

ACELERACIÓN SIN-DISTANCIA. ACOTACIONES HEIDEGGERIANAS SOBRE LA ERA  
TECNOLÓGICA

NON-DISTANCE ACCELERATION. HEIDEGGERIAN ANNOTATIONS ON THE TECHNOLOGICAL ERA

Ángel XOLOCOTZI YÁÑEZ

BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA | Puebla, México

Contacto: [angel.xolocotzi@correo.buap.mx](mailto:angel.xolocotzi@correo.buap.mx)

**Resumen**

El presente texto busca poner de manifiesto las condiciones que hicieron posible que la concepción de tiempo en la época tecnológica contemporánea haya devenido como aceleración e inmediatez a partir de lo que Heidegger llama lo sin-distancia (*Abstandlose*). Para ello, el texto está dividido en tres secciones. En la primera, siguiendo la interpretación heideggeriana de la esencia de la modernidad, abordaré los presupuestos que verán nacer la época técnica contemporánea y sus respectivos modos de desenvolvimiento, uno de ellos, la era tecnológica. En la segunda sección ahondaré en el fenómeno de la espacialidad, expuesta en *Ser y tiempo*, como un elemento constitutivo para entender la forma en la que el fenómeno del tiempo devino en aceleración a partir de lo sin-distancia (*Abstandlose*) y la pérdida de lejanías y cercanías. Por último, en la tercera sección reflexionaré sobre la temporalidad actual y sus respectivos modos de interpretación dados a partir de la separación espaciotemporal. La tarea principal es llevar a cabo una reconstrucción temática desde los postulados heideggerianos que den cuenta del modo actual en el que la concepción de tiempo se ha transformado drásticamente, para poder atisbar algunos de los peligros que esto provoca y ver las nuevas formas en las que la concepción del tiempo ha devenido aceleración.

**Abstract**

This text seeks to highlight the conditions that allowed the conception of time in the contemporary technological to become acceleration and immediacy based on what Heidegger calls “non-distance.” For this purpose, the text is divided in three sections. First, following Heidegger’s interpretation of the essence of modernity, I will deal with the presuppositions that will give birth to the contemporary technical age and its respective modes of development, one of them being the technological era. In the second section, I will delve into the phenomenon of spatiality exposed in *Being and Time*, as a constitutive element to understand how the phenomenon of time became an acceleration from the non-distance and the loss of remoteness and proximity. Finally, in the third section, I will reflect on current temporality and its respective modes of interpretation from the space-time separation. The main purpose is to carry out a thematic reconstruction from the Heideggerian postulates that account for the ways in which the conception of time has been drastically transformed to discern some of its dangers and explore new ways in which the conception of time has become acceleration.



**Palabras clave:** *Tiempo, espacio y tiempo, tecnología y civilización, Martin Heidegger, fenomenología*

**Keywords:** *Time, space and time, technology and civilization, Martin Heidegger, phenomenology*

## Introducción

Con frecuencia exaltamos las bondades de la técnica contemporánea. No obstante, son pocas las veces que hemos cuestionado sus modos exacerbados de desenvolvimiento, ampliación y desarrollo. La tarea de los últimos años, tanto de filósofos, como de sociólogos y antropólogos, consiste principalmente en demostrar las nuevas formas de relacionarnos en el mundo y los peligros que muchas veces se han desencadenado a partir de las nuevas tecnologías. Si bien dentro de estas disciplinas se habla menos de las “bondades” de la técnica, el punto es cuestionar por qué dichas bondades se presentarían como el peligro latente para el desarrollo de la posteridad.

Martin Heidegger fue una figura importante para pensar el desarrollo de la técnica en su momento y avistar no sólo lo catastrófico sino también la posibilidad de salvación;<sup>1</sup> lo que nos recuerda la célebre sentencia de Hölderlin (1995): “donde hay peligro crece también lo que nos salva” (395).<sup>2</sup> El pensador alemán detecta que lo verdaderamente peligroso de la técnica no sólo reside en su poderío ilimitado, sino en la forma en la que ésta modifica la esencia misma de lo humano. Curiosamente, el núcleo de sus trabajos dedicados al fenómeno de la técnica pertenece a diversos manuscritos que fueron objeto de toda una discusión que sugeriría el carácter soberbio del filósofo,<sup>3</sup> pero que se trataría, más bien, de la cualidad intempestiva que debería caracterizar a todo pensador.<sup>4</sup> Se trata de aquello que el filósofo de la Selva Negra le pide a Hermann Heidegger: “cuando yo muera, lo que tú deberás hacer será sellar todo lo que dejo, amarrarlo y clausurarlo durante 100 años en un archivo, la época todavía no está lista para entenderme” (Xolocotzi Yáñez, 2009: 256).

1 Heidegger (2009) cita a Hölderlin en *La pregunta por la técnica* (tomo 7 de la obra integral, en adelante GA por sus siglas en alemán) en relación con el dominio de lo com-puesto (*Ge-stell*) (32, trad. 30); así como también en lo que respecta a la esencia del arte, a saber: lo poético (39, trad. 36).

2 De la traducción de Federico Gorbea de Hölderlin (1995): “Wo aber Gefahr ist, wächst das Rettende auch.”

3 Para una visión ampliada de esta discusión puede confrontarse Xolocotzi Yáñez, 2018 y 2021.

4 Al igual que Nietzsche, Heidegger seguirá el mismo camino de lo que significaría un pensamiento intempestivo en el sentido de poder divisar aquello venidero para la historia de la humanidad. “La que cuento es la historia de los próximos dos siglos” (Nietzsche, 1988: 56s.).

Al día de hoy, casi un siglo después, podemos observar cómo cobra sentido aquello que Heidegger (2015) se preguntó en torno a la técnica, así como las consecuencias derivadas del carácter planetario y totalizante de ésta. Quizá se cumple aquello de que “una filosofía se la comprende creativamente como muy pronto 100 años después de su surgimiento” (281). En todo caso, muchos de los pensadores que se dieron a la tarea de reflexionar sobre las condiciones de posibilidad de la era técnica, entre ellos el propio Heidegger, Jünger, Simondon, Stiegler o Blumenberg, entre otros, no se muestran completamente pesimistas al respecto, pero sí mantienen un panorama incierto y sinuoso, hasta el punto en que esas consecuencias se pueden apreciar a todas luces.

A finales del siglo XVIII, la imagen de la tecnología estaba estrechamente relacionada con el uso de la máquina, el ultraje a la naturaleza y la destrucción de la armonía entre el ser humano y ésta (Hui, 2020: 130); sin embargo, la era tecnológica de nuestro siglo ha rebasado por mucho esos límites: no se reduce ni siquiera a la madre naturaleza. La presente meditación busca poner de manifiesto, en primer lugar, cómo es que, a partir de la esencia de la modernidad, según Heidegger, se dan los presupuestos que verán nacer la época técnica contemporánea y sus respectivos modos de despliegue, uno de ellos, la era tecnológica que trastorna el trato con el mundo y la esencia misma de lo humano. En segundo lugar, me centraré en el fenómeno de la espacialidad como un elemento clave para entender la desarticulación del fenómeno del tiempo y que, en todo caso, da paso a una temporalidad homogénea, tema propio del tercer momento. El punto principal es llevar a cabo una reconstrucción temática desde los postulados heideggerianos que den cuenta del actual modo en el que el tiempo ha devenido una temporalidad de la aceleración y de la inmediatez: lo sin-distancia (*Abstandlose*).

### **La esencia de la modernidad. Los peligros de la técnica**

Como bien se sabe, gran parte de las discusiones heideggerianas en torno a la técnica fueron planteadas posterior a la llamada *Kehre*, es decir, posterior a 1932, especialmente en las anotaciones que podemos encontrar en los *Aportes a la filosofía* (*Beiträge*

zur Philosophie), en las conferencias de Bremen de 1949,<sup>5</sup> en algunos de los así llamados “tratados del Ser”, así como en la célebre conferencia *La pregunta por la técnica* en 1953, y en el tomo 76 (Heidegger, 2009) el cual compila una serie de discusiones y apuntes en torno a la técnica que se extienden a lo largo de varias décadas. Estos últimos textos constituyen el desarrollo más amplio del problema en donde se tematiza la esencia de la técnica a partir de la *com-posición* (*Ge-stell*). Sin embargo, algunas de las reflexiones tempranas sobre la técnica comenzarían a delinearse desde *Ser y tiempo* a partir de una serie de críticas a las nociones modernas de mundo, sujeto y naturaleza. En este sentido, *Ser y tiempo* representa un parteaguas para la comprensión no sólo del ser humano, sino de la relación de éste con el mundo. Si la máxima fenomenológica reza *¡a las cosas mismas!*, para Heidegger este proceder se lleva a cabo mediante el carácter familiar y cotidiano de tratar con las cosas, con los fenómenos. *Ser y tiempo* representaría, en última instancia, una de las críticas al modo tradicional de tratar con el mundo.

En la primera sección dedicada al análisis del *Dasein*, Heidegger (2012) da el primer paso para desvelar los problemas heredados de la modernidad y, por lo tanto, descubrir los presupuestos que yacen al interior del pensamiento metafísico occidental. Conocido es que uno de sus principales frentes de batalla es Descartes. A partir del §19 hasta el §21 de su *opus magnum*, Heidegger problematiza la determinación del mundo como *res extensa* y todas las implicaciones derivadas de ésta, entre ellas, la noción de sustancia, la cual pasará a ser entendida como la concepción del ser en tanto mera presencia, esto es, como el estar-ahí (*Vorhandenheit*). Lo que determina a la ontología cartesiana del mundo, dice el autor, es “la fundamental orientación ontológica hacia el ser como permanente estar-ahí, cuya aprehensión se lleva a cabo en forma eminentemente satisfactoria por el conocimiento matemático” (Heidegger, 2012: 117). A partir de la matematización del pensamiento moderno, el filósofo de la Selva Negra no ubica a Descartes como el punto de partida, pero sí como la “realización quizá más extrema” (Heidegger, 2012: 110) en tanto que logra una cierta “transposición filosófica” (117) que posibilita que la ontología tradicional tenga influjo sobre la propia física matemática y, en ese sentido, “el predominio incuestionado de la ontología tradicional ha decidido de antemano cuál sea el auténtico modo de aprehensión de lo propiamente ente” (117).

5 Se trata de las cuatro conferencias leídas en Bremen en diciembre de 1949: *La cosa* (*Das Ding*), *La com-posición* (*Das Ge-Stell*), *El peligro* (*Die Gefahr*), *La vuelta* (*Die Kehre*). (Heidegger, 1994)

Ante los ojos de Heidegger, esta “realización más extrema” del cartesianismo no es sino el desarrollo y continuación de todo el proyecto precedente y subsecuente. La idea que se tiene del mundo, en donde la primera relación con los entes se da de forma observable y contemplativa para después pasar a una relación práctica, es la constitución básica de la conciencia científica moderna, pero no es adecuada para los fenómenos del estar-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*) (Luckner, 2008: 75). Antes bien, el estar-en-el-mundo es la determinación existencial del *Dasein* y “ontológicamente el ‘mundo’ no es una determinación de *aquel* ente que por esencia *no* es el *Dasein*, sino un carácter del *Dasein* mismo” (Heidegger, 2012: 86). Así pues, la tarea para la filosofía, a diferencia de las matemáticas y la ciencia moderna, consiste en ver el fenómeno del mundo a partir de la experiencia práctica y fáctica de éste en relación con el habitar del *Dasein*.<sup>6</sup>

Éste habita el espacio y lo comprende gracias a que sale al encuentro de los entes intramundanos,<sup>7</sup> los cuales, nota Heidegger, son esencialmente entes técnicos con los que el *Dasein* tiene que habérselas en la ocupación (*Besorgen*). Este ente que comparece en la ocupación, el útil, “no ‘es’ en rigor, jamás [...] Esencialmente, el útil es ‘algo para’” (Heidegger, 2012: 90). En la estructura del “para algo”, éste se revela intencionalmente en su mera *pragmaticidad* y no como mero ente que está-ahí ante los ojos.<sup>8</sup> Por ello, mediante el trato que se ocupa, el *Dasein* descubre al útil al usarlo, a diferencia, por ejemplo, de una obra de arte que aparece en primera instancia como ente o cosa, pero no como útil.<sup>9</sup>

6 “[...] la orientación ontológica fundamental que Descartes toma de la tradición sin ninguna crítica positiva de ella, le hizo imposible el descubrimiento de una problemática originaria del *Dasein*, y tenía que bloquearle la mirada para el fenómeno del mundo, provocando la reducción de la ontología del ‘mundo’ a la ontología de un determinado ente intramundano.” (Heidegger, 2012: 119).

7 Más adelante en *Ser y tiempo*, específicamente en el §38, Heidegger tematizará el estado de la caída (*Verfallen*) como el modo en el que originariamente se expresa el ser de la cotidianidad. Al respecto, Andreas Luckner (2008) refiere lo siguiente en relación con el mundo y la crítica a la ontología cartesiana del mundo: “nosotros, como seres fácticamente existentes, tenemos la tendencia irreversible e irreducible a fundirnos en las relaciones del mundo en las que siempre estamos ya situados. Esto es así porque no estamos, como quiere la construcción moderna, enfrentados desde el principio como sujetos sin mundo de un mundo objetual, que no puede ser probado fenomenológicamente en absoluto y que, además, conduce a los conocidos problemas epistemológicos aporéticos que el cartesianismo ha arrastrado a lo largo de los siglos (el problema de la existencia del mundo exterior, etc.)” (Luckner, 2008: 76).

8 “Los griegos tenían un término adecuado para las cosas: las llamaban *πράγματα*, que es aquello con lo que uno tiene que habérselas en el trato de la ocupación (en la *πράξις*.)” (Heidegger, 2012: 90)

9 Para profundizar en el análisis que hace Heidegger en torno a las diferencias entre la cosa, útil y obra de arte, puede confrontarse toda la primera parte de *El origen de la obra de arte*, titulada “La cosa y la obra” (Heidegger, 2010: 13-28). “Pero en la tan invocada vivencia estética tampoco puede pasar por alto ese carácter de cosa inherente a la obra de arte. [...] El carácter de cosa es inseparable de la obra de arte”, sin embargo, continúa Heidegger, “la obra de arte consiste en algo más que en ese carácter de cosa. Ese algo más que está en ella es lo que hace que sea arte” (Heidegger, 2010: 13)

La propuesta heideggeriana sugiere, entonces, que el conocimiento matemático es incapaz de dar cuenta de la experiencia originaria del mundo, porque presupone arbitrariamente la manera en la que tratamos con éste. Lo que está en juego es el hecho de que, en primer lugar, no se da la experiencia de objetos o entes a partir del conocimiento teórico,<sup>10</sup> sino, esencialmente, de la experiencia práctica y ejecutiva. Pero, en todo caso, no se trata sólo de entes, sino de la forma en la que la época moderna ha entendido el trato del ser humano con el mundo. Una de las tesis principales de *Ser y tiempo* es que el *Dasein*, al estar-ya-en-el-mundo es un ente que está siempre en relación con entes y se revela principalmente como mera relación de ser.

Esto quiere decir que, a diferencia de la tradición moderna y antigua, Heidegger descubre que a partir del estar-en-el-mundo, el *Dasein* no se reduce a las manifestaciones técnicas en las que se encuentra en medio de útiles, ni tampoco al modo teórico primado por la tradición empezando por los griegos; antes bien, se comporta y ocupa a partir de un saber-práctico y familiar con el mundo. No obstante, la ocupación desvela el sentido instrumental del útil y la relación intrínseca que guarda con el *Dasein*. Para dar cuenta de ello, Heidegger alude a la circunspección (*Umsicht*), en la cual el *Dasein* comprende la cadena respeccional del útil y lo ubica en el contexto propio para su uso adecuado. Esto significa que, siguiendo el conocido ejemplo del martillo, éste no se descubre al contemplarlo, sino al martillar el clavo; así como el libro se descubre al leerlo, no al servir de soporte para una mesa, aunque sea posible. Sin embargo, dentro de este planteamiento surgen varios problemas. El primero es que, a partir de la experiencia fáctica del mundo, el ser humano descubre a los entes intramundanos mediante su uso, pero, inclusive, aunque los entes pertenezcan a una cadena respeccional determinada (martillo, clavo, alicate), el ser humano puede tratarlos para sus fines propios; es decir, un ente puede servir para lo que sea o para lo que se pueda como que un libro sirva como soporte y no para leer, o que el martillo sirva de tope de una puerta y no para martillar. El segundo problema consiste en que el ente se muestra en su completa instrumentalidad, y por lo tanto el *Dasein* corre el riesgo de caer bajo la misma categoría.<sup>11</sup> Si el *dictum* es que todo ente puede ser utili-

10 “Este ente no es entonces el objeto de un conocimiento teórico del mundo, es lo que está siendo usado producido etc.” (Heidegger, 2012: 89).

11 Coincido con la interpretación que defiende Jorge Linares (2003), la cual sostiene que ya en *Ser y tiempo* Heidegger desarrolla “la primera ontología moderna de la instrumentalidad y del mundo pragmático, mediante la cual el sujeto

zado para algo, sea cual sea su función o acoplamiento a otro modo de funcionar, el principal peligro que avista Heidegger en *Ser y tiempo* es que la naturaleza sea vista como un ente que sirve para algo, y que por lo tanto, se puede explotar.<sup>12</sup> Claramente estas referencias son un tanto cercanas para la época en la que Heidegger estaba pensando esto; para nosotros, en cambio, estos ejemplos constituyen parte de nuestra contemporaneidad y peor aún, se han exacerbado.

Ahora bien, más allá de lo que el pensador de Friburgo reflexiona muy sucinamente en torno a la naturaleza como la principal materia prima de la época contemporánea, lo que le interesa es pensar de qué forma el *Dasein* entra en contacto con los entes intramundanos estando ya *en* el mundo en contraste con los planteamientos cartesianos en torno al mundo. Dicho estar-en, dice Heidegger:

[...] no se refiere a un espacial estar-el-uno-dentro-de-otro de dos entes que están-ahí, como tampoco el ‘en’ originariamente significa en modo alguno una relación espacial de este género; ‘in’ (en alemán) procede de *innan*, residir, *habitare*, quedarse en. [...] El vocablo alemán ‘bin’ [‘soy’] se relaciona con la preposición ‘bei’ [‘en’, ‘en medio de’, ‘junto a’]; ‘ich bin’ [‘yo soy’] quiere decir, a su vez, habito, me quedo en... el mundo como lo de tal o cual manera familiar. (Heidegger, 2012: 75-s.)

Con la clara intención de superar la ontología de la presencia, Heidegger desarrolla entonces la manera en la que el *Dasein* está-en-el-mundo espacialmente y cómo se relaciona con el ente intramundano, dado que éste también está en el espacio y su espacialidad “deberá estar en una conexión ontológica con el mundo” (Heidegger, 2012: 122). Esto, además de aclarar el fenómeno de la espacialidad del *Dasein*, constituye el

---

humano interpreta, comprende y actúa en el mundo utilizando las cosas intramundanas (naturales y artificiales), de acuerdo con los fines que él mismo se propone” (21).

12 Al respecto Heidegger menciona en el §15: “Pero aquí la naturaleza no debe entenderse como lo puramente presente ni tampoco como fuerza de la naturaleza. El bosque es reserva forestal, el cerro es cantera, el río, energía hidráulica, el viento es viento en las velas. Con el descubrimiento del mundo circundante comparece la naturaleza así descubierta. Desde su modo de ser a la mano se puede prescindir, ella misma puede ser descubierta y determinada solamente en su puro estar ahí. Pero a este descubrimiento de la naturaleza le queda oculta la naturaleza como lo que se agita y afana, nos asalta, nos cautiva como paisaje” (Heidegger, 2012: 92). Esto es la advertencia de lo que el pensador alemán desarrollará años más tarde en los textos centrados en el fenómeno de la técnica, en donde el verdadero peligro se juega entre la propia naturaleza y el ser del hombre mismo.

punto de partida para la reflexión sobre la era técnica y las sugestivas repercusiones suscitadas a partir de la separación entre espacio y tiempo, correlación elemental que tuvo vigencia desde los griegos hasta la modernidad.

### **La espacialidad de la era técnica. El desplazamiento hacia una nueva temporalidad**

El dinamismo de la modernidad, escribe el sociólogo Anthony Giddens (1993), “deriva de la separación del tiempo y el espacio y de su recombinación de tal manera que permita una precisa ‘regionalización’ de vida social; del desanclaje de los sistemas sociales” (28). Sin lugar a duda, la herencia moderna no sólo trastoca las discusiones filosóficas y humanísticas, sino que lo hace también en el ámbito de las ciencias sociales. El hecho de que la sociología determine que uno de los fundamentos modernos corresponda a la tajante separación entre espacio y tiempo tiene que ver con la manera en la que las sociedades se han comportado a partir de la era moderna.

En su texto *Consecuencias de la modernidad*, Giddens (1993) expone algunos ejemplos que aclaran la manera en la que durante la época premoderna estaba enraizada la correlación espaciotemporal,<sup>13</sup> hasta que “la uniformidad de la medida del tiempo con el reloj llegó a emparejarse con la uniformidad en la organización social del tiempo” (29). Si la unidad tiempo y espacio constituía el modo de entender la realidad, es claro que la época moderna cambió por completo no sólo las concepciones por separado de tiempo y espacio, sino esencialmente la realidad misma.

Al respecto, Heidegger (2011) también reflexiona sobre la correlación entre espacio y tiempo desde una mirada crítica que interroga por el modo primario en el que, desde la antigüedad, pasando por la modernidad, se le concibió al tiempo como

13 “Todas las culturas premodernas poseyeron modos de cálculo del tiempo. El calendario, por ejemplo, fue un rasgo tan distintivo de los estados agrarios como lo fuera el invento de la escritura. Pero la estimación del tiempo que configuraba la base de la vida cotidiana vinculaba siempre, al menos para la mayoría de la población, el tiempo con el espacio y era normalmente imprecisa y variable. Nadie podía saber la hora del día sin hacer referencia a otros indicadores socioespaciales: el ‘cuando’ estaba casi universalmente conectado al ‘donde’ o identificado por los regulares acontecimientos naturales. El invento del reloj mecánico y su difusión a todos los miembros de la población fueron de crucial importancia en la separación del tiempo y el espacio. El reloj expresó una dimensión uniforme del tiempo ‘vacío’ cuantificándolo de tal manera que permitió la precisa designación de ‘zonas’ del día (v.g.: ‘la jornada laboral’).” (Giddens, 1993: 28-s.)

“representación espacial” que “en tanto número de medida abarca algo, un de... hasta, algo medido” (302). De esta manera, si la crítica va encaminada hacia la separación espacio-tiempo, a continuación, me dispongo a discutir algunos de los puntos que Heidegger tematiza en torno al problema del espacio y del tiempo, reformulando a su vez ambas concepciones. Con esto se busca indagar las posibles repercusiones que se han desencadenado y que han sido llevadas al límite gracias a las nuevas tecnologías que sugieren no temporalizar el espacio ni espacializar el tiempo.

En *La época de la imagen del mundo* Heidegger (2010) refiere que “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” (63) la que, a su vez, “fundamenta una era, desde el momento en que, por medio de una determinada interpretación de lo ente y una determinada concepción de la verdad, le procura a ésta el fundamento de la forma de su esencia” (63). Que la técnica y la metafísica modernas sostengan una determinada concepción de la verdad, implica que esta misma modificará la comprensión de lo ente para dar cuenta de una supuesta realidad, la cual, al fin y al cabo, no diferencia los modos de ser de los entes (llámese un útil, una cosa, una obra de arte). Ello constituye la ontología de la presencia, a saber, algo está ahí pura y simplemente y puede ser cualquier cosa. En todo caso, se trata de un mero estar-ahí presencial, algo así como una extensión presente. El conflicto que surge de esta determinada interpretación de lo ente es que el espacio se devela como distancia entre un ente y otro, o entre un ente y yo. El espacio es únicamente aquello en donde las cosas posan su presencia. El problema para Heidegger es que el *Dasein* en tanto estar-en-el-mundo guarda siempre una relación familiar estando-ya-en-medio-de, por lo que, tanto los entes intramundanos como el *Dasein* poseen una espacialidad propia que nada tiene que ver con presencialidad, sino esencialmente en qué sentido el espacio es un constitutivo del mundo (Heidegger, 2012: 122).

Al inicio del §22, el filósofo de Friburgo aclara que cuando se habla de aquello que está *inmediatamente* a la mano, “no se trata tan sólo del ente que comparece antes que otro, sino también del ente que está ‘en la cercanía’” (Heidegger, 2012: 123, el énfasis es mío), lo cual implica que los entes que comparecen en el mundo como útiles presuponen un entramado espacio-temporal, ya no a partir de categorías cuantificables, sino desde “categorías” compatibles con el estar-en-el-mundo; una de ellas, la cercanía (*Nähe*). La cercanía queda implícita en el carácter de lo que está a la mano.

Cotidianamente, cuando decimos que algo nos queda a la mano, es porque eso nos queda cerca. Esa cercanía no la medimos cuantificablemente de forma exacta; la familiaridad con el mundo es una relación fáctica. A lo que apela el autor es que dicho ente a la mano no se determina midiendo las distancias, más bien se trata de un emplazamiento circunscriptivo (Heidegger, 2012: 123). La circunspección del trato que se ocupa determina el lugar propio del ente y la dirección en la que es accesible. “El lugar propio es siempre el preciso ‘ahí’ o ‘aquí’ al que un útil pertenece en propiedad” (123). Pertenecer propiamente es lo que el autor llama pertinencia (*Hingehörigkeit*), de la cual depende que todo el carácter pragmático del útil; es decir, cualquier útil pertenece a un adónde (*Wohin*) específico: el libro al estudio, a la biblioteca, a la librería. En conformidad con esto, Heidegger utiliza el término “zona” (*Gegend*) para delimitar los posibles lugares a los que pertenecen los entes. El problema concretamente es: *¿cómo se relaciona la espacialidad del ente con el carácter espacial del mundo?*

Pues bien, para dar cuenta de ello, Heidegger emprende la crítica hacia la noción de espacio, derivada de la interpretación unilateral del mundo como suma de entes. Se trataría de algo así como espacio presencial y mundo como algo meramente formal. Sin embargo, el mundo aparece al acaecer como mundo (*es weltet*),<sup>14</sup> el mundo es mundo cuando se muestra, cuando usamos el mundo. Así, cuando nuestro autor se refiere a la zona, se refiere al sentido cultural que tienen los lugares, como una manera de interpretar dichas zonas y de interpretar la familiaridad que guarda la espacialidad del ente con el carácter espacial del mundo.<sup>15</sup> Por ello, el espacio no puede estar separado del ente, ni tampoco se puede entender en dónde reposa lo ente; al contrario, el espacio corresponde a la propia caracterización de lo ente.<sup>16</sup> Asimismo, el lugar y el tiempo tampoco son independientes de la cosa, pero

14 Desde el semestre de posguerra de 1919, Heidegger hace alusión al hecho de que el mundo se expresa como mundo en la medida en que éste ‘mundeá’ (*es weltet*): “en la vivencia del ver la cátedra se me da algo desde un entorno inmediato. Este mundo que nos rodea (la cátedra, el libro, la pizarra, el cuaderno de apuntes, la estilográfica, el bedel, la asociación de estudiantes, el tranvía, el automóvil, etc.) No consta de cosas como un determinado contenido de significación, de objetos a los que además se añada el que hayan de significar esto y lo otro, sino que lo significativo es lo primario, se da inmediatamente, sin ningún rodeo intelectual que pase por la captación de una cosa. Viviendo en un mundo circundante, me encuentro rodeado siempre y por doquier de significados, todo es mundano, ‘mundeá’ (*es weltet*), un fenómeno que no coincide con el hecho de que algo ‘vale’ (*es wertet*).” (Heidegger, 2005: 88).

15 “Cultura” no se entiende aquí en un sentido ontológico. Utilizo dicho término para referirme únicamente a una de las formas en las que se puede interpretar la familiaridad con el mundo: los rituales, las tradiciones, las costumbres, etc.

16 Para los griegos era claro, lo ente estaba determinado por su espacialidad propia y éste no se entendía desvinculado del espacio. Por ejemplo, el hecho de que a las cosas pesadas les correspondía el abajo, y a las cosas ligeras el arriba. Si

para poder llegar a dicho punto, queda pendiente describir cómo se da la experiencia espacial de lo ente en el mundo. Para ello, Heidegger destaca la necesidad de una experiencia que posibilite la aparición así de los entes.

Si seguimos la interpretación heideggeriana, esta experiencia no puede darse en términos de distancia con lo ente, ésta corresponde al ámbito calculable. En vez de eso, el autor opta por describir que “sólo en la medida en que el ente queda de algún modo descubierto para el *Dasein* en su estar lejos, se hacen accesibles en el ente intramundano mismo ‘lejanías’ y distancias respecto de otro ente” (Heidegger, 2012: 126). De esta manera, si la distancia corresponde al ámbito unilateral y tradicional de tratar con lo ente, la lejanía implicaría un modo originario en el que lo ente es descubierto cotidianamente en la familiaridad. Por ello el pensador alemán describirá al *Dasein* como “esencialmente des-alejador; por ser el ente que es, hace que el ente comparezca viniendo a la cercanía” (126), en tanto que el trato cotidiano con el mundo es, en primera instancia, la cercanía con lo familiar. Así pues, “el *Dasein* tiene una tendencia esencial a la cercanía” (126).<sup>17</sup>

A lo que quiero llegar con todo esto, es que a partir de la descripción fenomenológica que Heidegger lleva a cabo de la espacialidad dentro del mundo del ente y del estar-en-el-mundo del *Dasein*, se abre también la posibilidad de pensar la temporalidad propia de la era técnica. Es decir, si el dinamismo de la modernidad, como refiere Giddens, deriva de la separación entre el espacio y el tiempo, con los postulados que encontramos en *Ser y tiempo* se comienzan a delimitar las verdaderas consecuencias de haber subsumido tanto la esencia del espacio, como la esencia del tiempo a categorías de la ontología de la presencia. Primero, porque el espacio no se reduce a aquello que soporta la presencia de lo ente. Segundo, porque el tiempo no es mera extensión cuantitativa. El espacio y el tiempo son, apelando a esta tónica, elementos ligados al mundo en su dimensión existencial y, por ende, a la esencia del ser humano.

---

bien es cierto que la ciencia moderna resignificó dichas aseveraciones, la cosmología griega tenía interiorizada dicha concepción del ente con su respectivo espacio.

17 Al respecto, hay diversos textos que profundizan en tales fenómenos desde distintas perspectivas, para ello confróntese: Aranzueque (2010), Kittler (2018), De Lara y Gracia (2022) y especialmente un texto próximo a publicarse de Xolocotzi Yáñez (2022) en donde se despliegan los modos de des-alejación en la época técnica.

Cuando Heidegger menciona que el *Dasein* tiende a la cercanía, enfatiza que “todos los modos de aceleración de la velocidad, en los que en mayor o menor grado estamos forzados hoy a participar, tienden a la superación de la cercanía” (2012: 126). Por lo tanto, si el mundo dota de familiaridad al ser humano y la cercanía es el modo esencial de tratar con los entes intramundanos y con otros entes que son *Dasein*, el tiempo de la aceleración irrumpe por completo el modo del trato con lo ente. Éste ya no aparece en la lejanía, ni viene a la cercanía gracias al *Dasein*, lo que ocurre es una distancia de lo ente, y una des-alejación del mundo. La distancia espacial corresponde al ámbito de la calculabilidad; y, por otro lado, la aceleración temporal corresponde a la extensión cuantitativa y numérica. El hecho de que el tiempo irrumpa en la espacialidad de lo ente implica entonces que el tiempo de la era técnica modifica por completo nuestras relaciones con el mundo, con lo ente y con nuestra propia esencia humana.

### La época de la imagen del tiempo

Si pudiésemos describir la temporalidad por la que somos regidos hoy día, diríamos que nos enfrentamos a una temporalidad sin tiempo. Al tiempo le falta tiempo. Resulta cierto, aunque sugestivo, que en la medida en la que crecen “las tecnologías de la ‘telepresencia’, la distancia disminuye y todo parece encontrarse absolutamente próximo. Para muchos lo que tiene fuerza es la ‘inmediatez’, el ‘tiempo real’, lo ‘directo’”. (Bragança, 2010: 203) Es curioso la forma en la que la tecnología ha permeado gran parte de nuestra vida, de nuestro trato cotidiano con lo otro y con los otros. No se trata ni siquiera de innovaciones, para tal caso, cada época ha apostado por estar a la vanguardia; se trata más bien de una forma desmedida del hacer. Eso que Heidegger (2011) llamó maniobra,<sup>18</sup> la *Machenschaft*, no es sino el dominio predominante del hacer y de la hechura, dando por hecho una determinada verdad de lo ente (117).

<sup>18</sup> Como siempre aclaro en la mayoría de mis textos, traduzco el término ‘*Machenschaft*’ como ‘maniobra’ para enfatizar el hacer (*machen*) que está en juego y que Heidegger quiere enfatizar con tal concepto. Algunos otros traductores prefieren el término ‘maquinación’ que fácilmente pudiese remitir a la ‘máquina’, la cual, sabemos, no determina esencialmente el carácter de lo técnico.

La era tecnológica, por tanto, está predestinada a hacer, a crear, a reinventar “viejos” modos tecnológicos que ayuden, por un lado, a acortar los intervalos de espera y las distancias espaciales; pero también a alargar la vida y remarcar las distancias. En la época concreta por la que atravesamos –que muchos no sabemos si es una época pospandémica o aún no–, muchas de esas herramientas tecnológicas nos han ayudado en gran medida para salvaguardar nuestra “salud”, acortar las distancias por medio múltiples aplicaciones de teletrabajo e incluso, para acelerar nuestro modo de vida. Lo contrastante de todo esto es que en la misma época se han popularizado los manuales para aprender a vivir el presente, para desintoxicarse de redes sociales, para administrar mejor el tiempo, o incluso, para hacer dinero en el menor tiempo posible. De alguna manera, el dominio de la técnica ha borrado el hecho de que las cosas tienen y se toman su tiempo. Sin duda, gran parte de estos populares mantras, convertidos en manuales, se los debemos al sistema capitalista y al modo exacerbado del consumismo. Hoy día consumimos cualquier cosa, cualquier contenido digital, cualquier comida, cualquier información. Pero en todo caso, uno de los problemas que está al centro de la reflexión es el tiempo.

En el apartado anterior me centré en la espacialidad de lo ente, para tener un panorama más amplio de este fenómeno. No obstante, apelando a las consecuencias derivadas de la modernidad, en la época contemporánea, es decir, la época técnica, o en el mejor de los casos, de la *movilización*,<sup>19</sup> entre el fenómeno del tiempo y del espacio se han abierto brechas infranqueables. Y ha sucedido de tal manera porque tanto la espacialidad como la temporalidad han sido subsumidas bajo las pretensiones modernas que determinan la entidad del ente como presencia disponible.

Una de las tareas de *Ser y tiempo*, si no es que la más importante, tiene como fin llevar a cabo la destrucción de la metafísica de modo fundamental, lo que significa destruirla en su fundamento mismo. *Ser y tiempo* en todo caso supone que no se entenderá “ser” por un lado, y “tiempo” por otro; al contrario, el propio título mienta la tarea esencial de la superación de la metafísica y, por ende, el inicio para

<sup>19</sup> Para pensar el problema de la movilización (*Mobilmachung*), confróntese uno de los trabajos de Ernst Jünger (1998) en donde introduce esta cuestión: “Die totale Mobilmachung”, que a su vez Heidegger (2004) estudia en diversos momentos y que ahora podemos documentar en el tomo 90 de la *Gesamtausgabe*. Asimismo, en *Los titanes venideros*, Jünger (1998) recuerda el impacto de su texto: “sé que Heidegger se interesó muy pronto por mis ensayos sobre *La movilización total* y sobre *El trabajador*, y que dictó seminarios sobre el tema” (54).

desmantelar los fundamentos propios de la técnica moderna. Así las cosas, las reflexiones heideggerianas sobre el tiempo no se concentran únicamente en el texto de 1927, éste representaría únicamente uno de los primeros intentos por cuestionar los fundamentos modernos, entre ellos, la propia concepción de ente y de ser humano. Mi intención en seguida es problematizar sólo algunos elementos en torno al fenómeno de la temporalidad en Heidegger y contrastarla con el modo en que la era tecnológica está cambiando la propia vivencia del tiempo a la par que el espacio mismo.

Para nuestro autor, uno de los principales problemas de aprehender al ser como presencia resulta insuficiente si lo pensamos a partir del tiempo, porque la presencia del tiempo se determina desde el ahora. Por ello, es necesario determinar “al espacio ya no sólo como hasta ahora a partir de los cuerpos presentes en él y al tiempo ya no solamente a partir de las cosas movidas en él, sino pensar al espacio como espacio y el tiempo como tiempo” (Heidegger, 2013: 71). Si anteriormente ya se ha mencionado que para repensar la espacialidad se requiere resignificarla a partir del ente descubierto en la cotidianidad, el tiempo también debe ser aprehendido originariamente con base en el descubrimiento familiar de los entes. La relación entre tiempo y espacio queda clara cuando, como seres-en-el-mundo nos relacionamos a partir de vivencias fácticas espaciotemporales. El problema que hemos visto hasta ahora con el espacio es que ha sido pensado en términos de distancia y no de lejanía; lo mismo sucede con el tiempo. Heidegger (2000) alude que la concepción vulgar del tiempo, o más bien, la concepción de la actitud natural ante el tiempo se da a partir del uso del reloj que “sólo concibe el tiempo que se manifiesta en el numerar como secuencia de horas” (310).

Con la invención del reloj, se desdibuja la unidad temporal de la naturaleza. Ya no se trata de día y noche, sino de la exactitud, de cuánto falta para que el día termine y dé paso a la noche, aunque se trate también de una sucesión día-noche; ante esto, “el asalto a esta unidad mínima de la temporalidad calendario no se podrá producir exactamente hasta la Modernidad, época en la cual habremos de buscar igualmente el fundamento real de la temporalidad cronométrica en el modelo del reloj mecánico.” (González, 2008: 171-s.) En todo caso, tanto la invención del reloj, como la concepción prefilosófica y natural del tiempo a partir del uso del reloj, dotan de sentido el modo en el que actualmente vivimos, gracias al gigantesco desarrollo tecnológico. Como menciona Andrea Köhler (2018), “la manía de ver las horas del día como un presupuesto disponible es

producto de una economía mundial de la aceleración, cuyo correlato aparentemente privado es la agenda cuajada de citas” (85).

Ya Heidegger avistaba los peligros de la aceleración en tanto ésta tiende a la superación de la lejanía. Esto significa que, si todo se desarrolla aceleradamente porque la realidad ante la que nos enfrentamos tiene como eje central la inmediatez del ente que se presenta, ya no hay relaciones espaciotemporales; todo se vuelve homogéneo en tanto que se anula toda lejanía y cercanía. Al no haber cercanía y lejanía, no hay diferencia; se cae en lo mismo, en lo insoportablemente igual e indiferente. No hay, en este sentido, evento ni acontecimiento; en realidad, todo se convierte en información, pasan a ser datos a destajo (Han, 2018). Y no hay mejor ejemplo de la pérdida espaciotemporal que nos ofrece la era telemática sino, justamente, la era de la información, pues en ésta todo es visto bajo el mismo prisma; da igual que sea una noticia sobre el cambio climático, sobre los crecientes feminicidios, o sobre la conducta de los lobos en Siberia.

Esta falta de cercanía o, más bien, pérdida de cercanía a raíz de la supresión de los alejamientos “ha traído a predominio a lo sin-distancia. En el faltar (*Ausbleiben*) de la cercanía permanece (*bleibt*) la cosa, en el sentido mencionado, aniquilada como cosa.” (Heidegger, 1997: 244). Esto que Heidegger llama lo sin-distancia (*Abstandlose*) describe perfectamente la época contemporánea nacida a partir de la era tecnológica. Justo aquello que la aceleración ha supuesto como ahorro objetivo en tiempo, dice Köhler (2018), se representa bajo la perspectiva de las tecnologías y nuevas formas de comunicación como improductiva dilapidación de tiempo (86), porque tanto redes sociales como plataformas de *streaming* y todo contenido digital en general apuestan por el auténtico predominio de lo sin-distancia (*Abstandlose*) en donde todo está disponible al segundo: películas, series, información. Al fin de cuentas, este fenómeno implica la anulación de relaciones originariamente espacio temporales.

La película que quieres ver está siempre dada de antemano en una plataforma de *streaming*; no tienes que dirigirte a la cineteca o al cine como antiguamente se solía hacer. La información está por todos lados, pero en ningún espacio. Las redes sociales, por su parte, difuminan todo tipo de vínculos; más que acercar, separan en el sentido de que las relaciones personales están comprometidas a partir de éstas. Lo peligroso no es en todo caso las nuevas tecnologías, sino el modo en el que la era técnica busca aniquilar las cosas, lo ente, para dar paso a la realidad virtual (Han, 2021). Si a esto le sumamos una temporalidad sin tiempo, una constante aceleración, cambian también

las posibilidades de vivir humanamente. Se impone ante nosotros la máxima del rendimiento y la productividad, antes de que se nos “pase” el tiempo. El problema de ello es que, como menciona Byung-Chul Han (2015) en *El aroma del tiempo*, el tiempo de la aceleración “tiene su causa en la incapacidad general de acabar y concluir. El tiempo aprieta porque nunca se acaba, nada concluye porque no se rige por ninguna gravitación. La aceleración expresa pues, que se han roto los diques temporales” (14). Yo agregaría que, con el rompimiento de los diques del tiempo, se da también el rompimiento de las estructuras espaciales que nos colocaban ante el mundo como seres-en.

Quizás Kafka, como otro ejemplo de lo que conlleva un pensamiento intempestivo, haya dado en el punto exacto de lo que cotidianamente, como seres anclados a las relaciones espaciotemporales, pensamos en relación con la absurda incompatibilidad de lo vivo con lo completamente calculable e instrumental:

Hundimiento, imposibilidad de dormir, imposibilidad de estar despierto, imposibilidad de soportar la vida o, más exactamente, el curso de la vida. Los relojes no coinciden, el reloj interior corre de una manera diabólica o demoniaca o en todo caso inhumana, el reloj exterior sigue su marcha habitual titubeando. Qué otra cosa puede ocurrir, sino que estos dos mundos distintos se separen, y se separan o al menos se desgarran horriblemente. (Kafka, 2000: 659)

## Conclusiones

La importancia de la tecnología actualmente no es algo que pueda ser puesto en duda. Reflexionar sobre la era técnica que devino tecnológica tampoco es algo que deba justificarse, resulta evidente y necesario ante la creciente preocupación que suscita no sólo en el ámbito filosófico o dentro de las academias de humanidades; sino en general como sociedades del siglo XXI. Cuando, en una ocasión, le preguntaron a Ernst Jünger cómo imaginaba el siglo venidero, el siglo XXI, llama la atención su modo de enfrentar la respuesta:

No tengo una idea demasiado feliz y positiva. Por decirlo con una imagen quisiera citar a Hölderlin, que en “Pan y vino” escribió que vendrá la edad de los titanes. En esa edad el poeta deberá aletargarse, los actos serán más

importantes que la poesía que los canta y que el pensamiento que los refleja. Será una edad muy propicia para la técnica, pero desfavorable para el espíritu y la cultura (Jünger 1998: 30).

Con dicha respuesta, el pensador no supone una crítica, ni busca “satanizar” la era de la técnica, sólo reconoce que será una época propicia para su despliegue y desfavorable para la expresión del espíritu. Quizá por ello, justo en estos momentos, resulte más pertinente que nunca llevar a cabo una reflexión en torno al modo en la que la era tecnológica inevitablemente está cambiando nuestro modo de habitar el mundo.

Uno de los elementos que he intentado problematizar surge de la preocupación por dilucidar la forma en la que la concepción del tiempo que experimentamos a partir de la era tecnológica viene dado a raíz de la superación de la lejanía e instalado de nuevo en el predominio de la distancia y lo sin-distancia (*Abstandlose*). Si bien la dupla espacio-tiempo, ha sufrido reinterpretaciones cada vez más contundentes, ahora permite el surgimiento de una independencia radical del dique temporal con respecto a las experiencias fácticas y concretas que se entendían sólo en la relación espaciotemporal. Es decir, la jornada laboral comprendía en todo caso la jornada *en* el trabajo, no fuera de él. Pero la era telemática ha impulsado por diferentes vías que el trabajador esté disponible en todo momento, esté donde esté. Sin lugar a duda, se inaugura un nuevo horizonte que reconfigura la relación espaciotemporal, fruto de la modernidad y ampliada hasta sus máximas consecuencias en la era técnica contemporánea.

Lo preocupante frente a este panorama es que dicha concepción abstracta, estandarizada y calculable del tiempo da como resultado la creencia de que todo puede entrar en la categoría de la eficiencia; mientras más eficiencia, mayores rendimientos. Pero al descubrir que el rendimiento ha dado de sí ante los crecientes fenómenos de salud mental, una de las contribuciones más importantes de era tecnológica consiste, refiere Quintanilla (2005), “en liberar tiempo de trabajo productivo y aumentar el tiempo de ocio” (33); sin embargo, “las tecnologías de la información [...] han invadido el ámbito del ocio y, por otra, han hecho que el ocio sea productivo. Si se me permite el juego de palabras: la técnica ha transformado el negocio en ocio y el ocio en negocio” (34).

Curioso que, incluso dentro de esta lógica temporal que corona nuestra época, los relojes no dejen de marcarnos lo tarde que hemos llegado, lo cortas que resultan las distancias espaciales con un artefacto que nos conecta inmediatamente. El tiempo

así visto nos muestra que sus fracciones se vuelven, lastimosamente, cada vez más pequeñas. Pero el tiempo que vemos correr sin descanso ni tregua, ha sido maquinado maravillosamente por la era tecnológica. El reloj de nuestra era, a diferencia del reloj convencional, dejó sólo de marcar el tiempo, porque ahora vemos en él nuestra actividad, los pasos dados y los no dados también, los datos biométricos y la agenda llena. Y, aun así, pensamos que nosotros somos dueños de nuestro tiempo.

En suma, no podemos negar que tantos los avances tecnológicos, como los aparatos inteligentes con los que hoy contamos, sean parte cotidiana de nuestra vida actual. En muchos de los casos, hay una dependencia irrefutable de las máquinas que en su mayoría facilitan la vida cotidiana hasta el punto de que pertenecen a nuestro trato con el mundo familiar. En este sentido, siguiendo las reflexiones heideggerianas, coincido en que el verdadero peligro que se divisa es que todas nuestras posibilidades vitales se vean reducidas a meras posibilidades técnicas, en este caso, tecnológicas. Y ahí es en donde se inserta la vigencia de meditaciones filosóficas como las señaladas con base en Heidegger. De esta manera y a modo de conclusión, puede ser que resulte revelador lo que entre líneas sentencia Cortázar (2016) en su *Preámbulo a las instrucciones para dar cuerda al reloj*:

Cuando te regalan un reloj te regalan un pequeño infierno florido, una cadena de rosas, un calabozo de aire. No te dan solamente el reloj, que los cumplas muy felices y esperamos que te dure [...] no te regalan solamente ese menudo picapedrero que te atarás a la muñeca y pasearás contigo. Te regalan –no lo saben, lo terrible es que no lo saben–, te regalan un nuevo pedazo frágil y precario de ti mismo, algo que es tuyo pero no es tu cuerpo, que hay que atar a tu cuerpo con su correa como un bracito desesperado colgándose de tu muñeca. Te regalan la necesidad de darle cuerda todos los días, la obligación de darle cuerda para que siga siendo un reloj; te regalan la obsesión de atender a la hora exacta en las vitrinas de las joyerías, en el anuncio por la radio, en el servicio telefónico [...] No te regalan un reloj, tú eres el regalado, a ti te ofrecen para el cumpleaños del reloj. (27)

## Referencias bibliográficas

- ARANZUEQUE, Gabriel. (2010) *Ontología de la distancia. Filosofía de la comunicación en la era telemática*. Abada.
- BRAGANÇA, José A. (2010) “El final de la distancia: el surgimiento de la cultura telemática” En Aranzueque, Gabriel (Ed.) *Ontología de la distancia. Filosofía de la comunicación en la era telemática*. (pp. 203-224). Abada.
- CORTÁZAR, Julio. (2016) *Historias de cronopios y de famas*. Debolsillo.
- DE LARA, FRANCISCO; GRACIA LANDAETA, Oscar. (2022) “Espacialidad y localización. Una reflexión sobre la “experiencia mediática” en diálogo con Ser y tiempo.” *Studia Heideggeriana*, 11, 7-23. <https://doi.org/10.46605/sh.vol11.2022.174>
- GIDDENS, Anthony. (1993) *Consecuencias de la modernidad*. (Ana Lizón Ramón, Trad.). Alianza.
- GONZÁLEZ, Joan. (2008) *Heidegger y los relojes. Fenomenología genética de la medición del tiempo*. Encuentro.
- HAN, Byung-Chul. (2015) *El aroma del tiempo. Un ensayo filosófico sobre el arte de demorarse*. (Paula Kuffer, Trad.). Herder.
- HAN, Byung-Chul. (2018) *Hiperculturalidad. Cultura y globalización*. (Florencia Gaillour, Trad.). Herder.
- HAN, Byung-Chul. (2021) *No-cosas. Quiebras del mundo de hoy*. (Joaquín Chamorro Mielke, Trad.). Taurus.
- HEIDEGGER, Martin. (1994) *Bremer und Freiburger Vorträge*. Vol. 79 (Petra Jaeger Ed.). Vittorio Klostermann
- HEIDEGGER, Martin. (1997) *Filosofía, ciencia y técnica*. (Francisco Soler, Trad.). Editorial Universitaria.
- HEIDEGGER, Martin. (2000) *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. (J. J. García Norro, Trad.). Trotta.
- HEIDEGGER, Martin. (2004) *Zu Ernst Jünger*. Vol. 90. (Peter Trawny Ed.). Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, Martin. (2005) *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. (Jesús Adrián Escudero, Trad.) Herder.

- HEIDEGGER, Martin. (2009) *Leitgedanken zur Entstehung der Metaphysik, der neuzeitlichen Wissenschaft und der modernen Technik*. Vol. 76. (Claudius Strube Ed.). Vittorio Klostermann.
- HEIDEGGER, Martin. (2011) *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. (Dina v. Picotti, Trad.) Biblos.
- HEIDEGGER, Martin. (2012) *Ser y tiempo*. (Jorge E. Rivera, Trad.). Trotta.
- HEIDEGGER, Martin. (2013) *Seminarios de Zollikon*. (Ángel Xolocotzi, Trad.). Herder.
- HEIDEGGER, Martin. (2015) *Reflexiones II-VI. Cuadernos negros 1931-1938*. (Alberto Ciria, Trad.). Trotta.
- HEIDEGGER, Martin. (2010) *Caminos de bosque*. (Helena Cortés y Arturo Leyte, Trads.). Alianza.
- HÖLDERLIN, Friedrich. (1995) *Poesía completa, edición bilingüe*. (Federico Gorbea, Trad.). Ediciones 29.
- HUI, Yuk. (2020) *Fragmentar el futuro. Ensayos sobre tecnodiversidad*. (Tadeo Lima, Trad.). Caja Negra.
- JÜNGER, Ernst. (1930) *Krieg und Krieger*. Junker und Dünnhaupt.
- JÜNGER, Ernst. (1998) *Los titanes venideros*. (Atilio Pentimalli, Trad.). Península.
- KAFKA, Franz. (2000) *Obras completas: Diarios. Carta al padre*. Vol. II. (Andrés Sánchez Pascual y Joan Parra Contreras, Trads.). Galaxia Gutenberg.
- KITTLER, Friedrich. (2018) *La verdad del mundo técnico. Ensayos para una genealogía del presente*. (Tamarit Amieva, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- KÖHLER, Andrea. (2018) *El tiempo regalado. Un ensayo sobre la espera*. (Cristina García Ohlrich, Trad.). Libros del asteroide.
- LINARES, Jorge. (2003) “La concepción heideggeriana de la técnica: Destino y peligro para el ser del hombre”. *Signos filosóficos*. 5 (10), 15-44.
- LUCKNER, Andreas. (2008) *Heidegger und das Denken der Technik*. Transcript.
- NIETZSCHE, Friedrich. (1988) *KSA 13: Nachgelassene Fragmente 1887 - 1889*. De Gruyter.
- QUINTANILLA, Miguel. (2005) *Tecnología: un enfoque filosófico y otros ensayos de filosofía de la tecnología*. Fondo de Cultura Económica.
- XOLOCOTZI YÁÑEZ, Ángel. (2009) *Fenomenología viva*. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- XOLOCOTZI YÁÑEZ, Ángel. (2018) *Heidegger, lenguaje y escritura*. Fontamara.

XOLOCOTZI YÁÑEZ, Ángel. (2021) *Articular lo simple. Aproximaciones heideggerianas al lenguaje, al cuerpo y a la técnica*. Akal.

XOLOCOTZI YÁÑEZ, Ángel. (2022) “Cercanía, distancia y modos de des-alejar en la época técnica contemporánea. Reflexiones a partir de Heidegger.” *Mechane*, (3), 85-96. <https://mimesisjournals.com/ojs/index.php/mechane/article/view/1890>.