

Heidegger y la hermenéutica de la serenidad (*Gelassenheit*)

Heidegger and the Hermeneutics of Serenity (Gelassenheit)

Fernando G. Martín de Blassi

Universidad Nacional de Cuyo, Argentina

martindeblassi@gmail.com

Resumen

El presente trabajo procura revisar el sentido y el alcance que tiene la noción heideggeriana de *serenidad*. De acuerdo con este propósito, la investigación se articula en función de cuatro unidades temáticas que permiten reconstruir y exponer sinópticamente los aspectos más significativos que Heidegger dilucida a lo largo de su conferencia, pronunciada en 1955 con el título de *Gelassenheit*. Estos puntos rezan de la siguiente manera: (1) el significado y el alcance semántico de la palabra *serenidad*; (2) la condición de autoctonía y el carácter amenazante del pensamiento calculador; (3) técnica, violencia y enajenación; (4) el sentido heideggeriano de serenidad según la acepción de *ecuanimidad*. Para la interpretación de los documentos se adopta la metodología utilizada habitualmente en los estudios concernientes a la historia de la filosofía, que consiste en una lectura a la vez hermenéutica y crítica de los textos seleccionados para su análisis, junto con el soporte ineludible favorecido por la bibliografía especializada.

Palabras clave: desasimiento, existencia, serenidad, técnica, hermenéutica.

Abstract

This paper aims to review the meaning and scope of the Heideggerian notion of *serenity*. In accordance with this purpose, the research is articulated according to four thematic units that allow reconstructing and synoptically exposing the most significant aspects that Heidegger elucidates throughout his conference, given in 1955 with the title of *Gelassenheit*. These points read as follows: (1) the meaning and semantic scope of the word *serenity*; (2) the condition of autochthony and the threatening nature of calculating thought; (3) technique, violence and alienation; (4) the Heideggerian sense



Received: 02/12/2020. Final version: 13/03/2022

eISSN 0719-4242 – © 2022 Instituto de Filosofía, Universidad de Valparaíso

This article is distributed under the terms of the

Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 Internacional License



CC BY-NC-ND

of serenity according to the meaning of *equanimity*. For the interpretation of the documents, the methodology commonly used in studies concerning the history of philosophy is adopted, which consists of a hermeneutical and critical reading of the texts selected for analysis, together with the unavoidable support favored by the specialized bibliography.

Keywords: detachment, existence, serenity, technique, hermeneutics.

1. Consideraciones preliminares

La conferencia titulada *Serenidad (Gelassenheit)*, fue pronunciada por Heidegger el 30 de octubre de 1955 en Messkirch (Suabia),¹ en ocasión del 175º aniversario del nacimiento del compositor Conradin Kreutzer.² Heidegger no había hablado públicamente a sus compatriotas de Messkirch desde sus años de estudiante. En este sentido, la ocasión se presentó como una oportunidad excepcional para que el filósofo maduro ofreciese a su ciudad natal un discurso a cuya creación se entregó sin reservas. En efecto, la alocución proferida por Heidegger fue lo más destacado de la ceremonia conmemorativa. Los críticos señalan que la disertación refleja un proceso de intensa producción literaria, como es dable inferir a raíz de las revisiones apuntadas en el manuscrito (Heidegger 2014, 39-40). Por otra parte, la composición de ese texto significó un desafío importante, puesto que Heidegger debía dirigir unas palabras que fuesen inteligibles a un auditorio no avezado en temas filosóficos. En este sentido, la conferencia en su conjunto logra expresar un contenido de mucha enjundia mediante un lenguaje asequible. El hilo de la exposición se articula sobre la base de tres tópicos fundamentales: la cuestión de la tecnología, del habitar y de la serenidad propiamente dicha (Albizu 2014, 3-13).

A partir de un análisis textual y crítico, favorecido tanto por las fuentes como por la bibliografía especializada, el presente trabajo pretende revisar la noción heideggeriana de *serenidad*.

¹ Se sigue el texto alemán (Heidegger 1960 y 2014). La edición de 1960 incorpora la “discusión” sobre el tema del sosiego (*Zur Erörterung der Gelassenheit*), una “conversación por un camino del campo” (*Feldweggespräch*) en torno a cuyo asunto intervienen tres interlocutores: el investigador (*Forscher*), el erudito (*Gelehrter*) y el maestro (*Lehrer*). Este último escrito forma parte, por lo demás, de la G-13 (Heidegger 1983, 37-74). En cuanto a las traducciones, se ha podido dar con tres versiones españolas (Heidegger 1985, 1994 y 2002). Con todo, se cita de acuerdo con las páginas de la publicación de 1985.

² Músico romántico alemán (1780-1849), oriundo de Messkirch. En Baden, se destaca durante su juventud como pianista y cantante, consagrándose posteriormente al estudio de la composición. Estrena en Stuttgart, en el año de 1812, su primera ópera: *Conradin von Schwaben*. Se vuelve una figura reputada en virtud del prestigio de que goza su brillante carrera como compositor dramático. Alcanza a poner en escena hasta 30 óperas, entre las cuales se consideran dignas de mención: *Das Nachtlager in Granada* y *Der Verschwender* (1834), que figuran por años en el repertorio clásico alemán. Compone también música de cámara, numerosos *Lieder* y música sacra, entre cuyas piezas sobresale el oratorio *Die Sendung Moses*. No se debe confundir su nombre con el de Rodolphe Kreutzer (1766-1831): violinista, compositor, profesor y director de orquesta francés, a quien Beethoven dedica en 1805 su *Sonata para violín y piano n.º 9. Op. 47*, que recibe el homónimo famoso de *Sonata a Kreutzer*.

De acuerdo con estas observaciones, el estudio se articula en función de cuatro unidades que permiten reconstruir y explicar sinópticamente los aspectos más relevantes desarrollados por Heidegger a lo largo de su disertación, conviene a saber: (1) el significado y el alcance semántico de la palabra *serenidad*; (2) la condición de autoctonía y el carácter amenazante del pensamiento calculador; (3) técnica, violencia y enajenación y, por último, (4) el sentido heideggeriano de serenidad según la acepción de *ecuanimidad*. Pese a los años transcurridos entre su aparición y el primer cuarto de este siglo y aunque el planteo de Heidegger pueda resultar anacrónico para los individuos hodiernos, el legado de aquel breve pero agudo discurso continúa vigente por su capacidad asombrosa para anticipar el comportamiento adoptado frente al dominio técnico.

2. Significado y alcance semántico de la palabra serenidad

La voz alemana empleada para intitular el escrito heideggeriano es la de *Gelassenheit*, que puede ser definida como un “modo histórico actual de la medida” (Quintana Montes 2019, 62). Asimismo, la voz mentada es susceptible de traducirse por los términos españoles de “desasimiento”, “desprendimiento” o “desapego respecto de los entes”, no para prescindir de los objetos técnicos sino para no dejarse apabullar por la explotación de sus recursos (Filippi 2006, 37). En cuanto al sentido corriente de la palabra, el significado de *Gelassenheit* se inscribe en la tradición de la *aequanimitas* (De Libera 1999, 184), es decir, en aquellas expresiones que amonestan por mantener una igualdad de ánimo ante las vicisitudes de la vida (*aequo animo esse*). Tanto la traducción francesa de Préau (Heidegger 1966) como la española de Brea Franco (Heidegger 1985, 18) hacen valer este giro idiomático. No es infrecuente que la serenidad evoque también un tipo de relación con el mundo más allá de la esencia de la técnica (*Ge-stell*). La índole de esta relación se va gestando al calor de una experiencia del mundo no ceñida al dominio de la voluntad y la razón calculadoras.³ Antes bien, se procura dejar que las cosas vengan a la presencia sin el afán de querer manipularlas desde la óptica del subjetivismo moderno (Mauro 2006, 156-159).

Existen argumentos convincentes para admitir huellas del lenguaje místico de M. Eckhart a lo largo de la obra escrita de Heidegger. De hecho, Heidegger no sólo conoce el pensamiento eckhartiano sino que incluso lo tiene en cuenta de uno u otro modo a lo largo de su producción académica, al punto tal de que algunas ideas de la mística eckhartiana sirven de inspiración para formular el propio pensamiento heideggeriano (Filippi 2003). Por este motivo, razones fundadas en la referencia explícita a la obra de Eckhart parecen abonar la conjetura de que los aportes místicos de éste serían una autoridad significativa a la que Heidegger apela tanto al comienzo cuanto, sobre todo, durante la última etapa de su derrotero

³ Cf. Heidegger, 1983, p. 41: “G — Zwar weiß ich noch nicht, was das Wort Gelassenheit meint; aber ich ahne doch ungefähr, daß sie erwacht, wenn unser Wesen zugelassen ist, sich auf das einzulassen, was nicht ein Wollen ist”.

intelectual (Capelle 1996). El tema relativo a la serenidad no sería una excepción en este caso. En consecuencia, la doctrina de Eckhart sobre el abandono (*Gelâzenheit*) podría ser un antecedente posible del que Heidegger echa mano para el desarrollo de su propia interpretación con respecto a la ecuanimidad de espíritu. Sin embargo, los estudiosos reconocen que la hipótesis de una influencia directa es controvertida, en la medida en que el horizonte que anima la mística del Renano es diferente del que atañe a la meditación heideggeriana. Si bien el filósofo de Friburgo adopta deliberadamente las mismas palabras con que Eckhart se expresa, conviene establecer una cautela metodológica para no homologar ambas doctrinas. Aun cuando se aprecie una similitud en el uso del lenguaje, el contenido conceptual entre ambos autores es muy diferente. Tal como observa De Libera al respecto (1999: 181-185), en la idea de comprensión de la *Gelassenheit* aparece una distinción radical que no permite identificar la serenidad en Heidegger con el abandono eckhartiano. Aquella se refiere a un mundo que ya no es el de los místicos renanos sino que atañe al de la pregunta por la técnica (von Herrmann 1995, 115-127).

Para ceñir el análisis a los objetivos inmediatos del presente trabajo, se puede sintetizar que, en Eckhart, el concepto de *Gelâzenheit* radica fundamentalmente en el abandono de la propia voluntad a la voluntad divina (De Libera 1999, 40-41). La idea del abandono es, por tanto, de raigambre cristiana. Para la mística cristiana en general y para la renana en particular, el estado de abandono significa un estado de libre vacuidad que se alcanza al precio del propio despojamiento, a fin de que Dios pueda tomar posesión del alma. Una de las fuentes de las que Eckhart abreva para el desarrollo de su doctrina es el pasaje del *Evangelio según San Marcos* (10, 28), donde Pedro le dice a Jesús: “lo hemos abandonado todo y te hemos seguido” (ecce nos dimisimus omnia et secuti sumus te). La segunda de las influencias que Eckhart recibe proviene de los escritos del Pseudo Dionisio Areopagita, quien sostiene que deben dejarse de lado las sensaciones y operaciones intelectuales, a fin de ser elevado por la vía del desconocimiento hacia la unión con Aquel que trasciende toda esencia y todo conocimiento (*De div. nom.*, VII 3). La idea original de este pensamiento puede retrotraerse sin vacilaciones hasta la filosofía de Plotino (Henry-Schwyzler 1964-1982), en cuyos textos él afirma que, para entrar en contacto con la presencia del Uno-Bien, es menester “desprenderse de todo” (ἄφελε πάντα, V 3, 17, 38) a fin de que el alma “reciba sola al Solo” (ἵνα δέξηται μόνη μόνον, VI 7, 34, 7-8). La teología eckhartiana conoce, por cierto, un único efecto en que concurren los diferentes despojamientos: el cultivo de la gracia divina en el alma.

Por lo que atañe al contexto, cabe señalar que el tema concreto de la serenidad está vinculado estrechamente con los planteos de Heidegger acerca de la técnica, uno de los tópicos que a la sazón servía de acicate para la reflexión intelectual, por las controversias desatadas a raíz de los peligros nucleares y bélicos que se cernían sobre la sociedad de la posguerra. En 1953, Heidegger pronuncia en la Academia Bávara de Bellas Artes su conferencia: *La pregunta por la técnica* (1994, 3-15). La narrativa de esta disertación se halla en perfecta sintonía con las diversas publicaciones que se escriben en el campo tanto científico como de la ficción. Por indicar tan sólo unos ejemplos al canto de esto último, puede mencionarse la aparición en

1953 de *Un mundo feliz* de A. Huxley (2003) y de *La perfección de la técnica* de F. G. Jünger (2016). Todas ellas precedidas en 1951 por la crítica del mundo burocratizado que G. Anders elabora a través de su ensayo: *Kafka, pro y contra* (Cools-Liska 2016). En el medio de esta discusión, la propuesta de Heidegger se encuadra dentro de una inquietud genuinamente filosófica. Relegando a un segundo plano el problema de las herramientas y de los dispositivos, la pregunta heideggeriana sobre la esencia de la técnica se interroga ante todo por las maneras en que opera ontológicamente una relación de disposición entre el hombre y el mundo (Mauro 2006, 148-149).

Al mismo tiempo, una pregunta de tal envergadura supone dar con el origen histórico que hizo posible semejante desenlace. Heidegger considera que la técnica y su potencia demandante poseen la impronta de la Modernidad. En la medida en que se ha edificado sobre la base de la técnica, del consumo y de la industria, la Modernidad está signada por una racionalidad tecnológica, en virtud de la renovación incesante y de la eficacia productiva que persigue. En consonancia con este planteo, la propuesta heideggeriana se caracteriza por una meditación que potencie la capacidad para ir más allá de ese modo de pensar que él denomina con el apelativo de *pensamiento calculador*, toda vez que la técnica no se puede controlar sin caer en su mismo circuito de dominación. En consecuencia, cualquier intento de acción o de interacción adoptará las modalidades concernientes al emplazamiento técnico, porque se comportará del mismo modo en que lo hace el dispositivo cuando se pone al servicio de una subjetividad externa (Quintana Montes 2019, 52-59).

3. La condición de autoctonía y el carácter amenazante del pensamiento calculador

Es por cierto innegable el avance en materia de investigación experimental, que ha podido granjearse desde los descubrimientos favorecidos por el Renacimiento hasta los días actuales (Black 2007, 13-29). Nadie osaría declarar a viva voz que, hoy por hoy, no sea factible disfrutar tanto de los medios como de los beneficios que el progreso científico ha logrado implantar. Dejando de lado el costo humano, el pluralismo radical y los numerosos esfuerzos que tal avance supone para la sociedad y la cultura occidentales, no deja de ser evidente que la configuración capitalista con que se articula el mundo contemporáneo descansa en gran medida sobre la base de la colonización cada vez más creciente que el poder industrializado y digital impone sobre el universo ecológico. El incremento económico contante y sonante caracteriza con creces la imposibilidad de desligarse de buenas a primeras del pasado moderno precedente, ni mucho menos de desacreditar la labor tecnológica como si se tratase de una maquinaria de ingeniería destinada al fracaso. De acuerdo con la meditación heideggeriana acerca del sentido, la esencia de la técnica contemporánea no se trata ya de un conjunto ingenuo de utensilios materiales, destinados a la ejecución artística de una vida que favorezca la concentración en torno al habitar. Se trata, antes bien, de un comportamiento fundamental que el ser humano entabla consigo mismo, con los demás, con su propio modo de pensar y con el mundo donde actúa. Si bien el uso de los aparatos tecnológicos no priva al hombre

de su libertad, el problema de la posesión radica en el grado de importancia atribuido a los numerosos instrumentos que van poblando cada día la jornada cotidiana y van privando, por tanto, del sosiego indispensable para una vida tranquila, sin sobresaltos ni ansiedades, afincada en un trato apacible con las cosas.

En este orden de ideas, una de las conclusiones que plantea el discurso de Heidegger consiste en advertir una amenaza que se tiende sobre el ser humano en su cualidad de autóctono. Esta característica se opone a la de apátrida por su vínculo ineludible con el pueblo natal (*Heimat*), con el país de procedencia o bien con la patria (Kleber 2010, 6-7). En un sentido originario, estos vocablos designan no tanto la unidad territorial de una nación cuanto el pago donde conviven los paisanos. En ese terruño, es posible establecer un hogar, en cuyo seno tienen cabida los nacimientos, los crecimientos y la recepción de un legado tradicional, conformado en cada caso por una serie de costumbres que se van heredando sucesivamente a lo largo de las generaciones (Denker 2014, 42 ss). En la medida en que el hombre se comprende como un ser capaz de habitar un suelo concreto, puede volverse agradecido con el ámbito que hizo posible el desarrollo de su existencia.

Respondiendo al segundo de los interrogantes planteados por Jean Beaufret, Heidegger desarrolla en la *Carta sobre el humanismo* (1946, publicada en 1947) una meditación sobre el sentido originario del término ἦθος (Heidegger 2006, 72 ss). De acuerdo con su estilo característico, Heidegger retoma la breve sentencia de Heraclito (A.A.V.V. 2008, 139),⁴ que reza de la siguiente manera: “ἦθος ἀνθρώπων δαίμων” (Diels 1903, 82, frg. 119). En un plano anterior a toda comprensión disciplinar, el pensador alemán afirma que la palabra ἦθος significa estancia, el lugar donde se mora, un espacio abierto donde habita el hombre. La morada humana contiene y preserva el advenimiento de lo que al hombre toca en la proximidad de su esencia. Por ello Heidegger interpreta que la frase heraclitea puede traducirse en estos términos: “el hombre, en la medida en que es tal, mora en la proximidad del dios” (Heidegger 2006, 75).⁵ Pese a su simplicidad, tal expresión tiene consecuencias muy graves para el sentido del obrar humano y de su vecindad con la verdad del ser, que la historia de la metafísica le ha sustraído en cuanto propio. La cuestión no es ociosa y Heidegger admite que el deseo de una ética apremia tanto más por ser satisfecho cuanto más crece el desconcierto del hombre que se ha expropiado en el régimen de las masas. Sin embargo, por mucho que se imponga la necesidad de una ética, Heidegger no deja de señalar que la inquietud por el obrar ya no tiene asidero en el sujeto de la técnica moderna, toda vez que su praxis consiste en el éxito o el fracaso de un cálculo previsible, cuyo cumplimiento garantice el todo de su planificar.

El problema señalado por Heidegger estriba en el hecho de que el ser humano ha perdido su noción de pertenencia al lugar de donde es oriundo. Esto mismo obedece, según el juicio

⁴ Para la acentuación española de este y del resto de los nombres propios griegos, se sigue el diccionario preparado por Vicuña y Sanz de Almarza 1998, 103.

⁵ A.A.V.V. (2008, 139, frg. 94) traduce la sentencia heraclitea en los términos siguientes: “El modo de ser del hombre es su genio divino”.

de Heidegger, a una situación característica del último tramo de la Modernidad. Durante ese período histórico, el pensamiento calculador ha logrado imponerse a todo el género humano mediante un desarrollo inusitado de magnitudes colosales. Heidegger considera que el pensar calculador se compone de la disposición para planificar y automatizar el mecanismo productivo, en cuyo caso se sirve con la mayor eficacia posible tanto del conocimiento matemático como de la organización para programar objetivos y medios acordes al cumplimiento de ciertos procedimientos científicos. Si hay algo que caracteriza de principio a cabo el tiempo presente es la implementación en todos los órdenes de la vida humana de la modalidad propia del pensamiento calculador. En efecto, para el juicio de Heidegger, la época contemporánea está signada por una era que puede denominarse *era atómica*. La ciencia atómica, cuyo modelo operativo corresponde al de las ciencias físico-matemáticas, ofrece un camino seguro que garantiza el bienestar de una vida feliz.

El pensador alemán dice que desde el s. XVII se ha puesto en marcha un proceso de subversión de las ideas, que ha llegado a su punto culminante con la filosofía de la Edad Moderna (Heidegger 1985, 14-15). En virtud de tal subversión, el ser humano ha podido tomar contacto con una realidad diferente de la aprendida hasta ese entonces. A partir de la Modernidad, el mundo es concebido como un objeto sobre el cual el pensamiento calculador puede ejercer su dominio. Desde el punto de vista de la cultura, la Modernidad se define a sí misma como una era que carece de historicidad en virtud del imperio que la racionalidad tecnológica ejerce sobre sus diversos frentes de acción. De acuerdo con esta apreciación, Heidegger considera que la puesta en marcha del pensar meditativo es la única manera posible de volver a la historia y de recuperar la temporalidad inherente la condición humana. La esencia de la técnica moderna se ha comprendido a sí misma en términos metahistóricos, es decir, como un desarrollo continuo en desmedro de aquellas otras formas naturales que, por su misma condición temporal, están sujetas al cambio y la corrupción. La creencia en el progreso permanente ignora que todo proceso no debe ir necesariamente hacia una instancia mejor del curso evolutivo (Xolocotzi et al. 2014, 124-125).

Entretanto, la naturaleza que integra el mundo es vista como una fuente óptima de energía para el desarrollo de la técnica y de la industria modernas. En este sentido, la técnica moderna esconde un poder determinante para la relación del hombre con todo lo existente, al punto tal de que la explotación energética propiciada en el lapso de los últimos decenios ha logrado cubrir casi por completo y para siempre las necesidades mundiales de todo tipo: económicas, sanitarias, comunicativas, lúdicas, etc. El progreso técnico y científico en el plano industrial, médico e informático constituye un ejemplo palmario del incremento a escala global que ha tenido este proceso evolutivo. Y esta eficacia procedimental es tanto más asombrosa cuanto más acelerada ha sido su implementación en los múltiples aspectos que conforman la vida humana. Ello es que aparatos y automatismos han logrado ocupar casi la totalidad de la esfera en que se desenvuelve la existencia, al igual que han podido modificar exitosamente la visión que el hombre tiene con respecto a su propio modo de habitar el mundo. Heidegger (1985, 12-13) señala que en todas partes y a toda hora, en cualquier clase de instalaciones

o de establecimientos técnicos, se hallan poderes que imponen sus exigencias al hombre y que muchas veces él no puede acallar mediante el recurso inmediato a su voluntad. De esta apreciación se sigue que la relación humana con el mundo digital ha llegado a ser tan simbiótica que la mera decisión por vivir al margen de la tecnología constituye un absurdo y, cuando no, un imposible en el mundo contemporáneo. Es cierto que hay excepciones pero, en líneas generales, la experiencia muestra fehacientemente que esta nueva presencia de la vida *on-line* trasciende fronteras, razas, religiones, ideologías, edades y condiciones socio-económicas de todos y de cada uno de los habitantes del mundo. Es una especie de universo paralelo que se desarrolla, la mayor parte del tiempo, con independencia de la vida biológica.

Siguiendo la hermenéutica trazada por Heidegger en sus líneas (1985, 12-17), él asevera que lo realmente inquietante para el hombre contemporáneo estriba en la transformación casi total del mundo en un complejo técnico y la falta de preparación que se tiene para afrontarlo pues, en definitiva, frente al imperio abarcador de la técnica, el ser humano está desamparado e inerme. Esto se puede observar en la jornada que transita el hombre de las grandes urbes industriales. En ellas, el individuo es un apátrida, se encuentra enajenado de su tierra natal y pasa muchas horas del día reclamado por los datos que le llegan mediante las pantallas circundantes. De acuerdo con el estatuto artificial que la relación humana mantiene con los aparatos inteligentes, no sería exagerado afirmar que tales dispositivos no le proporcionan al hombre un mundo habitable en el sentido auténtico de la palabra, sino tan sólo una escapatoria a modo de divertimento, un simulacro de mundo. Por este motivo, el ser humano se vincula con esos bienes a la manera como un exiliado habita momentáneamente una tierra que no es la propia. A partir de la opinión de Heidegger, cabe inferir que la enajenación mediática sólo produce una ilusión paralela. Los instrumentos de la técnica moderna son capaces no sólo de seducir el querer humano, sino también de apartarlo de una concentración reflexiva. Lo inquietan plenamente descentrándolo del foco de atención, a fin de que su interés se disperse en una multiplicidad de objetos. La actitud de expropiación padecida por el individuo contemporáneo en relación con su modo concreto de comprender el mundo se le ha vuelto más cercana que el mismo terruño donde habita. En los días que corren, la presencia de la vida en red es mucho más próxima al hombre que el cielo bajo cuyo regazo se extiende la tierra; que las horas diurnas, vespertinas y nocturnas; que los usos y costumbres de una comunidad, donde la jornada está acompañada por el ritmo acompasado de las salidas y las puestas de sol. La relación inmediata con la naturaleza ha quedado abiertamente modificada a fin de ser relegada a ciertos momentos de esparcimiento o de entrenamiento físicos. De resultas de este proceso, el ritmo vital de las horas, que van nutriendo día a día cada momento de la labor cotidiana, se ha visto trastocado irremediablemente en una presencia simultánea e indiscriminada de estímulos sensoriales, cuyos datos tienen el poder de alterar abruptamente el equilibrio emocional de quien los recibe.

4. Técnica, violencia y enajenación

De acuerdo con lo dicho, Heidegger (1985, 9-10) afirma que si es posible atribuir al tiempo presente un aspecto en particular, ello radica en la falta de reconocimiento de que el ser humano actual es, en efecto, pobre en pensamientos. Para Heidegger, el pensamiento consiste en un conmemorar, es decir, en un recordar reflexivo sobre algo que atañe a cada uno en relación con su propio ser de modo directo y constante. Sin embargo, por lo que respecta al pensar, el ser humano no siempre se comporta de un modo reflexivo. Heidegger compara la falta de atención a propósito del pensar con la imagen de un huésped inquietante que llega y se marcha continuamente. Esto significa que, en la situación actual, el ser humano se vale del pensar como de una acción intermitente que sirve para determinados fines. Una vez que el pensamiento ya cumplió con su tarea, se lo deja de utilizar para entregarse al disfrute de otra cosa. Por tal motivo, un comportamiento como ese refleja que el pensar no es algo con lo cual el ser humano esté vinculado de manera esencial, sino que consiste antes bien en un instrumento que cada uno puede usar y dejar de hacerlo cuando ya no le sirva. Esta relación de prescindencia que el ser humano contemporáneo ha asumido frente al pensar se identifica con facilidad a partir del vínculo que el hombre mantiene con la información, toda vez que no es raro advertir con qué indiferencia los individuos atienden cada día a múltiples noticias, que olvidan con igual apatía al día siguiente. La pobreza de pensamiento está vinculada, entonces, con la falta de reflexión en torno al mundo. En relación con esto último, Heidegger afirma que en el tiempo actual la investigación científica ha acrecentado exponencialmente su capital productivo. Dado que la exploración va en aumento, el pensar que acompaña este desarrollo tiene la forma de un pensamiento especializado, cuya precisión no tiene que ver necesariamente con la actitud a la que el pensar humano está destinado libremente. El pensamiento especializado se basa en el cálculo de nuevas posibilidades más baratas y menos costosas. No es un pensamiento que se detenga a reflexionar sobre el sentido que impera en todo cuanto existe. No se trata tanto de una meditación cuanto de una operación instrumental. El cálculo está estrechamente emparentado con la disposición inquieta que no encuentra sosiego, que nunca está en reposo sino que siempre necesita satisfacerse con nuevos resultados. De allí que la pobreza de pensamiento se refiera a la situación intermitente e instrumental, adoptada por el ser humano cada vez que abandona el pensar reflexivo y lo reemplaza por un pensar calculador.

La distinción mentada permite concluir que hay dos clases de pensamiento, perfectamente viables para sus correspondientes ámbitos: el pensar calculador y la meditación reflexiva. Heidegger (1985, 10-11) señala que el individuo contemporáneo considera que la meditación no aporta nada a los negocios de la vida cotidiana. Por ser algo inútil, el ser humano rehúye la meditación y se sirve con más facilidad del pensar calculador. Lo cierto es que Heidegger atribuye esta opción a la misma debilidad que refleja el comportamiento actual del hombre en relación con lo existente, toda vez que el pensamiento meditativo reclama mayor esfuerzo y concentración. El pensamiento reflexivo exige un adiestramiento más prolongado y precisa de un cuidado mucho más delicado. Pero también, y sobre todo, Heidegger sostiene que la

reflexión debe saber esperar con paciencia así como la siembra aguarda su proceso de crecimiento. En los tiempos presentes, si hay algo de lo cual el ser humano huye como de la peste es de la capacidad de esperar. No hay momento de la jornada donde no haya actividad. La actitud meditativa, reposada y serena, concentrada sólo en lo esencial, es algo que se busca evitar por todos los medios. Las causas de esta inquietud pueden ser múltiples. De todas maneras, lejos de ser una conducta obvia, el trato compulsivo que gran parte de los ciudadanos entablan con los dispositivos digitales, junto con la insatisfacción que deja semejante abuso, no puede menos que provocar un sentimiento de estupor que interpela por los móviles de semejante comportamiento. Desde una mirada imparcial de los hechos, el desenfreno en la manipulación de los aparatos tecnológicos está ligado estrechamente al rechazo generalizado de una actitud meditativa. En ocasiones, la ausencia de meditación ni siquiera se presenta como algo que haya sido perdido y deba por tanto ser recuperado. Todo lo contrario. Ante la preponderancia de la actitud calculadora, la meditación reflexiva es valorada como algo francamente inútil, como algo de lo cual cabe y se debe prescindir.

Heidegger asevera que el pensamiento calculador consiste en una de las formas adoptadas por la racionalidad técnica a lo largo del curso histórico de la Modernidad. La técnica moderna procede, por cierto, de acuerdo con el esquema pertinente al de una racionalidad causal (Heidegger 1994, 3-4). Este tipo de racionalidad planifica en cada caso la puesta en marcha de estrategias específicas de interacción para conseguir una serie de efectos previamente delimitados. La eficacia procedimental constituye, por cierto, uno de los requisitos necesarios que garantiza el éxito conllevado en el desafío y los planteos de la técnica. Por otra parte, el esquema mentado no opera sin violencia, en la medida en que despliega sobre el curso de la vida una provocación. Se trata de un reto cuyas exigencias pugnan por exteriorizar el resultado del circuito productivo. El hombre que interviene en este procedimiento asume la figura típica del señor de la tierra (Heidegger 1994, 11-12). El desafío de la provocación ejercida por la técnica se vuelve ostensible en la relación de demanda y de disposición, a la vez que acontece según el modo propio del exponer. Lo característico de todo dispositivo técnico consiste en las diferentes modalidades en que éste interviene para asegurar y canalizar por diversas vías la des-ocultación inherente al exponer. Para denominar este proceso, Heidegger acuña la noción de *Ge-stell*, con la que se refiere a la totalidad de los modos del exponer técnico. En el lenguaje cotidiano, la palabra *Gestell* significa ensamblaje, agrupamiento, juntura. Ahora bien, en la terminología heideggeriana, *Ge-stell* designa la reunión (*Ge-*) de todos los modos del poner fuera (*stellen*), esto es, del colocar, del provocar y del exigir. La *Ge-stell* reúne todas las posibilidades del requerir, bajo cuya modalidad lo real mismo se devela en su condición mercantil. En la misma línea de estas consideraciones, Heidegger asocia la voz *Ge-stellen* con el significado de los verbos *Her-stellen* (producir), *Vor-stellen* (representar) y *Be-stellen* (encargar). Estos modos se integran en un armazón o estructura (*Gestell*), que ordena la disposición de lo real a modo de stock, a la vez que lo produce como un fondo de disponibilidades (Kleber 2010, 8-13).

Según las ideas dilucidadas por Heidegger (1994, 6-9), cabe señalar que la *Ge-stell* estriba, por lo demás, en la estructura de dispositivos y emplazamientos que la técnica moderna dispone objetivamente a modo de reservas para detener el fluir originario de ciertas unidades y poder utilizarlas, por tanto, en función del mecanismo productivo. En cuanto estructura, la *Ge-stell* abarca y penetra todas las dimensiones del mundo moderno a los efectos de emplazarlo como un material disponible para un beneficio ulterior. Por tales motivos, la técnica moderna resignifica la ontología de lo real y lo define nuevamente como un objeto asequible a través de una serie de dispositivos. Desde el punto de vista epocal, el modo como la Modernidad se expresa a sí misma no puede sino consistir en el modo técnico de la exposición objetiva con respecto a los dispositivos que explotan subsecuentemente las reservas naturales. En relación con esta observación, conviene acotar que si Heidegger reconoce el apogeo de este procedimiento técnico durante la Modernidad, ello no responde a los diferentes fenómenos materiales, como podría ser el avance de la industria, la creación de máquinas y otros descubrimientos similares en el plano del desarrollo científico. Esta nueva relación con el mundo se debe, antes bien, a la misma época por ser, precisamente, condición de posibilidad propia de la técnica. La técnica susodicha es un modo ya decidido de interpretación del mundo que determina no sólo la disposición y distribución de los diferentes medios materiales, sino también toda actitud del hombre en relación con sus posibilidades.

Todo ente es dispuesto, capturado y ensamblado a través del tamiz de la técnica. El ente convertido en producto se entrega así como lo disponible. De modo que la *Ge-stell* se afirma a sí misma en cuanto un valorar que, al fin y al cabo, no entraña sino el acto de calcular el ser de algo de acuerdo con sus posibilidades de reproducción. En cuanto disponible, el ente se conecta con una voluntad demandante que lo reclama y que es, a su vez, reclamada por él. Este ente es mercancía, recurso humano sujeto al cálculo que asegura la disponibilidad del control. El valor del cálculo y de voluntad se asocian junto con la técnica, que se manifiesta entonces bajo la forma de una voluntad de poder. Como sistema de dispositivos, la *Ge-stell* impele al *Dasein* a efectuar el desocultamiento del mundo como disposición asequible para la utilidad, que se identifica con el poder de lo calculable en la producción, del consumo y de la demanda de control. El ente en su totalidad es ordenado como dispuesto por la *Ge-stell*, que provoca al hombre a un hacer salir en el modo del solicitar. Por consiguiente, el sujeto acaba convertido en materia prima de los procesos de producción. El *Dasein* queda así dispuesto en el dispositivo como objeto de demanda y de planificación, es decir, como un engranaje más de la cadena que se tiende a partir de la correlación entre causa y efecto. Inmerso en el complejo de un mundo en el que la técnica ha producido su desarrollo más notable, el ser humano participa así de un procedimiento tal que se ha convertido en un modo extremo de la *ποίησις*, en cuyo caso ha sucumbido ya la unidad griega originaria que existía entre arte y poesía (Lutz 2013, 23-26). A lo largo de este camino unidimensional, el *Dasein* ve cómo su apertura se cierra en tanto demandante de lo dispuesto. Disponiendo técnicamente la posibilidad incondicionada de producirlo todo, la usura de todas las materias primas —incluida la del hombre— está determinada en lo oculto por el vacío total en que

el ente se halla suspendido. De allí que la perspectiva heideggeriana conduzca hacia la idea de la técnica como destino (*Geschick*), que se refiere al vacío del Ser (Lutz 2013, 7-8). El dispositivo o armazón (*Ge-stell*) adquiere prontamente las características de un sino, es decir, de un modo de destinarse el Ser al *Dasein*. A un destino semejante no le corresponde la fatalidad histórica. Se trata de un *a priori* ontológico, que apunta a un estar dispuesto en libertad, por ser producido en acuerdo con el poder recibir propio de la apertura. Es decir, lo destinal del caso acontece como apropiación del Ser en un pensar que pueda cobrar la forma del agradecer conmemorativo por la donación recibida (Heidegger 1994, 11 ss).

5. El sentido heideggeriano de serenidad según la acepción de ecuanimidad

Heidegger (1985, 10-11, 14) señala que la falta de pensamiento se debe a un proceso que corroe el meollo espiritual del hombre actual. No se trata de un simple estado que pueda evitarse o bien reemplazarse por algo distinto, sino que responde a un proceso que difícilmente se pueda impedir, debido al desenlace histórico implicado en su propio desarrollo. El hombre actual escapa al pensar y abandona esa posibilidad. Lo curioso del caso es que el hombre no confiesa abiertamente esta actitud fugitiva que mantiene con respecto al pensar, sino que la oculta o la camufla con otro tipo de acciones. Se rehúsa el pensar pero no se reconoce tal negación. Se trata de una situación que no se quiere admitir. ¿Por qué motivo? Porque el simple hecho de reconocerla implicaría que el hombre acepte su responsabilidad en el abandono del pensar, en la opción por un camino que va corrompiendo su propia interioridad al relacionarse con el pensar como si se tratase de un instrumento técnico, que puede utilizarse y dejar de hacerlo según el gusto de cada cual.

A pesar de todo lo dicho, Heidegger (1985, 17) afirma que la ausencia del pensar no significa necesariamente una catástrofe para el género humano. Aun cuando tenga una connotación negativa, tal situación abre la posibilidad para que algo nuevo aparezca. Mientras la capacidad humana de pensar quede en pausa para el desarrollo de un nuevo comienzo, no será posible deshacerse sin más de la condición reflexiva, incluso se la necesitará. Sólo porque el ser humano posee la capacidad de pensar y puesto que el pensar le corresponde en su esencia, sólo por ello, el ser humano puede quedar falto de pensamiento, estar carente de esa disposición. El pensamiento le corresponde a la existencia humana como lo más propio que ella posee. Entonces, sólo por ello, el ser humano puede carecer del pensar y, por tanto, puede sentir nostalgia de ello. Heidegger señala que es fácil y hasta lógico prescindir de una meditación reposada en un mundo entregado al frenesí de la acción productiva. Sin embargo, el peligro que amenaza al hombre de hoy consiste en la posibilidad fundamental de que, en un futuro no muy lejano, el pensamiento calculador sea la única opción viable en un mundo conquistado por los aparatos tecnológicos. Ante la astucia del pensamiento calculador, la meditación quedaría descalificada. Sería vista como una acción perimida. La mente que no haya sido adiestrada en el cuidado de su propio pensar experimentará, por decir poco, una

molestia insoportable en su modo habitual de comportarse. De allí la tarea por mantenerla despierta. Esto último conlleva, por cierto, un esfuerzo de largo aliento, puesto que demanda una creatividad que sólo puede surgir por obra de un pensamiento asiduo y vigoroso.

El filósofo (Heidegger 1985, 17-18) explica que, en la meditación, basta con demorarse en lo más próximo y habitual, concentrarse en ello sin abandonarse a otro objeto diferente. Atender a la consideración de lo más propio. No se trata de mantener la reflexión como si se conservara un cadáver sino de comportarse con el pensar como la savia que, durante el invierno, desciende hasta la raíz para proteger el todo de la planta. Si bien el fruto que nazca luego pertenecerá al mismo árbol, no por ello será una repetición incesante de lo mismo. El camino hacia lo próximo es siempre el más largo para el hombre, por ser el más arduo, el que reclama mayor transparencia y honestidad consigo mismo. Es el más difícil por tratarse de un camino de meditación que obliga a prestar atención a aquello que no siempre parece concordar consigo mismo. De modo que el camino hacia lo más próximo, esto es, hacia el pensar reflexivo, requiere por parte del ser humano una respuesta inteligente.

Por tales motivos, la opción heideggeriana no pretende consagrar o desacreditar de manera inmediata el empleo de la técnica. Su palabra apunta, antes bien, al modo con que la reflexión humana es capaz de ordenar su relación con los instrumentos tecnológicos. Con una lucidez meridiana, Heidegger deja en claro que el peligro no se halla en la existencia instrumental de aparejos sino en la significación que cada uno les atribuye. El peligro consiste en el hecho de que la revolución de la técnica llegue a fascinar al hombre, deslumbrarlo y cegarlo en un grado tal que un día el pensar calculador termine por ser el único válido. Por consiguiente, a pesar de todo el panorama desolador descrito a lo largo de su opúsculo, el filósofo no se muestra pesimista ante la situación del presente, puesto que propone una alternativa plausible para estrechar lazos con el mundo sin que ello implique entregarse por entero al servicio del dominio técnico. Dice que las instalaciones de los aparatos técnicos representan hoy en día algo de consuno imprescindible. Por ello, sería absurdo o propio de un necio negar sin más su presencia o su utilidad. El ser humano contemporáneo depende de tal manera de los objetos técnicos que muchas veces cae en una relación de servidumbre con respecto a ellos. Sin embargo, esa caída puede de suyo ser revertida. En efecto, el ser humano tiene en sus manos la posibilidad de servirse de los objetos técnicos y, pese a su conveniente utilización, mantenerse tan libre respecto de ellos que él mismo se quede en relación de indiferencia frente a ellos. Esta última actitud conlleva que el hombre esté desasido de tales aparatos o bien que cultive un desprendimiento tal que le permita utilizar los diversos objetos, ponderarlos en su justo valor y comprenderlos de acuerdo con el sentido y los límites de su propia utilidad. Ni más ni menos (Heidegger 1985, 18-19).

Al mismo tiempo, el ser humano tiene ante sí la posibilidad de dejar abandonados a sí mismos a los dispositivos electrónicos como algo que no atañe en absoluto a la esfera del vivir humano sino que consiste en algo accesorio. Este comportamiento no entraña establecer una suerte de simulacro del desasimiento sino encarnar el compromiso de una ecuanimidad auténtica frente al toma y daca de los beneficios tecnológicos. Ello consiste en valorar los

múltiples aparatos tecnológicos como algo que no atañe en lo más mínimo a lo propio de la existencia humana. Al tenerlos como si no se los necesitase, se trata de decirles que “sí” cuando se los requiere y decirles que “no” cuando planteen exigencias que deformen, confundan y trastocuen la serenidad propia. De esta manera, la relación con el mundo técnico queda en libertad y se vuelve por lo mismo mucho más sencilla y tranquila (Lutz 2013, 14-15). Se permite con ello que los objetos técnicos ingresen en la esfera de la vida cotidiana, a la vez que se los excluye como algo que no tiene un valor en sí mismo. En este último caso, se los hace consistir en lo que realmente son: cosas cuyo sentido último no tiene un valor absoluto sino relativo a su uso práctico.

Siguiendo el planteo heideggeriano, el conflicto se suscita cuando el hombre cree y se engaña a sí mismo en torno al proceder del pensar calculador. Este último se presenta como la única manera de vida posible, como el único modo de existencia posible, como la única forma de ser en relación con los entes. Sin embargo, como ha sido señalado más arriba, Heidegger no deja de reconocer que sería necio arremeter ciegamente contra el mundo técnico, pues él no tiene la culpa. Sería propio de una actitud intelectualmente miope querer condenar el mundo técnico como obra del diablo, pues ese mundo es algo que el hombre ha gestado históricamente sin poder desligarse ya de ello. Lo que el hombre debe hacer —o bien, lo que cabe esperar que el hombre haga— consiste en el cultivo de la actitud propia del desasosiego. Pero no uno que esté librado al arbitrio caprichoso de cada cual sino a una especie del comportamiento con el habitar que sea el fruto de un discernimiento, es decir, de una actitud meditativa y, desde luego, reposada. En consecuencia, el hombre tiene ante sí como una tarea urgente saber decir “sí” o “no”, según corresponda, a las demandas y oportunidades ofrecidas por la técnica. Y esto mismo por la sencilla razón de que tales mecanismos no siempre son honestos sino que, en líneas generales, terminan por alterar la conducta humana (Dugin 2018, 55-66).

En todo proceso técnico reina un sentido que implica un hacer y un dejar de hacer por parte del hombre. Este sentido implica la actitud de apertura ante el misterio de que el ser humano haya logrado forjar un mundo de tal envergadura que pueda aniquilar la existencia humana. La actitud por la cual el ser humano se mantiene abierto a este sentido que subyace a todo el gran entramado del universo técnico está emparentada con la actitud propia de quien se encuentra expectante ante el misterio, ante aquello que rebasa las posibilidades de su comprensión última. Si ya no hay misterio porque todo ha sido expuesto a través de las pantallas, entonces la serenidad ante las cosas queda amenazada; sin embargo, si queda un resto de ocultación que escapa a la explicación calculadora, entonces la actitud expectante estará finalmente preservada. Esta actitud de expectación en medio de la apertura es propia de alguien que se dispone a la recepción de un don, de alguien que sabe dar las gracias por un regalo inmerecido. Tanto la serenidad como la apertura ante el misterio corresponden a alguien que está agradecido, a alguien que conmemora aquello capaz de rebasarlo en su proximidad. Asimismo, la serenidad y la apertura al misterio permiten la contemplación del mundo desde una nueva perspectiva no asequible al quehacer productivo (Kleber 2010, 15-16). Una y

otra permiten permanecer en el mundo con un pensar meditativo, ello es, un pensar que se diferencia del pensar calculador porque implica transitar por un camino independiente de la sujeción a los aparatos técnicos, aun cuando se los use. Puesto que cobra la forma de una reflexión, el pensar meditativo permite que la serenidad ampare al ser humano y lo entregue al cuidado de su propia morada, sin que la relación de cercanía con sus objetos le robe la calma necesaria para estar en armonía con su propio mundo. Cuidando de esta actitud, incluso en el corazón de un universo tecnocrático, el ser humano se vuelve alguien discreto, es decir, alguien capaz de discernir y de cobijar, en el socaire de un pensar reflexivo, lo propio de su habitar (Heidegger 1985, 18-20).

6. A modo de conclusión

Para finalizar este trabajo, conviene puntualizar algunas claves hermenéuticas que permitan orientar la indagación futura de una reflexión en torno al tema propio de la serenidad y de su relación con el habitar, puesto que la pregunta por la serenidad es de orden práctico, en la medida en que apunta ineludiblemente a las acciones que el ser humano debería de acometer para salir de la encrucijada a que lo ha conducido la Modernidad. En la *Carta sobre el humanismo*, Heidegger (2006, 78 ss) interpreta que la esencia del ἦθος se vincula estrechamente con el morar, cuyo sentido remite entretanto al modo como se vuelve posible la comprensión de la mansedumbre, una de las formas más apropiadas para cultivar una especie de comportamiento proclive al sosiego. Esta posibilidad de enlazar la pregunta por la serenidad con el sentido originario comprendido en las voces de *morar* y de *mansedumbre* se ve confirmada, en principio, por el significado etimológico del término léxico *mansuetudo*, derivado de los vocablos *mansues* y *suesco*, en virtud de los cuales se forma la expresión: “mansuetum [est] ad manum venire suetum” (Ernout-Meillet 1951, 685, 1171). Mediante esta frase se denomina aquella remisión de cosas pertenecientes a la esfera doméstica: eso que está amparado dentro de la casa, en cuanto se muestra disponible para el habitar. De acuerdo con Aristóteles (Bywater 1894): “una golondrina no hace primavera” (μία γὰρ χελιδὼν ἔαρ οὐ ποιεῖ, 1098a 18; García Moreno 2008, 131-142). De allí que sólo acostumbrarse al permanecer genera mansedumbre, pues dispone habitualmente para estar en el ámbito doméstico de manera apacible. De lo contrario, quien se disipa no está sereno. La palabra *mansuetudo* denota esa forma propia del vivir que el sosiego ampara, puesto que dispone para un recogimiento en torno al habitar. Lo nómade, en cambio, no mora. Puede establecer momentáneamente un sitio pero no habitarlo, porque no se siente deudor de un arraigo primordial. Lo nómade es apátrida. A la luz de este vínculo esencial entre el permanecer y su disposición habitual en el habitar, designada originariamente con la palabra latina de *mansuetudo*, se puede acceder a una comprensión más clara de lo que Heidegger profiere con respecto a la *Gelassenheit*.

Para Heidegger, la posibilidad de la historia se funda en la pregunta por el Ser, a cuya donación el pensar se abre bajo la forma de una meditación. De modo que la meditación estriba en uno de los giros que el pensar adopta para comprender cómo se ha interpretado

la donación del Ser en una determinada época. Así las cosas, la posición heideggeriana aboga por la posibilidad de recuperar con el mundo y la naturaleza algún tipo de relación que no sea de índole técnica. Heidegger sólo se limita a rechazar todo planteo concluyente ante cualquier intento de responder mediante proposiciones de cuño categorial. La meditación en cuanto tal es previa a toda modalidad lógica. El yerro de incurrir en una respuesta sistemática conllevaría uno más de los tantos infortunios que el pensar ha padecido tras someterse a las seducciones del entendimiento calculador. Heidegger sostiene, por cierto, que sí puede darse un tipo de relación con el mundo y la naturaleza más allá de la *Ge-stell* y que tal relación atañe, en realidad, no tanto a dar un paso más en la historia de la metafísica cuanto a dar un paso hacia atrás, es decir, un orientarse más acá en la relación con el mundo propiamente histórico (Mauro 2006, 156-159). ¿Qué hacer entonces? Ante semejante pregunta sólo cabría esperar, una espera que no tiene visos ni fatalistas ni nihilistas (Quintana Montes 2019, 59-61). Se trata de un saber aguardar, que promueve el no querer allí donde el poder de la voluntad busca querer de manera indefinida ya sea el progreso ya sea la conservación inerte de las formas históricas perimidas. Este nuevo giro del pensar meditativo se llama serenidad. La serenidad consiste, entonces, en no querer nada en particular. En otras palabras, la *Gelassenheit* heideggeriana sólo busca *querer el no querer* la catástrofe que la Modernidad ha vuelto posible y, no queriéndola, aguardar con paciencia un nuevo comienzo del pensar, cuyo acontecimiento apropia el Ser en el decir que conmemora, esto es, en el agradecer (Mauro 2006, 149-153; 155-156).

Referencias bibliográficas

- Albizu, E. (2014). Preludio, fuga y final ignoto. Acercamiento a la constelación Ge-stell — Er-eignis — Gelassenheit. En R. Fernández Couto (coord.), *Actas del Seminario central 2014: La Gelassenheit heideggeriana y el santo. El camino hacia el Otro pensar*, pp. 3-13. Buenos Aires: Fundación Centro Psicoanalítico Argentino.
- A.A.V.V (2008). *Fragmentos presocráticos de Tales a Demócrito*. Madrid: Alianza.
- Black, R. (2007). The philosopher and Renaissance culture. En J. Hankins (Ed.), *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, pp.13-29. Cambridge: University Press.
- Bywater, J. (Ed.) (1894). *Aristotle's Ethica Nicomachea*. Oxford: Clarendon Press.
- Capelle, Ph. (1996). Heidegger et Maître Eckhart. *Revue des sciences religieuses*, 70(1), 113-124.
- Cools, A., Liska, V. (Ed.) (2016). *Kafka and the Universal*. Berlin/Boston: De Gruyter.
- De Libera, A. (1999). *Eckhart, Suso, Tauler y la divinización del hombre*. Barcelona: Ed. Olañeta.

- Denker, A. (2014). Heimat, Technik und Gelassenheit auf Heideggers Denkweg. Eine Spurensuche. En M. Heidegger, *Gelassenheit*, pp. 41-70. München: Verlag Karl Alber.
- Diels, H. (Ed.) (1903). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin: Weidmännische Buchhandlung.
- Dionisio Areopagita (2007). *Los nombres divinos*. Buenos Aires: Losada.
- Dugin, A. (2018). La esencia nihilista del Liberalismo. En su *Geopolítica existencial. Conferencias en Argentina*, pp. 55-66. Buenos Aires: Nomos.
- Ernout, A., Meillet, A. (1951). *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*. Paris: Klincksieck.
- Filippi, S. (2003). Martin Heidegger y la mística eckhartiana. *Invenio*, 11, 33-39.
- García Moreno, F. (2008). Una golondrina no hace primavera. *Paremia*, 17, 131-142.
- Heidegger, M. (1959). *Gelassenheit / Zur Erörterung der Gelassenheit. Aus einem Feldweggespräch über das Denken (1944/45)*. Pfullingen: G. Neske.
- Heidegger, M. (1966). *Questions III*. Paris: Gallimard.
- Heidegger, M. (1983). *Gesamtausgabe XIII: Aus der Erfahrung des Denkens 1910-1976*. Frankfurt am main: V. Klostermann.
- Heidegger, M. (1985). *Serenidad. Revista Cuadernos de Filosofía*: 7-21. <https://repositorio.unphu.edu.do/handle/123456789/522>
- Heidegger, M. (1994). La pregunta por la técnica. En *Conferencias y Artículos*. Barcelona: Ed. del Serbal. http://www.terras.edu.ar/biblioteca/16/16TUT_Heidegger_Unidad_4.pdf
- Heidegger, M. (1994). Serenidad. *Revista colombiana de Psicología*, 3, 22-28. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/psicologia/article/view/15808/16639>.
- Heidegger, M. (2002). *Serenidad*. Barcelona: Ediciones del Serbal. <https://apuntesfilosoficos.cl/textos/Heidegger%20-%20Serenidad.pdf>
- Heidegger, M. (2006). *Carta sobre el Humanismo*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2014). *Gelassenheit*. Mit Interpretationen von A. Denker und H. Zaborowski. München: Verlag Karl Alber.
- Henry, P. & Schwyzer, H.-R. (Eds.) (1964-1982). *Plotini opera I-III (ed. minor)*. Oxford: University Press.
- von Herrmann, F.-W. (1995). "Gelassenheit" bei Heidegger und Meister Eckhart. En B. E. Babich (Ed.), *From Phenomenology to Thought, Errancy, and Desire*, pp. 115- 127. Kluwer: Academic Publishers.
- Huxley, A. (2003). *Un mundo feliz*. Madrid: Debolsillo.
- Jünger, F. G. (2016). *La perfección de la técnica*. Madrid: Página Indómita.

- Kleber, S. (2010). *Heideggers Gelassenheit in der globalisierten Welt*. http://kleber.space/fileadmin/_migrated/content_uploads/Heidegger-Gelassenheit.pdf
- Lutz, W. F. (2013). *Heideggers Philosophie der Technik: Romantizismus, Mystik oder Ποίησις?* <https://thesis.eur.nl/pub/14778/>
- Mauro, D. A. (2006). Tras una experiencia no dominadora del mundo: técnica moderna y 'serenidad' (Gelassenheit). *Revista e Filosofia*, 18(22), 147-160.
- Quintana Montes, J. L. (2019). La técnica moderna: entre serenidad (Gelassenheit) y dispositivo (Ge-stell): Martin Heidegger a cuarenta años de su muerte. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 76, 51-65.
- Vicuña, J., Sanz de Almarza, L. (1998). *Diccionario de los nombres propios griegos debidamente acentuados en español*. Madrid: Ed. Clásicas.
- Xolocotzi, Á. et al. (2014). *Heidegger, del sentido a la historia*. México: Plaza y Valdés.