

La pregunta por la técnica y la tecnificación de la política: Heidegger y la cuestión del habitar

*The question concerning Technology and the technification of
politics: Heidegger and the question of dwelling*

Recibido: 21/10/2022 Aceptado: 12/12/2022

Sergio Villalobos Ruminott

Universidad de Michigan (Estados Unidos)
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9570-6780>
DOI: <https://doi.org/10.29166/csociales.vli44.4188>

Resumen

En las siguientes páginas presentamos las dimensiones más importantes del planteamiento heideggeriano sobre la cuestión de la técnica, para mostrar su pertinencia y su relación con los desarrollos contemporáneos relativos a la problemática de la tecnicidad originaria y de la llamada miseria simbólica de las sociedades posindustriales contemporáneas. Para tal efecto, nos detenemos en dicha formulación apuntando a sus alcances en el ámbito de la política y la estética, bajo el presupuesto de que una imagen moderna de la técnica coincide con una imagen subjetiva y estetizante del arte y con un proceso permanente de tecnificación de la política; sin embargo, no desarrollaremos estas dimensiones, dejándolas solo indicadas para un desarrollo posterior. Concluimos retomando la cuestión del habitar planteado por Heidegger como instancia ejemplar de su pensamiento.

Palabras claves: Techné, tecnificación, humanismo, metafísica, habitar.

Abstract

In the following pages we present the most important dimensions of the Heideggerian approach to the question of technology, to show its relevance and its relationship with contemporary developments related to the problem of original technicity and the so-called symbolic misery of contemporary post-industrial societies. For this purpose, we stop at this formulation emphasizing its scope in the field of politics and aesthetics, under the assumption that a modern image of technology coincides with a subjective and aesthetic image of art and with a permanent process of technification of politics; however, we will not develop these dimensions, leaving them only indicated for further development. We conclude by taking up the question of dwelling posed by Heidegger as an exemplary instance of his thought.

Key words: Techné, technification, humanism, metaphysics, dwelling.

I. Introducción

La pregunta por la técnica no solo convoca la reflexión desarrollada en los años 1950 por Martín Heidegger (véase su conferencia *Die frage nach der technik* de 1953, en particular), sino que se relaciona con una serie de consideraciones relativas a la modernidad, el desarrollo del capitalismo industrial, los procesos de racionalización y tecnificación económica y societal, la emergencia del cine como experiencia estética tecnológicamente mediada, el subsecuente desarrollo de la televisión y de la llamada televisualidad, el impacto de los medios de comunicación de masas en la transformación de la publicidad política burguesa clásica o ilustrada, la digitalización y el impacto de Internet en las configuraciones materiales y simbólicas de las sociedades contemporáneas, el paso desde la sociedad del espectáculo a las formas actuales de gubernamentalidad algorítmica, etc.

En este horizonte de problemas podríamos mencionar, de manera esquemática, algunas líneas de pensamiento especialmente concernidas con estos procesos; por ejemplo: 1) La teoría de la racionalización del mundo de la vida y el consiguiente predominio de la racionalidad técnica-instrumental en el análisis de Max Weber. 2) La crítica frankfurtiana a la industria cultural y la consideración histórico-ontológica de las dimensiones enajenantes de la tecnología en el pensamiento de Herbert Marcuse. 3) La reformulación de la reflexión heideggeriana en el pensamiento de François Lyotard y su problematización de la convergencia entre metafísica y tecnología en el horizonte tecno-tele-mediático contemporáneo. 4) La problemática de los aparatos y dispositivos en el ámbito biopolítico y el cuestionamiento de las técnicas propias de la gubernamentalidad neoliberal en Michel Foucault. 5) La convergencia del análisis semiológico y la economía política del signo, en la determinación hiperrealista de la imagen del mundo, elabo-

rada, de manera distinta, en Paul Virilio o Jean Baudrillard. Y, por supuesto, 6) la misma transformación de la pregunta por la técnica de acuerdo con el desarrollo contemporáneo de las tecnologías de producción y comunicación, articuladas en una forma de cosmopolitismo cosmo-técnico y de alcance planetario, en las reflexiones de Yuk Hui, junto con 7) la sostenida interrogación de los procesos de tecnificación y la singularidad de los objetos técnicos en el trabajo de Gilbert Simondon, 8) y la hipótesis sobre el bipedalismo y la convergencia de tecnificación y hominización en André Leroi-Gourhan, cuestión que ha sido retomada, junto a las reflexiones de Jacques Derrida en torno a la condición originaria de la tecnicidad, por 9) Bernard Stiegler en un proyecto ambicioso y fundamental relativo a las consecuencias de la entropización de la experiencia y la subsecuente miseria simbólica de las sociedades posindustriales.

No podemos hacernos cargo de estas diversas líneas del pensamiento contemporáneo concernido con la cuestión de la técnica y de la tecnología, pero quisiéramos partir con dos advertencias. 1) Habría que evitar homologarlas como si se tratara de desarrollos complementarios o incluso intercambiables. Y, 2) por otro lado, deberíamos evitar pensar que todas ellas surgen de la reflexión heideggeriana, precisamente porque en su heterogeneidad estas parten de presupuestos diversos y a veces antagónicos a los presupuestos que Heidegger moviliza en su propia formulación. En este sentido, determinar, por ejemplo, la relación entre el planteamiento heideggeriano y la deconstrucción derridiana del logocentrismo, o incluso, la relación entre la destrucción de la metafísica entendida como pliegue onto-teo-lógico en la historia del ser y la configuración de un cierto orden entrópico y telecrático en el trabajo de Bernard Stiegler (2006), demandaría una reconstrucción rigurosa de las formas en que estos autores leen,

problematizan y modifican los énfasis del pensamiento heideggeriano.^[1] Lejos de hacernos cargo de dicha tarea, quisiéramos concentrarnos acá en una lectura más o menos acotada del planteamiento heideggeriano, el que, sin ocupar un lugar privilegiado en los desarrollos contemporáneos de la pregunta por la técnica, todavía parece guardar cierta pertinencia.

Sin embargo, antes de ir a lo que nos convoca más inmediatamente, necesitamos aclarar la posición de Heidegger y con ello, nuestra posición con respecto a él, siempre que el planteamiento heideggeriano sobre la técnica implica primero distinguir entre técnica y tecnología, diferencia en la que se juega una relación a la cuestión de la verdad, a la verdad como *Aletheia*, esto es como ocultamiento-desocultamiento, y a la verdad como *Veritas*, como equivalencia y rectitud. Esto nos permitirá interrogar la cuestión del habitar y del construir en relación con la problemática de la *reunión*, de la *constelación* y del *cuadrante* al que el mismo Heidegger apela en sus textos tardíos, con el objetivo de dejar abierta la pregunta por el arte, la técnica y las transformaciones que *la pregunta por el ser*, en cuanto pregunta distintiva del temprano trabajo de Heidegger, habría sufrido a lo largo de los años.

II. La cuestión de la posición

Como se sabe, la obra fundamental de Heidegger, *Sein und zeit*, apareció en 1927

(*Ser y tiempo*, 2012). Su publicación generó una serie de reacciones que pusieron a su pensamiento en el centro de la filosofía continental de su período y del nuestro. Ya sea porque en este libro se sistematiza una serie de seminarios anteriores dedicados a interrogar la noción convencional y metafísica de tiempo, la cuestión de la facticidad, las transformaciones de la ontología clásica o incluso se intente una reorientación decisiva de la fenomenología husserliana, lo cierto es que el entramado conceptual de *Ser y tiempo* abrió nuevos caminos para la filosofía del siglo XX. El mismo Heidegger consideró esta obra como *incompleta*, incluso *fallida*, y su trabajo posterior ha sido leído como *continuación*, *enmendación* o como *abandono* de los énfasis de su primera hermenéutica destructiva. En efecto, la pregunta fundamental relanzada por Heidegger en este libro, la llamada pregunta por el ser, estará sujeta a varias reformulaciones con las cuales se intentará *insistir* o *reformular* el suelo mismo desde el que surge la pregunta, a saber, la cuestión de la diferencia ontológica o diferencia entre ser y entes.

A su vez, la relación del mismo Heidegger, quien llegó a ser temporalmente rector de la Universidad de Friburgo en 1933, con el régimen nacionalsocialista, provocó una serie de acusaciones y descalificaciones de su obra considerada por muchos como *intrínsecamente* nazi (Fariás, 2009; Faye, 2009, entre otros), cuando no como un gesto neoconservador de reposicionamiento de la filosofía

1 De hecho, el pensamiento de Stiegler, que demanda una lectura sostenida a la que no podemos dedicarnos acá, parte por una operacionalización del pensamiento heideggeriano que intenta desplazar la referencia a la pregunta por el ser y su respectivo olvido, como horizonte último desde donde pensar la cuestión de una política del habitar, para remitir dicho problema a una historización de los aparatos técnicos como prótesis suplementarias de la existencia. Gracias a esto, Stiegler parece oponer a la telecracia y a la miseria simbólica de las sociedades hiperindustriales una agenda «política» basada en 1) una consideración abierta a las potencialidades de la misma tecnología, la que no estaría definitivamente condenada a la mera reproducción de procesos de entropía y reducción de la complejidad; 2) siempre que dicha potencialidad esté a la base de un nuevo programa industrial advertido de los riesgos inherentes al uso y abuso actual de los medios y de las tecnologías; y, 3) siempre que seamos capaces de entender cómo esta organización hiperindustrial que acentúa nuestra miseria simbólica (suavizada por los desarrollos farmacológicos contemporáneos, los que explican, a su vez, las nuevas lógicas de proletarización) debe ser puesta al centro de un debate sostenido sobre el tipo de sociedad que queremos. O sea, Stiegler no se conforma con la alusión, mística o especulativa, del pensamiento heideggeriano a la pregunta por el ser como horizonte final de la destrucción de la metafísica, sino que desplaza ese horizonte en nombre de una nueva responsabilidad política concernida con las formas históricas específicas de hominización y plegamiento prostético (Stiegler, 2006). La pregunta que dejamos pendiente (para un ensayo posterior) es si con este desplazamiento o materialización, Stiegler no corre el riesgo de subordinar la problemática de la diferencia ontológica a una versión historicista de los desarrollos técnicos, que termina por relanzar, inadvertidamente, la determinación tecnificada de la política.

en un horizonte de decadencia civilizacional (Adorno, 1973; Bourdieu, 1991; Habermas, 1989); un reposicionamiento aristocratizante, podríamos decir, que ya estaba plenamente abastecido en Europa, por los rumores de la movilización total y la *Kriegsideologie* de la primera parte del siglo XX (Losurdo, 2013). Pero, más allá de estas consideraciones, también existe una recepción de su «obra» que, sin denegar su problemática relación con el nazismo en sus trabajos publicados o en sus declaraciones «privadas» (su correspondencia, por ejemplo), atiende también a aquellos elementos de su pensamiento que serían importantes y hasta indispensables para problematizar al mismo nazismo y a sus metamorfosis fascistas o neofascistas actuales, manifiestas en el cierre totalitario de las sociedades contemporáneas (Derrida, 2016; Nancy, 1996; Schürmann, 2017; Spanos, 1993; etc.).

A esto hay que sumar un hecho aparentemente «burocrático» pero de enormes consecuencias hermenéuticas. El trabajo de Heidegger, sus «obras», por así decirlo, están todavía en proceso de publicación y la mayoría de los posicionamientos en torno a ellas adolecen de una limitación factual, esto es, se concentran en una serie de textos más o menos conocidos, publicados en vida del autor y traducidos a diversas lenguas. Sin embargo, a la fecha, la *Heidegger gesamttausgabe* cuenta con más de cien volúmenes ya publicados, muchos de los cuales no solo redimensionan los énfasis del Heidegger ya conocido, sino que abren nuevas disputas en torno a su antisemitismo (*Los cuadernos negros*, por ejemplo), o en torno a su distancia con el régimen nacionalsocialista (su seminario sobre Nietzsche, los apuntes sobre Jünger, *Contribuciones a la filosofía*, etc.). En todo caso, ya desde los años 1960 existe un riguroso estudio panorámico que no solo incorpora los textos tardíos, entonces conocidos, de Heidegger, sino que

los organiza al hilo de una hipótesis que establece una reorientación del pensamiento heideggeriano después de *Ser y tiempo*. Me refiero al volumen de William J. Richardson, *Heidegger: through phenomenology to thought* (1962) que con la anuencia del mismo alemán, dividía su obra en un momento primigenio, tentativo y errático, asociado con *Ser y tiempo* y la pregunta por el ser en clave de una fenomenología orientada por el mundo de sentido del *Dasein*, y un momento posterior, maduro y orientado ya no por la analítica existencial, sino por la cuestión del pensar y su estatuto en el horizonte moderno, caracterizado por el cierre científico-técnico del mundo.

Por supuesto, esto habría sido posible por una supuesta *mudanza* o cambio de lengua en el pensamiento heideggeriano, cambio o «giro» que está relacionado con la famosa *die Kehre*, la que habría tomado lugar en los años 1950.^[2] Haber «tomado lugar» haber «acaecido» es, como expresión, una forma ambigua de referir el ocurrir de esta *Kehre* (giro, turna), pero interesa acá mantener esa ambigüedad porque queremos distanciarnos de aquellas lecturas que piensan el giro heideggeriano como un hecho o decisión puntual, un simple cambio de ropajes o de domicilio, y pensar en cambio esta reorganización o reorientación como un proceso que arranca desde comienzos de los años 1930 y se extiende hasta el final. Las consecuencias de todo esto son múltiples: 1) primero, nos permiten apreciar el pensamiento heideggeriano en su complejidad, sin atribuirle un carácter sistemático clásico («camino y no obra», habría dicho el mismo Heidegger de su *Gesamttausgabe*). 2) También nos permiten complejizar la misma relación entre su pensamiento y el nazismo, sin desconocer sus vínculos, pero sin usar dichos vínculos como excusa para una interpretación policial de su obra, interpretación que desacreditaría incluso la pertinencia

2 Véase *Las conferencias de Bremen*, de 1949, en particular «The turn» (2012, pp. 64-73).

de su lectura. Y, 3) sobre todo, nos permiten comprender la relación entre la destrucción de la metafísica, la deconstrucción de sus discursos, la pregunta por el ser y la diferencia ontológica, sin perder de vista la cuestión del clareamiento (*litchung*), de la serenidad (*gelassenheit*) y del cuadrante (*das geviert*), como salida desde el supuesto solipsismo del «ser para la muerte» hacia la cuestión de la *constelación aletheiológica* (Schürmann, 2017).

Entendemos acá, por otro lado, que en esta salida desde el solipsismo hacia el «otro comienzo» hay algo más importante en juego, es decir, en ella se juega la posibilidad de una relación con la cuestión del habitar y de lo que llamamos «política», que resulta más relevante y compleja que la caracterización simplemente política de su pensamiento, o de las consecuencias de su pensamiento, o, incluso, de su errática política personal. La política concernida con el habitar, en otras palabras, no es ni la filosofía política de Heidegger, ni un nombre que designa un intento por culpar o eximir al alemán de su militancia y su vinculación con el nacionalsocialismo, sino una pregunta por la esencia no política de la política, pensada desde la relación entre *techné* y *arte*, esto es, desde una noción de tecnicidad que nada tiene que ver con los saberes modernos sobre el habitar y su fundamento técnico o tecnológico.

Usemos, a modo de mera ilustración, un comentario de Reiner Schürmann sobre lo que estaría en juego en las formas de leer a Heidegger hoy en día, es decir, de posicionarnos frente a su pensamiento:

El dilema hermenéutico [de cómo leer a Heidegger] es aquí destacable: al leer a Heidegger desde el comienzo hacia el fin, es decir, desde la analítica existencial a la topología, podemos en rigor construir una «idealización de la unidad en detrimento de la pluralidad». Pero al hacerlo desde el final hacia el comienzo, de la topología hacia la analítica

existencial, la evidencia contraria se impone. La presencia, privada de principios metafísicos, aparece más nietzscheana, «caótico-práctica». En lugar de un concepto unitario de fundamento, tenemos entonces la «cuaternidad»; en lugar del elogio de la «voluntad dura», el desapego; en lugar de la integración de la universidad en el servicio civil, la impugnación de la tecnología y de la cibernética; en lugar de una identificación pura y simple entre el *führer* y el derecho, la anarquía. (Schürmann, 2017, pp. 29-30)³

Interesa mantener en mente esta serie de observaciones para confrontarnos con la problemática relación de técnica, verdad y tecnificación política como un habitar extraviado de su esencia. Pero también, para distanciarnos de la forma en que la crítica universitaria, en nombre de la democracia y del mundo libre, tiende a posicionarse frente a Heidegger y a disponer (técnica y teóricamente) de su pensamiento, desde los presupuestos irrenunciables del humanismo liberal contemporáneo (Spanos, 1993). Nótese por último que lo que hemos llamado una política no convencional del habitar, la cuestión de la constelación aletheiológica y la anarquía volverán a aparecer hacia el final.

III. La pregunta de Heidegger

Nuestro propósito consiste entonces en pensar la relación entre la concepción técnica de la técnica y la determinación política de la política. Más que un juego aleatorio de palabras, lo que intentamos con estos dobleces es mostrar, siguiendo a Heidegger, que «la esencia de la técnica tampoco es en manera alguna nada técnico» (Heidegger, 1994, p. 10), y que es su determinación moderna o cartesiana la que la reduce a una representación instrumental o tecnológica, esto es, a una representación ya modernamente técnica o tecnológica de la misma técnica. Pero, «[l]a técnica no es pues un

3 Por supuesto, esta anarquía no puede ser homologada ni con el anarquismo histórico ni con las formulaciones políticas de una filosofía anarquista, sino que se refiere a la suspensión del principio de razón que organiza, según determinadas economías lingüísticas, las diversas edades de la metafísica, en términos de una relación jerárquica entre teoría y práctica (Schürmann, *Broken Hegemonies*, 2003).

mero medio. La técnica es un modo del salir de lo oculto. Si prestamos atención a esto se nos abrirá una región totalmente distinta para la esencia de la técnica. Es la región del desocultamiento, es decir, de la verdad». (1994, p. 15). Sin embargo, hemos olvidado esta forma de pensar la técnica porque nos hemos dejado llevar por la imagen moderna de la técnica, esto es, por su condición instrumental y tecnológica. Al respecto, nos recuerda Heidegger: «[e]l hacer salir lo oculto que prevalece en la técnica moderna es una provocación que pone ante la Naturaleza la exigencia de suministrar energía que como tal pueda ser extraída y almacenada» (1994, p. 17). Algo similar podemos decir respecto a la cuestión de la política, siempre que no intentamos postular acá una esencia original, incontaminada de la política, sino advertir cómo, mediante su determinación moderna o *subjetivista*, la misma política queda reducida a una *operatoria tecnificada* relativa al poder, a la hegemonía y a la organización intencionada de la existencia.

En este sentido, para comprender la relevancia de esta formulación («la esencia de la técnica no es para nada técnica»),^[4] necesitamos antes plantear la pregunta relativa a la relación entre el hombre, en sentido genérico, y la técnica, atendiendo, en primer lugar, al desplazamiento operado por la lectura heideggeriana de la *techné* y de la esencia moderna de la metafísica y, en segunda instancia, a la continuación y modulación de dicho desplazamiento en su interrogación del nihilismo político. Para alcanzar el punto de vista que nos permita entender esta convergencia necesitamos entonces desplazar *la antropología filosófica* en la que se inscriben, convencionalmente, estos problemas, cuestión que nos llevará, finalmente, a una crítica del *subjetivismo* entendido como presupuesto común de la concepción técnica de la técnica y de la determinación tecnificada de la política.

En efecto, al plantear «la esencia no técnica de la técnica», Heidegger desplaza la reducción convencional de la técnica propia de su imagen moderna y complica su reducción tecnológica o instrumental, para mostrarnos cómo en la pregunta por la técnica todavía late una relación posible con la cuestión del desocultar, del habitar y del pensar, lo que aproxima la *techné* (que no es simple y llanamente ni técnica ni tecnología) a una cierta experiencia del arte, pero de un arte que no tiene mucho que ver con nuestra representación moderna o subjetiva de lo bello o de lo sublime, es decir, con la estética. A este desplazamiento debemos también la necesidad de pensar la ya advertida convergencia de tecnología y estética que, al modo de una estetización de la política, avanza como subjetivación infinita, más allá del fascismo histórico, hasta nuestro más inmediato presente, en el que la espectacularización de la política no es sino la realización de su misma captura metafísica. Para Heidegger entonces, habría que pensar la relación de arte, técnica y habitar reflexivo, sin la mediación subjetiva ni las determinaciones de la filosofía del arte o estética. De esto se siguen dos consecuencias fundamentales: 1) que estética y política copertenece en el entramado metafísico que da paso a la modernidad, y por lo tanto, la denuncia de la politización del arte o de la estetización de la política no repara en el hecho de su copertenencia estructural; y 2) que al pensar la técnica desde su esencia no técnica, comprendemos que esta no está naturalmente subordinada a la *intencionalidad* humana, ni cumple una función instrumental o medial, sino que, al poner el énfasis más allá de su función medial, esta, como el arte, se muestran ahora como partícipes de la dinámica de apertura y substracción del mundo, esto es, se muestran como constitutivas de la cuestión del habitar sin que esto nos lleve a convertirla otra vez en un

4 Nuestra traducción alternativa de: «So ist denn auch das Wesen der Technik ganz und gar nichts Technisches», Heidegger, 2000, p. 7.

medio de sustento o producción/reproducción de ese habitar.

Por otro lado, al desplazar la pregunta por la técnica desde el horizonte antropológico o instrumental, Heidegger rompe también con el presupuesto «correlacionista» y antropomórfico que explica la técnica ya siempre desde el punto de vista de su supuesta utilidad para el hombre, es decir, rompe con la lógica del sentido que coloca al hombre como fuente y medida final de todo lo que hay. En otras palabras, el desplazamiento heideggeriano desde la pregunta por la técnica a la pregunta por la esencia de la técnica nos permite evitar la discusión sobre la técnica ya alojada al interior de los presupuestos *antropomórficos, antropológicos e instrumentales* de la metafísica occidental. Nos permite pensar la *techné* más allá de su reducción a la cuestión de los fines y los medios, de las causas y de su funcionalidad, desde donde la técnica no solo se piensa ya siempre desde el punto de vista de su utilidad, sino que se la piensa ya siempre desde el punto de vista tecnológico.

Por lo tanto, al desplazar la imagen moderna de la técnica se hace evidente no solo la limitación de la versión tecnológica de la técnica, sino también la limitación de los presupuestos antropológicos con los que se insiste en pensar la técnica y la tecnología. Sin embargo, el problema se hace aún más complejo cuando entendemos que la determinación tecnológica de la técnica es consistente con el subjetivismo y con el humanismo desde donde se la piensa, cuestión que desoculta la profunda copertenencia entre la «tecnificación» del mundo y las críticas humanista a dicha tecnificación, pues ambas habitan el horizonte de la subjetividad y de la subjetivación. Para decirlo de forma alternativa: desde el punto de vista de Heidegger, toda concepción abocada a la superación de la enajenación técnica

o tecnológica, leída como restitución de la propiedad y de la prioridad del sujeto, no hace sino confirmar los mismos presupuestos metafísicos que, del lado del objeto, parecen amenazar la prioridad del sujeto (y del subjetivismo). En su *Carta sobre el humanismo*, Heidegger enfatiza lo siguiente:

Toda determinación de la esencia del hombre, que, sabiéndolo o no, presupone ya la interpretación de lo ente sin plantear la pregunta por la verdad del ser es metafísica. Por eso, y en concreto desde la perspectiva del modo en que se determina la esencia del hombre, lo particular y propio de toda metafísica se revela en el hecho de que es «humanista». En consecuencia, todo humanismo sigue siendo metafísico. (Heidegger, 2006, p. 24)

En tal caso, este desplazamiento del horizonte antropológico es también un desplazamiento o «destrucción»⁵ del humanismo, que adquiere una gravedad particular en el momento contemporáneo, precisamente en relación con la llamada miseria simbólica de las sociedades contemporáneas, el populismo mediático o televisual y el agotamiento de la democracia gracias al predominio de un orden telecrático y tecno-tele-mediático, que definirían a las sociedades del capitalismo tardío o posindustrial (Stiegler, 2014). Y, sin embargo, todavía habría que pensar el entramado complejo de la destrucción heideggeriana del humanismo para no confundir sus alcances con los desarrollos contemporáneos del poshumanismo en el que, muchas veces, a pesar de una retórica antiantropomórfica, siguen presentes los presupuestos metafísicos que definen al humanismo. Así mismo, habría que comprender desde el principio, y lejos de la imagen abusiva de Heidegger como un viejo reaccionario temeroso del desarrollo tecnológico de las sociedades modernas, refugiado en su cabaña de la Selva Negra y lector nostálgico de la «verdadera» gran poesía alemana, que su interrogación destructiva de la

5 Y habría que tener presente que la «destruktion» heideggeriana no es ni refutación, ni negación, ni cancelación, sino una «solicitud» sostenida que intenta reactivar lo que está contenido en la metafísica, sacudiendo las sedimentaciones que reprimen dicho pensamiento.

técnica no es una *crítica*, en sentido moderno, ni menos una denuncia hecha en nombre de un auténtico habitar humano, perdido por el arribo de una irrefrenable modernización inauténtica. A esto se debe la necesidad de precisar la posición de Heidegger y nuestra posición con respecto a su pensamiento, pues no es lo mismo conformarse con esta imagen conservadora y a veces verosímil de él, que entretenerse con la lectura anárquica y en reversa de su pensamiento.

iv. La constelación heideggeriana

Sin embargo, la conferencia sobre la técnica debe además ser contrastada con otros textos del mismo período. Por ejemplo, «La época de la imagen del mundo» (*Die Zeit des Weltbildes*), que fue una conferencia pronunciada en 1938, en Friburgo, donde Heidegger era profesor titular, y con un título un poco diferente: «La fundamentación de la moderna imagen del mundo por la metafísica». Esta conferencia, más allá de sus títulos, no es una interrogación relativa a la imagen del mundo tal cual, esto es, la imagen que la cartografía, la economía o cualquiera de las ciencias naturales, en especial, la física, puedan ofrecernos del mundo, en cuanto imagen acotada y acabada, precisa, o «científica» del mundo, sino que es una interrogación del devenir imagen del mundo, un devenir que caracterizaría el rumbo moderno de la metafísica, su tiempo actual, su *zeit*, el que se ha traducido como «época». En este sentido, Heidegger interroga tanto la imagen matematizada del mundo producida por la física moderna, como la cuestión de la cosmovisión o *weltanschauung* (*worldview*), en cuanto imagen «espiritual o cultural» del mundo, no para desacreditarlas, sino para mostrarlas como

efectos de una operación anterior que consiste en la inscripción del mundo en el *entramado* (*gestell*) de una racionalidad cartesiana que organiza el saber en términos de sujeto y objeto, dándole coherencia al mundo, *presentándolo* como imagen.^[6]

El texto de esta conferencia, más una serie de anexos que hoy aparecen al final de este, fueron recién reunidos y publicados en 1950, en una serie de ensayos bajo el título *Holzwege*, que en español ha sido traducido de dos maneras, como *Sendas perdidas* y como *Caminos de bosque*. Me interesa enfatizar este hecho porque a pesar de ser originalmente pensado el 38, el texto debe ser leído en relación con los cursos sobre Nietzsche (1936-1939) y con su celebre seminario sobre Parménides (1941). De hecho, su aparición en 1950 nos indica y confirma una cierta mutación del pensamiento heideggeriano que, en términos muy preliminares, se mueve desde la cuestión del ser y su relación con el *dasein* hacia la cuestión del cuadrante (*das geviert*) ya no constituido o limitado por la relación entre ser y *dasein*, esto es, entre el hombre como *dasein* del ser y el ser, sino que abierto, irresuelto o tensado por la relación entre los mortales, los dioses, el cielo y la tierra. El mismo cuadrante no aparece en este texto del 38, pero el texto sirve para entender el horizonte de trabajo de Heidegger y la complicación de la idea de mundo que él está elaborando como alternativa a la visión matematizada del planeta, pero también, y de manera fundamental, como alternativa a la noción de *weltanschauung* como apogeo de un espiritualismo culturalista en el que todavía se aprecia la predominancia fáctica de la determinación metafísica de la temporalidad como historia y progreso del género o del espíritu humano.

6 En *La pregunta por la técnica*, Heidegger precisa aún más esta cuestión de la *gestell*: «*Ge-stell* (estructura de emplazamiento) significa lo coligante de aquel emplazar que emplaza al hombre, es decir, que lo provoca a hacer salir de lo oculto lo real y efectivo en el modo de un solicitar en cuanto un solicitar de existencias. Estructura de emplazamiento significa el modo de salir de lo oculto que prevalece en la esencia de la técnica moderna, un modo que él mismo no es nada técnico» (1994, p. 22).

Otros textos en esta constelación, además de los ya referidos, serían, por supuesto, sus *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, la ya citada *Carta sobre el humanismo* (1947), y la serie de lecturas de Bremen y Friburgo publicadas en inglés, recientemente, por Andrew J. Mitchell en un solo volumen, con el título *Bremen and Freiburg lectures. Insight into which is (1949) and basic principles of thinking* (1957), (Heidegger, 2012).

Ahora, de este extraordinario texto sobre la imagen del mundo, quisiéramos solamente enfatizar una cuestión: la forma en que Heidegger sienta como premisa de su análisis una serie de procesos que hacen transitar las acepciones clásicas de la técnica, del saber, del arte y de la experiencia, hacia nociones modernas, cartesianas, o subjetivistas y subjetivantes.

Uno de los fenómenos esenciales de la Edad Moderna es su ciencia. La técnica mecanizada es otro fenómeno de idéntica importancia y rango. Pero no se debe caer en el error de considerar que esta última es una mera aplicación, en la práctica, de la moderna ciencia matemática de la naturaleza. La técnica mecanizada es, por sí misma, una transformación autónoma de la práctica, hasta el punto de que es ésta la que exige el uso de la ciencia matemática de la naturaleza. La técnica mecanizada sigue siendo hasta ahora el resultado más visible de la esencia de la técnica moderna, la cual es idéntica a la esencia de la metafísica moderna. Un tercer fenómeno de igual rango en la época moderna es el proceso que introduce al arte en el horizonte de la estética. Esto significa que la obra de arte se convierte en objeto de la vivencia y, en consecuencia, el arte pasa por ser expresión de la vida del hombre.

Un cuarto fenómeno se manifiesta en el hecho de que el obrar humano se interpreta y realiza como cultura. Así pues, la cultura es la realización efectiva de los supremos valores por medio del cuidado de los bienes más elevados del hombre. La esencia de la cultura implica que, en su calidad de cuidado, ésta cuida a su vez de sí misma, convirtiéndose en una política cultural.

Un quinto fenómeno de la era moderna es la desdivinización o pérdida de dioses. Esta expresión no se refiere sólo a un mero dejar de lado a los dioses, es decir, al ateísmo más burdo. Por pérdida de dioses se entiende el doble proceso en virtud del que, por un lado, y desde el momento en que se pone el fundamento del mundo en lo infinito, lo incondicionado, lo absoluto, la imagen del mundo se cristianiza, y, por otro lado, el cristianismo transforma su cristianidad en una visión del mundo (la concepción cristiana del mundo), adaptándose de esta suerte a los tiempos modernos. La pérdida de dioses es el estado de indecisión respecto a dios y a los dioses. Es precisamente el cristianismo el que más parte ha tenido en este acontecimiento. Pero, lejos de excluir la religiosidad la pérdida de dioses es la responsable de que la relación con los dioses se transforme en una vivencia religiosa. Cuando esto ocurre es que los dioses han huido. El vacío resultante se colma por medio del análisis histórico y psicológico del mito.

¿Qué concepción de lo ente y qué interpretación de la verdad subyace a estos fenómenos?⁷

Nos interesa esta cita sumaria porque describe claramente el desplazamiento producido por la metafísica moderna. La constitución de una ciencia matematizada, sobrecogida por la imagen equivalencial de la verdad, el experimento y la exactitud; la cuestión autónoma y mecanizada de la técnica, de la que emerge, como su expresión distintiva, la moderna tecnología. La reducción del arte como *poiesis* y *techné* a la estética, como vivencia subjetiva sujeta a juicio. La constitución, junto con el ámbito de la vivencia estética, del ámbito de la cultura, entendiendo la cultura como el ámbito en el que la subjetivación del mundo se materializa en la noción hegeliana de trabajo, manual y espiritual, si se quiere; y la desdivinización, que no tiene que ver con la lógica de la secularización y su consiguiente desencantamiento del mundo, sino con la reducción de la relación con los dioses, gracias a una economía confesional, institucional y monoteísta, que organiza el

7 Citamos la versión en español de Helena Cortés y Arturo Leyte, *Caminos de bosque*, 1998, pp. 63-64.

sentido en torno al dios (cristiano), pero al dios ya antropomorfizado, es decir, caído al horizonte de la desdivinización o al horizonte de la vivencia y del sacrificio, del comando y del sentido, esto es, a la teo-*logía* como organización principal de la imaginación.

En efecto, la destrucción de la metafísica propugnada por Heidegger no es una crítica ni de la física ni de la teología, ni de la estética, sino una interrogación del presupuesto moderno de subjetivación, el que consiste en la reducción de la diferencia o heterogeneidad de lo existente a una relación determinativa de sujeto y objeto, sin la cual, ni la técnica ni la tecnología, ni el arte ni la ciencia, tendrían el aspecto actual, el aspecto que les viene dado por la configuración del mundo como imagen y como entramado. Por supuesto, con esta interrogación destructiva del subjetivismo, Heidegger está radicalizando las mismas condiciones de posibilidad con las que, en la primera parte de *Ser y tiempo*, definió los presupuestos de la analítica existencial, para evitar su confusión con el discurso de las ciencias humanas, las que no pueden sino estar ancladas en la cuestión del hombre como sujeto, incluyendo la biología y la psicología, la historia y la antropología. Comprender esta analítica existencial como refundación de una antropología fenomenológica, sería, precisamente, desatender la forma en que el pensamiento en cuestión aquí se distancia tanto del humanismo como del antihumanismo, se desplaza, en otras palabras, del antropomorfismo y del subjetivismo distintivo de la metafísica moderna, aquella que se precipita en la imagen del mundo como suplemento de la imagen del hombre y de la comunidad.

Esto nos permite ahora retomar *La pregunta por la técnica*. Se trata, como ya advertíamos, de un texto capital que fue pronunciado primero, en el marco de las ya mencionadas *conferencias* de Bremen, el 1 de diciembre de 1949 y luego se volvió a pro-

nunciar de manera aumentada, el 18 de noviembre de 1953 en Múnich, bajo el título *La pregunta por la técnica*. Se trata de un ensayo complejo que retoma una serie de intuiciones y desplazamientos ya sembrados en el camino heideggeriano, particularmente en la primera parte de *Ser y tiempo* (capítulos 2, 3 y 4 de la primera sección) referida a la cuestión de «el ser en el mundo», y en *El origen de la obra de arte* (1935), pero que muestra familiaridad con ensayos tan importantes como *¿Qué significa pensar?* (1952); «La cosa» (conferencia dictada después de la Segunda Guerra Mundial pero publicada, junto a otros ensayos tardíos en inglés, en un texto organizado para lectores anglosajones (Heidegger, 1971), y, por supuesto, con su lectura de la poesía de Georg Trakl (1952), «*El habla en el poema*», publicado el año 1959 en *De camino al habla* (Heidegger, 2002), y que ha vuelto al centro del debate a propósito de la reciente publicación de *Geschlecht III*, de Jacques Derrida (2020), que era, hasta hace poco, un perdido manuscrito de la serie de confrontaciones directas del argelino con el pensamiento heideggeriano.

Podríamos aventurar que el ensayo sobre la técnica ya supone no solo la instalación del cuadrante (*das Geviert*) como resultado de la reorientación topológica provocada o expresada por el giro (*die Kehre*) acaecido en su pensamiento, ya desde los años 1930, sino que, además, supone una continuidad, muchas veces inadvertida, con respecto a la pregunta por el ser. Lejos entonces de aquella lectura que interpreta el giro heideggeriano como *abandono* de la pregunta por el ser y su reemplazo por una topología descentrada, habría que insistir en cómo esta topología descentrada permite un replanteamiento de la pregunta por el ser más allá de las confusiones antropologizantes, existencialistas y humanistas con las que se recibió su primera formulación. En este sentido, la pregunta por el ser, la pregunta por la obra de arte, por el poema

y por el lenguaje, al igual que la pregunta por la técnica, son intentos más o menos complementarios, más o menos concurrentes, de elaborar una reflexión en torno al ser sin quedar atrapado en los presupuestos de una ontología atributiva o de una política del ser, de la verdad o de la comunidad (*Volksgemeinschaft*).^[8]

Es importante pensar también la relación entre verdad y técnica, pues es fundamental para una comprensión adecuada de la tecnificación de la política. Sin embargo, este es un problema que desborda los límites de nuestra formulación actual, por lo tanto, contentémonos por ahora con destacar el movimiento argumentativo de este ensayo, desde los énfasis que nos ocupan inmediatamente. En efecto, Heidegger parte por distinguir la verdad factual o evidente de la técnica de lo que él llama la esencia de la técnica. Para el primer caso, nuestro autor comenta la tradición metafísica que, partiendo con Platón y Aristóteles, se encumbra a través de Descartes y termina en la razón instrumental contemporánea. En esta tradición, la técnica es *ya siempre* pensada en términos de la relación entre medios y fines, es decir, es *ya siempre* pensada metafísicamente. Pero ¿qué significa pensar la técnica metafísicamente? Significa sosegar la pregunta por la técnica en la descripción de su mera manifestación fenoménica o fáctica y explicarla de acuerdo con una ontología atributiva (una economía de principios) que le dona sentido, predisponiéndola: esto es, como una *poiesis* convertida en provocación, es decir, como una actividad humana práctica orientada a la naturaleza, al control y al manejo del mundo convertido en «existencias» o «reservas» (*bestand*) subsumidas al imperativo de la producción. En tal caso,

ya desde el mismo «primer comienzo», afirma Heidegger, podemos atisbar una cierta teoría de la técnica, descriptiva claro, atendiendo a sus causas: formal, material, final y eficiente.

Desde hace siglos la filosofía enseña que hay cuatro causas:

1.^a La causa *materialis*, el material, la materia de la que está hecha, por ejemplo, una copa de plata; 2.^a La causa formal, la forma, la figura en la que entra el material; 3.^a La causa final, el fin, por ejemplo, el servicio sacrificial por medio del que la copa que se necesita está destinada, según su forma y su materia; 4.^a La causa *efficiens*, que produce el efecto, la copa terminada, real, el platero. Lo que es la técnica, representada como medio, se desvela si retrotraemos lo instrumental a la cuádruple causalidad. (Heidegger, 1994, p. 11)

Desde esta perspectiva, la técnica y la tecnología parecen ser indistinguibles, siendo la tecnología el resultado de la racionalidad técnica que alimenta a la ciencia moderna en su relación de expansión y colonización del mundo. Así las cosas, una *crítica* de la técnica solo puede abrir el camino para una mayor *innovación* técnica, en la medida en que no hemos sido capaces de interrogar la esencia de la técnica y seguimos presos de una imagen tecnológica de la técnica. ¿Qué es una imagen tecnológica de la técnica? Pues una imagen ya subjetivada, esto es, una conversión de la técnica en imagen.^[9] Es esta imagen de la técnica la que produce al mundo como imagen y la que permite el fortalecimiento del círculo hermenéutico ya siempre estructurado por el *logos* como principio de razón, principio metafísico que no puede escapar a sus presupuestos subjetivantes. Y sería precisamente este círculo el que la hermenéutica destructiva heideggeriana quiere «destruir», descentrándolo radicalmente.

8 Ni la comunidad nacional, ni el pueblo como comunidad, ni la cuestión de la colectividad como superación del individualismo liberal, son realmente salidas. En *Carta sobre el humanismo* nos dice: «Todo nacionalismo es, metafísicamente, un antropologismo y, como tal, un subjetivismo. El nacionalismo no es superado por el mero internacionalismo, sino que simplemente se amplía y se eleva a sistema» (2006, p. 56).

9 Por supuesto, la noción heideggeriana de imagen no debería ser homologada, inadvertidamente, con, por ejemplo, la cuestión de la imagen en el pensamiento de autores tales como Walter Benjamin o Aby Warburg. Por otro lado, lo que ha llegado a ser concebido como una imagen *digna*, simbólicamente cargada o culturalmente universal, en el horizonte neokantiano que va desde Ernst Cassirer hasta Erwin Panofsky, sería precisamente el blanco de la destrucción heideggeriana.

Para resumir: ¿qué significa que la esencia de la técnica no sea técnica?, significa que la esencia de la técnica debe ser pensada antes de su conversión productiva en *provocación de la naturaleza o productivización*, cuestión que supone, a su vez, la conversión de la relación entre ser y ente en una relación ya enmarcada (*gestell*) o tramada por el presupuesto cartesiano-hegeliano del sujeto y del trabajo (Heidegger, 2006). No es un dato menor que Heidegger, explicando una comprensión no productivista de nociones como *techné* y *episteme*, vuelva a introducir como clave de su lectura el famoso verso de Hölderlin: «Pero donde está el peligro/crece también lo que salva», pues dicho verso, que ya había aparecido en su ensayo de 1946 «¿Y para qué poetas?» (en *Caminos de bosque*, 1998.), apunta al doble filo de la relación moderna con la técnica, la que amenaza «destinalmente» al hombre con la devastación, el desfallo de la naturaleza y la expansión del desierto nihilista, sin poder dejar de prometer, a la vez, una posible salida relacionada con la técnica como realización-reemplazo de la metafísica, como su agotamiento y como una apertura hacia un habitar no instrumental, no subjetivado, es decir, *abierto al desocultamiento de lo oculto sin provocación o productividad*. De ahí su insistencia en la relación de *techné*, arte y *poiesis* como relación de desocultamiento de lo oculto donde, a través de la *techné* como *arte* nos entregamos a la naturaleza, por así decirlo, frente a la conversión de la *techné* y la *poiesis* en técnica y trabajo, esto es, en una relación vinculante donde lo que se entrega, lo que es provocado para la producción, es la naturaleza, la que es convertida en reserva o recurso para la producción infinita y para el infinito de la re-producción.

v. La cuestión del habitar

En este contexto, quizás podamos atender a otro ensayo complementario de Heidegger,

en el que la cuestión de la técnica se relaciona con la cuestión del habitar propiamente tal, lo que nos permitirá avanzar hacia la última parte de nuestro ensayo, aquella relativa a una *comprensión del habitar* como alternativa a la total tecnificación politizante de la vida en el capitalismo contemporáneo. Vayamos entonces al asunto de fondo: *Construir, habitar, pensar* (1994), que también fue una conferencia leída en 1951, constituye una instanciación de la topología heideggeriana que debería permitirnos distanciarnos de una *política del ser*, esto es, de una refundación de la *gran política* moderna a cargo de lo que, no sin ironía, circula por ahí como «recepción fundamental del pensamiento heideggeriano».

En efecto, la cuestión misma del habitar se nos presenta como una reformulación de la pregunta por el ser, la que, como hemos sugerido, también es la pregunta por la obra de arte, por la técnica, por el poema y por el lenguaje. De ahí la dificultad de hablar de una concepción heideggeriana de la técnica, del arte o de la arquitectura y del habitar, como si habláramos de saberes u ontologías regionales, de experticias acotadas, o de textos cuya vocación fuese la de intervenir y recomendar un «mejoramiento» sostenido de la vida social. No hay una concepción heideggeriana de la técnica, del arte o del habitar, que uno pudiera aprender en su condición acotada y comparar o contrastar con una teoría marcuseana, freudiana o schmittiana o cualquier otra etiqueta producida por la máquina universitaria, porque lo que Heidegger elabora no es propiamente ni una teoría ni una serie de consideraciones teóricas, sino una instanciación de todo su pensamiento en una pregunta que, a través de su meticulosa elaboración, va haciendo emerger una forma distinta de pensar.

En este sentido, la pregunta por el ser es la hebra que Heidegger sigue para ir elaborando la destrucción de la metafísica occidental; la

pregunta por la técnica es la hebra que él sigue para hacer aparecer la determinación metafísica moderna de la *techné* como subjetivación productiva. La pregunta por la obra de arte no es una pregunta por las condiciones o criterios que determinan la experiencia de lo bello y lo sublime y sus requisitos estéticos (genio, autenticidad, representación), sino que es la hebra que Heidegger sigue para desmontar el entramado estético-subjetivo que nos ha desappropriado del arte convirtiéndolo en vivencia o experiencia subjetiva. Y de esa misma manera, el cuadrante constituido por los mortales, los dioses, el cielo y la tierra, no responde a una entramado místico al que un viejo conservador de provincias se habría visto obligado a recurrir para sosegar las ansiedades que le generaban el mundo urbano moderno, sino la reformulación de la diferencia ontológica más allá de toda lógica jerárquica y atributiva, para pensar el ser en su co-existencia constelada, más allá del principio de razón fundante de la metafísica y su logocentrismo estructurante.

El cuadrante des-opera así la *gestell* entendida como entramado, marco o articulación metafísica del mundo por la técnica como provocación y producción y, por eso mismo, reorienta nuestra comprensión del habitar y del construir más allá de la construcción moderna y su lógica del poblamiento (urbanización) y del emplazamiento (plantas hidroeléctricas, nucleares, granjas industriales, etc.). El cuadrante, de hecho, apela a una relación no antropocéntrica con el mundo, que en su condición reflexiva difiere desde ya de toda arquitectónica de la razón o del entendimiento, pues se instala o inscribe en un plano *pre-teórico*, tal como el mismo Heidegger pensó la ontología como hermenéutica de la vida fáctica en uno de sus primeros seminarios sobre Aristóteles (1923). Este acceso *pre-teórico* a la vida fáctica no implica su hundimiento en el mundo de la habladería (*das Gerede*), el mundo de la me-

dianía, el mundo del rumor. Sino que implica una reorientación radical de la filosofía que llevó al mismo Heidegger a desplazar las pretensiones regulativas del discurso filosófico, tribunal último y facultad menor, para asumir estas preocupaciones como constitutivas de la tarea del pensar (Heidegger, 1999 y 2008).

En tal caso, le cabría a dicho pensar el retomar la pregunta por el ser en sus diversas formulaciones, para mantener abierta la cuestión misma del pensar, sin cerrarla en la relación determinativa del saber y su respectiva funcionalización de la filosofía. Por eso Heidegger vuelve a plantear la pregunta por el habitar y su diferencia con el simple construir moderno, para atender a la esencia misma del habitar, la que no puede ser resuelta mediante una determinación simple, sino que abre hacia la cuestión del ser en el mundo (*in der welt sein*) en y con otros (*mitsein*). Es decir, contra la subordinación del habitar al construir y del construir a las determinaciones técnicas-modernas de la arquitectura, la industria, la ingeniería, el urbanismo, etc., Heidegger retoma la centralidad de la cuestión del habitar, instalando acá el cuadrante, lo que le permite pensar la esencia del construir ya no determinada modernamente por la lógica de la producción y de la urbanización, sino por la cuestión de un habitar más allá de la tecnificación de la política, siempre que la política, pensada en el entramado tecnificado del subjetivismo, suspende la cuestión del habitar y la reemplaza por sus tecnologías del control y del gobierno, del emplazamiento y de la pacificación, del contrato jurídico y simbólico y de la soberanía. Para Heidegger, por el contrario, interesa la pregunta por un habitar orientado por la cuestión de la convivencia y la (*im*)posible comunidad de los hombres con los mortales y los dioses, en la tierra y bajo el cielo.

Pero el habitar es *el rasgo fundamental* del ser según el cual son los mortales. Tal vez este intento

de meditar en pos del habitar y el construir puede arrojar un poco más de luz sobre el hecho de que el construir pertenece al habitar y sobre todo sobre el modo cómo de él recibe su esencia. Se habría ganado bastante si habitar y construir entraran en *lo que es digno de ser preguntado* y de este modo quedarán como algo *que es digno de ser pensado* [...] Construir y pensar son siempre, cada uno a su manera, ineludibles para el habitar. Pero al mismo tiempo serán insuficientes para el habitar mientras cada uno lleve lo Suyo por separado en lugar de escucharse el uno al otro. Serán capaces de esto si ambos, construir y pensar, pertenecen al habitar, permanecen en sus propios límites y saben que tanto el uno como el otro vienen del taller de una larga experiencia y de un incesante ejercicio.

Intentamos meditar en pos de la esencia del habitar. El siguiente paso sería la pregunta: ¿qué pasa con el habitar en ese tiempo nuestro que da que pensar? Se habla por todas partes, y con razón, de la penuria de viviendas. No sólo se habla, se ponen los medios para remediarla. Se intenta evitar esta penuria haciendo viviendas, fomentando la construcción de viviendas, planificando toda la industria y el negocio de la construcción. Por muy dura y amarga, por muy embarazosa y amenazadora que sea la carestía de viviendas, *la auténtica penuria del habitar* no consiste en primer lugar en la falta de viviendas. La auténtica penuria del habitar es más antigua aún que las guerras mundiales y las destrucciones, más antigua aún que el ascenso demográfico sobre la tierra y que la situación de los obreros de la industria. La auténtica penuria del habitar descansa en el hecho de que los mortales primero tienen que volver a buscar la esencia del habitar; de que *tienen que aprender primero a habitar*. (Heidegger, 1994, pp. 141-142)

La relación de co-implicancia entre habitar, construir, (y) pensar, que el mismo Hei-

degger retoma a partir de la cuestión del poema y del habitar poético, aludiendo otra vez a Hölderlin (1994), en su ensayo de 1951: *Poéticamente habita el hombre*, no solo establece la posibilidad de un habitar no concernido con los imperativos ni las preocupaciones de la justicia humanista, la justicia paliativa de la falta de viviendas, sino que abre una nueva relación con el espacio y con la espaciación que no coincide con la espacialización de la temporalidad distintiva de la metafísica. Esa relación con el espacio, que no puede ser de apropiación o de control, y que por lo mismo, difiere radicalmente de la política expansiva del Tercer Reich y su *Lebensraum* o espacio vital, pero también de la razón imperial occidental, siempre abastecida por la apropiación y el emplazamiento, por el *nomos* y la ley, tampoco debería ser leída como una recaída en las economías de la autenticidad, del hogar (*heimat*) y de la reunificación (*versammlung*), del *Ort* como espacio de congregación, de comunión y redención de la comunidad perdida, pues todas estas objeciones, rigurosa y sostenidamente elaboradas por Philippe Lacoue-Labarthe (2007) y Jacques Derrida (2020), respectivamente, no lograrían —esta es nuestra hipótesis aquí—, dar cuenta de la importancia que tiene la cuestión del cuadrante, y la misma reelaboración de la pregunta heideggeriana, para una política del habitar más allá de la política determinada por la esencia de la metafísica moderna, esto es, de la ontopolítica como una política de la hegemonía, del cálculo, de la victoria, del poder y del hacerse con el poder, de la realización y de la finalidad, del destino y de la comunidad.^[10]

Hablamos de una *política del habitar* que está advertida de que la esencia de la política *no es* política, pues se abre hacia la cuestión del

10 Como advertíamos al comienzo, no podemos desarrollar plenamente las consecuencias de la destrucción heideggeriana y su pregunta por la esencia no técnica de la técnica, en relación con la cuestión de la política y de la estética. Pero quizás podamos adelantar acá algunos elementos que servirían para abrir una diferencia respetuosa aunque irreconciliable con la vacilación que tanto Philippe Lacoue-Labarthe (2002, 2007), como Jacques Derrida (2016, 2020), muestran con respecto al alcance del pensamiento heideggeriano y a su relación con el nazismo. Se trata de una vacilación, casi inevitable, que repara no solo en los errores puntuales, sino en las limitaciones de fondo del pensamiento heideggeriano, por un lado; mientras que, por otro lado, no deja de reconocer cómo en dicho pensamiento se encuentran elementos imprescindibles para una correcta comprensión filosófica del nazismo. De hecho, y en esto consiste la hipótesis de Schürmann, la

habitar no desde los imperativos de la construcción, del poblamiento y de la disposición hegemónica de los cuerpos, sino desde este «aprender» nuevamente *lo que es habitar*, en el cuadrante, serenamente, en la medianía de la divinización, donde el Ser ya no es el Ser, sino una presencia constelada, sin principio de razón, an-árquica (sin *arché*). Es ahí, en ese habitar donde *la techné lleva a la an-arché*, donde el arte se muestra en su condición anárquica, más allá de toda instrumentalización, de toda funcionalización, como aquellas que siguen resonando en la cuestión misma de la relación entre arte y política y en todas las formas de la lucha cultural y hegemónica. Más allá entonces de la estetización de la política y de la politización del arte y de la cultura, se trata de volver a la pregunta por un habitar sin destinalidad, sin comando y sin principio, contiguo o colindante, en el cuadrante, con los mortales, no a la espera de un dios salvador, sino abiertos al designio de que «ahí donde habita el peligro crece también lo que salva».

Finalmente, sería este el eje de nuestra propuesta de lectura de Heidegger, en la medida en que la pregunta por la técnica nos ha llevado a comprender la esencia no técnica de la técnica, abriendo la posibilidad de pensar la esencia no política de la política, como requisitos para suspender las demandas antropomórficas y ontopolíticas del vínculo entre pensamiento y acción, permitiéndonos volver a la cuestión con la que hemos comenzado: la determinación subjetiva de la acción ha determinado una comprensión de la técnica reducida a su representación antropológica

o instrumental (como medio para unos fines determinados), pero también ha determinado una comprensión técnica-metafísica de la misma acción, auto-télica, arqueo-teleológica, sacrificial e instrumental, lo que redundando en la cuestión de la subjetividad, y todo esto, por su parte, ha llevado a comprender la misma política ya marcada, desde *su emergencia* en el pensamiento occidental, como una práctica ya siempre inscrita al interior del nudo metafísico constituido por la relación entre teoría y práctica, o, alternativamente, por la relación entre subjetividad y soberanía. Entendidas así las cosas, *la politización es equivalente a la tecnificación, y ambas son el rendimiento más palpable del subjetivismo metafísico*.

Pero, entonces, ¿qué es lo que está en juego con la afirmación relativa a una esencia no política de la política? Al igual que su crítica de la noción de vivencia y experimento en *La época de la imagen del mundo*, y retomando la problemática conversión de la experiencia reflexiva griega de la verdad como *aletheia* en la *veritas* imperial romana (*adequatio rei et intellectus*) en su seminario de 1941, *Parménides* (2005); ahora Heidegger nos presenta la relación entre *techné* y *poiesis* mediante la cuestión de la verdad como *aletheia*, esto es, no como descubrimiento y avance «lógico» del saber, sino como una relación que consiste en «hacer salir de lo oculto» hacia el claro (*litchung*) del habitar, pero de un habitar no tramado o fundado en la política como técnica de la vida de la comunidad, sino como un clareamiento que hace aparecer al hombre en el cuadrante constituido por los mortales, los

insistencia en los motivos nacional-esteticistas (Lacoue-Labarthe) y el privilegio de lo alemán, de lo «propio», del hogar o del lugar de la reunión, en la lectura derridiana de la interpretación heideggeriana de Trakl, acentúan una dimensión que, si bien está presente en Heidegger, no deja de estar suspendida por el paulatino despliegue de su topología «anárquica». En otras palabras, la retirada desde lo político y la misma deconstrucción de los presupuestos logocéntricos de la política, como grandes contribuciones de estos pensadores posheideggerianos, encuentra, de manera más o menos clara, una primera formulación en el horizonte problemático del mismo pensamiento heideggeriano, cuestión que no hay que obliterar en nombre de sus desaciertos. Esta es, por otro lado, la problemática que define a la reflexión infrapolítica, la que sin necesidad de oponer (como en el mercado académico), las firmas de Heidegger y Derrida, intenta pensar ese horizonte destructivo de la política y de la estética, más allá de la subjetivación que determina a la política como voluntad de poder y a la estética como subjetivismo metafísico y espiritual. Por supuesto, entendemos por infrapolítica aquella traza del pensamiento que se resiste a la conjugación subjetiva de la política y, por lo tanto, que habita el hiato insuturable que desarticula las diversas articulaciones entre teoría y práctica, en cuanto todas y cada una de ellas están constituidas sobre una determinada economía «árchica» (principal) o sobre un determinado lenguaje (filosófico) profesional y hegemónico (Villalobos-Ruminott, 2019; Moreiras, 2020).

dioses, la tierra y el cielo. En este preciso sentido, la *techné* se muestra como arte, en la medida en que *techné* y arte, antes de su determinación subjetiva, son relaciones a la *aletheia* como verdad, pero como una verdad no caída a la lógica de la exactitud y de la equivalencia, sino como experiencia de un habitar en el mundo *constelado aletheiológicamente*,^[11] más allá de la voluntad de dominio o de poder y sus diversas resonancias metafísicas.

Entonces, ¿cuál sería *esa esencia no política de la política?*, la que, al estar relacionada con el cuadrante constelado *aletheiológicamente* en una serenidad sin voluntad de poder, hace posible un habitar del hombre entre el cielo y la tierra, abierto a los mortales y a los dioses, ¿más allá de la desdivinización del mundo y sus filosofías del progreso y la secularización? Nos atrevemos a sugerir que en esta pregunta se juega algo crucial. Se juega una crítica-destructiva de las tecnologías de

gobierno y dominación, de las prácticas de la gubernamentalidad biopolítica contemporánea, capaz de des-tramar o des-obrar *la demanda política* que no es sino la permanente re-inscripción de la esencia no política de la política en la política entendida al modo metafísico de la competencia, la dominación y la determinación de un destino común de la comunidad. Por supuesto, no intentamos convencer a nadie sobre las virtudes de este pensamiento, solo insistir en su complejidad y en su actualidad, más allá de sus aparentes resonancias míticas o especulativas, siempre que la urgencia y la gravedad de nuestro mundo hipertecnificado parecen demandarnos acciones e intervenciones precisas, sin advertir que la misma demanda es la relación vinculante que relanza el entramado metafísico que nos ha llevado al borde de la devastación.

Ypsilanti, 2022

Referencias

- Adorno, T. W. (1973). *The jargon of authenticity*. Northwestern University Press.
- Bourdieu, P. (1991). *La ontología política de Martin Heidegger*. Paidós Ibérica.
- Derrida, J. (2016). *Heidegger: the question of being and history*. University of Chicago Press.
- Derrida, J. (2020). *Geschlecht III: sex, race, nation, humanity*. University of Chicago Press.
- Fariás, V. (2009). *Heidegger y el nazismo*. Edición corregida y aumentada. Leonard Muntaner Editor.
- Faye, E. (2009). *Heidegger: the introduction of nazism into philosophy in light of the unpublished seminars of 1933-1935*. Yale University Press.
- Habermas, J. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. Taurus.
- Heidegger, M. (1971). The thing. En *Poetry, language, thought* (pp. 161-186). Perennial Classics.
- Heidegger, M. (1994). La pregunta por la técnica. En *Conferencias y artículos* (traducción de Eustaquio Barjau, pp. 7-37). Ediciones del Serbal.
- Heidegger, M. (1994). Construir, habitar, pensar. En *Conferencias y artículos*. (traducción de Eustaquio Barjau, pp. 127-142). Ediciones del Serbal.
- Heidegger, M. (1994). Poéticamente habita el hombre. En *Conferencias y artículos* (traducción de Eustaquio Barjau, pp. 163-178). Ediciones del Serbal.

11 Sigo acá, por supuesto, la lectura desarrollada por Reiner Schürmann en *El principio de anarquía*, 2017.

- Heidegger, M. (1998). La época de la imagen del mundo. En *Caminos de bosque* (traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, pp. 63-64). Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (1998). ¿Y para qué poetas? En *Caminos de bosque* (traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, pp. 199-238). Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (1999). El final de la filosofía y la tarea del pensar. En *Tiempo y ser* (pp. 95-113). Tecnos.
- Heidegger, M. (2000). Die frage nach der technik. En *Vorträge und Aufsätze, Band 7* (pp. 7-36). Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2005). El habla en el poema. En *Del camino al habla* (pp. 27-62). Ediciones del Serbal.
- Heidegger, M. (2005) *Parménides*. Ediciones AKAL.
- Heidegger, M. (2006). *Carta sobre el humanismo*. Alianza de Bolsillo.
- Heidegger, M. (2008). *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2012). *Ser y tiempo* (José Eduardo Rivera, trad.). Trotta.
- Heidegger, M. (2012). *Bremen and Freiburg lectures: insight into that which is and basic principles of thinking*. Indiana University Press.
- Lacoue-Labarthe, P. (2002). *La ficción de lo político*. Arena Libros.
- Lacoue-Labarthe, P. (2007). *Heidegger: la política del poema*. Trotta.
- Losurdo, D. (2013). *La comunidad, la muerte, Occidente: Heidegger y la ideología de la guerra*. Losada.
- Moreiras, A. (2020). *Infrapolítica. Instrucciones de uso*. La Oficina.
- Nancy, J.-L. (1996). *La experiencia de la libertad*. Paidós.
- Richardson, W. J. (1962). *Heidegger: through phenomenology to thought*. M. Nijhoff.
- Schürmann, R. (2003). *Broken hegemonies*. Indiana University Press.
- Schürmann, R. (2017). *El principio de anarquía: Heidegger y el problema del actuar*. Arena Libros.
- Spanos, W. V. (1993). *Heidegger and criticism: retrieving the cultural politics of destruction*. University of Minnesota Press.
- Stiegler, B. (2006). *La télécratie contre la démocratie: lettre ouverte aux représentants politiques*. Flammarion.
- Villalobos-Ruminott, S. (2019). *La desarticulación. Epocalidad, hegemonía e historicidad*. Ediciones Macul.

