésta como la característica determinante de un conjunto de comportamientos contrapuestos a los comportamientos "tradicionales" (Echeverría 2010d), caracterizados sobre todo por las formas de comportamiento ritual-religioso que regían las relaciones entre los miembros de la comunidad y entre ésta y la naturaleza. A partir de ahí, se puede identificar una serie de fenómenos propiamente modernos. El primero, y en el que se fundarán los demás, es de orden técnico, y hace referencia a la confianza práctica en la dimensión puramente física de la capacidad técnica del ser humano, sostenida en el uso de la razón. Esta confianza en la capacidad técnica se traduce, en el terreno del discurso teórico, en el "ateísmo" —la "muerte de la primera mitad de Dios". El segundo fenómeno propiamente moderno es la secularización de lo político —la "muerte de la segunda mitad de Dios"—, que da lugar a un "materialismo político" que, en definitiva, consiste en la primacía de la "política económica" sobre cualquier otro tipo de "políticas", lo que dio lugar a la prioridad de la sociedad civil (burguesa) en los asuntos del Estado. En tercer lugar, el

individualismo, esto es, el posicionamiento del individuo singular como átomo de la realidad humana. En "Modernidad y capitalismo (15 tesis)" se enumeran, además, otras características de la modernidad: el progresismo, el urbanicismo, el individualismo, el economicismo y, la más importante de todas, el *humanismo* (Echeverría 2011). Todas las otras cuatro cualidades de la modernidad son modos de expresión del humanismo. Hay que señalar que en "Modernidad y cultura", que forma parte de *Definición de la Cultura*, Echeverría no habla del "economicismo", sino del "nacionalismo" (Echeverría 2010k). En cualquier caso, todas estas características son expresiones de esa respuesta o reacción al desafío que aparece en la historia de las fuerzas productivas con la "revolución neotécnica", y que Echeverría llama "modernidad".

3.4. La renta tecnológica: Hacia un Echeverría *ciberpunk*

En este último apartado me ocuparé de exponer el elemento que considero más potente del abordaje echeverriano de la situación técnica contemporánea: el concepto de la renta tecnológica.

En "Marxismo e historia, hoy", Echeverría (1998b) afirma que, en la historia del capitalismo, es posible rastrear un fenómeno que tiene una importancia singular y cuya temporalidad tiene un aliento mucho mayor que el de los ciclos que generalmente se reconocen en la historia del capital. Ese fenómeno consiste en un combate "profundo y decisivo" entre dos figuras diferentes de los beneficiarios de aquello que, para Marx, era el aliciente primordial del progresismo típico de la sociedad moderna: la ganancia extraordinaria, a la que Echeverría define del siguiente modo:[32]

> Cada nuevo descubrimiento técnico que incrementa la productividad proporciona al capitalista que lo introduce en el proceso de trabajo la oportunidad —que sería ineludiblemente sólo transitoria si la economía fuera puramente mercantil— de vender sus mercancías arriba del precio normal, esto es, lo dota del poder para venderlas con un precio que está por encima del valor que ha sido objetivado en ellas. (Echeverría 2010b, 37)

[32] El progresismo es una de las características esenciales de la modernidad de acuerdo con Echeverría (2011a). Consiste en la forma básica de experienciar el tiempo y de darse la transformación histórica, a partir de dos sentidos coincidentes pero contrapuestos: el proceso de innovación o sustitución de lo viejo por lo nuevo y el proceso de renovación o restitución de lo viejo como nuevo. En el progresismo, la historicidad se despliega bajo la lógica del primero de esos dos sentidos, lo que tiene como resultado el hecho, típicamente moderno, de valoración de la novedad como un valor positivo absoluto. La consecuencia fundamental de esto es una cierta forma de concebir al presente en términos de instantaneidad y evanescencia. Aquí se encuentra la clave fenomenológica de la comprensión que tiene Echeverría del fenómeno del consumismo, entendido como un "intento desesperado de atrapar al presente".

Mientras el nombre para el precio de las mejores tierras es "renta de la tierra", el nombre para el precio de la tecnología avanzada es "ganancia extraordinaria". Lo que entra aquí en disputa es el lugar que le corresponde a la renta que los propietarios de los "medios de producción no producidos" —los viejos "señores de la tierra" y los nuevos "señores de la tecnología"— disputan a los capitalistas propiamente dichos —los dueños de los medios de producción producidos. Vale aquí recordar que la tasa media de ganancia, de acuerdo con Marx, hace referencia a la distribución equitativa de la tasa de plusvalor succionada a la clase obrera y repartida en tres rubros: ganancia (del capital), salario (del obrero) y renta (del terrateniente). El combate se da entonces entre la tradicional figura de la renta de la tierra y la contemporánea figura de la renta tecnológica.

Este combate, a finales del siglo XX, aparece ya claramente inclinado a favor de la segunda figura (41), aunque esa evidencia corresponde tan solo la fase final de una "mutación tendencial de larga duración" que, en opinión de Echeverría, comenzó durante los años treinta del siglo XIX (aparecimiento de la forma de renta tecnológica) y se completa durante los años ochenta del siglo XX (subordinación de la renta de la tierra a la renta tecnológica). Y si, durante este siglo y medio, la humanidad asistió al paso de la fase paleotécnica a la fase neotécnica, y si la historia de esas fases es la historia de la mundialización del capital, entonces es correcto decir que el proceso que va desde el aparecimiento de la renta tecnológica hasta su predominio es un "trend sistémico" característico de la mundialización capitalista (Arizmendi 2014, 51). La mundialización capitalista refiere entonces al proceso a través del cual el capital se constituye en un auténtico dispositivo técnico. Este vínculo decisivo entre el dispositivo técnico capitalista y la mundialización de su lógica es análogo a la relación heideggeriana entre *das Gestell* y la expansión del dominio planetario.

La renta tecnológica es tan monopólica y señorial como fue siempre la renta de la tierra, en la medida en que consiste en poseer "el secreto" de una innovación técnica potenciadora de la productividad del proceso de trabajo. La época del predominio de la renta tecnológica ya no es la vieja época del imperialismo, caracterizado por la lucha de los grandes conglomerados de acumulación de capital por concretarse en un territorio nacional, dotado de recursos naturales que podían contribuir a abaratar la producción. Esta noción de conglomerados de acumulación de capital que pretenden monopolizar una cierta porción de recursos naturales define, en definitiva, el concepto echeverriano del

estado-nación capitalista.[33] En la situación contemporánea, el capital busca una cosa diferente: sacar provecho de "ciertos *dispositivos técnicos singulares*" dentro de un proceso de producción determinado (Echeverría 1998b, 43). Este paso de la renta de la tierra a la renta tecnológica redunda en una devaluación sin precedentes de la naturaleza y del trabajo (García Conde 2023, 76).[34]

En efecto, Echeverría entiende la mundialización del dispositivo técnico del capital, que coincide con el proceso de generalización de la forma de la renta tecnológica, como la "última y definitiva subordinación de la naturaleza a la técnica" (Echeverría 1998b, 44), lo cual, en términos civilizatorios, ha sido una alteración radical y decisiva, que permite figurar un escenario característicamente *sci-fi*: uno en el que la renta tecnológica pueda llegar a radicalizar tanto la polarización entre los distintos conglomerados mundiales de capital que, de un lado, se pueda llegar a localizar una "civilización *high tech*" para unos pocos y, del otro, una civilización de "chatarra tecnológica y naturaleza maltratada" para muchos. Esto es justamente lo que se ilustra en la película de ciencia ficción *Elysium* (2013), dirigida por Neill Blomkamp y protagonizada por Matt Damon. El argumento básico de esta historia es que, en el año 2154, una Tierra superpoblada, llena de "chatarra tecnológica" y "naturaleza maltratada", pasa a ser el hábitat de los "muchos" seres humanos explotados, mientras que en un satélite artificial llamado *Elysium* viven los "pocos" pertenecientes a la clase capitalista dominante, que gracias a su "civilización *high tech*" se ha dotado de aire puro, árboles, pasto y cielo azul de manera artificial. La cuestión del dispositivo técnico del capital en Echeverría apunta a vertientes y horizontes reflexivos que parecen requerir de la asistencia, cada vez más indispensable para el pensamiento crítico contemporáneo, de la ciencia ficción. El concepto de la renta tecnológica puede pensarse, de ese modo, como un concepto con consecuencias típicamente *ciberpunk.*

---

[33] Echeverría desarrolla esta tesis en: Bolívar Echeverría, "El problema de la nación desde la 'crítica de la economía política'", en *El discurso crítico de Marx* (Ciudad de México: Era, 1986). Véase también: Bolívar Echeverría, "La nación posnacional", en *Vuelta de siglo* (México: Ediciones Era, 2006).

[34] La teoría de la renta tecnológica de Echeverría es valiosa también para interpretar al proceso de mundialización del dispositivo técnico del capital como causa del incremento de las asimetrías estructurales entre los centros y las periferias del capitalismo. De acuerdo con Echeverría, en la década de los setenta, los estados nacionales subdesarrollados, organizados en torno a capitales protegidos por una alta renta de la tierra, fueron golpeados definitivamente en sus pretensiones de autosuficiencia. Más claramente aun que los "países bananeros", los "países petroleros" hicieron la experiencia de que el "cómo" se produce vale más que el "con qué" se produce: "vieron que el precio de los secretos del procesamiento del petróleo había llegado a ser mucho mayor que el del petróleo mismo" (Echeverría 1998b, 43-4). Es así como Arizmendi (2014) ha llegado a sostener que "la renta tecnológica ha devenido en un arma que busca arrebatarles a los capitalismos periféricos el monopolio de la sobreexplotación laboral […]" (48).

De acuerdo con Echeverría, a finales del siglo XX la humanidad se encontraba asistiendo al final de aquel drama histórico centenario entre las dos formas de renta que se encuentran "mortalmente enfrentadas". Pero sería un error tratar de identificar ese fin del drama histórico con el fin del capitalismo, cuando menos en los términos que siempre lo concibió la izquierda: como el paso a una sociedad sin clases, operado por fuerzas políticas que portan la contradicción viviente del sistema. El fin del que habla Echeverría refiere a un horizonte abierto por los dos procesos característicos de la expansión planetaria del capital. Vale la pena enfatizar que la expansión planetaria del capital consiste en una unificación planetaria del proceso de trabajo y del funcionamiento de las fuerzas productivas a partir de la "interconexión técnica de todo su campo instrumental" (Echeverría 2006f, 149).

Si, a través de la generalización del dominio del dispositivo técnico del capital, éste parece llevarnos más allá del capitalismo, al menos en su forma hasta ahora reconocible, esto quizás tenga que ver con la emergencia de un modo de organizar la reproducción de la sociedad al que Cédric Durand (2021) ha llamado "tecnofeudalismo". El concepto está vinculado directamente con la emergencia de las tecnologías digitales que caracterizan al mundo contemporáneo. Siguiendo a Viktor Mayer-Schönberger y Thomas Ramge en su texto *Das Digital*, Durand sostiene que la conjunción de los Big Data, los algoritmos y la inteligencia artificial altera radicalmente el funcionamiento de los mercados. Al decir de Durand, el desarrollo de una crítica de la economía política de lo digital está directamente vinculado con el problema de la *renta* (239-40), que es entendida básicamente como un mecanismo de generación de ganancia por medio de la "captura" de una porción de la masa global de plusvalía por parte de capitales no directamente implicados ni en la explotación ni en los procesos productivos (241), fundamentalmente los grandes servicios digitales, que hoy hacen las veces de auténticos "feudos" de los que cada vez es más difícil escapar. Así, los sujetos subalternos pasan a ser dependientes de una forma de "gleba digital" que es fundamental porque determina la capacidad de los dominantes para "captar el excedente económico" (251). Esto tiene como consecuencia, por supuesto, toda una redefinición de la "geografía de la acumulación de capital", la cual ya no sería directamente de orden espacial sino de orden funcional, es decir, derivada de las innumerables posibilidades de combinación financiero-tecnológica (Echeverría 2006f, 150). En esta situación, los Estados del "tercer mundo" ocupan ese lugar de subalternidad del que habla Durand, pues se ven llevados a

negociar la entrega de sus tierras a cambio de franquicias tecnológicas (los "dominantes") indispensables para sostener la vida civilizada (153).[35]

Considero que la comprensión adecuada de todas las implicaciones contenidas en el concepto de renta tecnológica de Echeverría requiere de su vinculación con el concepto de "tecnofeudalismo". Efectivamente, hay quien ha reconocido que, así como en la Edad Media existían señores feudales, que eran los grandes arrendadores de la tierra, en el siglo XXI asistimos a la conformación, cada vez más dominante, de una lógica de comportamiento pseudo medieval: la renta tecnológica. "Ello significa que el capitalismo no extirpa la historia medieval, sino que la reconfigura" (García Conde 2023, 76). En efecto, de acuerdo con Echeverría, en "'Renta tecnológica' y 'devaluación de la naturaleza'", en el capitalismo realmente existente la reproducción del capital únicamente ha podido realizarse al entablar una especie de solución de compromiso con la reproducción de otras formas de riqueza, no sólo diferentes sino abiertamente contrapuestas a la forma capitalista (Echeverría 2010c, 35). ¿Qué ocurriría si esas formas "abiertamente contrapuestas" a la forma capitalista le impusieran un sesgo tal que, con propiedad, habría que comenzar a pensar que nos encontramos en una fase de transición hacia otra cosa? En el corazón del concepto del dispositivo técnico capitalista se encuentra la noción de renta tecnológica, cuya implicación reflexiva fundamental consiste en la comprensión de que su mundialización puede suponer el inicio de la transición hacia una forma completamente nueva de organización de la reproducción social a escala planetaria, que puede tratarse de una nueva etapa del capitalismo, que sostendrá elevadas tasas de ganancia a través de mecanismos de tipo rentista, o puede tratarse de una forma de reproducción de la vida económica que, en la medida en que ya no sostenga la ganancia y la acumulación en las figuras del salario y de la extracción directa de plusvalor, quizás pueda considerarse una forma poscapitalista de organización de la vida civilizada.

Esta propuesta de lectura pueda echar nuevas luces para comprender el significado profundo de la idea echeverriana de que, en la vuelta del siglo XX al siglo XXI, el planeta entero se encuentra en medio de una crisis civilizatoria. Se trata de una crisis, no obstante, que se da en medio de una condición ontológica completamente inédita: ya no es un escenario, como eran los escenarios premodernos, caracterizado por la "prepotencia de lo

[35] Por eso, una de las funciones que Echeverría le asigna al concepto de "renta tecnológica" consiste en reconocer la inexorable incapacidad de todas las clases de política económica para romper el círculo vicioso del subdesarrollo, esto es, para superar la diferencia sistémica que existe entre ciertas economías nacionales que se encuentran en proceso de desarrollo continuo y otras que se encuentran, correlativamente respecto de aquellas, en proceso de subdesarrollo permanente (Echeverría 2010c, 40).

Otro sobre lo humano", sino un escenario caracterizado, precisamente, por lo contrario: la prevalencia de la prepotencia del hombre sobre la Naturaleza (Echeverría 1998b, 46).

Ahora bien, un apunte propiamente heideggeriano a este argumento de Echeverría consistiría en decir que la pre-potencia se alza sobre un *pre-dominio* que es una *pre-disposición* y que, en esa medida, es su fundamento, por lo que *gobierna* sobre dicha prepotencia. El concepto de *das Gestell* enseña que la prepotencia —provocación— no es, propiamente hablando, del hombre sobre la naturaleza, sino de la esencia de la técnica que provoca al hombre a que se comporte prepotentemente con lo ente o lo otro. Ante esta corrección, un contraargumento echeverriano diría que esa provocación no pertenece a la esencia de la técnica moderna en sí misma, sino a la conformación del dispositivo técnico del capital que gobierna, distorsionándolo, al fundamento de la modernidad.

La crítica a esa "pre-potencia", según se ha señalado (Arizmendi 2012, 161), en tanto crítica al señorío de lo *Gestell* sobre la tierra, adolece, en el caso de Heidegger, de la negativa a vincularla con el capitalismo. Por eso, Heidegger asocia la devastación con la modernidad en general. Ese reconocimiento, que es, seguramente la gran fortaleza de la comprensión echeverriana, es, al mismo tiempo, como ya se ha dicho, la más importante debilidad de la crítica de Heidegger. No obstante, su fortaleza consiste en reconocer, en el concepto del *Gestell*, que industrialismo y ciencia, esto es, que la explotación técnica y la científica representación objetivadora de lo ente, son dos aspectos de lo mismo: "la pre-potencia de la voluntad de poder" (Acevedo 1999, 86). En esta fortaleza de la comprensión heideggeriana nos topamos, igualmente, con la otra debilidad de la comprensión echeverriana: la carencia de una indagación profunda de la relación de la ciencia moderna con su técnica, Ahora bien, hay que decir que el concepto de renta tecnológica presupone un papel decisivo de la investigación científica. Después de todo, la renta tecnológica depende del monopolio que se tenga sobre una cierta innovación que suele derivarse de descubrimientos o aplicaciones científicas novedosas. Por eso, y por todo lo dicho antes, es el concepto más importante en la aproximación de Echeverría a la técnica.

Para cerrar este capítulo, hay que recordar que, para Heidegger, la expansión planetaria de *das Gestell* incluye también una expansión planetaria del poder de la ciencia entendida, en términos de "Ciencia y meditación", como "teoría de lo real".[36]

[36] "El proceder asegurador-ajustador de toda teoría de lo real es calcular […] toda objetivación de lo real es calcular" (Heidegger 1997a, 165).

> la ciencia, en el orbe de Occidente y en las eras de su historia, ha desplegado un poder que no se encuentra en ninguna otra parte de la Tierra y que, finalmente, está cerca de poner ese poder por sobre el globo terráqueo. (Heidegger 1997a, 152)

La expansión planetaria de *das Gestell* en el caso de Heidegger, y del dispositivo técnico capitalista en el caso de Echeverría, es lo que da a la problematización que ambos llevan a cabo sobre la técnica una implicación directa y esencialmente política, como se enfatizará en la sección final y en la conclusión de este trabajo.[37] Pero antes, es necesario abordar el modo en cómo los dos autores vinculan sus concepciones de la técnica con una crítica a la metafísica moderna de la subjetividad y a una problematización general del concepto de "sujeto".

[37] En el "Discurso del rectorado", que Heidegger pronunció en la Universidad de Friburgo en 1933 y que constituye el documento más importante sobre su filiación nacionalsocialista, manifestó que el sentido de su rectorado estaba directamente vinculado con una renovación de la Universidad como condición para la renovación de la ciencia. Esa renovación requería, en opinión de Heidegger, una vuelta a la concepción griega de la *episteme*, porque, en su interpretación, la ciencia para los griegos era el centro que, desde lo más profundo, determinaba toda *su existencia como Estado y como pueblo*. En esta vuelta al inicio de la filosofía, que implica toda una reinterpretación del sentido de la ciencia, que escape a su atrapamiento en la concepción moderna de ésta como cálculo, Heidegger cifra toda una comprensión política. Esa vuelta al inicio permitiría convertir a la ciencia en "el acontecimiento fundamental de nuestra existencia como pueblo" (Heidegger 2009, 11).

Capítulo segundo
Acerca de la cuestión del sujeto y la subjetividad

> Los *Mekkanos* eran usados durante las dos últimas décadas, y seguirán siéndolo durante la próxima década de aquella Realidad. Por ello, en aquella sociedad no existían sirvientes humanos.
> (Isaac Asimov, *El fin de la eternidad*)

Un elemento clave de la modernidad filosófica ha sido su exaltación del ser humano como sujeto, atribuyéndole la capacidad de organizar la vida social y utilizar la técnica como mero instrumento. Esta visión humanista postula al sujeto como fundamento de lo real y reduce a lo otro a un objeto carente de consistencia propia. Tanto Heidegger como Echeverría desarrollan una crítica radical a esta metafísica de la subjetividad, desmontando sus supuestos y caracterizando, a partir de ahí, la moderna relación entre política y técnica. En este capítulo analizaré sintéticamente sus argumentos y exploraré los vínculos entre sus respectivas críticas, mostrando cómo ambas buscan llevar a cabo un profundo desmontaje crítico de la metafísica de la subjetividad. Por restricciones de espacio no me extiendo demasiado en estas discusiones. Su intención es dejar sentados algunos elementos fundamentales que sirvan como pivote entre lo técnico y lo político en las filosofías de Heidegger y Echeverría.

1. La cuestión del sujeto y la subjetividad en Heidegger

Hay que empezar señalando que Heidegger cuestiona la idea de que la libertad sea simplemente una propiedad del hombre, pues ello supone que sabemos inmediatamente qué es el hombre. Este prejuicio, según él, está en la base de la tradición filosófica occidental, que ha dado por sentado un concepto de humanidad sin someterlo a interrogación (Heidegger [1930] 2000, 159). Así, en *Introducción a la metafísica*, Heidegger vincula la pregunta por la esencia del hombre con la pregunta por el ser, sosteniendo que la determinación de su esencia no puede reducirse a una simple antropología, ya que esta lo estudia como si fuera un objeto más dentro del mundo, del mismo modo en que la zoología estudia a los animales (Heidegger [1953] 2014, 184-5). En *Ser y tiempo*, plantea que el ser humano no tiene una esencia fija, sino que su ser es, en sentido estricto, *ex-sistencia*, es decir, un estar fuera de sí mismo en relación con el

ser. [38] Aunque tras la *Kehre* —el giro en su pensamiento en el que pasa de preguntarse por el Dasein a preguntarse directamente por el ser— Heidegger matizará su concepción del Dasein, sigue sosteniendo que la comprensión de la existencia humana es el único acceso posible a la manifestación del ser. Por ello, su analítica existenciaria—dedicada a examinar la estructura fundamental del Dasein—constituye el punto de partida imprescindible para comprender su concepción del sujeto y la subjetividad.

La analítica existenciaria del Dasein es desarrollada por Heidegger en la obra de 1927 *Ser y tiempo*, que se encuentra estructurada en dos secciones: la primera, una analítica del Dasein en la que despliega sus diversos "existenciarios", y la segunda, una reiteración que introduce la cuestión de la temporalidad. Su "analítica existenciaria" busca desentrañar las condiciones ontológicas de la existencia humana, distinguiéndola de la ontología tradicional, que estudia el ser de los objetos (Heidegger [1927] 1971, 23). El punto de partida de Heidegger es la afirmación de que el Dasein siempre se comprende a partir de su existencia, es decir, de sus posibilidades de "ser él mismo" o "no serlo", lo que implica que su existencia es arrojada (*Geworfenheit*) en un mundo del que forma parte de manera ineludible. En este sentido, el Dasein es *ser-en-el-mundo* (*in-der-Welt-sein*), lo que significa que su existencia está siempre vinculada con los entes intramundanos y con los otros Dasein (Heidegger [1927] 1971, 68).

El horizonte desde el cual el Dasein comprende su mundo es la temporalidad, que a su vez constituye la base de su historicidad. La existencia humana no es un simple presente, sino que siempre está proyectada hacia el futuro y sostenida por su pasado (Heidegger [1927] 1971, 30). Esta precomprensión del ser está dada por la tradición, lo que implica que el Dasein puede vivir de manera propia, asumiendo su existencia con autenticidad, o de manera impropia, diluyéndose en la cotidianidad. Sin embargo, Heidegger enfatiza que la impropiedad no es un defecto, sino un modo concreto de existencia (Heidegger [1927] 1971, 55). Con ello, la analítica existenciaria permite plantear de nuevo la pregunta fundamental de la filosofía, olvidada al decir de Heidegger: la pregunta por el sentido del ser.

[38] Durante la década de 1930, Heidegger comenzó a hablar de la "*Ek-sistenz*" (ex-sistencia) como la esencia del Dasein, con la intención de enfatizar el hecho de que el ser del Dasein está fuera de sí mismo, proyectado hacia el mundo que se le abre y en el que puede proyectarse en medio de los demás entes. La ex-sistencia no tiene un sentido biológico, ni tampoco hace referencia al mundo inmediato de la existencia cotidiana, sino que enfatiza el ser abierto del Dasein y su arrojamiento fuera de sí mismo. A partir de ahora, cada vez que en este trabajo utilice este término habrá que entenderlo en este estricto sentido técnico.

Buena parte de ese olvido tiene que ver con el hecho de que la metafísica moderna se estructura esencialmente en torno a la noción de sujeto. Heidegger ve en Descartes el punto de partida de esta comprensión. Para Heidegger, el cartesiano *cogito ergo sum* establece a la subjetividad como fundamento del conocimiento, pero deja sin problematizar la existencia misma (*sum*), lo que impide una interrogación ontológica del ser (Heidegger [1961] 2013, 625). En *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, Heidegger critica esta omisión, señalando que la filosofía moderna ha puesto en cuestión el conocimiento, la conciencia y el sujeto, sin llegar a cuestionar la existencia misma (Heidegger [1983] 2010, 45). La ontología fundamental de Heidegger busca corregir este problema, interrogando la constitución fenoménica del Dasein antes de asumir cualquier concepto de subjetividad.

La crítica a la subjetividad cartesiana llevada a cabo por Heidegger se extiende al idealismo de Hegel. Mientras que este sostenía que "lo verdadero no se aprehende y se expresa como sustancia, sino también y en la misma medida como sujeto" (Hegel [1807] 1966, 15), Heidegger sostiene que "el Dasein no es ni sustancia ni sujeto" (Heidegger [1927] 1971, 330). El Dasein es *ser-en-el-mundo*, cuya existencia se estructura en el cuidado (*Sorge*) y en la apertura a la verdad del ser. Así, Heidegger postula a la *Entschlossenheit* (resolución) como una apertura a la verdad del ser, distinta de la resolución moderna basada en la voluntad de poder del sujeto sobre la totalidad de lo ente reducido a mero objeto (Heidegger [1982] 2005, 99). En última instancia, Heidegger aspira a mostrar que la concepción moderna de la subjetividad culmina en la esencia de la técnica moderna, coronando la primacía de la voluntad subjetiva sobre el conjunto de lo ente.

Como se puede ver, un elemento central en la filosofía de Heidegger es la tesis de que la modernidad ha transformado la esencia del hombre al convertirlo en sujeto, un proceso que implica el surgimiento de una correlación necesaria entre subjetivismo y objetivismo (Heidegger [1938] 2010). Mientras que en Aristóteles *subjectum* (ὑποκείμενον) era el sustrato de las propiedades de las cosas (Aristóteles, Met. 4, II, 1003b), en la modernidad el hombre se convierte en el *subjectum* que funda la verdad de todo lo ente. Esta subjetivación es esencial para la técnica moderna, pues implica la reducción de la realidad a objetos disponibles para el dominio del sujeto (Heidegger 1997a, 158; Esquirol 2011, 56).

Este proceso tendría su punto culminante en Nietzsche, quien postula la voluntad de poder como la esencia de lo real, consumando así la metafísica de la subjetividad

(Heidegger [1943] 1998, 178). En *¿Y para qué poetas?*, Heidegger muestra que la subjetividad moderna produce a la naturaleza como algo disponible para el hombre, al tiempo que este se configura como su productor y dominador (Heidegger [1946] 1998, 214). La voluntad moderna se despliega como un querer absoluto que transforma la realidad en objeto, sellando así la relación entre la metafísica del sujeto y la técnica moderna. Frente a este peligro, Heidegger afirma en *El evento* que es necesario volver a vincular al ser con el pensar, como condición para un nuevo comienzo de la historia (Heidegger 2016, 210-1).

Es así como, para Heidegger, la cuestión de la esencia del hombre no es jamás una respuesta, sino esencialmente una pregunta, inseparable de la cuestión del ser (Heidegger [1987] 2014). Frente al predominio de la metafísica de la subjetividad, el ser humano se alcanza a sí mismo en la medida en que interroga y asume su existencia como un acontecer histórico. Por ello, la pregunta antropológica kantiana "¿qué es el hombre?" debe reformularse como "¿quién es el hombre?" (Heidegger [1987] 2014, 133), reconociendo que su esencia es la *ex-sistencia*, es decir, el lugar donde el ser se manifiesta. Hay quien podría afirmar que, más allá de la identificación del ser humano como sujeto, sería imposible la libertad y, con ello, la libre conformación de una forma de organización para la comunidad humana. Pero Heidegger recuerda que "toda auténtica liberación no es sólo romper las ataduras y eliminar los vínculos, sino que es, ante todo, una nueva determinación de la esencia de la libertad" (Heidegger [1961] 2013, 636).

Los efectos de la transformación del hombre en sujeto se han extendido a la organización de la sociedad toda, en la que el dominio del individuo se ha convertido en la indistinción de la multitud y la sociedad de masas (Heidegger [1982] 2005, 177). Con Nietzsche, la subjetividad alcanza su consumación: el *Übermensch* aparece como la figura humana adecuada para la técnica moderna, en la medida en que es capaz de dominar la tierra por medio de la explotación de sus posibilidades técnicas (Heidegger [1961] 2013, 653). Sin embargo, para Heidegger, es posible otro decurso de las cosas. Se puede preparar, mediante el pensamiento, un acontecimiento de mutua reapropiación entre el ser y el hombre (*Ereignis*), que permitiría un nuevo comienzo de la historia basado, no en la dominación, sino en el *dejar-ser* a lo ente. Aunque este *Ereignis* no aboliría a la técnica, sí transmutaría su esencia, alejándola de su fundamento en *das Gestell* (Heidegger 1997b, 174).

Esta reapropiación es un momento fundamental en el pensamiento del Heidegger tardío, en la medida en que concibe que el despliegue de la esencia de la técnica moderna

es la forma más realizada de una historia del ser atravesada por el fenómeno del olvido y por la ocupación exclusiva, instrumental y utilitaria en lo ente. *Ereignis* es el nombre para el acontecimiento mediante el cual el ser y el hombre vuelven a pertenecerse mutuamente, tras una larga época, que empieza ya con los griegos y se radicaliza durante la modernidad, en que esa relación ha sido distorsionada por la ocupación en los entes que redunda en la constitución de *das Gestell*. El *Ereingnis*, que no se puede provocar, sino tan solo anticipar con el pensamiento, consistiría en la apertura de la posibilidad de un nuevo inicio histórico, no basado en la voluntad de control ni en la disponibilidad total de lo ente (*Bestand*), sino en una relación más originaria de escucha y apertura hacia el ser.

2. La cuestión del sujeto y la subjetividad en Bolívar Echeverría

Echeverría también aborda críticamente el concepto de sujeto y la moderna cuestión de la subjetividad, asumiendo la crítica filosófica contemporánea —desde Heidegger en adelante— contra las tesis sobre la autoposición y autolegislación del sujeto. Esto le impide adoptar de manera acrítica la noción marxista de sujeto,[39] obligándolo a reformularla, aunque sin llegar a abandonar el término. Su obra también desarrolla una crítica profunda a la metafísica de la subjetividad, en diálogo con Heidegger, lo que permite, en mi opinión, comprender adecuadamente uno de los elementos centrales de su filosofía. La especificidad de su concepción del sujeto y la subjetividad moderna se fundamenta en su apuesta ontológica, que, por limitaciones de espacio, delinearé solo brevemente en este apartado.

Empezaré mostrando a qué se refiere el concepto de "sujeto social". Al decir de Echeverría, el concepto marxista de sujeto social se refiere a un proyecto comunitario de socialidad estructurado en una fase productiva y una fase consuntiva, articuladas por un momento circulatorio que transfuncionaliza la riqueza social (Echeverría 1986d). Sin embargo, en el capitalismo, este sujeto social se disuelve en procesos privados de reproducción, lo que imposibilita la circulación basada en un criterio cualitativo de autorreproducción. En su lugar, se instaura una circulación mercantil inerte, sin proyecto sujetivo e impulsado tan solo por la lógica del dispositivo técnico capitalista.

[39] Otra discusión, fundamental, pero que escapa a los alcances de este trabajo, es si se puede hablar con propiedad de que exista una noción de sujeto en el marxismo. Es bien sabido que una parte fundamental y polémica de la filosofía de Louis Althusser (1988) se concentró en afirmar que en el marxismo no existe un concepto de sujeto, así como no existe un concepto de hombre ni de enajenación, todo lo cual le hace afirmar a Althusser que el marxismo no es un humanismo. Por ahora, habrá que contentarse con decir que para buena parte de esta tradición teórica ha sido central postular una noción de sujeto, encargado de llevar a cabo la tarea histórica de la revolución.

La concepción echeverriana del sujeto como sujeto social es clave porque, como señala Oliva Mendoza (2013), se aleja de categorías marxistas ortodoxas como "ideología" o "praxis revolucionaria", las cuales, a menos que sean reformuladas críticamente, incurren en el riesgo de reproducir la metafísica moderna de la subjetividad. En este marco, la emancipación se sigue concibiendo como un acto de la voluntad racional de ciertos sujetos ilustrados, sin cuestionar cómo podría surgir esta "superioridad práxica" en un contexto de enajenación total (Oliva Mendoza 2013, 174). Echeverría construye, por su parte, una teoría del sujeto más compleja, bastante influida por la crítica heideggeriana.

En "Lejanía y cercanía del Manifiesto comunista", Echeverría sostiene que el llamado a la unidad proletaria de Marx es hoy inaudible, pues la explotación se ha generalizado y la política estatal se ha distanciado de la vida cotidiana (Echeverría 2006d, 110). Para comprender su concepción del sujeto, es necesario partir de su teoría de la *transnaturalización*, análoga a la analítica existenciaria de Heidegger en la medida en que ambas buscan una ontología que no presuponga la identidad entre hombre y sujeto, sino que fundamente las condiciones estructurales de la existencia humana a partir de las cuales cualquier subjetividad puede surgir.

Para explicar adecuadamente esto, es necesario señalar las características fundamentales de lo que yo he llamado la "ontología transnatural" de Echeverría. Al decir de este filósofo, la existencia humana es el resultado de una ruptura originaria con la naturaleza, lo que implica que toda forma social es una negociación entre la necesidad de trascender lo natural y la resistencia de lo natural a ser conformado. Esta tensión inmanente es el origen de lo sagrado, que busca estabilizar la contradicción, dando origen al fenómeno del fetichismo (Echeverría 1986f). Lo sagrado es, para Echeverría, la dimensión encargada de apaciguar el conflicto inherente entre forma social y naturaleza, pues permite que la primera reconozca sus límites, al tiempo que fuerza a la segunda a aceptar su sacrificio. Así pues, el gran tema de la ontología transnatural echeverriana es la *existencia* social.

Para la elaboración de esta cuestión, Echeverría asume el motivo rector de la ontología fundamental heideggeriana, es decir, la necesidad de una analítica de la existencia como vía de acceso a cualquier posibilidad de comprensión del ser. Pero Echeverría quiere enfatizar algo que, sin estar ausente en la ontología de Heidegger, no

está, en su opinión, suficientemente subrayado: el carácter radicalmente social de la existencia propiamente humana.[40]

El carácter social de la humanidad se abre a partir del proceso de la transnaturalización, es decir, de la trascendencia y conformación de la sustancia animal en múltiples identidades sociales. Giorgio Agamben, en diálogo con Alexandre Kojève, plantea que el hombre solo existe en la medida en que trasciende y domestica su base animal (Agamben 2016, 28), lo que coincide con la idea de Echeverría de que la socialidad humana se funda en la subordinación de la *phoné* animal al *logos* humano. Así, la identidad humana es una construcción histórica que se presenta como natural, ocultando de esa manera el ineludible sacrificio de lo animal (Echeverría 2006g, 138).

Echeverría afirma que la modernidad supone la asunción del reto de organizar nuevas formas de existencia, pues, a diferencia de las sociedades arcaicas marcadas por la escasez absoluta, inaugura la posibilidad de la abundancia. Sin embargo, el capitalismo bloquea esta potencialidad al perpetuar artificialmente la escasez para sostener la acumulación del capital (Echeverría 2006i, 206). Así, el dispositivo técnico capitalista, en sintonía con el *Gestell* de Heidegger, convierte a la naturaleza en un reservorio de materias primas (*Bestand*), garantizando que siga siendo tan solo un recurso a disposición de la voluntad encarnada en la técnica.

Ahora bien, la transnaturalización implica una violencia sublimadora que subyuga la animalidad natural en favor de una identidad social (Echeverría 2006c, 64-5). Esta violencia ontológica da forma a la mismidad característica de una comunidad, permitiendo su arraigo en el mundo. Sin embargo, dicha identidad nunca es absoluta, sino contingente: la presencia de identidades distintas indica que la vida humana puede configurarse de múltiples maneras (Echeverría 2006c, 67). En este sentido, la libertad, para Echeverría, es la capacidad de dar forma a la existencia social trascendiendo lo natural (Peralta García 2016, 165).

La modernidad capitalista, sin embargo, transforma esta violencia ontológica, que siempre es dialéctica, en una violencia unilateralmente destructiva. Echeverría describe esta transformación como una "violencia de las cosas mismas", en la que los objetos del mundo capitalista incorporan la lógica de la valorización del valor (Echeverría 2006c, 73). En este proceso, los propios medios de producción ejercen violencia al subordinar la existencia al mercado capitalista, de manera que cualquier uso no mercantil de los objetos

[40] Sobre la dimensión estructuralmente social del Dasein, véase el siguiente capítulo.

se vuelve antifuncional. Así, la técnica moderna no solo organiza el trabajo, sino que moldea la experiencia humana, restringiendo la libertad y reforzando la lógica del dispositivo.

Esta tesis echeverriana resuena con la crítica de Theodor Adorno al proceso moderno de tecnificación, que convierte los diversos gestos humanos en movimientos rígidos, eliminando la experiencia y subordinando la acción a la utilidad inmediata (Adorno [1951] 2013, 44-5). Heidegger, Echeverría y Adorno coinciden en que la modernidad ha atrapado la existencia en un marco técnico que sobredetermina la vida cotidiana. Para Echeverría, este marco define la cultura, entendida como la configuración material de la existencia a través del uso de los objetos, lo que revela que la política no está separada de la técnica, sino inscrita en la estructura misma del mundo material.

En ese sentido, David Chávez (2016) tiene razón cuando sostiene que, para Echeverría, "las cosas no son 'encarnaciones' de lo trascendental, son lo trascendental mismo" (149). Sin embargo, al relacionar lo trascendental exclusivamente con el fetichismo, Chávez pierde de vista la distinción que hace Echeverría entre la "violencia de las cosas mismas" en la mercancía y su función ontológica en la apertura de un mundo. Para Echeverría, los objetos no son meros instrumentos sometidos a la lógica de la subjetividad moderna, sino entes que, en su forma natural, permiten la con-formación de la existencia social, en una tesis cercana a la idea heideggeriana de la *cuaternidad* (*Geviert*), que concibe a la cosa como aquello que reúne cielo, tierra, mortales y dioses (Heidegger [1951] 2007, 53). De ese modo, la crítica echeverriana al fetichismo mercantil puede ponerse en relación con el esfuerzo heideggeriano por liberar a la cosa de su reducción a objeto disponible en el dispositivo técnico moderno. Mientras Heidegger busca recuperar la relación originaria con las cosas a través del *Ereignis*, Echeverría lo hace al enfatizar el valor de uso sobre la valorización del valor (Echeverría 2000b, 138). Ambos autores, de esa manera, critican a la metafísica de la subjetividad, en la que lo ente se reduce a objeto para la representación y el dominio humano (Heidegger [1942-3] 1998, 133).

En la ontología transnatural de Echeverría, el ser de las cosas no se agota en su uso social, sino que conserva una *forma natural* que resiste su absorción en la lógica mercantil. Así, el objeto práctico en Echeverría es conflictivo: reúne naturaleza, socialidad y cultura, dando lugar a un *ethos* que, más que un simple marco cultural para la vida social es entendido como hábitat y morada. La política, en esta perspectiva, se

juega en la reorganización de la existencia a partir del valor de uso, en oposición a la subsunción técnica-capitalista.

Para terminar, hay que indicar que, para Echeverría, la tradicional figura marxista del sujeto-Proletario se encuentra caduca. En efecto, Echeverría sostiene que la figura del Proletario encarnó siempre al trabajador moderno, en la medida en que se encontraba identificado con la técnica y las fuerzas productivas del capitalismo industrial (Echeverría 2006d, 110). Sin embargo, esta figura ya mostraba signos de agotamiento en tiempos de Marx, pues la transición de la paleotécnica termodinámica a nuevas formas tecnológicas produjo una reconfiguración su papel social. Para que el llamado político que, al decir de Echeverría, se encuentra en el *Manifiesto Comunista* no caiga en el vacío, sería necesario reconocer la determinación capitalista del dispositivo técnico y comprender que una revolución no puede limitarse a la liberación de las fuerzas productivas; debe implicar una radical modificación de la estructura misma del campo instrumental de las sociedades modernas (Echeverría 2006d, 112). Esto exigiría, como condición, abandonar la modalidad moderna de la política, fundada en la metafísica de la subjetividad, y repensar el papel y la necesidad de una noción de sujeto en la transformación social. Es decir, la filosofía de Echeverría interpela la noción moderna de la política comprendida como el despliegue a voluntad de los conceptos de un sujeto autolegislador sobre un mundo susceptible de ser conformado a imagen y semejanza de dichos conceptos. Esto es, justamente, aquello que Bolívar Echeverría (2011c) llamó, en "Postmodernidad y cinismo", el "mito de la revolución", y que entendió como el mito básico de la cultura política moderna.

Es así como, en el mundo neotécnico, donde el automatismo del capital ha desplazado la agencia humana, la pregunta heideggeriana por el *quién* se precisa en Echeverría en estos términos: ¿qué figura humana puede operar una transformación radical de la tecnología y la política? (Echeverría 1995c, 27). La modernidad ha impuesto una "dinámica automática", en la que el capital se erige como el verdadero sujeto histórico, mientras la actividad de las sociedades queda reducida a la simple ejecución de su lógica de acumulación (Echeverría 2006a, 264). La política moderna, en lugar de ser el ejercicio soberano de la voluntad humana, se convierte en la imposición de distintas versiones de obediencia al sujeto-capital. Frente a esto, se hace imprescindible indagar en los elementos propiamente políticos en las filosofías de Heidegger y Echeverría, con miras a concebir una alternativa a la metafísica de la subjetividad y el dominio técnico-capitalista.

Capítulo tercero
De la técnica a la política

> Y es que el siglo en que me tocó vivir y crecer no fue un siglo de pasión. Era un mundo ordenado, con estratos bien definidos y transiciones serenas, un mundo sin odio. El ritmo de las nuevas velocidades no había pasado todavía de las máquinas, el automóvil, el teléfono, la radio y el avión al hombre; el tiempo y la edad tenían otra medida.
> (Stefan Zweig, *El mundo de ayer. Memorias de un europeo)*

1. De vuelta al siglo XVII. Técnica y política en perspectiva

El pensamiento mecánico y el ingenio experimental permitieron la creación de las máquinas modernas, pero, como sostiene Lewis Mumford (1955), su desarrollo dependió de una organización política que les brindó el suelo adecuado: "Long before the peoples of the Western World turned to the machine, mechanism as an element in social life had come into existence" (41).[41] Antes de la revolución industrial, los gobernantes ya concebían a la sociedad como un mecanismo, como lo evidencia la concepción hobbesiana del Estado-Leviatán, descrito como un "animal artificial" cuya trascendencia no es metafísica, sino jurídica, y cuyo sentido consiste, en último término, en garantizar la seguridad y la protección efectiva de la vida de los individuos (Hobbes [1651] 2018, 45-46; Schmitt [1938] 2008, 94).

El Estado del siglo XVII, señala Carl Schmitt, fue "el primer mecanismo moderno de gran estilo" ([1938] 2008, 94), e inició un proceso de mecanización que desembocaría en el Estado-total del siglo XX. Jacques Ellul ([1954] 2003) afirmó que la técnica conduce inevitablemente al totalitarismo (287), mientras que Schmitt ([1932] 2014) explicó el Estado-total como la fusión de Estado y sociedad, en un proceso que podría llamarse "per-socialización del Estado" y "per-estatalización de la sociedad" (55), el cual completa, de esa manera, la mecanización política iniciada en el siglo barroco.

La relación entre la mecanización del Estado y la metafísica cartesiana es clave. Para Descartes, el cuerpo humano es una máquina; para Hobbes, el Estado es un "gran hombre" convertido en máquina, lo que habría permitido también un proceso de

[41] "Mucho antes de que los pueblos del mundo occidental se volcaran hacia la máquina, el mecanismo como elemento de la vida social había empezado a existir".

mecanización del individuo. Schmitt advierte que "sólo la mecanización de la concepción del Estado ha hecho posible completar la mecanización de la imagen antropológica del hombre" ([1938] 2008, 100). Mumford (1955) sugiere que esta mecanización política preparó la aceptación total de la introducción de las máquinas (45), mostrando así la estrecha relación entre técnica y política en la modernidad.

Hobbes ([1651] 2018) ilustra lo íntimo de esa relación de manera radical, al comparar el corazón humano con un muelle mecánico y sus nervios con las cuerdas de un reloj (45), evidenciando así el inicio de la creciente convergencia entre lo técnico y lo político. Veremos a continuación cómo son comprendidas esas relaciones en las filosofías de Heidegger y Echeverría.

2. Técnica y política en Martin Heidegger

2.1. El pensamiento, la filosofía, la política

De acuerdo con Arturo Leyte (1991), existe una profunda dimensión política en los escritos de Heidegger, por más que para él haya tenido poco sentido pensar directamente la política, en el sentido de algo que pudiera hacer el hombre. Esa dimensión tendría que ver con el hecho de que, según Heidegger, hay que pensar en algo más originario que la política, esto es, "en el fundamento desde el que se ha hecho posible el ser político" (129). Ese fundamento es el sujeto y ese sujeto es producto de la modernidad, marco dentro del cual es comprendido como "una instancia puramente *política*", es decir, que funciona como *poder* que regula la vida humana organizada como sociedad, en el sentido de sociedad productiva, sociedad industrial y, diríase también, sociedad capitalista. Leyte entiende ese "poder" en dos sentidos: como posibilidad y como poderío o fuerza, es decir, como condición y esencia que determina todo lo ente y como modo de ser que subyuga y domina a todos los demás. Así se revelaría el carácter originario de lo político en la modernidad. "Como posibilidad, determina a la cosa misma antes de que ésta pueda siquiera aparecer. Como poderío y fuerza impone efectivamente su propio desenvolvimiento, autoafirmándose de manera incondicionada", sin reconocer ninguna posible diferencia (129).

En la medida en que, durante la modernidad, la acción se ha pensado como algo referible siempre a un sujeto y su voluntad, que sería su causa, ha permanecido impensada. En "Carta sobre el humanismo", Heidegger ([1947] 2007) afirmó que la modernidad humanista dejó completamente descuidada la cuestión de la "esencia del

actuar". El actuar suele entenderse de manera reduccionista como la simple "producción de efectos", es decir, desde una perspectiva utilitaria que lo vincula únicamente con su función práctica o su resultado. Heidegger, en cambio, propone que el verdadero sentido del actuar radica en desplegar algo en toda su plenitud, en realizar su esencia. En este contexto, sostiene que la esencia del actuar debe entenderse a partir de la esencia del ser, porque aquello que puede llevarse a cabo es, en el fondo, lo que ya está presente como posibilidad en el ser. Por tanto, actuar no se limita a causar cambios externos, sino que implica permitir que algo llegue a ser lo que esencialmente es. A Heidegger le interesa explorar la esencia del pensar, es decir, aquello que hace al pensar un modo específico de actuar. Para él, el pensar no es una acción que busca producir resultados prácticos o útiles, sino un acto que prepara el acontecimiento de re-apropiación (*Ereignis*) entre el ser y la esencia del hombre. Esto es posible porque, en el pensar, el lenguaje alcanza al ser, permitiendo que este se muestre. El pensar es, por tanto, una acción que no busca causar efectos externos, sino que se define por su capacidad de pensar en sí misma.

La concepción del pensar como un modo de actuar se explica por la necesidad de abandonar la visión técnica del pensamiento, que lo reduce a un cálculo orientado exclusivamente a la utilidad. Para Heidegger, esta ruptura es indispensable para interrogar la esencia del pensar, que se sitúa más allá de la demanda moderna de practicidad. El pensar no es práctico ni teórico en el sentido habitual; de hecho, ocurre antes de que estas categorías puedan siquiera distinguirse. Sin embargo, sigue siendo una forma del actuar, y no cualquier forma, sino la más importante, ya que tiene la capacidad de preparar el terreno para el *Ereignis*. En el pensar, el ser se manifiesta como su elemento esencial, y es el ser, en su despliegue como *destino*, quien se apropia de la esencia del pensar.

Ahora bien, de acuerdo con Heidegger, el pensar así entendido se acerca a su fin, porque se ha alejado de su elemento que es el ser. En esas circunstancias, el pensar quiere validarse a sí mismo como *téchne*, como cálculo. De esta manera, el pensamiento deja de ser una acción por sí mismo, y la filosofía se vuelve una mera ocupación o profesión; también ella una simple técnica de explicación. Ahí donde el pensamiento se hace técnica, y deja de ser acción por sí mismo, se aleja la condición más importante para encontrar un pensamiento político en Heidegger:[42] el acontecimiento re-apropiador entre el ser y el hombre.

[42] Hay que insistir en que, en sentido estricto, no tiene sentido hablar de una "filosofía política" en Heidegger. "¿Por qué para Heidegger no tiene sentido pensar en una Filosofía política? Precisamente porque no quiere continuar la filosofía, es decir, porque no quiere continuar la metafísica, o lo que es lo

Que el pensamiento haya podido convertirse en una ocupación es la principal evidencia de su tecnificación. Esto ha hecho posible que las diversas ocupaciones en el pensamiento pasen a enfrentarse unas a otras, pues, en tanto ocupación técnica, los diversos "pensamientos" han entrado a la lógica del "ismo": comunismo, nazismo, fascismo, americanismo, etc. El pensamiento ha sido dominado por los "ismos", pero no por mera casualidad, sino como expresión de su tecnificación, que ha dado lugar a una "dictadura de la opinión pública", característica de la historia de la modernidad y cuya identificación y crítica fue tan importante para Heidegger desde *Ser y tiempo*. Incluso la existencia privada termina siendo meramente una negación de lo público, y, en esa medida, un apéndice suyo, no un espacio para el ser-hombre esencial ni para el "hombre libre". Para Heidegger, la opinión pública es al mismo tiempo la autorización y la institución de la apertura de lo ente bajo la figura de la objetivación incondicionada de todo lo dado.

La pérdida de la comprensión del pensamiento como acción, equivalente a su transformación en mera técnica, es decisiva para el despliegue de *das Gestell*. Bajo la dictadura de la opinión pública, Heidegger encuentra que el lenguaje se despoja de su esencia, que consiste, de acuerdo con "Carta sobre el humanismo", en ser "la morada del ser", lo que hace del hombre el "pastor del ser". En tiempos de tecnificación del pensamiento, el lenguaje se convierte en mero medio de comunicación y representación de lo ente, es decir, en técnica de objetivación. Esto es posible únicamente en la época del dominio de la subjetividad, y por eso la "opinión pública" es una expresión privilegiada de la metafísica que le ha dado lugar. La devastación del lenguaje es, entonces, una cuestión decisiva, porque en ella encuentra Heidegger el síntoma característico de una época que amenaza la esencia del hombre. El lenguaje y, junto con él, el pensamiento, pasan a ser puro instrumento de dominación de lo ente. Como ha señalado Ricardo Horneffer (2009),

> si el decir no muestra sino encubre, entonces el habla se convierte en 'simple palabrería' carente del sustento que la hace posible ser, se transforma en lo que Heidegger llama 'dictadura de la publicidad' o de lo público, en un instrumento de dominio. (124)

mismo, porque no se decide por un determinado comportamiento de la realidad. Porque si tiene alguna intención, ésta se resume no en pensar el ser, haciendo, por ejemplo, una ontología, sino en pensar el ser pensado desde la verdad del ser, esto es, pensar lo que consiste incluso referirse al ser. Este pensar ya no es filosofía, aunque tenga que proceder como una Ontología fundamental a la manera de un primer movimiento de una música inacabable" (Leyte 1991, 128).

Lo único a lo que puede apelarse en un escenario así, cree Heidegger, es a que el hombre se deje interpelar otra vez por el ser, "aceptando el peligro de que así le quede poco o nada que decir" (Heidegger [1947] 2007). Todo esto es decisivo en términos políticos, en la medida en que involucra el doble juego del *Ent-eignis* como desapropiación de la esencia del ser, y la posibilidad, a través de la des-tecnificación del pensamiento, de preparar el *Er-eignis*.

El pensamiento político de Heidegger, como se ve, se sostiene sobre un profundo recelo y desconfianza a la forma en que la política se ha entendido a través de la modernidad y en el marco de la metafísica de la subjetividad, lo que implica que varios de los conceptos, prácticas e instituciones políticas modernas, como la democracia, la libre opinión pública, el gobierno representativo, etc., son objeto de cuestionamiento. Aunque esta crítica es sumamente sugerente, tiene una deriva conflictiva, relacionada con el compromiso político personal de Heidegger durante el Tercer Reich. Una vez que se verifica la disolución de la autonomía del pensamiento como acción, lo que Heidegger llamará el "hombre de la técnica" se pone a la búsqueda de una fuente de estabilidad para sus actos, pero para hallarla solamente en la técnica. Esta cuestión abre una vía de acceso para el abordaje de las relaciones entre la filosofía de Heidegger y la política del nacionalsocialismo alemán, cuestión de la que me iré ocupando a lo largo de la primera parte de este capítulo.

Por ahora, hay que señalar que, si el pensamiento en Heidegger, en tanto forma de actuar, tiene un papel fundamental en la preparación del *Ereignis,* eso significa que la filosofía tiene una relación decisiva con la cuestión de la transformación histórica. En *Introducción a la metafísica*, texto de un curso que dio Heidegger en 1935, un año después de haber renunciado a su rectorado en la Universidad de Friburgo y, por lo tanto, de la consumación de su compromiso personal con el nazismo, se señalaba que la filosofía permanece siempre inactual, en la medida en que nunca puede tener una resonancia inmediata en el tiempo al que pertenece. Y así como no puede aprenderse inmediatamente, Heidegger opina que tampoco puede *aplicarse* inmediatamente. Sin duda la filosofía es, en ese sentido, *inútil*, pero precisamente por eso puede constituir un *poder*. Heidegger sostiene que solamente aquello que no conoce la resonancia inmediata puede ponerse en *la más íntima armonía* con el *acontecer auténtico de un pueblo dentro de su historia*. Es más, la filosofía, por ser inactual, puede ser la voz que *anticipe* ese acontecer histórico de un pueblo. "Lo inactual tendrá su propio tiempo", dice Heidegger. El vínculo entre pensamiento filosófico y política queda así diáfanamente expresado. "La filosofía es una

de las pocas posibilidades y a veces necesidades autónomas y creadoras de la existencia histórica humana" (Heidegger [1953] 2014, 19). Pero su influencia, siempre esperable, solo puede darse por medio de rodeos y de modo mediato, sin que la voluntad de ningún sujeto pueda decidir sobre su dirección. De ese modo llega a ocurrir que, en algún momento, una filosofía, que puede incluso ya haber sido hace tiempo dejada en el olvido, se convierte en una *evidencia de la ex-sistencia*. Lo que puede y debe ser la filosofía según su esencia es un pensar que inaugura caminos y perspectivas, un saber que establece criterios y prioridades, haciendo posible a un pueblo comprender y cumplir su existencia dentro del mundo histórico-espiritual.

Heidegger rechaza la concepción práctica de la filosofía como aquello que debe facilitar las cosas para la empresa práctico-técnica de la cultura. Por su esencia, la filosofía, en tanto pensamiento que interroga, jamás facilita las cosas, sino que las dificulta. Y he aquí justamente la razón de su potencia: el aumento de la dificultad, lejos de ser un obstáculo, permite que las cosas recuperen su ser propio, esto es, su carácter esencial, aquello que las hace ser lo que son y no meros objetos utilitarios o funcionales. Las dificultades en que pone la filosofía a nuestra inmediata y cotidiana comprensión son fundamentales para hacer posible la heideggeriana libertad entendida como dejar-ser a lo ente.

> Porque la agravación de la dificultad constituye una de las condiciones esenciales y fundamentales para el surgimiento de todo lo grandioso, en lo que incluimos, por encima de todo, *el destino de un pueblo histórico y de sus obras*. Pero sólo hay destino allí donde la ex-sistencia está dominada por *un saber verdadero acerca de las cosas*. Los caminos y perspectivas de este saber los abre precisamente la filosofía. (20; énfasis añadido)

La clave política de la filosofía es que, si nos comprometemos con ella, *hace algo con nosotros.* Si la filosofía es fundamentalmente una forma singular de preguntar, es porque su interrogación sobrepasa lo habitual, rutinario y bien ordenado del espacio cotidiano. Filosofar para Heidegger consiste en preguntar por lo extra-ordinario —por el ser. Ese preguntar repercute sobre sí mismo, haciendo de él también algo extra-ordinario. En tanto que tal, el preguntar no se halla en el ámbito de la urgente satisfacción de las necesidades dominantes, sino que se basa enteramente en la libertad. Solo a partir de la libertad puede ocurrir ese retorno al primer comienzo de la filosofía, el de los griegos, el de Aristóteles. Ese retorno al primer comienzo es la clave de la preparación del "nuevo comienzo", el que se abriría con la reapropiación, con el *Ereignis*.

2.2. A la caza de lo político en la ontología fundamental

Bolívar Echeverría afirmó en "Heidegger y el ultra-nazismo" que, para el autor de *Ser y tiempo*, el sentido del ser de las cosas, el modo en que éste se muestra y la verdad de lo que ellas son, no es algo que se juegue ni exclusiva ni prioritariamente en el terreno del discurso.[43] Es decir, Heidegger habría reconocido que la política es un modo privilegiado de la verdad del ser de las cosas, dejando así planteada "la necesidad de un contrapunto político para esa revolución de la metafísica occidental en la que trabaja" (Echeverría 1995a, 83). Por su parte, Felipe Martínez Marzoa (1991) sostuvo que el Estado y la política, cuando se piensan en un sentido esencial y no en el sentido cotidiano, pertenecen a eso que, con Heidegger, puede llamarse metafísica. Esta observación es importantísima, porque implica que la relación con el Estado y la política es, a la vez, una relación con la metafísica. Ahora bien, las palabras "Estado" y "política" no pertenecen a cualquier época de la historia de la metafísica, sino que pertenecen estrictamente a la metafísica moderna. Esa pertenencia ha dotado al concepto moderno del Estado de una legitimidad metafísica desde la cual puede decidirse qué condiciones tiene que reunir una "forma genuina de ese Estado" (153). La cuestión es, ¿puede rastrearse en la ontología fundamental algo así como el vínculo entre metafísica y política que apuntan Echeverría y Martínez Marzoa?[44] Pero, quizás deba hacerse una pregunta más general: ¿qué lugar ocupa la política en *Ser y tiempo*? Según Peñalver (1991), desde la aparentemente formal, técnica y neutral ontología fundamental había ya una política (167). Estoy enteramente de acuerdo con ese juicio.

Mi tesis a propósito de esto es que la clave de acceso a la cuestión política en *Ser y tiempo* se encuentra en el tratamiento que hace Heidegger de las relaciones del Dasein

[43] Heidegger definirá en *Ser y tiempo* al "sentido" del siguiente modo: "Cuando los entes intramundanos son descubiertos a una con el ser del 'ser ahí', es decir, han venido a ser comprendidos, decimos que tienen 'sentido'. Pero lo comprendido no es, tomadas las cosas con rigor, el sentido, sino los entes o el ser. Sentido es aquello en que se apoya el 'estado de comprensible' de algo. Lo articulable en el abrir compresor es lo que llamamos sentido. El concepto de sentido abarca la armazón formal de aquello que es necesariamente inherente a lo que articula la interpretación comprensora. Sentido es el 'sobre el fondo de qué', estructurado por el 'tener', el 'ver' y el 'concebir' 'previos', de la proyección por la que algo resulta comprensible como algo. Puesto que el comprender y la interpretación constituyen la estructura existenciaria del ser del 'ahí', tiene que concebirse el sentido como la armazón existenciario-formal del 'estado de abierto' inherente al comprender (…) Sólo el 'ser ahí' puede tener sentido o carecer de él" (Heidegger [1927] 1971, 170). De ese modo, entonces, tiene que concebirse a todo ente con una forma de ser distinta de la del Dasein como carente de sentido, como esencialmente ajeno a todo sentido.

[44] Se pueden rastrear puntos de encuentro importantes entre el pensamiento de Echeverría y Martínez Marzoa. En términos generales, hay que señalar una cosa que tienen en común: la influencia compartida en su obra de Heidegger y Marx, lo cual ameritaría por sí mismo un estudio serio de sus filosofías en clave comparativa. No es casual que el único autor que, por ahora, ha reconocido esa relación haya sido Pablo Veraza (2023, 251), en la medida en que ha sido quien más se ha esforzado por poner en conexión la filosofía de Heidegger con la de Echeverría.

con los otros, el cotidiano "ser-con" (*Mitsein*), que es uno de los existenciarios fundamentales de la analítica. En el mundo, dice Heidegger ([1927] 1971), el Dasein "da libertad" a los entes, no solo a los útiles y a las cosas en general, sino a aquellos que tienen la forma de ser del "ser-ahí", es decir, que son ellos mismos en el modo de "ser-en-el-mundo" y, por eso, le hacen frente al Dasein como sus pares. Esos entes no son ni "ser ante los ojos" (*Vorhandenheit*) ni "ser a la mano" (*Zuhandenheit*), es decir, no son entes presentes para la contemplación teórica ni para el uso práctico, sino que son ser-ahí, son otros respecto de los cuales, en la cotidianidad, no se distingue uno mismo, pues son entes del tipo del cual también es uno. El Dasein, por lo tanto, no es, en la ontología fundamental, una isla independiente, sino que es Dasein en la medida en que encuentra junto a sí a otros como él. El existenciario "ser-en-el-mundo" refiere a un mundo siempre compartido con los otros, un "mundo del con". Una dimensión colectiva, comunitaria, es esencial por tanto para el ser del Dasein, que es un "ser ahí con".

Si el ser del Dasein es la cura o el cuidado de su mundo circundante, esa cura o cuidado se da en medio de otros entes cuyo ser también es la cura. Hay que tener en consideración que, para Heidegger, la cura o el cuidado es un modo de reinterpretar el concepto griego de la *praxis*, que caracterizaba la actividad de los hombres libres en Aristóteles. Ahora bien, de acuerdo con Murueta (2009), en la concepción de Heidegger la praxis tiene el lugar de una manifestación existencial, óntica, de la cura, que es un existenciario y, por tanto, una categoría ontológica. La cura o, digamos más bien, las modalidades de la cura son distintas en función de una historia, de una memoria que es individual pero también es colectiva. No hay cura sin historia, pero tampoco hay historia sin cura, sin cuidado del mundo circundante del Dasein. Desde ese ocuparse del mundo al que se encuentra arrojado, el Dasein se *proyecta*. Pero el proyecto no depende solamente del Dasein individual, sino de lo que le antecede, o sea, de la tradición a la que pertenece y de una muy concreta experiencia histórico-colectiva. Lo ya-dado se re-crea en el proyecto y en su realización. Por eso, dice Murueta, la cura individual es siempre una modalidad de la cura colectiva (198). Al decir de Heidegger ([1927] 1971), el "ser solo" es siempre un modo deficiente del "ser con" y, todavía más, la posibilidad del primero es únicamente una prueba de la realidad del segundo.

Derivado de esto, Heidegger tratará el existenciario de la "pro-cura" o "pre-ocupación" (*Besorgen)*, que hace referencia al cuidado de los entes intramundanos, a los útiles, objetos y herramientas de su mundo circundante. De acuerdo con Heidegger, hay dos modalidades existenciales de la pro-cura. A la primera llama "dominadora" o

"sustitutivo-dominadora". Consiste en una sustitución que un Dasein hace de otro en su cura, volviéndolo así dependiente y dominado. Mientras tanto, la segunda modalidad es liberadora o "anticipativo-liberadora", porque el Dasein anticipa, pero no para quitarle a otro su cura, sino más bien para devolvérsela. Esta segunda modalidad es la que puede considerarse la verdadera cura, pues concierne "a la existencia del otro, y no a algo de que él se cure, ayuda al otro a 'ver a través' de su 'cura' y quedar en libertad para ella" (138). Como se ve, Heidegger piensa en dos modalidades de la cura que se encuentran en dos puntos extremos, en medio de los cuales se desenvuelve la vida cotidiana. Se trata de dos posibilidades excepcionales o extremas de la cura, a las que llamaré, para el primer caso, la posición del amo y, para el segundo, la posición del maestro. En la posición del amo, la relación con los entes intramundanos se hace dependiente de la posición de otro, que por eso se hace dominante. En la posición del maestro, la relación con los entes intramundanos pasa por una formación que ayuda al otro a hacerse libre para el cuidado de su mundo circundante. Esta cuestión es fundamental, primero, porque define dos modalidades que podemos llamar, con propiedad, "políticas", en la medida en que ponen en juego la diferencia entre el dominio y la libertad, y segundo, porque dominio y libertad en *Ser y tiempo* tienen que ver con la relación del Dasein y los entes intramundanos, esos objetos técnicos de diverso grado a partir de los cuales se cura de su existencia en la vida cotidiana. La posición del amo y del maestro, además, apuntalan la cuestión fundamental en términos ontológicos: al ser del Dasein le es inherente el "ser con" los otros.

2.3. La cotidianidad, la publicidad y la dictadura del uno como cuestiones políticas

De acuerdo con Peñalver (1991), en el análisis del *Mitsein* cotidiano se encuentra uno de los lugares en que se puede reconocer el "retorno y aparición" de la política en *Ser y tiempo*. El análisis heideggeriano del "ser-con" da con un resultado ontológicamente relevante, que tiene que ver con la evidencia de que el "carácter de sujetos" del Dasein y de los otros está definido existenciariamente, es decir, que tiene ciertos modos de ser. Hay que subrayar esto apropiadamente, pues Heidegger está diciendo que el Dasein *puede* adquirir un carácter de sujeto en la modalidad del amo o en la del maestro. Es que los otros hacen frente al Dasein en el mundo circundante como *lo que son*, y lo que son no es otra cosa que *lo que hacen*, la manera en que se curan-de. Acaso sorpresivamente, se verifica que en la ontología fundamental hay un concepto de sujeto, y el esencial "ser-

con" exige pensar en el peculiar "carácter de sujeto" del Dasein, que se deriva de lo que este hace, del modo en cómo se cuida de su "circunmundanidad".

Ahora bien, en la cotidianidad, el Dasein no ocupa la posición del amo ni la del maestro, sino que siempre está bajo el señorío de los otros. ¿Qué significa esto? Heidegger lo explica del siguiente modo: "No es él mismo, los otros le han arrebatado el ser. El arbitrio de los otros dispone de las cotidianas posibilidades de ser del 'ser ahí'" (Heidegger [1927] 1971, 143). Esta sentencia permite señalar que, si bien Heidegger, como demuestra el existenciario del *Mitsein*, considera que el Dasein es tal en la medida en que tiene una existencia compartida con los otros, la existencia colectiva es la de aquella cotidianidad en la cual "los otros" le arrebatan su ser, y donde queda, por tanto, sometido al amo, lo extraño y lo impropio. Heidegger está sugiriendo que la vida colectiva, pública, es perjudicial para la posibilidad de la existencia propia del Dasein, lo cual no es indiferente en términos políticos. Adicionalmente, la cotidianidad es el terreno del anonimato y, por tanto, del automatismo más absoluto. Los otros a los que se refiere Heidegger no son otros determinados, porque pueden ser representados por cualquier otro. "Uno mismo pertenece a los otros y *consolida su poder*" (143; énfasis añadido). El *quién* de la vida cotidiana, para Heidegger, no es nadie definido: "El 'quién' es cualquiera, es 'uno'"; ese uno del que hablamos cuando se dice "uno la pasa bien" o "uno quiere que suceda tal o cual cosa". Es el uno impersonal. Para Heidegger, en la utilización de los medios públicos de comunicación, en la prensa, reina el "uno", que es el ámbito donde nada sorprende y todo se desenvuelve como se supone que debe hacerlo. Ahí, el impersonal "uno" despliega "su dictadura".

> Disfrutamos y gozamos como *se* goza; leemos, vemos y juzgamos de literatura y arte como *se* ve y juzga; incluso nos apartamos del 'montón' como *se* apartan de él; encontramos 'sublevante' lo que *se* encuentra sublevante. El 'uno', que no es nadie determinado y que son todos, si bien no como suma, prescribe la forma de ser de la cotidianidad. (143)

Lo que reina en la cotidianidad es, pues, el término medio, lo usual, esperable, no sorprendente y ordinario. Pero el término medio, además, quiere que todo se mantenga en su medianidad, y se encarga de regular cualquier "conato de excepción". A esto le llama Heidegger "distanciación". La vida cotidiana es el mundo de la igualación hacia abajo, y esto tiene, claramente, connotaciones negativas dentro de la ontología fundamental.

> Todo privilegio resulta abatido sin meter ruido. Todo lo original es aplanado, como cosa sabida ha largo tiempo, de la noche a la mañana. Todo lo conquistado ardientemente se vuelve vulgar. Todo misterio pierde su fuerza. Esta cura del término medio desemboza una nueva tendencia esencial del 'ser ahí', que llamamos el *'aplanamiento' de todas las posibilidades de ser.* (144; énfasis añadido)

La "distanciación", el "aplanamiento" y el "término medio" son modos de ser del "uno" que constituyen lo que Heidegger entiende por "publicidad". Ésta regula la interpretación del mundo del Dasein y en todo se presenta como "la razón". Y lo hace, porque no entra en el fondo de las cosas, en la medida en que es "insensible a todas las diferencias de nivel y autenticidad" (144). La publicidad hace que todo sea oscuro, lo encubre, pero presenta lo encubierto como lo que es sabido y accesible para todos. El uno lo ocupa todo, y condiciona también las instancias en las que el Dasein requeriría tomar una decisión. Ahora bien, para Heidegger, la verdadera decisión no puede ser de "término medio", porque requiere de la resolución (*Entschlossenheit*), de la huida de la dictadura de la publicidad (de lo público) y, en esa medida, de la responsabilidad del Dasein sobre lo decidido. En el reino de la publicidad, la responsabilidad nunca es asumida auténticamente por sí mismo, sino relegada al uno, pues siempre se puede decir que "uno hace lo que todos hacen". El "uno" es, por eso, el modo de ser de un estado que Heidegger describe como "no ser en sí mismo", es decir, la impropiedad (*uneigentlich*).

Según ha sostenido Timothy Campbell (2011) en *Improper Life*, en la distinción heideggeriana entre una vida propia (*eigentlich*) e impropia (*uneigentlich*) se encuentra una forma útil para tratar de localizar la cuestión de la aparición de la muerte en la vida, de *tánatos* en *bíos* y, por tanto, de la tanatopolítica en la biopolítica. Por eso, la gran tesis de Campbell sobre Heidegger es que existe, en sentido escrito, un "Heidegger biopolítico". Así, las dos grandes cuestiones para acercarse a Heidegger serían la *téchne,* en general bastante reconocida, y la cuestión, mucho menos reconocida y presente sobre todo en el Heidegger tardío, de la biopolítica, esto es, la siempre inconclusa inscripción de la biología en la política. Para ilustrar la tesis de Campbell, podríamos remitirnos a "¿Y para qué poetas?", donde Heidegger ([1946] 1998) afirmó que, "en el fondo, la propia esencia de la vida debe entregarse en manos de la producción técnica" (215). La hipótesis general de Campbell (2011) es, por ello, sugerente, al afirmar que a la biopolítica subyace una concepción de la tecnología profundamente deudora de la elaboración ontológica heideggeriana. Todavía más, la intersección entre tecnología y biopolítica proveería un fundamento para la marcada inflexión tanatopolítica de la biopolítica, la cual caracteriza a buena parte de la filosofía política contemporánea (1). En efecto, en la medida en que,

por un lado, la impropiedad hace referencia al dominio de la publicidad, la cual es una de las más importantes formas de darse el *Mitsein*, y, por otro, en que el *Mitsein* se descubre también en la pro-cura (*Besorgen*), es decir, en el modo de conducirse el Dasein respecto de los entes intramundanos, entonces se debe reconocer que el camino de lectura propuesto por Campbell es, cuando menos, plausible, y que encontraría un nudo crítico para su exploración en el existenciario del *Mitsein*. La distinción entre la propiedad y la impropiedad distingue entre dos modalidades de relacionamiento con los entes intramundanos, del que se deriva, en paralelo, un modo de relacionarse con los otros. Por lo tanto, en la relación entre publicidad y pro-cura se encuentra una cuestión decisiva que vincula a la técnica con la política (y la vida).[45]

Ahora bien, Heidegger remarca que el modo de ser de la impropiedad no significa un menoscabo de la facticidad del Dasein, así como tampoco el "uno", por ser un "nadie", es una nada. El "uno" es un existenciario inherente, como fenómeno original, a la constitución positiva del Dasein, y en esa medida, encuentra diversas posibilidades de concreción histórica para su dominación. Si el "uno" diseña la interpretación inmediata del mundo y del "ser en el mundo", ella está obligada a transformarse siempre históricamente. En la medida en que el uno no es una nada, sino una forma de constitución positiva del Dasein, el modo de ser propio (*eigentlich*) no es algo así como un estado excepcional de algún sujeto en la medida en que logra, heroicamente, desprenderse del uno, sino que, para Heidegger, es una "modificación existencial" de ese uno, que es un existenciario esencial dentro de la ontología fundamental (Heidegger [1927] 1971, 147). Si se trata de modificar al uno para alcanzar la existencia propia, entonces lo fundamental, en términos políticos, tendría que ver con las posibilidades de modificación del modo de vigencia de lo cotidiano. Si esa cotidianidad está caracterizada por el generalizado dominio de los entes intramundanos, cada vez más tecnificados —lo que después será comprendido por Heidegger en la exploración de la esencia de la técnica moderna—, entonces la clave para una transformación política en clave de una existencia que pueda llamarse "propia" tendría que ver con la modificación del modo de organización de eso cotidiano que ha estado caracterizado por el dominio de lo técnico. Esto, que se puede sostener con legitimidad para *Ser y tiempo*, no podrá decirse después de la *Kehre*, porque, como se ha dicho insistentemente, la transformación solo podrá comprenderse a partir de

[45] No es este el lugar para explorar extensamente la hipótesis del "Heidegger biopolítico" de Campbell. Dejo eso para un trabajo posterior.

entonces como reapropiación recíproca entre ser y Dasein, y no como una mera modificación existencial.

Richard Wolin (2016) sostuvo que, durante los años 1933-1934, Heidegger se esforzó por justificar su militancia en el nacionalsocialismo valiéndose de categorías expresamente tomadas de *Ser y tiempo*. Categorías como "decisión", "resolución", "destino", "autenticidad", etc., aparecen en los textos y conferencias de Heidegger durante su periplo nazi. Constatando eso, Wolin pregunta si es posible afirmar que el marco existencial de *Ser y Tiempo* pueda haberle provisto a Heidegger de algún tipo de "fundamento trascendental" a su conducta política. Wolin mostrará con rigor la importancia de situar la cuestión del nazismo de Heidegger en el contexto de todo un movimiento antimodernista que apareció en Alemania entre las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del XX. Una clave de esa actitud antimodernista fue la postulación del contraste entre la cultura, entendida como sublimidad del cultivo espiritual y civilizatorio, y el materialismo superficial del decadente capitalismo occidental. Dentro de este marco (al que Heidegger pertenecería en tanto que "un caso típico"), el rechazo al capitalismo y su frío *ethos* económico terminó por traducirse, rápidamente, en todo un desprecio por los valores políticos de la modernidad, como el individualismo, el liberalismo o la democracia, que fueron despreciadas como contrarias al espíritu alemán (*undeutsch*). En este movimiento anticultural, Wolin rastrea el enlace fundamental entre el venerable pasado cultural alemán y el nacionalsocialismo.

¿Se puede reducir la filosofía de Heidegger a su particular pensamiento político? La respuesta de Wolin es que el entendimiento del pensamiento de Heidegger en general, y su pensamiento político en particular, no puede ser reducido a sus elecciones políticas durante la década de 1930, pero —apunta— tampoco es posible separarlo completamente de ellas. Y esto es cierto, sobre todo si se puede identificar alguna relación entre los conceptos fundamentales del pensamiento heideggeriano y su compromiso nacionalsocialista. Wolin va a desarrollar esa relación a partir del señalamiento de que buena parte de *Ser y tiempo* se ocupa de superar la división filosófica entre la razón práctica y la razón teórica. Y si, como dice Wolin, la categoría fundamental del texto de 1927 es la "propiedad" (la existencia propia), se hace imposible separar el punto de vista filosófico y las decisiones de vida concretas de Heidegger, en la medida en que la categoría de propiedad reclama que las estructuras de la ontología fundamental se desplieguen de modo práctico u óntico. Por decirlo de otro modo, la realización de las determinaciones categoriales de la vida concreta, efectiva, es esencial para la coherencia

del proyecto filosófico de Heidegger. Así, aunque la propiedad aparece como una categoría de la ontología fundamental, apunta más allá de la mera teoría y demanda ser actualizada en situaciones concretas y en decisiones de la vida real. Por decirlo de otro modo, en *Ser y tiempo* hay un imperativo categórico que se deriva de la propia filosofía que construye: que las categorías ontológicas necesitan ser realizadas ónticamente. ¿Es pensable entonces que no haya relación alguna entre *Ser y tiempo* y el compromiso político heideggeriano con el nacionalsocialismo? Es difícil decir que sea así. Pero las cosas no son tan sencillas. Se trata de comprender la especificidad filosófica de la relación entre Heidegger y el nazismo, como clave para entender al heideggerianismo como "filosofía política". De acuerdo con Wolin, la categoría central para ello es la "resolución" (*Entschlossenheit*), que caracteriza a la existencia propia, por oposición al "uno" que gobierna la existencia impropia. Esta oposición evidencia que Heidegger incorporó en su filosofía uno de los motivos centrales de la revolución conservadora antimodernista alemana: el repudio al mundo público (37). Esta constatación es decisiva para la tarea de comprender las conexiones entre la ontología fundamental y el nazismo de Heidegger.

2.4. El fundamento tanatológico de la temporalidad, la historicidad y la existencia propia

Timothy Campbell (2011) sugiere que en la ontología fundamental de Heidegger pueden encontrarse elementos tanatopolíticos, dados por la centralidad de la muerte en la comprensión de la existencia auténtica. En *Ser y tiempo*, Heidegger describe al Dasein como un "ser entre" el nacimiento y la muerte (Heidegger [1927] 1971, 255), cuya totalidad sólo se alcanza con el morir. La existencia auténtica requiere asumir la muerte como posibilidad absoluta, liberándose de la influencia de la publicidad y accediendo al *Entschlossenheit* o "estado de resuelto", categoría clave en su filosofía política.

Esta resolución no es meramente individual, sino que configura el "destino colectivo" del pueblo (*Volk*), al cual el Dasein se vincula por la asunción de una tradición heredada y la decisión de su propio gestarse histórico (Heidegger [1927] 1971, 415). Esto ha dado lugar a interpretaciones sobre la afinidad de la ontología heideggeriana con el nacionalsocialismo. Echeverría (2010L) sostuvo en "Imágenes de blanquitud" que la "actitud existencial" de la *Entschlossenheit*, el "estado de resuelto" de Heidegger, era ostensible ya en "en el gesto de Hitler en 1924 al recomenzar su aventura política después de unos meses en la prisión de Landsberg", y que sería también el modelo con el cual el escultor nazi Arno Brecker creó su propia versión del *David* de Miguel Ángel en 1938,

dándole un sentido ario (80). Si esto es cierto, en la categoría fundamental de la filosofía política de Heidegger se verifica, cuando menos, una enorme susceptibilidad para ser asumida en términos nacionalsocialistas.

Es por eso por lo que Richard Wolin (2016) ha afirmado que, en Heidegger, la primacía de la decisión lleva a una suspensión política de la ética, alineando el destino individual con el destino colectivo. La aptitud para asumir esto resueltamente distingue, en definitiva, a las existencias propias de las impropias. Wolin ha destacado que esto evidencia el rechazo heideggeriano a los conceptos políticos clave de la tradición moderna liberal, en la medida en que la separación de modos de existencia "propios" e "impropios" sería "profundamente antidemocrática" (56). En esa misma distinción, Campbell (2011) encuentra la introducción de una cesura típicamente biopolítica en Heidegger y, de un modo todavía más problemático, en la medida en que la distinción entre lo propio y lo impropio de la existencia tiene un fundamento tanatológico, esa distinción es un índice decisivo sobre la introducción de lo tanatopolítico en lo biopolítico.

2.5. Técnica, política y poesía

En *Introducción a la metafísica*, que como ya se dijo, fue un curso impartido por Heidegger en 1935, durante el régimen nacionalsocialista, se dice que la metafísica pregunta por el ser, cuya vía de acceso es la pregunta por el ser del ente. Heidegger analiza entonces varias cosas que "son" (el edificio del instituto, la iglesia, la cadena montañosa) y, tras estas, trae a colación el ejemplo del Estado como algo que *es*.

> Un Estado es. ¿En qué consiste su ser? ¿Acaso en el hecho de que *la policía detenga a un sospechoso*, o en el de que *en el Ministerio del Reich tecleen tantas o cuantas máquinas de escribir* al dictado de los secretarios de Estado y consejeros ministeriales? ¿*O acaso 'es' el Estado en las entrevistas del* Führer *con el ministro inglés de relaciones exteriores*? El Estado *es*. Pero ¿dónde reside su ser? ¿Se halla el ser realmente en alguna parte? (Heidegger [1953] 2014, 40; énfasis añadido)

No parece un ejemplo escogido casualmente. Las referencias a la policía, a los sospechosos, a las máquinas de escribir, al *Führer*, al ministro inglés… todas ellas dan cuenta, indirectamente, de la concepción que Heidegger tenía hacia mediados de la década de 1930 sobre el Estado como una organización de seguridad y vigilancia (policía), encargada de controlar, neutralizar y eliminar las amenazas (sospechosos), organizado de modo técnico-burocrático (máquinas de escribir) bajo el liderazgo del

Führer para la defensa del pueblo alemán de las amenazas provenientes de los otros pueblos (el ministro inglés).

De acuerdo con Heidegger, el acontecimiento más significativo en la historia de Occidente es la transformación de la relación con el ser en una relación exclusivamente con los entes, lo que él describe como una "caída fuera del ser". Esta desconexión con el ser habría sentado las bases de lo que él considera la decadencia fundamental de la civilización occidental, al reducir el sentido de las cosas a su mera utilidad y disponibilidad. La pregunta clave sería entonces: ¿el "ser" es solamente una palabra con un significado evanescente o es el destino espiritual de occidente? La respuesta a esa interrogación pasa por una consideración política sobre la historia contemporánea de Europa, de la que Heidegger opinaba que estaba "siempre a punto de apuñalarse a sí misma en su irremediable ceguera", encontrándose "entre la gran tenaza que forman Rusia por un lado y Estados Unidos por el otro". Esa tenaza expresa, mejor que ninguna otra cosa, el resultado de la decadencia que sigue en occidente al olvido del ser. "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" (42). La decadencia equivale a la completa organización técnica de la existencia, cuyo horizonte, según lo miraba Heidegger, seguía el siguiente camino:

1. La completa conquista técnica y explotación económica de cada rincón del planeta.
2. La transparencia y accesibilidad total y simultánea de cualquier acontecimiento en cualquier lugar de la Tierra.
3. La completa transformación del tiempo en velocidad, instantaneidad y simultaneidad.
4. La desaparición del tiempo en tanto que historia en la ex-sistencia de todos los pueblos.
5. La elevación de deportistas, actores, actrices y otros productos de la industria cultural de masas al rango de ídolos del pueblo.
6. La reducción de la política y de la idea del "triunfo" a la pura victoria numérica, cuantitativa —a la mayor cantidad de votos.
7. La desaparición completa de cualquier viso de horizonte de sentido. "[C]omo un fantasma que se proyecta más allá de todas estas quimeras, se extenderá la pregunta: ¿para qué?, ¿hacia dónde?, ¿y luego qué?" (43).

La decadencia espiritual del planeta es leída por Heidegger en esos términos, y tiene como condición el olvido del ser que se expresa en el despliegue del dominio técnico planetario. Los Estados Unidos y Rusia son los campeones del nihilismo técnico, y Alemania, atrapada en medio de ambos, parece tener el destino histórico de resistir ese nihilismo, vencerlo y reconstruir las bases de una relación del Dasein —individual y colectivo— con el ser.[46] Se puede reconocer que, en la interpretación de esta posición de Alemania, Heidegger se vale de los conceptos clave de *Ser y tiempo*.

> Nos hallamos entre las tenazas. Nuestro pueblo, por encontrarse en el centro, sufre la mayor presión de estas tenazas, por *ser el pueblo con más vecinos y por tanto el más amenazado y, con todo ello, el pueblo metafísico*. Pero este pueblo sólo convertirá en destino esta destinación, de la que estamos seguros, cuando encuentre en sí mismo una resonancia, una posibilidad de resonancia para este destino, *al comprender de manera creadora su propia tradición.* Todo esto implica que este pueblo, en tanto que histórico, se ubique a sí mismo, y por tanto a la historia de Occidente, a partir del núcleo de su acontecer futuro, en el ámbito originario de los poderes del ser. Precisamente en la medida en que *la gran decisión sobre Europa no debería tomarse por vía de la destrucción, sólo puede tomarse esta decisión por medio del despliegue de nuevas formas históricas y espirituales, desde el centro*. (43; énfasis añadido)

Justamente lo que vuelve metafísico al pueblo alemán es la amenaza de la destrucción, de la *muerte*. Sólo desde ese reconocimiento puede asumir su destino, su acontecer futuro, a partir del reconocimiento creativo de su propia tradición. De ese modo se puede tomar la *decisión*, desde el centro que espacial y espiritualmente ocupa Alemania, sobre el destino de Europa. Hay que decir, sin embargo, que Heidegger parece rechazar aquí la vía bélica de esa decisión ("no debería tomarse por vía de la

[46] Según se ve, para Heidegger, el nihilismo, pensado en su esencia, es el fenómeno fundamental de la historia de occidente, y "su despliegue sólo puede tener como consecuencia catástrofes mundiales. El nihilismo es el movimiento histórico mundial que conduce a los pueblos de la tierra al ámbito de poder de la Edad Moderna" (Heidegger [1943] 1998, 163). En opinión de Heidegger, sería fundamental seguir a Nietzsche para pensar al nihilismo como la "lógica interna" de la historia occidental. Por cierto que, respecto del diagnóstico nietzscheano del nihilismo, Bolívar Echeverría (1998a) sostuvo en "La modernidad como decadencia" que éste debe ponerse en relación con un cuestionamiento igualmente radical, pero "de orden menos religioso y más político", proveniente del discurso del comunismo, el cual, del mismo modo que Nietzsche, había reconocido "el hecho del nihilismo" (25), como se ilustraría en la idea marxiana, expresada en el *Manifiesto comunista*, de acuerdo con la cual, en la era burguesa, "todo lo sólido se desvanece en el aire". Ahora bien, también para Echeverría la comprensión comunista de la "historia del nihilismo" moderno está directamente vinculado con la cuestión de la técnica, porque afirmaba que es la historia de los efectos del revolucionamiento moderno de las fuerzas productivas y la consecuente ampliación universalista de su marco de realización (27). Desde la perspectiva del discurso de Marx, dice Echeverría, esta historia del nihilismo alcanzaría su culminación y al mismo tiempo su superación en el proceso revolucionario del comunismo, en el paso de la prehistoria a la verdadera historia, en la conversión de las formas de vida de la escasez en formas de vida de la abundancia. Esto le permite a Echeverría establecer un vínculo profundamente sugerente entre Marx y Nietzsche. En efecto, en su opinión, en el discurso de Marx el modo capitalista en que ha tenido lugar la modernización cumple una función similar a la que, según Nietzsche, tiene el cristianismo dentro de la historia del nihilismo.

destrucción"). Esta concepción sobre la política del siglo XX tampoco puede encuadrarse en términos de pesimismo u optimismo. Los efectos de la modernidad, tales como la huida de los dioses, la destrucción de la Tierra, la masificación del hombre, el odio contra cualquier acto creador y libre, se han hecho tan profundos que cualquier posición optimista o pesimista es, para Heidegger, pueril. Más allá de esas posiciones, lo que queda es el *preguntar*. Una vez más hay que resaltar la centralidad que, en términos políticos, tiene la meditación filosófica para Heidegger. Es que solamente el preguntar puede abrir un ámbito donde sea posible descubrir que el "el ser es la condición previa fundamental para recuperar el arraigamiento de la existencia histórica" (44). La pregunta por el ser, por ese motivo, no es una pregunta académica, sino una pregunta que busca reconducir y tener efectos en la existencia histórica del hombre. En esa medida, la pregunta por el ser es una pregunta por el destino espiritual —político, en el sentido más amplio de "modo de existencia"— de occidente. Se entiende así que para Heidegger "Rusia y América" sean "en su sentido metafísico lo mismo"; son idénticos en su relación con el espíritu, en la medida en que una y otra encarnan la historia del olvido del ser y la voluntad de dominio técnico del mundo. En esa situación, dice Heidegger, la posición de Europa es funesta porque el debilitamiento de su espíritu procede de ella misma y se determina definitivamente a partir de su situación espiritual en la primera mitad del siglo XIX, cuando se derrumba la filosofía del idealismo alemán.

Mientras para Bolívar Echeverría, la crisis estructural de la modernidad realmente existente es un efecto de la sobredeterminación que el dispositivo capitalista ha operado sobre ella al asumir a través suyo el reto lanzado a esta época por su fundamento técnico, para Heidegger se trata de reconocer que la época que siguió a Hegel no tenía fuerzas suficientes para estar a la altura de la grandeza, amplitud y originalidad del universo espiritual abierto por la filosofía de Kant y compañía, esto es, para realizarlo de modo efectivo. Tras el idealismo alemán, lo que queda es un espíritu plenamente dispuesto a la tecnificación total de la Tierra, a partir del cual,

> [t]odas las cosas acabaron por situarse en el mismo plano, en una superficie parecida a un espejo ciego, que no refleja, que no devuelve ninguna imagen. *Como dimensión predominante se impusieron la extensión y el número*. El dominio de un saber ya no significó la capacidad y el derroche a partir de una gran abundancia y el dominio de las fuerzas, sino *sólo aquello que todo el mundo podía aprender, el ejercicio de la rutina, siempre relacionada con el sudor y el esfuerzo*. Todo ello *se intensificó luego en América y Rusia*, hasta alcanzar el desmesurado etcétera de *lo siempre idéntico y lo indiferente* hasta tal extremo que *lo cuantitativo se transformó en una cualidad peculiar.* (49; énfasis añadido)

Reducción de lo real a lo cuantificable, masificación de lo que se puede entender por saber, rutinización, igualación, indiferencia… estas son las consecuencias históricas de la generalización del dominio técnico, decisivo para comprender la nihilista deriva política del destino occidental. Aunque todavía no había acuñado el término en esta época, se puede decir que Heidegger consideraba que la esencia de la técnica moderna se expresó políticamente, de modo incomparable, en los proyectos históricos del americanismo y el bolchevismo.[47]

En efecto, el destino de Europa tiene que ver, según Heidegger, con una "falsificación del espíritu", que ha adquirido la forma de la "inteligencia" puesta al servicio del manejo de las cosas, volviéndose así enseñable y aprendible. Una vez más, lo más problemático consiste en la transformación del pensamiento en técnica. Cuando eso ocurre, se vuelve indiferente, en términos metafísicos, que la técnica de la inteligencia esté al servicio de la regulación y dominación de las relaciones materiales de producción (marxismo-bolchevismo), de la explicación de todo lo dado (positivismo-americanismo), o, finalmente, de la organización de la masa vital y la raza de un pueblo (nazismo) (50). No se puede dejar de resaltar el hecho de que, a pesar de la aparente comunión de Heidegger con el nazismo todavía en 1935, termina considerándolo una expresión más de la reducción del espíritu a la inteligencia técnica. Por lo tanto, el destino histórico que Heidegger contemplaba para Alemania en lo referente al nihilismo técnico no podía ser efectuado por el nazismo. Por eso, lo único que queda es el preguntar, vehículo exclusivo para la tarea política de despertar el espíritu:

> el preguntar por el ente como tal en su totalidad, el preguntar la pregunta por el ser es una de las condiciones básicas esenciales para un despertar del espíritu, para un mundo originario de la ex-sistencia histórica, para dominar el peligro del oscurecimiento universal y para la asunción, por parte de nuestro pueblo, de su misión histórica como centro de Occidente […] (53)

[47] Por las resonancias con su propia valoración sobre el americanismo, Heidegger tenía en gran estima un pasaje de las *Cartas desde Muzot* de R.M. Rilke, en el que el poeta decía: "Ahora, procedentes de América, nos 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" (Rilke en Heidegger [1946] 1998, 216). Sin embargo, para Heidegger, Rilke se equivoca en la medida en que no es "lo americano" como tal lo que amenaza, sino la esencia de la técnica moderna, de la que el americanismo es apenas una expresión. "No es lo americano lo que nos amenaza hoy en primer lugar, sino que la esencia inexperimentada de la técnica ya amenazaba a nuestros antepasados y sus cosas" (216). En lugar de las cosas, que antaño, según Heidegger, se daban libremente y eran percibidas como un contenido del mundo, ahora cada vez se hace más prepotente, rápida y completa la objetividad del dominio técnico sobre la tierra.

La pregunta por el ser tiene el carácter de una *decisión esencial*, y por eso es política. Esto también revela la importancia política de las recurrentes referencias de Heidegger a la esencia del lenguaje. La pregunta por el ser debe llevar, finalmente, a la "conversión del ser en palabra", y eso es algo que, incluso antes de acontecer en la filosofía, acontece en la poesía. Como ha afirmado Félix Duque (1991), en Heidegger, la tarea del pensador consiste en mantener vivo el recuerdo de la conexión originaria entre poesía y política. Solo esa conexión hace posible que la πόλις se revele como el *Da* (ahí) dentro del cual el Dasein puede darse como histórico (95). Heidegger, en efecto, entiende que la lengua es una "proto-poesía", en la cual el pueblo poetiza al ser. La poesía (*poiesis*) es, por tanto, la manera fundamental de llevar el ser al lenguaje y, en la comprensión de Heidegger, aquello que puede revertir la devastación que viene de la generalización del dominio técnico de la Tierra. A través del lenguaje poético se puede asumir creativamente la tradición y, desde ahí, asumir libre y comprometidamente el destino histórico del Dasein, individual y colectivo. Eso explica la enorme importancia que para Heidegger tuvieron los poetas alemanes (Rilke, Hölderlin, Novalis, etc.), en cuyos versos buscaba un pensar que pudiera abrir un camino de vuelta hacia el ser más allá del *Gestell*, el pensamiento del *Ereignis*, que ya aparece anticipado en algunas líneas del curso de 1935.

2.6. El carácter político de la meditación sobre *das Gestell*

Quizás, con todo lo dicho hasta ahora, pueda arriesgarse una explicación filosófica de la militancia nacionalsocialista de Heidegger, cuya máxima expresión fue la asunción del Rectorado de la Universidad de Friburgo entre 1933 y 1934. Esta explicación interesa no porque este episodio pueda explicar por sí mismo su concepción de la política, sino porque, en las reflexiones elaboradas por Heidegger durante su periplo nazi y, tras este, para tratar de explicarlo, se deja entrever la manera en cómo él mismo entendía los vínculos esenciales que existen en su filosofía entre técnica y política.

En el "Discurso del rectorado" ([1933] 2009) se pueden leer los motivos filosóficos con los que Heidegger expresaba públicamente su colaboración con el Tercer Reich. Seguramente el concepto más importante del discurso es "autonomía" o "autoafirmación" (*Selbstbehauptung*), término por el que Heidegger entiende el que un "nosotros" se ponga una tarea, determine su camino y el modo de su realización, para, de ese modo, llegue a ser lo que debe ser. La pregunta clave para la cuestión de la autonomía es entonces: "¿quiénes somos nosotros?" Heidegger vinculó directamente, por medio de esa pregunta, a la Universidad con la cuestión del destino del pueblo alemán. La

Universidad alemana, dice Heidegger, tiene una "voluntad de esencia", que equivale a una "voluntad de ciencia", entendida como la aceptación de la misión histórico-espiritual del pueblo alemán, "pueblo que se conoce a sí mismo en su Estado". Esto coincide, y no por casualidad, con una de las tesis fundamentales del Seminario titulado "Naturaleza, historia, Estado", impartido precisamente durante la estancia de Heidegger como rector de la Universidad de Friburgo, en el invierno de 1933-1934, y que, por eso, constituye otro de los documentos fundamentales para valorar su filiación nacionalsocialista. Ahí sostendrá Heidegger ([1934] 2018) que la pregunta por qué es el pueblo sólo puede responderse sobre la base de una *decisión* previa: la decisión sobre el Estado, porque la determinación de cualquier pueblo depende de cómo es su Estado. Formalmente, el pueblo es el ente que es en la manera de un Estado, el ente que es o puede ser un Estado (64) o, en definitiva, la substancia y fundamento del Estado. Ahora bien, es justo reconocer que Heidegger definió aquí al Estado con una fórmula que expresaba un velado rechazo a la terminología biologicista nazi, según la cual el Estado era un "lazo de unidad de sangre y linaje, de raza" (70). Heidegger aclara que, al hablar de pueblo, se quiere referir a algo "todavía más vinculante que la comunidad de linaje y raza", a saber, "la nación". Se puede verificar que Heidegger, contra el biologicismo del nazismo, se mantiene fiel a la ontología fundamental, porque define a la nación como "un modo de ser que ha crecido bajo un destino común y tomado una forma distintiva en el marco de un Estado" (70). A partir de esto, Heidegger sostendrá que "lo político" es la posibilidad fundamental y modo de ser distintivo de los seres humanos y, como tal, es el fundamento sobre el que descansa el Estado.

Arturo Leyte (1991) ha destacado la relación que existe en Heidegger entre la metafísica y su peculiar comprensión de lo político: "la metafísica se inclina por un camino inexorable, y en modo esencial, por un camino político, pero no en el sentido banal de una forma de gobierno, sino de una forma de ser" (Heidegger [1934] 2018, 141). El *ser del Estado*, para Heidegger, está anclado en el *ser político* de los seres humanos, quienes asumen este Estado y *se deciden por él*. Hay, entonces, en su pensamiento político, una articulación fundamental entre política, Estado y decisión. Por eso, y retomando otro motivo fundamental desarrollado en *Ser y tiempo* —la herencia y la tradición libremente asumida como clave de la existencia propia—, Heidegger sostendrá que todo Estado y todo conocimiento acerca de un Estado crece en una tradición política, la cual requiere siempre ser fundada. En última instancia la relación entre pueblo y Estado requiere de la mediación de un tercero: el líder (*Führer*), que, para Heidegger, es aquel

que comprende, piensa y consigue lo que el pueblo y el Estado son, y por ello es el encargado de la decisión última sobre la tradición, que puede llevar al pueblo y al Estado a una existencia propia. En la noción de la existencia propia del pueblo se deja entrever todo el rechazo, filosóficamente efectivizado, a los conceptos fundamentales de la tradición moderna de la política.

> La forma o constitución del Estado es entonces una expresión esencial de lo que el pueblo considera el significado de su propio ser. La constitución no es un contrato racional, un ordenamiento jurídico, una lógica política o algo arbitrario y absoluto; constitución y derecho son realizaciones de nuestra decisión para el estado, son demostraciones fácticas de aquello que consideramos nuestra tarea histórica como pueblo. (77)

Por eso, dice Heidegger, es indispensable que "cada hombre y cada mujer" conozcan al Estado en su esencia, porque solo así la vida individual puede vincularse con el destino histórico del pueblo y del Estado. Ese conocimiento es, además, requisito para que cada uno asuma un compromiso con el orden del Estado, un orden que, en definitiva, emana de la unión entre el líder y el pueblo para desarrollar el ser del Estado. En este argumento, Heidegger expresa todo su compromiso filosófico con el nazismo durante la época de su rectorado. "El Estado del *Führer*, como lo tenemos, significa la consumación del desarrollo histórico: la realización del pueblo en el líder" (99).

En el "Discurso", Heidegger sostuvo que la ciencia, en conjunción con el "destino alemán", tiene que querer su esencia y, queriéndola, "llegar al poder". "Y lo lograrán —dice Heidegger— si, y sólo si, nosotros, profesores y alumnos, exponemos, por un lado, la ciencia a su más propia necesidad y, por otro, *nos mantenemos firmes en el destino alemán con todo su apremio*" (Heidegger [1933] 2009, 9; énfasis añadido). La esencia de la ciencia es el preguntar, que requiere mantenerse abierto para que esta permanezca comprometida con el destino del *Volk*. Para conseguir eso, Heidegger necesita redefinir el concepto de "libertad". Empieza cuestionando la "libertad académica", que, por cierto, declara expulsada de la Universidad alemana "por puramente negativa" (carente de obligaciones y compromisos) y, en esa medida, impropia.[48] Como sabemos desde *Ser y tiempo*, la libertad para Heidegger solo puede ser comprometida y arraigada. La Universidad debe promover que la libertad del estudiante alemán vuelva a esa verdad

[48] En la entrevista que dio Heidegger al diario alemán *Die Spiegel* en 1966, pero que se publicó, por acuerdo con Heidegger, tras su muerte en 1976, Heidegger se ratificaba en esta crítica a la noción de "libertad académica": "esta 'libertad' académica era en lo fundamental puramente negativa: libertarse del esfuerzo de comprometerse con lo que el estudio académico exige de meditación y reflexión" (Heidegger 2009, 54).

descubierta en la ontología fundamental, para convertirse en una forma de *vinculación* y *servicio*.

La primera vinculación que da lugar a la libertad debe ser con la "comunidad nacional", con la que el estudiante alemán debía comprometerse a través del "servicio del trabajo". La segunda vinculación es con "el honor y el destino de la nación" entre los demás pueblos, lo que exige la disposición a entregarse hasta el límite a través del "servicio de las armas". La moderación de la relación entre destino colectivo y belicismo que se encuentra en *Introducción a la metafísica* no se verifica en el "Discurso". En este momento, el compromiso de Heidegger con el nazismo involucra la aceptación de su militarismo. La tercera vinculación del estudiantado es, finalmente, respecto de la misión espiritual del pueblo alemán. Para esto se requiere del cultivo del espíritu, del "más elevado, amplio y rico saber", por lo que se trata de un "servicio del saber", que no tendrá ya nada que ver con la preparación para la burguesa "profesión". La Universidad, para Heidegger, no se entiende como un ámbito de formación de profesionales, sino de cultivo de pensadores que, interrogando, contribuyan al cumplimiento de la misión histórica, política y espiritual del pueblo. "Queremos ser nosotros mismos", dice Heidegger, en una explícita politización del tema de la existencia propia desarrollado en la ontología fundamental. No es casual que inmediatamente después diga que, sobre esa voluntad, "la fuerza joven y reciente del pueblo (…) *ya ha decidido*". Heidegger mantiene aquí intacta la relación ontológica fundamental entre existencia propia y resolución.

En las "Consideraciones" que haría posteriormente Heidegger para explicar su aceptación del rectorado, reconocía que vio en el nazismo la posibilidad de unir y renovar interiormente al pueblo y una vía para encontrar su destino en la historia de occidente. Aunque apunta seguidamente que pensó que, a través del rectorado, podría contribuir a la conducción de todas las fuerzas más capaces de Alemania para ese propósito, "con independencia de su pertenencia al partido y de la doctrina de éste" y, al mismo tiempo, hacer frente a la penetración de "personas inadecuadas y a la amenazadora hegemonía del aparato y de la doctrina del partido" dentro de la Universidad. Heidegger, sin embargo, no deja de reivindicar las motivaciones filosóficas que lo llevaron a vincularse con el nacionalsocialismo: la constatación del dominio y extensión planetaria de la voluntad de poder bajo la forma de la técnica. Heidegger valora que no se equivocaba con ese diagnóstico, en el cual, desde el comienzo, siguió a Ernst Jünger y su texto *Der Arbeiter*. En efecto, dice Heidegger, "todo se encuentra hoy en esta realidad, llámese comunismo, fascismo o democracia mundial" (26). Heidegger entendió su aceptación del rectorado

como parte de su compromiso existencial y, por lo tanto, filosófico, con la tarea de la superación de la metafísica de la voluntad de poder que termina de concretarse en el despliegue de la técnica planetaria. Esto exigía abrir un debate con el pensamiento occidental, a partir de un "retorno a su inicio" (27). Heidegger afirmará además que, en su discurso rectoral, "hay un decidido rechazo de la idea de 'ciencia política', propagada por el nacionalsocialismo como grosera simplificación de la concepción de la verdad y del conocimiento de Nietzsche" (29). Esto tiene que ver con el modo en como Heidegger entendió en 1933 el significado del "nacionalsocialismo". De acuerdo con Félix Duque (1991), Heidegger lo entendió como un nacionalismo y un socialismo al mismo tiempo. Un nacionalismo particular, distinto al nazi, en la medida en que tenía que ver con la concepción de un pueblo que se hace cargo de su destino, del mismo modo en que lo hacen otros pueblos y, por tanto, completamente apartado de cualquier intento de dominación mundial (99).[49] Para poder suscribir esta tesis de Duque plenamente, habría que tratar de comprender el significado del militarismo patente que se encuentra en el "Discurso". Podría sugerirse que se trata de un militarismo cuya única misión es la de precautelar el destino propio de las amenazas que vengan de otros pueblos, sin intención directa de expansión planetaria, pero nada de lo que pueda decirse aquí al respecto sería concluyente. Por otro lado, el socialismo de Heidegger habría consistido estrictamente en algo que ya fue mencionado antes: el intento de "disolución de la diferencia entre trabajo intelectual y trabajo manual". Esto es lo que explicaría "la elección del marxismo como único interlocutor válido para Heidegger" (100). Justamente el militarismo expansionista nazi y su concepción del trabajo como actividad puramente manual, que en muchos momentos se convirtió directamente en trabajo esclavo (*Der Arbeit macht Frei*), explicaría la rápida decepción de Heidegger con el movimiento, llevándolo a renunciar al rectorado en 1934. De todos modos, en la entrevista a *Die Spiegel*, Heidegger afirmó que todavía repetiría, "y con más decisión que entonces", el discurso sobre La autoafirmación de la Universidad alemana, aunque "obviamente sin referirlo al nacionalsocialismo" (Heidegger 2009, 57).

[49] En el *Seminario de Le Thor* de 1969, Heidegger hacía una constatación sobre el nacionalismo, colocándolo en un vínculo directo con la técnica. "*el fondo de la historia es una relación moderna de poder, una relación política*. Sería necesario meditar aquí desde esta óptica *la aparición de una nueva forma de nacionalismo, fundado sobre el poder de la técnica y no ya (por ejemplo) sobre los caracteres étnicos*" (Heidegger en Tatián 1996, 11; énfasis añadido). ¿No sería posible vincular esta comprensión heideggeriana del nacionalismo con la definición que tiene Bolívar Echeverría sobre la blanquitud como un racismo no directamente étnico, sino relativo a la efectuación de ciertos comportamientos? En cualquier caso, hay una relación señalada aquí por Heidegger que tiene que ser remarcada entre poder/política, nacionalismo y técnica.

En esa misma entrevista, Heidegger insistió en que nazismo, comunismo y americanismo son movimientos que están "determinados por la técnica planetaria".[50] Heidegger considera que entre 1933, año del Discurso, y 1966, año de la entrevista, se ha hecho cada vez más claro el movimiento planetario de la técnica moderna, el cual es un "auténtico poder", dotado de una capacidad para determinar la historia que apenas puede apreciarse. Aquí se hace explícito el carácter político de la reflexión sobre la esencia de la técnica moderna como *das Gestell*. "Hoy es para mí una cuestión decisiva cómo podría coordinarse un sistema político con la época técnica actual y cuál podría ser. No conozco respuesta a esta pregunta. *No estoy convencido de que sea la democracia*" (68; énfasis añadido).[51] La razón es que no ve en el Estado de Derecho una discusión efectiva con el mundo técnico, en la medida en que presupone que la técnica es algo que el ser humano tiene en sus manos, cosa que, según el concepto de la esencia de la técnica moderna, es, para Heidegger, imposible. "La técnica en su esencia es algo que el hombre, por sí mismo, no domina" (69), porque, como ya sabemos, es *dispositivo* y no instrumento. Ahora bien, así como la concepción estatal de la técnica impide la comprensión de su esencia, Heidegger señaló en el *Parménides* ([1943] 2005) que todos los conceptos modernos sobre "lo político" impiden "comprender la esencia de la πόλις" (118) y, por tanto, de lo político como tal. No hay que pasar por alto que, según se lee en "¿Y para qué poetas?", el Estado moderno, concretizado durante el siglo XX como Estado total, es un resultado, una consecuencia necesaria de la esencia de la técnica, lo mismo que la ciencia moderna

[50] En *Introducción a la metafísica*, Heidegger ([1953] 2014) sostuvo que aquello que se ofrecía como "filosofía del nacionalsocialismo" no tenía nada que ver "con la verdad interior y la magnitud de este movimiento", consistente en "el encuentro entre la técnica planetariamente determinada y el hombre contemporáneo" (179). Por ese encuentro, Heidegger valoró al nacionalsocialismo como un movimiento que podía estar a la altura del reto de la esencia de la técnica moderna. En las consideraciones sobre su tiempo en el rectorado, Heidegger afirmó que su aceptación de ese cargo bajo el nacionalsocialismo fue un intento de ver en el "movimiento" llegado al poder, por encima de sus insuficiencias y tosquedades, lo que apuntaba más allá y que podía quizá llevar un día a una concentración en torno a la esencia histórica occidental de lo alemán. Quizás aquí se encuentra el momento más importante de autocrítica de Heidegger a esta etapa y a este compromiso político. "En manera alguna debe negarse que yo creía entonces en tales posibilidades y que para ello renuncié, en pos de una acción administrativa, a lo más propio del oficio del pensamiento" (Heidegger 2009, 41). Aunque en la entrevista al *Die Spiegel* Heidegger deja claro que jamás dejó de justificar su relación con el nazismo. "Yo veo la situación del hombre en el mundo de la técnica planetaria no como un destino inextricable e inevitable, sino que, precisamente, veo la tarea del pensar en cooperar, dentro de sus límites, a que el hombre logre una relación satisfactoria con la esencia de la técnica. *El nacionalsocialismo iba sin duda en esa dirección*; pero esa gente era demasiado inexperta en el pensamiento como para lograr una relación realmente explícita con lo que hoy acontece y que está en marcha desde hace tres siglos" (77-8; énfasis añadido).

[51] Para Heidegger, un sistema político como la democracia (bajo los supuestos de la libertad y la igualdad), defendería el valor de la individualidad basando todas sus consecuencias políticas en la autoafirmación de la conciencia, desarticulando de ese modo a la comunidad, al pueblo, al *Volk* en la que se encuentra arraigado (Pinto Benavides 2015, 79).

(Heidegger [1946] 1998, 215). Otra consecuencia necesaria es la organización de lo que Heidegger llamó aquí "opinión pública mundial".

En "La nación posnacional", Bolívar Echeverría (2006f), sostuvo que gran parte de las *decisiones* que antes solían tomar los Estados nacionales han pasado a ser tomadas por una "entidad estatal transnacional en ciernes", incompleta pero ya efectiva. Se trata de una entidad difusa que corresponde, espontáneamente, con el "automatismo de la economía capitalista" y con la apremiante necesidad que ésta porta desde hace más de un siglo, desde comienzos de la era neotécnica: la necesidad de poner en pie un "gobierno planetario" (144). La crisis del estado nacional no es un fenómeno secundario, sino que expresa bien los efectos del despliegue del dispositivo técnico capitalista como causa fundamental de la crisis de la modernidad en su conjunto. Por lo tanto, Echeverría compartía con Heidegger la desconfianza en que el Estado de Derecho, el Estado nacional, pueda ser la organización política adecuada para hacerse cargo del despliegue del dispositivo y, en cualquier caso, para ir más allá de él. Igual que en Heidegger, Echeverría valora que las concepciones y organizaciones políticas que han caracterizado a la modernidad realmente existente están imposibilitadas para comprender y asumir la esencia de lo político. Como ha dicho Julio Echeverría (2012), para Bolívar, su hermano, el Estado no está a la altura del proyecto de emancipación que se abre con la modernidad (17).[52]

Si no pueden ser ni el Estado nacional ni la democracia lo que ponga al ser humano a la altura de la esencia de la técnica, ¿entonces qué es lo que puede contribuir a ello? La respuesta de Heidegger es tan potente como enigmática: "Sólo un dios puede aún salvarnos" (Heidegger 2009, 71). Si algo se puede hacer, dice Heidegger, es preparar, a través del pensamiento y la poesía, "una disposición para la aparición del dios o para su ausencia en el ocaso" (72). Pero no se puede traer al dios con el pensamiento; tan solo se

[52] De ahí que Julio interprete la filosofía de lo político de Bolívar Echeverría como una filosofía de "lo impolítico". "La impolítica alude a la necesidad de rebelarse o no comprometerse con la operación de despolitización que caracteriza a la empresa estatalista; la cual paradójicamente opera como politización nacionalista: en ese sentido la operación de la crítica es impolítica; no apolítica porque ello significaría desentenderse y dejar que la empresa estatalista conduzca a la modernidad a su inmolación en la lógica capitalista. La impoliticidad es en este caso sabotaje a la lógica política con la cual opera el capital" (20-1). Por su parte, David Chávez (2016) ha afirmado que "lo que hace superfluo el viejo papel del Estado es la posibilidad que tiene el capital de un control directo sobre la vida social. Es importante insistir en que esta transformación no implica la supresión del Estado moderno, supone —por el contrario— la realización de su finalidad histórica: convertirse en un aparato institucional totalmente funcional a la lógica de reproducción del capital. *Su transformación en aparato meramente 'técnico' y no 'político'*" (146; énfasis añadido). Esta transformación del Estado en un aparato técnico es una de las características decisivas de la emergencia del dispositivo técnico capitalista.

puede preparar la disposición para esperarlo. Este "dios" no es otra cosa que el *Ereignis*, el acontecimiento de la reapropiación. Y vale insistir que esa preparación no tiene nada que ver con un rechazo a la técnica, sino con un ponerse a su altura. En *Serenidad*, Heidegger (1985) afirmaba que lo inquietante en este contexto "no es que el mundo se tecnifique completamente; lo que es verdaderamente alarmante es que *el hombre no está preparado para esta transformación*" (16; énfasis añadido). Para Heidegger, sería insensato pretender destruir el mundo técnico. "Dependemos de los objetos que la técnica nos facilita y que, por así decir, nos pone en disposición de perfeccionar sin cesar". El problema viene de que nuestra relación con las cosas técnicas se ha hecho tan estrecha, que "nos hemos convertido, sin saberlo, en sus esclavos". Pero esto, opina Heidegger, no es una fatalidad. Las cosas podrían ser de otra manera.

> Podemos utilizar las cosas técnicas, servirnos normalmente de ellas; pero al mismo tiempo liberamos, de modo que conservemos en todo momento nuestra distancia frente a ellas. Podemos dejarlas aparte como lo que no nos alcanza en lo que tenemos de más íntimo y de más propio. (17)

Podemos decirle "sí", dice Heidegger, al inevitable uso de los objetos técnicos, y al mismo tiempo "no", en el sentido de impedirles que "nos acaparen y nos deformen, que enreden y vacíen nuestro ser". Esto significaría que podríamos admitir a los objetos técnicos en la cotidianeidad, y, al mismo tiempo, se les podría dejar fuera, dejándolos reposar como cosas dependientes, no autónomas respecto de nosotros. Este simultáneo "sí" y "no" a la técnica es una actitud designada por Heidegger con el término *Gelassenheit* (serenidad). La preparación para el *Er-eignis* requiere de este estado de ánimo ante la presencia de las cosas técnicas. La serenidad es una actitud que permite ya no ver a las cosas únicamente desde el punto de vista de la técnica, lo que traería como consecuencia un hondo cambio en la relación del hombre con la naturaleza y con el mundo, aunque permanece siendo oscuro cuál podría ser el sentido y la orientación de ese cambio. En la *Gelassenheit* como estado de ánimo que prepara el *Ereignis*, asistimos al horizonte definitivo del heideggerianismo como filosofía política, que no sería otra cosa, como se ve, que una tematización derivada de la necesidad de interrogar la esencia de la técnica moderna, cuyo propósito es preparar al ser humano de esta época para que pueda ponerse a su altura.

3. Técnica y política en Bolívar Echeverría

3.1. Acerca de la interpretación echeverriana de Marx

En la *Presentación* a *El discurso crítico de Marx* (1986a), Echeverría condensa el sentido de su proyecto filosófico, afirmando que el comunismo ha sido el "sentido-contrasentido" que impidió la total barbarie del siglo XX, pero cuya crisis actual lo coloca ante la posibilidad de renacimiento o desaparición. Esto se debe a la erosión de tres autoafirmaciones que sustentaron su figura histórica: la identificación de su base social con la clase obrera industrial, la URSS como modelo de sociedad alternativa y la idea de que su proyecto consistía meramente la modernización de la sociedad (Echeverría 1986a).

Echeverría (1995b) sostiene que el fracaso del socialismo ha sido tan solo el de un intento particular suyo, "más dramático que radical":[53] el del bolchevismo, "la figura despótica peculiar de gestión económico-política que adoptó el Imperio Ruso" (17) y a la que Echeverría llegó a llamar "dinastía bolchevique" (18), demostrando lo entre poco y nada que simpatizó con la experiencia soviética.

Por otra parte, para Echeverría ya no es posible sostener la idea de que la técnica tenga alguna bondad intrínseca, ni que bastaría con operar sobre ella un correctivo que la encamine hacia los objetivos de un modo de vida alternativo. Cercano a Foucault y Heidegger, afirma que la misión del pensamiento revolucionario es establecer una "permanencia estable sobre la tierra" tras la "muerte de los dioses", pero considera esta tarea una "encomienda mezquina" si se reduce a la redistribución material, pues lo que está en juego sería "lo humano mismo" (Echeverría 1986a).

David Chávez (2015) tiene razón cuando afirma que, a diferencia de lo que plantea Echeverría, la contradicción fundamental de *El capital* es la que se da entre capital y trabajo. A partir de ese reconocimiento se puede llegar a sostener que "el concepto fundamental para la crítica de la economía política es el de relaciones sociales de producción; la politicidad de lo humano radica en la forma concreta que adquieren esas relaciones" (59) y no en la selección de forma para los objetos de uso (63). Por eso, Chávez acierta al afirmar que "en su trabajo sobre Marx, Echeverría propone no solo una

[53] No obstante, en "A la izquierda", Echeverría (1995c) dijo sobre el término "socialismo" que en ningún caso habría que rebautizarlo, porque en la historia, el poder de un segundo bautismo es siempre "restringido". El socialismo "[h]ace referencia a una determinada armonía posible entre la substancia y la forma de la vida social propiamente moderna, es decir, entre la capacidad del ser humano moderno de intervenir soberanamente en la modificación del sistema de sus necesidades y la vida política moderna, que debe actualizar dicha capacidad" (34-5). De ese modo, Echeverría mostraba las razones de su fidelidad al término "socialismo" como identificador del carácter del proyecto de la izquierda. "En gran medida, si no es que del todo, la identidad de la izquierda se define por el socialismo. Renunciar a él implica aceptar que, en la actualidad, las únicas opciones históricas realistas son la reacción o la barbarie […]" (35).

exégesis, sino toda una reformulación de la teoría crítica de Marx" (67). Y tiene razón, pero no llega a enarbolar la explicación adecuada para su acierto.

La importancia dada a la capacidad de donación de forma a los objetos y la reflexión sobre una forma natural de los mismos, de modo que permita pensarlos más allá de su manera de darse en el marco del dispositivo técnico capitalista, sugiere que la reinterpretación que hace Echeverría de *El capital* está profundamente atravesada por la influencia de Heidegger. Así puede explicarse el paso que da Echeverría desde la centralidad de la contradicción entre capital y trabajo a la centralidad de la contradicción entre valor y valor de uso, a los que comprende como dos formas diversas de darse el proceso de reproducción social. El primero, de acuerdo con Echeverría, es transhistórico y determinante; el segundo, superpuesto, parasitario y, sin embargo, dominante.

La cuestión del modo de vigencia de los objetos es decisiva para comprender la concepción de lo político de Echeverría. En efecto, Echeverría (1986c) afirma que el parágrafo cuarto del primer capítulo de *El capital*, dedicado al fenómeno del fetichismo, tiene como propósito explicar la existencia doble y deformada del objeto práctico mercantil, pero en el contexto de su función social global dentro del proceso específico de producción y ejecución de la socialidad del sujeto social (politicidad) en condiciones mercantiles. Así, sostiene Echeverría, Marx desarrollaría la explicación de la "socialidad cosificada" como resultado de la propiedad "milagrosa" de los "fetiches mercancías", esto es, de los objetos prácticos en tanto no conectan solo a los individuos sociales como productores y consumidores, sino que también consiguen relacionarlos como "seres políticos en estado de pasividad". Como se ve, en torno a la cuestión de lo que podría llamarse el "carácter metafísico de los objetos" se juega una instancia decisiva del pensamiento echeverriano. Por eso, en torno a las cuestiones de la "forma natural de la reproducción social" y del valor de uso se ponen en juego instancias decisivas de la concepción echeverriana sobre lo político.

3.2. La forma natural de la reproducción social como ontología política

Según Echeverría (1998d), el concepto de valor de uso hace estallar el horizonte de inteligibilidad del pensamiento moderno, pues permite el análisis crítico de la civilización moderna en su comportamiento estructurador, formado por las dimensiones del trabajo y del disfrute que el ser humano mantiene con la naturaleza, pero de una manera contradictoria: como un proceso de producción y consumo de valores de uso y como un proceso de valorización de valor.

El problema de la "naturalidad" de las formas sociales y de las definiciones del "valor de uso", al decir de Echeverría, fue un asunto de atención menor en Marx porque, como cuestiones, se vuelven acuciantes únicamente cuando el desarrollo capitalista hace estallar los "milenarios equilibrios locales" entre las dos fases del sujeto social: el sistema de capacidades de producción y el sistema de necesidades de consumo. Este argumento dice, de manera implícita, algo fundamental. Si bien Echeverría nunca sitúa exactamente cuándo habría ocurrido ese "estallido", sí sabemos que en más de una ocasión recurre a Theodor Adorno y Marx Horkheimer como los primeros en señalar la ausencia de una teorización adecuada del valor de uso en Marx.[54] Me parece que, más allá de la justeza o no de esa atribución hecha a los autores de *Dialéctica de la ilustración*, Echeverría muestra, por medio de ella, que hacia mediados del siglo XX la cuestión de la naturalidad de las formas sociales y el correlativo aparecimiento del problema del valor de uso ya se hicieron evidentes. Que, por lo tanto, el problema de la forma natural va haciéndose evidente a medida que el proceso de reproducción social gana en artificialidad o, por decirlo de otra manera, radicaliza de modo tal esa artificialidad que obliga a interrogar sobre la substancia o fundamento natural de la organización social humana. Precisamente por eso, como se muestra en el último apartado de este capítulo, la cuestión de la "modernidad americana" es fundamental en términos de la concepción echeverriana de la política en la situación contemporánea.

Si el concepto de forma natural es decisivo en la filosofía echeverriana de lo político, es necesario reconocer que está directamente vinculado con una cierta presuposición sobre los efectos que el despliegue técnico ha tenido en los modos de conformación de la socialidad humana a partir de la tecnificación indetenible del proceso de producción de objetos prácticos.[55] Es decir que, en el fondo del argumento, la línea

[54] Véase: Bolívar Echeverría, "Modernidad y revolución", en *Valor de uso y utopía*. (México: Siglo XXI Editores, 1998c), 64.

[55] El argumento de Echeverría va en dirección opuesta a la confianza típicamente progresista en que el desarrollo de la técnica sería suficiente para garantizar el bienestar y la abundancia. En efecto, una de las críticas más importantes que Echeverría le hace a Marx es que asume ingenuamente este progresismo ilustrado sobre la técnica, lo que limita los alcances de su concepción. "Fuertemente influido —dice Echeverría— en contra de su estirpe hegeliana, por la visión del progreso técnico propia del Iluminismo francés que permeaba al industrialismo inglés de su época, Marx no avanzaría en verdad en el camino de una crítica radical de la forma natural del mundo y de la vida en la época moderna. El ejemplo más claro es el que muestra a *un Marx acrítico ante la idolatría de la técnica*, confiado, como los filósofos del siglo XVIII, en que el desarrollo de las fuerzas productivas habrá de ser suficientemente poderoso como para vencer la 'deformación' introducida en ellas por su servicio histórico a la acumulación de capital" (Echeverría 1998c, 65). No estoy convencido de que Marx haya sido un idólatra de la técnica. En mi opinión, las razones de su insuficiencia para problematizar la técnica hoy en día son otras (véase el capítulo segundo), bastante alejadas en realidad de una idolatría inocente y que, como he tratado de mostrar, sí que son asumidas por Echeverría.

reflexiva de Echeverría es paralela a la heideggeriana, en la medida en que parte desde el problema de la tecnificación de la relación con las cosas para arribar al descubrimiento de la necesidad de interrogar lo político, como modo de preparar el acontecimiento de reapropiación o, concretamente en el caso de Echeverría, de des-enajenación de la capacidad humana para dar una forma a su socialidad.

Ahora bien, es indudable que el concepto de la forma natural de la reproducción social tiene, como su referente fundamental, al concepto de la "producción en general" desarrollado por Marx en la *Introducción a la Crítica de la Economía Política* de 1857.[56] De ese concepto marxiano extraerá Echeverría la concepción de la forma natural como un proceso de reproducción social dotado de una estructura esencial, trans-histórica y supra-étnica, que adquiere actualidad o realidad en la medida en que se encuentra dotada de cierta forma en particulares situaciones étnicas e históricas. Cada una de las formas en que se ha actualizado esa estructura constituye la identidad o figura concreta de una sociedad (Echeverría 1998d, 157).

Mientras en las situaciones precapitalistas la formación de esa estructura era simple, en el capitalismo se duplica y se complejiza, pues ya no obedece sólo al condicionamiento "natural" (étnico e histórico), sino también a uno "pseudo-natural" que proviene del proceso de transformación de la organización económica en *el sujeto*. Según la teoría de Echeverría, todo proceso de reproducción social supone una clasificación de los individuos sociales según el modo de su intervención en las actividades laborales y de disfrute. La peculiaridad del modo de reproducción capitalista es que, en él, esa clasificación deja de ser puesta por la formación "natural" de la estructura (las dos fases del sujeto social), para convertirse en fuente autónoma de determinación o, mejor, de sobredeterminación de la figura concreta de la socialidad. De este modo, las relaciones de producción y consumo de la sociedad aparecen como una entidad completamente exterior al sujeto; adquieren verdadera capacidad con-formadora, pues han sido *enajenadas* de la vida social en que se constituye la forma natural de la socialidad, volviéndose sobre ella y obligándola a de-formar su manera de actualizar la estructura del proceso de reproducción social (158). El modo de reproducción capitalista determina de modo dual la concreción de la vida social, como una donación de forma primaria (la

[56] Sobre el concepto de "producción en general" y su carácter de esbozo de una teoría de la forma natural de la reproducción social, véase: Martín Aulestia Calero, *Enajenación. Historia de un concepto desde Hegel hasta Bolívar Echeverría*. (Universidad Central del Ecuador. Facultad de Ciencias Sociales y Humanas, Quito, 2018), 428-431.

"social-natural") y secundaria (el proceso autonomizado —enajenado— de formación y valorización del valor) que viene *im-puesta* por las relaciones de producción y consumo cosificadas, esto es, por la dinámica abstracta del valor que se valoriza.

Con el concepto de la forma natural, Echeverría describe una estructura del comportamiento vital, en la medida en que, si la "forma natural" del proceso de reproducción social es una actualización peculiar de su estructura general, esta sería una estructura del comportamiento natural cuya meta es el mantenimiento del organismo singular en tanto representante de la identidad de la especie. Si es así, Echeverría estaría dando con una cierta "naturalidad profunda" del ser humano. Sin embargo, sobre esa naturalidad profunda se alza la verdadera meta (*telos*) de la vida social, respecto de la cual la animalidad funge como la sustancia con la que se da forma a ese *telos*. La naturaleza, en Echeverría, nunca es plenamente abandonada, sino redefinida en su papel de sustancia para una determinada forma histórica. La teoría de la forma natural de la reproducción social es, por lo tanto, estrictamente hilemórfica. La capacidad social de dotar de una determinada forma a esa materia es lo que hace que, de acuerdo con Echeverría, la teoría de la forma natural sea una "variación del tema de la libertad como hecho característico de la vida humana" (160) —cosa en la que sigue de cerca a la ontología fenomenológica. Por eso, entonces, la reproducción de la materialidad animal es portadora de una reproducción trascendente, social, cuya figura concreta esta entregada en cada caso por la libertad.

Ahora bien, la trascendencia implica que el ser humano queda sin el amparo de la legalidad que rige la vida animal (el instinto), por lo que los rasgos de su identidad concreta no están inscritos en su organismo ni tienen la legalidad de lo instintivo. La peculiar forma que se le da en cada caso a esa materia animal —a la que Echeverría llamará "identidad"— está siempre en juego, nunca es un hecho definitivamente dado. A propósito del tema de la contingencia de la identidad de las formas sociales, Echeverría introduce la temporalidad como dimensión decisiva de la ontología transnatural, de la que se deriva su singular concepción de lo político. En efecto, para Echeverría, la forma concreta asumida en un "ciclo reproductivo anterior" —en el pasado— condiciona, pero no obliga a la forma que asumirá en un "ciclo reproductivo siguiente" —el futuro—. Esto es clave también para entender la identidad entre "semoticidad" y "politicidad" que postula la ontología transnatural. En efecto, en su "forma natural", el ser humano es un "ser semiótico", en la medida en que su auto-reproducción, por ser una actividad "libre", implica un acto de re-formación ejercido por el sujeto sobre sí mismo, un acto de

comunicación mediante el cual él (en un *tiempo 1*) se indica a sí mismo (en un *tiempo 2*) la nueva forma que pretende darse (Echeverría 2010i, 111). El acto propiamente político en la ontología transnatural supone que la forma futura adviene desde una cierta asunción libre de la forma tradicional que llega desde el pasado (tiempo 1). Sólo en esa manera específicamente temporal de asumir la herencia, es posible introducir modificaciones creativas a la figura de la socialidad. Si aquí se encuentra lo propiamente político de la teoría de la forma natural es porque, haciéndolo de esa manera, el sujeto social sintetiza la figura concreta que estructura el conjunto de relaciones de interdependencia entre los miembros del sujeto social.

Es perfectamente cierto que, para Echeverría, la política es una "categoría ontológica de lo humano" (Chávez 2015, 37), pero lo es en la medida en que ocupa un lugar decisivo en la red categorial de la ontología transnatural y no solo porque Echeverría "siga en esto a Aristóteles", como dice Chávez. En realidad, habría que reconocer que, así como, a propósito de la cuestión del sujeto y la subjetividad, decía que la teoría de la transnaturalización de Echeverría cumple una función análoga a la de la ontología fundamental heideggeriana, habría que decir aquí que la teoría de la forma natural de la reproducción social cumple una función análoga, en términos de la importancia que tiene para la introducción del tema de lo político en la ontología, a la que tiene en Heidegger la repetición de la analítica existenciaria desde el punto de vista de la muerte, es decir, de la temporalidad y la existencia propia, en la segunda parte de *Ser y tiempo*. Mi tesis es que cualquier comprensión del carácter ontológico de la cuestión de lo político en Echeverría debe reconocer este paralelismo argumental con Heidegger. Esto no significa convertir a Echeverría en un mero epígono del autor de *Ser y tiempo*, sino reconocer cierta comunidad existente en sus respectivas estrategias de argumentación filosófica.

En ese marco ontológico, entonces, se puede dar una dimensión adecuada a la tesis de que el ser sujeto o la sujetidad en Echeverría consiste en la capacidad de constituir la concreción de la socialidad, y en ningún caso en la conservación de un principio gregario que estaría ya en la sustancia animal. Ese sujeto social, según ya se dijo, está constituido en la ontología transnatural por dos fases: una fase productiva y una fase consuntiva. Lo que interesa destacar aquí tiene que ver con la ya referida centralidad que tiene en la teoría de la forma natural la cuestión del "objeto práctico", que funge como mediación entre las dos fases que constituyen al sujeto social. El objeto práctico es un bien o producto dotado de valor de uso, y es el efecto de la primera fase y condición para que se dé la segunda. En esa doble función de *telos* y *condición* del sujeto social en sus dos fases, se evidencia

la indudable centralidad de la tematización echeverriana del objeto. Quizás así haga sentido la afirmación de Gandarilla Salgado (2014) de que, en la teoría de la forma natural, se puede rastrear la huella heideggeriana de una "ontología fenomenológica" del ente (mercantil) (75).

Lo que en Echeverría puede ser llamado "lo objetivo" tiene entonces una doble composición. Por un lado, hace referencia al campo instrumental, técnico, de la sociedad, que hace las veces de mediador entre una fase y otra, en la medida en que, a través de él, puede dotarse a la materia in-forme de una con-formación propiamente social (en la fase productiva), apta para que sea recibida (en la fase consuntiva). Pero, en segundo lugar, refiere a un "objeto de acción" propiamente dicho, que es el de la materia ya con-formada de una cierta manera: como materia prima para el trabajo (en la primera fase) y como materia prima del disfrute (en la segunda fase). Por esa razón, para Echeverría, lo que ocurre en este ciclo que va de la producción al consumo, mediada por el objeto, es un *proyecto*, consistente directamente en la con-formación de la cosa, y que indirecta pero definitivamente consiste en la construcción de la propia forma del sujeto social. El sujeto social echeverriano, igual que el Dasein (individual o colectivo) heideggeriano, es un *proyectarse* a través del tiempo, pero no del tiempo que se abre a partir del "precursar la muerte", sino del tiempo que se abre entre la fase productiva y la fase consuntiva.

El objeto práctico porta la temporalidad en la ontología transnatural. Así, para Echeverría, hay un vínculo directo entre el proyecto de autorrealización del sujeto y el requerimiento de realización del objeto (producirlo-consumirlo). Por eso "producir es objetivar", o sea, crear un objeto (en la fase productiva) que tenga inscrito un proyecto de transformación dirigido al sujeto mismo (en la fase consuntiva). La objetivación es, por tanto, lo que le abre al sujeto social la experiencia del tiempo. El proyecto que porta el objeto, dice Echeverría, se hace subjetivo en el momento en que es usado de modo adecuado. ¿Qué es lo que hace adecuado el uso de un objeto? La adecuación viene grabada en la propia forma de este, que es indicativa de la manera en que el objeto *quiere* ser consumido. Si esto fuese distinto, es decir, si el objeto podría ser consumido de cualquiera manera en función de la entera voluntad de un sujeto cuyo *deseo* no estuviese él mismo pre-formado por la forma anticipada del objeto, entonces no podría hablarse, en ningún caso, de una "forma natural" de los objetos. Usar correctamente, en función de su forma, al objeto, implica asumir esa forma y dejarse transformar por ella. En la forma del objeto se cifra, por tanto, el proyecto del sujeto social. Entre una fase y otra de este sujeto,

lo que acontece es la apertura de la temporalidad cotidiana (la del uso) inscrita en el objeto.

Pero el objeto no porta *una sola forma correcta* para su uso. El sujeto social es, para Echeverría, un "agente del disfrute" y, en tanto que dotado de agencia, no es un simple receptor de una forma dada, sino que debe elegir entre las "distintas posibilidades de uso adecuado" del objeto práctico y la medida en que se dejará afectar por la intención transformativa contenida en él. Por tanto, la forma natural del objeto es un crisol de posibilidades múltiples, e incluso heterogéneas. ¿No recuerda esto a la concepción heideggeriana de la cosa como aquello que resiste a la vacía homogeneidad del ente devenido objeto en tanto lo máximamente cualitativo? ¿Será demasiado decir que el concepto del "objeto práctico" debe entenderse como el lugar de un esfuerzo por introducir cierto materialismo a la comprensión heideggeriana de la cosa como aquello que "reúne en sí la cuaterna"? ¿No será el concepto de objeto práctico el índice de que, para Echeverría, lo fundamental para pensar la época contemporánea no pasaba tan solo por leer a Marx a través de Heidegger, sino también a Heidegger a través de Marx? ¿Nos encontramos en la obra de Echeverría ante una puesta de Heidegger sobre sus propios pies? ¿Qué otra cosa sería sino aquella ontología fenomenológica del ente mercantil? Aquí no se puede hacer más que darle la razón a Pablo Veraza (2023), cuando afirma que

> Echeverría tuvo la originalidad de precisar con rigor la recuperación de Heidegger y circunscribirla en la crítica de la economía política. El acercamiento fenomenológico hermenéutico es concretado por él como análisis del valor de uso, y en una fundamentación de la criticidad de su discurso. Asimismo, la comprensión de la configuración moderna del valor de uso se puede ampliar hacia una captación crítica heideggeriana de la civilización occidental en su conjunto mediante la recuperación de la deconstrucción de la metafísica de Occidente y de su culminación moderna. (241)

El "tema fenomenológico" de la libertad se concretiza en la exploración del concepto de sujeto social como sujetidad, esto es, como capacidad de dar forma a la socialidad, ubicando a los distintos miembros dentro de un sistema de relaciones de convivencia (de co-laboración y co-disfrute), definiendo de esa manera al conjunto de identidades diferenciales de los individuos sociales e instaurando un compromiso de equilibrio, siempre inestable, entre las dos fases de sí mismo. Entre ambas fases lo que aparece es la circulación, es decir, un particular "*proyecto* de distribución" para el proceso de reproducción social. La politicidad del sujeto social radica en la capacidad de darle forma a ese *proyecto*, el cual, en la medida en que media entre las dos fases del sujeto

social, es siempre un modo de *precursar* el consumo, una determinada manera de experienciar el tiempo cotidiano.

Por su parte, la "objetividad del objeto" reside en su *practicidad,* es decir, en ser un elemento natural integrado en un peculiar proceso de reproducción vital que siempre es, al mismo tiempo, físico (natural, material) y político (trans-natural y meta-físico). Así, la forma del objeto práctico es el resultado de una (trans)formación. Mientras en el proceso puramente animal la forma es la plasmación de un programa de actividad inherente a la estructura instintiva del "sujeto", en el proceso de reproducción social es el vehículo del proyecto de su autorrealización. Efectivamente, Echeverría arriesga aquí la posibilidad de referirse a lo animal como un cierto tipo de "sujeto", un gesto que se comprende sólo a partir del conocimiento de su propia crítica a la subjetividad moderna (capitalista), que lo pone, también a este respecto, en la estela de Heidegger. Este gesto debe ponerse junto con aquel, mencionado anteriormente, de preferir llamar "lo otro" a lo que, a lo largo de la época moderna, se dio en llamar "naturaleza". Y aunque no exploró a profundidad las consecuencias filosóficas de esos dos gestos, sin duda son fundamentales para comprender la posición de Echeverría respecto de aquella herencia de la subjetividad como fundamento y del hombre como el sujeto, distintiva del pensamiento de la modernidad, y cuya crítica es parte nuclear de la tarea de la des-construcción de esa tradición, que Echeverría asume, con Heidegger, como necesaria para ponerlo a la altura de la encomienda del presente, gobernado por el dispositivo técnico capitalista. Lo que singulariza al ser humano en medio del conjunto de lo ente no es tanto el que sea un sujeto, sino su posibilidad de proyección libre, la cual, para ser pensada, no parece requerir de la conservación de la identificación moderna entre "hombre" y "sujeto".

3.3. El instrumento, la temporalidad y lo político

Otro elemento que demuestra cómo la temporalidad en la ontología transnatural se abre por la experiencia del ente intramundano —el objeto práctico— es la concepción que Echeverría propone del instrumento. Los "medios de producción" son tanto las materias primas como los instrumentos. Ahora bien, es la "duración" de un conjunto particular de instrumentos lo que asegura la continuidad en el tiempo de la producción y consumo de una determinada clase de objetos prácticos. La duración de ese "conjunto de instrumentos" —que podemos pensar como análogo al "sistema técnico" del que hablaba Gilbert Simondon—, del conjunto técnico vigente en una sociedad, hace las veces de

medio para algo que Echeverría llama "transoperación productiva o consuntiva". Ahora bien, esa transoperación involucra siempre a distintos individuos sociales (figuras de socialidad), no en tanto que sincrónicos o simultáneos, sino en tanto que diacrónicos o sucesivos. El conjunto técnico de la sociedad es condición de apertura de la temporalidad, en la medida en que, a través de él, el objeto práctico pasa de un momento (no sólo lógico sino temporal) del sujeto social a otro. Por decirlo de otra manera, el instrumento (el objeto práctico técnico) es, para Echeverría, una creación del pasado que permanece actuante en las realizaciones productivo/consuntivas de un sinnúmero de presentes renovados. El objeto práctico técnico abre para el sujeto social el tiempo. Pero, además, es siempre una creación localmente circunscrita que actúa por una contigüidad espacial en un contorno más o menos amplio de otras realizaciones productivas y consuntivas. Es decir, el objeto práctico técnico abre la dimensión diacrónica de la temporalidad y convive contiguamente con otros objetos prácticos, técnicos y no técnicos. La diferencia entre el objeto práctico técnico y no técnico parece ubicarse en Echeverría en la pertenencia o no del objeto práctico al campo instrumental vigente de una sociedad. Por ejemplo, la segadora mecánica que reposa, en el zaguán, junto con un montón de mesas y sillas, es un objeto práctico técnico que convive espacialmente con esos otros objetos prácticos, dotados de una forma natural propia, pero que no forman parte del campo instrumental y, en esa medida, no califican como objetos prácticos técnicos. ¿De qué tipo es el valor de uso del objeto práctico técnico? ¿Tiene uno o varios usos adecuados posibles? ¿Su forma natural puede pensarse con independencia del conjunto técnico al que pertenece? ¿Tiene, por ejemplo, un clavo un valor de uso que sea independiente del martillo? ¿Lo tienen las válvulas con respecto a los pistones y demás objetos técnicos que dan lugar a un motor de combustión interna? Echeverría parece sugerir que un instrumento es siempre un conjunto de instrumentos, los cuales definen una totalidad compleja: la del campo instrumental de la sociedad.

Ahora bien, para evitar malentendidos, hay que decir que el campo instrumental de la sociedad, para Echeverría, no identifica su efectividad con su productividad, cuya determinación es puramente cuantitativa, porque el concepto de efectividad en realidad remite más bien a lo que, en términos de diversidad cualitativa, es capaz de hacer el conjunto técnico, el cual, de ese modo, instaura un horizonte definido de posibilidades de dar forma al "objeto global" (el objeto de todos los objetos) de la producción y el consumo de toda la sociedad. Aquí se termina de verificar la centralidad política que tiene el conjunto técnico para Echeverría. En efecto, ese horizonte de posibilidades de dar forma

al objeto delimita, al mismo tiempo, el horizonte de posibilidades de autotransformación del sujeto. El horizonte de autotransformación del sujeto remite, en última instancia, a la eficacia cualitativa del campo instrumental de la sociedad. No se trata, por tanto, de una capacidad infinita de autodeterminación del sí mismo a voluntad. El conjunto técnico de la sociedad impone límites bien definidos a las pretensiones del sujeto social de darse una forma a discreción.

Lo dicho no restringe la importancia ontológica de la libertad para la politicidad echeverriana, pero sí obliga a definirla de manera precisa. Libertad no es capacidad irrestricta de donación de forma para la socialidad, sino capacidad de donación condicionada por el grado de eficacia que en un determinado momento ha adquirido el conjunto técnico. Esto en ningún caso significa que Echeverría esté sugiriendo que el conjunto técnico sea quien dé forma a la socialidad, sino apenas que la libertad para esa con-formación es objetivamente finita, en la medida en que está técnicamente determinada. Si recordamos que la tematización sobre la forma natural parece volverse relevante solamente en las condiciones del despliegue técnico específicamente moderno, entonces la libertad, entendida en estos términos —como técnicamente posibilitada y, a la vez, condicionada—, es pensable tan sólo para los mundos múltiples que se han configurado y pueden ser configurados a partir del fundamento técnico de la modernidad. El concepto de enajenación de Echeverría hace sentido solamente en este marco, porque no refiere a la expropiación de ninguna esencia humana, sino a la suspensión de la politicidad entendida estrictamente en estos términos. Por eso, el tema echeverriano de la enajenación aparece a propósito del descubrimiento de la posibilidad técnica, abierta en la modernidad, para la abundancia, y de su obstrucción, por parte del dispositivo técnico capitalista, que refuerza, de modo artificial, la escasez.

Entonces, se puede sostener que la teoría de la forma natural de la reproducción social es un modo de llevar la ontología de Heidegger, enriquecida con la crítica marxiana, al terreno de una auténtica filosofía sobre la técnica y el tiempo. Este descubrimiento habilita la posibilidad de un productivo diálogo de la filosofía de Echeverría con la de Bernard Stiegler, que ahora mismo solo dejaré sugerido. Como dice Stiegler (2002) interpretando a Heidegger, la técnica moderna, como modo de hacer salir de lo oculto, es el ser mismo en la medida en que es su historia, lo cual explica el aparecimiento de una "tecnocracia" entendida, no como "poder de los técnicos", sino como "los técnicos al servicio del poder", y que se da por medio de la técnica en tanto incrementa la eficiencia y se transforma en fuente de legitimidad para la organización social. Para Stiegler, por

esta razón, la cuestión más importante a ser pensada hoy es la relación entre técnica y tiempo (29). Pero también Mumford (1955), al ubicar el origen del mundo técnico en la invención del reloj de torre en los monasterios cristianos, deja indicada la co-pertenencia esencial entre técnica y tiempo. En el caso de Echeverría, esa vinculación esencial se da porque el campo instrumental conecta lo que el sujeto social ha sido en el pasado con lo que puede llegar a ser en el futuro, asegurando la continuidad histórica de su existencia en la medida en que la identidad del sujeto se objetiva en la estructura tecnológica de la sociedad, para, de ese modo, poner en marcha el juego propiamente político de donación y recepción de forma, que siempre está tecnológicamente mediado.

Es necesario recordar aquí que, para Echeverría, el sentido característico del proceso humano o social de reproducción cuenta con una dimensión de la existencia productivo/consuntiva que no se puede encontrar en el universo natural: la dimensión reproductiva propiamente semiótica, así como la presencia de un proceso especial de producción/consumo propio de esa dimensión, esto es, el lenguaje, interpretado por Echeverría como un proceso semiótico independiente. Habrá que ahondar en el futuro en los vínculos existentes entre la dimensión tecnológica de la politicidad humana y su dimensión semiótica.[57] Por ahora solo puedo indicar que para Echeverría (1998d) las condiciones requeridas para que sea posible la simbolización, la acción significadora (que se da sobre el contacto) y la acción apropiativa (que se da sobre el referente) están establecidas en el código (cuya función en términos semióticos es análoga a la que en términos políticos tiene el campo instrumental). La recepción del mensaje es una acción que el interpretante ejerce sobre la forma del contacto (la materia) para, al consumirla mediante su propio uso del código (el campo instrumental), asumir la intención transformadora que ella trae y apropiarse así del referente (la naturaleza) (183). Tanto la acción que comunica como la que interpreta consiste en la elección (proyectada en la una, realizada en la otra) de una posibilidad entre todo el conjunto de posibilidades de forma que, de acuerdo con Echeverría, el campo instrumental despliega sobre la naturaleza. El ciclo de reproducción social sólo es un proceso de producción/consumo de significaciones o de cifrar/descifrar intenciones transformativas en la medida en que compone/descompone sus *objetos-cifras* de acuerdo con *un código inherente a la*

[57] La cuestión de la semiótica y la centralidad del lenguaje abre otro puente entre Heidegger y Echeverría. En ambos es reconocible, como parte central de su ontología, una hermenéutica. Una hermenéutica, en el caso de Heidegger, que aspira a volver a plantear la pregunta por el *sentido* del ser; una, en el caso de Echeverría, que interroga por el *sentido* de los objetos prácticos en la modernidad realmente existente.

estructura tecnológica del propio campo instrumental. Podría arriesgarse la tesis de que, en ese código, Echeverría condensa lo que sería la forma natural del objeto práctico. Si eso es cierto, su valor de uso dependería de su lugar y función en el conjunto técnico, y jamás sería algo aislado. Habría que plantear aquí una pregunta. Ese carácter "gregario" del valor de uso de los objetos prácticos técnicos, ¿es también característico del valor de uso de todos los otros objetos prácticos, aunque no formen parte del campo instrumental? ¿Se puede decir que, en Echeverría, un objeto es siempre un ecosistema de objetos y que, por lo tanto, el valor de uso es siempre una red de relaciones dotada de cierta significatividad? Está claro, por ejemplo, que la forma natural de uso del motor de combustión interna depende de que esté ubicado adecuadamente dentro de un automóvil que tiene una tecnología compatible con su peculiar forma técnica.[58] La forma natural del objeto técnico porta consigo un programa de uso que escapa a la mera voluntad individual. En nombre de una libertad no determinada, se podría querer colocar un motor de combustión en el interior de una lavadora para ponerla en marcha, pero eso iría estrictamente en contra de la forma natural del uso del objeto técnico, además de que sería completamente inútil en términos de contribuir a un proyecto de donación de forma a la socialidad.

Elegir una forma, dice Echeverría, es tanto ratificar como impugnar el horizonte de sus posibilidades. El código, al tiempo que es empleado, requiere ser reconstruido y, por eso, el proceso de significar es siempre un meta-significar. En esto consiste la posibilidad humana del significar libre. Ahora bien, recordemos que el término "código", tomado de la lingüística y, en concreto, de Roman Jakobson, es la expresión semiótica de lo que en términos políticos es el campo instrumental de la sociedad: el conjunto de medios disponibles para la significación (en el caso del código) o para la donación de forma (en el caso del campo instrumental). Para la ontología transnatural, como se sabe, la existencia humana convierte al proceso de vida animal en una sustancia para la con-formación de una socialidad particular, que es siempre un proyecto de sentido, de significación social particular. Este proyecto de sentido siempre puede ser trascendido por otro, y en el momento en que lo es asume una función equivalente a la del significar

[58] Me parece que en esto compartimos opiniones con Carlos Oliva Mendoza (2013), quien afirma sobre la obra de Echeverría: "La obra de Bolívar Echeverría tiene como eje interno el estudio del uso o utilidad que asignamos a las cosas en nuestro proceso de socialización. A partir de este índice, desarrolla un montaje que *supone, detrás del uso, la existencia de una "forma natural*" (17). Que la forma natural sea un postulado, la asunción de algo que subyace a la experiencia fenomenológica del uso, me parece fundamental para comprender cabalmente la teoría de Echeverría.

animal: el de ser una sustancia, re-formada, para el nuevo proyecto. Por eso, dice Echeverría, la historia del código es una "sucesión de encabalgamientos de proyectos de sentido". No obstante, si el código es el anverso semiótico del campo instrumental, entonces hay que decir de éste exactamente lo mismo: la historia del campo instrumental de una sociedad es una sucesión de encabalgamientos de proyectos técnicos: mecánicos, termodinámicos, atómicos, cibernéticos, digitales, etc.

Ahora bien, si esto es cierto, entonces hay que entender al dispositivo técnico capitalista como el resultado siempre cambiante de un encabalgamiento de ese tipo, el cual, a través de la historia de la modernidad realmente existente, fue dotándole de una densidad y complejidad creciente, hasta convertirlo en un poder con-formador de la socialidad por sí mismo, que redujo al mínimo la posibilidad de las sociedades modernas de optar libremente por proyectos técnico-semióticos que vayan en una dirección distinta a la de la valorización del valor y la acumulación de capital, a la que en algún momento Echeverría (1986b) llamó "el sujeto automático por sustitución". El dispositivo técnico capitalista gobierna sobre todos los proyectos alternativos a su lógica, los sobredetermina y los codifica decisivamente. Si bien es cierto que para Echeverría "lo político" requiere que el proceso de comunicación e interpretación tenga una vida independiente respecto del proceso material de producción y consumo, en la medida en que, para que exista una dimensión propiamente política, es necesaria la existencia autónoma de la dimensión semiótica de la vida social, hay que decir que, en el dispositivo técnico capitalista, la dimensión semiótica emana directamente de la lógica automática de su poder de gobierno sobre la vida social. Así se consolida un estado en que parecería imposible imaginar una vida social civilizada que escape a la lógica automática de la reproducción del capital.

Captura de lo político en manos del dispositivo: ese, y no otro, es el sentido del concepto echeverriano de enajenación.[59] *Liberación de lo político de su atrapamiento en el dispositivo*: he ahí la apuesta y el compromiso específicos de la filosofía de Echeverría. ¿En qué medida es imaginable otra "forma natural" de la vida social? ¿En qué medida el

[59] En "El problema de la nación", Echeverría (1986f) afirmará que la enajenación es un fenómeno específicamente capitalista, que consiste en la suspensión o paralización de la capacidad del sujeto social de autodeterminarse, de darle forma a su socialidad. Por esa razón aparece una capacidad sustitutiva de modelación de la sociedad en el movimiento circulatorio de los bienes producidos: es el fetichismo moderno, en la medida en que el mundo de las mercancías posibilita la resocialización de los propietarios privados que se habían vuelto átomos a-sociales. Así se comprende la tesis, de raíz marxiana, de que los fetiches deciden sobre la vida humana. Ahora bien, se puede verificar un giro posterior en la concepción echeverriana de la enajenación, el cual tiene que ver con un reforzamiento del papel de lo técnico en su comprensión, como resultado del descubrimiento del fundamento de la modernidad durante la década de los noventa.

valor de uso que "nos propone y nos impone" la modernidad capitalista es el único imaginable? ¿Y en qué medida es imaginable una relación diferente de lo humano con lo otro —lo no humano, lo extra (infra-o supra-) humano? En estas tres preguntas, de horizonte utópico, se explica la necesidad que Echeverría (1998c) encuentra para desarrollar una teoría de la forma natural y del valor de uso como parte constitutiva de la ontología transnatural. Este es, para Echeverría, "el tema de nuestro tiempo", en la medida en que ya no se puede contar —como, de acuerdo con Echeverría, todavía hizo Marx— con que la eliminación de las relaciones de producción capitalistas será suficiente para desatar la historia de la emancipación humana, dado que ya no es posible confiar en que las fuerzas productivas, desplegándose sin el obstáculo de esas relaciones de producción que las mantiene empozadas, liberarán su consistencia intrínsecamente emancipadora (66). Para Echeverría, la necesidad de elaborar una teoría de la forma natural se explica por una particular comprensión del lugar de la técnica en la definición moderna de la figura de su socialidad.

La técnica hoy hace referencia a un conjunto de objetos prácticos técnicos, desde teléfonos celulares hasta satélites espaciales, ellos mismos dotados de un valor de uso pro-puesto y dis-puesto por el dispositivo técnico capitalista y, por lo tanto, requeridos de una transformación de su "forma natural", cuando menos si se quiere dar lugar a una sociedad alternativa a la de la modernidad capitalista. Ahora bien, se puede identificar una modificación sobre este tema en el pensamiento de Echeverría. En "Definición de discurso crítico", cuya versión original se remonta a la década de los setenta, Echeverría (1986b) afirmaba que la praxis, entendida entonces como "proceso social de reproducción", consiste en una producción/consumo indirecto del sujeto mediante la producción/consumo de lo que en ese momento Echeverría llamó "objetos intermedios", esto es, objetos de naturaleza transformada, que han adquirido un carácter instrumental. En tanto objetos, están necesariamente dotados de un valor de uso, que en ese momento Echeverría entiende como "siempre abierto", "siempre presto a ser elegido o proyectado por el sujeto". Sin embargo, como se vio hace poco, en la época de escritura de *Valor de uso y utopía* Echeverría considerará que esos objetos dotados de carácter instrumental no pueden simplemente adquirir uno u otro valor de uso como efecto de una proyección absoluta del sujeto, sino que su valor de uso viene im-puesto por el dispositivo y, por tanto, la transformación de la sociedad requiere de una transformación de la objetividad misma de los objetos técnicos. No bastará ya con "proyectarlos" de un modo distinto, sino

que habrá que transformar su consistencia, su valor de uso y las relaciones que los objetos establecen unos con otros dentro del campo instrumental.

3.4. La temporalidad y la cultura en la ontología transnatural

En "La identidad, lo político, la cultura" (2010f), Echeverría afirma que la temporalidad de la reproducción social sufre un desdoblamiento. Si, como se ha mostrado, la temporalidad en la ontología transnatural es fundamental para la comprensión echeverriana de lo político, en tanto tiene que ver con el modo como el objeto práctico *precursa* el consumo, entonces se puede sugerir que ese desdoblamiento tiene que ver con dos modos distintos en que el objeto práctico atraviesa el tiempo que se abre entre la fase productiva y la fase consuntiva del sujeto social.

El primer doblez de la temporalidad hace referencia al "momento extraordinario" de la reproducción social, al nivel en que lo político se encuentra exacerbado. Son, para Echeverría, momentos en los que "la capacidad política" es requerida y exigida. Existen dos tipos de temporalidad extraordinaria: la situación revolucionaria y la situación catastrófica de una sociedad. Son momentos extraordinarios en la medida en que exigen la refundación o la transformación radical de la sociedad y, por eso, Echeverría habla también a este respecto de una "temporalidad sagrada".

El segundo doblez de la temporalidad es el "momento rutinario", que corresponde a los momentos "profanos", en los que impera la ejecución rigurosa del código vigente en la sociedad y donde el comportamiento productivo/consuntivo de la misma se guía por aquello que Bolívar Echeverría llama "ethos elemental" o "ethos histórico" (Echeverría 2000f): aquella morada o refugio formada por las normas estipuladas en la forma social establecida.[60] En "El ethos barroco" Echeverría (2011b) dijo que el ethos es un "uso,

[60] El concepto de "ethos elemental" aparece desarrollado *Definición de la cultura*, mientras que el concepto de "ethos histórico" aparece en *La modernidad de lo barroco*. Pero el cambio terminológico no supone una modificación del concepto, el cual es fundamental para comprender lo que en la fase de "deconstrucción crítica de la modernidad capitalista" (Polo 2012, 251), Echeverría desplegará bajo la forma de los cuatro *ethe* de la modernidad (realista, romántico, clásico y barroco). Me parece que esto se malentiende recurrentemente, cuando se asume que el concepto de "ethos" refiere únicamente al conjunto de estrategias usadas por las sociedades para lidiar, normalizando, la contradicción estructurante del capitalismo entre valor y valor de uso. El ethos de la modernidad capitalista es una concreción histórica del ethos elemental que, en la ontología transnatural, tiene una función estructural, consistente en lidiar, normalizando, con la contradicción originaria que funda la existencia humana como libertad: la contradicción entre la sustancia animal y su peculiar con-formación social. De ahí que en "La historia de la cultura y la pluralidad de lo moderno", Echeverría (2000f) haya definido al ethos histórico como un "comportamiento social estructural", una "configuración histórica específica de la *contradicción fundamental que constituye la condición humana*" (162; énfasis añadido). El concepto de ethos histórico centra su atención, primero, en el motivo general que un acontecimiento histórico profundo, de larga duración, entrega a la sociedad para su transformación y, segundo, en las diferentes maneras en que tal

costumbre o comportamiento automático", una "presencia del mundo en nosotros", que nos protege de la necesidad de descifrarlo a cada paso, pero que también es un "carácter, personalidad individual o modo de ser", una "presencia de nosotros en el mundo" que obliga a tratarnos de cierta manera (196-7). Cada *ethe* histórico es un "principio de estructuración de la experiencia del tiempo cotidiano" (Echeverría 2000a, 13).

Echeverría (2010f) contempla un tercer doblez, el que corresponde a la temporalidad profana o cotidiana. Este momento no solo se opone a la temporalidad extraordinaria, como el momento rutinario, sino que es propia de la existencia "normal", la cual está definida por una estructura compleja, formada por la combinación de la temporalidad extraordinaria y la rutinaria. Por tanto, no solo que para Echeverría el modo de darse la temporalidad es múltiple, sino que consiste en una abigarrada articulación de modalidades de experimentar el tiempo. Así, en las formas de vida cotidiana, la rutina se combina con otra práctica que la interrumpe sistemáticamente, desde una posición crítica de lo que hace y dice.

Ahora bien, la articulación de temporalidades que da lugar a la temporalidad cotidiana no consiste sólo en la temporalidad extraordinaria y la rutinaria, sino también en algo que Echeverría llama la "temporalidad real" y la "temporalidad imaginaria". Esta articulación múltiple da lugar a la "cotidianidad de lo político". En efecto, de acuerdo con Echeverría, hay dos modos de presentarse el modo revolucionario o sagrado de darse la politicidad. Un modo real, correspondiente a los momentos extraordinarios, y un modo imaginario, correspondiente a los momentos cotidianos. Pero, a la par, existen dos modos de presencia del modo no-revolucionario de darse lo político. El modo real, consistente en la rutinización del momento extraordinario de lo político, y el modo imaginario, que se da como simulacro del modo real.

Con "rutinización del momento extraordinario de lo político", Echeverría refiere a una experiencia que, en sentido estricto, corresponde a lo que él llama "política". Echeverría reserva este término para referirse a la actividad de las instituciones que ordenan la vida productiva/consuntiva como vida pública. La política es entonces la

---

motivo es asumido y asimilado dentro del comportamiento cotidiano (166-7). El trabajo de Inclán, Millán y Linsalata (2012) es meritorio, entre otras cosas, por tratarse de los pocos estudios sobre la obra de Echeverría que no incurre en la mencionada confusión. "Se trata de un proceso —dicen sobre el ethos histórico— para hacer vivible la condena de la humanidad a su libertad" (17). Es justo señalar que también Sergio Villalobos-Ruminott (2014) escapa a esa confusión, cuando recuerda que "para Echeverría los *ethe* no respondan a la abstracción moderna de la *moralidad* burguesa, sino a la eticidad derivada de las condiciones históricas del mismo habitar" (97). Este autor señala, además, la importancia de reconocer la concepción materialista detrás del concepto de *ethos,* la cual hace que este concepto sea estrictamente opuesto "al culturalismo rampante en los debates latinoamericanos".

encargada de hacer que la nueva voluntad comunitaria que se presenta en el momento extraordinario de lo político se exprese de modo tal que pueda adecuarse a la antigua voluntad, plasmándola en la "ley fundamental" o constitucional. La política supone la reconstrucción indirecta de la identidad, para lo cual las instituciones se encargan de asegurar, durante largo tiempo, la vigencia de esta. La política, en fin, no es otra cosa que la prolongación real del momento extraordinario en el momento cotidiano, provocando la desactivación de su filo más crítico y transformador.

Ahora bien, es cierto que, en Echeverría, la rutina es un momento estrictamente animal (en el sentido de "automático") de la reproducción, en la medida en que se desenvuelve en rigurosa obediencia a la "segunda naturaleza" (el orden social vigente). Esta forma automática y rutinaria de reproducción está sistemáticamente interferida por la presencia de lo político en un plano imaginario de comportamiento, que, de acuerdo con Echeverría, existe como simulacro de la politicidad revolucionaria. De este modo, el momento extraordinario o sagrado de la vida social altera, desde un plano imaginario, el funcionamiento automático de la rutina humana. Es aquí donde hace sentido la comprensión que Echeverría tiene de la cultura, entendida como momento autocrítico de la reproducción de la singularidad concreta de un grupo determinado en una determinada situación histórica, y por eso la cultura consiste en "un momento dialéctico de cultivo de la identidad". Es fundamental, entonces, situar la estricta dimensión política que tiene el concepto de cultura en la ontología transnatural. Ese vínculo con lo político (con lo extraordinario/sagrado) explica que, para Echeverría, la cultura no consista jamás en el resguardo o la conservación de una identidad, sino en la permanente puesta a prueba de su vigencia, con el riesgo siempre latente de su pérdida en el encuentro recíproco con los otros. En este sentido, la cultura es un indetenible proceso de mestizaje.

La estricta ubicación que el concepto de cultura tiene en la tematización más amplia de lo político al interior de la red categorial de la ontología echeverriana, implica que ese cultivo autocrítico de la identidad necesita de la presencia de aquellos momentos de "existencia en ruptura" en los que el comportamiento extraordinario termina por irrumpir en el ordinario. Esa irrupción acontece como simulacro, en el escenario de la imaginación (en la fiesta, el juego y el arte).[61] Por eso Echeverría considera que la

[61] Para las comprensiones que tenía Echeverría sobre esos modos de existencia en ruptura, véase: Bolívar Echeverría, El juego, la fiesta y el arte. En: *Definición de la Cultura*. (México: FCE, 2010g); también: Bolívar Echeverría, El ethos barroco y la estetización de la vida cotidiana. En: *La modernidad de lo barroco*. (México: Ediciones Era, 2000d).

semiosis específicamente lingüística puede llegar a ejercer un dominio sobre la semiosis práctica.[62] En la existencia rutinaria, la dimensión cultural está inerte, la subcodificación del código funciona automáticamente en un grado de cultivo cercano al cero. Ese cultivo se pone verdaderamente en acción en los momentos de ruptura. Mientras la existencia rutinaria es estrictamente productivista, para Echeverría la cultura, aun cuando pueda acompañar a cualquier actividad rutinaria, supone un gasto de energía "ultra-funcional", improductivo. La cultura tiene por definición un carácter dispendioso o lujoso, al cual Echeverría (2010a) describió en "La dimensión cultural de la vida social" como un "excedente" o "*surplus* ontológico", expresiones con las que quería señalar, precisamente, que la cultura rebasa el ámbito de la reproducción estrictamente funcional de lo humano.

Ahora bien, esto no significa que Echeverría esté identificando cultura con "alta cultura". Al contrario, Echeverría considera que la distinción entre "alta" y "baja cultura" confunde la necesidad de autonomización de la actividad cultural con la reclusión de ésta, una vez que se autonomiza, en la esfera de las clases dominantes. Para Echeverría, la "alta cultura" requiere de la "baja", pues la primera no es otra cosa que una especialización potencializadora, sublimadora de la segunda. La alta cultura es imposible sin la creatividad espontánea que acontece en el cultivo crítico cotidiano del código social vigente.

Mientras Heidegger parece tener una apreciación negativa de la cotidianidad como espacio político,[63] en la medida en que es el ámbito de la existencia impropia, Echeverría encuentra que una dimensión fundamental de lo político se juega en esa cotidianidad, en la medida en que, más allá de lo rutinario, es un espacio de mediación entre lo ordinario y lo extraordinario de la temporalidad de la existencia y, por tanto, un escenario en que se juega mucho de la cultura en su estricto sentido político, como puesta en riesgo y cultivo crítico de la figura vigente de la identidad social.[64]

---

[62] Habría que preguntarse si es legítima esta distinción entre una semiosis lingüística y una práctica. ¿No introduce esto un dualismo inaceptable? ¿Es que la semiosis lingüística es de algún orden que escape a la dimensión práctica, material? Si es así, ¿qué orden sería este? ¿No habría que decir más bien que la semiosis lingüística es una de las formas posibles que adquiere la semiosis práctica?

[63] En la conclusión señalaré un aspecto de la filosofía de Heidegger que permitiría relativizar esa valoración de la vida cotidiana en dirección de una teoría de la forma natural.

[64] La importancia de esto en Echeverría ha sido reconocida también por Sánchez Prado (2012), a partir de su esfuerzo por establecer un diálogo entre Echeverría y Jacques Rancière, del cual —sugiere— se deriva "un entendimiento de lo político como emergente de los procesos de subjetivación presentes en las interacciones cotidianas de la esfera de la vida". Así, lo que tendría lugar en la filosofía de Echeverría (igual que en la de Rancière) sería una "filosofía de lo político en lo cotidiano" (335).

3.5. Americanización de la modernidad: la cuestión política del presente

La versión más realizada de la crítica echeverriana a la forma contemporánea de la modernidad se encuentra en su concepto de "americanización", con el que quiere capturar la última y determinante transformación que ha experimentado la modernidad capitalista. Esta versión de la modernidad porta algo que Echeverría (2010j) llamó la "hybris" americana, consistente en la "artificialización de lo natural" o "naturalización de lo artificial" (99), es decir, en la pretensión de haber, finalmente, subsumido completamente la forma natural de la vida humana y su mundo a la "forma de valor". Esa subsunción no sólo habría llegado a refuncionalizar esa vida de acuerdo con la lógica del valor, sino, de plano, a anular la forma natural, a partir del presupuesto de una autosuficiencia de la artificialidad.

La modernidad americana se caracteriza por un sentido común que permite aceptar como posible y deseable el reemplazo, por sustitutos técnicos, de todo cuando hay de natural en la vida humana.[65] E incluso más que eso, la modernidad americana consiste en el intento de poner en vigencia toda una nueva "naturalidad artificial", propia del valor de la mercancía-capital, que sería capaz no sólo de autovalorizarse independientemente de los valores de uso "naturales", sino de promover, por sí solo, el aparecimiento y la constitución de valores de uso sustitutivos. A propósito de este intento de dar lugar a una naturalidad artificial, se pueden rastrear algunos de los esfuerzos más importantes de Echeverría por comprender los efectos contemporáneos de la tecnociencia. Ejemplos de esa naturalidad artificial serían, por ejemplo, la carne artificial hecha en laboratorio, pero también la modificación genética de seres humanos con vistas a corregir técnicamente los "defectos" de los cuerpos orgánicos, naturales.

Echeverría sostendrá que la "tergiversación fundamental del valor de uso" al que, por medio de su técnica, tendía la gran industria moderna, se convierte en la base para el "diseño" del valor de uso que el valor económico mercantil capitalista induce en la producción con el mero acto de imponer su autovalorización dentro del juego aleatorio del mercado. Esa tergiversación, por cierto, es lo que habría convertido a la gran industria, desde el siglo XVIII, de instrumento de liberación del trabajador en instrumento de su esclavización orgánica. El valor de uso técnicamente diseñado por el valor de uso

[65] Esto diferencia decisivamente a la modernidad americana de cualquiera de las formas de la modernidad europea (realista, clásica, romántica o barroca). En efecto, el respeto por esa "naturalidad" social e histórica de la modernidad europea parecería ser —sugiere Echeverría— la causa de la crisis y la decadencia de esta (Echeverría 2010g, 99).

mercantil es, dice Echeverría, "monstruoso por definición". Es útil, pero no para alimentar la vida sino para el "suicidio" de ser humano y el "arrasamiento" de la naturaleza en la que se desenvuelve su vida. La modernidad americana lleva, por ello, a su forma más realizada la lógica de la pro-vocación que caracteriza a la esencia de la técnica moderna. La modernidad americana es, de ese modo, la forma definitiva de la concreción del dispositivo técnico capitalista. En efecto,

> Todos los elementos del campo instrumental y del proceso de trabajo que corresponden a la Revolución industrial se planifican y diseñan no según el principio de 'ahora resulta más fácil producir los mismos bienes con menos esfuerzo', sino según el de 'ahora resulta más fácil producir más bienes con el mismo esfuerzo'. Es el principio del diseño que regirá la revolución urbanística del siglo XIX —con los barrios obreros y sus *Mietskaserne*, con los servicios públicos y de transporte más 'eficientes' (los trenes con los que soñaba Mussolini, que llegan y parten a la hora exacta estipulada en los horarios)— habiéndose extendido a partir de las naves industriales y *la disposición productivista abstracta de la maquinaria y la 'coreografía' laboral*. (100; énfasis añadido)

Por tanto, un elemento fundamental de ese dispositivo es su capacidad de diseñar técnicamente los valores de uso, de disponerlos de modo tal que coincidan irrecusablemente con el imperativo de la valorización del valor.

Aquella naturalidad artificial de la modernidad americana le ha permitido festejarse a sí misma como autosuficiente, en la medida en que se considera autorizada a prescindir de la "naturalidad" de la vida, antigua y moderna, porque así lo permitiría la técnica que se despliega en medio de lo que Echeverría valora como una crisis civilizatoria radical y generalizada. La artificialidad técnica de la vida alcanza en los Estados Unidos un éxito incomparable respecto de aquel propósito —cuya semilla se encuentra en los comienzos de la modernidad capitalista como tal— de trascender en un sentido absoluto cualquier forma natural de la vida social.

> No son escasos los ejemplos de hombres de letras europeos, extasiados ante las noches transformadas en días en Las Vegas, o ante los antros de Los Ángeles, que anulan el sol implacable de sus calles, chocados por la temperatura helada de los climas interiores en medio del calor de Miami o por los remansos tropicales instalados en los *malls* de Chicago. (101)

La modernidad americana se entrega sin reservas al productivismo, entendido como perfeccionamiento creciente de los medios técnicos que favorecen el proceso de acumulación del capital. Sufre una permanente aceleración de las dinámicas que organizan la vida y la existencia práctica, siempre provocadas a ajustar sus

comportamientos a la creciente velocidad, técnicamente impulsada, de la dinámica social. La "identidad americana" comparte con toda la historia de la modernidad capitalista su progresismo, pero éste ha sido técnicamente llevado hasta el extremo, en la medida en que ha conseguido eliminar todos los obstáculos de orden identitario ("cultural"), social y político que lo refrenaban en la modernidad europea.[66] De ese modo, la clave de la modernidad americana es que entrega totalmente su modernidad al progreso técnico y, por eso, debe describirse fundamentalmente como un modo peculiar de experimentar la temporalidad de la vida social —es un aceleracionismo— y de actualizar su politicidad —es un dispositivo automático—. En tanto que aceleracionista, diría que la modernidad americana de Echeverría es "presentista"; en tanto que dispositivo automático, desprovisto por tanto de voluntad subjetiva, es un "apoliticismo". Quizás el momento en que más se acerca Echeverría a una crítica de algo así como la "temporalidad impropia" es a propósito de este diagnóstico de la temporalidad en la modernidad americana.

En efecto, el aceleracionismo presentista y automático tiene como consecuencia una clausura sistemática de la experiencia cotidiana frente a las determinaciones provenientes del pasado y del futuro de la sociedad. Si la temporalidad propia heideggeriana requiere una pro-yección que se hace asumiendo creativamente la tradición proveniente del pasado y convirtiéndola así en herencia, para convertirla en el arraigo a partir del cual abrir el futuro, entonces lo que ocurriría en términos de la temporalidad en el marco de la modernidad americana sería la consagración de la imposibilidad de esa asunción (re)creativa del pasado. El presentismo diagnosticado por la filosofía echeverriana coincidiría así, estrictamente, con la temporalidad impropia heideggeriana. Esto habilita a buscar también algo así como una "temporalidad propia" en Echeverría, cuya clave se encuentra en la dimensión cultural de la vida social. Si la cultura es, y solamente es el cultivo autocrítico de la propia identidad, entonces consiste en la postulación de una actitud re-creativa permanente ante la tradición cultural proveniente del pasado, para proyectarla, de ese modo, hacia la posibilidad de una nueva forma futura. La temporalidad específica de la cultura en su dimensión ontológica, como cultivo autocrítico, comparte la misma estructura de la temporalidad propia heideggeriana.

[66] Sobre la relación entre la "modernidad americana" y la "modernidad europea, afirmaba Heidegger que "*[e]l americanismo es algo europeo*. Es un subgénero, aún no comprendido, de ese gigantismo que sigue libre de trabas y que en absoluto acabo de surgir en la esencia metafísica completa y agrupada de la Edad Moderna. La interpretación americana del americanismo por el pragmatismo está todavía fuera del ámbito metafísico" (Heidegger [1938] 2010, 90).

Esto se plasma de modo incuestionable en el argumento sobre el carácter problemático de la modernidad americana, que consiste en que esta lleve a una tajante indiferencia, tanto hacia los "compromisos históricos objetivados o cristalizados en el mundo de la vida compartido por todos", como hacia las "expectativas proyectadas hacia el futuro desde la vida actual de la sociedad en su conjunto". La modernidad americana obstaculiza crecientemente la posibilidad de una temporalidad propia y, en la medida en que ésta se descubre en la dimensión de la cultura como cultivo autocrítico, obstaculiza también la posibilidad de ejercer, desde un cierto proyecto, lo político. Y lo hace porque radicaliza la disgregación de la sociedad, iniciada con la modernidad capitalista, en átomos individuales privados, que entienden su actividad en el ralo sentido de llevar a cabo una empresa determinada. El individuo y la sociedad en tiempos de la modernidad americana no se proyectan, sino que emprenden. Así es como los valores de uso se ven totalmente desarmados ante el valor mercantil. La modernidad americana es, pues, el momento de mayor arremetida de la lógica de la valorización del valor, constituida en dispositivo técnico, contra la forma natural de la reproducción social, la cultura como autocultivo crítico, la temporalidad propia y la posibilidad de liberar lo político entendido como capacidad para donar libremente una configuración a la socialidad por medio de un proyecto de forma (de valor de uso) para los objetos prácticos.

Habría que insistir, a propósito de esto, en que para Echeverría la "forma natural" no tiene que ver con una sustancia o una naturaleza humana, contra la cual la "forma de valor" estaría "en pecado". Y tampoco es, como se deriva del concepto mismo de transnaturalización, un término para tratar de sugerir un anclaje de lo humano a algún nivel de normatividad de la naturaleza, respecto de la cual la forma valor sería artificial y, en esa medida, carecería de fundamento. Cuando Echeverría habla de una "forma natural" quiere más bien referirse al hecho de que lo humano, siendo por esencia "artificial", no-natural, contingente y *auto-fundado,* ha de construir siempre sus formas en un acto de "trascendencia de lo otro". La transnaturalización jamás es entendida por Echeverría como una ruptura absoluta con lo otro, que siempre permanece en su función de sustancia o "proto-forma". Respecto de la naturaleza, la trascendencia representa una negación, pero dialéctica, determinada, que permanece en la forma nueva en tanto que negada. Por eso, la forma natural es una "trans-naturalidad" y no ninguna "naturalidad". En las formas sociales, incluso a través de siglos y siglos, se puede reconocer por ello la huella de lo que Echeverría llamó los "actos arcaicos de transnaturalización", los cuales

fundaron las formas básicas de los modos múltiples en que se puede ser-humano (Echeverría 2010i, 110).

El origen de esa diversidad de formas para la vida humana y su mundo se encuentra, para Echeverría, en el cumplimento comunitario de la autonomía y la autarquía políticas, en las cuales consiste no solo el concepto de politicidad, sino que definen a esa politicidad como la "sujetidad del sujeto", entendida en sentido radical como capacidad de "fundación de cosmos" (111). En algún momento, Echeverría (2006i) afirmó también que la sujetidad consiste en poder ser "creador de formas" (216). Fundador de cosmos o creador de formas, el ser humano lo es como efecto de la transnaturalización, que dio lugar a un ente in-fundado y, por eso, requerido de auto-fundarse. La auto-fundación, es decir, el darse a sí mismo fundamento, consiste en la fundación de un orden, de una forma de ser-humano. Echeverría hace suyo uno de los motivos centrales de "De la esencia del fundamento" de Heidegger, para decir, igual que el alemán, que la libertad es "libertad para el fundamento". En "La producción como realización", Echeverría (2010b) reconoce esta herencia. "'Libertad', dice Heidegger, es 'libertad para fundar', para trascender la legalidad dada inventando una nueva, para inaugurar una necesidad que pone como contingencia a la necesidad anterior" (61). La libertad, entendida en este sentido ontológico, encuentra la posibilidad de su actualización en el despliegue del fundamento técnico de la modernidad, pero se ve sistemáticamente obstaculizada por el dispositivo técnico capitalista, que enajena sistemáticamente la politicidad humana, pero jamás la abole del todo.[67][68]

[67] Solo el fundamento técnico de la modernidad abre la posibilidad del despliegue de la libertad para el fundamento. En "Oriente y Occidente", Echeverría (2010h) afirmó que, "en términos estructurales", ontológicos, la restauración física del sujeto como autorrealización política del mismo sería el *télos* último del proceso de reproducción social, el centro en torno al cual giraría toda su actividad. Esto, no obstante, en los términos de la historia real que conocemos "no se ha dado en ninguna parte" (199).

[68] En "Modernidad y capitalismo (15 tesis), Echeverría (2011a) afirmó que el concepto de enajenación está en la base de "la desconstrucción crítica de la cultura política moderna propuesta por Marx". De acuerdo con Echeverría, la enajenación consiste, precisamente, en la suspensión de la autarquía, de la capacidad política del sujeto social. Esa es, en su opinión, la esencia del "fenómeno de la cosificación", que pocas veces —sostiene— ha sido atendida por la política revolucionaria marxista (77). Para una exploración extensa del concepto de enajenación en Echeverría, véase: Aulestia, *Enajenación. Historia de un concepto*, 402-85.

Conclusiones

> Sugiero que la filosofía política del siglo XXI ya no puede hacerse, ni se debe seguir haciendo, sin responder a la cuestión relacionada con la tecnología.
> (Mark Coeckelbergh, *La filosofía política de la inteligencia artificial*)

1. Acerca de la cuestión del gobierno

Según se ha visto a lo largo de esta investigación, en la concepción de la técnica de Heidegger y Echeverría es fundamental la acuñación de un concepto de *dispositivo*. Con este concepto captan, por un lado, la esencia de la técnica moderna y, por otro, la peculiar sobredeterminación que el capitalismo ha operado en el despliegue del fundamento técnico de la modernidad. El recurso a un concepto de dispositivo es central para comprender la ambivalencia de la técnica en la historia de la Edad Moderna, en la medida en que ella, que podría ser el factor que propicie el acontecimiento de reapropiación entre el hombre y el ser, o el medio para superar la historia de la escasez, termina convirtiéndose en una forma de *disponer* sobre los seres humanos y los entes no humanos. A esta forma de disposición le daré en esta conclusión, y siguiendo a Michel Foucault, el nombre de *gobierno*. Considero que la obra de Foucault puede ser vista como un modo contemporizar varias de las implicaciones políticas de la filosofía de Heidegger, y que una articulación final, vía Foucault, de Heidegger y Echeverría, es adecuada para cerrar esta investigación y dejar abiertas las rutas que vislumbro para investigaciones futuras.

La clase dada por Michel Foucault en el *Collège de France* el 1º de febrero de 1978 es, seguramente, donde mejor se expone su concepción del gobierno, esto es, del "poder gubernamental". En la genealogía del poder de gobierno que allí elabora deja claramente expresada una idea fundamental: el gobierno en su sentido usual, como gobierno del Estado —con sus instituciones, mecanismos, élites, recursos, etc.— no es la única forma del gobierno, sino apenas el gobierno "en su forma política" (Foucault 2006, 115). Lo más significativo de esta noción de Foucault es que vincula su tematización sobre el gobierno con la idea de un "gobierno de las cosas", entendido como una forma de "disponer" de ellas. Así entonces, Foucault encuentra que esa nueva forma de ejercer el poder, la gubernamentalidad o poder de gobierno, no tiene ya que ver con el dominio

sobre un territorio, como ocurría con el poder soberano del príncipe, expuesto cabalmente por Maquiavelo, sino con toda una "suerte de complejo constituido por los hombres y las cosas" (122).[69] El objetivo mismo del poder de gobierno consiste en dar una determinada *disposición* a las cosas. La noción de *disposición* es fundamental, porque señala la diferencia entre esta forma de ejercicio del poder y el antiguo poder soberano. Ya no se trataría, como en el segundo, de *imponer* una determinada ley a los seres humanos, sino de *disponer* de estos y de las cosas de una cierta manera (125). El fin del poder de gobernar está, pues, "en las cosas que dirige", en el modo en cómo dispone sobre un plano la relación entre estas cosas y los seres humanos. De ahí que en el segundo capítulo le haya dado importancia, a propósito de la cuestión de la subjetividad, al modo moderno de relacionarse, precisamente, con las cosas.

Para terminar este trabajo, sugiero que la técnica constituye la principal forma de poder de gobierno en el mundo contemporáneo, dado que, en tanto *Gestell* en Heidegger o dispositivo técnico capitalista en Echeverría, opera como un marco estructural que dispone tanto la subjetividad humana como las cosas en su totalidad. Su capacidad de gobernar se basa en su carácter ontológico y político: establece las condiciones de posibilidad para comprender, organizar y disponer la forma de las relaciones sociales y materiales. Este poder se ha configurado y complejizado a lo largo de la historia de la modernidad, especialmente desde la fase paleotécnica —a partir de mediados del siglo XVIII—, y ha alcanzado su expresión más avanzada en la era neotécnica o era de la información —desde comienzos del siglo XX—. Así, la técnica no solo regula la producción y el intercambio, sino que define los modos de existencia, proyectándose como un poder planetario que reconfigura el sentido del ser-en-el-mundo y la acción humana (ver capítulos uno y dos).

Como esencia de la técnica moderna (*das Gestell* o el dispositivo) y como dispositivo técnico capitalista, el gobierno de la técnica se refiere a cómo esta organiza y dispone tanto a los seres humanos como a las cosas del mundo, definiendo las relaciones posibles entre ellos. En el caso de das Gestell, Heidegger describe un poder que provoca una forma específica de relacionamiento, donde todo lo que existe se convierte en *Bestand* (recurso *dis-ponible*). Por su parte, el dispositivo técnico capitalista, según Echeverría, ejerce ese mismo poder al sobredeterminar el despliegue histórico de la modernidad, estableciendo relaciones humanas y materiales que encuentran su propósito en la lógica

[69] Foucault entiende que las cosas pueden ser de tres tipos: 1) las riquezas y los recursos; 2) las costumbres, los hábitos y las maneras de actuar y pensar; 3) los accidentes e infortunios.

de la acumulación del capital. Ambos conceptos permiten pensar la técnica como un modo de gobierno que afecta tanto a lo humano como a lo no humano.

Ahora bien, siguiendo a Foucault, este poder no debe entenderse únicamente como un conjunto de instituciones o procedimientos coercitivos, ni como un modo de control centralizado, sino como una disposición que organiza a las personas y las cosas de forma funcional dentro de un sistema técnico. Esta disposición hace que tanto los seres humanos como las cosas aparezcan como recursos disponibles, calculables y acumulables, transformándolos en componentes de un sistema técnico que se ha extendido a todo el planeta.

Por ello, se puede afirmar que todos los mecanismos encargados de llevar a cabo esa disposición pueden ser pensados a partir del concepto de "gobierno". En la medida en que la técnica es *el dispositivo* por antonomasia del mundo contemporáneo, puede pensarse como la forma definitiva de ejercicio del poder de gobierno. Esa forma de disposición técnica, aquel *poder de gobierno de lo técnico* es fundamental para comprender los modos característicos de la subjetividad en la época de su dominio, en la medida en que, como enseñó Foucault, la subjetividad nunca es una causa sino siempre un efecto de las formas de ejercicio del poder. *El dispositivo* puede ser visto como una máquina de subjetivación, y sus efectos contemporáneos encuentran fundamento en la metafísica de la subjetividad moderna, que fue criticada por Heidegger y Echeverría, según se mostró en el segundo capítulo.

El dispositivo, sea en la versión del *Gestell* de Heidegger o del técnico-capitalista de Echeverría, gobierna a través de una forma de *dis-poner* orientado a la transformación de lo ente o lo otro en un mero medio disponible para la explotación, el intercambio y la acumulación. Ahora bien, para comprender las peculiaridades del dispositivo técnico, es necesario rechazar la distinción foucaultiana entre la imposición soberana y la disposición del poder de gobierno, porque, en términos de los conceptos de Heidegger y Echeverría, la disposición es una forma modificada de la imposición. La disposición técnica de lo ente en un determinado ámbito es una forma de im-ponerle algo, de forzarle a com-ponerse y dis-ponerse de una cierta manera que no es opcional, igual que no lo es la forma en que el general dispone de su ejército sobre el campo de batalla. El éxito de la disposición consiste en su capacidad de pro-vocar a lo humano y lo ente a comportarse de una cierta manera, pero, de modo tal que el carácter pro-vocativo de esa disposición pase desapercibido. El desapercibimiento es indicativo de que el dispositivo ha tenido éxito al momento de efectuar un proceso de subjetivación, el cual es coincidente, de

manera espontánea, con el contenido de la disposición. La dis-posición de la técnica es, así, una im-posición que, convirtiéndose en un cierto modo de ser-sujeto, pasa desapercibida. De acuerdo con los diagnósticos de Heidegger y Echeverría, esa disposición de la técnica consiguió la asunción espontánea de sus mandatos en el proceso de conformación de la subjetividad moderna. De ahí la importancia que ambos le dieron a operar sobre ella un radical ejercicio de desmontaje.

Ahora bien, Bolívar Echeverría (1995a) afirmó que, a pesar de que el autor de *Ser y tiempo* insistió en negar la "estirpe teológica de su pensar", se podría identificar en su concepción de la esencia de la técnica moderna algo así como una Providencia "que *dispone* los distintos modos de verdad o de manifestación del ser de los entes" (96; énfasis añadido). Ese carácter providencial del modo de disposición que caracteriza a la esencia de la técnica moderna se derivaría del énfasis radicalmente anti-antropológico de su conceptualización. En última instancia, en el concepto de *Das Gestell* desaparece cualquier oportunidad de pensar algo mundano o terrenal que pueda identificarse como aquello que orienta la disposición, es decir, el gobierno. Siendo así, la concepción heideggeriana llevaría a un esquema análogo al del cristiano gobierno providencial del mundo por parte de Dios. De ese modo se entendería bien el escepticismo con el que Heidegger valoraba la opción de que pudiera ser alguna forma concreta de organización política la que colocara al hombre a la altura de la esencia de la técnica, y, todavía más que eso, su invocación final a la espera de un dios salvífico.

Es cierto que, para Heidegger, según expresa en "La pregunta por la técnica", la esencia de la técnica moderna no es nada que esté *más allá* de lo humano, pero, sostiene, *tampoco es algo que acontezca únicamente en el hombre*. El esfuerzo heideggeriano posterior a la *Kehre* por pensar al ser en términos radicalmente no antropológicos termina introduciendo un elemento teológico en su comprensión de la historia del ser, entendida como historia del despliegue de la esencia de la técnica. Echeverría tiene el mérito de señalar una razón perfectamente plausible para explicar esta deriva del pensamiento sobre el ser: la ya mencionada reticencia heideggeriana a enunciar al capitalismo como elemento que sobredeterminaría el sentido específico que ha adquirido la técnica y que permitiría comprender, de modo estrictamente terrenal y mundano, la manera singular de gobierno que ejerce sobre lo humano y sobre lo otro. Así, Echeverría afirmaba que

> El concepto 'capitalismo' no aparecía por ningún lado (aunque en el propio texto pugnara por hacerlo), no se mencionaba siquiera: estaba censurado. Y se trata sin embargo del único concepto que permite escapar a esa explicación metafísica de la historia que ve en

> ella, no un *acontecer* (*Geschehen*) sino una *misión* (*Geschick*) y, por lo tanto, en la humanidad y la técnica moderna, no situaciones sino destinos. (95)

De acuerdo con Echeverría, "Heidegger no podía permitirse este modo de saber acerca de las cosas; se negó a discutir" (96). Hay que apuntar que, aun cuando lo hizo, al reconocer la decisiva importancia que Marx tuvo para la comprensión de la historicidad profunda de la época moderna, lo hizo llevando a Marx hacia un terreno que le venía bien a su filosofía de la historia del ser: el del desarraigo provocado por la modernidad, el cual Heidegger cree reconocer en la noción marxiana, de raigambre hegeliana, del "extrañamiento". Por eso, para Echeverría se vuelve fundamental pensar al concepto de enajenación en términos de "suspensión de lo político", porque al hacerlo así, le dota de una determinación concreta que está ausente en la comprensión heideggeriana que entiende al extrañamiento (*Ent-egnis*) como desapropiación del ser. En Heidegger, la desapropiación del ser da lugar al gobierno de la esencia de la técnica moderna, mientras que, en Echeverría, el gobierno del dispositivo técnico capitalista se alimenta permanentemente de la succión de la politicidad humana.

2. Técnica y dispositivo de gobierno

Giorgio Agamben (2014) ha señalado que, en la obra de Foucault, el concepto de dispositivo es utilizado para pensar la cuestión del gobierno. El término dispositivo, en Foucault, refiere a

> todo un conjunto absolutamente heterogéneo que implica discursos, instituciones, estructuras arquitectónicas, decisiones regulativas, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales y filantrópicas, en breve: tanto lo dicho como lo no-dicho, estos son los elementos del dispositivo. El dispositivo es la red que se establece entre estos elementos (…). (Foucault en Agamben 2014, 7)

En Foucault, el dispositivo es esencialmente estratégico porque se trata de una cierta manipulación de relaciones de fuerza, de una intervención racional y convenida en ellas, sea para desarrollarlas en una determinada dirección, sea para bloquearlas o para estabilizarlas y utilizarlas. El dispositivo es, además, un conjunto de estrategias que condicionan ciertos tipos de saber y son condicionados por ellas. Si la técnica puede pensarse como un dispositivo de gobierno, entonces hay que pensar en los modos en que ella produce y condiciona discursos y saberes, instituciones y arquitecturas, decisiones y leyes, proposiciones científicas y filosóficas, de modo tal que lo técnico alcance a convertirse en un criterio generalizado de sentido común.

La constitución técnica de esa red que es, en definitiva, un dispositivo, puede comenzar a comprenderse a partir de lo que se ha desarrollado a lo largo de esta investigación. La tecnificación progresiva del mundo a lo largo de la modernidad ha tenido como componente decisivo el surgimiento de una cierta forma de concebir a lo ente de manera tal que sea susceptible de conocimiento matemático. Ese proceso de tecnificación ha orientado, además, todo un proceso de adecuación de la política (las instituciones) y de lo político (la capacidad y la imaginación para con-formar modos novedosos de la socialidad) a los criterios del despliegue de la esencia de la técnica moderna y de la valorización del valor. En esa medida, la conformación del dispositivo ha producido una concepción del sujeto y la subjetividad fundada en lo técnico, sea en la tecnificación del pensamiento como cálculo o en la adecuación del sentido de la sujetidad a los fines puestos —sin ningún proyecto de por medio— por el propio dispositivo.

La técnica *es* la positividad de la época moderna, si por positividad se entiende, como en Foucault, al conjunto de reglas, ritualidades e instituciones, así como a los procesos de subjetivación que *un poder externo le im-pone* a los individuos. De esta manera, en Echeverría y en Heidegger nos encontraríamos con dos estrategias reflexivas, heterogéneas, pero con entrecruzamientos decisivos, para pensar las positividades técnicamente configuradas. Hay que tener presente que, de acuerdo con Giorgio Agamben, el término dispositivo tiene tres acepciones: una jurídica, una tecnológica y otra militar. En Foucault se encontrarían presentes las tres; en Heidegger y Echeverría también, aunque, en el caso de ambos, de un modo decisivamente sobredeterminado por la tematización del dispositivo en términos tecnológicos.

Quizás ahora se pueda dar cierto sentido a las dimensiones aparentemente teológicas de la concepción heideggeriana de la técnica. Para ello, hay que tener presente que Giorgio Agamben (2014) remonta el comienzo del uso del concepto de dispositivo a la variación que el pensamiento cristiano hizo sobre el concepto griego de *oikonomía*. Con este concepto, el cristianismo quiso pensar el acto por medio del cual Dios padre le delega a Cristo la "economía" de la salvación, entendida como "la administración y el gobierno de la historia de los hombres" (14-5). Si esto es así, el sentido del uso que Heidegger (y el propio Echeverría) hacen del concepto de dispositivo tiene que ver con el descubrimiento de que, en la historia moderna, la delegación de la administración y el gobierno de la historia ha sido hecha a *Das Gestell* (o al dispositivo técnico capitalista, convertido en *el sujeto* de la historia moderna). Hay que recordar que en la entrevista con

Die Spiegel, Heidegger afirmó que la técnica ha adquirido unos poderes de definición sobre la dirección y el sentido de la historia que todavía no hemos llegado a comprender.

El cristianismo se valió, para pensar la mencionada delegación en Cristo del gobierno de la historia del mundo, del término latino *dispositio*. Todas las formas modernas de este término asumen —como muestra Agamben— esta compleja esfera semántica de la *oikonomía teológica*, que es fundamentalmente una economía de la salvación. Así, la dimensión teológica de la comprensión de la técnica de Heidegger no es atribuible tan sólo a él mismo, sino a toda la profunda connotación incorporada en el concepto de dispositivo. El propio Echeverría (2006h) parece reconocer eso, siempre que, al hablar del capital, remite a sus dimensiones fetichistas, propiamente religiosas. Es así como en "La religión de los modernos" pudo afirmar que el valor que se valoriza es "el dios de los modernos", cuyo poder le viene del sometimiento de la vida social al dominio de la modernidad capitalista, a su constitución en dispositivo técnico.

No sólo el término, sino la formación concreta de la red que da lugar a un dispositivo termina, así sea de manera secularizada, incorporando el móvil económico-teológico de la salvación. Vale la pena volver, a propósito de esto, a David Noble (1999), quien ha desarrollado mejor que nadie el estrechísimo vínculo entre religión y tecnología, mostrando cómo éste ha guiado los imaginarios y desarrollos prácticos centrales de la historia moderna. Noble muestra de modo extensamente documentado en testimonios de los involucrados, cómo el desarrollo de las tecnologías de exploración espacial, desde la época posterior a la Segunda Guerra Mundial, fue poderosamente acicateado por el vínculo que estas tuvieron con la expectativa del ascenso cristiano a los cielos en el día del Juicio Final (115). Y aunque hay aquí una vía de investigación extensísima, creo que ya se puede afirmar que los dispositivos están decisivamente vinculados con la herencia teológica encargada de pensar el modo en como Dios administra y gobierna el mundo de las criaturas. Solo en ese horizonte se puede comprender el estrecho vínculo entre las cuestiones del dispositivo y del gobierno.

> El término dispositivo nombra aquello en lo cual y a través de lo cual se realiza una actividad pura de gobierno sin ningún fundamento en el ser. Por esa razón, *los dispositivos siempre deben implicar un proceso de subjetivación, es decir, deben producir un sujeto*. (Agamben 2014, 16; énfasis añadido)

Das Gestell para Heidegger, el dispositivo técnico capitalista para Echeverría, son, por lo tanto, máquinas de producción de subjetividad. En efecto, la pro-vocación heideggeriana es un modo de interpelación o, como se dice en "Lenguaje de tradición y

lenguaje técnico", una "interpelación provocante" que constituye a los sujetos y les hace responder a la disposición que gobierna, tanto a ellos como a lo ente. El efecto de esa provocación que emana del dispositivo es aquella subjetividad típicamente moderna que se indicó en el segundo capítulo, caracterizada por su relación instrumental con el mundo, desarraigada, con-formada por la interiorización de las demandas técnicas y económicas, y que experimenta una temporalidad reducida al presente.

No es indiferente el que Agamben haya establecido una relación directa entre esta concepción del dispositivo, emanada sobre todo de Foucault, y el concepto del *Gestell* heideggeriano. En efecto, la etimología de *Gestell* remite a *dis-positio*, sin necesidad de forzar innecesariamente los términos. El verbo alemán *stellen* se corresponde con el latino *ponere* y con el castellano *poner*. El dispositivo es así lo que dis-pone a los hombres y las cosas de una cierta manera y los provoca a comportarse de un determinado modo. Todo concepto de dispositivo remite entonces al problema del gobierno del mundo.

> Lo común a todos estos términos es la referencia a una *oikonomía*, es decir, a un conjunto de praxis, de saberes, de medidas, de instituciones cuyo fin es gestionar, gobernar, controlar y orientar en un sentido que se pretende útil los comportamientos, los gestos y los pensamientos de los hombres. (17)

Ahora bien, la intención de Agamben no es simplemente replicar el concepto foucaultiano, sino comprender el dispositivo a partir de una partición general de lo existente en dos grupos: por un lado, los seres vivientes, que son parte de una "ontología de las criaturas", y por otro lado los dispositivos, en los que se captura a los seres vivientes para gobernarlos y guiarlos en cierta dirección. Néstor Braunstein (2011) ha sostenido que Agamben introduce una confusión en el término dispositivo, debido a esta dilatación extrema de su significado, que llega a incluir a todos los objetos de uso cotidiano. Y es cierto, en la medida en que dentro de la ontología de Agamben todo lo ente pertenece únicamente al orden del ser vivo o al orden del dispositivo. Los sujetos aparecen en medio de esos dos órdenes. Agamben afirma explícitamente que, en su concepción, dispositivo es cualquier cosa que tenga la capacidad de capturar, orientar, determinar, etc., los gestos, conductas, opiniones y discursos de los seres vivientes.

> Por lo tanto, no sólo las prisiones, los manicomios, el Panóptico, las escuelas, la confesión, las fábricas, las disciplinas, las medidas jurídicas, etc., cuya conexión con el poder de algún modo es evidente, sino también la pluma, la escritura, la literatura, la filosofía, la agricultura, el cigarrillo, la navegación, las computadoras, los teléfonos celulares —y por qué no— el lenguaje mismo que, quizás, es el más antiguo de los dispositivos, en el que miles y miles de años atrás —probablemente sin darse cuenta de

> las consecuencias a las que se enfrentaba— un primate tuvo la inconciencia de hacerse capturar. (Agamben 2014, 18)

La corrección que hace Braunstein a esta amplísima concepción es fundamental y acertada, porque señala que un dispositivo es únicamente aquello que está pre-dispuesto como un conjunto. Aquí es importante recordar que Stiegler (2002) tradujo el concepto de *Gestell* por "sistema" —con lo que la esencia de la técnica moderna consistiría en el devenir sistema de la técnica—, y que, según se desarrolló en el tercer capítulo, el concepto de campo instrumental de Bolívar Echeverría debe pensarse, en sentido estricto, como un auténtico conjunto técnico. Así pues, en ambos autores nos encontramos con conceptos de dispositivo en el sentido estricto de "sistema". Por eso Braunstein enfatiza, al hablar de Heidegger, que *das Gestell* no es un medio para alcanzar fines, sino la esencia de la técnica en tanto que tal, y que una máquina individual siempre es absolutamente dependiente, en la medida en que obtiene su ser de una disposición que le viene del dispositivo, de su lugar en el sistema o conjunto.

Recogiendo todo lo expuesto, quiero proponer que el concepto de forma de reproducción social debe entenderse como una cierta composición o dis-posición de elementos materiales, institucionales y de discursos —jurídicos, ideológicos, técnicos. En efecto, la forma de reproducción social capitalista puede pensarse como un dispositivo únicamente en la medida en que com-pone lo objetivo y dis-pone lo subjetivo. Si esto es así, se entiende incluso mejor lo conflictiva que resulta la obliteración heideggeriana del problema del capitalismo. Por ello, el concepto de dispositivo técnico capitalista permite pensar de un modo históricamente concreto la manera en la cual, en la modernidad, los seres humanos no es que se valgan del dispositivo, sino que —diciéndolo con Braunstein— son puestos a actuar por él. Es la tecnología, sí, pero dentro de un dispositivo entendido en los términos echeverrianos, lo que produce al hombre como sujeto (*subjectum*) y revela a la vez la ilusión de su autonomía. A lo largo de este trabajo he querido enfatizar la importancia que, tanto para Heidegger como para Echeverría, tiene la cuestión de la planetarización del gobierno del dispositivo, porque, en la medida en que este presupone esencialmente su carácter sistémico o de conjunto, su despliegue histórico concreto ha consistido en un proceso de "ensambladura del planeta" (Braunstein 2011, 37), esto es, en la incorporación del planeta como un todo al gobierno del dispositivo técnico y sus formas peculiares de subjetividad, arraigadas en la moderna metafísica del

sujeto. "El *Gestell* es el desarrollo mundial de la técnica moderna y, como tal, la realización de la metafísica" (Stiegler 2002, 23).

Hay que enfatizar el vínculo que existe entre la cuestión de la producción de subjetividades y el gobierno del dispositivo. "El dispositivo, entonces, es sobre todo una máquina que produce subjetivaciones y sólo como tal es también una máquina de gobierno" (Agamben 2014, 23). Ahora bien, Agamben sostendrá que lo peculiar de los dispositivos en la fase actual del capitalismo es que ellos no actúan tanto a través de la producción de un sujeto, sino "a través de procesos que podemos llamar de desubjetivación" (23). Esto es así porque, desde siempre, en todo proceso de subjetivación ha estado implícito un momento desubjetivante, a diferencia de hoy, cuando los procesos de subjetivación y desubjetivación se vuelven recíprocamente indiferentes. Esto significa que, aquel que se deja capturar en los nuevos dispositivos, al menos en ese sentido superlativo en que los entiende Agamben, no adquiere una nueva subjetividad. Al decir del filósofo italiano, las sociedades contemporáneas son cuerpos inertes atravesados por gigantescos procesos de desubjetivación. El efecto fundamental de esto es un "eclipse de la política", producida necesariamente porque ésta necesita de identidades reales, las cuales se ven imposibilitadas en el capitalismo, en la medida en que lo más frecuente es que ocurran procesos de de-subjetivación, no de subjetivación ni de construcción de una figura concreta de la identidad.

El dispositivo técnico capitalista señala el culmen del triunfo de la *oikonomía*, esto es, de la actividad pura de gobierno que sólo busca su propia reproducción. Esa lógica autorreproductiva es reconocida tanto por Heidegger como por Echeverría, y lo decisivo aquí es que tiene que ver con el desatamiento de una determinada configuración orientada al gobierno de lo humano y de las cosas, de lo ente o lo otro en una lógica que, debido a su genealogía teológica, puede llamarse *económica* en sentido estricto. Económica en ese sentido es la noción de la valorización del valor de Echeverría, pero también el concepto del *Bestand* heideggeriano.

Agamben considera que en el dispositivo nos encontramos ante una especie de parodia inmanente de la *oikonomía* teológica, donde la máquina asume en sí misma la herencia del gobierno providencial del mundo y, en vez de salvarlo, lo conduce —siendo fiel a la originaria vocación escatológica de la providencia— a la catástrofe (26). Esta escatología del dispositivo es perfectamente identificable, a través del argumento que se ha trabajado en esta investigación, en las filosofías de Heidegger y Echeverría.

3. Para una comprensión de la gubernética

En "La comprensión y la crítica", Bolívar Echeverría (1995g) definió al capitalismo como un "*dispositivo* perverso, autónomo y automotivado" (118; énfasis añadido), y lo hizo para señalar que, al tiempo que interviene como medio para el perfeccionamiento de las fuerzas productivas, éste "malversa sus frutos", es decir, los somete, en la circulación o proyecto distributivo de la sociedad, a la lógica de la acumulación del capital. También se puede reconocer, como causa de esa malversación, el que, en medio de la esencia de la técnica moderna, el hombre se vea pro-vocado, interpelado, por la exigencia de provocar a la naturaleza, de movilizarla enteramente y ponerla así a disposición (Heidegger [1962] 1996, 18). Todo esto tiene sentido si, y sólo si se entiende a la técnica como sistema o conjunto, lo cual es fundamental para comprenderla como *el* dispositivo de gobierno que ha regido progresivamente en las sociedades modernas, hasta alcanzar hoy su grado más alto de generalización.

Según Bernard Stiegler (2002), al decir "sistema" nos referimos a un "aparato", esto es, a un *dispositivo* formado por una reunión de órganos, que son siempre elementos análogos. La referencia a los órganos es sugerente, porque con ella, Stiegler enfatiza el vínculo contemporáneo entre sistema o dispositivo y cibernética, entendida como ciencia de la organización, "en el sentido más amplio que hay que remontar al *organum* como instrumento para la organización como característica de vida" (44). Stiegler considera que la caracterización heideggeriana del dispositivo es directamente dependiente de esta concepción de la cibernética, lo mismo que su concepción de la ciencia moderna. En ese sentido, se puede decir que, de manera estricta, la técnica gobierna, en tanto que dispositivo, sobre los seres humanos y la naturaleza. Esto se manifiesta hoy, por ejemplo, en los sistemas de control algorítmico que organizan el acceso a recursos y relaciones sociales a través de plataformas digitales, o en la agricultura industrial, donde la disposición técnica convierte al suelo y las especies vegetales en meros componentes de procesos de producción masiva. En ambos casos, la técnica actúa como un *marco* que dispone sobre los seres humanos y sus relaciones,[70] sus formas de subjetividad, las relaciones entre lo humano y lo no humano y sobre lo ente, convirtiéndolo en recurso disponible.

[70] Es significativo que, en inglés, el término heideggeriano *das Gestell* se traduzca como "*enframing*", capturando así la idea de un *marco técnico* que organiza y dispone tanto a los humanos como a lo ente en su conjunto.

La palabra κυβερνάω [*kubernáo*] significa "gobernar" o "pilotar" una nave, y es también la raíz etimológica del término "cibernética". A través de la cuestión de la cibernética, por lo tanto, se localiza el vínculo definitivo entre la cuestión del dispositivo y la cuestión del gobierno. La referencia más antigua a la cuestión del κυβερνάω en relación con el problema del gobierno aparece en el Libro VI de la *República* de Platón, donde, a propósito de la necesidad de que los Estados sean *gobernados* por los filósofos, Sócrates narra la imagen de un barco, en el que hay un patrón, más alto y fuerte que todos los demás que se encuentran ahí, pero sordo, corto de vista y carente de conocimientos náuticos. Mientras tanto, los marineros se encuentran en disputa sobre el *gobierno* de la nave, pensando cada uno que es el indicado para pilotarla, aunque jamás hayan aprendido el arte del timonel, pero más importante que eso al decir de Sócrates, ¡ni si quiera consideran posible que sea aprendido! Los marineros se aglomeran entonces alrededor del patrón, rogándole que les ceda el timón, hasta que finalmente deciden encadenarlo y hacerse ellos mismo con el gobierno de la nave. Una vez que lo han hecho, pasan a beber y celebrar, piloteando la nave tal y como sería capaz de hacerlo cualquiera que no haya aprendido su arte.

> No perciben —dice Sócrates— que el verdadero piloto [ἀληθινοῦ κυβερνήτου] necesariamente presta atención al momento del año, a las estaciones, al cielo, a los astros, a los vientos y a cuantas cosas conciernen a su arte, si es que realmente ha de ser soberano de su nave; y, respecto de cómo pilotar [κυβερνήσει] con el consentimiento de otros o sin él, piensan que no es posible adquirir el arte [τέχνην] del timonel ni en cuanto a conocimientos técnicos ni en cuanto a la práctica. Si suceden tales cosas en la nave, ¿no estimas que el verdadero piloto será llamado 'observador de las cosas que están en lo alto', 'charlatán' e 'inútil' por los tripulantes de una nave en tal estado? (Platón *Rep.* VI, 488d-e)

Sócrates le dice seguidamente a Adimanto, su interlocutor, que "tal parece ser la disposición de los Estados hacia los verdaderos filósofos", quienes, en opinión de Sócrates, son quienes por naturaleza deberían gobernar el Estado, al ser los más aptos para ello. Platón inaugura entonces un vínculo que será decisivo para la historia occidental, entre el κυβερνάω, el Estado y, por qué no decirlo, la técnica, en la medida en que se refiere directamente al arte (τέχνην) del timonel, de aquel que gobierna la nave del Estado. La prioridad del filósofo como gobernante viene del hecho de que, a través de su educación, ha aprendido la técnica que le permitirá gobernar, a diferencia del advenedizo que, a pesar de no haberla aprendido, cree que puede gobernar la nave del Estado.

El gobierno de la técnica adquiere en Echeverría la forma del dispositivo técnico capitalista, el cual, para ser dimensionado adecuadamente, también debe ser comprendido

en su dimensión cibernética. Aunque Echeverría no desarrolló esta cuestión de manera extensa, sí es posible encontrar una referencia a esto en "La producción como realización" (2010b), donde afirma, a propósito de la cuestión de la reproducción social como algo inmediatamente político, en el sentido del ámbito en que el sujeto social define la identidad y figura de su comunidad, que "no hay posibilidad de un verdadero automatismo —ni animal *ni cibernético*— en el sujeto social" (61; énfasis añadido). La forma natural de la reproducción social, según se señaló, aparece en el pensamiento de Echeverría como una estrategia para pensar a partir del creciente proceso de artificialización técnica de la organización social. En ese sentido, la ontología política echeverriana es un intento de pensar una politicidad que escape al dispositivo técnico capitalista que, según se ve, es un dispositivo de gobierno, un dispositivo *cibernético*.

En efecto, en "¿Cultura en la barbarie?", Echeverría (2006b) afirmó que el capitalismo es un "dispositivo civilizatorio" que "prevalece y domina", pero solamente como un "parásito desmesurado", en la medida en que su fuerza no es otra que la propia fuerza creativa de la sociedad, la que tiene cuando funciona de acuerdo con su "forma natural", es decir, en referencia al valor de uso del mundo de la vida. El dispositivo técnico capitalista gobierna en la medida en que desvía y deforma la politicidad que caracteriza a la forma natural. Ese desvío y deformación se da de manera automática, cibernética, pero jamás alcanza a ahogar plenamente la forma natural, porque su carácter parasitario lo hace estrictamente dependiente de esa forma. El circuito cibernético jamás se cierra de modo pleno, pues un rezago de politicidad, esto es, de sujetidad autónoma, proyectiva, siempre queda como resto, como potencia de reactualización de lo político y de desactivación del circuito.

En este contexto cibernético, Heidegger ([1962] 1996) considera que la dominación incondicionada de la técnica termina por acrecentar el poder del lenguaje técnico, comprendido como simple medio de transmisión de información. Ese incremento de poder equivale al aumento de la eficiencia y el rendimiento. Es así como el momento cibernético señala una transformación decisiva al interior de la fase neotécnica, que consiste en la emergencia de lo que, siguiendo Gilbert Simondon, llamaré la "era de la información". Si el incremento del poder coincide con la ampliación de la transmisión de información posible, esto trae aparejadas consecuencias decisivas para la relación del hombre con el ser a través del lenguaje.

> Dado que ésta se desenvuelve en sistemas de mensajes y emisión de señales formalizadas, el lenguaje técnico es la agresión más penetrante y amenazadora contra el carácter propio del lenguaje: el decir en cuanto mostrar y dejar aparecer lo presente y lo ausente, la realidad en el sentido más amplio (18)

Esta "agresión" del lenguaje técnico contra el "carácter propio del lenguaje" es, además, una amenaza contra "la esencia más propia del hombre". La referencia a la importancia creciente de la información, que es posible únicamente en el marco abierto por la esencia de la técnica, dentro del cual el lenguaje se convierte en puro medio de transmisión de mensajes, es fundamental para la cuestión del gobierno. En efecto, al decir de Heidegger, si se considera a la información, en el sentido de la dominación de la técnica que lo determina todo, como la forma más alta del lenguaje —a causa de su univocidad, seguridad y rapidez en la comunicación de noticias e instrucciones—, el resultado es una concepción correspondiente del hombre y la vida humana. La forma dominante de la reproducción social, lejos de cualquier referencia a la "forma natural", está decisivamente determinada como in-formación, esto es, como dominación de la técnica que lo dis-pone todo, incluyendo al lenguaje y a las formas naturales de la semiosis social. La politicidad echeverriana entendida como capacidad de con-formación de la sociedad es subsumida por la técnica como poder in-formativo de ella. El predominio de la información inaugura la fase más alta del despliegue de la esencia de la técnica moderna, a la cual Heidegger llamará explícitamente "cibernética". *Das Gestell* es hoy dispositivo en la medida en que gobierna en el sentido de la cibernética, por medio de la cual la voluntad de poder moderna se convierta en absolutamente ubicua. Esa ubicuidad consagra la planetarización del gobierno del dispositivo. Por eso, no sorprende que Heidegger cite a Norbert Wiener, el fundador de la cibernética, cuando éste afirmaba que "ver el mundo en su totalidad y *dar órdenes al mundo entero* es casi lo mismo que *estar en todas partes*" (Wiener en Heidegger [1962] 1996, 19). Y en esto consiste, por lo tanto, el dispositivo: la posibilidad y la capacidad técnica de, ubicuamente, dar órdenes al mundo entero.

José Gaos (2022) sostuvo que, para ser realmente fiel a su herencia y a su sentido en el mundo contemporáneo, la cibernética debería haberse llamado "gubernética" (176). Ya el propio Norbert Wiener dejó claro que, además del significado político original de "gobernador", la palabra "cibernética", en inglés, también se refiere al controlador de una máquina, y destaca que, en el siglo XIX, André-Marie Ampère utilizó la palabra cibernética (en francés: *cybernetique*) para referirse a los procesos de regulación social y a la posibilidad de darles una tesitura científica (177). De acuerdo con Gaos, aquello que

es común a todo lo que puede ser gobernado por la cibernética es la información, el mensaje, "desde los mensajes eléctricos hasta la sociedad, pasando por las máquinas de calcular y otros aparatos automáticos y el control sobre las máquinas, el sistema nervioso, la psicología, el lenguaje y el método científico" (178). Por eso, la dominación del dispositivo técnico capitalista sobre la forma natural de la reproducción social es posible, en la medida en que, para Echeverría, esta tiene como uno de sus rasgos fundamentales su carácter semiótico, que se expresa materialmente en la transmisión de mensajes entre un emisor (la fase productiva del sujeto social) y un receptor (la fase consuntiva del sujeto social). Entendida de ese modo, la forma natural es, pues, estrictamente gobernable en términos cibernéticos. Al hablar de "cibernética" hay que poner siempre juntas a la "regulación" y a la "comunicación". "Cuando controlo las acciones de otra persona, le comunico un mensaje, y aunque este mensaje sea de naturaleza imperativa, la técnica de comunicación no difiere de la técnica de transmisión de un hecho" (Wiener en Gaos, 2022, 180). ¿Es casual que Echeverría haya pensado a la forma natural, en su dimensión semiótica, en términos muy cercanos a estos? ¿O más bien se trató de una estrategia teórica para, precisamente, pensar en la posibilidad de liberar la politicidad de su atrapamiento en las redes del dispositivo cibernético? Me inclino a pensar que esta segunda opción es, cuando menos, parcialmente correcta, aunque su demostración requerirá de investigaciones y desarrollos futuros.

Finalmente, Wiener afirmó que los mensajes entre hombres y máquinas desempeñarán, a través del tiempo, un papel creciente. Los mensajes pueden transmitirse entre el hombre y las máquinas; entre las máquinas y el hombre; y entre las máquinas entre sí, pero nunca entre los hombres mismos, sin máquinas. La tesis de Wiener pretendía destacar la importancia creciente de las máquinas para el hombre, de la maquinización o mecanización creciente, de la tecnificación o tecnocracia, en cuanto la técnica demanda como cosa necesaria, en términos cibernéticos, la participación de las máquinas. Por eso, la cibernética se entiende como una regulación de las comunicaciones en general (la similitud se extiende a la orden y al receptor de esta: máquina, animal u hombre). Como dice Wiener: "La finalidad de la cibernética es la de desarrollar un lenguaje y técnicas que nos permitan acometer efectivamente el problema de la regulación de las comunicaciones en general […]" (Wiener en Gaos, 183). La cibernética, así entendida, tiene que ver con el control y la regulación de los mensajes. Se hace por eso fundamental comprender lo que Wiener entendía por información. "Información es un nombre para designar el contenido de lo que se intercambia con el mundo exterior a medida que nos adaptamos a

él y le aplicamos los resultados de nuestra adaptación" (Gaos 2022, 184). Así, la idea de información, para Gaos, abarca la cultura entera, la vida humana como un todo, haciendo de la cibernética una disciplina universal que, en definitiva, redunda en la dominación de todo lo ente, en la medida en que sea susceptible de reducirse al paradigma informático. En ese sentido se puede afirmar que la técnica es hoy un dispositivo gubernético. Para Wiener, la cibernética abría la perspectiva de una dirección racional de los procesos humanos, por ejemplo, a través de máquinas de información sobre el mercado y la predicción, lo cual permite concebir incluso algo así como un aparato de aparatos de Estado, el cual cubriría el sistema entero de las decisiones políticas, llegando, en el punto más extremo de su despliegue, a conformar *un gobierno único del planeta*. El surgimiento de la cibernética da un contexto adecuado para comprender suficientemente bien la importancia compartida que Heidegger y Echeverría le dieron a la planetarización del dispositivo. Así, dice Gaos, dicha máquina de gobernar al Estado mundial sería la máquina propiamente cibernética o gubernética. Ahora bien, una máquina absolutamente automática de gobierno equivaldría a la mecanización absoluta de la humanidad.

Heidegger ([1962] 1996) sostuvo que, en la cibernética entendida como máxima aspiración de la representación teórico-informativa del lenguaje y del hombre, también el aprendizaje se reduce a un mero procedimiento técnico, esto es, a pura retroalimentación, que es el modo en cómo se da, precisamente, el intercambio de información entre las máquinas al interior de un circuito de reglas. Esto puede compararse al lenguaje, dice Heidegger, solo si presuponemos que el carácter propio del lenguaje se reduce a una mera producción de señales, al envío de mensajes. Algo similar podemos decir a propósito de la así llamada "inteligencia artificial". Lo que hoy llamamos de tal forma, puede ser comparable a la inteligencia humana sólo si el carácter de esta se reduce a la mera secuenciación lógica de información y al cálculo de probabilidades. Si así fuese, podría afirmarse con convencimiento lo mismo que uno de los personajes de Isaac Asimov en su cuento "Sensación de poder": "en teoría, la mente humana es capaz de hacer cualquier cosa que haga un ordenador, ya que éste cuenta con una cantidad finita de datos y realiza un número finito de operaciones. La mente humana puede imitar ese proceso" (Asimov 2019, 281). Pero la inteligencia humana es irreductible a esta representación computacional; tiene que ver con aquello que Heidegger trató incansablemente de encontrar en la meditación filosófica y en la poesía.

4. De forma natural a forma natural

Ahora bien, la teoría del lenguaje como información encuentra un límite, cuya identificación es decisiva para abrir nuevos caminos para pensar las relaciones entre las filosofías de los dos autores a los que he dedicado esta investigación. Según Heidegger, el límite consiste en que el lenguaje permanece y se mantiene siempre "natural", es decir, como lenguaje no concebido ni impuesto de manera técnica, y que de algún modo siempre está detrás de cualquier transformación técnica de la esencia del lenguaje. El lenguaje natural es el lenguaje corriente no tecnificado. Si esto es así, significa que se puede rastrear en el Heidegger tardío el esbozo de una teoría de la "forma natural" del lenguaje que escapa al proceso de su artificialización técnico-cibernética. De este modo, la centralidad que lo semiótico tiene en Echeverría, con vistas a pensar la forma natural de la reproducción social, puede adquirir una nueva y enriquecida consistencia por medio de un diálogo con aquel Heidegger.

En su esbozo de una teoría de la forma natural del lenguaje, encontramos que Heidegger retoma una cuestión central de la ontología fundamental: el vínculo del lenguaje natural con la tradición. "Tradición no es mera transmisión, es la preservación de lo inicial, la custodia de nuevas posibilidades del lenguaje ya hablado. Este mismo guarda y dona lo no-hablado" (19). Si en un texto como el que aquí estoy refiriendo, Heidegger parece valorar positivamente la "forma natural" (las modalidades corrientes del lenguaje) como una dimensión que puede permitir escapar a los intentos cibernéticos del dispositivo por gobernarlo, entonces habría que preguntarse si en este momento la concepción negativa sobre la cotidianidad, que caracterizaba su apreciación en *Ser y tiempo*, no se transformó, en la medida en que esa cotidianidad parece ser ahora la protectora de las posibilidades de un decir natural en el sentido de no dis-puesto técnicamente. Si esto así, estaríamos ante una instancia fundamental, en la cual las filosofías de Heidegger y Echeverría parecen encontrarse. Me refiero a la importancia política del lenguaje y la semiosis natural, cotidiana, como reservorio de sentidos que puedan resistir a lo gubernético. Heidegger encuentra que la gran guarda de esa posibilidad está, en definitiva, en la poesía; y no hay que descuidar el hecho de que también Echeverría le da una importancia decisiva al arte, en lo que respecta a las posibilidades de salirse del modo concreto de darse técnicamente una determinada dis-posición en la sociedad moderna capitalista. El arte es, en efecto, uno de los tres modos cotidianos de la "existencia en ruptura".

Pensar hoy en todo esto es decisivo, es *lo más digno de ser pensado*, si se me permite valerme de esta expresión heideggeriana; es la encomienda que la época contemporánea lanza a nuestro pensar. Si Bernard Stiegler (2002) tiene razón al afirmar que

> Lo que conduce a lo que Heidegger llama *Gestell* es la mundialización de esas dependencias —su universalización y en ese sentido, la desterritorialización de la tecnología—; una técnica industrial planetaria, que explota sistemática y globalmente los recursos, e implica una interdependencia económica, política, cultural, social y militar mundial. (54)

entonces queda claro que, a pesar de la obliteración heideggeriana de la cuestión del capitalismo, los desarrollos teóricos sobre *das Gestell* y el dispositivo técnico capitalista son fundamentales para comprender cómo la técnica, convertida en red cibernética, gobierna la vida social a escala planetaria de modos que dis-ponen sobre lo económico, lo político, lo cultural, lo científico, lo artístico y lo militar, es decir, sobre las potencias presentes de la creación y la destrucción.

En esa medida, no sólo se hace indispensable profundizar en las conexiones posibles entre las filosofías de Heidegger y Echeverría, sino, antes incluso de ello, abandonar los prejuicios que en nuestro medio intelectual se tiene y se ha tenido desde hace décadas en torno a la filosofía de Heidegger. Su pensamiento es central para comprender las relaciones, decisivas, que se despliegan hoy entre técnica y política, y cualquier justificación para no leerlo con seriedad, aun la que pretenda seguir apelando a su afiliación al partido nacionalsocialista, demuestra un supino desprecio, no por este pensador en particular, sino por el pensamiento en general, que exige que nos pongamos a la altura de los retos de la época que habitamos. Ponerse a la altura de nuestro tiempo exige hacerse cargo de todo pensamiento que pueda abrirnos horizontes de comprensión e intelección que, de otra manera, quedarían para siempre clausurados.

A pesar de las incisivas críticas que le realizó, Bolívar Echeverría comprendió perfectamente bien que, sin Heidegger —lo mismo que sin Marx—, no podríamos ponernos a la altura de la encomienda del pensar a la que hoy hemos de dar escucha. En ese sentido, Echeverría fue estrictamente fiel a aquella sentencia que Heidegger profirió a propósito de Nietzsche: “Sólo respetamos a un pensador en la medida en que pensamos. Esto exige pensar todo lo esencial pensado en su pensamiento” (Heidegger [1943] 1998, 189). Hoy corresponde repetir insistentemente ese gesto, tanto respecto de Heidegger como de Bolívar Echeverría.

Al tratar las cuestiones de la técnica y la política, así como sus conexiones, he asumido que en ellas se juega lo fundamental de lo pensado en el pensamiento de estos dos autores. En ese sentido, las conclusiones de este trabajo son tres.

La primera es que la técnica no puede ser pensada como un simple instrumento, sino como un dispositivo de auténticas dimensiones ontológicas, cuya función es la de organizar y disponer el aparecer de lo ente y el modo de ser humano en el mundo contemporáneo. Tanto en Heidegger como en Echeverría, la técnica aparece como la instancia fundamental de una *lógica dis-positiva* que sobredetermina la experiencia moderna en su conjunto, al punto de convertirse en toda una estructura de sentido. *Das Gestell* y el dispositivo técnico capitalista son dos modos de designar la forma históricamente concreta de esta lógica, la cual configura crecientemente un modo peculiar de presencia de lo humano y de lo otro en la modernidad, mediante un ordenamiento sistemático de los elementos materiales, institucionales y simbólicos de la existencia social.

La segunda conclusión es que el sujeto moderno, lejos de ser un punto de partida fundacional o una sustancia transhistórica, es un efecto históricamente constituido por una serie de elementos, siendo el dispositivo técnico uno fundamental entre ellos. Heidegger y Echeverría muestran que la subjetividad moderna es el efecto de la lógica técnica que inicia con la transformación de lo otro en objeto y la elevación de lo humano a sujeto a inicios de la modernidad. La forma moderna el ser sujeto —calculadora, instrumental, presentista, desarraigada— no precede al dispositivo, sino que es una de sus más palpables consecuencias. Comprender esto es fundamental para abrir la posibilidad de un modo distinto de existencia y una manera alternativa de organizar la reproducción social, que parta de la interrupción de la interiorización espontánea de la disposición técnica. Esto es lo que tenían en mente los dos autores que han sido objeto de esta investigación: Heidegger, cuando habla del *Ereignis* como acontecimiento de mutua reapropiación entre el ser y el hombre, y Echeverría, cuando piensa en una forma natural de la reproducción social liberada de su encadenamiento a la lógica de la valorización del valor encarnada en el dispositivo técnico del capital.

La última conclusión es que existen suficientes motivos para afirmar que la técnica se ha convertido en la forma fundamental de gobierno en el mundo contemporáneo. En ese sentido es que la técnica puede pensarse como política. Ya no se la puede ver como una herramienta puesta al servicio de fines humanos, sino como la expresión de un poder de gobierno que, en un marco cibernético, dispone tanto de lo humano como de lo no

humano. El dispositivo técnico —comprendido, ya sea en la forma del *Gestell*, ya sea en la forma del campo instrumental capitalista— ha devenido máquina gubernética, esto es, un sistema de regulación y administración que capta, orienta y organiza el decurso del mundo social. De ese modo, puede afirmarse que la crítica emprendida por Echeverría y Heidegger converge con el diagnóstico foucaultiano de la gubernamentalidad: el dispositivo técnico no solo administra lo económico, lo social y lo político, sino que configura los propios parámetros de lo pensable y lo visible. Sin embargo, en los resquicios del lenguaje no tecnificado, en la tradición poética y en la semiosis de la existencia cotidiana parece aguardar aún la posibilidad de una forma/existencia social —y, por lo tanto, POLÍTICA— que no sea un mero efecto de la disposición técnica.

Considero que estas conclusiones no son sino aperturas de nuevas sendas de trabajo, investigación y reflexión por las que yo mismo, y también otros, podríamos incursionar a partir de ahora, para así seguir pensando crítica y rigurosamente en medio de la escena dramática de este tiempo, cuya comprensión —y acaso alguna vez, superación— requiere, hoy igual que siempre, de la filosofía: de la de Echeverría y de la de Heidegger, a la vez y con igual atención.

Lista de referencias

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

Adorno, Theodor. (1951) 2013. *Mínima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*. *Obra completa, 4.* Traducido por Joaquín Chamorro Mielke. Madrid: Akal.

Agamben, Giorgio. 1998. *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Traducido por Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: Pre-textos.

———. 2014 *¿Qué es un dispositivo?* Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.

———. 2016. *Lo abierto. El hombre y el animal*. Traducido por Flavia Costa y Edgardo Castro. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.

Althusser, L. (1988). *Filosofia y marxismo. Entrevista por Fernanda Navarro*. México: Siglo XXI.

Anders, Günther. (1980) 2011. *La obsolescencia del hombre,* vol. 2*: Sobre la destrucción de la vida en la época de la tercera revolución industrial*. Valencia: Pre-textos.

———. (1956) 2018. *La obsolescencia del hombre,* vol. 1*: Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial*. Valencia: Pre-textos.

Arendt, Hannah. (1958) 2020. *La condición humana*. Barcelona: Austral/Paidós.

Aristóteles. 2008. *Metafísica*. Traducido por María Luisa Alía. Madrid: Alianza Editorial.

———. 2014. *Ética a Nicómaco*. Traducido por Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos.

———. 2015. *Política*. Traducido por Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez. Madrid: Alianza Editorial.

Arizmendi, Luis. 2012. "Bolívar Echeverría o la crítica a la devastación desde la esperanza en la modernidad". En *Bolívar Echeverría. Crítica e interpretación*, compilado por Daniel Fuentes, Israel García Venegas y Carlos Oliva Mendoza, 141-166. México: UNAM/Editorial Ítaca.

———. 2014. "Bolívar Echeverría: trascendencia para América Latina". En *Bolívar Echeverría: trascendencia e impacto para América Latina en el siglo XXI*, coordinado por Luis Arizmendi, Julio Peña y Lillo E. y Eleder Piñeiro, 27-76. Quito: IAEN.

Asimov, Isaac. 2019. "Sensación de poder". En *Cuentos completos I*. Bogotá: Debolsillo.

Aulestia Calero, Martín. 2018. *Enajenación. Historia de un concepto desde Hegel hasta Bolívar Echeverría*. Quito: Universidad Central del Ecuador, Facultad de Ciencias Sociales y Humanas.

Bachelard, Gastón. 1979. *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*. México: Siglo XXI.

Bacon, Francis. (1626) 2019. *La Nueva Atlántida*. Clásicos de Historia, 196. https://www.cristoraul.org/ebookland/spanish/La-Nueva-Atlantida.pdf.

Bloch, Ernst. 1977. *El principio esperanza, T. II*. Traducido por Felipe Gonzáles Vicen. Buenos Aires: Editorial Aguilar.

Blumenberg, Hans. 2013. *Historia del espíritu de la técnica*. Traducido por Pedro Madrigal. Valencia: Pre-textos.

Borges Duarte, Irene. 1993. "La tesis heideggeriana acerca de la técnica". *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, (10): 121-56.

Braunstein, Néstor. 2011. *El inconsciente, la técnica y el discurso capitalista*. México: Siglo XXI.

Campbell, Timothy. 2011. *Improper Life. Technology and Biopolitics from Heidegger to Agamben*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Carman, Taylor. 2019. "Quantum Theory as Technology". En *Heidegger on Technology*, editado por Aaron J. Wendland, Christopher Merwin y Christos Hadjioannou, 299-313. Nueva York y Londres: Routledge, Taylor & Francis Group.

Carvajal, Iván. 2012. "En torno a Definición de la cultura". En *Bolívar Echeverría. Crítica e interpretación*, compilado por Daniel Fuentes, Israel García Venegas y Carlos Oliva Mendoza, 359-74. México: UNAM/Editorial Ítaca.

Chávez, David. 2015. *Valor de uso y contradicción capitalista. Una aproximación al pensamiento de Bolívar Echeverría*. Quito: UASB/Corporación Editora Nacional.

———. 2016. "La dictadura del capital. Bolívar Echeverría y la Escuela de Frankfurt". En *Teoría crítica, imposible resignarse. Pesadillas de represión y aventuras de emancipación*, coordinado por Stephan Gandler, 133-59. México: Universidad Autónoma de Querétaro/M.A. Porrúa Editor.

Colli, Giorgio. 2008. *La naturaleza ama esconderse*. Traducido por Miguel Morey. Madrid: Ediciones Siruela.

Dahlstrom, Daniel. 2019. "Im-position: Heidegger's Analysis of the Essence of Modern Technology". En *Heidegger on Technology*, editado por Aaron J. Wendland,

Christopher Merwin y Christos Hadjioannou, 39-56. Nueva York y Londres: Routledge, Taylor & Francis Group.

de Nursia, Benito. s.f. *Regula Sancti Benedicti*. http://www.documenta-catholica.eu/d_0480-0547-%20Benedictus%20Nursinus%20-%20Regola%20-%20LT.pdf.

de San Víctor, Hugo. 2011. *Didascalicon: Del arte de leer*. Traducido por José Manual Villalaz. México: Colección diecisiete. https://www.mscperu.org/espirit/santos_y_sabios/Hugo_de_San_Victor/Hugo_de_San_VictorDidascalion.pdf.

Derrida, Jacques. 2008. *El animal que luego estoy si(gui)endo*. Madrid: Editorial Trotta.

Descartes, René. (1637) 2011. *Discurso sobre el método*. Madrid: Editorial Gredos.

———. (1641) 2011. *Meditaciones metafísicas*. Madrid: Alianza Editorial.

———. (1662) 2011. *Tratado del hombre*. Madrid: Editorial Gredos.

Duque, Félix. 1991. "La guarda del espíritu. Acerca del 'nacional-socialismo' de Heidegger". En *Heidegger: La voz de tiempos sombríos*, 81-121. Barcelona: Ediciones del Serbal.

Durand, Cédric. 2021. *Tecnofeudalismo. Crítica de la economía digital*. Buenos Aires: Ediciones La Cebra y Kaxilda.

Echeverría, Bolívar. 1986a. "Presentación". En *El discurso crítico de Marx*. México: Ediciones Era.

———. 1986b. "Definición de discurso crítico". En *El discurso crítico de Marx*. México: Ediciones Era.

———. 1986c. "Comentario sobre el 'punto de partida' de El Capital". En *El discurso crítico de Marx*. México: Ediciones Era.

———. 1986d. "La crisis estructural según Marx". En *El discurso crítico de Marx*. México: Ediciones Era.

———. 1986e. "El problema de la nación desde la 'crítica de la economía política'". En *El discurso crítico de Marx*. México: Ediciones Era.

———. 1986f. "Apéndice sobre el fetichismo". En *El discurso crítico de Marx*. México: Ediciones Era.

———. 1995a. "Heidegger y el ultra-nazismo". En *Las ilusiones de la modernidad*. México: UNAM/El Equilibrista.

———. 1995b. "1989". En *Las ilusiones de la modernidad*. México: UNAM/El Equilibrista.

———. 1995c. “A la izquierda”. En *Las ilusiones de la modernidad*. México: UNAM/El Equilibrista.

———. 1995d. “La identidad evanescente”. En *Las ilusiones de la modernidad*. México: UNAM/El Equilibrista.

———. 1995e. “El dinero y el objeto del deseo”. En *Las ilusiones de la modernidad*. México: UNAM/El Equilibrista.

———. 1995f. “Prólogo”. En *Las ilusiones de la modernidad*. México: UNAM/El Equilibrista.

———. 1995g. “La comprensión y la crítica (Braudel y Marx sobre el capitalismo)”. En *Las ilusiones de la modernidad*. México: UNAM/El Equilibrista.

———. 1995h. “Lukács y la revolución como salvación”. En *Las ilusiones de la modernidad*. México: UNAM/El Equilibrista.

———. 1998a. “La modernidad como ‘decadencia’”. En *Valor de uso y utopía*. México: Siglo XXI Editores.

———. 1998b. “Marxismo e historia, hoy”. En *Valor de uso y utopía*. México: Siglo XXI Editores.

———. 1998c. “Modernidad y revolución”. En *Valor de uso y utopía*. México: Siglo XXI Editores.

———. 1998d. “El ‘valor de uso’: ontología y semiótica”. En *Valor de uso y utopía*. México: Siglo XXI Editores.

———. 2000a. “Prólogo”. En *La modernidad de lo barroco*. México: Ediciones Era.

———. 2000b. “Cultura e identidad”. En *La modernidad de lo barroco*. México: Ediciones Era.

———. 2000c. “Modernidad y cultura”. En *La modernidad de lo barroco*. México: Ediciones Era.

———. 2000d. “El ethos barroco y la estetización de la vida cotidiana”. En *La modernidad de lo barroco*. México: Ediciones Era.

———. 2000e. “La revolución formal y el creativismo cultural moderno”. En *La modernidad de lo barroco*. México: Ediciones Era.

———. 2000f. “La historia de la cultura y la pluralidad de lo moderno: lo barroco”. En *La modernidad de lo barroco*. México: Ediciones Era.

———. 2006a. “¿Ser de izquierda, hoy?” En *Vuelta de siglo*. México: Ediciones Era.

———. 2006b. “¿Cultura en la barbarie?” En *Vuelta de siglo*. México: Ediciones Era.

———. 2006c. “De violencia a violencia”. En *Vuelta de siglo*. México: Ediciones Era.

———. 2006d. “Lejanía y cercanía del Manifiesto comunista a ciento cincuenta años de su publicación”. En *Vuelta de siglo*. México: Ediciones Era.

———. 2006e. “Cuatro apuntes”. En *Vuelta de siglo*. México: Ediciones Era.

———. 2006f. “La nación posnacional”. En *Vuelta de siglo*. México: Ediciones Era.

———. 2006g. “Los indicios y la historia”. En *Vuelta de siglo*. México: Ediciones Era.

———. 2006h. “La religión de los modernos”. En *Vuelta de siglo*. México: Ediciones Era.

———. 2006i. “Modernidad en América Latina”. En *Vuelta de siglo*. México: Ediciones Era.

———. 2010a. “La dimensión cultural de la vida social”. En *Definición de la Cultura*. México: Fondo de Cultura Económica.

———. 2010b. “La producción como realización”. En *Definición de la Cultura*. México: Fondo de Cultura Económica.

———. 2010c. “Renta tecnológica” y “devaluación” de la naturaleza. En *Modernidad y blanquitud*. México: Ediciones Era.

———. 2010d. “Un concepto de ‘modernidad’”. En *Siete aproximaciones a Walter Benjamin*. Bogotá: Ediciones desde abajo.

———. 2010e. “Transnaturalización”. En *Definición de la Cultura*. México: Fondo de Cultura Económica.

———. 2010f. “La identidad, lo político, la cultura”. En *Definición de la Cultura*. México: Fondo de Cultura Económica.

———. 2010g. “El juego, la fiesta y el arte”. En *Definición de la Cultura*. México: Fondo de Cultura Económica.

———. 2010h. “Oriente y Occidente”. En *Definición de la Cultura*. México: Fondo de Cultura Económica.

———. 2010i. La concreción de lo humano. En *Definición de la Cultura*. México: FCE.

———. 2010j. “La modernidad ‘americana’ (claves para su comprensión)”. En *Modernidad y blanquitud*. México: Ediciones Era.

———. 2010k. “Modernidad y cultura”. En *Definición de la Cultura*. México: Fondo de Cultura Económica.

———. 2010L. “Imágenes de la blanquitud”. En *Modernidad y blanquitud*. México: Ediciones Era.

———. 2011a. “Modernidad y capitalismo (15 Tesis)”. En *Discurso crítico y modernidad*. Bogotá: Ediciones desde abajo.

———. 2011b. “El ethos barroco”. En *Discurso crítico y modernidad*. Bogotá: Ediciones desde abajo.

———. 2011c. “Postmodernidad y cinismo”. En: *Bolívar Echeverría. Crítica de la modernidad capitalista*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

Echeverría, Julio. 2012. “El radicalismo impolítico de Bolívar Echeverría”. En *Bolívar Echeverría. Crítica e interpretación*, compilado por Diana Fuentes, Isaac García Venegas y Carlos Oliva Mendoza, 15-22. México: UNAM/Editorial Ítaca.

Ellul, Jacques. (1954) 2003. *La edad de la técnica*. Barcelona: Ediciones Octaedro.

Esquirol, Joseph. María. 2011. *Los filósofos contemporáneos y la técnica. De Ortega a Sloterdijk*. Barcelona: Gedisa.

Feenberg, Andrew. 2005. “Teoría crítica de la tecnología”. *Revista CTS* 2 (5): 109-23. https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/2358086.pdf.

Foucault, Michel. 2006. *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. Traducido por Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Gandarilla Salgado, José Guadalupe. 2014. “Bolívar Echeverría y los ethe históricos del despliegue moderno/capitalista”. En *Para una crítica de la modernidad capitalista. Dominación y resistencia en Bolívar Echeverría*, editado por Mabel Moraña, 63-89. Quito: Corporación Editora Nacional/UASB/DGE Equilibrista.

———. 2015. “Tesis contra el orden y orden de las tesis: ‘arroyo de fuego’ y ‘cálida corriente’ en la crítica materialista de Bolívar Echeverría”. En *Bolívar Echeverría. Modernidad y resistencias*, compilado por Raquel Serur, 73-89. México: Ediciones Era/UAM.

Gandler, Stephan. 2007. *Marxismo crítico en México: Adolfo Sánchez Vázquez y Bolívar Echeverría*. México: Fondo de Cultura Económica, UNAM, FFYL, UAQ.

Gaos, José. 2022. *Filosofía de la técnica*. México: Herder.

García Conde, Gustavo. 2023. “Modernidad y capitalismo en la técnica moderna: Bolívar Echeverría como filósofo de la técnica”. *Revista Ciencias Sociales* (44): 59-79, coordinada por Martín Aulestia Calero, Rafael Polo y Andrés Osorio https://revistadigital.uce.edu.ec/index.php/CSOCIALES/article/view/4183/5420.

Garrido, Manuel. 2000. “Introducción”. En *Tiempo y ser*. Traducido por Manuel Garrido, José Luis Molinuevo y Félix Duque. Madrid: Editorial Tecnos.

Glazebrook, Trish. 2019. “Letting Beings Be: An Ecofeminist Reading of Gestell, Gelassenheit and Sustainability”. En *Heidegger on Technology*, editado por A. J. Wendland, Ch. Merwin, y Ch. Hadjioannou, 243-60. Nueva York: Routledge, Taylor & Francis Group.

Grave, Crescenciano. 2015. “El archipiélago filosófico de Bolívar Echeverría”. En *Bolívar Echeverría. Modernidad y resistencias*, compilado por Raquel Serur, 27-39. México: Ediciones Era/UAM.

———. 2012. “El discurso crítico sobre la modernidad”. En *Bolívar Echeverría. Crítica e interpretación*, compilado por Diana Fuentes, Isaac García Venegas y Carlos Oliva Mendoza, 87-99. México: UNAM/Editorial Ítaca.

Harman, Graham. 2015. *Hacia el realismo especulativo. Ensayos y conferencias*. Traducido por Claudio Iglesias. Buenos Aires: Caja Negra.

Hegel, G.W.F. (1807) 1966. *Fenomenología del espíritu*. Traducido por Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica.

Heidegger, Martin. (1927) 1971. *El ser y el tiempo*. Traducido por José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica.

———. (1929) 2000a. “¿Qué es metafísica?” En *Hitos*. Traducido por Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial.

———. (1929) 2000b. “De la esencia del fundamento”. En *Hitos*. Traducido por Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial.

———. (1929) 2013. *Kant y el problema de la metafísica*. Traducido por G. I. Roth, E. C. Frost y G. Leyva. México: FCE.

———. (1930) 2000. “De la esencia de la verdad”. En *Hitos*. Traducido por Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial.

———. (1936) 1958. “El origen de la obra de arte”. En *Arte y poesía*. Traducido por Samuel Ramos. Buenos Aires: FCE.

———. (1938) 2010. “La época de la imagen del mundo”. En *Caminos del bosque*, 63-90. Madrid: Alianza Editorial.

———. (1939) 2000. “Sobre la esencia y el concepto de Φύσις. Aristóteles, Física B, 1”. En *Hitos*. Traducido por Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial.

———. (1942-3) 1998. “El concepto de experiencia en Hegel”. En *Caminos del bosque*. Madrid: Alianza Editorial.

———. (1943) 1998. “La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’”. En *Caminos del bosque*. Madrid: Alianza Editorial.

———. (1946) 1998. "¿Y para qué poetas?" En *Caminos del bosque*. Madrid: Alianza Editorial.

———. (1946) 2007. "Carta sobre el 'Humanismo'". En *Hitos*. Madrid: Alianza Editorial.

———. (1951) 2007. "Construir, habitar, pensar". En *La pregunta por la técnica (y otros textos)*. Traducido por Eustaquio Barjau. Barcelona: Folio.

———. (1953) 2007. "La pregunta por la técnica". En *La pregunta por la técnica (y otros textos)*. Traducido por Eustaquio Barjau. Barcelona: Folio.

———. (1953) 2014. *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Gedisa.

———. (1961) 2013. *Nietzsche*. Barcelona: Akal.

———. (1962) 1996. "Lenguaje de tradición y lenguaje técnico". *Artefacto. Pensamientos sobre la técnica* (1): 12-21. https://ahira.com.ar/wp-content/uploads/2024/09/Artefacto-1.pdf.

———. (1962) 1997a. "Ciencia y Meditación". En *Filosofía, ciencia y técnica*, 149-80. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

———. (1962) 1997b. "La vuelta (*Die Kehre*)". En *Filosofía, ciencia y técnica*, 181-96. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

———. (1962) 1997c. "La cosa". En *Filosofía, ciencia y técnica*, 223-50. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

———. (1962) 2000. *Tiempo y ser*. Traducido por Manuel Garrido, José Luis Molinuevo y Félix Duque. Madrid: Editorial Tecnos.

———. (1982) 2005. *Parménides*. Traducido por Carlos Másmela. Madrid: Akal.

———. (1983) 2010. *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad Seminario de 1929-30*. Madrid: Alianza Editorial. Traducido por Alberto Ciria.

———. 1985. *Serenidad*. Traducido por Luis Brea Franco. https://repositorio.unphu.edu.do/bitstream/handle/123456789/522/Serenidad.pdf?sequence=1&isAllowed=y.

———. 2009. *La autoafirmación de la Universidad alemana. El Rectorado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel*. Traducido por Ramón Rodríguez. Madrid: Tecnos.

———. 2016. *El evento*. Traducido por Dina V. Picotti. Buenos Aires: El Hilo de Ariadna.

———. 2018. *Sobre la esencia y el concepto de Naturaleza, Historia, Estado. Seminario del semestre de invierno 1933-4*. Traducido por Jesús Adrián Escudero. Madrid: Editorial Trotta.

Hobbes, Thomas. (1651) 2018. *Leviatán*. Madrid: Alianza Editorial. Traducido de Carlos Mellizo.

Horneffer, Ricardo. 2009. "Heidegger, guardián del ser". En *Martin Heidegger. Caminos,* coordinado por Ricardo Guerra Tejada y Adriana Yáñez Vilalta, 123-8. México, Cuernavaca: UNAM / Centro de Investigación y Docencia en Humanidades del Estado de Morelos.

Husserl, Edmund. (1913) 1962. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Traducción de José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica.

Inclán, Daniel, Marco Millán, y Luciana Linsalata. 2012. "Apuesta por el 'valor de uso': una aproximación a la arquitectónica del pensamiento de Bolívar Echeverría". *Íconos: Revista de Ciencias Sociales* (43): 19-32. https://iconos.flacsoandes.edu.ec/index.php/iconos/article/view/346/335.

Kant, Immanuel. (1785) 2012. *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Traducido por Roberto R. Aramayo Madrid: Alianza Editorial.

———. (1787) 2016. *Crítica de la razón pura*. Traducido por Pedro Ribas. Madrid: Taurus.

Kristeller, Paul Oskar. 1970. *Ocho filósofos del Renacimiento italiano*. Madrid: FCE.

Lavaniegos, Manuel. 2012. "Bolívar Echeverría: el horizonte crítico de la modernidad y hacia una filosofía de la cultura". En *Bolívar Echeverría. Crítica e interpretación*, compilado por Daniel Fuentes, Ingrid García Venegas y Carlos Oliva Mendoza, 375-91. México: UNAM/Editorial Ítaca.

Leyte, Arturo. 1991. "La política de la historia de la filosofía de Heidegger". En *Heidegger: La voz de tiempos sombríos*, 123-46. Barcelona: Ediciones del Serbal.

Lukács, Georg. 1985. "Cosificación y conciencia del proletariado". En *Historia y conciencia de clase*, vol. 2. Madrid: Orbis.

Marcuse, Herbert. (1964) 2016. *El hombre unidimensional*. Barcelona: Austral/Ariel.

Marx, Karl. (1867) 1979 "Maquinaria y Gran Industria". En *El capital. Crítica de la economía política*, T.I., vol. 2. México: Siglo XXI.

Martínez Marzoa, Felipe. 1991. "La palabra que viene". En *Heidegger: La voz de tiempos sombríos*, 147-60. Barcelona: Ediciones del Serbal.

Mumford, Lewis. 1955. *Technics and Civilization*. Londres: Routledge & Kegan Paul Ltd.

———. 2011. *El pentágono del poder. El mito de la máquina* (dos). La Rioja: Pepitas de calabaza ed.

Murueta, Marco Eduardo. 2009. “Cura y praxis”. En *Martin Heidegger. Caminos*, coordinado por Ricardo Guerra Tejada y Adriana Yáñez Vilalta, 193-200. México, Cuernavaca: UNAM / Centro de Investigación y Docencia en Humanidades del Estado de Morelos.

Noble, David. 1999. *The Religion of Technology. The Divinity of Man and the Spirit of Redemption*. London: Penguin Books.

Oliva Mendoza, Carlos. 2013. *Semiótica y capitalismo. Ensayos sobre la obra de Bolívar Echeverría*. México: UNAM/Ítaca.

Peñalver, Patricio. 1991. “¿Era neutra la ontología fundamental?”. En *Heidegger: La voz de tiempos sombríos*, 161-88. Barcelona: Ediciones del Serbal.

Peralta García, Yankel. 2016. “Libertad y naturaleza en Bolívar Echeverría”. En *Teoría crítica, imposible resignarse. Pesadillas de represión y aventuras de emancipación*, coordinado por Stephan Gandler, 161-70. México: Universidad Autónoma de Querétaro/M.A. Porrúa editor.

Pérez-Borbujo Álvarez, Fernando. 2015. Echeverría: una mirada barroca sobre lo moderno. En *Bolívar Echeverría. Modernidad y resistencias*, compilado por Raquel Serur, 171-187. México: Ediciones Era/UAM.

Platón. 1983. “Gorgias”. En *Diálogos II. Biblioteca Clásica Gredos, 61*. Traducido por José Calonge Ruiz, Eugenio Acosta, Francisco Olivieri y José Luis Calvo. Madrid: Editorial Gredos.

———. s.f. *Gorgias*. En *Euthydemus, Protagoras, Gorgias, Meno* (en griego). Recuperado de Perseus Digital Library. https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0177%3atext%3dGorg.

———. 2020. “República”. En *Diálogos IV*. Traducido por Conrado Eggers Lan. Madrid: Gredos.

Polo, Rafael. 2012. *La crítica y sus objetos. Historia intelectual de la crítica en el Ecuador (1960-1990)*. Quito: FLACSO.

Sánchez Prado, Ignacio. 2012. “Echeverría avec Rancière: lo político, el ethos barroco y la distribución de lo sensible”. En *Bolívar Echeverría. Crítica e interpretación*, compilado por Diana Fuentes, Isaac García Venegas y Carlos Oliva Mendoza, 321-35. México: UNAM/Editorial Ítaca.

Santiesteban, Luis César. 2009. “El problema de la ética en Heidegger”. En *Martin Heidegger. Caminos*, coordinado por Ricardo Guerra Tejada y Adriana Yáñez

Vilalta, 233-46. México, Cuernavaca: UNAM / Centro de Investigación y Docencia en Humanidades del Estado de Morelos.

Schmitt, Carl. (1932) 2014. *El concepto de lo político*. Traducido por Rafael Agapito. Madrid: Alianza.

———. (1938) 2008. *El Leviatán en la doctrina del Estado de Thomas Hobbes*. México: Distribuciones Fontamara S.A.

Simondon, Gilbert. (1958) 2007. *El modo de existencia de los objetos técnicos*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Stiegler, Bernard. 2002. *La técnica y el tiempo 1. El pecado de Epimeteo*. Traducido por Beatriz Morales Bastos. País Vasco: Editorial Hiru.

Tamayo, Luis. 2009. "Ontología de la destrucción del mundo". En *La técnica. ¿Orden o desmesura? Reflexiones desde la fenomenología y la hermenéutica*, coordinado por Ángel Xolocotzi y Carlos Godina, 249-58. Puebla: Los libros de Homero S.A. de C.V./Universidad Autónoma de Puebla.

Tatián, Diego. 1996. "Introducción a Lenguaje de tradición y lenguaje técnico". *Artefacto. Pensamientos sobre la técnica* (1): 10-1. https://ahira.com.ar/wp-content/uploads/2024/09/Artefacto-1.pdf.

Veraza, Pablo. 2023. *Acontecer inaparente. Fenomenología y crítica en los escritos póstumos de Heidegger*. México: Ediciones Ítaca.

Villalobos Ruminott, Sergio. 2014. "Sobre Bolívar Echeverría: lo barroco como forma de vida". En *Para una crítica de la modernidad capitalista. Dominación y resistencia en Bolívar Echeverría*, editado por Mabel Moraña, 91-108. Quito: Corporación Editora Nacional/UASB/DGE Equilibrista.

———. 2023. "La pregunta por la técnica y la tecnificación de la política: Heidegger y la cuestión del habitar". *Revista Ciencias Sociales (44):* 99-115, coordinada por Martín Aulestia Calero, Rafael Polo y Andrés Osorio https://revistadigital.uce.edu.ec/index.php/CSOCIALES/article/view/4188/5423.

Weber, Max. 2016. *La ética protestante y el "espíritu" del capitalismo*. Madrid: Alianza.

White, Lynn. 1964. *Medieval technology and social change*. London/Oxford/New York: Oxford University Press.

Whitehead, Alfred North. 1949. *La ciencia y el mundo moderno*. Buenos Aires: Editorial Losada.

Wolin, Richard. 2016. *The Politics on Being. The Political Thought of Martin Heidegger*. New York: Columbia University Press.

Xolocotzi, Ángel. 2009. “Técnica, verdad e historia del ser”. En *La técnica: ¿Orden o desmesura? Reflexiones desde la fenomenología y la hermenéutica,* coordinado por Ángel Xolocotzi y Carlos Godina, 51-64. Puebla: Los libros de Homero S.A. de C.V. / Universidad Autónoma de Puebla.