

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

COLEGIO DE FILOSOFÍA

“El arte como ruptura. Análisis del papel de la obra de arte en la
crítica de Heidegger a la metafísica.”

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA: JESÚS ENRIQUE LOZADA MARTÍNEZ

ASESOR: DR. CARLOS OLIVA MENDOZA

ABRIL 2008



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A mis padres, **Alfonso** (Ponchito) y **María del Carmen** (Meli). Porque su apoyo incondicional es el sustento material y espiritual de este trabajo.

Porque con su ejemplo de lucha y resistencia ante la adversidad permitió que este trabajo no sucumbiera.

A mi hermana **Verónica**. Por sus horas de paciencia y de iluminación. Por su constante aliento en los tiempos difíciles. Por animar a este fantasma contagiándolo con un poco de su vida.

Y por supuesto, por motivarme a seguir en el camino de las humanidades.

Al buen **Ulises** en cuya compañía he sanado más de una vez. Gracias por compartir conmigo la miel, pero también el veneno.

A mi asesor, **Dr. Carlos Oliva Mendoza**.

Gracias por su paciencia ante mi desorden, distracción y tardanzas.

Por guiarme y confiar en este proyecto.

Al sínodo: **Dra. Mercedes Garzón, Dr. Pedro Enrique García, Dr. Jorge Armando Reyes** y **Lic. José Manuel Redondo**; por su apoyo incondicional y confianza; mi más sincero agradecimiento.

Indice

Introducción	p. 2
Capítulo 1. La crítica a la idea de sujeto como crítica a la metafísica moderna.	p. 7
1.1. La pérdida de centro	p. 10
1.2. Inicia el sujeto: Descartes	p. 17
1.3. La reformulación del sujeto: Kant	p. 23
1.4. El sujeto en Nietzsche	p. 26
1.5. Irrumpe el <i>Dasein</i> . La subjetividad más allá de la conciencia constituyente	p. 32
Capítulo 2. La pregunta por la técnica	p. 41
2.1. <i>Techné</i> y técnica moderna	p. 42
2.2. Técnica moderna y ciencia. La tecno-ciencia	p. 45
2.3. El oscurecimiento del mundo. La crítica a la técnica moderna	p. 51
Capítulo 3. El arte como ruptura	p. 56
3.1. La cosa y la obra	p. 57
3.2. Arte y verdad	p. 59
3.3. El arte como ruptura	p. 63
A modo de conclusión. Heidegger aportes ¿a la estética?	p. 66
Bibliografía	p. 69

Introducción

Una de las influencias más significativas en el pensamiento contemporáneo es la filosofía de Martin Heidegger. Puede decirse que el valor de la propuesta filosófica de este pensador radica en la pretensión de reabrir la posibilidad de un preguntar ontológico, de abrir un camino que se aparte de la metafísica moderna, pues es ésta la que, según Heidegger, posibilita una interpretación de la naturaleza como objeto de conocimiento; la razón metafísica deviene en la razón instrumental propia de la técnica, la cual domina todos los ámbitos del quehacer humano, haciendo del mundo humano un mundo cerrado al Ser.

El filósofo Martin Heidegger ha sido materia de estudio de numerosos pensadores y se le ha examinado desde diversas perspectivas o enfoques. Así, tenemos entre aquellos que le han dedicado a Heidegger parte de su pensamiento nombres como T. Adorno, Otto Pöggeler, George Steiner, J. Derrida, Rudiger Safranski, Hans-Georg Gadamer, R. Rorty, por mencionar sólo unos cuantos. Dichos pensadores y sus respectivos trabajos son para muchos un referente necesario para la interpretación del filósofo que nos ocupa, sin embargo, creemos que en ellos no se agota la riqueza del pensamiento heideggeriano.

El presente trabajo se presenta como un *intento* de recorrer el camino del pensar de Heidegger teniendo como guía la crítica a la idea de sujeto que éste lleva a cabo. No obstante, la preocupación que guía el siguiente trabajo es saber qué lugar ocupa la obra de arte en el pensamiento de Heidegger y concretamente en su crítica a la metafísica moderna. ¿Cómo entender sus reflexiones acerca del arte? ¿Se trata de escritos

separados, independientes? ¿Forman estos una parte fundamental de la obra de su autor? ¿Encontramos en ellos una conexión con la crítica a la metafísica moderna? ¿Es posible entender el arte como ruptura? Para dar respuesta a estas preguntas recurrimos, como guía, a la crítica de la idea de sujeto moderno. La crítica a la metafísica moderna llevada a cabo por Heidegger puede ser entendida como crítica a la categoría de sujeto. Comprender la crítica nos pide recorrer un camino en el cual se esclarezcan ciertos conceptos usados por Heidegger, así como su posición ante la técnica moderna y su concepción de obra de arte.

Una de las categorías emblemáticas de la metafísica moderna es la de *sujeto*, la cual ha impregnado de manera contundente gran parte del pensamiento occidental. Heidegger es uno de los principales críticos de esta categoría. El intento que marca la filosofía heideggeriana es el de romper con el sujeto de la metafísica moderna, “aquel que se atribuye cualidades intrínsecas que permiten discernir entre el conocimiento verdadero y el falso, entre lo real y lo aparente”¹. Este romper no ha de entenderse como una mera reformulación de la categoría de sujeto, pues es esto lo que han hecho autores como Kant, incluso Nietzsche. Todos ellos continuadores de la idea de sujeto planteada por Descartes. No es tampoco un abandono de la categoría, como si se tratase de su superación; se trata más bien de un replanteamiento estructural de la existencia humana y de la relación del hombre con el mundo. El hombre debe dejar de entenderse como sujeto, esto es, como elemento constructor de la realidad y capaz de sustraerse a ella para examinarla. El sujeto así entendido está desligado de la realidad, tiene una relación con el mundo en términos de objetividad, en la cual se privilegia la teorización como modo de acercarse a las cosas. Esta teorización de la vida se traduce en una reducción

¹ Hopenhayn, Martin. *Después del nihilismo: de Nietzsche a Foucault*. Andres Bello: Santiago de Chile. 1997. p. 11

en la relación del hombre con su mundo a una relación de conocimiento. El mundo separado del sujeto está para que este último lo conozca. Heidegger plantea entonces al *Dasein* cuyo modo de relacionarse con el mundo pretende alejarse del modo planteado por la metafísica.

Este predominio de lo teórico como modo privilegiado de relación con el mundo alcanza su máxima expresión en la técnica moderna. El advenimiento de la técnica moderna y la posterior extensión de sus criterios a todos los ámbitos de la vida humana, provoca en el hombre una determinada concepción del mundo que lo rodea. Categorías tales como la exactitud, la disponibilidad, la planificación hacen del mundo un mundo previamente ordenado, donde todo tiene su lugar. Todo es calculable, el mundo se reduce a un ámbito de cosas que han de ser calculadas, medidas, pronosticadas. El mundo, entonces, se llena de cosas y se cierra al ser. Con esto el hombre pierde su diferencia ontológica concibiéndose como una cosa más entre las cosas, encerrado en un mundo con un sentido establecido que no puede ser cambiado; es esto lo que se llama *oscurecimiento del mundo*.

No obstante, hay un elemento que permite una ruptura con el orden técnico-científico y enfrentar a esta reducción del mundo a objetos de conocimiento, a cosas; mundo cerrado al ser. En un mundo de cosas, ha de existir una que permita esa ruptura, capaz de fundar otras aperturas al ser. La obra de arte. Es ella la que permite la creación de nuevos sentidos, ganando espacio para el hombre en ese mundo hasta entonces lleno. “La obra de arte, para Heidegger, parece afirmar y quizá restaurar la dignidad del ser: su riqueza que escapa a toda medida, valor y valoración, su potencia de renovación, su generosidad creadora y todo lo que anuncian las palabras vida, intensidad, profundidad,

naturaleza.”² Así entonces, la obra de arte aunque surge del mundo de las cosas, se eleva por encima de él ampliando nuestra mirada, es gracias a su capacidad de mostrar mediante el ocultamiento que es posible la renovación de sentido, la obra es un acontecer de sentidos que no puede ser agotado por la racionalidad instrumental, propia de la técnica moderna, que todo lo ordena. La obra de arte se sostiene por sí misma, pues no depende ya de un *sujeto*. Esto implica una ruptura con la metafísica tradicional y con su culminación: la técnica moderna. Lo cual abre la posibilidad de pensar el arte como *ruptura*.

La *ruptura* no es eliminación ni superación, éstas son categorías que Heidegger no acepta, pues se hallan relacionadas con la metafísica tradicional y su lógica del progreso. En este sentido con la *ruptura* no se pretende eliminar el pensar técnico-científico, sino plantear una manera alternativa de pensar. Dejar de ver al hombre como sujeto y empezar a verlo como *Dasein*.

En el presente trabajo, haremos un *intento* por recorrer una de las rutas del camino del pensar de Martin Heidegger. Mediante el análisis y relación de conceptos fundamentales en la obra de nuestro autor buscamos familiarizarnos con la terminología y conceptos clave de la propuesta filosófica de Heidegger, lograr comprender la crítica a la metafísica moderna para poder finalmente enlazarla con su concepción de obra de arte. Así entonces, el recorrido constará de tres etapas en las cuales se pretende: 1) Situar el pensamiento heideggeriano dentro de la historia de la filosofía. Donde se expone la crítica a la categoría de sujeto, emblema de la metafísica moderna. 2) Exponer la crítica a la técnica moderna. Donde se aborda la diferencia entre *techné* griega y

² Constante, Alberto. *Retorno al fundamento del pensar* Facultad de Filosofía y Letras, UNAM: México, 2004. p.122

técnica moderna, la relación entre ciencia y técnica moderna, y finalmente el fenómeno del oscurecimiento del mundo. 3) Plantear una posible relación entre la obra de arte y la crítica a la metafísica moderna, esto es, analizar la obra de arte dónde se exponen las características de la concepción heideggeriana de la obra de arte y si ésta, dentro del marco conceptual del autor que nos ocupa, puede ser entendida como *ruptura*, de tal modo que pueda afirmarse el “arte como ruptura”.

Capítulo 1. La crítica a la idea de sujeto como crítica a la metafísica moderna.

Actualmente una de las influencias más significativas en el pensamiento contemporáneo es la filosofía de Martin Heidegger. Puede decirse que el valor de la propuesta filosófica de este pensador radica en la pretensión de reabrir la posibilidad de un preguntar ontológico, de abrir un camino que se aparte de la metafísica tradicional, pues es ésta la que, según Heidegger, posibilita una interpretación de la naturaleza como objeto de conocimiento; la razón metafísica deviene en la razón instrumental propia de la técnica, la cual domina todos los ámbitos del quehacer humano, haciendo del mundo humano un mundo cerrado al ser.

En la obra posterior a la *Kehre*³ son numerosos los temas del reflexionar heideggeriano, tales como la crítica a la técnica moderna, el final de la metafísica o el papel constitutivo del lenguaje. Sin embargo, al tratar el problema del arte en Heidegger, surge la pregunta por el lugar que ocupa en su pensamiento. ¿Es el arte un tema aislado en el reflexionar heideggeriano? ¿Se trata, por el contrario, de un tema estrechamente vinculado con la filosofía del maestro de Alemania? En este trabajo nos inclinamos por ésta última interpretación, pues consideramos que la reflexión heideggeriana entorno al arte se halla ligada a sus demás reflexiones. De tal manera, que los planteamientos filosóficos del autor de *Ser y Tiempo* no pueden entenderse del todo sin prestar atención al tema del arte, tal es el caso a la crítica de la metafísica moderna, de la cual nos ocuparemos en este apartado.

³ La obra de Heidegger se despliega en dos etapas separadas entre sí por una famosa y controvertida ‘vuelta’ (*Kehre*). Es común situar a la parte anterior a la *Kehre* dentro de un preguntar existencial, mientras que a la parte posterior se la engloba en un preguntar ontológico que parte de un horizonte distinto al existencial perteneciente a la primera parte. Cfr. Colomer, Eusebi. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. Tomo III. Herder: Barcelona, segunda edición 2002. p. 466. No obstante, no creemos que la obra de nuestro autor se halle dividida de forma tajante, más bien creemos que hay una continuidad en su reflexionar, a saber, su preocupación por el ser. Sirva pues esta mención a la *Kehre* como una simple referencia y no como una separación taxonómica de la obra heideggeriana.

¿Es posible entender el arte como ruptura? La respuesta a esta pregunta requiere reparar en uno de sus elementos, *la ruptura*. Mas no nos encargaremos de los múltiples significados que esta palabra puede tener, se trata más bien de situarla, esto es, de ponerla en referencia con algo. La referencia propia de la ruptura, esto es, aquello con lo que se rompe, requiere a su vez de un complemento, que en este caso es su punto de origen. La ruptura que se mienta en el título de este escrito tiene como referencia doble por un lado a la metafísica moderna y por otro a Martín Heidegger. De tal modo que aquello con lo que se rompe es la metafísica moderna, mientras que el punto desde donde se rompe es el pensamiento heideggeriano.⁴

La reflexión entorno al arte es un elemento imprescindible para entender la lectura heideggeriana de la filosofía moderna. En ésta el arte juega un papel importante, pues la determinación que la filosofía moderna en tanto metafísica ha dado al mundo lo ha cerrado al ser. Se trata de una concepción que conduce en su manifestación final al pensar técnico-científico, en la cual se cree que no hay otra manera de habitar el mundo más que a través del ordenamiento que sigue los criterios de la tecno-ciencia. Cuando la dinámica de un mundo *oscurecido* dicta lo que habrá de hacerse y la creatividad humana se ve reducida a una producción regulada y mecanizada, el arte abre el mundo y nos muestra que hay otro modo de hacer.

El oscurecimiento del mundo es el resultado de la manera de pensar moderna. De ahí la importancia y la necesidad que Heidegger otorga a una crítica de la filosofía moderna en tanto metafísica. Dicha crítica la abordamos aquí desde una idea

⁴ Si el pensamiento de Heidegger puede o no ser entendido como ruptura es algo que habrá de mostrarse conforme avancemos en este trabajo, conviene, por ahora, mantenerlo como un supuesto que nos permite seguir nuestra investigación.

característica de la filosofía moderna, la idea de sujeto, postulada de una manera decisiva, según Heidegger, por Descartes.

La crítica a la metafísica moderna llevada a cabo por el filósofo alemán se instaaura en el marco de una crítica más general, la crítica a la metafísica tradicional, también conocida como destrucción de la ontología tradicional. En esta se acusa a la metafísica de haber olvidado al ser en su pregunta por el ente en su totalidad, pues en su respuesta no logra aprehender al ser y se queda con un ente. Así, la metafísica tradicional al preguntar por el ente en su totalidad, por el ser, responde postulando un ente supremo. La metafísica moderna cambiará la respuesta, ya no se trata de un ente supremo, en su lugar postula al *sujeto* como respuesta⁵ pero seguirá manteniendo el olvido del ser. Este olvido es lo que convierte a la metafísica moderna en blanco de la crítica heideggeriana y nos dota del hilo conductor de la crítica, pues ésta puede entenderse como crítica a la idea de sujeto. En dicha crítica, Descartes juega un papel fundamental. Es común en el ámbito de la historia de las ideas que al hablar de modernidad y más concretamente de la filosofía moderna, se establezca su inicio con Descartes, esta decisión resulta a simple vista una repetición escolar de aquello contenido en los diversos manuales al uso de historia de la filosofía. Mas la decisión de comenzar una crítica a la metafísica moderna con Descartes no proviene de un dogma metodológico sino de la convicción de que con él algo particular inicia. *Inicio* aquí ha de entenderse de una manera particular. No se trata de una generación espontánea del pensamiento, no se ve a Descartes como un personaje capaz de crear de la nada una nueva filosofía que rompe con un modelo tradicional del mundo. Inicio quiere decir acabamiento, culminación. Descartes inicia la modernidad porque lleva a cabo el

⁵ Más adelante abordaremos la diferencia entre la respuesta tradicional y la moderna a la pregunta por la totalidad del ente.

cumplimiento de la ruptura con el mundo medieval comenzada en el renacimiento por figuras como Nicolás de Cusa, Giordano Bruno, Pico Della Mirándola, entre otros; en él germinan, a su manera, las semillas plantadas en el renacimiento. Sin embargo, la ruptura realizada por Descartes no se da sólo en el plano científico sino también en el ámbito de la metafísica y es en este donde habrá de dejar su legado para gran parte de la filosofía posterior.

Afirmar que el Renacimiento es ya la modernidad es tanto como decir que pertenece a la Edad Media, no se trata de subsumir la relevancia de este período histórico a otro, ya sea anterior o posterior. Tampoco se trata aquí de reducir al Renacimiento a una mera etapa de transición de una época oscura a una luminosa. Se trata, más bien, de entender el pensamiento de Descartes y la ruptura que en él se ve, como heredero de una tradición y no como un producto de la espontaneidad del ingenio.

Establecer todas las posibles relaciones del Renacimiento con el pensamiento de Descartes exige una ardua tarea de la cual no nos ocuparemos por desbordar ésta los límites de este trabajo.⁶ En su lugar nos detendremos en una experiencia surgida del pensamiento renacentista, tal experiencia es la pérdida del centro.

1.1. La pérdida de centro

El pensamiento que precedió al Renacimiento concebía al cosmos y a la sociedad humana como un orden finito, en donde cada elemento tenía un lugar

⁶ Para un estudio más completo con respecto a este tema remitimos a la obra de Turró, Salvio. *Descartes: del hermetismo a la nueva ciencia*. Barcelona: Anthropos, 1985.

determinado según las relaciones fijadas con referencia a un centro. En el modelo anterior al renacentista el mundo es limitado y tiene un centro. Dentro de esta arquitectura cada ente obedece a su naturaleza, la cual está regida por leyes que no puede rebasar.

Esta concepción del orden del mundo no es sólo para el mundo natural, también el mundo concreto del hombre es un ámbito finito en el que todo se sitúa de una manera precisa con relación a un centro. La tierra es vista como un lugar limitado en el cual su centro es un lugar privilegiado. Se trate de Jerusalén⁷ o de Roma, lo que está claro es que el orden del mundo social del hombre se ordena respecto de un centro.

La sociedad humana se halla sujeta al mismo orden inalterable del cosmos, se trata de una sociedad jerarquizada en donde cada estamento de ésta ocupa su lugar y donde cada función social tiene sus méritos propios. Tales méritos residen principalmente en preservar el orden social ya establecido, esto es, conservar su lugar en el tejido social y tratar de ejercerlo de la mejor manera. De tal modo que resultaría un desvarío que aquel cuya actividad es la labranza intentará romper el orden imitando las virtudes de un señor feudal o si éste despreciase sus actividades a favor de las clericales propias de un eclesiástico.

Esta determinación del cosmos y de la vida humana; este modelo del mundo donde el hombre se encuentra seguro, pues sabe donde está, sabe que su papel en la trama de la vida ha de cambiar poco o nada desde el momento de su nacimiento hasta su

⁷ Según la concepción teológica vigente hasta el siglo XIII en la cartografía y geografía cristianas, la regla general de la ordenación de la Tierra consiste en la creencia de que el ombligo del mundo es Jerusalén. Cfr. Le Goff, Jacques. *La civilización del occidente medieval*. [Trad.] Godofredo González. Piados: Barcelona, 1999. p. 119.

muerte, encuentra en el Renacimiento una resistencia a continuar con el orden del mundo determinado de acuerdo a un centro.

Uno de los primeros intentos de desligarse de esta concepción del mundo, lo encontramos en Nicolás de Cusa. Opositor a la idea medieval según la cual el mundo se halla dividido en dos ámbitos diferentes, el sublunar y el celeste⁸, cuyas leyes son distintas de acuerdo al ámbito que rigen. Para este filósofo no hay razón para suponer que las leyes que rigen la tierra son exclusivas de este ámbito; resulta mejor pensar que una sola ley rige en ambos ámbitos, de tal suerte que las mismas propiedades de la tierra las comparte la esfera de las estrellas.

En un intento de alejarse de la concepción medieval donde el centro es un lugar específico e inamovible, Nicolás de Cusa plantea como imagen del universo una esfera de radio infinito, en tal esfera la circunferencia y el diámetro se confunden, ambos son igualmente infinitos. El centro no coincide con ningún punto específico, cualquier punto puede considerarse como centro, escribe Cusa:

Considerando los variados movimientos de las órbitas celestes, es imposible atribuir a la máquina del mundo centro alguno fijo e inmóvil, ya sea nuestra Tierra sensible, o el aire, o el fuego, o cualquier otro elemento que se quiera [...]. Si el mundo tuviera un centro, tendría también una circunferencia y contendría en sí mismo

⁸ El universo medieval estaba constituido por dos niveles del ser completamente distintos, sujeto cada uno a leyes propias. El mundo sublunar, es decir la Tierra, obedecía a ciertas leyes físicas expuestas por Aristóteles y continuadas en lo esencial por la física medieval. El mundo sublunar estaba rodeado por siete esferas. En cada una, una partícula de materia constituía un cuerpo celeste. Estaban constituidas por un material sutil y transparente; giraban todas ellas con movimiento regular. Estas siete cáscaras, concéntricas las unas respecto de las otras, correspondían a las órbitas que describían en torno de la Tierra, según la astronomía ptolemaica, los cinco planetas conocidos entonces, la Luna y el Sol. Más allá de la séptima, estaba la última esfera. Era la esfera de las estrellas fijas en la cual podíamos encontrar todas las luminarias celestes, este es el ámbito celeste más allá del cual sólo se encuentra la presencia de Dios.

principio y fin, y este mundo estaría limitado por otro mundo [...].

Donde quiera que se sitúe el observador, él se creará centro de todo⁹.

Giordano Bruno, fue otro de los pensadores que se opusieron al modelo tradicional del mundo. En los llamados diálogos italianos¹⁰ expone su cosmología y su ontología, las cuales se hallan en franca contradicción con el modelo tradicional. En su cosmología Bruno sostiene un heliocentrismo copernicano ampliado en la dirección del universo infinito con mundos o sistemas solares innumerables y habitados, con una física del movimiento de corte animalista y naturalista, profundamente distinta del mecanicismo matemático que triunfará en el siglo XVII. En su ontología pretende la eliminación de la jerarquización cosmológica para postular un único nivel en todo el universo infinito y la convergencia de Dios, Intelecto, Alma y materia en una realidad ontológica indistinta.

A la anterior concepción del cosmos empieza a remplazarla aquella que comprende al mundo como un lugar abierto, como un espacio que se extiende al infinito. Un espacio en el que debido a su uniformidad es ilimitado y carente de un centro específico. Dado que el universo es infinito cualquier parte puede ser el centro, y sin un punto fijo que sirva como centro todo lugar es relativo y aleatorio, no hay más jerarquías establecidas, inamovibles en el cosmos. Lo que se busca conocer no es tanto el lugar que corresponde a cada ente, sino las relaciones que existen entre los entes.

⁹ Cusa, Nicolás. *Docta Ignorancia*. Traducción. M. fuentes Benot. Aguilar: Buenos Aires, 1973. II, 11.

¹⁰ *La cena de le ceneri* (La cena del miércoles de ceniza). *De la causa principio ed Uno* (De la causa, del principio y de lo uno). *De l'infinito universo e mondi* (Del universo infinito y de los mundos). *Spaccio della bestia triunfante* (Expulsión de la bestia triunfante). Cabe señalar que hay quien apunta que los diálogos italianos son seis, incluyendo a los anteriormente mencionados: *Cabala del caballo pegaseo con l'aggiunta dell'asino cillenico* (Cábala del Caballo Pegaso, seguida del asno cilénico.) y *Degli eroici furori* (De los furores heroicos). Cfr. Candillac, Maurice de. *Historia de la filosofía. La filosofía del Renacimiento*. [Trad.] Manuel Pérez Ledesma, Teodor de Andrés, Joaquín Sanz Guijarro. Siglo Veintiuno: México, 2002. Duodécima edición. p. 305

La relatividad resultado de la pérdida de centro no es sólo espacial, también la hegemonía de la cultura se ve afectada y cuestionada. No puede sostenerse ya la idea de una cultura “centro del mundo”, única poseedora de los valores humanos. Puesto que en diversas partes del mundo los hombres creen en cosas tan diferentes a las que se creen acordes al orden del mundo y puesto que se cobra conciencia de que las adhesiones de las personas a valores son tan variables. No hay motivo para aferrarse a la idea de que la cultura propia es la única válida, resulta más racional aceptar que se trata de una cultura entre muchas posibles.

La concepción que comienza a abrirse camino, es la del hombre que carece de un sitio fijo y se halla en la necesidad de labrarse un destino mediante su propia virtud. La importancia que tenga en la sociedad ya no dependerá del papel que le haya sido asignado, sino de su actividad. Es su acción la que le brinda un sitio en el mundo.

El hombre se concibe a sí mismo como actividad, mas en un mundo que ha perdido su centro la orientación de tal actividad resulta sumamente difícil. Esto en el terreno de la filosofía se hace evidente, ya que al carecer de un centro conforme al cual se ordenen las ideas se puede afirmar una cosa y otra que la contradiga con la misma fuerza, al no haber un argumento de peso que no sea un dogma para optar por una u otra el quehacer filosófico se lleva a cabo de manera caótica. Este será un punto que tanto Descartes como Kant recriminarán a la tradición. En el *Discurso del Método* se hace explícita esta denuncia “no obstante [en filosofía] no se encuentra todavía cosa alguna de que no se discuta y, en consecuencia, que no sea dudosa”¹¹. Kant por su parte

¹¹ Descartes, René. *Discurso del método*. Traducción de J. Rovira Armengol. Buenos Aires: Losada, 2004. p.77.

describirá a la metafísica como “el campo de batalla de inacabables disputas”¹². Pero la carencia de centro resulta ser mucho más profunda y más evidente. “La disolución de los viejos límites, de las viejas categorías, de las viejas certezas resulta liberadora a corto plazo, pero acaba siendo destructiva y amenazante a largo plazo.”¹³ Aquello que se encuentra amenazado, aquello que se pierde junto con el centro del mundo y su orden correspondiente es la seguridad del hombre, de tal manera que podemos afirmar con Villoro:

Frente a la imagen acogedora de un mundo cerrado, en el cual el hombre se encuentra inmóvil en el centro, nos encontramos ahora con el pensamiento de un espacio inconmensurable, en el cual navegamos en una pequeña partícula, sin saber a donde vamos¹⁴.

La preocupación que hereda el pensamiento moderno se expresa en forma de pregunta: ¿Puede vivirse sin centro? La respuesta de Descartes y de gran parte de la tradición que le sucede es no. La tarea que Descartes hace suya consiste en que una vez desaparecido el centro de toda referencia habrá que encontrar otro, pero esta vez uno que sea resistente a los embates del pensamiento. Un centro del cual no se pueda dudar y en el cual pueda sostenerse nuevamente el mundo; centro que habrá de determinar la relación del hombre con su entorno. Aquello que marca a la filosofía cartesiana es la búsqueda de un centro seguro para el mundo, el inicio de la filosofía moderna no se encuentra en la ruptura con el modelo medieval del mundo, esto como se ha visto puede atribuírsele, en cierta medida, al Renacimiento. A la filosofía moderna le preocupa

¹² Cfr. Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Traducción de Pedro Rivas. Alfaguara: Madrid, Vigésima edición 2002. p. 7 [A VIII]

¹³ Bowsma, William J. *El otoño del renacimiento 1550-1640*. Traducción de Silvia Furió. Barcelona: Crítica, 2001. p. 10.

¹⁴ Villoro, Luis. *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*. México: Fondo de Cultura Económica, 2001. p. 18

encontrar un centro, un fundamento y en este sentido es metafísica. “Toda metafísica busca un *Hipokeimenon*, un *subjectum*, es decir, un primer fundamento y lo piensa en la línea de la substancialidad como algo que no puede ser sino sujeto”¹⁵.

La metafísica moderna es un modo específico de establecer las relaciones del hombre con el mundo, de pensar el ser. Esto quiere decir que detrás de toda relación establecida entre el hombre y su mundo, se encuentra una determinada concepción del ser. El modo de pensar dichas relaciones difiere en los modernos con respecto a la tradición porque el modo de concebir al ser difiere con respecto a la misma. La manera en que la tradición, hasta los modernos, había concebido el ser según Heidegger, era como el ente supremo, así fuese el bien de Platón, el primer motor de Aristóteles o el Dios de los cristianos medievales. En la modernidad, en cambio, nos encontramos con una concepción del ser distinta, pues ésta postula al hombre en el lugar del ente supremo, en la medida en que lo comprende como sujeto.

El sujeto es la base de la época moderna y de su metafísica. “la metafísica de la época moderna se caracteriza por el papel esencial que desempeña en ella el *sujeto* humano y la apelación a la subjetividad del hombre”¹⁶ Por eso este trabajo comienza con un análisis de la idea de sujeto.

La idea de sujeto ha tenido diferentes modificaciones a lo largo de la historia de la filosofía, aquí abordamos sólo aquellas que nos parecen más significativas, siempre en relación con el autor que nos ocupa. Abordamos, pues, los momentos más

¹⁵Colomer, Eusebi. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. Tomo III. Herder: Barcelona, segunda edición 2002. p. 576

¹⁶ Heidegger, Martín. *Nietzsche II*. Traducción de Juan Luis Vernal. Ediciones Destino, Colección Áncora y Delfín, Volumen 887: Barcelona, Quinta edición 2002. p. 109

importantes de dicha categoría, los cuales corresponden a su inicio, su reformulación y su consumación. Etapas a las cuales corresponden los pensadores Descartes, Kant y Nietzsche. La continuidad de la problemática heideggeriana entorno al sujeto la encontramos en Colomer cuando escribe:

Este rasgo [el concebir al hombre como sujeto frente al cual todo se convierte en objeto] domina las diversas versiones de la metafísica moderna, desde la res cogitans de Descartes, pasando por el sujeto trascendental de Kant y el espíritu absoluto de Hegel, hasta la voluntad de poder de Nietzsche¹⁷

1.2. Inicia el sujeto: Descartes

La crítica heideggeriana a Descartes puede rastrearse en dos lecturas que si bien son diferentes, no se hallan separadas entre sí. Una se encamina a criticar la exclusión del ser de la reflexión cartesiana. Esta se halla relacionada con la crítica a la fenomenología husserliana. La segunda hace énfasis, en cambio, en la preeminencia del sujeto en la reflexión cartesiana. El pensar al hombre como *sujeto* es una idea que, aun cuando no se expresa de manera explícita en la obra cartesiana, habrá de ejercer una fuerte influencia en la filosofía posterior y en el pensamiento en general. Esta crítica se encuentra relacionada con la crítica a la metafísica moderna y con la crítica a la técnica moderna. Dichas etapas coinciden a su vez con la manera en que se ha organizado la obra heideggeriana. La primera lectura estaría instaurada en lo que se ha llamado la filosofía de la existencia. Mientras la segunda quedaría situada después de la *Kehre*.

¹⁷ Colomer, Eusebi. Op. cit. pp. 575 y 576.

No obstante, sería erróneo considerar las partes de la obra de nuestro pensador alemán separadas. Se hallan vinculadas por una misma preocupación, la preocupación por el ser. Se trata más bien de un cambio de enfoque.

En la primera lectura, aquella que pertenece a *Ser y Tiempo*, la crítica a Descartes se sitúa en la tarea de una destrucción de la historia de la ontología occidental. Sin embargo, la destrucción (*Destruktion*) no es sino una revisión y un replanteamiento de la historia de la metafísica, tomando en cuenta la pregunta por el sentido del ser. Es a la luz de esta pregunta que Heidegger puede denunciar no sólo las interpretaciones, sino también los olvidos cometidos a lo largo de la historia de la metafísica. Entre estos olvidos se encuentra quizá aquel que ha dirigido la metafísica de occidente, a saber, el olvido del ser. Olvido que se manifiesta en la ausencia de la pregunta que tiene que ver con él. De ahí que una de las principales tareas de *Ser y Tiempo* sea la de rehabilitar, de sacar del olvido la pregunta por el ser. Hacer del ser un problema vigente y de suma importancia para la filosofía.

La metafísica de Descartes no tematiza el modo de ser del *ego cogito*, esto es, no se ocupa del *sum*. “Con el cogito sum Descartes pretende dar a la filosofía una base nueva y segura. Pero lo que él deja indeterminado en este comienzo radical es la forma de ser de la *res cogitans*, o más exactamente, el sentido del ser del *sum*.”¹⁸ No lo hace porque para él no es un problema, ya que para Descartes la reserva ante la herencia de la tradición desaparece al dar por sentado el modo de ser del *sum*. Aplica sin cuestionar las categorías ontológicas de la tradición medieval a su nuevo punto de partida, interpretándolo como sustancia haciendo emerger la categoría fundante del *sujeto*. “El

¹⁸ Vid. Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*. Traducción de José Gaos. Fondo de Cultura Económica: México, segunda edición 2002. pp. 34-35

cogito presupone una res cogitans, esto es, una sustancia cuya naturaleza o atributo esencial es pensamiento”.¹⁹ De ahí que Descartes ocupe un lugar fundamental en la historia de la metafísica. Representa un punto de viraje, el de la sustancialidad del ser a la subjetividad. En este sentido, el error de Descartes radica en no haber examinado las categorías de la tradición. En su intento por desprenderse por completo de la tradición que le precede, Descartes deja sin examinar las categorías de la tradición que el emplea. Heidegger hará hincapié en la imposibilidad de desprenderse por completo de la tradición, antes bien nos hallamos insertos en ella y sólo desde una revisión de ella es que se pueden hacer nuevos planteamientos. Al omitir dicha revisión, Descartes termina arrastrando así una determinada concepción del ser, aquella que lo concibe como sustancia, como aquello que sustenta o sostiene la totalidad del ente, como fundamento.

La formulación de la pregunta por el sentido del ser llevada a cabo por Heidegger exigía invertir el programa cartesiano. Esto es, no partir del ego cogito para atribuirle, en tanto que yo, un modo específico de ser, en el caso cartesiano como sustancia, sino por el contrario, preguntar por el modo de ser que hace posible a un *ego cogitans*. Podemos ver aquí que la analítica existencial planteada por Heidegger puede entenderse como el dismantelamiento ontológico de la tesis del cogito y como un cuestionamiento fundamental a la primacía de la autoconciencia. “La analítica existencial es *in nuce* una deconstrucción del cartesianismo. Lo que Heidegger pone en entredicho desde primera hora es la primacía de la cogitatio, que había servido de punto de partida a la metafísica del cogito.”²⁰

¹⁹ Cerezo Galán, Pedro. “La destrucción heideggeriana de la metafísica del cogito”. En *Evaluando la Modernidad*. Juan Antonio Nicolás, María José Frapolli, editores, Comares: Granada, 2001. p.33.

²⁰ Pedro Cerezo Galán. Op. Cit. p. 39

La destrucción de la metafísica del cogito, correspondiente a la primera lectura llevada a cabo por Heidegger, puede entenderse como la acción de dismantelar desde dentro el principio cartesiano de la autoconciencia y en lugar de ésta no colocar otro ente determinado y privilegiado, antes bien se trata de un acontecer (Ereignis) de la verdad del ser.

Como ya hemos dicho, en Descartes hallamos una seria preocupación por encontrar un fundamento. Responde a la búsqueda del fundamento de la actividad humana, búsqueda propia de la metafísica moderna, con: *ego cogito, ergo sum*, “pienso luego existo”. En esta afirmación de Descartes se encuentra una preeminencia del yo humano y con ella un nuevo lugar para el hombre. Aquí es donde incide la crítica de la segunda lectura heideggeriana de Descartes. En este nuevo lugar asignado al hombre en tanto sujeto, el hombre tiene la certeza de que él es el único ente cuyo ser consiste en dotar de certeza al mundo. “El hombre se convierte en el fundamento y la medida, puestos por el mismo, de toda certeza y verdad”²¹, se convierte así en el centro de referencia.

El hombre para Descartes y la tradición que inaugura, en tanto fundamento de toda certeza es entendido de manera predominante como sujeto. El que el hombre se vuelva sujeto significa que es entendido como el punto en el cual se fundamenta todo ente en lo que respecta a su modo de ser y su verdad. De ahí que Heidegger afirme que “Lo ente en su totalidad [el mundo] se entiende de tal manera que sólo es y puede ser desde el momento en que es puesto por el hombre que representa y produce.”²²

²¹ Heidegger, M Martín. *Nietzsche II*. Traducción de Juan Luis Vernal. Ediciones Destino, Colección Áncora y Delfín, Volumen 887: Barcelona, Quinta edición 2002. p. 113

²² “La época de la imagen del mundo”. Heidegger, Martin. *Caminos de Bosque*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Alianza: Madrid, 2003. p.74.

Al entender al fundamento como un sujeto como centro de toda referencia, puede pensarse al mundo como objeto, aquello cuya referencia se encuentra en el sujeto, de suerte que el mundo se convierte en aquella objetividad que depende del sujeto en tanto es resultado de la actividad subjetiva. El mundo se reduce así a objeto, un objeto que está para un sujeto, el cual tiene como manera privilegiada de acercarse al objeto la mirada teórica del yo pienso. La noción de objetividad está en relación directa con el sujeto planteado por Descartes, aquello que la constituye como realidad es precisamente la certeza que el sujeto tiene de ella. La objetividad se construye desde la subjetividad a través de la meditación y la constante confrontación con la referencia indudable que es la actividad humana como creadora de sentidos. El sujeto adquiere así el carácter de dominador de la realidad. Bajo este dominio la afirmación de su subjetividad se da en la objetividad de las cosas en tanto ésta depende del sujeto. El sujeto al ser lo único cierto, la única realidad de la cual no cabe dudar, se convierte en el fundamento de la ciencia y el conocimiento. Para Heidegger “la interpretación cartesiana de lo ente y de la verdad es lo que pone las bases para que exista la posibilidad de una teoría del conocimiento o una metafísica del conocimiento”.²³ Es esta preeminencia de la subjetividad lo que hereda Descartes a la tradición filosófica y la radical importancia que tiene para Heidegger pues en la idea de sujeto se halla implícita una determinada interpretación del (mundo) ente en su totalidad y la verdad. La realidad se halla siempre dependiente de la subjetividad con lo que es posible afirmar que aquella filosofía iniciada por Descartes, la filosofía moderna, es filosofía de la subjetividad, es en la subjetividad donde se pone el acento “concíbase como *res cogitans*, espíritu absoluto,

²³ Heidegger, M. *La época de la imagen del mundo*. p. 80

voluntad de poder o conciencia trascendental, el papel de la subjetividad es siempre el de fundamento último, más allá del cual no cabe ir”.²⁴

El conocimiento del mundo depende de la actividad del sujeto para adquirir certeza y realidad, esto es objetividad. “Al fijar el *ego cogito*, o el “yo pienso”, como la condición de todo saber, de toda idea o de toda representación, se hace entonces del entendimiento humano el sujeto, el fundamento y la fuente de toda verdad y toda certeza”.²⁵ Es en por ello que Heidegger encuentra que en la teoría del conocimiento de lo que se trata en el fondo es de una metafísica que se funda sobre una interpretación de la verdad como certeza de representar propio del sujeto moderno iniciado por Descartes. En la crítica de Heidegger, Descartes tiene una importancia decisiva para toda la filosofía moderna. Pues se trata de una interpretación del ser del ente. Dicha interpretación se da desde un pensamiento matemático, que es la norma de todo pensar, según Descartes: “y considerando que entre todos los que han buscado la verdad en la ciencia, sólo los matemáticos pudieron hallar demostraciones, es decir, razones ciertas y evidentes”²⁶. Considerar así a la metafísica implica establecer axiomas acerca de la totalidad de lo ente y acerca del ser del ente. Axiomas que tienen como referencia y fundamento inamovible de su certeza a la autoconciencia del sujeto humano y que darán como resultado en las siguientes formulaciones del sujeto la construcción de sistemas.

Se trata entonces de un replanteamiento del papel de la subjetividad. “Lo que ocurre con Descartes es que la subjetividad, en tanto que *ego cogitans*, se hace

²⁴ Rodríguez García, Ramón. *Heidegger y la crisis de la época moderna*. Pedagógicas: Madrid, 2002. p. 131

²⁵ Darío Arango, Iván. *El enigma del espíritu moderno*. Editorial Universidad de Antioquia: Colombia, 2000. p.5

²⁶ Descartes. Op. cit. P.89.

subjectum, Hypokeimenon, o sea, primer fundamento de todo lo que para ella es.”²⁷ En este sentido, todo debe poder presentarse ante el yo, no hay otra manera de que el hombre conciba las cosas sino es mediante la representación pensante. La representación, entonces, se convierte en la instancia a través de la cual se juzga el ente en su totalidad. Para que las cosas lleguen a ser reconocidas han de ser sometidas al juicio del sujeto, en la medida en que se convierten en objetos para un sujeto. Se trata pues de una reducción del mundo a objeto y de la verdad a certeza. “La reducción cartesiana del ser verdadero a la certeza del sujeto no es otra cosa que una reducción de las cosas a sí mismo por parte del yo y tiene el carácter de una toma de posesión: la reducción del ser a la certeza es a la postre, la reducción del ser a la *voluntad* del sujeto”.²⁸

El hombre convertido en sujeto en tanto respuesta a la búsqueda moderna de un fundamento ha hecho caer al ser en el olvido. Según Heidegger, eso es lo que marca a la metafísica moderna, es por este olvido cometido por la metafísica a través de la postulación del sujeto que se puede entender la historia de la metafísica como historia del olvido del ser. Esta historia no es sólo la historia de un desarrollo de ciertas ideas de algunos filósofos, se trata principalmente de la historia de los modos de ocultarse el ser.

1.3. La reformulación del sujeto: Kant

La relación que Heidegger establece con Kant es compleja y es posible captarla en dos momentos. En un primer momento Heidegger evalúa el pensamiento kantiano de manera positiva dada la semejanza que él encuentra entre ambos proyectos; la

²⁷ Colomer. Loc. Cit. p.576

²⁸ Vattimo, Gianni. *Introducción a Heidegger*. p. 85

semejanza es tal, que el pensamiento kantiano le sirve a Heidegger para presentar el suyo propio. Esto se halla asentado en obras como *Kant y el problema de la metafísica* y *Ser y Tiempo*. No obstante, al situar a Kant dentro del horizonte de la crítica a la metafísica moderna posterior a la *Kehre*. Heidegger encuentra en la filosofía kantiana la continuidad de la idea de sujeto y su predominio impide llegar al ser. Aun cuando en su reflexionar, Kant no prescinde de las cosas, como lo hiciera en sus *Meditaciones* Descartes, la subjetividad sigue siendo decisiva en la metafísica kantiana.

Encuentra en la concepción kantiana de la representación la permanencia de la interpretación de la verdad como certeza y la reducción del mundo a objeto representado “para” un sujeto. Al hablar de categorías, Kant indica las determinaciones esenciales del ser del ente. El ser es entendido aquí como la condición de posibilidad del ente y de su carácter de ente. Aquí carácter de ente y ser son vistos como representatividad, esto es, como objetividad. El principio que rige la metafísica kantiana consiste en:

Las condiciones de posibilidad del representar, del poner ante (Vorstellen) lo puesto (des Vor-gestellten) son al mismo tiempo, esto es, no son otra cosa que condición de posibilidad de lo representado. Ellas constituyen la representatividad; ésta es la esencia de la objetividad y ésta la esencia del ser.²⁹

Afirmar que el ser es condición de posibilidad del ente significa que es la condición de posibilidad del poner-ante, del poner algo representado u objetivo. Con esto, el ente para Kant es concebido como el objeto en tanto que representado, en tanto

²⁹ Nietzsche. P. 307-308.

ante-puesto por el sujeto. Dado que las condiciones de posibilidad son categorías y principios pertenecientes a un sujeto, dado que aquí también se busca la verdad como seguridad y como certeza. El yo que acompaña todo representar aparece como el fundamento, como aquello que está debajo y sostiene todo lo representable. Es un yo que además de saber de sí mismo y de sus representaciones, se piensa también como capaz de convertir para sí todo lo que le rodea en objeto. Se trata de una continuación del *cogito* cartesiano y de la búsqueda del fundamento. Escribe Heidegger:

El yo pongo algo como algo ante mi (represento) es una forma más estricta del *ego cogito* de Descartes, del yo pienso. La dimensión de la crítica, de la razón teórica, de la práctica y de la técnica es por esto el carácter del yo: la subjetividad del sujeto. En la relación con el yo como sujeto tiene el ente, puesto ante el yo en el representar, el carácter del objeto para el sujeto. El ente es ente como objeto para una conciencia.³⁰

De tal manera que la totalidad de lo ente y la concepción misma del ser se ven trastocados y reciben un nuevo sentido, “En adelante, la realidad de lo real se determina como objetividad, como aquello que es concebido, por y para el sujeto, como lo arrojado y mantenido frente a él.”³¹ La subjetividad se convierte así en la instancia que pone los límites y condiciones para que algo pueda considerarse objeto, para que algo sea.

Para Heidegger, las ideas acerca del ser, del ente y de la subjetividad en Kant siguen todavía ancladas en la tradición de la metafísica de occidente, y no logra por lo

³⁰ Heidegger, Martin. *La proposición del fundamento*. Traducción de Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela. Odós: Barcelona, 1991. p. 125

³¹ Nietzsche II. p. 124

mismo superarla. Sin embargo, eso no quiere decir que Kant, según Heidegger, no haya dado un paso importante en la reflexión sobre el ser:

La tesis de Kant sobre el ser como pura posición es la cima desde la que una mirada que vuelva la vista atrás puede alcanzar la determinación del ser como *Hipokeisthai* y una mirada que vuelva la vista hacia delante nos puede mostrar la interpretación especulativa y dialéctica del ser como concepto absoluto.³²

La importancia de Kant queda así consignada dentro de la crítica a la metafísica moderna, como un paso más hacia la dominación del ente por parte del sujeto. Es un paso intermedio pero decisivo en la constitución de la subjetividad desde su inicio con Descartes, pues, si bien no se trata de la consumación de la idea de sujeto, en la formulación kantiana se hallan ya las bases. El modelo de la subjetividad planteado por Kant no es su culminación, pero la prepara, en él están puestas las bases para pensar al ser como voluntad.

1.4. El sujeto en Nietzsche

El papel que juega Nietzsche dentro de la crítica a la metafísica moderna en tanto metafísica de la subjetividad es para Heidegger fundamental, pues para él se trata del momento de su consumación. El pensador de la *Genealogía de la moral* es el último gran metafísico porque con él la metafísica llega a su final. Final ha de entenderse como un cumplimiento pleno, como llevar al extremo las posibilidades internas de la metafísica y agotar todo lo que ésta pueda dar de sí. “El final de la

³² Heidegger, Martín. “La tesis de Kant sobre el ser”. En *Hitos*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza, 2000. p. 388.

metafísica es preparado por la filosofía moderna de la subjetividad, filosóficamente expresado en el pensamiento de Nietzsche y plenamente realizado en la civilización técnica de nuestros días”³³. La filosofía de Nietzsche en tanto consumación de la metafísica moderna, es a su vez consumación de la metafísica occidental y con ello el fin de la metafísica tradicional.

La filosofía de Nietzsche debe ser interpretada dentro de la historia del olvido del ser y en este sentido ha de entenderse como metafísica de la subjetividad, aquella iniciada por Descartes, escribe Heidegger: “Tenemos que concebir la filosofía de Nietzsche como metafísica de la subjetividad y más exactamente como metafísica de la subjetividad incondicionada de la voluntad de poder”³⁴. La obra nietzscheana cierra el ciclo de la metafísica, pero permaneciendo en él. Se trata nuevamente de una expresión del olvido del ser propio de la metafísica tradicional y del cual la metafísica moderna no puede desprenderse a pesar de su búsqueda de un nuevo fundamento para el hombre, el cual determina sus relaciones con el mundo y con los demás hombres.

La relevancia que tiene Nietzsche para la filosofía se encuentra en el hecho de haber sido el primero en reconocer el movimiento interno de pensamiento en occidente, a saber, el nihilismo. “La metafísica llega a su acabamiento con Nietzsche en la medida en que éste mismo se presenta como el primer nihilista verdadero”³⁵. Se trata de la esencia más profunda de la metafísica en tanto olvido del ser, pues la

³³ Heidegger y la crisis de la época moderna. p. 165.

³⁴ Martin Heidegger. *Nietzsche*. Tomo II pp. 199-200.

³⁵ Vattimo, Gianni. Op cit. p. 81

esencia del nihilismo radica, según Heidegger, en el acaecer donde del ser no queda ya nada.³⁶

La metafísica nietzscheana se sostiene en cinco conceptos fundamentales³⁷: La voluntad de poder, el nihilismo, el eterno retorno de lo mismo, el superhombre y la justicia; los cuales corresponden de manera exacta a las dimensiones en las que la metafísica moderna se despliega. Estos conceptos no indican cinco cuestiones aisladas unas de otras, sino cinco ámbitos interrelacionados en los cuales podemos captar la relación que existen entre ellos y la metafísica moderna. La voluntad de poder constituye la respuesta a la pregunta metafísica por lo que el ente es en tanto ente. Eterno retorno de lo mismo es la respuesta a la pregunta por el modo de ser del ente en su totalidad. La transvaloración contenida en el concepto de justicia corresponde a la esencia del ente como voluntad de poder. En cuanto al nihilismo, se trata del resultado de la historia de la pregunta por el ser del ente, y en ese sentido de la historia del olvido del ser, llevada a cabo por la metafísica desde Platón hasta Nietzsche. El superhombre representa la nueva concepción de humanidad, el cual se halla llamado a determinar la historia del olvido del ser como voluntad de poder y eterno retorno de lo mismo.

Al plantear estas cinco dimensiones originarias como reinterpretación de la metafísica moderna, Nietzsche pretende superar la metafísica tradicional, sin embargo, lo que consigue es confirmarla y conducirla hacia su inviabilidad. Para Heidegger la inversión nietzscheana en tanto reinterpretación, constituya el punto final de la metafísica.

³⁶ Cfr. Heidegger, Martín. *Introducción a la metafísica*. Traducción de Ángela Ackermann Pilári. Gedisa: Barcelona, 2003.

³⁷ Colomer, Eusebi. Op. Cit. p. 578.

La manera en que Nietzsche comprende el ser del ente en su totalidad se encuentra expresada en dos de los conceptos fundamentales antes mencionados, la voluntad de poder y el eterno retorno. Ambos conceptos se complementan y constituyen un hilo conductor de la problemática metafísica. Así, afirmará Heidegger:

“La voluntad de dominio es el carácter fundamental del ente como tal. La esencia de la voluntad de dominio hay que plantearla y pensarla por lo tanto, teniendo en cuenta el ente en cuanto tal, esto es, en sentido metafísico”.³⁸

Nietzsche concibe al ser como voluntad de poder, Heidegger prefiere la expresión de voluntad de voluntad. Si entendemos poder como posibilidad de disponer de algo, como posibilidad de querer, entonces querer el poder significa querer el querer. La voluntad de poder se quiere en el fondo a sí misma, lo cual implica que ella es sólo un querer que carece de algo querido y que por esa razón no puede tender a algo más allá de ella misma. Vista desde la voluntad de poder, la metafísica moderna se ha caracterizado por la afirmación de valores. La voluntad de poder entendida como voluntad de voluntad es la expresión extrema del subjetivismo, ella ve la realidad como valor, ya que toda acción de valorar consiste en una subjetivación, la acción de valorar somete al ente en su totalidad y lo reduce a un mero objeto de su actuar.

La filosofía de Nietzsche representa la consumación de la metafísica, porque en ella se manifiesta de manera radical el olvido del ser. En ella se cierra la posibilidad de plantear aunque sea como problema la pregunta por el ser y por el ente en su totalidad.

³⁸ *Nietzsche II.* p. 214

Dado que la metafísica ha pensado siempre lo ente como vía de acceso al ser, al concebirse el ente como una mera ficción, como una creación de la voluntad, el hombre se ha quedado sin acceso al ser. Con Nietzsche nos damos cuenta de que el camino de la metafísica se encuentra cerrado al ser, ya no es posible pensar el ser con la metafísica. Si con este pensador llegamos al final de la metafísica de la subjetividad, lo que cabe esperar es el estadio de la subjetividad desencadenada, el imperio de la técnica o del querer el querer. En este imperio se busca una total humanización del mundo, la cual es entendida como el adueñamiento de la tierra por parte del hombre.

La expresión de la subjetividad en la metafísica moderna se encuentra de manera explícita en la voluntad de poder. La voluntad de poder no necesita ya de la experiencia del ser porque ella misma es la iluminación que sienta los valores, que se sabe incondicionada y dispone de antemano de la realidad. El ente recibe valor en la medida en que se lo otorga la voluntad. El valor es el nuevo criterio de la objetividad y en tanto objetividad hace patente la relación con un sujeto, que en este caso es la voluntad de poder, la cual se asume como “la condición incondicionada de todo ser algo, de todo tener sentido, de todo valer.”³⁹

Cuando Nietzsche habla de la muerte de Dios no hace otra cosa que explicitar la pérdida de centro y la incapacidad de encontrar un nuevo centro por parte de la filosofía occidental. La muerte de Dios explicita la falta de fundamento. No habla, como bien lo dice Heidegger⁴⁰, de un acaecimiento perteneciente al ámbito religioso,

³⁹ Rodríguez, Ramón. “Historia del ser y filosofía de la subjetividad”. En *Heidegger o el final de la filosofía*.

⁴⁰ Vid. Heidegger, Martín. “La Frase de Nietzsche Dios ha muerto”. En *Caminos de Bosque*.

no se trata de que cada vez haya menos personas que crean en Dios, no es, pues, una crisis del cristianismo o de cualquier otra religión.

El Dios que muere es un Dios entendido como fundamento y como centro de referencia de todo lo que vale. Ante su muerte, Nietzsche prevé dos tipos de actitudes el nihilismo incompleto y el nihilismo consumado. El primero se contentará sólo con sustituir a Dios con otro elemento. Busca llenar los lugares vacíos que han dejado los antiguos valores con otros contenidos, con otros valores. Mientras, el segundo habrá de barrer incluso con los lugares de los vacíos de los valores anteriores. No se trata de hacer sólo una nueva valoración, sino una transvaloración. Lo que apresa a Nietzsche en la tradición metafísica es que la voluntad como ya se ha mencionado rige al ente y es la instancia que le otorga valor. Escribe Heidegger:

Según su esencia la voluntad de poder es la voluntad que dispone valores. Los valores son las condiciones de conservación y de aumento dentro del ser de lo ente. La voluntad de poder es ella misma, en la medida en que aparece expresamente en su pura esencia, el fundamento y el ámbito de la instauración de valores.⁴¹

La voluntad de poder se convierte en un principio, en el fundamento para la instauración de valores, para la transvaloración de todos los valores que clama Nietzsche. La filosofía de la voluntad que se presenta como una subversión de la filosofía tradicional no es sino un paso más en la misma dirección. En ella sale a la luz, se explicita, lo que sucedía de manera interna el sujeto, aquello que lo animaba, a saber, la voluntad de dominio.

⁴¹ Heidegger, Martin. “La Frase de Nietzsche Dios ha muerto”. Op. Cit.

1.5. Irrumpe el *Dasein*. La subjetividad más allá de la conciencia constituyente

De la metafísica moderna, centrada en la subjetividad, se deriva una determinada concepción de nuestra existencia. Nos concebimos como sujetos cuyo vínculo privilegiado con el mundo es de conocimiento. En el “animal racional” tal y como lo entiende la metafísica moderna se encuentra de manera oculta la figura del hombre como dominador del mundo, que no repara en el ser, pues no pregunta ya por él. El intento de Heidegger por recuperar la pregunta por el ser, ha de comenzar, pues, por un replanteamiento de la existencia humana.

El interés primordial de Heidegger es plantear la pregunta por el *ser*, caída en el olvido a causa de la metafísica moderna en particular y de la metafísica tradicional en general. Heidegger piensa que la tradición metafísica no ha logrado plantear correctamente la pregunta por el ser. Su intención es que su planteamiento sea radicalmente diferente de la tradición. Para ello habrá de evitar lo que él considera la estructura recurrente de la metafísica tradicional, esto es, fundar todas las clases de *ser* a partir de una fuente causalmente autosuficiente. Esta es una clara alusión a la filosofía cartesiana, al pensamiento que sostiene la idea de un sujeto constituyente de la realidad. Así Heidegger propone al *Dasein* como un intento de alejarse de la idea de sujeto constituyente.

El término *Dasein*⁴² es sumamente complejo y no debe entenderse como otro nombre para una conciencia constructora de la realidad, del mundo. Es de un modo inverso al pensamiento cartesiano, el *Dasein* quien depende del mundo para *ser*.

⁴² La traducción más usual de este término alemán es *ser-ahí*. No obstante, dada la multiplicidad de traducciones de este término alemán empleado por Heidegger y la especificidad del mismo, hemos optado por no traducirlo y utilizarlo como una terminología específica.

Relación compleja pues no es una simple reducción de un término al otro, se trata más bien, de una copertenencia. “El hombre no es aquel sujeto sin mundo que imaginó Descartes [...] sino un ente que tiene la estructura existencial y ontológica del *ser-en* y que, por ende, no puede concebirse sino en relación esencial con el mundo”.⁴³ No hay *Dasein* sin mundo y no hay mundo sin *Dasein*. En seguida se hará una breve exposición de dicha relación entendida como *ser-en-el-mundo*.

El ser-en-el-mundo mienta, en efecto, una relación del *Dasein* con el mundo, una relación que Heidegger opone a la tradición filosófica, a aquella que ve en la relación una separación entre sujeto y objeto, en donde la primacía recae en el sujeto, el cual es capaz de dar cuenta del mundo sustrayéndose a éste. Para Heidegger tal separación no es originaria, sino un momento secundario, el de la teorización. Pensar que nuestra relación con el mundo es así nos lleva a afirmar la tendencia objetivante que ha dominado la tradición.

Así entonces, en un intento por alejarse de la tradición filosófica Heidegger plantea al *Dasein* sin esa preeminencia teórica, la manera en que éste se relaciona con su mundo no es teórica sino práctica. Esta relación se plantea desde la cotidianidad, pues es en ella la relación con el mundo no se da como mera presencia como aquello puesto ante un sujeto para ser conocido a través de la teoría. Lo que hay en esta relación son útiles. La primera relación que el *Dasein* establece con su mundo no es la teoría sino el uso, antes que conocer detalladamente lo que hay en el mundo el *Dasein* lo utiliza. Sólo cuando el útil deja de serlo, esto es, sólo cuando deja de funcionar es cuando se convierte en digno de ser observado, en objeto de estudio. En el momento en que los útiles dejan de funcionar y llaman nuestra

⁴³ Colomer, Eusebi. Op. Cit. p. 510.

atención, dejan de ser tales. Es en ese momento cuando las relaciones que por lo general no están tematizadas, pensadas de manera teórica se hacen visibles y se “hace visible el entorno en el que consiste nuestra existencia, el mundo”.⁴⁴

Hay una similitud entre nuestra existencia y el modo de ser del útil. No reparamos en nosotros cotidianamente, no somos objeto de examen todos los días. Nos encontramos, al igual que el útil, funcionando. Si nos examináramos constantemente no podríamos funcionar. Aquello que marca nuestra existencia es que en la cotidianidad no nos examinamos, no reparamos en el modo en que funcionamos. Lo que prevalece es la opinión pública o la publicidad, lo cual exime de toda responsabilidad al *Dasein*, no lo llama a un examen de su actuar en el mundo, pues ese actuar no puede ser atribuido a nadie. Se trata del “uno” impersonal, del “se” que dirige las acciones cotidianas. Este “uno” impersonal es el llamado que obedecemos de manera cotidiana y sin reparar en él. A manera de ejemplo, podemos usar las expresiones cotidianas “esa ropa está bien, es lo que *se* usa”, “*Uno* espera que los favores sean correspondidos”, “...es lo que *se* lee”, “...es lo que *se* vende”. La publicidad es la forma inmediata en que el *Dasein* se encuentra y se relaciona con el mundo. Se mueve impulsado por el llamado del “uno” impersonal, ese llamado es un sentido heredado de las cosas, un sentido que no hemos puesto nosotros. Es un código que hemos aprendido a usar y a obedecer, nadie sale a la calle sin ropa, ni intenta desayunarse un puño de tierra; tampoco intenta utilizar un teléfono como utensilio de cocina o una zapatilla para beber agua. Hemos heredado el sentido del mundo y su funcionalidad, no somos nosotros quienes establecemos el sentido y la función de aquello que lo compone, funcionamos con lo ya establecido, con aquello

⁴⁴ Rivero Weber, Paulina. *Alétheia la verdad originaria*. UNAM: México, 2004. p. 66

que se manifiesta en el decir del “uno” impersonal. Esa es la forma en que llevamos a cabo nuestras actividades de manera cotidiana, más hay algo que acompaña a todas nuestras actividades. Nos encontramos cotidianamente en el mundo, realizando nuestras actividades, pero nos encontramos de determinada manera realizando dichas actividades. Esta es la disposición afectiva o el temple, aquella que nos habla de la fundamental manera de encontrarse en el mundo. Siempre estamos con un determinado estado de ánimo, aunque de manera cotidiana no reparamos en ello.

Es decir, el *Dasein* siempre se halla en un estado de ánimo y es este estado el que marca la relación pre-teorética con el mundo. El mundo se abre de una manera determinada respectivamente a la situación afectiva. En este estado se explicita además la manera en cómo estamos en el mundo, en él se expresa el sentimiento de nuestra situación original. El sentimiento de precariedad, de carencia ¿más en qué radica esa precariedad? ¿de qué carece el *Dasein*?

Aquello de lo que carece el *Dasein* es precisamente de fundamento, mas a diferencia de los intentos de la tradición que hemos mencionado con anterioridad, Heidegger no busca un fundamento para el *Dasein*, ni busca convertirlo en un fundamento. De lo que se trata precisamente es de abandonar la idea de fundamento, entendida como causa primera y pensar a éste aquejado de una falta constitutiva. Si el *Dasein* carece de fundamento no es porque no tenga fundamento en absoluto, sino porque su fundamento no está completo. Así, la relación del *Dasein* con su fundamento no se da de una manera causal, en la cual el efecto puede inferirse de la causa de un modo unívoco. Cuando el *Dasein* se pregunta el por qué de su situación no encuentra una respuesta definitiva, no puede dar razón de ella. Surge entonces la

sensación de no tener un por qué definitorio ni definitivo, da la impresión de que estamos simplemente arrojados al mundo.

Arrojado en el mundo, en estado de yecto, el *Dasein* no se halla determinado ni pre-diseñado por el fundamento sino que está arrojado a sus propias posibilidades, éstas no se encuentran determinadas por el fundamento, su poder-ser no deriva unívocamente del fundamento y en ese sentido se encuentra abierto. Heidegger nos aclara:

La expresión estado de yecto busca sugerir la facticidad de la entrega a la responsabilidad. El 'que es y ha de ser' 'abierto' en el 'encontrarse' del 'ser ahí' no es ese 'que es' que se expresa ontológico-categorialmente en la efectividad inherente al ser ante los ojos. Ésta sólo se vuelve accesible en un fijar la vista en ella. El 'que es' abierto en el 'encontrarse' ha de concebirse, en cambio, como una determinación existencial de aquel ente que es en el modo del ser-en-el-mundo.⁴⁵

La importancia del Temple radicaría entonces en que abre al *Dasein* al mundo y a su carencia de fundamento. “Es este fundamental encontrarse en un cierto ánimo lo que le abre al mundo, y le abre al hecho de que el ser humano es siempre un *proyecto lanzado*.”⁴⁶ Es pues, el estado anímico el que nos hace sentir como ya arrojados en el existir, en el *ser-en-el-mundo*, usando útiles y moviéndonos bajo el dictado del “uno”.

⁴⁵ Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*. Traducción de José Gaos. Fondo de Cultura Económica: México, segunda edición 2002. p.152

⁴⁶ Rivero Weber, Paulina. Op. cit. p. 71

Hemos dicho que el temple o estado de ánimo, lleva al *Dasein* a concebirse como arrojado a una multiplicidad de posibilidades, mas para conservar esas posibilidades en tanto posibilidades es necesario que el *Dasein* las haga propias. Para ello es necesario que las arrebathe del ámbito de lo impropio, del ámbito del “uno” impersonal y lleve su vida de una manera auténtica.

La autenticidad radica en la propiedad de las posibilidades de ser, en el arrebatto que de ellas hace el *Dasein*. ¿A qué o a quién las arrebatata? Al “uno” impersonal que le dicta lo que ha de hacer y cómo ha de hacerlo. Para apropiarse de las posibilidades el *Dasein* debe ser capaz de acallar el dictado que recibe del “uno” en la cotidianidad, debe ser capaz, por ende, de sustraerse de la cotidianidad, realizando una especie de epojé de ésta.

No se trata de movimiento cartesiano, la sustracción de la que se habla no es intelectual ni premeditada, no se trata pues, de buscar un ocio tranquilo (citar a Descartes) y proceder de acuerdo a un método. Se trata más bien, de un movimiento espontáneo del modo de ser del *Dasein*. La epojé mentada proviene de un modo de encontrarse en el mundo, de padecerlo: la angustia. Al experimentar la angustia el *Dasein* deja de moverse en el familiar y cotidiano dictado del “uno” impersonal. “Con su oscura e inquietante amenaza la angustia cumple la importante función de sacar al ser-ahí de su obvio y cotidiano sentirse en casa y de introducirlo en el modo existencial del sentirse fuera de casa.”⁴⁷ La angustia, surgida del propio modo de ser-en-el-mundo del *Dasein*, de su originario poder-ser, rompe la funcionalidad de la cotidianidad haciendo que se repare, en aquello que funcionaba y ya no lo hace descubriéndole así el plexo de posibilidades en las que está inserto, arrojado. La

⁴⁷ Colomer, Eusebi. Op.Cit. p. 523

autenticidad se da cuando la relación que se establece con el mundo se da en términos de posibilidades.

La existencia humana queda así replanteada, pues su relación con el mundo se ha visto trastocada. No se trata ya de una relación de conocimiento objetivante cuyo problema reside en la separación entre objeto y sujeto. Relación en la cual el mundo aparece para el sujeto como ajeno. Heidegger plantea el ser-en-el-mundo para aclararnos que el hombre entendido no como sujeto sino como *Dasein*, se halla en cierta intimidad con el mundo, no le es del todo ajeno. No debe concebirse como un ente aparte del mundo, sino como un ente que es en el mundo. El sujeto que conoce y el objeto no son dos entidades separadas. Con esto se replantea también la concepción de verdad que acompaña a la idea de sujeto. Esta concepción entiende a la verdad como una concordancia y es precisamente esta concepción la que Heidegger pretende abandonar: “La verdad no tiene, pues, en absoluto, la estructura de una concordancia entre el conocer y el objeto, en el sentido de una adecuación de un ente (sujeto) a otro (objeto).”⁴⁸ Porque la verdad entendida como concordancia se funda en la relación establecida por la metafísica moderna, relación que encuentra su expresión en la idea de representación.

Heidegger no busca descartar la idea de la verdad como adecuación o concordancia, lo que él busca es su esencia. La esencia de la verdad para nuestro pensador es entendida como la apertura o el nacimiento del ser mismo, como el claro que permite a lo ente manifestarse en su ser. Esto es lo que se encuentra implícito en la idea de *aletheia* entendida como des-ocultamiento. La verdad en tanto *aletheia* permite

⁴⁸ Heidegger, Martin. *Ser y Tiempo*. p. 239

ver al ente en un estado de descubierto, su esencia radicaría entonces, no en ser concordante sino *des-cubridora*. No obstante, no puede ser reducida únicamente al des-ocultamiento, a un puro sacar a la luz o iluminar. Ya que el ocultamiento forma parte de toda verdad. Mas ¿qué es aquello que se oculta y des-oculta? El ser es aquello que se oculta y des-oculta, el juego de estos dos elementos es lo que se conoce como la verdad del ser. Ésta consiste en comprender al ser como aquello que emerge, como *physis*, mas siempre en relación con un ocultamiento. La *aletheia* no es un puro des-ocultar, pues si la *physis* puede manifestarse es precisamente porque ese no es su estado originario. Todo emerger es precedido por un ocultamiento. Aquello que emerge, lo que está presente no es sino un momento en el juego del ocultamiento y des-ocultamiento, de la verdad del ser. Es por eso que para Heidegger la verdad no puede leerse desde lo presente y habitual como lo ha hecho la metafísica. Ésta ha captado el primer modo de darse el ser, la presencia, pero ha dejado en la penumbra su origen, el estado de oculto. El cual nunca es dejado atrás por la presencia, por el contrario todo manifestarse está siempre acompañado por este ocultar. Este ocultar es una parte constitutiva de la verdad entendida como *aletheia*, pues, si bien es cierto que ésta es un des-ocultar, también es cierto que en ese des-ocultar se oculta algo. No puede haber, por tanto, un des-ocultamiento total, siempre queda algo oculto; no puede haber una iluminación total, siempre quedan rincones sombreados y cuando se intenta iluminar éstos se dejan de iluminar otros. “Toda verdad en su emerger oculta otras verdades”.⁴⁹

La crítica a la idea de sujeto emprendida por Heidegger no busca otra cosa que despejar el camino para pensar al ser plenamente y no sólo desde su des-ocultarse, desde la presencia. No obstante, el replanteamiento de la existencia

⁴⁹ Rivero Weber, Paulina. Op. cit. p. 133

humana implícita en la formulación del *Dasein*, no es suficiente para hacer frente a la metafísica moderna, la cual ha encontrado en la técnica moderna su máxima expresión conduciendo así a lo que habrá de llamarse “oscurecimiento del mundo”. En el camino para pensar el ser la técnica moderna se presenta como un obstáculo.

Capítulo 2. La pregunta por la técnica

Lo que tratamos en este apartado es entender la pregunta por la técnica. No aludimos con esto a una mera explicación de un texto heideggeriano del mismo nombre⁵⁰. Buscamos situarla, esto es, ponerla en relación con la crítica a la metafísica moderna. Esto nos lleva a preguntar ¿cuál es la relación entre la crítica a la metafísica moderna y la pregunta por la técnica?

La respuesta repara en primer lugar en aquello por lo que se pregunta en la pregunta, esto es, la técnica; su definición y su relación con la metafísica. En segundo lugar se trata la relación entre técnica y crítica. Lo que puede formularse como crítica a la técnica. En este aspecto hay que meditar acerca de la técnica bajo la óptica de la crítica. ¿Hay algo “malo” en la técnica? ¿cuál es la intención de la crítica, abandonar la técnica?

Heidegger encuentra en la técnica moderna la manifestación de la metafísica consumada, como un ámbito de “acabamiento” del pensamiento moderno. La técnica moderna y sus criterios tienen su origen en la metafísica moderna. Cuando hablamos de “técnica moderna” estamos mentando algo diferente de lo que los griegos entendieron por *techné*. Así pues, es necesario aclarar en que sentido la técnica moderna ha cambiado con respecto a la *techné* de los antiguos griegos.

⁵⁰ Heidegger, Martin. “La pregunta por la técnica” en *Conferencias y artículos*. Traducción de Eustaquio Barjau. Barcelona: Serbal, 1994.

2.1. *Techné* y técnica moderna

La distinción entre la *techné* griega y la técnica moderna surge de un intento por apresar la esencia de la técnica, aquella a la que se dirige nuestro preguntar. La esencia de la técnica no la encontraremos, nos dice Heidegger, en los aparatos técnicos del mismo modo que no encontramos la esencia de un árbol en un árbol específico. Se trata de una meditación profunda de lo que la técnica es, pero para ello es necesario saber lo que es la técnica, su definición.

La primera definición que se ensaya es la instrumental, aquella según la cual ella es un medio y un hacer del hombre. Esta definición es correcta y a pesar de ser válida para la técnica moderna, de la cual se afirma que frente a la técnica artesanal de antes es algo distinto y completamente nuevo, no alcanza lo esencial. No obstante, esta definición le sirve a Heidegger de punto de partida para dirigirse a una interpretación que alcance lo esencial de la técnica. Al centrar la atención en las señas que hace la palabra *instrumentum* a la que hace referencia lo instrumental de la definición, es llevado a un análisis de la causalidad en Aristóteles; al relacionar dicho análisis con la etimología de la palabra técnica, aquella que nos remite a la palabra griega *techné*, concluye que la esencia de la técnica no es nada humano. La esencia de la técnica no consiste, por tanto, en ser un mero instrumento hecho y manejado por el hombre, sino en un modo de salir de lo oculto, de enviarse el ser, como un emerger desde sí. “La técnica no es pues un mero medio, la técnica es un modo del salir de lo oculto.”⁵¹ Prestar atención a esto nos conducirá a una región distinta a la instrumental, a la región del des-ocultamiento, esto es, de la verdad. La verdad no es entendida, como

⁵¹ Heidegger, Martin. “La pregunta por la técnica”. Op. cit. p. 14

ya lo hemos mencionado, como la adecuación entre el pensamiento y la cosa, como corrección del representar. Esta concepción proviene de la traducción latina *veritas* de la *aletheia* griega, pero ésta no tiene que ver con la representación, sino con el salir de lo oculto.

En este sentido la *techné* griega se halla en relación con la *poiesis*, la cual es entendida por Heidegger como un *traer-ahí-delante*, como un hacer presente lo que se encuentra ausente, oculto. La *techné* no sólo es el nombre para un hacer y un saber pertenecientes al obrero manual sino también para el arte. La *techné* griega en tanto un modo de *traer-ahí-delante* es algo poético, pues comparte la capacidad de des-ocultar de la *poiesis*. Escribe Heidegger: “La *techné* es un modo del *alethein*. Saca de lo oculto algo que no se pro-duce a sí mismo y todavía no se halla ahí delante”.⁵² Lo decisivo de la *techné* griega no está en un determinado hacer o manejar, se encuentra más bien en el hacer salir de lo oculto, mas no como fabricación, sino como un traer ahí delante, como des-ocultamiento.

Para encontrar la diferencia de la técnica moderna con respecto a la *techné* griega debemos tener en cuenta que la primera, al igual que la segunda, es un hacer salir lo oculto. Este es su rasgo fundamental. Sin embargo, el modo de hacer salir lo oculto de la técnica moderna, no se realiza ahora como un *traer-ahí-delante* en el sentido de la *poiesis*. El hacer salir lo oculto que determina y prevalece en la técnica moderna tiene la forma de la provocación que exige a la naturaleza un suministro de

⁵² Ibid. p. 14

energía que pueda extraerse y almacenarse. “El reino de la tierra sale de lo oculto ahora como cuenca de carbón; el suelo, como yacimiento de mineral”⁵³.

El des-ocultar que domina completamente a la técnica moderna tiene el carácter de emplazar, entendido como un provocar. Esta provocación se lleva a cabo en todas partes, siempre se solicita que algo se encuentre de inmediato en el ámbito de la provocación para otra posible solicitud, esto es, siempre se quiere que aquello salido de lo oculto se encuentre disponible, adquiriendo así el carácter de *existencias*. Con esta palabra Heidegger hace referencia a lo que se encuentra des-ocultado como aquello siempre disponible, susceptible de ser solicitado.

En el hacer salir de lo oculto de la técnica moderna el hombre mismo se ve arrastrado al ámbito de la solicitud. Para que sea posible emplazar y solicitar a la tierra a que proporcione energía se necesita de un solicitante, el hombre. Así, el hombre se ve incluido dentro del juego de la solicitud, pues está llamado a solicitar. La llamada que hace al hombre solicitar a lo que sale de lo oculto en términos de existencias recibe el nombre de estructura de emplazamiento (Ge-stell). Es ésta la que dirige la conducta solicitante del hombre ante todo salir de lo oculto, determina la manera de des-ocultar de la técnica moderna. Comparte, en efecto, con la *poiesis* la capacidad de sacar de lo oculto, ambas son modos de la *aletheia*, pero la técnica moderna al estar determinada por la estructura de emplazamiento obtiene como producto de su des-ocultar existencias, lo disponible para ser solicitado por la conducta solicitante del hombre. Esta conducta se muestra ante todo, según Heidegger, en el florecimiento de las ciencias exactas de la época moderna. En seguida trataremos la relación entre la técnica moderna y la ciencia.

⁵³ Ibid. p. 16

2.2. Técnica moderna y ciencia. La tecno-ciencia.

Lo que aquí se intenta es poner en relación la técnica moderna con la ciencia. Mas ¿a qué ciencia nos referimos? La ciencia de la que aquí tratamos, aquella con la que intentamos relacionar a la técnica, es la ciencia moderna. Aquella que se inaugura con Descartes y que tiene como propósito la exactitud y la certeza; aquella que tiene su manifestación en la física, en la moderna filosofía de la naturaleza. Dicha filosofía de la naturaleza o filosofía natural se encuentra determinada por la metafísica moderna y por la relación que ésta establece entre el hombre como sujeto y su mundo como objeto. La ciencia es así, uno de los fenómenos esenciales de la edad moderna y determina por ello mismo a la técnica de esta época, a la técnica moderna.

¿En qué sentido determina la ciencia a la técnica moderna? La ciencia prepara el camino para el pensar técnico, es su manera de interpretar a la naturaleza lo que permite el surgimiento de la técnica. “La física [...] nunca puede renunciar a una cosa: a que la Naturaleza, de un modo o de otro, se anuncie como algo constatable por medio de computo y a que siga siendo solicitable como un sistema de informaciones”⁵⁴. La ciencia aparece así como una forma del pensar calculante que opera en el proceder técnico moderno.

La ciencia como forma de pensar calculante recibe el nombre de investigación, la investigación, nos dirá Heidegger, es la esencia de la ciencia. No obstante, la investigación sólo es posible sobre las bases de la metafísica moderna. “La ciencia se convierte en investigación única y exclusivamente cuando la verdad se ha transformado

⁵⁴ Ibid. p. 22

en certeza de la representación.”⁵⁵ De ahí que el conocer propio de la investigación consista en un acercamiento a las cosas en busca de apresarlas y disponer de ellas mediante la representación. Se trata, pues, de mantener el control del ente a través de la medición constante. El medir y calcular previos como modos de predecir fenómenos pertenece a las ciencias de la naturaleza. A la luz de la ciencia moderna el ser aparece como objetividad pronosticable. El mundo aparece plenamente determinado por leyes estrictamente causales.

Cabe preguntar ¿Qué busca la ciencia moderna al convertir al mundo en un objeto de medición? La respuesta es también aquello que la liga con la metafísica moderna. Como hemos mencionado la metafísica moderna inaugurada con Descartes puede entenderse como una búsqueda de un fundamento, la ciencia al hallarse íntimamente relacionada con la metafísica hace suyo no sólo el objetivo de encontrar un fundamento, sino también la concepción de la verdad como certeza. La objetivación del ente se realiza con el fin de que el hombre convertido en sujeto, mediante su capacidad de representar objetos, logre alcanzar la seguridad, esto es, la certeza de las cosas.

La ciencia busca asegurar el mundo y lo hace a través del dominio del ente y este dominio se ejerce mediante la medición. En el afán de asegurar y encontrar un fundamento se oculta el motor de la investigación, el cual no habrá de explicitarse hasta la llegada de Nietzsche y la posterior expansión planetaria de la técnica moderna. Este motor que impulsa a la investigación es la voluntad de poder, entendida como voluntad de dominio, cuya expresión en la ciencia y en la técnica moderna se da en la ordenación de lo ente. Aquello que liga a la ciencia con la técnica moderna es que ambas ejercen el

⁵⁵ Heidegger, Martin. “La época de la imagen del mundo”. Op. cit. p. 72

dominio sobre el ente a través de la medición y la organización. La técnica moderna obtiene de la ciencia la visión que le permite acercarse al mundo como algo en constante estado de des-ocultamiento, como lo siempre presente para ser constatado por vía de la medición. El mundo sólo puede estar ordenado cuando se lo considera estable, siempre presente, aquí el ser es concebido como permanencia en la presencia. De ahí que la técnica moderna no repare en el estado de oculto de las cosas ni en el juego de des-ocultar y ocultar en que consiste la verdad del ser, pues para ésta el ser sólo se halla en lo presente, el cual puede ser medido, ordenado y una vez asegurado pasa a ser una instancia a disposición. “Este ordenar tiene su esencia en el hecho de que aquel que ordena es señor con conocimiento de su disponibilidad sobre las posibilidades de la actuación efectiva. Lo que se ordena en la orden es el cumplimiento de esa disponibilidad”⁵⁶. Al medir y ordenar se ejerce poder sobre el ente, se lo domina. La instancia en la que se lleva a cabo dicho dominio la llamamos *tecno-ciencia*.

La búsqueda de un orden para el mundo se concretiza en la *tecno-ciencia*, pues un mundo tecnificado es un mundo asegurado. Dicho orden se estructura conforme a una exigencia, la disponibilidad. El poder ordenador portado por la *tecno-ciencia* permite que la totalidad de lo ente se nos presente como un sistema. Sistema en el que el hombre se instala a sí mismo como centro de referencia. La fusión de la ciencia con la técnica moderna permite la organización total, en la cual se designa con anticipación el lugar de cada ente así como su función. La naturaleza queda confinada como un “fondo fijo acumulado”. La investigación se aproxima a ella para disponerla de manera tal que pueda ser medida y calculada; y esto implica sin duda dominación. Pero esta organización también abarca al sujeto, a él también le dicta su lugar y su función, lo

⁵⁶ Heidegger, Martin. “La Frase de Nietzsche Dios ha muerto”. Op. cit. p. 174

coloca como el demandante de la naturaleza, aquel que ha de disponer de ella, que habrá de provocarla.

La organización total llevada a cabo por la técnica se manifiesta como orden del mundo. Del Ser no queda nada y sólo están los entes como lo siempre presente. El ser de lo ente es aquel total y exclusivamente puesto por el poder que produce y organiza propio de la *tecno-ciencia*. Depende pues, de la voluntad que instaura los valores vigentes en lo que podríamos llamar la época técnica. En la época técnica el ser se sigue dando como valor, lo único que cambia en la estructura técnico-científica son los criterios que hacen de algo digno de valor, aquellos que lo dotan de sentido.

Preguntamos entonces ¿Qué es lo que vale para la *tecno-ciencia*? ¿cuáles son los requisitos que hay que cumplir para valer en la época técnica? ¿cuáles son, pues, los criterios que hacen de algo valioso para la *tecno-ciencia*? En el horizonte del ser concebido como disponibilidad, lo valioso es aquello que la hace posible. Lo que importa en la época técnica es que la disponibilidad perdure, que el ente esté siempre presente como lo disponible. Aquello que nos permite conservar al ente como disponible es el cálculo. El cálculo es pues, uno de los criterios de valor para la *tecno-ciencia*. Lo que vale en la época técnica es aquello susceptible de ser calculado, pues este permite mantener al ente dentro de la estructura de emplazamiento, esto es, como disponible. Esto es así porque el cálculo al ser medición constante del ente permite su pronóstico, la medición constante hace posible dar al ente por conocido. Dar por conocido es mantener en la presencia. Al pronosticar al ente mediante el cálculo, *la tecno-ciencia* hace del ente algo digno de confianza. Mas ¿en qué radica esa confianza? La confianza se asienta en la disponibilidad, el ente es digno de confianza cuando

estamos seguros de que permanecerá siempre en el ámbito de la disponibilidad. Ser de confianza es algo importante y determinante para la *tecno-ciencia*. Ser de confianza es dar por conocido y tiene varios ámbitos de manifestación. Doy por conocido a un autor en tanto objeto de estudio de una investigación cuando considero que se halla completamente al descubierto, presente para ser entendido en su totalidad y digo lo que se espera que diga de él en tanto que conocido. La lectura heideggeriana de la tradición filosófica busca alejarse de esta actitud, no da por conocido aquello sobre lo que medita pues no lo investiga, intenta, como el lo dice, pensar lo no pensado, esto es, aquello que no se encuentra presente, lo que no se ha dicho.

La naturaleza también se da por conocida y por eso puede ser pronosticada. Asegurada a través de la medición constante, la naturaleza puede darse por conocida, como si ya se supiera todo lo que tuviera que saberse acerca de ella, ningún cambio puede ya sorprendernos, pues el cálculo nos permite predecirlo. Es así como funciona el pronosticar. Al someter toda posible variación a un cálculo, al desaparecer toda posible sorpresa que nos pueda provocar la naturaleza mediante la medición constante. Cuando ya nada puede ser imprevisto, pues todo se encuentra determinado por el orden impuesto por la voluntad de dominio. Sólo entonces es posible la planificación.

La planificación es la máxima expresión de la disposición del ente. En ella no se repara más en el ente, se le da por conocido gracias al cálculo y el pronóstico. Se lo toma como permanente y no se repara en los detalles, en las pequeñas variaciones, pues se las considera incluidas en el resultado de la medición constante. Ya sea como residuos de una ecuación o como variaciones de la misma, éstas siempre pueden ser

asimiladas por la capacidad ordenadora de la *tecno-ciencia*. La organización del ente es total, planetaria.

La planificación es también una manera de habitar, la manera propia de la época técnica. En ésta, los objetos han desaparecido y en su lugar nos encontramos con las existencias, con las reservas que se encuentran a disposición, listas para ser utilizadas. El mundo es visto como una gran alacena cuyos enseres se encuentran siempre a disposición. El disponer en la planificación sólo repara en la funcionalidad, cuando se planifica en relación a la acumulación de energía o en la distribución del territorio no se repara ya en los elementos involucrados, no se busca conocerlos, pues se dan por conocidos, se confía en ellos. Al planificar, por ejemplo, una presa hidroeléctrica se calcula la energía que puede producirse, los costos de su construcción y la duración de la obra. No obstante, poco o nada importa si los habitantes de alrededor dan o no su consentimiento, se da por conocido que estos, no sólo humanos sino todo lo vivo, la tierra, habrá de ceder. En la planificación se manifiesta de manera más que convincente el despotismo del ente propio de la época técnica, en su capacidad de ordenar todo lo ente para dominarlo y así disponer de él, la *tecno-ciencia* se levanta como un ámbito del señorío sobre el ente.

Este dominio del pensamiento técnico tiende a expulsar del ámbito de lo posible toda otra forma de pensar, todo otro modo de revelarse las cosas que no sea el de su figura técnica. La diferencia ontológica queda como tal oculta, sólo hay entes, en la forma de puras existencias requeribles por la técnica. Con esta reducción llevada a cabo por la técnica se hace entendible el debilitamiento del espíritu del que nos habla

Heidegger. “El oscurecimiento universal implica el debilitamiento del espíritu.”⁵⁷ La técnica moderna así entendida representa siempre el momento de un oscurecimiento: oscurecimiento del mundo, oscurecimiento del Ser.

2.3. El oscurecimiento del mundo. La crítica a la técnica moderna.

En este apartado tratamos de acercarnos a la técnica moderna bajo la óptica de la crítica. Tratamos de encontrar que es lo que la hace objeto de ésta, qué hay de “malo” con ella. Además, buscamos esclarecer la intención de dicha crítica. ¿Se trata de una cancelación de la técnica moderna, de un abandono?

No hay nada “malo” en la técnica moderna, pues no se trata de valorizar o desvalorizar a ésta, la preocupación de Heidegger no es de índole moral, entendida en el sentido clásico de normatividad reguladora. Tampoco se trata de una cuestión de agrado o desagrado. La técnica moderna, como la entiende Heidegger, es una forma de enviarse el ser, una forma de des-ocultamiento y recordemos que no la única. Sin embargo, puede tornarse peligrosa.

Preguntamos ahora ¿Dónde radica el peligro de la técnica moderna? No radica en los aparatos producto de ella. Ya sean armas como pistolas, ametralladoras, misiles e incluso bombas atómicas y bombas “H”. Lo peligroso de la técnica no radica en lo que ella produce objetualmente. El peligro de la técnica moderna consiste en conducir a un ocultamiento del ser, pues se lo piensa como lo siempre presente, constante y

⁵⁷ Heidegger, M. *Introducción a la Metafísica*. Traducción de Ángela Ackermann Pilári. Gedisa: Barcelona, 2003. p. 49

disponible. Aquello que se oculta con la ocultación del ser es precisamente el ser del hombre, “En el imperio del ente, del objeto, de la cosa cognoscible, lo que se oculta es el ser y fundamentalmente el ser del hombre”⁵⁸. Al ocultársele el ser al hombre se pierde la posibilidad de vivirse como *Dasein*, como un ser arrojado a una multiplicidad de posibilidades. Un oscurecimiento del ser conduce a un oscurecimiento del mundo. En un mundo oscurecido, la manera de des-ocultar propia de la técnica moderna tiende a su vez a ocultar que sólo es una manera entre otras posibles de sacar de lo oculto, oculta así, a la poiesis como manera de des-ocultar. Al presentarse como la única manera posible del des-ocultar, la técnica moderna logra expandir sus criterios y su dominio a todos los ámbitos de la vida humana. El oscurecimiento se hace universal.

Heidegger nos dice que dicho oscurecimiento implica un debilitamiento del espíritu. Pero ¿qué se entiende por espíritu? Espíritu es una instancia de resistencia y ¿a qué resiste? Resiste a la instrumentalización del pensamiento, a la capacidad calculadora y dominadora de la *tecno-ciencia*. Es “precisamente el espíritu como conciencia creadora la instancia que puede escapar a los lineamientos de la racionalidad instrumental y tecnocientífica”⁵⁹. El oscurecimiento consistiría entonces, en el hecho de que esta estructura creativa es atrapada por el juego del demandar propio de la estructura de emplazamiento y sus criterios de valor.

El peligro de la técnica se entiende entonces como el ocultamiento de dicho oscurecimiento. Al instaurarse al hombre como señor de la demanda, como demandante de lo demandado a la naturaleza, éste no puede notar que ha sido llamado al juego de la

⁵⁸ Rivara Kamaji, Greta. “Técnica y Ontología: la perspectiva heideggeriana” en *Theoría*. México: Facultad de Filosofía y Letras UNAM, Núm. 11-12, diciembre de 2001, p.102

⁵⁹ *Ibid.* p. 104

demanda y que ha sido absorbido en ella con todo y su espíritu, esto es su capacidad creadora. La técnica moderna crea la apariencia de permanecer bajo el control del hombre, pero es este el que ha cedido su ser a ella convirtiéndose así en un mero instrumento destinado a conservar el funcionamiento de la misma. Escribe Alberto Constante:

“ahí donde el ente queda convertido en *objeto de encargo*, al creer que la técnica es para él un dócil instrumento, es el hombre mismo quien queda convertido en objeto de encargo; la esencia misma del hombre es solicitada y se ve arrastrada por la esencia de la técnica.”⁶⁰

A la vida resultante de este sometimiento del espíritu a la técnica moderna y a sus criterios podemos llamarla vida-técnica. En ella el hombre no sólo se encuentra inserto en el juego de la demanda como demandante. También se le solicita funcionalidad y una producción contable, medible, calculable. Así, sumergido en el reino de la medida, la cantidad es lo que importa, lo que vale, *cuánto* es el dictado bajo el cual vive el hombre y lo que determina su valor. Un trabajador es valioso dependiendo de cuánto es lo que produce; Un profesor de universidad es importante, es valioso, dependiendo de cuánto es lo que produce. Cuántos libros, cuántos artículos, cuántas ponencias, cuántos cursos.

En la vida-técnica todas las creaciones del hombre se encuentran dominadas por los criterios de la técnica. El cálculo ha invadido todos los ámbitos del quehacer

⁶⁰ Constante, Alberto. *La mirada de Orfeo. Un atisbo a la modernidad*. Aquesta Terra: Mexico, 1997. p. 77

humano, en todos ellos se piden, se solicitan resultados medibles y cuantificables. Se busca que el hombre mismo se convierta en objeto del pronóstico, se tiene confianza en que demande, solicite y consuma.

El hombre es concebido también como un ser de confianza, uno que es susceptible de ser pronosticado a través de la medición constante y ser puesto a disposición. Puede disponerse de él como parte de la reserva, de las existencias. En la vida-técnica producto de un mundo oscurecido “nosotros mismos somos los que terminamos no siendo más que un número en la lista de existencias del mundo, y somos vistos como fuerza de trabajo que hay que *aprovechar* o *explotar*, pues se cuenta con ella, está ahí para ser solicitada”⁶¹. La vida humana no es más un cúmulo de posibilidades abiertas, se trata de una vida útil, de un tiempo de uso. La vida-técnica es la vida que se vive como útil, aquella que se acaba cuando lo que vive deja de servir. No es de extrañar, entonces, que la prolongación de la vida se busque en ostentar utilidad, en hacer saber que se sirve para algo. Mas ese *para algo*, lejos de estar indeterminado se encuentra bien definido, acotado. Se trata de un servir para producción. Para la producción cuantificable y verificable, de eso que en el ámbito de las empresas recibe el nombre de utilidades.

A pesar de esto Heidegger hace suyas las palabras del poeta Hölderlin “pero donde está el peligro, crece también lo que salva”⁶². En esta frase no encontramos un vago consuelo, un dejo de esperanza. En ella encontramos la intención de lo que aquí hemos llamado la crítica a la técnica. Ésta no consiste en un abandono de la técnica. No

⁶¹ Rivero Weber, Paulina. Op. cit. p. 154

⁶² Heidegger, Martin. “La pregunta por la técnica”. Op. cit. p. 26

se trata, pues, de destruir todos los aparatos producidos por la técnica y, por así decirlo, volver a vivir en las cavernas. Lo que la crítica busca es mirar a la técnica moderna con detenimiento y lograr ver en ella un modo de des-ocultamiento, un modo de acaecimiento de la verdad del ser. En tanto modo de des-ocultar, la técnica moderna es un modo de enviarse el ser, pero no el único. “La estructura de emplazamiento es un modo destinal del hacer salir lo oculto, a saber, lo que provoca. Otro modo destinal como éste es el hacer salir lo oculto que trae-ahí-delante, la poiesis”⁶³. Lo que la crítica busca es evitar que el enviarse del ser se encierre en el des-ocultar de la técnica moderna.

La vida-técnica consiste en una servidumbre al des-ocultar de la técnica moderna por considerarlo el único posible. Se requiere pues, de un elemento que rompa su dominio, ejercido en el orden y la organización total, y permita el acceso a la verdad del ser. Este elemento es, en nuestra opinión, la obra de arte.

⁶³ Ibid. p. 27

Capítulo 3. El arte como ruptura.

Hemos mencionado ya la posibilidad de entender el arte como ruptura. Sin embargo no hemos determinado en manera alguna lo que es la obra de arte. Lo que Heidegger llama su origen. El cual se halla encerrado en el círculo conformado por el artista y la obra de arte. ¿Es el artista lo que dota a la obra de su elemento artístico? O por el contrario ¿Es la obra la que dota al artista de tal dignidad en tanto su productor? No hay respuesta aparente, en este preguntar nos encontramos en un juego de espejos, donde lo que se fuga es precisamente el arte. Para encontrar la esencia del arte, aquello que dota de dignidad a la obra, hay que partir, nos dice Heidegger, de esta última y preguntarnos qué es y cómo es.

Partimos, pues, de la obra y al contemplarla sin alguna idea preconcebida encontramos que no se distingue de las demás cosas del mundo cotidianos. El cuadro cuelga de la pared del mismo modo que lo hace un sombrero o un espejo; a las obras artísticas se las transporta de una exposición a otra como se hace con los productos domésticos en una mudanza; el poema viaja en el bolso al igual que el cepillo de dientes. Hay en efecto, una similitud entre la obra de arte y las cosas, pero dicha similitud resulta hasta cierto punto tosca y fastidiosa. Pocas personas aceptarían de buen grado la similitud de una sinfonía de Beethoven con un mondadientes.

Se acepta que la obra de arte sea una cosa, pero se espera que sea algo más que una cosa. En ese algo más se encuentra precisamente lo que la convierte en arte. Mas para saber si la obra de arte es algo más que una cosa es necesario saber qué es una cosa.

3.1. La cosa y la obra

Lo que sigue es un intento de definir la cosa, con el fin de diferenciarla del ente. Sólo así encontraremos la peculiaridad de la obra de arte frente a la cosa. Heidegger ensaya tres definiciones que son según las más corrientes, pero por eso mismo se hallan exentas de sospecha.

La primera definición consiste en considerar la cosa como aquello alrededor de lo que se han agrupado las propiedades de la misma. Concebir a la cosa como portadora de sus características poco ayuda, pues no vale sólo para la mera cosa, sino para cualquier ente.

La segunda definición concibe a la cosa como la unidad de una multiplicidad que se da en la percepción. No obstante, al aparecer la cosa no percibimos en primer lugar un cúmulo de sensaciones, tal como pretende este concepto. No escuchamos una secuencia de sonidos, escuchamos un avión. Con este concepto tampoco lo gramos aprehender lo que es la cosa. Mientras la primera definición nos aleja de la cosa, la segunda nos la acerca demasiado.

La tercera definición parece en primera instancia más afortunada, pues nos presenta a la cosa como una materia conformada, como síntesis de materia y forma. Así, “el carácter de cosa de la obra es manifiestamente la materia de la que se compone. La materia es el sustrato y el campo que permite la configuración artística”⁶⁴.

⁶⁴ Heidegger, Martin. “El origen de la obra de arte”. En *Caminos de Bosque*. p. 18

La tercera definición resulta plausible, tanto que conforma el esquema conceptual para gran cantidad de estéticas y teorías del arte. Sin embargo, al detenernos en ella podemos encontrar que en ella domina de manera particular el funcionalismo propio de la técnica moderna. La combinación de materia y forma está ya dispuesta dependiendo su utilidad, dependiendo del uso que se le dará al producto, sea este un hacha o un cántaro. Nos dice Heidegger, “los entes sometidos a este dominio son siempre producto de una elaboración. El producto se elabora en tanto que utensilio para algo”⁶⁵.

En este detenimiento encontramos también una relación entre el utensilio y la obra de arte, una especie de parentesco, ya que ambos son creados por la mano del hombre. No obstante, gracias a la autosuficiencia de su presencia, la obra de arte se encuentra más bien relacionada con la manera espontánea y no forzada de generarse de la cosa. En esta relación entre utensilio, cosa y obra debemos evitar convertir a la cosa y a la obra en otras modalidades del utensilio.

Para evitar dicha conversión Heidegger nos sugiere encargarnos del utensilio y que lo hagamos de la manera más simple posible. Describe pues un útil, unas botas de campesino, pero lo hace a través de un elemento poco común, desde un cuadro de Van Gogh. Con esta acción Heidegger dota a la obra de arte de una capacidad que va más allá del goce estético. La dota de la capacidad de llevar a la presencia el ser del utensilio. Éste no se agota en la mera funcionalidad del utensilio, en este caso las botas de campesino. Sólo desde la óptica de la disponibilidad tecno-científica puede verse en ellas únicamente su para qué, para esta óptica las botas son un utensilio que *sirve para*

⁶⁵ Ibid. p. 19

calzar los pies. El ser del utensilio, empero, no se agota en su función, este abarca a todo el marco referencial en el que se hallan inmersas esas botas de campesino, el camino recorrido, la faena del día, es decir, su mundo. Lo que hace la obra de arte, en este caso el cuadro de Van Gogh, es permitir atisbar lo que el ente es, las botas y cómo es, su mundo. “Cuando en la obra se produce una apertura de lo ente que permite atisbar lo que es y cómo es, es que está obrando en ella la verdad.⁶⁶” Se produce un des-ocultamiento de su ser.

Relacionar la obra de arte con la verdad se aleja de la estética tradicional, la cual se encarga del arte desde la idea de lo bello. Relega por tanto, el tema de la verdad a la lógica y a la epistemología. En lo que hay que reparar es que la verdad de la que habla Heidegger no es aquella entendida como corrección del representar. Se trata de la verdad como *aletheia*, como des-ocultar. El arte es arte en tanto des-oculta y es ahí donde radica su relación con la verdad.

3.2. Arte y verdad

La relación del arte con la belleza es por todos aceptada, pero relacionar al arte con la verdad es algo que la estética tradicional no ha hecho. Ésta ha dejado el ámbito de la verdad a la ciencia y con esto ha permitido el dominio de la *tecno-ciencia*. Esto ha sido así porque la estética tradicional se mueve bajo la concepción de la verdad como corrección del representar. Intentar relacionar al arte con este tipo de verdad sería

⁶⁶ *Ibíd.* p. 25

someterla a la corrección del representar y a la medición constante que acompaña a ésta.

La relación que Heidegger establece entre arte y verdad, comprende a esta última como aletheia. Si es posible decir que en la obra de arte surge la verdad es porque ésta es concebida como un juego de des-ocultamiento y ocultamiento. En la obra de arte hay algo que se encontraba oculto y sale a la luz, la obra nos hace ver lo que ordinariamente no vemos en la vida-técnica. En ésta no reparamos más que en la utilidad de las cosas, en su disponibilidad para un uso. Pero esta mirada no alcanza a ver la verdad que surge de la obra. La obra nos habla en efecto, de un útil, a saber, las botas de campesino, pero la obra exige demora y en la demora permite una mirada que no se instaure en lo puramente instrumental, que es capaz de des-ocultar lo que en el útil, las botas de campesino, se oculta.



Las palabras de Heidegger acerca del cuadro de Van Gogh son las siguientes:

En la oscura boca del gastado interior del zapato está grabada la fatiga de los pasos de la faena. En la ruda y robusta pesadez de las botas ha quedado apresada la obstinación del lento avanzar a lo largo de los extendidos y monótonos surcos del campo mientras sopla un viento helado. En el cuero está estampada la humedad y el barro del suelo. Bajo las suelas se despliega toda la soledad del camino del campo cuando cae la tarde. En el zapato tiembla la callada llamada de la tierra, su silencioso regalo del trigo maduro, su enigmática renuncia de si misma en el yermo barbecho campo invernal. A través de este utensilio pasa todo el callado temor por tener seguro el pan, toda la silenciosa alegría por haber vuelto a vencer la miseria, toda la angustia ante el nacimiento próximo y el escalofrío ante la amenaza de muerte. Este utensilio pertenece a la tierra y su refugio es el mundo de la labradora.⁶⁷

El cuadro de Van Gogh es admirable porque un objeto cotidiano, un útil como lo son las botas de campesino transformado en arte “nos revela una vida y un mundo que la mirada vulgar no hubiera sospechado”⁶⁸. En el cuadro se ha hecho presente lo que es el útil. Con el análisis que Heidegger hace de la obra de Van Gogh adquiere más sentido la frase de Hölderlin: *donde está el peligro crece también lo que salva*. La respuesta a la vida-técnica no está en negar la utilidad del útil sino en pensarla a fondo y encontrar en ella su mundo. Ser obra, escribe Heidegger, significa levantar un mundo. Preguntamos ahora ¿qué es mundo? ¿a qué se refiere nuestro filósofo cuando mienta mundo? Mundo no se refiere a una totalidad de cosas agrupadas en la presencia y que pueden o no ser conocidas, medidas y pronosticadas. Tampoco se trata de un marco imaginario en el

⁶⁷ *Ibíd.* pp. 23-24

⁶⁸ Rivero Weber, Paulina. *Óp. Cit.* p. 163

cual puede englobarse la suma de las cosas dadas. No se trata de un objeto que se encuentre en frente para ser contemplado. Un mundo hace mundo. El mundo que abre la obra de arte es “donde se toman las decisiones más esenciales de nuestra historia, que nosotros aceptamos o deseamos, que no tenemos en cuenta o que volvemos a replantear, allí el mundo hace mundo”⁶⁹. Cuando el mundo es abierto por la obra, las cosas adquieren un sentido de familiaridad. Si la campesina tiene mundo es debido a que se encuentra en lo abierto del ente. La obra de arte mantiene la apertura del mundo al conservarlo abierto. El mundo es uno de los rasgos del ser-obra de la obra, el otro de estos rasgos es la tierra.

La tierra se halla tan íntimamente ligada a la obra como lo está el mundo, y se halla de igual manera incluida en el juego del ocultamiento y des-ocultamiento. Si el mundo es lo abierto, la tierra es lo cerrado, lo oculto. Mas la interacción de las partes en el juego del ocultamiento y des-ocultamiento no acontece de una manera simple, de tal manera que el mundo correspondiera a lo des-ocultado y la tierra a lo oculto. A ambos, tierra y mundo, corresponde el permanecer ocultos y ser des-ocultados por la obra. Cuando la obra abre el mundo crea también la tierra, ésta sale a lo abierto junto con el mundo bajo la forma de lo que se cierra a sí mismo.

Mundo y tierra son dos rasgos esenciales del ser-obra de la obra. Los modos en que se relacionan en la obra es el combate. En el momento en que la obra los trae al ámbito de lo abierto se convierte en la instigadora de dicho combate, es esto lo que la determina. El ser-obra de la obra consiste, según Heidegger, en “la disputa del combate

⁶⁹ Heidegger, Martin. “El origen de la obra de arte”. Óp. cit. p. 32

entre el mundo y la tierra.”⁷⁰ Al decir que la verdad opera en la obra de arte, lo que decimos es que en ella se lleva a cabo la verdad como *aletheia*, como des-ocultación. No obstante esta des-ocultación tiene el carácter de un combate. El combate empero, no acaba con la relación, ésta permanece bajo el signo de la copertenencia. La tierra sólo se alza a través del mundo y el mundo sólo se funda sobre la tierra.

El cuadro de Van Gogh no sólo revela lo que es el útil, las botas, aislado en cuanto tal, sino que deja acontecer al des-ocultamiento en relación con lo ente en su totalidad. En la batalla entre mundo y tierra se manifiesta el juego de ocultamiento y des-ocultamiento, la verdad del ser. Este no puede ser pensado ya como pura presencia. La obra de arte permite reparar en lo oculto que permite y sostiene todo des-ocultamiento. La verdad del arte consiste en la lucha entre mundo y tierra, su modo de ser-obra consiste en ello y es lo que la relaciona con el ser cuya verdad consiste en el juego de ocultamiento y des-ocultamiento. La obra de arte sería la única cosa del mundo que se da como se da el ser.

3.3. El arte como ruptura

En la actualidad el hombre se encuentra inmerso en una concepción del mundo exclusivamente técnica. Instalado en un mundo de certezas absolutas y entregado a la sorda eficacia de la *tecno-ciencia*, el hombre se siente seguro de sí mismo y dominador de todo cuanto lo rodea. En la creencia de que es él quien domina no repara en el hecho de que en verdad se encuentra dominado, solicitado a exigir el hombre se ve reducido a ser un demandante. Mas al entrar al ámbito de la demanda es al mismo tiempo

⁷⁰ *Ibíd.* p. 35

demandado, al provocar a la naturaleza, al exigirle disponibilidad, es llamado también a la disponibilidad y reducido a una mera reserva. Esta exigencia que se le hace al hombre para encontrarse en la disponibilidad se manifiesta en expresiones de la vida cotidiana tales como “disponibilidad de horario” o “recursos humanos”. Es precisamente en la cotidianidad donde se hace patente la manera de operar de la técnica moderna, la planificación. Ésta es la expresión del dominio a través del orden, de la organización y de la medición constante, criterios que configuran el discurso dominante de nuestra época, el de la técnica moderna. Este discurso no admite otro que no se adecue a sus criterios, esa es la manera como ejerce el dominio sobre el mundo humano. La técnica moderna se erige como la única vía de acceso al ser y éste es concebido como presencia siempre disponible. Heidegger encuentra en la obra de arte un ámbito que puede oponer resistencia al discurso que domina y logre, aunque sea por un momento, la ‘ruptura’ de su lógica. Aquello con lo que rompe la obra de arte es con un discurso omniabarcante y totalizador, esto es, el discurso *tecno-científico*.

La obra de arte es capaz de tal ruptura gracias a que nos aleja de lo cotidiano y habitual, de la mera utilidad del útil, la verdad que acontece en la obra es una verdad que implica el rompimiento con la cotidianidad media. Aquella dominada por la técnica moderna y sometida a sus criterios. En efecto, escribe Heidegger, “una obra sólo es efectivamente real como obra cuando nos desprendemos de nuestros hábitos y nos adentramos en aquello abierto por la obra para que nuestra propia esencia pueda establecerse en la verdad de lo ente”⁷¹. La obra de arte rompe así, con la sumisión a un orden preestablecido por el pensar calculador y observar en el acontecer de la verdad

⁷¹ Heidegger, Martin. “El origen de la obra de arte”. Óp. cit. p. 54

otro modo de enviarse el ser. El arte es la condición de posibilidad de otra comprensión y experiencia del ser.

No obstante la ruptura buscada por Heidegger no tiene el carácter de una cancelación sino el de una apertura, se trata de abrir el camino al ser cerrado por la técnica moderna. Se trata de volver sobre lo digno de ser pensado, el ser, y de acabar con la “tiranía objetivante que amenaza con cosificar todo lo que toca, hay que abandonar el pensamiento de la objetividad, de la subjetividad y el fundamento [...]”⁷². Este abandono no debe entenderse como un dejar de lado, como si se tratase de una superación, se trata por el contrario de seguir pensando en ellos, pero no desde lo ya conocido. No se trata de tomar dichos conceptos como algo ya conocido y a partir de ellos construir algo. Los conceptos así tomados no pueden producir nada que permita la ruptura, por el contrario nos arraigan en la tradición con la que se quiere romper. A estos conceptos, propios de la metafísica moderna, hay que pensarlos desde la verdad que acontece en la obra, esa verdad que coincide con el ser. Al pensarlos desde esta perspectiva se los piensa en relación con la manera de darse el ser, esto es, en el juego de ocultamiento y des-ocultamiento. Pensarlos dentro de este ámbito permite pensar a la técnica moderna en relación con dicho juego. Situada en el ámbito del juego de ocultamiento y des-ocultamiento la técnica moderna recupera su carácter poético, se concibe como una manera de traer-ahí-delante. El des-ocultar propio de la técnica moderna no es más el único posible, se trata de un modo entre otros posibles; la verdad que sostiene como corrección del representar y como univocidad admite ahora el modo de la aletheia.

⁷² Constante, Alberto. *La mirada de Orfeo*. p. 78

La instrumentalidad es otro de los ámbitos con los que se rompe mediante el arte entendido como poiesis. Es precisamente la poesía, como un modo privilegiado de la poiesis, la que rompe con la instrumentalidad del lenguaje. El poeta no dice “algo” con el lenguaje, su importancia no radica en su “manejo” del lenguaje. Su importancia radica en que permite que el ser se manifieste en el lenguaje, prepara el lenguaje para dicha manifestación.

El camino para pensarnos como *Dasein* es abierto por la obra de arte, es gracias a que rompe con el discurso dominante de la técnica moderna que la relación del hombre con su mundo cambia, pues cambia su relación con el ser. Al plantear la obra de arte como acaecimiento de la verdad, Heidegger ha sacado al ser de la interpretación de la metafísica moderna. Abriendo así, un camino que permita pensar al ser en su verdad, como juego de ocultamiento y des-ocultamiento. No se trata ya de un fundamento inmóvil garante de certeza, ni de una disponibilidad constante de lo presente. Se trata de una relación dinámica del ocultar y el des-ocultar. El ser es ahora acontecimiento.

A modo de conclusión. Heidegger aportes ¿a la estética?

Qué aporte puede dar a la estética un autor que no trata de manera expresa este ámbito? Pues, a diferencia de otros pensadores, Heidegger no tiene entre sus publicaciones lecciones de estética o escritos de teoría del arte. ¿Cómo hablar entonces de aportes a la estética? Hablamos de aporte en el sentido de una repercusión, la cual no ha de confundirse con influencia. Repercutir es tener efecto aunque no de manera causal y mecanicista, este efecto es más bien un llamado, una interpelación. El receptor de ese llamado es el ámbito de repercusión. ¿Qué es lo que repercute? El pensamiento de Heidegger ¿Cuál es el ámbito de repercusión? En este caso, la estética. La pregunta que queda es si el pensamiento de Heidegger hace un llamado, interpela a la estética.

Heidegger rompe con la estética tradicional, aquella que incluye a la obra de arte dentro de la relación arte y belleza. Para él lo que hace falta es incluir a la obra en la relación arte y verdad. Si la verdad ha de entenderse como un juego de ocultamiento y des-ocultamiento, y en dicho juego se manifiesta el ser. Lo que Heidegger busca no es sino una ontologización de la obra de arte. Una estética ontológica que si bien no habrá de abandonar la belleza, tendrá que entenderla como “uno de los modos de presentarse la verdad como des-ocultamiento”⁷³. La experiencia estética resultante de dicha ontologización, no radicaría en el goce de un sujeto-espectador, sean cuales fueran los motivos de éste. La experiencia estética propia de una estética ontológica radicaría más bien en presenciar la apertura del mundo llevada a cabo por la obra de arte. Si esta idea

⁷³ Heidegger, Martin. “El origen de la obra de arte”. Op. cit. p. 40

habrá de encontrar un ámbito de repercusión está aún por verse. El detenimiento, la demora que se requiere para acercarse así a la obra de arte, se encuentra constantemente amenazada por la exigencia de inmediatez de esta época. El llamado heideggeriano permite la ruptura, pero necesita de un oír claro en el que se ofrezca un ámbito de repercusión.

Bibliografía

Heidegger, Martin. *Caminos de Bosque*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte.

Madrid: Alianza, 2003.

_____ . *Conferencias y Artículos*. Traducción de Eustaquio Barjau.

Barcelona: Serbal, 1994.

_____ . *Introducción a la Metafísica*. Traducción de Ángela Ackermann

Pilári. Barcelona: Gedisa, 2003.

_____ . *Hitos*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid:

Alianza, 2000.

_____ . *La proposición del fundamento*. Traducción de Félix Duque y Jorge

Pérez de Tudela. Odós: Barcelona, 1991.

_____ . *Nietzsche II*. Traducción de Juan Luis Vernal. Ediciones Destino,

Colección Áncora y Delfin, Volumen 887: Barcelona, Quinta edición 2002.

_____ . *Ser y tiempo*. Traducción de José Gaos. Fondo de Cultura Económica:

México, segunda edición 2002.

Hopenhayn, Martin. *Después del nihilismo: de Nietzsche a Foucault*. Andres Bello:

Santiago de Chile. 1997.

Constante, Alberto. *Retorno al fundamento del pensar* Facultad de Filosofía y Letras,

UNAM: México, 2004.

Colomer, Eusebi. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. Tomo III. Herder:

Barcelona, segunda edición 2002.

Turró, Salvio. *Descartes: del hermetismo a la nueva ciencia*. Barcelona: Anthropos, 1985.

Le Goff, Jacques. *La civilización del occidente medieval*. [Trad.] Godofredo González. Piados: Barcelona, 1999.

Descartes, Rene. *Discurso del método*. Traducción de J. Rovira Armengol. Buenos Aires: Losada, 2004. p.77.

Kant, Inmanuel. *Crítica de la razón pura*. Traducción de Pedro Rivas. Alfaguara: Madrid, Vigésima edición 2002.

Bowsma, William J. *El otoño del renacimiento 1550-1640*. Traducción de Silvia Furió. Barcelona: Crítica, 2001.

Villoro, Luis. *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*. México: Fondo de Cultura Económica, 2001.

Cerezo Galán, Pedro. "La destrucción heideggeriana de la metafísica del cogito". En *Evaluando la Modernidad*. Juan Antonio Nicolás, María José Frapolli, editores, Comares: Granada, 2001.

Rodríguez García, Ramón. *Heidegger y la crisis de la época moderna*. Pedagógicas: Madrid, 2002.

Darío Arango, Iván. *El enigma del espíritu moderno*. Editorial Universidad de Antioquia: Colombia, 2000.

Vattimo, Gianni. *Introducción a Heidegger*. Traducción de Alfredo Báez. Gedisa: Barcelona, 2002.

Rodríguez, Ramón. “Historia del ser y filosofía de la subjetividad”. En *Heidegger o el final de la filosofía*. Complutense: Madrid, 1993

Rivero Weber, Paulina. *Alétheia la verdad originaria*. UNAM: México, 2004.

Candillac, Maurice de. *Historia de la filosofía. La filosofía del Renacimiento*. [Trad.] Manuel Pérez Ledesma, Teodor de Andrés, Joaquín Sanz Guijarro. Siglo Veintiuno: México, 2002. Duodécima edición

Constante, Alberto. *La mirada de Orfeo. Un atisbo a la modernidad*. Aquesta Terra: México, 1997.

Rivara Kamaji, Greta. “Técnica y Ontología: la perspectiva heideggeriana” en *Theoría*. México: Facultad de Filosofía y Letras UNAM, Núm. 11-12, diciembre de 2001,

Navarro Cordon, Juan Manuel [compilador]. *Heidegger o el final de la filosofía*. Madrid: Complutense, 1993.

Pöggeler, Otto. *El Camino del Pensar de Martín Heidegger*. Traducción de Félix Duque. Madrid: Alianza, segunda edición 1993.

Cerezo Galán, Pedro. *Arte, Verdad y Ser en Heidegger*. Fundación Universitaria Española: Madrid, 1963.

Dersi, Octavio N. *El último Heidegger*. EUDEBA: Argentina, 1968.

Gadamer, Hans-Georg. *Los Caminos de Heidegger*. Traducción de Ángela Ackerman Pilári. Herder: Barcelona, 2002.

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

Berciano, Modesto. *Técnica moderna y formas de pensamiento*. Universidad de Salamanca: Salamanca, 1982.

Otras Fuentes:

Heidegger en Castellano en <http://www.heideggeriana.com.ar/>

Ereignis en <http://www.webcom.com/~paf/ereignis.html>