

01083

A
24

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

DIVISIÓN DE ESTUDIOS DE POSGRADO

ONTOLOGÍA DE LA TÉCNICA

T E S I S

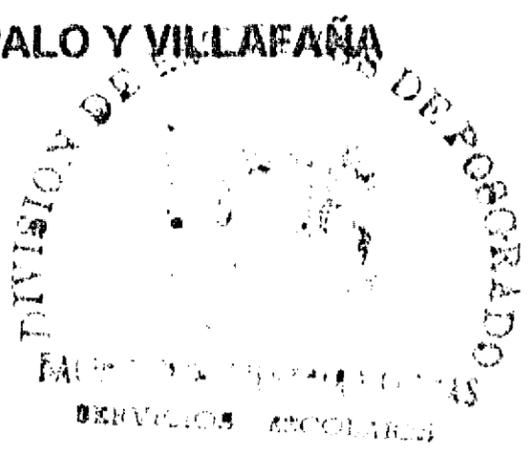
QUE PARA OBTENER EL GRADO DE

DOCTOR EN FILOSOFÍA

PRESENTA

FRANCISCO GÓMEZ-ARZAPALO Y VILLAFANA

LOIS



**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**

1996



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 está 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.

TITULO DE LA TESIS:

" ONTOLOGIA DE LA TECNICA "

GRADO Y NOMBRE DEL ASESOR O DIRECTOR DE TESIS:

DR. RICARDO GUERRA T.

INSTITUCION DE ADSCRIPCION DEL ASESOR O DIRECTOR DE TESIS:

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS UDNM

RESUMEN DE LA TESIS: (Favor de escribir el resumen de su tesis a máquina en 25 renglones a un espacio como máximo, sin salir del extensión de este cuadro.

ONTOLOGIA DE LA TECNICA

Una ontología de la técnica no refiere sino a la demostración fenomenológica de la consumación de la metafísica : la técnica. La pregunta que interroga por la esencia de la Técnica es la que se realiza a lo largo de esta investigación. Si por un lado la técnica es hoy en día la manera como la verdad se muestra, entonces el fenómeno de la técnica muestra y a la vez encubre, en su inmediatez, el proceso del despliegue de LA VERDAD en tanto tal. De lo que se concluye que es necesario describir aquello que entendemos por verdad, aquello que entendemos por mundo (en donde se da la verdad) y sus relaciones con lo que hoy en día se ha venido conformando como verdad científica, en su forma más elemental : lo técnico. Ahora bien, la pregunta que interroga por la esencia de la técnica, no corresponde a nada técnica. La necesidad de realizar la explicación del fenómeno que nos ocupa en la actualidad (cibernética, tecnología etc) se basa entonces en torno de la pregunta que interroga por la fuente o el origen del ocultamiento de lo técnico y por ende de su verdad.

LOS DATOS ASENTADOS EN ESTE DOCUMENTO CONCUERDAN FIELMENTE CON LOS REALES Y QUEDO ENTERADO QUE EN CASO DE CUALQUIER DISCREPANCIA QUEDARA SUSPENDIDO EL TRAMITE DEL EXAMEN.

FECHA DE SOLICITUD

15 / abril / 86

FIRMA DEL ALUMNO

Acompaño los siguientes documentos:

- Nombramiento del jurado del examen de grado
- Aprobación del trabajo escrito por cada miembro del jurado.
- Copia de la última revisión de estudios

18 th. April, 1996

To whom it may concern

FOR A TECHNIQUE ONTOLOGY

The possibility for a technique ontology is referred to a phenomenologic exhibit of the metaphysic consummation : the technique. The question who deals with the technique essence is, in fact, the journey of this investigation. If this matter contains the way that the truth is transcribed today, then this matter, the technique phenomenon, show and cover us at the same time, the process the truth takes in her display. Therefore, it is very important to described what do we understand by truth, when does this truth can find her way to be exposed, and the road she choose to develope her roots in the scientific truth, in his must common form : the technological research. Now then, the question that interrogate for the essence of the technique, is not a technical investigation. The real need of exposed the actual explanation about the technique inferences (cybernetics, technology etc.), finds her base in the elucidation of the origin of the technique, that hiddes herself under the appearance of her own develation, even more, under the surface of her same truth.

What do we want to offer in this research, guides us to the ontological elucidation of the essence of the tecnique. The subjects obtained in this work would expound us to the possibility of a deep comprehension of the problem : the way the technical thought has selected to named the appearance of the thing and by the way, the being itself.

Mtro. Francisco GÓMEZ-ARZAPALO y V
U.N.A.M.

ONTOLOGIA DE LA TECNICA

Indice

I.	De la τεχνη a la técnica moderna	1
<i>Capítulo I</i>	Análisis fundamental de la cuestión de la técnica	2
	§ 1.- El mundo como correlato de todo proyecto descubridor del Dasein	4
	§ 2.- El "ser del útil" en tanto φυσικς	13
	§ 3.- La φυσικς como "saber ahí".	21
<i>Capítulo II</i>	Descartes y la exégesis del mundo	27
	§ 4.- La res extensa y la ontología cartesiana	28
	§ 5.- La verdad como certeza de la representación	31
	§ 6.- La certeza como paraje de dominio sobre la φυσικς.	38
<i>Capítulo III</i>	La técnica moderna en tanto figura acabada de la metafísica	45
	§ 7.- La historia del ser como olvido del ser	49
	§ 8.- La esencia de la verdad, la no-verdad y la Nada	54
	§ 9.- El arte y la técnica	65

II	La esencia de la técnica	72
	<i>Capítulo IV</i> El develamiento como camino para una exégesis ontológica de la técnica	75
	§ 10.- La <u>Gestell</u> como “interpelación-requiriente”	88
	§ 11.- El <u>Ereignis</u> como “evento-apropiador”	97
III	A la escucha del llamado del ser	
	<i>Capítulo V</i> El regreso de la historia (<u>Kehre</u>)	104
	§ 12.- El regreso a la “penuria” como recuperación de sus figuras	107
	§ 13.- El peligro por excelencia	109
	§ 14.- El error como alejamiento del misterio	114
	§ 15.- La no-historia del regreso de la penuria	118
	CONCLUSIONES	124
	BIBLIOGRAFÍA	144

INTRODUCCIÓN

I

Hablando acerca de Ser y tiempo, que para muchos es la obra capital de Heidegger, el mismo autor comenta que ésta no ha podido llegar más lejos debido a que no ha sido tratada de una forma más profunda, ni en el planteamiento ni en su desarrollo, el problema de la esencia de la técnica. Una reflexión de esta naturaleza es la que ha motivado la realización de este trabajo de investigación el cual a partir de esta obra capital, pretende indagar sobre las hilazones y vínculos estructurales que abren proyectiva y retroyectivamente, la influencia de este texto en el ámbito de la pregunta por la esencia de la técnica y en general en el desembocar en la vertiente de la cuestión que interroga por el ser.

En efecto, para la época en que fue realizado este escrito la pregunta por la esencia de la técnica no había alcanzado aún el despliegue y la importancia que lograría en años siguientes. Pero ¿cómo lograr la vinculación de la pregunta por la esencia de la técnica y lo aparecido en Ser y tiempo? ¿Desde dónde arrancar la posible disertación que vincule - en primer lugar - lo ente en tanto útil, y que de ahí se involucre con el fenómeno de la "cura" del cual es objeto por parte del Dasein, para que después y a partir de allí se pueda desarrollar una exégesis que explique de una manera satisfactoria, el despliegue epocal dentro del marco de la era técnica?

Después de la Segunda Guerra Mundial, Hölderlin deviene para Heidegger el interlocutor obligado desde una constelación modificada. En el pensamiento de Heidegger de esta época, se marca a todas luces, una profunda preocupación ante la verdad aterrante que empieza a manifestarse justo después de concluir los acontecimientos bélicos que ensombrecieron al mundo. Si bien en la época de pre-guerra y durante ella, la verdad no es "descubierta" mediante una búsqueda estructurada por un pueblo en el asumir su destino como tal, sino que es mostrada a las masas por medio de los totalitarismos que la manipulan, (aquí no hay posibilidad de grandes creadores sino de funcionarios que proponen quehaceres que se irán transformando y sustituyendo por otros, los cuales a la postre corren la suerte de los primeros), entonces lo sucedido en el nacionalsocialismo no es sino un preludeo en donde la técnica le ofrece al hombre insospechadas posibilidades.

No es solamente el pueblo alemán el que engendra el fenómeno del ensueño de la totalidad, no es solamente este fascismo el resultado concreto y aislado de la historia de un pueblo en especial. Lo alemán que es también lo europeo, pertenece al continente en donde se ha producido el origen de la civilización mundial, en donde siglos después de su surgimiento, la ciencia y la técnica han encontrado el yermo fértil para la extensión de sus raíces. Es desde aquí en donde la prioridad se ha tornado hacia la sombra del desarrollo científico y con esto - particularmente en América del Norte - , se ha implantado como modelo de supervivencia humana.

Cuando Heidegger pregunta acerca del destino del arte en medio del mundo técnico, no se orienta por ejemplo hacia el Expresionismo de Van Gogh. En este pintor se plantean las simples relaciones humanas con respecto a sus medios formales; más bien la alusión que hace Heidegger se inclina hacia el arte abstracto en particular. Y no obstante que el arte abstracto, el cual posee una función determinante en la construcción científico-técnica del mundo - nos dice el filósofo en la lección universitaria intitulada De la esencia del fundamento - no produce ninguna obra sino algo para lo cual todavía falta la palabra adecuada, nada es más alejado de la enseñanza del "habitar poético" que plantearía en su momento el poeta Hölderlin. En una época en donde la deshabitación (Unbehausheit) interna del hombre se hace visible en lo devastado de su actuar externo, Hölderlin habla del enseñar el "hábitat" que es característico en el vivir humano. En su obra el Rhin se piensa acerca de la estructura hidráulica en que se ha convertido este río alemán. Poéticamente habita el hombre en tanto ser Mortal, frente a lo divino, sobre la Tierra que se cierra y bajo el Cielo abierto. ¿No es acaso esta cuaternidad bloqueada en definitiva, mediante la "interpelación-requiriente" (Gestell), en el todo de la presentación científica y del preparar (Zustellen) técnico? Cuando el poeta Hölderlin se refiere a los Alpes como el castillo de lo celestial ¿lo podemos comparar con un estudio geológico que nos explique la formación de las montañas? O cuando escribe acerca de los rayos de la tormenta y los describe como los gestos de los dioses ¿nos permite ver la tormenta como mediación entre el Cielo y la Tierra cuando ponemos en juego nuestros conocimientos de meteorología o de física? ¿Qué puede ser nombrado con las palabras "Dios" y los "dioses" si lo divino ya no organiza la historia de una polis o de un pueblo sino más bien las diferencias tradicionales de la humanidad confluyen en la historia universal?

Heidegger puede plantearse estas preguntas porque toma a la técnica misma como un develar (Entbergen), es decir, como la forma en que los entes

son llevados a una apertura bien determinada. Esta apertura puede referirla a la otra apertura, con la que las grandes obras muestran la inagotabilidad de la verdad,. Por ello no son imágenes de una época pasada de la humanidad, las que Heidegger con Hölderlin quiere salvar en una nueva época cuando habla de la Tierra y del Cielo, del río y la tormenta. Es más bien el ubicarse dentro del discurso de lo divino que plantea Hölderlin el que orilla al pensamiento de Heidegger a discursar acerca de éste. En la obra principal de los años treinta Aportaciones acerca de la cuestión del ser (Beiträge zur Philosophie), se habla del ser en su verdad al mismo tiempo como reunión en una pretensión decisiva y de esta manera como ámbito de lo sagrado y de lo divino. Quizá por ello lo extraño del escrito cuando refiere el pasar de lado del último dios. Este dios no es el último en una serie de dioses sino aquél que solamente viene cuando se trata de las últimas cosas pero que con ello, se reúne todo lo divino. En esta relación, los Mortales son superados por los divinos, debido a su permanente estar, es decir a su inmortalidad. Pero a su vez los Mortales, que ya no se encuentran ante sus dioses en un destino que permanece como no pensado, los superan a través de su conocimiento de la muerte, de la finitud de lo abismal (Abgründlichkeit). En esta última experiencia de lo divino, se le deja a un lado y se vuelve impensable como verdad. A lo divino mismo pertenece la muerte, el recogerse en sí mismo como despedida. El callar sustituye el pensar en esta época a propósito de lo divino. Pero ante esta renuncia ¿Cómo se puede enfrentar la relación entre la cuaternidad (Geviert) y la “interpelación-requiriente” (Gestell) es decir, el Mundo en tanto ensambladura de la verdad del ser? ¿Considera entonces Heidegger que el mundo técnico-científico de la “interpelación-requiriente”, a través de la autodestrucción o del volverse indiferente, podría alguna vez ser sustituido por otro que plantee otro comienzo con la cuaternidad de la Tierra y el Cielo, lo Divino y los Mortales? ¿Se le puede pedir al hombre que cambie de una posición a otra con esa naturalidad del simple planteárnoslo? Ciertamente que estas dos esferas no se encuentran simplemente una al lado de la otra, porque la representación de la ciencia y el aporte técnico pretenden el nivel de universalidad, en donde se apela a lo divino en el sentido de una causa de suyo admisible, o como satisfacción anímica que responda a una demanda del mismo orden. Por otro lado, si es la “interpelación-requiriente” como acontecimiento de la cuaternidad la que se apodera del mundo, es este mundo técnico entonces el que se encuentra y nada más. Planteamos pues que lo que fue llamada como verdad del ser ya no puede seguir siendo aceptada como tal, pues esta palabra ha sido usurpada para explicar la verdad meramente teórica, la cual no puede ser pensada como historia, pues la historia en su distinción con respecto a la naturaleza sólo nombra uno de los ámbitos de lo

ente. Y si este ámbito de lo ente sólo puede ser llevado a la luz como “despejamiento” (Lichtung) del ocultarse, entonces en este “claro” (que no le pertenece a la luz sino a la apertura del bosque) lo abierto es el centellar de lo oscuro que se cierra hacia sí mismo: sobre el fundamento del ocultar (Verbergens) que aparece en la esencia del Habla y nace en el lenguaje desde la esencia de la verdad. La pregunta que ahora nos comete radica en el ¿cómo enfrentar la Huida de los dioses?

II

En el sentido de la tradición platónica, el conocimiento filosófico es la manera de poder enfrentar la forma. Así y más adelante con Husserl, esta forma se convierte en una fenomenología. Para Heidegger esta misma fenomenología no es sino un descenso a la vida fáctica, es decir que es esencialmente histórica y por ello se convierte en hermenéutica. Si para Husserl el acceso al conocimiento se logra por la vía de la percepción, entonces una sección de la percepción sensible avanza hacia una percepción categorial, no sensible. Heidegger, rompiendo con la tradición, no parte de la teoría es decir de la percepción y de la teoría; no toma por un hecho la verdad en un sentido teorético y lógico. Por encima de este mundo dogmático Heidegger plantea el mundo en donde el artesano se mueve libremente de una forma comprensiva e inmediata. Aquí todo tiene significado “a-la-mano” o “ante-los-ojos” y se encuentra inmerso en un mundo histórico en donde enfrentamos nuestro destino. Es justamente en Ser y tiempo en donde se logra esta sistematización rigurosa de la investigación fenomenológica. Si la filosofía no había accedido hasta entonces a la facticidad y la historicidad de la vida fue porque únicamente con Heidegger, el ser ya no se entiende de una forma unilateral, como centro rector en forma de ousía o sustancia, es decir como “presencia-patencia” de una esencia con la que siempre puede contarse de una manera inmediata y regresarse en la medida en que aspiremos a ella. Para Heidegger, pensar de esta manera el ser es supeditararlo a una dimensión del tiempo que no le corresponde al ser sino a lo ente. De esta manera y casi desde el principio con los griegos, el tiempo se encuentra olvidado. Si realizamos un cuestionamiento serio a Ser y tiempo, encontramos que el ser puede ser diferenciado en múltiples significados, que el ser del Dasein puede ser distinguido de lo ahí “a la mano”, del instrumento de un artesano, con ello demarcamos de una manera definitiva la tematización objetual que desarrolla la ciencia en su teoría desmundanizada.

Heidegger al replantear la pregunta por el sentido del ser de una manera novedosa, nos invita a reflexionarlo no ya desde esta "presencia-patencia" (idea, sustancia etc.), sino experimentar el ser desde un horizonte más pleno, la temporalidad del tiempo en tanto historicidad.

¿Desde qué perspectiva puede Heidegger romper con la tradición? Una vez concluido su obra Ser y el tiempo, Heidegger dirige su pensamiento a la cuestión de lo ente. Para él, el ente había sido entendido en la tradición como aquello que aparece de forma diversa ante la acometida de un ser. Con ello la tradición piensa a lo ente como una patencia y desde el presente, dejando a un lado la pregunta por el carácter transitorio del ser, es decir de su temporalidad. Este olvido no es algo que deba ser eliminado, por el contrario - y así lo expone concretamente nuestro autor - hay que tomarlo en cuenta como parte de la historia del mismo ser. La esencia del ser o la verdad del ser debe ser pensada verbalmente, debe de incorporarse al desarrollo de la misma pregunta que interroga por él. No debe pues ser incorporado a ninguna cuestión que apunte a un orden suprahistórico. La ocultación del ser en el olvido de él mismo, devela características de éste en lugar de oscurecer cualquier pregunta acerca de su esencia. Superar el olvido en una ciencia del ser - tal y como se propuso en Ser y tiempo - significaría afectar la propia historia del ser en su esencia. Así entonces, ante la insuperabilidad de este olvido Heidegger pretende conservar lo inagotable que toda gran obra de arte nos otorga y nos conmina a regocijarnos en ella, pues en la historia de su influencia se admiten diferentes interpretaciones. No es admisible ya tomar el ser como lo que rige y se constata en el presentarse de los entes. Con Heidegger y de acuerdo con la palabra griega *alhqeia*, el develar o más bien el ocultar forma parte de su fundamento que sigue siendo abismo.

Todo pensador que intente atisbar los rasgos esenciales de este pensamiento tendrá que realizar una inversión en la historia de la verdad. Pero como la verdad en tanto historia se acuna en el seno de una determinada comunidad de personas, resulta que cuando el pensador trata de decir la verdad del ser se confronta con la proximidad de las otras fuerzas que configuran la historia, que buscan por sí mismas extraer la verdad a partir de lo que está dado. Para el pensador, el creador o el poeta, estas vecindades con lo inmediato de la tradición lo confrontan ante lo que ha quedado decidido en ella con la forma de dios. Heidegger entonces se toma en serio la frase de Nietzsche: "Dios ha muerto"; es decir el dejar a un lado este fundamento que se manifiesta como sostén de sí mismo y de lo demás. En 1941 escribe en su

trabajo Das Ereignis que su pensamiento en tanto histórico-ontológico, tuvo que experimentar la falta de dios y sobretodo la persistente falta de verdad de esa época. La desacralización de lo sagrado, lo asequible de lo divino mediante burocracias de museo son en conjunto lo que brota en el deslizamiento de la cultura. Templos, imágenes y hábitos no pueden asumir el mensaje histórico de un pueblo en su totalidad, para colocarlo en una nueva visión dogmática. Con el himno del Rhin Heidegger se pregunta acerca de los “semidioses” que, como el río y los poetas, permitan hacer de un país lo habitable que éste puede ser. “Aquellos” que son arrojados para la mediación entre los Mortales y los Divinos, para lograr el *des-encuentro* que nos faculte el “habitar” en el abismo, en el no-fundamento.

III

Regresar a Ser y tiempo es un intentar prolongar lo obtenido para proyectarlo a otro nivel que, sin embargo, no se puede alcanzar. Aunque esta obra se presenta como inacabada, lo faltante en ella lo podemos rastrear en los trabajos que Heidegger realiza posteriormente, tales como Interpretación fenomenológica de la “Crítica de la Razón Pura” y en el libro titulado Kant y el problema de la metafísica. En todas ellas se puede leer el intento de Heidegger por persistir en su búsqueda acerca del ser. Si efectivamente no podemos concretar llanamente en que la analítica existencial queda consolidada como la ontología fundamental, debe más bien de tomarse como un punto de partida (Ausgang) semejante tesis y no como un punto de llegada. Considerando esta tesis como problema, puede llevarnos al “tránsito” necesario (ida y vuelta) en el pensamiento de Heidegger. En esto baso tácitamente este trabajo, en el recorrido de la pregunta que, aunque esbozada ya en la obra capital heideggeriana, no logra en ese momento su despliegue adecuado.

Ahora bien, para lograr un análisis fundamental de la cuestión de la técnica, es decir encontrar de nuevo la ruta trazada desde el principio con Ser y tiempo debemos de esclarecer una visión detallada de la posibilidad del fundamento mismo. Al respecto y basados en las conclusiones de un anterior trabajo que lleva por título Acerca del fundamento (tesis de maestría), decimos que desde la esencia antagónica del ser y de lo ente, deviene todo aquello que se pudiese entender como fundamento; es decir, ya no es posible preguntar por el ser como fundamento sino como pregunta que conlleva al

tránsito, a la “disponibilidad” de aquello que pregunta. Ahora, se pregunta por el ser-fundamento en tanto disponible en forma de pregunta (Frage). Lo que podemos inferir de esto es que la verdadera pregunta por el fundamento se adscribe al pensarlo como “exhortación” (Zuspruch) e interpelación (Anspruch), la sentencia (Spruch) a partir de la cual habla (spricht) todo hablar humano. Con esto llegamos a la famosa frase pronunciada por Heidegger: *Der Mensch ist der Platzhalter des Nichts* (el hombre es el guardián de la Nada). El camino que queda entonces es explicar esto que en Ser y tiempo quedó omitido a saber: incorporar el olvido del ser en tanto historia de este mismo ser. ¿Cómo poder hacerlo?

La única vía que queda libre tendrá que desplegarse a través de una ontología de la técnica. En efecto, el problema de la técnica en los tiempos modernos ha acarreado consigo el modelo matemático del mundo, en él lo asequible del ente se entiende siempre dentro del marco del uso que se tenga de él, lo asequible del ente se entiende siempre dentro del marco del uso que se tenga de éste. Además y por medio del humanismo, se ha querido reintegrar a lo cotidiano esa aura de “internalidad” de lo ente, pues si en su disponibilidad se nos otorga como “presencia-patencia” su fundamento se dice hoy en día, de carácter más interno, deberá de ser por ende igualmente disponible pero ahora para nuestra propia esencia, es decir, nuestra alma que entendida igualmente como “profunda” deberá de “enlazarse” en su profundidad con aquello que justifica el ser de lo ente. Por consiguiente el humanismo es de alguna manera la otra cara de la técnica, sólo que y en reconciliación con “lo profundo”, dentro del ámbito de una ética humanística. ¿En qué consiste esta ética? Respuesta: en una justificación (Rechtfertigung) de la existencia del hombre a partir de la realización del valor, o sea, por el valor de su obra.. En el modelo matemático del mundo, en donde la esencia de la verdad es la certeza, el hombre tiene que atenerse estrictamente a sí mismo y al alcance de sus fuerzas, en esta autarquía del sujeto la verdad se piensa a partir de lo conquistado mediante el cálculo, convirtiendo la verdad de lo ente en la verdad del sujeto, es decir remitiendo a la verdad del ser de lo ente a lo medible, calculable y predecible. La experiencia del ente se encierra en la justificación de la seguridad que nos es provista por la lógica racional. Hemos visto desde Nietzsche, el desenmascaramiento de esta lógica y lo que justifica.. La lógica racional debe de estar segura, apresando lo ente en cuanto objeto y también en tanto valor, legitimando su dominio universal en lo mismo que ella exige: su seguridad. En la certeza exigida en el sujeto, éste se hace valer como sujeto soberano. Desde el punto de vista ético, el sujeto es un hacerse-valer y de reconocerse en él. Lo que exige finalmente el humanismo es

resguardar que el hombre se comporte como “humano” y no como “inhumano” pues esto último se ubica fuera de su esencia. Véase aquí la total escisión con el ser, pues desde Platón nos quedamos con la creencia de que ser hombre es no coincidir la “idea” en tanto pura, con lo que se presenta como “apariencia”. El giro inmanentista de la modernidad, al interiorizar el “apriorismo” platónico, toma este proceso por el movimiento de la “autodeterminación” del hombre con respecto a los fines supremos de la razón humana. Una ética “técnica” nos orilla a pensar en una escisión mucho más interna que la mostrada y que refiere al antagonismo entre libertad y naturaleza. Para Heidegger el ser-humano o mejor dicho “hacerse-humano” ha devenido a convertirse en ser cultural. “Cultura” - nos dice Heidegger - es la realización de los supremos valores mediante el cultivo de los bienes más elevados del hombre. El hombre toma el papel de realizador de valores, de sus propios valores; su dignidad aumenta entonces en razón proporcional al tamaño del reino de sus valores. No es pues extraño que en este tiempo de representación y de imagen, en donde todo se reduce a la forma objetiva y al valor, sea provisto de igual manera el tiempo del humanismo, o de la acuñación de la imagen (Bildung), de la formación cultural según el patrón de lo que vale y hace-valer.

De una manera paralela corre el desarrollo de la pregunta por la esencia de la técnica, integrándose a este espectro en el olvido de esta pertenencia a la verdad del ser. Al igual que con el valor, encontramos en la técnica un “sustitutivo” que encubre esta pertenencia y desemboca en una actividad constituyente que convierte al hombre en lo “mejor” de la creación, en el potentado (Machthaber) del ser. Lo que una ontología de la técnica debe dejar ver es la manera como la relación del Dasein “siendo en el mundo”, plantea un embozarse la co-determinación de disponibilidad entre la temporación de lo ente y el “ser cabe” de un “poder ser” del Dasein. Una vez esclarecida la relación de estos dos fenómenos se puede intentar indagar de una forma más original, el tránsito de la pregunta que interroga por la esencia de la técnica como modo de “presentarse” el mundo actual.

IV

Inquirir acerca de la esencia de la técnica significa básicamente un ponerse en camino la misma pregunta.. Con esto queremos decir que a la pregunta por la esencia de la técnica no le corresponde el desarrollo de una

teoría técnica. Preguntar entonces por la esencia de la técnica indica un sacar a la luz eso que habita en el centro del problema mismo, que funda su origen. Ahora bien si toda pregunta que interroga por el origen de algo comienza su despliegue en los conceptos que se tienen de esto, entonces la pregunta por la esencia de la técnica parte de esas dos respuestas que se tienen a la mano en forma cotidiana: a) que la técnica es el medio para conseguir determinados fines y b) que la técnica es una actividad del hombre. Heidegger concluye que la esencia de la técnica se ha convertido ya en un modo del develamiento. ¿Pero es acaso que la técnica “devela” como lo hace la concepción que acerca de la verdad tenían los griegos? Si la esencia de la técnica despliega su ser en el ámbito en donde el develamiento y la no-ocultación se debaten, en donde la verdad ocurre, entonces preguntamos ¿es factible que sea lo mismo lo que antaño se entendía por técnica en contraste con lo que se comprende por técnica moderna hoy en día? Para Heidegger - y así lo vemos en el desarrollo de este trabajo - la técnica moderna desemboca a un develamiento que no se ubica en una pro-ducción en el sentido de la poiesis^V. Para Heidegger el develamiento que rige a la técnica moderna se ubica más bien en una “pro-vocación” (Herausfordern), mediante la cual se insta a la naturaleza a entregar su energía, misma que puede ser extraída (herausgefördert) como tal para después ser acumulada. En este sentido, el requerir de las fuerzas de la naturaleza avanza hacia la luz y deja ver de una manera particular, aquello que porta consigo en este movimiento. El peligro aquí radica en creer que aquello arrastrado en el dejarse ver se constituye como lo únicamente verdadero, el peligro se ubica en lo centrado y disponible de la información resultante. El develamiento del que se dispone en la técnica moderna tiene el carácter de una “interpelación” (Stellen) en el sentido de una pro-vocación. Esto ocurre así porque la energía oculta en la naturaleza se libera, se transforma para después quedar como almacenada, lo acumulado se reparte y finalmente se conmuta como producto. Mas el develamiento se devela a sí mismo por medio de sus intrincados caminos, en su ejercicio, en su contenido y en su dirección. Es esta dirección quien se asegura a sí misma por todas partes; dirección y seguridad (de dirección) son incluso los rasgos principales del develamiento que pro-voca.

La pregunta se centra entonces en el tipo de develamiento que le compete a la “interpelación-requiriente”. Lo que de aquí extraemos tendrá que estar dispuesto en todo momento y en el lugar en donde se requiera de él; es decir, aquello que es cometido de este modo tiene que tener su propia posición y estabilidad (Stand). A esta posición de aseguibilidad de lo cometido y utilización ulterior la llama Heidegger “fondos” (Bestand). Lo

importante aquí es destacar que aquello que se nos presenta en forma de “fondos”, no está disponible como un simple objeto en espera de su uso; es en la medida en que el Dasein se encuentra pro-vocado a liberar las energías naturales que la disponibilidad de los “fondos” se esencializa.

El giro original que imprime Heidegger a la investigación en este nivel convierte a la pregunta por la esencia de la técnica, en algo que bien podría ser considerado como el camino que continúa una vez más - desde el inicio con Ser y tiempo -, la aventura del pensar. Aquí, Heidegger retoma la provocación que convoca al Dasein y lo insta a cometer a los “fondos”, de una manera ineludible. Cuando el Dasein en el interior de la no-ocultación devela a su manera lo que ésta presenta, entonces no hace más que responder al “llamado” (con-vocatoria) de la no-ocultación en el mismo lugar en donde lo contradice. Con el término de Gestell, Heidegger llama al “reuniendo” de esta “interpelación” (Stellen) que requiere al Dasein; es decir, que lo provoca a develar lo real como fondos en el modo del “cometer”. Es por ello que hemos optado en este trabajo el intentar conservar el sentido de la intención alemana del Gestell por el concepto casi metafórico de “interpelación-requiriente”, con ello apelaremos en lo sucesivo al develamiento que rige la esencia de la técnica moderna y que no es en sí mismo nada técnico.

Finalmente podemos decir que la esencia de la técnica moderna, reside en la “interpelación-requiriente” y que por esta causa, esta misma técnica se inmiscuye con la ciencia exacta de tal manera que nos es presentado de una forma engañosa lo que se desenvuelve durante su develación. Esta apariencia engañosa se ha sostenido así desde hace ya mucho tiempo, porque no hemos cuestionado todavía lo suficiente al respecto y por esto, no hemos descubierto ni el origen esencial de la técnica moderna ni mucho menos su esencia. Si por otro lado el destino del Dasein se teje estrechamente con la forma de la “interpelación-requiriente” en tanto la develación del ser de lo ente en el advenir, la “interpelación-requiriente” sitúa al Dasein en el borde de sus posibilidades, pues lo que aparece detrás como develación se ubica al margen de lo cometido. El peligro de esta forma de develamiento no es uno entre otros, es más fácilmente lo podemos llamar el “peligro supremo”. Su manera de aparecer se hace notar inmediatamente después de que lo no-oculto se convierte en un objeto para el hombre, pero que le concierne con exclusividad como fondo, y que el hombre en el interior del sin-objeto, no es más que el cometedor del fondo, es decir cuando el hombre continúa su camino al borde del precipicio, yendo hacia el punto en donde él mismo no es tomado sino como fondo.

Si decimos entonces que la esencia de la técnica, en tanto destino del develamiento es el peligro supremo, la amenaza que pesa sobre el hombre no proviene en primer lugar de la máquinas o de los aparatos técnicos, cuyo accionar puede ser eventualmente mortal (como en el caso de la tecnología aplicada a fines bélicos). El reino de la “interpelación-requiriente” nos amenaza con la eventualidad que hace que el hombre pueda ser rechazado al llegar a un develamiento más original y de entender así el llamado de una verdad más inicial. ¿Pero es acaso que este futuro descorazonador está aun por venir? De ninguna manera. El hombre ya ha sido alcanzado en su ser por esta amenaza. El peligro se ubica en el cometer que nos entrega el destino. No hay nada de demoníaco en la técnica, pero tiene el misterio de su esencia y éste, en tanto destino del develamiento es lo peligroso. Heidegger utiliza la palabra destino (Geschick) cuando piensa en la “interpelación-requiriente” (Ge-stell) y la relaciona con el peligro (Gefahr).

V

Pensada entonces la esencia de la técnica en tanto “interpelación-requiriente”, y ésta como el destino del develamiento, de la manera provocante, entonces el develamiento pro-ductor es de igual manera de una posible de ser considerado de una forma destinal. Vemos que el develamiento es este destino que cada vez y de manera inexplicable, se distribuye en una especie de develamiento pro-ductor y en un develamiento pro-vocante. Pero al mismo tiempo, por el efecto del destino, la “interpelación-requiriente” deja de una manera irreconocible la *poiesis*. Es por esto que la “interpelación-requiriente” en tanto que destino del develamiento, es sin duda la esencia de la técnica; esencia no entendida como en la tradición se puede entender el significado de *essentia*. Lo asombroso de esto radica en lo siguiente: es la misma técnica la que exige ser pensada mediante una nueva acepción que la excluya del concepto tradicional de esencia. ¿Cuál es entonces este nuevo concepto? Con Sócrates y Platón comprendimos que la esencia (Wesen) de cualquier ente se entiende como lo que éste es en realidad (als das Wesende) en el sentido de lo que dura. Por tanto, comprende lo que dura en el sentido de lo que perdura. Mas esto que perdura se encuentra en lo que permanece y se mantiene como lo que adviene. Esto que permanece a su vez, se le descubre en el aspecto; por ejemplo en la idea misma de “cosa”. Heidegger deduce que todo lo que es por el simple hecho de serlo, dura. Pero lo que dura ¿no es lo

que perdura? ¿La esencia de la técnica dura en el sentido de la permanencia de una idea plana por debajo de todo lo que es técnica? Con esto nace la apariencia que nos dice que el nombre de la técnica se dibuja en una abstracción mítica. Si la técnica se conserva en su ser es porque esta perpetuación constituye el lugar donde la “interpelación-requiriente” se produce como destino del develamiento. En tanto que ella es su destino, la esencia de la técnica compromete al hombre en lo que no puede por sí mismo, ni inventar, ni mucho menos hacer.

La pregunta por la esencia de la técnica es la pregunta por la constelación en la que el develamiento y la ocultación, en la que el ser mismo de la verdad se producen. Si ya comprendemos que el ser de la técnica amenaza la posibilidad de que todo develamiento se limite a cometer y que toda posibilidad se presente solamente en la no-ocultación de los fondos, entonces la lección de Ser y tiempo en lo que concierne a realizar de forma aséptica el escrutinio acerca del sentido del ser ha quedado ya consolidada. La acción humana no puede remediar jamás la existencia del peligro. Las realizaciones humanas solas no podrán apartar el “peligro”, el abismo, en fin el lado oscuro que acompaña el develamiento. En el pensamiento posible del hombre se integra aquello que “salva” - como lo dijera Hölderlin - corriendo al par con el “peligro”. Con esta idea de disponibilidad entre el “peligro supremo” y lo que “salva” que podemos encontrar en el camino por andar, iniciamos el viaje, que hoy se intitula la ontología de la técnica.

I. De la τεχνη a la técnica moderna

Mirando retrospectivamente encontramos que los primeros esbozos del problema de la técnica los ubicamos en la obra capital de Heidegger: Ser y tiempo y muy particularmente en el parágrafo en el que este autor hace referencia al ser del útil. En Ser y tiempo, se empieza a delimitar, aunque de una manera todavía incipiente y general, el camino que nos conduce al rebase de la metafísica a partir de una novedosa posición con respecto a la pregunta que interroga por el ser. Con un preguntar que se construye en torno a la idea de que la fenomenología del ser mostrada ahí no se integra a la historia acontecida del ser¹, Heidegger intenta dejar claro que su investigación no pertenece a otra de las variadas descripciones que con el mismo tema pueblan la historia de la filosofía; por el contrario, nos pretende mostrar que Ser y tiempo marca definitivamente una ruptura con la tradición metafísica². Ahora bien, ¿en qué medida logra Heidegger extraer esta obra filosófica de la metafísica tradicional? ¿En qué medida se salvan sus escritos de ser considerados nihilistas? ¿Cómo esclarecer el problema de la técnica particularmente en esta obra? Para poder responder a tales cuestiones, que son por demás difíciles, debemos enfrentar en primer lugar una pregunta más abordable: ¿cómo poder pensar que la cuestión del ser del útil, aparecida en Ser y tiempo, nos conduce tentativamente a una crítica de la técnica? Y de ser así, ¿en qué medida contribuiría a establecer y consolidar una comprensión no tecnológica del ser?³

En sus comentarios acerca de Nietzsche⁴, Heidegger designa la distinción sujeto/objeto como la estructura filosófica que hace posible a la técnica moderna: "... La esencia de la conciencia es la conciencia de sí mismo. Por consiguiente, todo lo que existe es objeto del sujeto. En todas partes el ser del ente se apoya en el colocarse ante sí mismo y en el colocarse de tal modo. El hombre, dentro de la subjetividad del ente se eleva a la subjetividad de su esencia. El hombre aparece elevándose. El mundo se convierte en objeto. En esta objetivación rebelde, el ente empuja lo que primero debe ser llevado a la disposición del preparar y elaborar -la tierra- en el centro del humano colocar

¹ M. HEIDEGGER, *Lettre sur l'humanisme*, tr. R. MUNIER, Question III, Gallimard (1968) p. 81. LH.

² M. HEIDEGGER, *NIETZSCHE II*, tr. P. KLOSSOWSKI, Gallimard (1971) p. 333. N II.

³ H. L. DREYFUS, *De la techné à la technique*, L'Herne (1983) p. 292. LE.

⁴ M. HEIDEGGER, *Sendas perdidas*, tr. J. ROVIRA, Lozada Bs. As. (1960) p. 211. SP.

y explicar. La tierra misma ya sólo puede mostrarse como objeto del ataque que se produce como absoluta objetivación en el querer del hombre. La naturaleza, por ser querida a base de la esencia del ser, aparece por todas partes como objeto de la técnica...” El análisis del Dasein como “ser-en-el-mundo” no nos muestra otra cosa que la destrucción fenomenológica del planteamiento tradicional de la oposición sujeto/objeto, pero entonces ¿el Heidegger de Ser y tiempo no se opone radicalmente a cualquier interpretación tecnológica del ser?

Concentrémonos inicialmente en lo escrito en Ser y tiempo y que constituye el tema central de la primera parte de esta obra, a saber: que el útil disponible es ontológicamente fundamental y que se encuentra por encima de todo posible “objeto”, con el criterio de que los “objetos” no pueden ser abordados sino de una manera privativa del útil (es decir descontextualizados). Por otro lado, cabe decir que las relaciones con el útil no pueden ser construidas por medio de meras adiciones con atributos de valor a los “objetos”. Justamente un pensamiento de esta naturaleza en donde el cálculo y la lógica construyan la realidad del útil es profundamente criticado por el mismo Heidegger, en la medida en que muestra que la confrontación del Dasein con los entes en la forma cotidiana, se lleva a cabo de una manera no formal.

Capítulo I Análisis fundamental de la cuestión de la técnica

La descripción fenomenológica del modo original, por medio del cual el Dasein tiene acceso a los entes, tiene como propósito esclarecer un modo de ser que no se ha modificado desde el principio de la historia. Heidegger no ha dudado en redescubrir el sentido original de la ουσια a partir de la comprensión cotidiana de los entes en tanto que útiles. Heidegger entiende el εἶδος griego como el *aspecto* de una cosa; es decir, para él en el εἶδος resuena desde un principio aquello que nosotros designamos de la cosa en un sentido literal de “tener buena pinta”, que tiene consistencia, o sea que la cosa se apoya en el mostrarse, en el emerger de su esencia. Hasta ahora, todas las determinaciones enumeradas del ser se fundan y se resumen en aquello que para los griegos es sin duda la experiencia del sentido del ser y que llaman ουσια, o más plenamente παρουσία. La tradición filosófica traduce este

término griego por el de “sustancia” desacertando así con todo su sentido. En alemán Heidegger encuentra la traducción de παρουσία en el término An-wesen (estancia, hacienda), con ella se expresa la idea de un cortijo de un lugar cerrado, de una propiedad agrícola delimitada. Todavía en tiempos de Aristóteles la palabra ουσια se empleaba al mismo tiempo en este sentido y en el filosófico. Algo está “pre-sente” (west an); se sostiene a sí mismo y así se presenta; es. En el fondo “ser” significa presencia (Anwesenheit) para los griegos ⁵.

Y es precisamente la pérdida de este sentido de “presencialidad” en la comprensión cotidiana de la prioridad de las cosas en tanto útiles, como aparece en la metafísica de sujeto/objeto en Descartes, la que favorecería el desarrollo de la ciencia moderna. Estrictamente hablando, no habría posibilidad de ciencia moderna si la αληθεια no se hubiera transformado en certeza de la representación. A partir de esto, el ente es denominado por primera vez como objetividad de la representación, y la verdad como certitud de la representación con Descartes ⁶. En Ser y tiempo se propone Heidegger la tarea de liberar los entes de la objetivación y de la representación en contraste con una comprensión pre-filosófica y fuera de la historia tradicional en donde se tiene una cierta comprensión del útil ⁷.

A partir de esta nueva interpretación de los conceptos de mundo y mundanidad, que se tienen entendidos de suyo desde hace mucho tiempo en la metafísica y cuyo fundamento se localiza en la concepción ontológica cartesiana - en el mejor de los casos -, presentan ahora una especial complicación. Evidentemente y a consecuencia de esto, Heidegger se propone replantear la problemática del mundo logrando de esta manera una perspectiva ontológica que involucre la aparente dicotomía entre sujeto/objeto y con ello esclarecer el sentido original del término griego de φυσικς.

⁵ M: HEIDEGGER, *Introducción a la metafísica*, tr. A. ACKERMANN, Gedisa Barcelona (1993) p. 62. IM.

⁶ SP, p. 82

⁷ LH, p. 293.

§ 1.- El mundo como correlato del proyecto descubridor del Dasein.

En Ser y tiempo Heidegger plantea la estructura fundamental del Dasein en tanto que él es su "ahí", a ésta la llama: el "ser en el mundo" ⁸. Con este concepto se propone la posibilidad de discernir las determinaciones del ser de este ente, las cuales por otra parte pueden ser comprendidas debido a que el Dasein es un ente que en su ser "le va" este su ser; con esto último Heidegger quiere dejar claro que el concepto formal de existencia de este ente puede ser entendido por el Dasein mismo. Estas determinaciones del ser del Dasein tienen que comprenderse de una forma *a priori* a partir de la base de esta estructura que denominamos "ser en el mundo". Con ella se mienta un fenómeno dotado de unidad, o sea, que se hace referencia de manera integral del fenómeno de mundo. Para analizar con detenimiento el concepto de "ser en el mundo" debemos de fijar la vista en el "ser en". El sentido que encontramos en esta expresión no hace referencia a la forma de ser de dos entes entendidos "en" el espacio por respecto a su lugar en él; tales entes no tienen la forma de ser del Dasein sino la de algo "ante los ojos". La concepción del "ser en" a la que nos referimos mienta por lo contrario, una estructura de ser del Dasein y Heidegger la denomina "existenciario" ⁹. Así, "...'ser en' es la expresión existencial formal del Dasein que tiene la esencial estructura del 'ser en el mundo'..." ¹⁰.

Es pues en esta forma existencial del "ser en el mundo" en donde el Dasein posibilita - en tanto ser ya cabe el mundo - el presentarse de los entes. Lo que se revela en el conocimiento mismo se funda por anticipado en este "ser ya cabe el mundo", que constituye esencialmente el ser del Dasein. Es en esta forma de ser relativamente al mundo en la que se "permite" que los entes hagan frente dentro del mundo en su aspecto (εἶδος) y como modo de esta forma de ser, es posible dirigir la vista de una manera expresa a aquello que así hace frente ¹¹. Más adelante nos detendremos en las implicaciones que nos arroja este "dirigir" la vista: pero por ahora, sólo despejaremos la idea contenida en la mundanidad del mundo en general.

⁸ M: HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, tr. J. GAOS, Fondo de cultura económica, México (1986) p. 65. ST.

⁹ Ibid p. 66

¹⁰ Ibid p. 67

¹¹ Ibid p. 74

Si el “ser en el mundo” es una estructura fundamental del Dasein en donde éste se mueve no pura y simplemente, sino preferentemente en el modo de la cotidianidad, entonces esta estructura ha de ser siempre ya experimentada ónticamente, con esta frase Heidegger deja claro que esta estructura no es resultante de una deducción constructiva de la mente, sino de un dejar mostrarse a ésta en el plano de lo cotidiano. Y no obstante que esta estructura resulta invisible por el camino de una interpretación ontológica inadecuada, ha menester de una exégesis que la proponga fuera del campo del conocer gnoseológico. El conocimiento no es más que una forma de conducirse del Dasein en el “ser en el mundo” y tiene su fundamento óntico en esta estructura de ser.

Siendo más concretos decimos que el conocimiento se funda por anticipado en un “ser ya cabe el mundo” que constituye esencialmente el ser del Dasein. Con este ubicarse el Dasein en el “ser cabe el mundo” se muestra un encontrarse “lleno” de mundo, embargado por el mundo dice Heidegger, del cual se cura. Así, para considerar al conocimiento como una actividad que determina teóricamente el “ante los ojos”, es menester mostrar una *deficiencia* con respecto al mundo que nos rodea y en el modo del “curarse de”¹² Absteniéndonos de todo producir, manipular etc., se coloca el “curarse de” en el único modo del “ser en” que resta, a saber, en el “no más que demorarse cabe”. Sobre esta base que muestra la forma de conducirnos en el mundo, se posibilita el enfrentar entes en el nivel de su puro *aspecto* (εἶδος), y *como* modo de esta forma de ser, es posible dirigir la vista de una manera expresa a aquello que de esta manera “se presenta”¹³.

Todo “dirigirnos a...”, “percibir de...”, “poner la vista en...” tiene un anticipado “detenernos” delante de lo que hace frente. En esta “detención” se lleva a cabo el posible “percibir” lo “ante los ojos”; En esta percepción destacamos una forma peculiar del “decir de algo”. Y si bien esta forma de decir no es más que un interpretar, entonces lo percibido puede ser susceptible de ser interpretado por medio de proposiciones y en tanto enunciados, retenerse y conservarse.

El llevarse a cabo de las proposiciones no plantea un necesario proceso interno de representaciones, no es un elaborado desarrollo de cuestiones “internas” que salen a la realidad sedientas de concordancia; todo lo

¹² Idem

¹³ Ibid p. 75

contrario, el “dirigirse a...” para aprehender lo “externo” no mienta un salirse el Dasein de un ahí interno. El Dasein siempre es por obra de su forma de ser, “ahí fuera”, cabe entes que hacen frente dentro del mundo en cada caso ya descubierto. El conducirse del Dasein en el detenerse determinante cabe los entes no es sino un cabe el objeto el Dasein; es decir un conocer, como “ser en el mundo” que puede hacerlo. Lo mismo acontece con el conocer, retener y conservar, el Dasein sigue estando ya “fuera”, “siendo” en el mundo. Entonces, si el mismo conocer, conservar, retener, expresar etc., se fundan en el “ser en el mundo”, si cualquier teoría del conocimiento echa raíces “en” el mundo, luego el “ser en el mundo” pide una explicación particular en donde se aclare más profundamente su modalidad en tanto estructura fundamental del Dasein.

En Ser y tiempo se considera el fenómeno de mundo en un sentido óntico pero con la particularidad de constituirse como el aquello “en que” un Dasein fáctico, en cuanto tal, “vive”. “Mundo” consta pues de una determinación preontológicamente existencial, con ello se designa el “fenómeno de la mundanidad” como aquella forma de ser del Dasein en particular y nunca a la forma de ser de los entes intramundanos (las meras cosas) ¹⁴. El mundo inmediato del Dasein es entonces el mundo circundante, en él se dará la posibilidad de abrir el mundo de los útiles, o sea la posibilidad de abrir mundo en el sentido profundo de la palabra. El mostrarse fenomenológico de estos entes en su hacer-nos frente se pone de manifiesto siguiendo el hilo conductor del cotidiano “ser en el mundo” que Heidegger llama por igual “andar” por el mundo y “andar” con los entes intramundanos. Solamente desde este “andar” por el mundo enfrentando entes intramundanos se puede concebir una apertura o explicación del ser en general. La importancia en el dejar claro esta relación entre el Dasein y los entes es de tal magnitud que de poder existir la posibilidad de una explicación del ser de la técnica se fincará justamente en este fenómeno existencial del Dasein.

Cuando nos referimos a los entes de los cuales nos curamos, hacemos mención a aquellos entes que no necesitan de ningún reconocimiento teórico previo del mundo, estos entes son los que usamos y manipulamos continuamente en la cotidianidad. Su accesibilidad se hace posible en el “curarse de” del Dasein. Como el Dasein es siempre inmediatamente de este modo, el tener que vérselas con estos entes rechaza las tendencias

¹⁴ Ibid p. 78

interpretativas que encubren la forma de relación entre nosotros y ellos. Curarnos de las cosas en el “andar” en el mundo con ellas implica no obstante una comprensión profunda de este enfrentarlas. Si bien para los griegos cosas (πραγματα) es aquello con lo que se tiene que ver en el “andar” que se “cura de” (πραξις) dejan en la oscuridad el carácter ontológico de lo pragmático de los πραγματα, definiéndolos inmediatamente como meras cosas ¹⁵ Heidegger llama “útil” al ente que enfrentamos inmediata y fácticamente en el “curarnos de”. ¿Qué se puede entender con esto? Habrá que pensarse detenidamente.

Si en el “andar curándonos de” nos enfrentamos con los útiles en formas variadas, si los entes que constituyen fenomenológicamente el tema que nos llama son los útiles, entonces esto quiere decir que hay que poner de manifiesto el carácter del ser del útil como aquello que hace al útil “ser-lo-que-es” en tanto tal. Este “ser-lo-que-es” lo tenemos entendido tradicionalmente como aquello que posibilita a todo ente en su ser, aquello que constituye su ser en cuanto tal. Esto que constituye al ente así, esto que el ente es se le conoce como esencia. La esencia se ha entendido desde hace mucho tiempo como lo que un ente es. En la modernidad el concepto de esencia, como todo, ha tomado un sentido científico, se entiende como “lo universal que de tal modo vale de lo singular que es siempre lo que vale de todos por igual” ¹⁶ , lo que vale indiferentemente de todos y de cada uno. Es pues, aquella esencia que nunca puede llegar a ser esencial a nadie. Sabemos ya de la separación histórica entre λογος y φυσικς ¹⁷ y que debido a esto el mismo λογος renuncia posteriormente a su esencia originaria, al quedar encubierto y transformado el significado del ser como φυσικς. En este derrotero el significado de la existencia del Dasein se ve igualmente transformada.

En el despliegue de esta historia, el predominio del pensar en el sentido de la *ratio* (tanto el entendimiento como la razón) es aplastante frente al ser del ente. Es aquí donde comienza el juego entre el racionalismo y el irracionalismo, en donde el segundo no es más que la debilidad del fracaso del primero, convirtiéndose por ello en un racionalismo en sentido negativo. El irracionalismo se convierte entonces en una vía alternativa encubridora de su verdad más profunda. Su desarraigo aparente pretende conducir a la libertad sin lograrlo, arrastrando consigo al propio racionalismo mediante una sutil y

¹⁵ Ibid p. 80

¹⁶ M. HEIDEGGER, *Hölderlin y la esencia de la poesía*, tr. J. García Bacca, Anthropos, Barcelona (1989) p. 59, HP.

¹⁷ IM. p. 162

sugerente salida por oposición contradictoria con él mismo. Este hecho es todavía más peligroso que el mismo racionalismo, pues al presentarse velado en un aparente negación de sí mismo, continúa el equívoco de manera imperturbable. Ahora preguntamos ¿cómo fue posible el desbordamiento del λογος, el cual funda la base del dominio de la razón dentro de la misma filosofía griega antigua? ¿En dónde se oculta el origen de la distinción entre *existentia* y *essentia*? Heidegger nos explica en la Introducción a la metafísica el proceso del cómo fue posible que el ser (φύσις) se transformara en idea, citando que a desde este momento hasta la actualidad ha predominado, lo mismo en Kant que en el sistema de Hegel, en donde la realidad de lo real, el ser en el sentido absoluto, fuese concebido como Idea y expresamente llamado así.

La palabra Idea se ha interpretado constantemente en la historia de la filosofía de una manera superficial y a veces irresponsable. La palabra Idea (εἶδος) muestra lo visible en lo visible, al aspecto que algo ofrece¹⁸. Lo que se ofrece es el εἶδος, el aspecto correspondiente de aquello con lo que nos topamos. En este presentarse se encuentra un presentarse-nos, un proponérsenos (vor-stellt). Estando frente a nosotros es el ente tal como es, en su estar pre-sente en el sentido griego. Así se comprende en la antigüedad la consistencia de lo que ha brotado desde sí mismo, de la φύσις. El hombre contempla este plano del estar pre-sente desde sí mismo del ente mediante su percepción. En el aspecto de este ente se encuentra lo que está pre-sente (Anwesen), el ente residiendo en su qué y su cómo. El ente es recibido y percibido como pre-sencia de lo presenciabile: οὐσία. De este modo la palabra οὐσία puede significar ambas cosas: la residencia de algo que está presente y este algo que está presente en su aspecto correspondiente. Aquí radica justamente el encubrimiento del origen de la diferenciación entre *essentia* y *existentia*. Si ésta la interpretamos desde la tradición, jamás encontraremos en qué sentido la *existentia* y la *essentia* junto con su diferenciación, se desprenden del ser del ente para caracterizarlo. Pero si por el contrario, entendemos la idea (aspecto) como *presencia*, ésta se mostrará como constancia en un doble sentido. El aspecto implica en primer término el estar fuera, al descubierto, a partir del estado de ocultamiento (Herausstehen-aus-der-Unverborgenheit), el simple εἶναι; en segundo lugar se muestra en el aspecto lo que aparece a la vista, lo que está allí erigido, el τι εἶναι¹⁹. De esta manera la idea constituye el ser del ente, mas el empleo de estas palabras tiene

¹⁸ Ibid p. 164

¹⁹ LH p. 164

un significado ampliado, no sólo para lo que podemos ver físicamente sino para todo eso que es perceptible. Lo que sea un ente, en cada caso, depende de su aspecto y ésta a su vez, es la presentación del qué (o sea, lo hace estar “ante”).

A esta altura del análisis nos debemos de preguntar si realmente la comprensión del concepto de idea ha tenido siempre el mismo significado, porque invariablemente surge del hecho de que el ser se experimenta como $\phi\upsilon\sigma\upsilon\varsigma$, como imperar que brota, como un aparecer o estar en la luz ²⁰. Qué podría mostrar lo que aparece como presencia sino su aspecto. Platón interpreta el ser como idea; en este sentido, en nada se aleja del origen del concepto, pues al fundamentar el ser en las “teoría de la ideas”, lo concibe incluso con un mayor énfasis y rigor que sus antecesores. Para Heidegger, Platón es la consumación de los inicios. Y si consumir tiene el sentido de un realizar algo en la suma, en la plenitud de su esencia *producere* ²¹, entonces la idea consume en tanto pensar, la relación del aparecer de este brotar como $\phi\upsilon\sigma\upsilon\varsigma$.

No obstante que la interpretación del ser como idea resulta de la experiencia de éste como $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$, qué ocurre cuando se declara como la esencia misma aquello que es una consecuencia esencial, es decir que se coloca “el parecer que brota” como esencia. Indudablemente que se habrá equivocado el origen y que debido a este error, las consecuencias no se harán esperar en su calidad de desastrosas. Así fue como ocurrió históricamente, lo decisivo no consiste en que la $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ se caracterice como idea, sino en que ésta aparezca como la única y determinante interpretación del ser ²². Esto nos quedará más claro si entendemos la $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ por un lado como el imperar naciente, el sostenerse en sí, y por el otro concebimos la idea como el aspecto, lo visto y estable siempre y cuando se sitúe frente a una mirada, siendo que la $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$, como imperar naciente es ya un aparecer. Claro que sí, sólo que este aparecer como el mantenerse en la conjunción y sostenerse en ella difiere profundamente del otro aparecer que, en cuanto que es algo que ya se sostiene allí, ofreciendo un plano al exterior, una superficie se oferta, se ob-sequia a la mirada. Visto desde un plano espacial el aparecer que se detiene y sostiene como conjuntado, ocupa el espacio conquistándolo. Sostenido allí, constituyéndose en espacio, efectúa todo lo que le pertenece a él sin ser

²⁰ Ibid p. 165

²¹ LH p. 73

²² IM p. 165

imitado. En cambio el aparecer, en el segundo sentido (idea), surge de un espacio ya constituido y se posibilita por medio de la mirada que “viendo en torno”, da “lugar” a las cosas, pero no a la “cosa misma”²³. Mientras que el aparecer en la forma de la φύσις abre y crea espacio, el aparecer en tanto idea sólo logra definir un “contorno” y una mediación del espacio previamente abierto. Esto es sin embargo en la medida que tratamos de dilucidar - siguiendo un poco al posible Platón, que imaginamos, en la teoría de las ideas - el contenido de este pensar. Pero no hay que olvidar que Parménides está persuadido de que el ser y la percepción son lo mismo, se corresponden. Con esta sentencia debemos entender que lo visto y la visión son afines. Pero Parménides no asegura con esto que el ser deba concebirse a partir de la percepción, es decir como lo percibido sin más, sino que la percepción es en virtud del ser. La percepción debe abrir el ente de una manera tal que lo ubique dentro de su ser, aceptándolo con relación al hecho de que el ente se pro-pone presentándose como es. Sin embargo también vemos cómo, con la interpretación del ser en tanto idea, se falsifica la consecuencia de la esencia al convertirla en esencia, al igual que lo falsificado se interpreta erróneamente. Lo curioso es que esto se lleva a cabo en el corazón de la tradición griega antigua.

Veamos ahora el conjunto de lo ganado hasta aquí. La φύσις se convierte en idea (paradigma), la verdad en conformidad. El logos viene a ser enunciado en el lugar de la verdad, entendida como conformidad, fundándose aquí el origen de las categorías y axioma de las posibilidades del ser. Desde esta consideración en adelante, la “idea” y la “categoría” son los dos rubros que someten el pensar y hacer occidental, es decir, la existencia total planetaria. La transformación de la φύσις y del λογος y su mutua relación, encabeza la decadencia con respecto al inicio original. ¿Pero, cómo se puede considerar, en el ocaso del pensar el ser, el predominio del razonar técnico, en la posibilidad del ser del Dasein, y cómo podemos explicar su arraigo (en el mostrarse de los entes) en la estructura de ser de este ente? ¿Cómo mostrar en un plano óntico, y por eso accesible a la simple vista del ser-en-el-mundo, el desempeño de este error fatal?

La exhibición fenomenológica del ser de los entes que hacen frente en el mundo se realiza en la consideración del “ser-en-el-mundo”, que hemos llamado también “andar” por el mundo, o “andar” con los entes intramundanos por el mundo. Para Heidegger, el “andar” con los entes

²³ Ibid p. 166

intramundanos por el mundo se dispersa generalmente en deferentes formas del "curarse de". Pero la forma inmediata del "andar" no se realiza en el conocimiento perceptivo de las cosas, sino en el "curarse de" que manipula, usa, y que tiene su peculiar "conocimiento" de lo que logra. La cuestión fenomenológica, que es la que nos interesa dejar especificada, versa ante todo sobre el ser de los ente que hacen frente en un determinado "curarse de" ²⁴. Heidegger es muy cuidadoso al dejar siempre claro que en el tratar de abrir y explanar el ser de los entes, el tema principal es el del ser. Los entes serán tema concomitante en la búsqueda prefijada por Heidegger desde el principio de su investigación hasta sus últimos días.

Hemos dicho ya que el "útil", es el ente que hace frente en el "curarse de" del Dasein. Al ser del "útil" es inherente siempre un todo de útiles en que puede ser este útil que es ²⁵. Así entonces, útil es esencialmente "algo para...". En esta estructura se vislumbra una referencia de algo a algo. Si bien el útil comprendido en tanto "ser del útil" es siempre por adscripción a otro útil, luego la comprensión del "ser del útil" surge en el entendimiento de una totalidad de útiles. En el "andar" descubriendo útiles se aparece el útil en el ejercicio de su utilidad; es decir, el Dasein no aprehende el útil de una forma temática como cosa que se ofrece, más bien se lo "apropia" en la forma del hacer uso de él. En semejante andar usando se somete el "curarse de" al "para" constitutivo del útil del caso. No se necesita saber la composición química de la aleación del metal del martillo para utilizarlo en el martillar. En el martillar no nos limitamos simplemente a tener un saber del carácter del útil del martillo, sino que en su utilización correcta nos apropiamos de él de la forma más adecuada posible. En el martillar mismo se descubre la "maneabilidad" del martillo, o sea que en el uso específico del martillo que se logra con el martillar, encontramos la forma del ser del útil; a esta específica manera de manipularlo en donde éste se hace patente la llama Heidegger "ser a la mano" ²⁶. El "ser a la mano" no es un simple dirigir la vista al aspecto del ente, ni siquiera el dirigir la vista teóricamente logra descubrir que puede comprenderlo. Solamente en el andar manipulando, usando, se logra la adaptación a las cosas que poseemos. El "andar" con un útil se somete al plexo de referencia del "para". El ver de semejante ajustarse a las cosas es el "ver en torno" ya citado más arriba. Vemos ahora sucintamente el uso de términos que Heidegger procura utilizar en el hacer referencia a su pensamiento. No se trata de un comportamiento teórico que simplemente

²⁴ ST p. 80

²⁵ Ibid p. 85

²⁶ Ibid p. 86

dirija la vista hacia el núcleo del problema de dicción, se trata más bien de una nueva forma de abordar el problema con la ayuda de nuevas palabras que no carguen con un pasado metafísico, que no impliquen una significación de suyo entendida y con un carácter de incuestionabilidad.

Si bien “lo a la mano” no se aprehende teóricamente ni es “visto en torno” de una manera inmediata, su particularidad reside en el retraerse, por decirlo así, en su “ser a la mano”. Es como el caso del cotidiano “andar” que no se constituye en el simple andar con entes, sino que es en la obra, entendida como lo que hay que producir en cada caso, aquello de que primariamente se cura el Dasein y lo mantiene ocupado usando los entes específicos, según se necesiten, en la hechura de la obra; es por esta causa que la obra primariamente es a la mano. La obra es la que porta la totalidad de referencia dentro de la cual hace frente el útil. En la obra por producirse toma significado el “para qué” del martillo, de los clavos etc., es aquí en donde toma forma el ser del útil, en el uso posterior que se le va a dar a la obra. La obra que hace frente principalmente en el “andar” curándose de - la que se encuentra en el trabajo - permite que en el “ser empleable” que le es esencialmente inherente cohaga frente en cada caso ya el “para qué” de su “ser empleable”. La obra encargada sólo es por su parte, sobre la base de su uso y del plexo de referencia de entes descubiertos en este uso.²⁷ Más aún, si bien no sólo en la obra se descubre su empleabilidad sino que además en la obra hay referencia a materiales, entonces con lo útiles usados se descubre igualmente la naturaleza. Heidegger no comprende aquí la naturaleza simplemente como lo “no más que ante los ojos”; el bosque es parque forestal, la montaña cantera, el río fuerza hidráulica, el viento es viento en la velas (de la carabela de Colón). Con el descubierto “mundo circundante” hace frente la así descubierta naturaleza²⁸ ¿Será que Heidegger piensa que el aprovechamiento técnico de la naturaleza es la mediación entre ésta y nosotros? ¿No es esto el principio de la violencia técnica del hombre moderno? ¿Es así como siempre ha sido?

Este párrafo es, a mi manera de ver, el más controvertido y posiblemente el que más se presta a ser mal interpretado en lo que respecta al “ser del útil” aparecido en el Ser y tiempo. No hay que olvidar lo pretendido por Heidegger en esta obra: describir ontológica y fenomenológicamente el ser del Dasein en la pretendida comprensión del ser de este ente, para que con esta exégesis quede claro la comprensión del ser en general; es decir, lograr de

²⁷ Ibid p. 83

²⁸ Ibid p. 84

una ontología regional una ontología general. Con este propósito Heidegger desarrolla lo que él denomina la analítica ontológica existencial y con ella pone en evidencia el carácter limitado de la metafísica tradicional. Lo que haremos ahora se limita a poner en claro la posibilidad del poder comprender aquello que aparece en la forma de ser de la naturaleza en su carácter de ser “a la mano” y descubrirla en su forma de “ser ante los ojos”.

§ 2 .- El ser del útil en tanto φουσις.

La interrogación acerca de la esencia del útil debe profundizarse ahora en el sentido del descubrir el mundo como correlato del ser descubridor del Dasein. Del párrafo anterior recogemos que el útil presupone la apertura de un mundo. El mundo ya entendido como el horizonte abierto de todo proyecto descubridor; en este sentido, el tema central de la primera parte de Ser y tiempo a saber, que los entes se nos presentan en forma de útiles, es el hecho ontológicamente más fundamental y que por ello, nos pudiera parecer que en lugar de que Ser y tiempo afrontara a la técnica ahora más bien ¡la promoviera! Pues bien, para esclarecer este supuesto tendremos que analizar en detalle y de forma fenomenológica el útil, al igual que la idea de mundanidad en esta obra. En el recorrido de este camino tomaremos como hilo conductor la hipótesis que nos indique que en Ser y tiempo el análisis del útil no es pretecnológico ni enteramente tecnológico, sino que más bien lo que aquí se plantea se puede entender como un lugar intermedio en la historia del ser del útil. En otras palabras, nuestra exégesis tendrá que resistir a la tendencia moderna de transformar todo ente disponible como “fondo”, en reserva disponible. La comprensión del ser del ente en Ser y tiempo lo muestra accesible a la agresión tecnológica, de la misma manera que la interpretación cartesiana del ente que se presenta abre la naturaleza a la agresión del análisis científico.. Por ello, creemos que el Heidegger de Ser y tiempo se presta fácilmente a ser entendido en forma poco analítica, y con ello, ser considerado de la misma manera como Descartes lo fue en la transición de la teoría a la ciencia moderna.

La historia del ser del útil sufre, nos parece, de tantas fases como la misma historia del ser. Para nuestro propósito de investigación podemos distinguir solamente las tres más importantes a saber: la artesanal, la

industrial y la tecnológica (control cibernético), todas ellas quedan comprendidas respectivamente en el concepto griego de τεκνη, pragmatismo y teoría de sistemas como base de una planificación global ²⁹. Distinguir estas tres fases en la historia del ser del útil nos permite evitar las dos interpretaciones esquemáticas heideggerianas según las cuales "... el bosque es parque forestal, la montaña es cantera, el río fuerza hidráulica, el viento es viento 'en las velas'..." ³⁰, y las anotaciones posteriores en donde en el campo marcado por la Técnica "... el río es reservorio de energía eléctrica..." ³¹ y que "...la naturaleza se convierte así en una única estación gigantesca de gasolina, en fuente de energía para la técnica y la industria modernas.." ³². De esto se desprende que la identificación de la naturaleza en Ser y tiempo tiene al ente intramundano como accesible a partir de una interpretación del útil en tanto "conformidad" ³³, aseveración que es de hecho de un carácter enteramente tecnológico. Pero veamos concretamente el texto.

En el mundo hace frente lo "a la mano"; el mundo es descubierto con todo lo que hace frente, básicamente el mundo se entiende como aquello desde lo cual es "a la mano" lo "a la mano"³⁴. Con esto queda aclarado ya que lo que hace frente dentro del mundo se le da libertad en su ser para el "ver en torno" "curándose de", para el "dar cuenta". Si bien la constitución de útil que tiene lo "a la mano" queda planteada como una "constitución de referencia", ¿cómo puede el mundo dar libertad a los entes de esta forma de ser en el respecto de su ser? ³⁵. Heidegger muestra en Ser y tiempo que el diseño de la concreción de la referencia se lleva a cabo por el "para qué" de un "servir para", el "ser empleable"; es decir que el enfrentar entes intramundanos se posibilita solamente por medio del "para qué" del ente determinado. Es por esto que Heidegger piensa que el ser de lo "a la mano" tiene la estructura de la referencia o sea que tiene en sí mismo el carácter de ser referido. Todo ente intramundano es descubierto en tanto que como tal, se refiere a algo. Este conformarse implica el "conformarse con" algo "en" algo, aunando además que este "guardar conformidad" es la determinación ontológica del ser de estos entes. El "conformarse" del Dasein significa dentro de un fáctico "curarse de" el "dejar ser" algo "a la mano". Es decir en poner

²⁹ LH p. 294

³⁰ ST p. 84

³¹ M. HEIDEGGER, *Essais et conférences, La question de la technique*, tr. A. PREAU, Gallimard (1958) p. 22 PT

³² M. HEIDEGGER, *SERENIDAD*, tr. Y. ZIMMERMANN, ODOS Barcelona (1979) p. 23, S

³³ ST p. 100

³⁴ Ibid p. 97

³⁵ Idem

libertad el “para qué” es y su “como es” de lo “a la mano”. Este “dejar ser” implica un descubrir algo en cada caso “ya ente” en su “ser a la mano”.

Esto nos pudiese presentar un problema, pues si bien se puede estar de acuerdo con Heidegger que en el “dejar ser” lo “a la mano” en tanto tal, lo único que hacemos es posibilitar su “mostrarse”, es decir “contemplamos” en un “asistir” (participar y ayudar) su mostración, otra cosa es encontrar su “entidad” exclusivamente en el uso posible que de ella hacemos. ¿Pero es que hay otra manera de enfrentar entes en el “andar en el mundo” “viendo en torno”? En la aclaración de esta duda podemos decir que, si bien todo ente “a la mano” que enfrenta el Dasein logra su “entrada” en el mundo a través de un cierto “faltar” (de un ente concreto por ejemplo) en el plano existencial posible del Dasein, queda iluminada entonces la posibilidad de pensar que todo “faltar” un ente faculta y determina, exclusivamente, la posibilidad del aparecer de lo “a la mano”; en otras palabras, solamente podemos pensar aquello que de antemano “nos falta” - en tanto preguntar - porque ya hace acto de presencia como guía de la respuesta, en la pregunta misma. Pero entonces ¿es el “faltar” original que se satisface aparentemente con la entrada del ente el que de antemano diseña el “hueco” que será llenado por el ente? De ser así ¿qué entendemos por faltar, y en todo caso cómo “hace falta” el ente? ¿Es realmente el ente el que “hace-falta”? ¿En qué consiste el “hacer-falta”? ¿No será más bien que el “hacer-falta” desde su interpretación original, aparece en el “faltar” del ente? ¿Pero qué se entiende por un “faltar” en el sentido más original de la palabra? Parece que con Heidegger a medida que avanzamos por sus ideas en lugar de aclararse el sentido de éstas, más se complican. Vayamos por pasos y concentremos nuestra atención en el inicio de nuestras preguntas. Heidegger nos dice en la introducción de Ser y tiempo, que todo preguntar es un buscar, y que todo buscar tiene su dirección previa que le viene de lo buscado. Todo preguntar en tanto “preguntar por...” tiene su *aquello de que se pregunta*. Es decir que en todo preguntar se encuentra presente ya aquello de que se pregunta y sobre lo que se pregunta aunque sea de una manera “escondida”, pero no por eso no presente. Lo que se pregunta reside ya en el preguntar mismo y tan es así que posibilita todo inquirir por él, delineando un “estado de ánimo” específico en la estructura del preguntar mismo.

Continuando con la aclaración del fenómeno del conformarse, Heidegger nos señala que existe además del conformarse óntico con los entes intramundanos un conformarse ontológico. Este consistirá en el dar libertad a *todo* ente “a la mano” siendo que uno se “conforme” o no ónticamente en él,

esta última es la forma “inmediata y regular” como se le *deja ser* al ente descubierto, en un ocultar “lo que es” en el trabajo o mejora que sufre con nuestra actuación sobre él. Entendemos este conformarse ontológico concretamente como un dar libertad previamente a los entes en su “ser a la mano” dentro del mundo circundante. Es desde el “en qué” del “conformarse” desde donde se da la libertad al “con qué” de la conformidad. Al “curarse de” le hace frente entonces tal “con qué” como este algo “a la mano”³⁶. ¿Cuáles son las repercusiones de estas afirmaciones con lo que respecta a la técnica?

Inicialmente decimos que la característica esencial del útil sin importar el período histórico en el cual éste es usado radica en su utilidad misma. En ¿Qué significa pensar? Heidegger pretende reencontrar el sentido parmenídeo de $\chi\rho\eta$ en un comentario acerca de la comprensión que tenían los griegos con respecto del concepto de “emplear”. La traducción castellana³⁷, encuentra en el término “requerir” la carga de la palabra alemana Gebrauch. En el presente trabajo se traduce de la misma forma debido a que la palabra griega $\chi\rho\eta$ pertenece al verbo $\chi\rho\alpha\omega$ $\chi\rho\eta\sigma\theta\alpha\iota$ y con ella se intenta dirigirnos hacia la esencia del requerir. Con el término requerimiento se mienta un hacer uso de algo pero no en el sentido de un mero utilizar, hacer uso, ab-usar, desgastar o aprovechar. Para Heidegger, el utilizar es solamente la degeneración y perversión del requerir. Nos agrada el concepto elegido de requerir porque en él no encontramos una degradación de lo requerido, sino que se más bien hallamos una manera de co-respondernos con el ente, nos amoldamos a él, como en el caso citado por el mismo Heidegger al referirse al moldeado que sufre la mano al tomar un ente. Hay pues un corresponder que se amolda respetando el ser de lo requerido en su ser. En este dejar ser lo requerido no interviene un olvidar negligentemente en el descuido. Por el contrario, el requerir en sentido propio lleva en primer lugar lo requerido a su esencia, manteniéndolo en ella. Requerir es dejar entrar en su esencia, es conservar la esencia. significa en primer término dejar algo en lo que es y tal cual es³⁸. Si el requerir entonces vela a lo requerido en su ser, la forma degenerada del requerir, el uso, lo explica Heidegger a propósito de un comentario acerca del poeta Rilke en Sendas perdidas³⁹: “...lo calculado se convierte en mercadería. Todo se traslada constantemente a nuevos órdenes...” Y más aun Rilke nos dice que “... las cosas se elaboran para ser

³⁶ Ibid p. 99

³⁷ M. HEIDEGGER, *¿Qué significa pensar?*, tr. H. ZUCCHI, Nova Bs. As., p. 184. QP

³⁸ Ibid p. 179

³⁹ SP p. 259

gastadas”. Cuando más rápidamente se gastan, tanto más necesario se hace sustituirlas cada vez más rápidamente y con mayor facilidad. “Lo permanente de la presencia de las cosas objetivadas no es el descansar en sí de ellas en el mundo que les es propio. Lo constante de las cosas elaboradas como meros objetos de utilización, es la sustitución...” (el ersatz)⁴⁰. La concepción de útil en Ser y tiempo, no se le puede ubicar en ninguno de estos extremos. Ahí, el útil se caracteriza por su disponibilidad inmediata.

En su intento de desprender la posibilidad de conocer el mundo originalmente desde el punto de vista gnoseológico, Heidegger apunta entonces a la función de los entes en su uso, a su “para qué”. Desde este punto de vista ya no tiene sentido hablar de la naturaleza esencial del útil. Pero no obstante las explicaciones del “ser a la mano” de este útil, la utilización de cualquier de éstos - como en el caso del martillo - obstruye cualquier intento de pensar lo que arriba se mencionó con respecto a la idea del “requerir”, en donde la mano se adapta o amolda al ente. En Ser y tiempo no encontramos la posibilidad de una respuesta que se adapte a la situación del ente. El martillo no es una cosa disponible que se nos presente presta a su disponibilidad y que después, al concluir su uso la hagamos a un lado como el lápiz o el papel. Lo que intentamos aquí es percatarnos con cuidado del sentido del útil y no hacernos de él como un carpintero se hace de su martillo, sino lo que ahora importa es el sacar a la luz la complejidad tecnológica moderna, cuando un obrero manipula su máquina. Por ello cuando se interrumpe una específica manipulación en el “andar en torno” “curándose de”, no deja simplemente como un residuo el “ver en torno” que la dirigía. El “curarse de” pasa más bien a ser especialmente un “sólo ver en torno”. La morosidad que interrumpe la manipulación puede tomar el carácter de un más riguroso “ver en torno”, en el sentido de un “ponerse a ver” o a examinar lo alcanzado o de un abarcar con la vista justamente “lo que todavía queda por hacer”⁴¹. En el texto alemán⁴² encontramos que al cesar la manipulación el “curarse de” Besorgen puede tomar una forma más aguda del examinar Nachsehen, y lo alcanzado aguarda en la evaluación de la operación Betrieb, que por el momento se encuentra detenida. Parece entonces que se plantea una progresión dividida en tres etapas, o quizá una decadencia, un simple utilizar el útil como para rellenar una función en esta utilización hasta la consumación como explotación del objeto utilizado.

⁴⁰ Ibid p. 254

⁴¹ ST p. 387

⁴² M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, M. NIEMEYER (1986), p. 358, SZ

Podemos observar más claramente este paso de la artesanía a la producción industrial técnica, si nos detenemos a analizar el útil del cual se vale el artesano y el utensilio que produce. Considerando lo que Heidegger nos apunta con respecto al artesano ⁴³, retenemos que éste debe ser comprendido como el que “corresponde” a los diferentes materiales que usa: “... un auténtico carpintero sabrá, sobre todo, corresponder (Entsprechung) a las diversas clases de madera y las formas posibles que encierra, todavía latentes, se ajustará pues, a la madera tal como ésta con la oculta plenitud de su esencia integra el habitar del hombre. Esta relación con la madera imprime su sello en todo el oficio. Sin esta relación se queda estancado en un activismo inane. Su ocupación se determinará únicamente por el oficio..” Y en efecto, sin esta preocupación por los materiales de su trabajo, el oficio artesanal de la carpintería se convertiría en producción industrial. “... Más aun en el caso de este oficio de mano, lo básico no es el mero manejar de las herramientas, sino la relación con la madera. Ahora bien: ¿dónde se encuentra la relación con algo así como las formas potenciales y como latentes en la madera, si se trata de la manipulación de un obrero industrial?...” ⁴⁴.

En la medida en que Ser y tiempo fue escrito bajo la determinación de una época de producción industrial, la independencia y la solidez del útil no tenían lugar, nada que se antepusiera a su funcionamiento o predicara su caída ⁴⁵. Por eso mismo, no existe ninguna mención de la “riqueza escondida de la naturaleza”, por citar las palabras del último Heidegger. En Ser y tiempo no se deja espacio a la Tierra. Como Heidegger sí lo hace ulteriormente en la bella crítica dirigida que a la obra de Van Gogh de estilo naturalista que se intitula “naturaleza muerta” y que representa los zapatos viejos de un campesino. En esta crítica Heidegger ensombrece la exposición pragmática y simple lograda en Ser y tiempo. “El ser del útil consiste sin duda en servir para algo. Pero este mismo servir para algo descansa en la plenitud de un más esencial ser del útil. Vamos a llamarlo el 'ser de confianza'. En virtud de él, hace el labriego caso, por intermedio de este útil, a la silenciosa llamada de la tierra; en virtud del ser de confianza del útil, está el labriego seguro de su mundo. Mundo y tierra sólo existen para él y para los que existen con él de su mismo modo, sólo así: en el útil...” ⁴⁶. El servir para algo el útil, sólo es en rigor, la consecuencia esencial del ser de confianza. Pero ¿Qué pasó en Ser y tiempo? o mejor dicho ¿qué no pasó en esta obra? Según el mismo Heidegger,

⁴³ QP p. 20

⁴⁴ Ibid p. 28

⁴⁵ LH p. 295

⁴⁶ M. HEIDEGGER, *Arte y poesía*, tr. J. RAMOS, Fondo de Cultura Ec. (1982), pp. 60 y 61, AP

Ser y tiempo no pudo ir más allá porque no se tenía claro, en la época de su elaboración, el problema de la técnica. Veamos en primer lugar cómo se puede entender el ser del útil en tanto φύσις.

En el inicio del pensamiento occidental en la antigua Grecia, en donde se marca el despliegue decisivo en la pregunta por el ente, a éste se le llamó φύσις. En la época siguiente al pensar griego se dio por traducir este término por el de naturaleza. En la raíz latina "natura" (nacer propiamente), se pretendió encontrar el significado de la palabra griega siendo que, no solamente no se logra sino que se margina el contexto del mundo griego con esta interpretación. ¿Qué nos dice entonces la palabra φύσις? Heidegger nos dice que esta expresión hace referencia a "...lo que se abre por sí sólo..."⁴⁷. Es decir, que lo que se despliega e inaugura como tal. Φύσις es el ente. El que impera manifestándose en su aparición, el que se sostiene así y permanece en sí mismo. Dicho en breves palabras, lo que impera (walten) en tanto inaugurado y permanente. En sentido lexical, φύσειν significa crecer, hacer crecer⁴⁸. Pero ¿qué significa crecer? ¿Es solamente el in-cremento (Zunehmen) cuantitativo, el llegar a ser más y más grande? Si por un lado, la φύσις puede ser experimentada en todas partes en tanto se le comprenda como salir o brotar, por ejemplo en el nacimiento de los seres vivos, en la salida del sol, en la caída de la noche etc., por otro, si se le entiende como la fuerza imperante que brota, no significa lo mismo que todos estos procesos considerados como pertenecientes a la naturaleza. Este salir y sostenerse fuera de sí y en sí mismo (In-sich-aus-sich-Hi-nausstehen) no debe ser considerado como un proceso entre otros que observamos en el ente: la φύσις es el ser mismo, en virtud de lo cual el ente llega a ser y sigue siendo observable⁴⁹.

En la antigua Grecia, el ser fue experimentado a partir de una percepción poética e intelectual, y no a partir del mero observar fenómenos; y fue a partir de aquí que la misma naturaleza pudo ser interpretada. Es por ello que con la palabra φύσις se entendió el cielo y la tierra, la piedra y el vegetal, el animal y el hombre, la historia humana constituida por los dioses y los hombres, y finalmente los dioses mismos sometidos al destino. Φύσις significa la fuerza imperante que permanece regulada por ella misma. En esta fuerza imperante que permanece al salir, están incluidos tanto el "devenir" como el "ser", entendido éste en el sentido restringido de lo que permanece

⁴⁷ IM p. 23

⁴⁸ Idem

⁴⁹ Idem

inmóvil. Φύσις es el producirse (Ent-stehen), el salir de lo oculto y el instaurar a éste primeramente como tal ⁵⁰. Si entendemos entonces la φύσις como el ente como tal en su totalidad, y éste aparece para el “ver en torno” en forma de útil, entonces es factible de sostener que la posibilidad, del Dasein en su “curarse de” “viendo en torno” y desde el “proyectar” de su “estado de ánimo”, dé testimonio (desde su fáctico “ser cabe los entes”) al aparecer del ser-del-útil, en el modo de ser del “comprender”. Pero ¿cómo se lleva a cabo este modo fundamental del Dasein que permite que el “ser de confianza” quede reducido al uso como utilidad, y que con ello la técnica haga acto de presencia? ¿Cómo puede reducirse todo a costos y beneficios? Un útil determinado se gasta y se consume, pero al mismo tiempo el mismo usarlo sucumbe al desgaste, se vuelve habitual. Así es como el ser mismo del útil entra en obliteración rebajándose al mero útil. Tal obliteración del ser del útil es el desaparecer del “ser de confianza” ⁵¹. Con la desaparición de la cosa en su monotonía y habitualidad, sale a la superficie la esencia originaria del ser del útil. La habitualidad se muestra como la forma de ser que al parecer le es exclusivamente propia al útil, dejando ver tan sólo el mero servir para algo de éste. Así se crea el prejuicio de que el origen del útil radica en el mero confeccionarlo y darle forma. Solamente en el ser de confianza podemos ver lo que es en verdad el útil. El útil que reposa en sí estriba en el ser de confianza.

Con la descripción que hace Heidegger de la pintura de Van Gogh acerca del zapato del labriego hemos hallado el ser del útil de este zapato concretamente ⁵²; pero no a través de la descripción y explicación de un zapato de labriego que esté presente, no por medio de una descripción de la elaboración de éste ni por tener bajo observación la manera de su utilización en el campo, hemos descubierto el ser del útil en el ejemplo de los zapatos del labriego con el simple hecho de ponernos enfrente del cuadro de Van Gogh. Dejamos que el cuadro hablara y dijera lo que son realmente los zapatos. En este caso concreto algo operó en la obra de arte, por ser ella lo que es. Ahora bien, debemos explicarnos que el hombre en medio del ente (φύσις) al cual está expuesto, logra hacerse de una base en donde instalarse, y que procede de tal o cual manera con respecto al ente para lograr vencerlo y dominarlo, en donde su manera de proceder al encuentro del ente es dirigida y llevada por un saber que concierne al ente. Este saber es el “saber-ahí” y se nombra τέχνη ⁵³.

⁵⁰ Idem

⁵¹ AP p. 61

⁵² Ibid p. 59

⁵³ M. HEIDEGGER, *Nietzsche I*, tr. P. KLOSSOWSKI, Gallimard (1971), P. 79 N I.

§ 3 .- La τεχνη como "saber-ahí".

Queda claro que en Ser y tiempo la descripción del útil se limita a ser contemplada desde una manera ambigua y en cierta medida mecanicista, y esto es así porque en esta interpretación aun no hay lugar para la Tierra. También quedó asentado que el servir "para" del útil se encuentra en su ser de confianza. El útil es confiable (verlässlich) En este "ser de confianza" reposa la relación mediada entre los mortales y la Tierra; es decir rigurosamente dicho, el servir "para" del útil es consecuencia del ser de confianza. Si el "requerir" deja ser en esencia al útil, entonces la forma esencial del ser del útil se muestra en tanto tal en la medida en que por medio del ser de confianza, se "abre" desde sí mismo en su "para qué". Este "para qué" del útil toma sentido cuando se plantea desde un "en qué"; en el plexo de útiles encontramos este horizonte de referencia en donde el Dasein "curando se" "viendo en torno", destaca lo "utensible" del útil. Esta "utensibilidad" (que no tiene que ver con la utilidad del útil) es propia de aquellos entes que "se hacen para ser gastados"; aquellos entes que impresa en su manufactura se encuentra su posibilidad de ser reemplazados continuamente y cuya generalización esencial no es efectivamente nada. En la manipulación del útil y en el amoldarnos a él, encontramos un cierto saber acerca de él, el movernos en el útil, el "conocerlo" en la familiaridad de su uso nos provee de la "familiaridad" hospitalaria y nos enfrenta al mundo que se "abre" a través de ellos. Al confiar-nos en el útil, descubrimos lo cotidiano como tal, pero ¿qué se puede entender por "lo cotidiano del mundo del útil"? ¿Cómo comprender aquello que se nos "abre" en el uso que hacemos de los útiles? ¿Cómo se lleva a cabo un "moverse" dentro del ámbito de los útiles? y finalmente ¿qué podemos entender como τεχνη?

Comencemos por la última cuestión: ¿qué entendemos cuando hacemos "uso" del término griego de τεχνη? Llamamos τεχνη a una especie de "saber"⁵⁴, pero esto amerita un comentario más profundo. La pregunta por la τεχνη griega no es la misma pregunta que se puede hacer en la actualidad por el concepto moderno de técnica, así como tampoco el preguntar por la técnica

⁵⁴ IM p. 146

es lo mismo que inquirir por la esencia de la técnica. Vayamos pues esclareciendo cada uno de estos términos.

Para los antiguos griegos la palabra *τεχνη* nunca significó una especie de ejecución práctica, sino más bien un saber. Saber entendido como un haber visto en el amplio sentido del ver, es decir, percibir lo presente en cuanto tal. Entonces la esencia del saber en sentido griego descansaba en la *αληθεια*, o sea en la desocultación del ente⁵⁵. Toda conducta que con respecto al ente adoptemos descansa en la desocultación de éste. La *τεχνη* como saber experimentado según los griegos implica la producción de un ente en tanto ponerlo delante, como un presentarlo, sacándolo de su estado de oculto y no la actividad de un hacer. Es decir, el saber no es el resultado de simples constataciones acerca de lo materialmente existente y disponible que hasta ese momento fuera desconocido. Tales conocimientos aunque imprescindibles para el saber son sin embargo accesorios. El saber que aparece en la *τεχνη* es justamente el "...incipiente y constante mirar más allá y por encima de lo materialmente existente y disponible. Este estar más allá pone primariamente en obra, de diferente manera y por caminos y en dominios diversos, lo que luego le otorga a lo materialmente existente y disponible su relativo derecho y posible determinabilidad y, con ello, sus límites. El saber es el poder-poner-en-obra del ser como un ente que en cada caso es de uno u otro modo..."⁵⁶ Para los griegos entonces, el saber como *τεχνη* es el arte mismo, pues en la obra de arte se hace sostener de la forma más inmediata el ser; o sea, lo que aparece en sí mismo, sosteniéndose, en la presencia de la obra de arte. Esta no sólo es obra porque tiene hechura, sino porque e-fectúa (pone-en-obra) el ser en un ente. Mediante la obra de arte, entendida como el ser que es (seiende Sein) todo lo que aparece y puede ser confirmado se torna accesible, inteligible, interpretable *como ente* o no-ente. Podemos decir que el poner-en-obra no es sino el manifestante e-fectuar del ser *en el* ente. La *τεχνη* como saber es el reflexivo y efectuante patentizar y mantener abierto al ente.

Del poema de Sófocles intitulado Antígona (vv 332-375), Heidegger extrae por medio de su interpretación que la *τεχνη* caracteriza al *δεινον* (lo terrible en el sentido del imperar que somete überwältig), a la actividad violenta de una manera decisiva. Heidegger entiende por actividad violenta el uso de la violencia contra la fuerza sometedora: es la sapiente conquista del ser, previamente inaccesible, conducida a la apariencia en tanto que ésta es el

⁵⁵ AP p. 94

⁵⁶ IM p. 146

ente ⁵⁷. La violencia dentro de la cual se desenvuelve la acción de la actitud violenta, constituye el ámbito entero de la maquinación (τα μαχανοεν) delegada a lo violento. Con maquinación entendemos algo esencial que nos brinda el vocablo τεχνη. Desglosemos ahora lo que la τεχνη nos abre. La φυσικς quedó ya aclarada como aquello que se opone a la τεχνη, la cual significa “saber”. La τεχνη es construcción y creación, en tanto producción a partir de un saber. Lo esencialmente común entre las dos es lo que ahora preguntamos. Por un lado, la φυσικς es la fuerza imperante regulada por ella misma, en concreto es el ente, que se mantiene abierto en sí mismo, que se produce y al salir de lo oculto se instaura como tal. Τεχνη es, por el otro lado, un saber que mira más allá de lo disponible y le otorga al ente su confirmación. En el violentar lo que aparece sometiendo, se logra la sapiencia del ser que, inicialmente, se muestra como apariencia, es decir como ente, escondiéndose en él.

Unido al término de τεχνη encontramos también el vocablo griego de δικη. Lo traduce Heidegger como “lo ajustado” (Fug) ⁵⁸. “Lo ajustado” lo podemos entender en primer lugar como la articulación, el ensamble, o también en segundo lugar, como disposición, como la consigna que la fuerza sometedora da a su imperar; la fuerza sometedora no es sino aquello que irrumpe como ente y se instala. En tercer lugar podemos comprender “lo ajustado” como aquello que se ajusta lo que impone el adaptarse a algo. Hemos de decir de igual forma que tradicionalmente se traduce δικη por “justicia”, entendiéndola a esta en el sentido jurídico moral, pero de esta forma la palabra pierde todo su sentido metafísico fundamental. Si entendemos el ser como φυσικς, como el imperar, estamos entendiendo que la conjunción originaria el λογος, es lo justo que ajusta: δικη. Con ello, el δεινον concebido como fuerza sometedora (δικη), y el δεινον en tanto actitud violenta (τεχνη), están confrontados, pero nunca como dos cosas que existen materialmente. La posición de confrontación consiste en el hecho de que la τεχνη se pone en marcha contra la δικη, la cual a su vez, entendida como lo que ajusta, dispone de toda τεχνη. La mutua confrontación es, pero sólo es en cuanto acontece lo más “pavoroso”, el ser del hombre, en cuanto este esencializa como historia ⁵⁹. Aquí Heidegger hace referencia a lo “pavoroso” (Unheimlich), pero por ahora bástenos comprender este término en el sentido del “sacarnos de lo familiar” (heimlich), el encontramos en lo

⁵⁷ Idem p. 147

⁵⁸ Idem

⁵⁹ Ibid p. 148

inhóspito. Porque lo pavoroso nos impide permanecer en nuestra propia tierra, es que lo sometedor reside en tanto tal. Mas el hombre es lo más pavoroso, no sólo porque su esencia transcurre en medio de lo pavoroso, sino porque se pone en camino y trasciende los límites que habitualmente le son familiares. Al “echar a andar”, el hombre “violenta” lo asentado como hospitalario, siguiendo la dirección de lo pavoroso o no familiar, retando al poder sometedor. ¿Por qué entendemos como violentar el “echar a andar” forjando camino? Porque todo abrir camino, toda propuesta esencial del Dasein usa esa misma violencia en contra de la violencia de la fuerza sometedora que impera, y por medio de la “actitud violenta” (Gewalt-tätigkeit) que sobrepasa toda significación habitual en el sentido de la rudeza, el Dasein sobrepone el ente. “El ente en su totalidad, en tanto lo que impera, es lo que somete causando pavor, δεινον, en el primer sentido. Pero el hombre es δεινον, por un lado, cuando permanece expuesto a lo que somete ya que pertenece esencialmente al ser, y por otro lado, es δεινον porque es el que hace violencia en el sentido antes caracterizado. (Junta lo que impera y lo deja entrar en un estado manifiesto). El hombre no hace violencia además y al lado de otras acciones, sino sólo en el sentido de que a causa de su actividad violenta y con ella, usa la violencia contra lo que lo somete. Porque él es doblemente δεινον, en un sentido originalmente único, es το δεινοτατον, lo más pavoroso: el que hace violencia en medio del poder sometedor”⁶⁰. Expliquemos: como el Dasein pertenece al ser esencial y originariamente, al igual que cualquier otro ente irrumpe violentamente desde el poder que somete, pero además usa este poder violento para determinarse en tanto que es ser-en-el-mundo y a través de su “poder ser” más peculiar. Sólo la muerte como posibilidad acontecida puede interrumpir el violentar del Dasein. Este violentar lo determina en tanto que es lo que es continuamente. Si lo pavoroso dijimos arriba, se comprende como lo que nos saca de lo familiar, entonces la sentencia griega “el hombre es lo más pavoroso” mienta el estadio de la lucha contra la apariencia que embarga en todo momento a la existencia.

El hombre se abre camino en todo momento en el dominio del ente. En el incesante diambular por estos parajes del imperar que somete, el hombre es arrojado fuera del camino. En ese momento se abre la condición de pavor, particularidad propia de lo más pavoroso. Al experimentar el Dasein al ente en su totalidad como lo pavoroso y siendo él mismo *aquel* que ejerce violencia, no sólo rebasa el límite de lo que le es familiar, sino que además llega a ser en todo lo más pavoroso. Lo alcanza la ruina (ατη), la desgracia, y

⁶⁰ Ibid p. 139

en la medida en que todos los caminos se encuentran cerrados, se ve arrojado fuera de cualquier relación con lo doméstico, con aquello que le otorgue reposo. ¿Cuál es el destino del hombre que se dibuja en este poema? En cuanto brecha para la manifestación del ser que se pone en obra en tanto ente, el Dasein como ec-sistencia aparece como ente histórico. Realmente se muestra el Dasein como *incidente*, como una incidencia en la que súbitamente brotan las fuerzas desatadas de la fuerza sometidora del ser y se insertan en la obra como acontecer histórico.

La segunda cuestión planteada más arriba, en donde nos ha quedado pendiente resolver el ¿cómo se lleva a cabo un “moverse” dentro del ámbito de los útiles?, encontramos la respuesta en lo siguiente. En el parágrafo de Ser y tiempo que habla de la espacialidad de lo “a la mano” ⁶¹, Heidegger desarrolla el concepto de la cercanía y el des-alejar. Aquí nos plantea que el ente a la mano tiene una diversa cercanía que nada tiene que ver con un fijar distancias; el Dasein manipulador es el que regula de una forma definitiva esta cercanía, en el calcular y usar en el “ver en torno”. En el “ver en torno” del “curarse de” se fija la dirección de lo cercano, misma en donde se muestra accesible el útil en todo momento. La importancia de este fenómeno radica en comprender que el útil “ante los ojos” se encuentra en la cercanía dotada de dirección que el Dasein sitúa, y no se limita al lugar que en apariencia presentara el útil. El útil tiene un “sitio” en “su sitio para...”; desde un plexo de sitios, el útil tiene pertinencia en tanto es determinado por un “aquí” o “allí”. Este tener su sitio el útil a partir de la determinación del Dasein es muy distinto a un simple estar en un lugar cualquiera del espacio. El sitio en que se encuentra el útil del caso, reiteramos, depende del “sitio del útil para...”, desde aquí el carácter del útil de lo “a la mano” se conforma en la pertenencia a un todo de útiles. El “adonde” se encuentra ubicada la posible pertinencia del todo de útiles se orienta, en la dirección y la lejanía, por medio de un paraje. Este paraje disponible en el “ver en torno”, constituye lo que entendemos como lo “circundante”, lo entorno a nosotros que hace frente inmediatamente como mundo circundante. Ahora bien, en la totalidad de conformidad, en donde se da libertad a lo “a la mano” como lo que hace frente, se encuentran descubiertos los parajes. Estos se nos presentan con un tono de familiaridad que no sorprende y sólo se vuelven visibles en el modo del sorprender justo cuando el “ver en torno” descubre lo “a la mano” en los modos deficientes del “curarse de”. En otras palabras, al no darse con algo en su sitio habitual, se vuelve a menudo accesible el paraje del sitio en cuanto tal

⁶¹ ST p. 117

por primera vez. Finalmente encontramos la forma del cómo se “permite” que algo “a la mano” haga frente en su espacio circummundano, su posibilidad óptica reside en la espacialidad del Dasein con respecto a su “ser en el mundo”. En ella se instala, de forma original, la posibilidad de conformarnos con el útil que hace frente como “a la mano” para el “ver en torno” “curándose de” en el “ser en el mundo” del Dasein. “El ‘mundo circundante’ no se dispone desde un espacio dado, sino que su específica mundanidad articula en su significatividad el plexo de conformidad de una correspondiente totalidad de sitios señalados por el ‘ver en torno’”⁶². La tercera pregunta efectuada que versa acerca de la posible comprensión de aquello que se nos abre en cada momento que hacemos uso de los útiles, se responderá entonces mediante una explicación detallada del mundo posible que aparece en este uso de los útiles, y su confrontación con la manera tradicional con que esta apertura ha sido denominada.

⁶² Ibid p. 119

Capítulo II Descartes y la exégesis del mundo

A partir del concepto de mundanidad que hemos logrado aclarar, procedemos ahora a adueñarnos de las estructuras comprendidas en este fenómeno. Si con la conformidad ponemos en libertad el ser de los entes intramundanos, entonces este dejar ser “a la mano”, dejar tal “cual es” y “para lo que es” el ente, es el descubrir algo en cada caso ya ente en su “ser a la mano”. Definido así el ser de lo “a la mano” en tanto conformidad, surge ahora la necesidad de apartar lo obtenido de cualquier interpretación que confiera a estas estructuras una posible comprensión que las domine como categorías. Si nuestra exégesis de mundo partiera de un ente intramundano, como en el caso del modelo de mundo propuesto por Descartes, no se llegaría a ver el fenómeno de mundo. Pues sobre la base de lo no más que “ante los ojos” de los entes, encontramos exclusivamente propiedades matemáticas con las cuales determinarlos en la manera de “conceptos funcionales” de los mismos. Estos conceptos funcionales son a su vez posibles ontológicamente, con relación a entes cuyo ser tiene el carácter de sustancialidad exclusivamente; es decir, que los conceptos funcionales sólo se posibilitan como conceptos formalizados. Es por todo esto que tenemos ahora la necesidad de explanar, aunque sea de una manera sucinta, el análisis de la mundanidad confrontándola con la exégesis de mundo que nos propone Descartes. Cabe citar que esta propuesta cartesiana es la que domina hasta la fecha y fundamenta el mundo científico, entendido como la idea “moderna” de realidad.

Para Descartes, la determinación ontológica fundamental del mundo se halla en la *extensio*. Asimismo, este concepto contribuye a la interpretación del espacio que para Descartes es idéntico a ésta. En lo siguiente, abordaremos la definición de “mundo” cartesiana en tanto *res extensa*, la distinción del *ego cogito* y de la *res corporea*, desde donde se contrasta la diferencia entre “espíritu” y “naturaleza”.

§ 4 .- La *res extensa* y la ontología cartesiana

Descartes denomina el ser de un ente que es en sí mismo, a partir del concepto de *substantia* ⁶³. Este término comprende como el ser de un ente que como sustancia se presenta en tanto tal, o bien la *sustancia* de algo o la *sustancialidad* como este ente mismo. La ambigüedad de este concepto introducido por Descartes de *substantia*, que lleva consigo el concepto antiguo de ουσια no es sin embargo casual nos dice Heidegger. La definición ontológica de *res corporea* necesita la explicación del concepto de sustancia, es decir de la sustancialidad de este ente en tanto sustancia.

Para Descartes, las sustancias resultan accesibles por medio de sus atributos, y toda sustancia consta de una propiedad específica en donde se puede leer la esencia de la sustancialidad de una determinada sustancia. Si como decimos, el ser del útil aparece por medio de su utilidad, su “para qué, entonces ésta radica en la sustancia de este útil en concreto. Para Descartes en la *extensio* se encuentra el verdadero ser de la sustancia corpórea que llamamos “mundo”. En la longitud, latitud y profundidad de todo ente hallamos su presentarse. Pero ¿de dónde recibe la *extensio* esta función específica? Para la interpretación y traducción heideggeriana de los *Principia* de Descartes significa, “...la extensión es aquella estructura del ser del ente en cuestión que tiene que 'ser' ya antes de todas las demás determinaciones de su ser, para que éstas puedan 'ser' lo que son” ⁶⁴. Es decir que la extensión es lo primero que hay que “atribuir” a la cosa corpórea. En su extensión, la cosa corpórea puede o no conservar su distribución con apego a las formas y dimensiones de ésta.

Junto con la forma en tanto *modus* de la *extensio*, aparece el movimiento. Si éste es una propiedad óptica de la *res corporea*, para que resulte aprehensible en su ser, ha de concebirse por medio del ser mismo de este ente, por medio de la *extensio*, o lo que es igual, a través de un cambio de lugar. Descartes introduce entonces determinaciones ópticas para explicar este fenómeno. Dureza, color, peso, etc., no son separables de la materia sin que ésta resienta en su ser ese efecto. Para Descartes, lo que constituye el ser

⁶³ Ibid p. 104

⁶⁴ Ibid p. 105

de la *res corporeas* la *extensio*, lo *omnimodo divisible*, figurabile et mobile⁶⁵. Esto se refiere a lo que puede cambiar en todo momento y a lo que se mantiene como tal a pesar de ellos.

La idea del ser en Descartes se encuentra ubicada en su caracterización ontológica de la sustancialidad. Por sustancia entendemos entonces un ente que es de tal suerte que para serlo no ha menester de otro ente. Este ente solamente puede ser dios. Así, todo ente distinto a dios está en menesterosidad de su propio aparecer, es decir que tiene que ser creado; y no obstante la diferencia entre estos dos sustancias, ambas son consideradas entes. Descartes hace uso del término ente en una amplitud tal que la diferencia “infinita” entre el ente menesteroso y el perfecto se reduce a lo mismo. El hombre para Descartes aunque es una criatura menesterosa de ser producida, es no-menesteroso de otro ente pues está formado por dos sustancias: la *res cogitans* y la *res extensa*. Descartes se encuentra y no solamente a partir de esto, con el problema de explicar la significación del ser mentada en cada ente. No podemos decir sin extrañarnos que dios es y que la piedra es sin la menor dificultad distintiva. Descartes elude no solamente la cuestión ontológica de la sustancialidad, sino que además afirma que la sustancia es un principio inasequible en sí y por sí⁶⁶. Como el ser mismo no nos afecta, no puede ser percibido y por ello mismo “no es un predicado real” dice Kant afirmando a Descartes. El ser no es en efecto accesible como lo son los entes, es por eso que tiene que ser expresado por medio de atributos continúa Descartes, pero no cualesquiera, sino mediante estos que responden a los sentidos. Vemos claramente como lo ontológico es suplantado por lo óntico. El ente que Descartes trata de definir de una manera ontológica fundamental mediante el uso del término de *extensio*, es un ente que se solamente se deja descubrir mediante un proceso que se atiene a un ente intramundano inmediatamente “a la mano”. Cuando abordamos en forma somera el problema de la mundanidad, notamos la importancia de aclarar este fenómeno de una manera concreta. Desde el punto de vista cartesiano se tendrá que preguntar por la forma adecuada del Dasein que permita el acceso hacia “ese” ente descrito por Descartes como *extensio*, y con el cual identifica el ser del “mundo”. Para Descartes el único y viable acceso se determina mediante la *intellectio*, y el conocimiento físico-matemático. Esta último pasa por la forma de aprehensión de entes que puede estar cierta siempre de poseer con seguridad el ser de los entes que mienta. Aquello que por su forma de ser es tal suerte que responde al ser que se hace accesible en el conocimiento

⁶⁵ Ibid p. 106

⁶⁶ Ibid p. 108

matemático, es lo que es en sentido propio. “Este ente es *el que es siempre lo que él es*; de donde que se constituya el verdadero ser del ente empírico del mundo, un ser del que pueda mostrarse que tiene el carácter del *constante permanecer, como remanens capax mutationum*”⁶⁷. Lo que la matemática puede conocer es lo que los entes muestran a través de ella. Es decir que, partiendo de una determinada idea del ser sostenida por el concepto de sustancialidad y de la idea de un conocimiento que puede enterarse de los entes, a partir de una forma específica, se le dicta al mundo su ser. No es pues la matemática, como ciencia objeto de una estima por demás accidental, la que determina la ontología del mundo, sino la orientación ontológica fundamental. Descartes toma el ser como el constante “ser ante los ojos” de un ente, a partir del cual el conocimiento matemático corrobora su existencia de una manera satisfactoria, y partiendo de aquí propone una filosofía sobre la vía de la física matemática que perdura aun en nuestros días. Esta ontología tradicional tiene decidido de antemano la forma de aprehender lo que “verdaderamente” es. Tal certitud radica en el $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$, en la “intuición” entendida en el sentido más amplio, de la que el $\delta\iota\alpha\nu\omicron\epsilon\iota\nu$, el “pensar”, es sólo una forma derivada de llevarla a cabo.

Heidegger piensa, leyendo las Meditaciones especialmente la I y la VI, que con la *res cogitans* y la *res extensa* no sólo se quiere plantear Descartes el problema del “yo y el mundo”, sino que pretende dar una solución radical del mismo⁶⁸. Es un hecho que con Descartes se plantea un incipiente caracterización ontológica del Dasein,. Con el ser de este ente se posibilitan la diferentes capas de realidad intramundana. En la cosa extensa se fundan de una forma inmediata las determinaciones como modificaciones cuantitativas de los *modi* de la *extensio*. En esta disertación concretamente, Heidegger basa su caracterización ontológica del “útil a la mano”. Con el análisis cartesiano del mundo se logra la edificación segura de lo inmediatamente “a la mano”, a la cual sólo faltaría la ampliación de la cosa en tanto natural.

⁶⁷ Ibid p. 110

⁶⁸ Ibid p. 113

§ 5 .- La verdad como certeza de la representación

En el párrafo anterior hemos visto que el olvido de la comprensión cotidiana en lo prioritario de las cosas de uso, tal como aparece en la metafísica que enfrenta sujeto y objeto, es decir en la metafísica cartesiana, otorga las posibilidades del desarrollo de la ciencia moderna. En esta no hay ningún indicio en donde no se encuentre la verdad como la certeza de la representación. Aquí el ente es determinado por primera vez como objetividad de la representación y la verdad como su certeza. Ahora bien ¿cómo fue que se dio este fenómeno? Si preguntamos por la verdad, ¿qué es lo que estamos preguntando?

En la actualidad cuando se pregunta por la verdad normalmente se responde que lo verdadero es lo real. En ese mismo tenor lo “irreal” no es sino lo no verdadero ¿Qué entendemos cuando hablamos de lo real y lo verdadero? Evidentemente que podemos sostener que lo real y lo verdadero es siempre “lo que es”, el hecho mismo sin falsedad. En la lógica simbólica aprendimos que un enunciado es verdadero cuando lo que mienta coincide con la cosa sobre la que está enunciando un juicio: concuerda con ella. Esta concordancia sin embargo no es entre una cosa y otra, es más bien entre un enunciado y una cosa; la proposición es la que concuerda ahora. Lo verdadero, sea una cosa que es en verdad o una preposición verdadera, es aquella que concuerda, lo concordante (*Stimmende*). Hoy en día entendemos por verdad la concordancia (*Einstimmigkeit*) de una cosa con lo que presume acerca de ella; la coincidencia (*Ubereinstimmung*) de lo mentado en el enunciado con la cosa ⁶⁹. En este doble carácter del concordar se pone de manifiesto la delimitación tradicional de la verdad como *veritas est adaequatio rei et intellectus*: la verdad es la adecuación del conocimiento a la cosa. Pero ¿cómo se pudo dar tal conceptualización acerca de la verdad? Analicemos con cuidado.

De cualquier modo si la verdad es entendida como la verdad de la proposición, ésta sólo es posible si se fundamenta sobre la verdad de la cosa. Los conceptos de *adaequatio* e *intellectum*, conceptos de la esencia de la *veritas* se refieren siempre a un atenerse a..., resultando la verdad como una conformidad (*Richtigkeit*). Para Heidegger sin embargo, una no es la

⁶⁹ M: HEIDEGGER, *La esencia de la verdad*, *Ser, verdad y fundamento*, tr. X. ZUBIRI, Siglo XX (1979) p. 111 EV

conversión de la otra. Más bien *intellectus* y *res* se piensan en cada caso diferente ⁷⁰. Si hacemos memoria notaremos que la fórmula de la *veritas* como *adaequatio rei ad intellectum* no alude al pensamiento trascendental de Kant, el cual aparece ulteriormente argumentado sobre la subjetividad de la esencia humana, en donde los objetos son ordenados conforme nuestro pensamiento. Más bien la fórmula nos hace recordar la fe teológica cristiana, según la cual las cosas en su *quid sit* y su *an sit* sólo son en cuanto que en calidad de creadas (*ens creatum*), corresponden a la idea previamente pensada en el *intellectus divinus*, es decir en el espíritu de dios, siendo así ordenadas a la idea correspondiente y por tanto verdaderas. La parte en donde interviene el *intellectus humanus* es también considerada como *ens creatum*, en tanto facultad conferida por dios a los hombres, los cuales de igual manera quieren satisfacer su idea. Ahora bien, el entendimiento se ordena con respecto a estas dos ideas: la divina y la humana solamente en el caso en que se cumpla en sus proposiciones la adecuación de lo pensado con la cosa, que se encuentra conformada en la idea. La posibilidad de la verdad del conocimiento humano se realiza entonces porque por un lado, todo ente es creado, y por otro porque la cosa y la proposición están ordenadas a la idea de igual forma y por eso, surgiendo de la unidad conforme el plan divino de creación, se ajustan una a otra. Resumiendo: la *veritas* como *adaequatio rei (creandae) ad intellectum (divinum)* da la garantía para la *veritas* como *adaequatum intellectus (humani) ad rem (creatam)*. *Veritas* mienta entonces, en esencia, la *convenientia*, el convenir de los entes entre sí como una criatura con el creador, un concordar según la determinación del orden de la creación ⁷¹. Entiéndase también que este orden separado de la idea de la creación funda la idea del orden del mundo, que además reina todavía en nuestros días. Si todo el orden del mundo, pensado teológicamente, propone una planificación intelectual de éste, luego este orden puede ser asequible en tanto descubramos la ley de la razón universal. Esta es “sin duda”, dentro de este marco conceptual (aunque innumerables esfuerzos se han hecho para explicar satisfactoriamente la conformidad del enunciado sin lograrlo, pues esta conformidad siempre aparece como la esencia de la verdad dictada de antemano), la que se basa en la inmediata inteligibilidad de la manera de proceder, es decir en aquello que se pueda considerar como “lógico”. Así, la verdad de la cosa (*Sachwarheit*) significa siempre la concordancia de lo “a la mano” con su aspecto esencial “racional”. Nace además a partir de aquí, la creencia de que la esencia de la verdad es independiente de la interpretación de la esencia del ser del ente, la cual incluye una interpretación

⁷⁰ Ibid p. 112

⁷¹ Idem

correspondiente a la esencia del hombre como soporte y realizador del *intellectus*. En el ámbito de estos conceptos, se acepta con la misma ligereza que la verdad tenga un contrario. Lo “de suyo” comprensible nos plantea además una contra-esencia “lógica” de la verdad: la no-verdad. Así, la no-verdad de la proposición (no conformidad entre el enunciado y la cosa) se resuelve como la no-concordancia. La no-verdad de la cosa se entiende entonces como lo inauténtico; es decir el desacuerdo del ente con su esencia. La no-verdad se puede comprender en cada caso como un no-concordar, y si esto cae fuera de la esencia de la verdad, es por eso que la no-verdad como opuesto a la verdad, puede dejarse sin problema a un lado ya que lo que importa en realidad es la esencia pura de la verdad. Si sostenemos en conclusión que la verdad es la adecuación de la proposición a la cosa, si dejamos en libertad la participación de la teología en los asuntos filosóficos y limitamos el concepto de verdad a sus dictados, entonces habremos alcanzado una antigua tradición del pensar, aunque no la más antigua en donde se considera la verdad (ἀληθεια) como la coincidencia (ομοιωσις) de un enunciado (λογος) con una cosa (πραγμα). ¿Cómo veían los antiguos griegos el problema concerniente a la verdad?

Si bien como vimos desde hace mucho tiempo se ha juntado la verdad con el ser, es con Parménides en donde se identifica el ser con el saber por primera vez “... aquella que afirma que el Ser es y el No-Ser no es, significa la vía de la persuasión - puesto que acompaña la verdad .” ⁷². Después con Aristóteles y concretamente en su investigación acerca de las αρχαι, insiste en que siempre se ha indagado acerca de lo que se muestra en sí mismo ⁷³. Aristóteles llama a esta indagación por la verdad “filosofar” sobre la verdad “...αποφαινεσθαι περι της αληθειας”, un permitir ver señalando, con vistas al y dentro del círculo de la verdad ⁷⁴. En Ser y tiempo, Heidegger nos indica que para los griegos la filosofía es definida como ciencia de la verdad, pero considerando a los entes en tanto tales, es decir, bajo el punto de vista de su ser. Ahora bien, si la verdad está en relación original con el ser, el fenómeno de la verdad tendrá que ver de lleno con los problemas de la ontología fundamental

Heidegger está de acuerdo en que - como se vio - exista una concordancia entre el enunciado y aquello que queda dentro de éste, pero no en el nivel de una interpretación tradicional en donde se encuentre una

⁷² Parménides, Zenón y Meliso, *Proemio 5 fragmento*, tr. J.A. MIGUEZ, Aguilar (1981) p. 48

⁷³ Aristóteles, *Metafisica*, tr. H. ZUCCHI, Sudamericana Bs. As.(1986) p. 124

⁷⁴ ST p. 234

igualdad de los términos involucrados. Si la concordancia tiene el carácter de relación de algo con algo, entonces toda concordancia o verdad es una relación. Pero no hay que olvidar que lo inverso no es correspondiente: no toda relación es una concordancia. De aquí que, si la igualdad es imposible por la falta de homogeneidad entre los integrantes de esta concordancia (el *intellectus* y la *res*), entonces ¿cómo puede dar el conocimiento a la cosa tal como es ella? Si el conocimiento puede ser considerado como verdadero, ¿cómo opera éste para sostener la verdad de una cosa? Si comprendemos el “juicio” como la residencia de dicha verdad luego ¿cómo tomar la relación entre los juicios que muestran procesos reales y aquello que es juzgado? Hay que distinguir entre el juzgar como proceso psíquico real y lo juzgado como contenido ideal. De éste se dice que es el “verdadero”. El proceso psíquico real se dice, que puede ser “ante los ojos” o no. El contenido ideal del juicio es, según esto, lo que está en relación de concordancia ⁷⁵. Es decir que encontramos una concernencia entre “lo que se juzga” y el juicio mismo. Heidegger piensa avanzar entonces por el camino de la verificación y nos menciona que, cuando el conocer se comprueba verdadero es cuando la verdad misma se torna un fenómeno expreso. Pero ahora, ¿qué es lo que se puede comprobar por medio de la percepción? Sin duda que el ente mismo. En lo verificado acontece que el ser, profiriendo una proposición relativamente al objeto de la proposición, muestra el ente ⁷⁶. En la verificación se descubre al ente tal cual es. En este proceso verificador no se da ninguna comparación de proposiciones ni entre sí ni en referencia a la cosa real, lo que sí se da es un “descubrir” el ente; se descubre al ente en tanto es él mismo desde su “estado de descubierto”. Verificación no es otra cosa sino el “mostrar los entes” en su identidad. Toda verificación se efectúa en el mostrarse los entes.

Heidegger nos conmina a entender que una proposición es verdadera cuando ésta descubra al ente en sí mismo. El *pro-poner* de la proposición significa mostrar, “permitir ver”, (*αποφανσις*) el ente en su “estado de descubierto”. El “ser verdadera” (la verdad) de la proposición ha de entenderse como un “ser descubridora” ⁷⁷. No es entonces con la concordancia de dos elementos desiguales con lo que vamos a descubrir la verdad del ente, sino con el “ser verdadero”, es decir, con el “ser descubridor”. El fenómeno original de la verdad lo deriva Heidegger de la tradición más original griega, aquí se entiende por “ser verdadero” del *λογος*,

⁷⁵ Ibid p. 237

⁷⁶ Ibid p. 239

⁷⁷ Idem

en tanto *αποφανσις*, el *αληθευειν* en el modo del *αποφαινεσθαι*: permite ver un ente - sacán-dolo del “estado de oculto” - en su “estado de no-oculto” (“estado de descubierto”) ⁷⁸. Con Aristóteles, la *αληθεια* es equiparada con *πραγμα, φαινομενα* en los pasajes citados, nos refieren a las “cosas mismas”, lo que se muestra. Heidegger nos hace un desarrollo en *Ser y tiempo* de la inherencia al *λογος* del “estado de no-oculto” y del fenómeno del descubrir, en cuanto que éste es un modo del “ser en el mundo”. A partir del “estado de abierto” como la fundamental manera de conducirse del Dasein con arreglo a la cual él es su ahí, se alcanza el fenómeno más original de la verdad, y con ello se puede pensar en una verdad “arrebatada” a los entes. Si se comprende por verdad la adecuación de una proposición a la cosa, como concordancia, se funda en el “estado de abierto” del mismo Dasein, en una determinada modificación de éste; pues el Dasein es con igual originalidad en la falsedad o en la verdad. En el “estado de abierto” podemos encontrar las huellas de esta forma derivada, cuya dirección causó la explicación teórica de la estructura de la verdad. Si en el ser cabe los entes intramundanos, encontramos el “curarse de” como descubridor, si en el absorberse del “curarse de” se comprende el Dasein por lo que hace frente dentro del mundo, entonces ¿cuál será la afección del ser del útil en tanto es tomado como una certeza de la representación? ¿Es que realmente el útil puede ser tomado como una fuente de revelación del mundo?

En la Edad Media se tradujo por *ratio* la idea que tenían los griegos al concebirse el término de *λογος*. Como este enunciado es un modo del *λεγειν* - decir algo de algo -o sea, tomar algo como algo, se pudo traducir en latín como *reor, ratio* (tener algo por algo y sostenerlo); es por eso que *ratio* se convierte en la traducción de *λογος*. En las formas fundamentales del pensar, por consiguiente el pensar mismo, se dan las pautas para la determinación del ser del ente. Las categorías han conseguido determinar de una manera general el ser del ente. En alemán se traduce el *λογος* y la *ratio* como *Vernunft* (razón) y a partir de aquí Heidegger hace una exégesis de la ciencia moderna con base en sus fundamentos y sus caracterizaciones, confrontando sus aparentes diferencias.

En *La pregunta por la cosa*, Heidegger desempeña una labor descriptiva en tanto que señala la transformación no sólo conceptual de la ciencia sino que de la misma manera, argumenta acerca del cambio profundo de sus fundamentos. La ciencia moderna se caracteriza porque parte de

⁷⁸ Ibid p. 240

proposiciones y conceptos generales especulativos, se le contrasta con la ciencia medieval pues ésta se fundaba en la observación de lo hechos exclusivamente. El problema no radica en la posibilidad y sofisticación de los medios de observación, pues en ambos procedimientos se encuentra la observación como motivo principal; es más bien en lo que se refiere a la manera normativa e igualmente originaria con que la ciencia moderna concibe su tarea. Como ya sabemos desde hace tiempo, el modelo intelectual que la ciencia ha adoptado es el matemático. La "exigencia" del saber matemático ha constituido su brecha desde la matemática sin comprenderse claramente qué significa el fondo de este enunciado. Kant mismo sostiene que "...en cada doctrina particular de la naturaleza sólo se encontrará tanta ciencia auténtica cuanto matemática haya en ella" (cita de Heidegger) ⁷⁹. Lo que bien podemos preguntar ahora es por el significado de lo matemático, en griego μαθησις. Esta palabra viene de τα μαθηματα, lo que se "puede aprender" y por ello también, lo que se puede enseñar; μαθησασθαι significa aprender y μαθησις la enseñanza en un doble sentido. Enseñanza como buscar el aprendizaje y aprender, enseñanza como aquello que se enseña. Heidegger nos muestra en esta obra el saber que tenían los griegos de lo matemático y el contexto desde donde lo comprendían. Bajo las características particulares que pretendemos realizar con este trabajo, destacamos solamente lo que consideramos de relieve en la consecución de las mismas.

Lo μαθηματα, lo matemático, consistiría en comprender de las cosas aquello que en verdad ya conocemos. No es algo extraído de ellas sino que de alguna manera lo llevamos ya con nosotros mismos. El verdadero aprender radica en tomar conocimiento ⁸⁰. Tomemos a continuación el ejemplo que el mismo Heidegger nos otorga. El número es algo aprendible en el sentido real, ninguna cosa nos ayuda a conocer el número tres - por ejemplo - pero ahí está después del número dos natural. ¿Qué es en verdad el número tres? ¿Qué es lo ternario? Tiene un tercer lugar en el orden de los números naturales pero ¿de dónde le viene ese lugar? ¿qué son los lugares en sí?. Pero si pensamos bien, el número tres no tiene el tercer lugar, ni el número uno tiene el primero. Si ante nosotros tenemos un pan y un cuchillo son dos entes agregados uno al otro. Cuando son tomados juntos decimos un pan y un cuchillo y si agregamos un vaso decimos tres entes hay en la mesa. Solamente en la medida en que son tomados juntos entes, se puede determinar como suma, como un conjunto de tantos miembros, en este caso de tres. En la posibilidad de

⁷⁹ M. HEIDEGGER, *La pregunta por la cosa*, tr. E. BELSUNCE y Z. SZANKAY, Alfa Bs. As. (1975)

p. 65 PC

⁸⁰ LC p. 70

interpretarse entes, es la suma de ellos lo que determina el lugar que les corresponde: un pan, un cuchillo y después un vaso. Al llegar el tercero se piensa en dos que antes estaban (el primero y el segundo), y con el último suman tres, es decir el último es el tercero que, sin los dos primeros no lo podría ser, y éstos los primeros lo son con la llegada del último, y así sucesivamente se puede formar una serie. Lo que ahora estamos conociendo no vino de ninguna parte, tomamos lo que de alguna manera ya estaba con nosotros mismos. Se trata de algo aprendible que debe ser aprendido como matemático.

Para Heidegger la Lógica a pesar de Kant y de Hegel, no ha podido dar paso alguno en lo esencial y radical en la filosofía ⁸¹ ; el modelo matemático del mundo que como estructura se funda en el procesamiento lógico de las ideas, se ha transformado ahora en certeza de la representación. ¿Cómo pudo suceder esto? Con una visión en conjunto de lo visto hasta aquí podemos decir que: a) La φύσις es convertida en idea (παράδειγμα) y b) la verdad en conformidad. Con esta historia el logos viene a ser enunciado en lugar de la verdad, la cual es entendida a su vez de la manera de la conformidad, consistiendo de esta manera el origen de las categorías y axiomas de las posibilidades del ser. De aquí en adelante las “ideas” y las “categorías” serán los dos únicos títulos en los cuales se basa el pensar occidental. La transformación de la φύσις y del λογος y de su relación implica un deterioro en la concepción inicial que de ellos tenían los griegos. La filosofía griega no alcanzó su esplendor dominante y genuino en la cultura occidental sino tan sólo en uno de sus momentos finales. ¿Se puede realmente conferir y delegar a los avatares de la historia dicha deficiencia en el pensar? Si la transformación comienza en la esencia de la φύσις y del λογος, es decir, que eso que aparece iluminado por su brillo se le ciñe simultáneamente en el ámbito de la enunciación, entonces nos es válido pensar que la transformación se “genera” dentro del corazón mismo del problema. Es en la esencia propia del λογος y de la φύσις en donde, por sus peculiaridades se “provoca” tal equivocación. La transformación tiene siempre como consecuencia que la esencia originaria de la verdad, la ἀληθεια (estado de descubierto), se convierta en conformidad. Porque es este estado descubierto el que constituye el mentado corazón esencial del problema. Con el imperar se advierte un salir para estar al descubierto. “La percepción y la conjunción tienen la función de administrar para el ente la apertura de lo descubierto” ⁸². Es decir que

⁸¹ IM p. 170

⁸² Ibid p. 171

mediante la percepción, el Dasein posibilita el “imperar-que-se-muestra”. La transformación de φύσις y λόγος en idea y conformidad, tiene lugar en esta modificación de la esencia de la verdad en cuanto lo descubierto, que logra convertir a la verdad entendida como conformidad. La razón, lo *rationale*, impera entonces como el medio para retener al ente en su totalidad. En ésta última se encuentra otorgado el lugar a la verdad en tanto acuerdo.

Para Parménides el ser es manifiesto en tanto pensamiento, es decir que el ser del ente se descubre como este fundamento que yendo hasta el fondo, se fundamenta a sí mismo. Si comprendemos a la *ratio* en el sentido del λόγος, y con ese sentido la entendemos como un dejar “(sub)-yacer unificante” Vorliegenlassen el Εν Πάντι heraclíteo, entonces la metafísica podría entender al ente en cuanto tal, es decir en lo general ⁸³. Pero como la característica de la metafísica como pensar es del orden de lo onto-teológico, en consecuencia la esencia de lo supremo hace de escenario para el hechar andar el fenómeno de la aparición del ente. La constitución onto-teológica de la metafísica procede para Heidegger debido a que por un lado, ha predominado el no pensar la diferencia entre el ser y el ente, y por otro porque al no pensar esta diferencia, se le mantiene al ser como fundamento y al ente como fundado-fundamentador ⁸⁴. Con esto abordamos en cierta medida la manera como ha sido relegado lo griego para dar paso a lo latino; esto se muestra con el paso que después tomará la *actualitas* hacia la *realitas* * y de ahí a la objetividad [esta disertación se ha visto ya en Acerca del fundamento]*.

§ 6 .- La certeza como paraje de dominio sobre la φύσις.

Si la verdad es entendida en la metafísica tradicional - es decir en aquella cuya constitución estructural se funda en la onto-teología - como adecuación del concepto a la cosa, entonces la certeza de la representación nos proveerá en apariencia el dominio satisfactorio sobre el ente; es decir, sobre aquello que aparece y se sostiene en sí establemente. Por esta razón, el estado

⁸³ M. HEIDEGGER, *Identidad y diferencia*, tr. A. LEYTE y H.CORTES, Anthropos Barcelona (1988) p. 127 ID

⁸⁴ Ibid p. 151

* Fco. G-ARZAPALO, *Acerca del fundamento*, Tesis de maestría, UNAM (1991)

de descubierto de los entes se supedita a la adecuación como correspondencia de la proposición con respecto a esta apertura. El ente en su “en sí”, el ente en tanto tal o lo que es igual, el ser del ente “su realidad”, se subordina, modificando esencialmente el sentido de la verdad del ente. ¿Cuáles son las consecuencias de este extravío del sentido de la verdad, del ser del ente, y de su comprensión posible en tanto tal? En definitiva podemos decir que son muchas y muy variadas, pero con respecto a la certeza que nos produce el manipular el útil y con ello descubrir el ser del útil y abrir el paraje de dominio del todo de útiles concernidos, vale el intento de describirlo.

En el párrafo anterior enunciamos el por qué la esencia de la verdad se ha perdido y no pudo ser preservada en su originalidad. Con ello, el estado de descubierto del ente, este espacio constitutivo en el aparecer del ente se evaporó y en el fondo de su ruina se salvó la “idea” y la “enunciación” ουσια και κατηγορια. Como no se pudo conservar ni comprender el ente en tanto conjunción a partir del estado de descubierto, solamente nos quedó la posibilidad de interpretar el resto que, como ente material se nos presenta. La αληθεια, que ya no tiene la fuerza de sostener como fundamento la esencia de la verdad, se desvanece y la sustituye la enunciación representadora, esa que le da al ente su ser. Desde que la idea y la categoría alcanzaron preeminencia, la filosofía se ha dedicado, en balde, a explicar la relación entre el enunciar (pensar) y el ser. En esta búsqueda se han empleado toda clase de recursos posibles pero todo ha sido en vano porque falta aun la explicación por el ser, es decir falta el escenario desde donde el cual se pudiese dar inclusive cualquier propuesta enunciativa. Heidegger llama a este estado deficiente de la filosofía como el desmoronamiento del estado de descubierto ⁸⁵. Por otro lado, sabemos que en Heráclito y Parménides el estado de descubierto del ente no es algo que sea disponible en forma de ente. El estado de descubierto sólo se produce al efectuarse por la obra de la palabra en tanto poesía, por obra de la piedra en el templo o la estatua, por obra de la palabra en el pensamiento, por obra de la πολις, como lugar de la historia que funda y conserva todo ello ⁸⁶. Hemos dicho también que esta tergiversación en el descubrirse al ente no acontece por torpeza humana. La δοξα o apariencia no es lo contrapuesto al ser, es parte de él, como perteneciente a él. Es la δοξα entonces de característica ambigua; por una parte significa el aspecto en que algo se muestra y a la vez, es la opinión de los hombres. En Ser y tiempo se muestra cómo, en la cotidianidad, el Dasein se encuentra inmediata y

⁸⁵ IM p. 172

⁸⁶ Ibid p. 173

regularmente inmerso en la impropiedad. Si la $\delta\omicron\chi\alpha$ es en este sentido una manera de in-sistir en el encuentro con los entes, ésta es una especie de $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$. Así, las opiniones dominantes y populares impiden regresar la vista hacia el ente. Se impide con esto el cuestionar acerca de todo aquello que como cierto y seguro, como comprobable y aplicable se utiliza continuamente. Vemos ya de qué manera la experiencia original de la verdad entendida como estado de descubierto, corre peligro, pues lo no tergiversado sólo se alcanza cuando el percibir y aprehender se dirigen hacia el ente, dicha situación supone que se rija por el ente y se adecuen a él, de aquí la insistencia en la adecuación del juicio con el ente. El proceso del cambio del estado de descubierto a la tergiversación y de éste a la adecuación, lo podemos ubicar en la transformación de la $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ en idea y con la del $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ en tanto conjunción⁸⁷, entendido en $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ como enunciación.

Si el útil, como dijimos, presupone la apertura de un mundo ¿qué mundo es el que nos apropiamos en el uso del útil? Indudablemente que es el mundo de lo "a la mano". Pero en el dominio de lo "a la mano", en el sujetar a la $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ por la certeza implica el develamiento de un mundo en donde lo pesable, medible y calculable sea lo real y verdadero de él. El apoderarse el Dasein del mundo que él abre le confiere un poder que originalmente no le corresponde, pues el mundo como horizonte abierto de todo proyecto apropiador es desde este momento supuesto con la característica de dado, otorgado, cedido por un lado, o de conquistado y sometido por el otro lado. Ambas opciones son originalmente lo mismo, eso lo veremos en otro apartado, pero por ahora lo que señalamos destaca que este mundo supuesto es la base de un medio con un fin, es decir, el mundo se convierte dócilmente en el escenario de la utilidad del útil. Según lo aparecido en Ser y tiempo y que ya revisamos, el descubrir del Dasein no se configura en esta caracterización de develamiento, es decir, que el Dasein pertenece a un develamiento que no lo genera él mismo. Y aunque en Ser y tiempo el ser del útil es el paso decisivo hacia la técnica, se rechaza de igual forma el lugar y prepara a la vista la movilización total de todos los entes, que constituyen la esencia de la técnica, desembocando lo que hemos dado ya en llamar "saber-ahí". De la obra de Heidegger intitulada Nietzsche extraemos la siguiente cita: "la esencia de la técnica se debe considerar desde el fenómeno de la cura"⁸⁸. Al haberlo hecho así nos hemos evitado el confundir la técnica moderna con la idea que de ella tenían los griegos. Para ellos la cura es solicitud (cuidado),

⁸⁷ Ibid p. 154

⁸⁸ NI p. 151

caso contrario en el nihilismo tecnológico donde la cura tiene el carácter de una “imposición de ser deliberado sobre la ruta y medios de la producción incondicionada...”⁸⁹ Pero ¿qué es lo que pasa realmente en la medida en que la certeza es la manera de develar la φύσις? Veamos.

Lo que hasta ahora nos ha quedado claro radica en que la técnica moderna no se basa sobre el hecho de que en este momento estén funcionando turbinas electromotores o cualquier otro tipo de aparatos y mecanismos tecnológicos, sino que todo eso pudo haber surgido debido a que la esencia de la técnica moderna ha entrado ya en sus dominios. Es evidente que nuestra era técnica no lo es debido a la aparición de aparatos, es justamente lo contrario, porque es una era técnica es que han podido aparecer las máquinas. Por ello, para saber qué es una máquina debemos aclarar que es la era técnica, y hacerlo en lo que se refiere a su esencia. El uso del útil por el obrero nos será claro cuando abordemos el problema de la esencia de la técnica. El hombre desde su inicio, no siempre ha pensado con la debida profundidad, ha preferido actuar casi siempre como prioridad y en decremento de aquello que ha de pensarse. Pero no es por una falla del pensar que esto ha pasado así, lo que ha de pensarse se nos ha sustraído desde hace mucho y nos permanece oculto. Es debido a este sustraerse y permanecer oculto de lo que se debe pensar, que el oficio de lo manual en lo técnico se encuentra igualmente oculto. Ahora quizá nos percatemos que lo gravísimo que se encuentra oculto y oculta la esencia de la técnica, está muy cercano a nosotros, pero no obstante esta cercanía se nos sustrae permanentemente. De ahí que surge la necesidad de escuchar la voz de lo “gravísimo” y que marquemos el camino para poder pensarlo en la brevedad posible.

Heidegger, en su consecución de pensar lo “grave” ha dicho que la ciencia por su unilateralidad, no piensa. La falta de reflexión sobre su misma esencia la coloca en el ámbito de una esencia donde sólo es capaz de hallarlas el pensar. Lo curioso aquí es que Heidegger nos indique que la esencia de la ciencia no le pertenece al orden de lo humano; la esencia de la ciencia está situada dentro de lo que desde siempre y ante todo da que pensar⁹⁰. Ahora bien, la certeza de dominio de la φύσις se funda en el predominio lógico del modelo matemático del mundo. Mediante éste, creemos hacernos de las cosas de una forma “real y verdadera” y con ello hacerlas nuestras, quizá rememorando una distancia original que nos separa de ellas. Es por medio de esta lejanía ontológica de las cosas que nos hemos encomendado a hacer

⁸⁹ QP p. 13

⁹⁰ Ibid p. 27

ciencia, arte filosofía etc.; es decir que en el seno de la cultura se recrea la lejanía inhospitalaria de un mundo que nos es hostil. La historia epocal del hombre de desgrana en aproximaciones medianas o extremas con respecto de las cosas. El Dasein, alejado inclusive de sí mismo quiere conquistar y dominar no por otra causa sino por "soledad". Soledad por supuesto en el orden ontológico-existenciario. El habérselas con nuestra propia existencia y además "echados" a un mundo que nos es hostil nos ha provocado el motivo necesario para pensar. Pero ¿qué fue primero, el encontrarnos solos en medio de la naturaleza o el pensarla en tanto tal? Podemos persuadirnos que ambas situaciones fueron simultáneas. No podíamos "encontrarnos" sin habernos pensado con anterioridad e inversamente, no podíamos habernos pensado sin ante habernos "encontrado" en medio de entes que nos circundan. De modo que esta "lejanía original" con respecto a los entes es la que nos ha motivado a ubicarnos y sobretodo de sobrevivir. Pero esta "lejanía original" con respecto de un mundo que en "apariencia" está ante nosotros no responde a una lejanía del orden de lo físico, es decir que no podemos calcular su distancia ni medir su espacialidad geográfica. Lo que entendemos por "lejanía original" corresponde al ámbito más profundo del ser del hombre: su muerte. El habernos entendido como mortales nos hace diferentes a todo aquello que nos rodea que, no obstante ser finito, no se percata de esto. Más aun, la "lejanía espacial" lo es así debido a que se funda en esta otra la "lejanía original". Pensemos más despacio, el hombre desde sus más remotos inicios se "encuentra" alejado de aquello que lo rodea y lo vio nacer. Al percatarse de esto, el hombre se siente embargado por una soledad ambigua; por un lado, lo constriñe dentro de sí mismo porque se muestra como "diferente", pero por otro lado esta diferencia hace que él se contraste con el fondo que lo circunda. Este "contraste" o diferenciación existenciaria lo impulsa a "buscar" eso que no siente poseer (lo cercano). Esta búsqueda "en contraste" lo hace encontrar entes y manipularlos, los domina y supedita almacenándolos para futuros proyectos o usos diversos. Pues bien, el movimiento que implica la búsqueda, el contraste individualizador de ésta, la diferencia encontrada engendra la multivocidad del fenómeno de este buscar, la policromía de la historia, la multiplicidad de entes. Lo que es necesario dejar claro es lo siguiente: que al separarnos de la Totalidad que como unívoca, única e inmóvil nos delimitaba, nos ha marcado de una manera radical ontológica-existenciariamente, nos ha arrojado a lo inhóspito, a la "penuria" de recorrerlo. Lo misterioso de esto es que no se dio por el arbitrio del hombre o su voluntad más profunda. El ser, en su aparecer imperante, en su esconderse "dentro" del ente lo ha provocado. Nos ha "pro-vocado".

Con el término de Lógica, en tanto abreviación del título completo que dice en griego: επιστημη λογικη “el entender que se refiere al λογος”, nos hemos querido apoderar de lo que suponemos. Λογος es el sustantivo de λεγειν y por ello la lógica entiende el λεγειν en el sentido del λεγειν τι κατα τινος, “decir algo sobre algo”. Aquello *sobre* lo que se trata el decir, es en este caso lo su-puesto. Lo supuesto se llama en griego: υποκειμενον, en latín: *subjectum*. El su-jeto del decir es aquello sobre lo que el λεγειν dice algo; lo que de él se dice es el predicado. Es así como el λογος en cuanto λεγειν τι κατα τινος, es el enunciar de algo sobre algo ⁹¹.

Con Leibniz se sostuvo “*quod omnis veritatis reddi ratio potest*” “porque una verdad sólo es verdad si se puede dar razón de ella” ⁹², en donde se ve claramente que la verdad para Leibniz es una proposición verdadera, es decir un juicio recto. Aquello que soporta como base a la proposición es la razón, ésta se presenta como la verdad del juicio: la *ratio*. Lo que se busca entonces en todo juicio es la razón que “hay” que dar del fenómeno. Sólo por esta razón dada, lo representado llega a estar de tal forma asegurado como objeto para el sujeto representante. Por ello se afirma que nada existe de lo que no pueda darse razón de su existencia como suficiente: “*Nihil est sine ratione*” o a la inversa en un sentido positivo: “*Omne ens habet rationem*”, todo ente tiene razón (de ser). Resulta “claro” para el pensamiento la necesidad de respaldar todo aquello que como creado enfrentamos, pues ¿cómo sería posible que dios creara algo de una forma impensada?; lo que hay que demostrar es la causa de la creación de los entes en cuestión, se diría sin encontrar reparos, en la metafísica tradicional. Y en ella se sostiene que solamente por medio de la totalidad de las razones a dar, la “*perfectio*” se puede garantizar el que algo quede firmemente “establecido” como objeto para el representar humano, es decir que esté asegurado en su estado. Tal aseguración será obtenida y conservada en el representar a este ente de manera calculable. Su “accesibilidad” será supeditada al intelecto de forma contable. Resumamos ahora, el “*principium rationis*”, se convierte en la decisión sobre lo que se puede considerar como objeto de una representación y en general como ente. El principio de razón se convierte en el principio fundamental de todo representar y con esto, el representar deviene racional, es decir gobernado por la razón. En este principio se funda entonces el representar racional en tanto cálculo asegurador. Es por eso último que Heidegger nos dice: “la técnica moderna persigue la máxima perfección

⁹¹ Ibid p. 149

⁹² M. HEIDEGGER, *¿Qué es filosofía?*, tr. S. MOLINUEVO, Narcea (1979) p. QF

posible. La perfección consiste en la calculabilidad, sin excepción, de los objetos. La calculabilidad de los objetos presupone la validez ilimitada del '*principium rationis*'. El dominio, ya caracterizado, del principio de razón determina el ser de la época moderna, de la era técnica" ⁹³. Si nada "es" sin razón, se le concede a la razón el ser del ente. Este principio ya no habla como principio supremo de toda representación, de que todo tenga razón solamente, ahora habla como palabra del ser. Si bien en Leibniz el principio de razón trae a la vista la capacidad de los entes de ser racionales exclusivamente pues de otra forma no existirían, y por esto se le considera como principio de razón suficiente, en nada cita la sustitución del ser del ente en la imposición de un aparato racional que determine su existencia. El principio de razón suficiente es verdadero sólo porque habla en él la palabra del ser, en donde se puede leer que ser y razón son lo mismo. Lo que ahora nos resulta brumoso se refiere al papel de la ciencia en todo esto, en el esfuerzo incansable por obtener la ley, la razón, el "cómo" de las relaciones de la naturaleza y su "por qué". Se busca el fondo "Grund" (fundamento) y nos topamos con el "Abgrund" (abismo). ¿Es entonces que el *animal rationale* se apodera del mundo? ¿Es esta sentencia la que agota la esencia humana? ¿Ahora el ser será obtenido mediante una deducción matemática y representado por medio de una ecuación? ¿Podremos renunciar a lo que merece pensarse, para entregarnos en el delirio del pensar calculador con el cual se estén alcanzando logros insospechados? La pregunta se detiene si de encontrar nuevos caminos se trata. En estas nuevas rutas del pensar se debe encontrar de nueva cuenta la correspondencia con lo que merece ser pensado, El futuro del hombre y del planeta en totalidad espera angustiosos estas cuestiones. Pero ¿no es la técnica una "nueva" manera de interpelar al ente? ¿No se "de-vela" con ella un habitar del Dasein que se vuelve día a día su destino? Tenemos que resolver en primer lugar y antes de entrar en todas estas cuestiones, lo que podemos entender por técnica moderna y su lugar en la historia del hombre occidental, es decir en tanto figura de la metafísica.

⁹³ Ibid p. 79

Capítulo III La técnica moderna en tanto figura acabada de la metafísica.

En primer lugar debemos entender que el término de metafísica proviene del griego τα μετα φυσικα; este extraño título fue traducido más adelante como la interrogante que se encamina “más allá” del ente. En ese momento específico la metafísica se convertiría en una pregunta *tran-sente*, es decir una cuestión que infiere por el más allá del ente para reconquistar después en forma de concepto, al ente en tanto tal. En pocas palabras, la metafísica tradicional nos advierte que la totalidad del conjunto es la unidad del ente, que unifica en su calidad de fundamento que hace surgir algo. Si leemos esto con cuidado podemos interpretar el carácter teológico de la metafísica tradicional. Es justamente contra este carácter onto-teológico de la metafísica que Heidegger manifiesta, en donde aparece el núcleo del problema cuando se trata de pensar acerca de la unidad *impensada* de la esencia de la metafísica. No obstante, esta esencia de la metafísica continúa siendo para el pensar lo más digno de ser pensado, siempre y cuando el diálogo con la tradición que le ha sido destinada no se interrumpa arbitraria e inoportunamente, pero ¿cómo se constituyó la metafísica en onto-teología? ¿Cuándo entró dios en el pensar filosófico?

¿Por qué es el ente y no más bien la nada? es lo que pregunta Heidegger y entiende como lo digno de ser pensado. La cuestión se debate en los límites de la imaginación y el delirio, pues la interrogante se enmarca entre lo que no es en absoluto y en lo que nunca es: la nada. La pregunta entonces interroga acerca del ente en tanto que este es; busca el fundamento del ser del ente en tanto lo que es. Ahora bien, buscar el fundamento significa ahondar y hondear *ergründen*. Lo que cuestionamos tiene relación con el fondo (en alemán se hace el juego de palabras con Grund, Ab-grund, Un-grund). Se pregunta por la posibilidad del fondo de fungir como fundamento o por la posibilidad de éste en ser “abismo”. Sea lo que fuere el ente existe tal cual es y la cuestión intenta pensar el fundamento o fondo originario que preste suelo. O ¿acaso la palabra fundamento sea sólo el pretexto, quizá necesario, de una fundamentación aparente y por tanto de un fondo in-fundado? Para Heidegger la pregunta no es tan sólo una pregunta común que interroga por algo en particular, o que se despliegue en torno a una cuestión que espera una

respuesta concreta. La pregunta por el fundamento requiere de un salto por encima de toda cobertura cotidiana del preguntar. En tanto tal, la pregunta es todo un *acontecimiento*. Este salto (*Sprung*) mediante el cual el hombre salta fuera (*Ab-sprung*) de toda cobertura (*Geborgenheit*) anterior a su existencia es lo que fundamenta la pregunta misma. Es decir que al acto de interrogación de esta pregunta se da sólo en el salto y de ninguna otra manera. A tal salto que se instituye, como fundamento saltando, lo llama Heidegger su origen o salto originario (*Ur-sprung*), de acuerdo con la auténtica significación de la palabra: instituirse, saltando, como su propio fundamento ⁹⁴ Como la pregunta heideggeriana ¿por qué es el ente y no más bien la nada? instituye, saltando el fundamento de todo auténtico preguntar, constituyendo su origen, la reconoceremos como la pregunta más originaria. No es nuestro interés aquí de explicar el problema acerca del fundamento ⁹⁵, pero entendiendo que el fundamento es un “no-fundamento”, decimos que la metafísica piensa el ente en tanto tal, es decir en su conjunto. Si la metafísica piensa el ser del ente, en la unidad profundizadora de lo más general, es decir de lo que tiene igual valor siempre, como en la unidad fundamentadora de la totalidad, o sea, de lo más elevado sobre todas las cosas, entonces el ser del ente es pensado ya de antemano en tanto que fundamento que funda. Este es el motivo por el que toda metafísica es, en el fondo, y a partir de su fundamento, ese fundar que da cuenta del fundamento, que le otorga razones y que finalmente pide explicaciones. La entrada de dios en el pensamiento metafísico se encuentra en la caracterización fundamental de ésta en tanto onto-teología. Si el asunto del pensar se ubicó en la causa originaria (*Ursache*) como *Cosa Prima* que corresponde al retorno fundamentador a la *ultima ratio*, la última cuenta que hay que dar,, entonces el ser del ente se presenta en el fondo, en el sentido del fundamento como *causa sui*. Con esto queda nombrado el concepto metafísico de dios. La metafísica debe pensar más allá hasta llegar a dios, porque el asunto del pensar es el ser, pero éste se manifiesta de múltiples maneras en tanto que fundamento: como *λογος*, como *υποκειμενον*, como *sustantia* y como sujeto ⁹⁶. En la metafísica tradicional se piensa que la posibilidad de ser de todo ente radica en un principio exterior a él; es decir que su fundamento es extrínseco (ideal) a su propio ser, caso contrario en el pensar ontológico en donde en primer lugar se pone en duda cualquier tipo de fundamento que no excluya la posibilidad intrínseca de todo ente. La constitución de la esencia de la metafísica yace en la unidad del ente en cuanto tal en lo general y lo supremo. Si el ser y el ente se diferencian esencialmente, si el ser se muestra

⁹⁴ IM p. 16

⁹⁵ AF

⁹⁶ ID p. 131

de inmediato como el ser de... y con ello marca el genitivo de la diferencia, entonces la pregunta se formula de la siguiente manera: ¿cómo tiene que ser considerada la diferencia, cuando a la par el ser como el ente aparecen cada uno a su manera a partir de esta *diferencia*? Para poder contestar esta cuestión tenemos que ahondar en la diferencia misma. Esta posición se logra cuando llevamos a cabo el “paso atrás” ya que lo próximo se nos ofrece como tal y la proximidad brota a la luz debido al alejamiento que conseguimos con él. Mediante el paso atrás se libera el asunto del pensar, al ser como diferencia, para que pueda ganar esa posición lejos de todo objeto.

Digamos ahora que el ser del ente es el ser que es el ente. “Es” tiene aquí un sentido transitivo y pasajero. El ser se considera aquí un tránsito hacia el ente. (Quizá convenga hacer notar en este lugar que la referencia hacia el ente pudiese describirse con mayor aproximación si en lugar de decir el ente decimos “lo” ente, así en la comodidad de lo neutro en castellano podemos hablar de la in-diferenciación objetual del “lo” ente). No es que el ser haya abandonado su lugar para refugiarse en el ente como si “lo” ente, que en principio se encontraba sin el ser, pudiera ser alcanzado por éste último. Para Heidegger, el ser pasa, descubriendo, por encima y más allá de lo que llega en calidad de lo que se descubre por sí mismo gracias a esa sobrevenida⁹⁷. “Llegada” quiere decir aquí encubrirse dentro del descubrimiento, o lo que es igual, durar encubierto: ser de lo ente. El ser se manifiesta como sobrevenida que descubre, y lo ente como tal, en el sentido de la llegada que se encubre dentro del descubrimiento.

El ser en el sentido de la sobrevenida que descubre, y lo ente como tal, en el sentido de la llegada que se encubre, se muestran como diferentes gracias a lo mismo, gracias a la intercesión (Unter-schied)⁹⁸. Es esta intercesión la que mantiene separado a lo ente del ser, sostiene este “entre” dentro del cual la sobrevenida y la llegada entran en relación, se separan y se reúnen. Podemos sintetizar diciendo que la diferencia entre lo ente y el ser, en tanto intercesión, es la resolución descubridora y encubridora de la sobrevenida y la llegada. En esta resolución reina el claro de lo que se cierra velándose y da lugar con ello a la separación y la reunión de la sobrevenida y la llegada. En otras palabras: la llegada de lo ente se logra con la sobrevenida del ser que, oculto, libera lo abierto de lo ente. Toda liberación de lo ente se basa en el ocultamiento del ser en su provocado “hacer-aparecer” lo ente. Al intentar pensar la diferencia en tanto tal, no la hacemos desaparecer, sino que

⁹⁷ Ibid p. 139

⁹⁸ Idem

conseguiamos conservarla, resguardarla, siguiendo su presencia hasta el origen de su esencia.

En estas aclaraciones hemos entendido el ser en la generalidad más amplia e imprecisa. El sólo pensar el ser como generalidad lo hacemos de modo inadecuado, pues representamos el ser de una manera en la cual nunca se da. El ser se muestra dentro de la sobrevenida descubridora como el dejar (sub)-yacer de lo que llega, como el fundar a la manera siempre diferente de la aportación y de la presentación. Lo ente como tal, la llegada que se encubre dentro del desencubrimiento, es lo fundado, que en cuanto fundado y por lo tanto producido, funda a su manera, o lo que es lo mismo, produce un efecto es decir: causa⁹⁹. Veamos también cómo la resolución de lo que funda y de lo que es fundado, no sólo los mantiene separados a ambos sino que los mantiene en una correlación. Los que fueron separados, se encuentran retenidos de una manera tan fuerte en la resolución, que ya no es sólo que el ser en tanto que fundamento funde lo ente, sino que lo ente, por su parte funda a su manera el ser, es decir : lo causa. La convivencia de ser y entes se fundan recíprocamente. Todo ente funda siendo lo que es al fundamento propio de lo que es. El ser se manifiesta en tanto que λογος en el sentido del fundamento, del dejar (sub)-yacer. El mismo λογος es, como reunión, lo unificador, el “En” que tiene dos aspectos: por una parte es el unificador en el sentido de lo que es en todo lugar lo primero y por esto lo más general, y por la otra es el uno unificador en el sentido de lo supremo (Zeus). Fundando el λογος reúne todo dentro de lo general y fundamentando, reúne todo a partir de lo único. Para terminar decimos que la metafísica tradicional en su constitución onto-teológica, procede del predominio de la diferencia que mantiene separados y correlacionados mutuamente el ser en tanto que fundamento y a lo ente en su calidad de fundado-fundamentador, proceso que es llevado a cabo por la resolución. Es decir que la diferencia entre el ser y lo ente se logra sin la correlación entre sí, es decir cada uno sobrevive sin la participación del otro, por lo que el fundamento fundador se debe “encontrar” en otro sitio lejano y sin mezclarse con lo ente, so pena de confundirse con él. Dios entra en la filosofía mediante la resolución, que pensamos en principio como el lugar previo a la esencia de la diferencia entre el ser y lo ente. La diferencia constituye el proyecto en la construcción de la esencia de la metafísica. La resolución hace patente y da lugar al ser en cuanto fundamento que aporta y presenta, fundamento que a su vez, necesita una apropiada fundamentación a partir de lo fundamentado por él mismo, es

⁹⁹ Ibid p. 147

decir, necesita la causación por la cosa más originaria. Esta es la causa en tanto que *Causa sui* lográndose la creación humana de un dios lógico al que ya no se le puede bailar, ni pedir participación. Es en este sitio probablemente en donde nace el olvido de lo divino de un dios para dar lugar al olvido de la diferencia como tal, y al destino de ese encubrimiento de la resolución que se sustrae a sí mismo. Con esta posición del doble olvido, pudiera ser que se hubiese consolidado el olvido del paso atrás y con esto el camino abierto por éste queda como no andado. Ahora entonces ¿por qué decimos que la técnica moderna es la figura acabada de la metafísica tradicional?

§ 7.- La historia del ser como olvido del ser.

Para Heidegger, la pregunta que interroga por el ser ha caído desde hace mucho tiempo en el olvido. Si con Aristóteles y Platón fue ciertamente meditada, enmudeció desde entonces como pregunta expresa de una investigación efectiva. Desde el pensamiento griego más remoto acerca de la cuestión del ser, se desarrolló un dogma el cual no solamente declara como superflua cualquier pregunta que interroge por el ser, sino que además sanciona la omisión de la pregunta. En Ser y tiempo Heidegger nos explica detalladamente la exégesis de este olvido concluyendo en que en el reiterar la pregunta por el ser significa: desarrollar de una buena vez y de una manera suficiente la *pregunta* misma ¹⁰⁰.

Se ha mencionado ya en la filosofía contemporánea y de una manera reiterada, que el pensamiento heideggeriano intenta hacer una des-trucción del pensamiento metafísico. Tal destrucción, mejor interpretada como de-construcción, pretende mostrar la manera en que la pregunta por el ser le viene impuesta al pensar por la metafísica tradicional, aunque si bien es cierto esta pregunta nunca llega a emplazarse en esta metafísica. La ontología pregunta por el ser del ente orientándose, en su preguntar, hasta lo ente con que se topa en el mundo y que puede poner "ante los ojos". Es a partir del ente que "se" presenta - y que puede ser re-presentable - como viene entendido el ser de cada ente incluyendo el ser del Dasein mismo. La ontología que dio Grecia al mundo occidental, muestra cómo el Dasein se

¹⁰⁰ ST pp. 11 y ss.

puede entender a sí mismo a partir de su "ser en el mundo". Cuando en la edad moderna el "sujeto", el "espíritu", la "persona" son colocados en el centro del preguntar, entonces son entendidos en su ser a partir de una ontología orientada a lo ente presente y representable. Con ello y mediante la categorización, se formaliza y restringe negativamente la comprensión del sujeto mismo, en un sentido profundo. El sentido del ser en general no se cuestiona de una forma suficiente y originaria, sino que se persiste en el prejuicio según el cual el pensar se entiende a partir del ver, el ser en general a partir del ser "ante los ojos". El λέγειν mismo o en su caso el νοεῖν, tiene la estructura del "hacer presente algo". Así, el ente que en tal "hacer presente" se muestra como siendo para éste y es entendido como lo propiamente ente, funda su exégesis con base en un "atender a lo encontrado" es decir, cuando es concebido como asistencia (οὐσία).

En toda la tradición filosófica occidental, el ser ha sido relegado como pregunta, ante la aparición del ente. Es el ente quien en su irrupción asombrosa, cautivadora e intrigante, dispone de la atención del hombre y la remite a su majestuoso imperio. En este atónito fenómeno, el hombre se subyuga y se deleita queriéndose encontrar como parte del aparecer del ente. La misma presencia del ente lo injuria, lo reta hasta el punto que su misma existencia deviene intranscendente ante la magnitud de la presencia del ente. Es así como se ha desplegado el mundo humano. Si la tendencia intrínseca de la metafísica, desde su origen remoto, se ha debatido en el olvido del ser ante la imponente presencia del ente, y si la verdad y la no-verdad han quedado determinadas ante el prejuicio de este presenciar "cierto" del ente, la realización de este acontecimiento se encuentra en el mundo de la técnica. Al efectuarse plenamente la esencia del olvido, la metafísica alcanza también su fin en cuanto que ya no se encuentra la necesidad de desarrollar preguntas que inquietan por el "más allá" del ente. El ser de lo ente no es ya ni remotamente algo que se pueda buscar y que importe fuera de la esfera de los entes, pues su funcionar efectivo dentro de un sistema instrumental impuesto por la voluntad del sujeto, se realiza plenamente en el modelo matemático dentro de la calculabilidad del mundo. Es en esta situación que el pensamiento no es otra cosa que una *cogitation* técnica, que diseña ella misma su propia solución interna en relación con la totalidad instrumental del ente, inherente a su organización que pretende ser cada vez más racional. Heidegger nos ilustra lo precario del momento a través del poema de Hölderlin intitulado Brot und Wein, en donde se menciona el tiempo de indulgencia (dürftige Zeit) en que vivimos en la actualidad, en el cual ya no están más los antiguos dioses y los nuevos dioses no han llegado aún. Es desde esta pobreza

del pensamiento también en donde se posibilita el poder salir de la metafísica e ir más allá de ella. Quizá en esta intentona de abandonar la tradición nos lleve replantear la pregunta por el ser y del olvido que caracteriza esta cuestión. Pero darnos cuenta del olvido nos lleva a plantear otra pregunta sustancial y que aparece en el párrafo final de Ser y tiempo : ¿cómo el ser del ente puede ser concebido como simple presencia? Por lo pronto sostenemos que en la aclaración del problema del ser y de su ocultación como olvido, nos lleva a plantear el origen del nacimiento de dicha cuestión. Si el olvido del ser nace en la presencialidad del ente, en la ocultación del ser tras el aparecer del ente ¿en qué medida compete al ser este fenómeno de ocultación originario? Comenzar la pregunta por el ser en este nivel es recomenzar otra historia del mismo ser.

Hemos dicho ya que el ser se recoge en el seno de lo ente y que en la presencia de éste, el ser no se deja atestiguar en tanto tal. Pero como no hay un ser previo que escape de lo ente, ni un ente resultante de esta huida del ser, si al hablar del ser tenemos que hablar del sentido del ser, es decir del ser de lo ente, entonces en la medida en que comprendamos el ser de lo ente en esta misma medida entenderemos aquello que llamamos ser. No obstante, no es tan sencillo recorrer el ser de lo ente, pues referirnos al fundamento de todo ente implica hablar de lo que el ente es. Aquí, podemos encontrarnos con un círculo que en apariencia puede interrumpir nuestro pensamiento. Por un lado, pretendemos hablar del ser de lo ente, y por otro para hacerlo, necesitamos comprender lo que es el ser de lo ente. ¿Cómo poder hacerlo si aún no sabemos qué es el ser? Heidegger nos dice que no solamente no hay que evitar este círculo sino que de hecho, este círculo es el camino mismo de nuestra pregunta por el ser. Veamos más claramente esta cuestión. El olvido de la ocultación del ser en lo ente ha quedado remitido en la metafísica tradicional, como un prejuicio que encabeza el dejar de pensar el problema del ser por lo “inadecuado” del preguntar mismo. Esto no radica en la incompetencia del Dasein en su intento por hacerlo sino que, por parte del ser, existe un ocultarse originario que no corresponde al dominio humano el evitarlo. El ser se oculta originariamente en la presencia del ente; este ocultarse provoca en el Dasein el concentrarse exclusivamente en el mostrarse mismo del ente, dejando de pensar en aquella fuerza que acompaña el mostrarse en tanto tal. Ante lo inobjetablemente grandioso del aparecer del ente, el hombre deja de ver “eso” que posibilita tal aparecer. Ahora entonces, ¿cómo explicar esta doble ocultación que el Dasein recibe? ¿Dónde se genera el doble olvido del producirse la presencia del ente?

Debemos mencionar aquí que en la medida en que comprendamos el ser, aunque de una manera indeterminada, tiene para nuestra existencia una importancia sin paralelo, en tanto que en ello se manifiesta un poder ser en el que se fundamenta la posibilidad de la esencia de nuestra existencia en general. No es un acontecimiento entre otros que puedan darse en el orden del conocimiento humano, sino que este hecho de comprender el ser logra que nuestra propia existencia no se torna indiferente a ella misma. Sin esta comprensión no podríamos ni siquiera negar o afirmar cualquier cosa con respecto a nuestra existencia. Preguntando - dice Heidegger - es la única manera de rendir homenaje a aquello que por su máxima importancia sostiene nuestra existencia en su poder. Preguntar entonces por el ser es lo que sostiene a lo más cuestionado y digno de serlo en tanto tal. Pero para que nuestro preguntar sea auténtico en esa medida tendremos que insistir en él. Es decir, que en la medida en que inmediata e incansablemente insistamos en lo más cuestionable en tanto que el ser es lo que comprendemos como totalmente indeterminado y sin embargo como determinado en extremo. El ser tiene sentido en la medida en que es comprendido ¹⁰¹.

Recordemos una vez más que para Heidegger, la pregunta digna de ser pensada radica en el interrogar acerca del ¿por qué es el ente y no más bien la nada? El preguntar así nos ubica en lo inaudito. In-audito quiere decir lo aún no oído, y si lo es así es porque nunca ha sido dicho. El pensar entonces debe avistar lo inaudito. El pensar se encuentra ahora en un prestar oídos que avista. Cuando captamos este escuchar y ver los emparentamos con el pensar, el escuchar y ver de la sensibilidad son conducidos a otra lectura de ellos; son recibidos y recogidos en la región del percatarse no-sensible, es decir del pensar. Transferir se dice en griego μεταφερειν, lo que se entiende comúnmente como metáfora. Por esto sólo el pensar es lícito en la medida en que se conserve como un oír y escuchar, como un tener a la vista y un avistar, en sentido metafórico transferido; por esta razón en ocasiones el pensamiento de Heidegger tiene un hálito metafórico que lo reconstituye por el camino de lo poético.

Regresando entonces a lo que el ser logra al ocultarse en lo ente sostenemos que, si bien el ocultarse es un vector fundamental del ser en la misma medida lo es el desocultarse. Esto nos suena un poco a que hay ser y en su forma de ser, en la medida del cómo esta hecho, puede desocultarse o lo contrario. Sólo que el ser no cuenta con una hechura, ni es un ente. El ser

¹⁰¹ IM p. 81

tiene lo que le es propio a él mismo: desocultarse y ocultarse. No es que primero sea para sí mismo y luego se otorge en forma de entes, el desocultarse no es una hechura del ser sino que pertenece a un poner en obra tal hecho. En efecto, si queremos ser más acertados debemos de decir que el ser pertenece al desocultarse y a partir de este desocultarse se nos presenta. Lo que "ser" quiere decir no puede ser construido por nosotros de una forma arbitraria e imponerlo a la fuerza. Lo que ser quiere decir se encuentra escondido en él mismo en forma de un exhorto hacia nosotros, el cual habla desde las palabras conductoras del pensar griego. Así como nos resulta in-audito el desocultarse, de igual forma acontece con el ocultarse. Que para nosotros resulte como lo más patente lo ente, tiene su fundamento en la misma esencia del ente y no en nosotros. Ni los entes ni nosotros somos lo que somos fuera de la interpelación del ser. En conformidad con esto, no es el fundamento del hombre en el sentido antropológico lo que sostiene una supuesta realidad. Esta se halla más bien en la esencia del ser, que en cuanto desocultamiento se desoculta de tal manera que a este desocultar le pertenece un ocultarse y esto significa un retirarse. Heidegger nos hace recordar la sentencia de Heráclito en el fragmento 123 que dice: "Al desocultarse corresponde un ocultarse"¹⁰². Esto lo podemos interpretar como que el ser, que despeja y pone en claro es a su vez, retirada. Es el sino del ser el retirarse. Esta retirada del ser en el seno de lo ente debe entenderse no como un quedar de lado el ser, sino que en cuanto ocultarse, el retirarse pertenece a la propiedad del ser. ¿Es que el ser se guarda en lo que le es propio, en su retirada? En la medida en que al mismo tiempo se oculta como tal, el ser "constrañe" hacia sí mismo. En el ocultarse, retirarse, el ser perdura en cuanto ser, se asigna, se concede en verdad. Este desocultarse u ocultarse del ser no le pertenece a nada ni a nadie sino a él mismo. El Dasein, a lo sumo, testimonia en su comprensión del ser, este retirarse-presentarse, esta "presencia-ausencia" en la convalecencia de lo ente en tanto "presencia-patencia".

Entonces, entendiendo que la filosofía occidental es la historia de la onto-teología y recordando que en ella se pierde el sentido de la pregunta por el ser, y con ello el olvido de la ocultación como retirada que el ser ejerce en su desocultación, comprendemos cómo el olvido de esta ocultación original cae a su vez en un segundo olvido, postrándose en un total abandono y teniéndose como un error metodológico el cuestionar siquiera la posibilidad de dubitar el principio lógico en la determinabilidad de lo ente y de su

¹⁰² PF p. 122

fundamento. Lo que ahora resta por explicar se encuentra ubicado en la forma como históricamente se constituyó este doble olvido.

§ 8 .- La esencia de la verdad, de la no-verdad y de la Nada.

La relación entre la verdad, el ser y el ente queda ligada evidentemente desde Ser y tiempo dentro del marco de la cotidianidad y la temporalidad. Dentro de la unidad extática de la plena temporación de la temporalidad se funda la posibilidad del todo estructural que queda integrado por la existencia, la facticidad y la caída; es decir todo esto lo entendemos como la unidad estructural de la caída ¹⁰³ y así lo relacionamos con el plano original del “ser en el mundo”. Si como en esta obra se ve, el “estado de abierto” del “ahí” y las posibilidades existenciales básicas del Dasein se fundan en la temporalidad, habrá que determinarse el problema de la posibilidad de la verdad en tanto esencia, para después integrarlas en el contexto de su relación con lo ente en general y buscar su orientación desde el plano del “estado de abierto” como condición ontológica de la posibilidad de que un ente se nos muestre y “caiga” en el “ser en el mundo”. Pero primero aclaremos lo comprometido con el problema de la verdad específicamente.

En esta misma obra de Ser y tiempo el problema de la verdad se franquea a partir de una crítica del concepto tradicional de verdad y su relación con el ser, entendido este último como lo presente, lo ente, lo patente del ente. Desde Aristóteles, el “indagar” sobre la verdad ha resultado el tema neural del pensar griego, la filosofía misma se ha definido como επιστημη της αληθειας o “ciencia de la verdad” pero al mismo tiempo se le considera επιστημη, θεωρει το ον η ον η, como ciencia que considera los entes en cuanto entes, es decir bajo el punto de vista de su ser.

En las teorías del juicio o del conocimiento el indagar acerca de la verdad se ha convertido en un simple dar con una cosa en concreto. En este sentido, en el preguntar por algo y conseguir la respuesta se ha olvidado con lo obtenido, la pregunta que pidió ser respondida. Todo responder una pregunta elimina por inservible la cuestión que originó la búsqueda de la

¹⁰³ ST p. 379

respuesta. En todo responder “correcto” por cualquier ente, nos desembarazamos de la pregunta que interrogó por ese ente en concreto. Así todo responder por algo oculta la pregunta que interrogó por ese algo. Con esta aclaración vemos cómo en la tradición filosófica, lo que ocasionó nuestros juicios acerca de algo en particular queda dejado a un lado por la contundencia de la respuesta obtenida. Tal es entonces la suerte que ha corrido la verdad, la cual se le ha concentrado exclusivamente como respuesta a una pregunta concreta. Si la *verdad* está con razón en una franca relación con el ser, el fenómeno de la verdad viene a caer dentro del círculo de los problemas de la ontología fundamental y no en una investigación acerca del carácter de los juicios emitidos con referencia a un fenómeno particular y concreto.

Tres tesis concentran básicamente en la metafísica tradicional la manera de tratar el problema de la esencia de la verdad. a) El “lugar” de la verdad es la proposición (el juicio). b) La esencia de la verdad reside en la “concordancia” del juicio con su objeto. c) Aristóteles es quien refirió la verdad al juicio como su lugar de origen, y el que inauguró la definición de la verdad como “concordancia”.

Heidegger desmiente estos prejuicios en torno de Aristóteles al comentar que si algo dijo este pensador griego con respecto a la verdad, tiene que ver con las vivencias, las representaciones: *παθηματα της ψυχης των πραγματος ομοιωματα*, son adecuaciones a las cosas. De esta frase que no está dicha como una definición expresa de la esencia de la verdad, fue retomada por Tomás de Aquino en su *adaequatio intellectus et rei*, el cual a su vez remite a Avicena, quien tomó la definición del *Libro de las Definiciones* de Isaac de Israel (siglo X). Más adelante, la teoría kantiana coincide con el concepto de verdad en la tradición. Sin ir más lejos en nuestra explicación del concepto de la verdad como concordancia, nos remitimos a lo que podemos extraer de *Ser y tiempo* en el sentido de que la verdad no tiene 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).

Solamente en este sentido el proferir una proposición es un relacionarnos con la cosa, es decir, es un “ser relativamente a” la cosa. La corroboración de que el ente referido en la proposición es lo que es, queda entonces “comprobado” y verificado en el mostrar este ente en el seno de ella. No hay ni mucho menos una comparación con ningún ente “real”. La comprobación no engendra una concordancia del conocer con respecto al

objeto, como tampoco una impostación de lo psíquico a lo físico. Si algo se encuentra en la comprobación es el “ser descubierto” del ente mismo; él en el “cómo” de su “estado de descubierto”¹⁰⁴. Esto último es muy importante porque nos delata que cualquier verificación apunta a un dejar mostrar los entes referidos en ella, mostrar los ente en su entidad. Esto es así pues el sentido ontológico del conocer que profiere proposiciones, “verifica” un “ser descubriendo” “relativamente a” los entes que se muestran como son. Concluimos ya que una proposición puede ser verdadera cuando descubre al ente en su mismidad. En su pro-puesta permite ver (αποφανσις) el ente en su estado de descubierto.

Así pues la *verdad* la entendemos en tanto “ser verdadera” de la proposición, como el “ser descubridora”. La verdad no tiene entonces en lo absoluto nada que ver con cualquier concordancia entre el conocer, planteado como una actividad externa al mundo en donde se realiza, ya sea desde el fondo de una estructura psicológica ni desde lo apartado de un rincón del mundo desde donde podemos meditar para incorporarnos a él ulteriormente, ni tampoco con su contraste con el objeto entendido éste como una exterioridad de la conciencia, y por supuesto que no tiene que ver con la concordancia entre el sujeto y el objeto. El “ser verdadero” como “ser descubridor” sólo se posibilita ontológicamente a su vez, sobre la base del “ser en el mundo” explicado con anterioridad.

“Ser verdadero” (verdad) quiere decir según Heidegger ser descubridor. Notemos la importancia radical de la relación entre el Dasein y lo ente que lo circunda; de tal manera que, el postulado que Heidegger pone a nuestra disposición como “ser verdadero”, es un modo de ser del mismo Dasein fundado ciertamente en el “descubrir”. Si este descubrir se funda en el “ser en el mundo”, entonces el “curarse de” en su modalidad de “ver en torno” o de “dirigir la vista” nos “descubre” entes intramundanos. Ellos son lo descubierto, son lo verdadero en un “segundo” sentido. En primer lugar, el Dasein es verdadero y descubre, la verdad en el segundo sentido no quiere decir un “ser descubierto” (descubrimiento) sino un “ser descubierto” (“estado de descubierto”). Si es posible alguna relación de amor ερος, en tanto fáctica, se funda admirablemente en esta “dependencia” mutua entre el “ser descubridor” y el “ser descubierto”. La *co*-relación entre ambos llenaba a los antiguos griegos de asombro, la mutua *a*-sistencia (en la doble connotación de percibir en la presencia algo que se muestra y ayudar a que esta mostración

¹⁰⁴ Ibid p. 239

se lleve a cabo) de cada una de las partes, en el modo y medida en que lo realizan, nos invita a reflexionar sobre el carácter del Dasein como testigo de esta mostración (“destinatario” del mostrarse del ser en tanto ente) y de lo ente (“remitente” cuyo venirse y dejarse “ver” cuenta con el Dasein como punto de llegada). Si por otra parte el “estado de descubierto” de los entes se funda en lo “abierto” del mundo, el “estado de abierto” del Dasein se nos muestra ya como lo fundamental con arreglo a lo cual éste es su “ahí”, es decir, “funda” la posibilidad de toda posibilidad. Para Heidegger el “estado de abierto” está constituido por el “encontrarse”, el “comprender” y el “habla”¹⁰⁵, y concierne con igual originalidad al mundo, al “ser en” y al “sí mismo”. De aquí obtenemos que la estructura de la “cura” como “*pre-ser-se* ya en un mundo-como ser cabe los entes intramundanos” entraña el “estado de descubierto” del Dasein. En otras palabras podemos decir que el “estado de descubierto” del Dasein, el cual se posibilita en esta estructura de la cura, es la única manera de describir el fenómeno original de la verdad. En tanto el Dasein es su “estado de abierto” y en tanto abierto, abre y descubre, es esencialmente “verdadero”. El Dasein “es” *en* la verdad quiere decir por ende que hay *verdad* en la medida en que *hay* Dasein.

Si bien en Ser y tiempo Heidegger nos dice que la verdad no se puede comprender en tanto proposiciones verdaderas que “concuermen” con un objeto “ideal”, el cual se emplace “fuera” del devenir humano, en De la esencia de la verdad, ensayo realizado en 1943, nos habla ya de la pregunta por la esencia de la verdad. Aquí la preocupación de este autor se dirige hacia la que puede caracterizar toda verdad en general en cuanto verdad. Recordemos un momento lo expuesto en esos escritos.

De lo obtenido en la exégesis acerca del concepto tradicional de la verdad extraeremos aquello que nos relata que un enunciado verdadero es aquel que mienta en su contenido, algo que coincide con la cosa enunciada. En efecto, el conocimiento vulgar de la verdad el ser verdadera y la verdad es lo que concuerda (Stimmende) de ahí se obtiene que la concordancia (Einstimmigkeit) de una cosa con lo que se presume de ella, depende en cierta medida de una coincidencia (Ubereins timmung) de lo mentado en el enunciado de la cosa. Ya en la Edad Media, el *intellectus humanus* se encarga, como *ens creatum* de ordenar los objetos de acuerdo a nuestro pensamiento. En tanto facultad conferida por dios, el intelecto se encamina a satisfacer la idea divina que lo generó, es decir, la tarea de reiterar que las

¹⁰⁵ Ibid p. 241

cosas en cuanto su *quid sit* y su *an sit* "son" en cuanto que, como creadas *ens creatum*, corresponden a la idea previa pensada en el *intellectus divinus*. De alguna manera ese cumplimiento de la inteligencia divina se lleva a cabo exclusivamente cuando las proposiciones se cumplan como adecuación de lo pensado a la cosa, que por su parte debe presentarse conforme su idea. La posibilidad de la verdad del conocimiento humano si todo ente es "creado", radica pues en que la cosa y la proposición están ordenadas a la idea en igual forma y por eso, surgidas de la unidad del plan divino de la creación. *Veritas* mienta en esencia la *convenientia*, el convenir de los entes entre sí como una criatura con el creador, un concordar según la determinación del orden de la creación ¹⁰⁶. En esta época se contaba con el orden divino que reina en el mundo, y el hecho de que la esencia de la verdad proposicional consista en la conformidad del enunciado, no plantea problema alguno y por ello no se le exigía comprobación especial. Así toda verdad de la cosa (*Sachwarheit*) recuerda siempre la concordancia de la cosa "a la mano" (*vorhanden*) con su concepto esencial y de carácter "racional". La necesidad de otorgarle nomenclatura a todo ente y de conceptualizarlo y de jerarquizarlo adquiere aquí una importancia radical, todo ente descansa su ser en el nombre que se le adscribe, toda posibilidad de saber acerca de un ente recae en el lenguaje que lo subyuga y lo "limita" de otras entidades, de su contexto. De esta manera la fórmula de la verdad como *veritas est adaequatio intellectus et rei* obtiene su vigencia y es accesible de suyo a cualquiera. Bajo el imperio de la autocomprendibilidad de este concepto de verdad, se acepta igualmente "comprensible" que la verdad y su contrario, la no-verdad entendida como la no-conformidad, se constituyen "simultáneamente" a partir de la contradicción lingüística simple. Pero más aún, la no-verdad como opuesto a la verdad, puede dejarse de un lado ya que como no se edifica en el marco de lo verdadero no tiene "valor". Es un cero a la izquierda, es un no-ser, es lo no contingente, la negación, es en pocas palabras: la nada.

Así entonces, la no-verdad (inauténtico) de la cosa queda constituida como ese desacuerdo del ente con su esencia. La no-verdad se comprende en la metafísica tradicional como un no concordar, y como ese no-concordar que funda la no-verdad cae fuera del ámbito de la esencia pura de la verdad, es dejado de un lado del conocimiento de lo "que es". Pero para Heidegger ¿es necesario conocer lo que es la no-verdad en tanto tal, en el camino del conocer de la verdad? Si como ya dijimos interpretamos la verdad como la coincidencia entre el concepto y la cosa y por ende la no-verdad radica en una

¹⁰⁶ EV p. 112

no-coincidencia entre ellos, entonces el paso previo para despejar la incógnita que con respecto a la no-verdad tenemos, radica en primer lugar en aclarar lo que la concepción de la verdad como coincidencia contiene en sí misma para poder con posteridad aclarar el problema de la no-verdad.

En la adecuación, el enunciado debe conservar lo que es en un sentido más allá de cualquier igualdad material entre él y lo que enuncia. La esencia de esta adecuación se determina más bien por el modo de relación que impera entre el enunciado y la cosa. De esta manera, la determinación de esta posible relación debe aclararse profundamente antes de cualquier disputa acerca de la verdad que se base en una real “indeterminación” de su fundamento. Es decir, que antes que esta “relación” quede esencialmente fundamentada con un carácter indeterminado, no se podrá efectuar ninguna discusión acerca de la verdad que no quede varada en el vacío.

Si un enunciado “representa” como concepto a un ente, lo dicho en el seno de él tendrá forzosamente que hablar del “qué” y “cómo” del ente en cuestión. Por otro lado, la palabra “representar” (vorstellt) dice de lo “representado” (vorgestellt) su cómo está “ordenado” (bestellt). De tal forma que el re-presentar no dice otra cosa sino el cómo está ordenado (lo que es) el ente del que se habla. Aquí podemos decir que la “labor” del enunciado radica en el dejar ser a lo que representa en forma de proposición. El cumplimiento de esta máxima permite el mostrarse de lo representado en su calidad de lo que es. Este aparecer de la cosa debe realizarse no solamente en la constancia de la cosa misma que “insiste” y se conserva como es, sino que además su “comportamiento” debe mantenerse en lo patente como tal. Pero todo comportamiento se caracteriza por el hecho de que, estando en lo abierto, se atiene a lo patente *como tal*. Sólo lo patente en sentido riguroso, se experimentó en los primeros tiempos del pensamiento occidental como la “presencia” y se lo llamó desde hace mucho “el ente” ¹⁰⁷. El estado de apertura del ente funda el comportamiento de éste, de aquí que lo expresable de él se posibilite en el marco de el estado de apertura del Dasein en su relación con lo ente. Heidegger llega a esto porque entiende al ente mismo como representable dentro del concepto re-presentante, de tal suerte que el ente se somete a la forma del decir que lo re-presenta, que a la vez se sujeta al “cómo-es” de lo representable. Y en la medida en que el enunciado siga en ese orden, se rige por el ente; es decir, que se “conforma” (verdadero) en lo dicho (la verdad). Para Heidegger el enunciado apoya su conformidad en ese estar

¹⁰⁷ Ibid p. 115

abierto del comportamiento, porque sólo así puede llegar lo abierto a constituirse el patrón para la adecuación que re-presenta. Obtenemos entonces lo siguiente: la conformidad no fundamenta originariamente a la verdad en la forma de la proposición, sino que es lo abierto el que permite el comportamiento del ente en su patencia y la posibilidad de decir de él lo que es en tanto se muestra como es. Pero entonces ¿cómo preguntar por la verdad cuando inquirimos por su esencia? Si lo “abierto” permite la irrupción del ente en su patencia y con ello se liga todo representar, entonces el liberarse en la dirección posible que liga todo representar se efectúa solamente en un *ser libre* para lo patente de lo abierto. En este ser libre queda señalada la esencia incomprendida de la libertad, la cual posibilita la apertura del comportamiento como contingencia interna de toda exactitud y por ende de todo cálculo o especulación en torno de lo ente. Con ello Heidegger declara que: *la esencia de la verdad es la libertad* ¹⁰⁸.

La palabra esencia se entiende aquí como el fundamento de la posibilidad intrínseca de aquello que en primer término y en general se acepta como conocido. Se puede decir que para Heidegger la verdad queda sujeta al subjetivismo humano, el cual si llega a ser objetivo, esta objetividad seguiría siendo humana a la par que la subjetividad y a la disposición del hombre. Con ello pensamos que ningún Dasein puede dejar de serlo, ni puede tampoco renunciar a su propia piel y en caso de que lo hiciese y optara por dejar de ser Dasein, esta resolución emana de igual forma de un ser ya Dasein con toda su contingente imposibilidad o posibilidad.

Pero al poner a la libertad como esencia de la verdad no significa dejar a la verdad al criterio del arbitrio del hombre, por lo contrario si el hombre se atiene al mostrarse del ente, se atiene de igual forma a lo patente del ente es decir, lo atestigua en lo abierto de ambos. La dependencia mutua es por demás clara. Ahora bien, la problemática de la no-verdad queda inscrita aquí en el sentido de que ésta es lo opuesto a la verdad, por ello en cuanto lo inesencial, hay razón para mantenerla lejos del escenario de la pregunta acerca de la pura esencia de la verdad. En este origen humano de la no-verdad confirma, aunque sea sólo por oposición, que la esencia de la verdad “en sí” impera “más allá” del hombre, lo que otorgó el ánimo suficiente para la metafísica tradicional para sostener este “más allá” como imperecedero y eterno, es decir lo que no se puede construir en la fugacidad y fragilidad de la

¹⁰⁸ Ibid p. 117

esencia del hombre. ¿Cómo puede entonces encontrar la esencia de la verdad su fundamento y consistencia (Bestand) en la libertad humana?

Encontramos que en la antigua Grecia, lo abierto fue concebido como $\tau\alpha\ \alpha\lambda\eta\theta\epsilon\alpha$ lo desoculto. Si traducimos $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ como “desocultamiento” en lugar de verdad “*veritas*”, nos apegamos a la literalidad del término además de que nos invita a reflexionar acerca del concepto de verdad en tanto conformidad. Ahora bien el paradero del concepto de libertad en esta interpretación de “desocultar” queda vinculado con el compromiso (Eingelassenheit) de develar o desocultar al ente. Este mismo develar aparece en el comprometerse existente, por lo cual la apertura de lo abierto, el “ahí” (Da) del Dasein es lo que es. En El Da-sein se conserva el fundamento esencial de su existir el cual históricamente y desde hace mucho tiempo se encontraba varando en la zozobra del pensamiento humano. Es en la pregunta por el ente que el Dasein encontró por primera vez, su “lugar” en la historia. Su existencia comienza justo aquí, en medio de su no fundamento ni explicación personal, en donde se plantea la cuestión del desocultamiento del ente y con ella el problema del ente en general. El ser en su totalidad como ya vimos se plantea como $\phi\upsilon\iota\sigma\iota\varsigma$, “naturaleza” en donde no se encuentra aun el espacio para nombrar al ente en su totalidad, y en realidad en el sentido de lo que surge como presente (Aufgehenden Anwesens). Sólo cuando el ente mismo se eleva y se resguarda expresamente en su desocultamiento, sólo cuando se comprende este resguardar desde la pregunta por el ente como tal, comienza la historia (Geschichte). El desocultamiento inicial del ente en su totalidad, la pregunta por el ente como tal, y el comienzo de la historia occidental, son lo mismo y simultáneos en un “tiempo”, que abre incommensurablemente para cualquier medida, lo abierto ¹⁰⁹. Pero expliquemos más claramente este atestiguar lo que, como tal, se nos presenta. Si el Dasein en cuanto existente “deja ser” al ente en su patencia, se porque libera a lo ente, lo deja ser en libertad, en tanto ocasiona una posibilidad y encomienda como algo necesario, el Dasein no dispone de la libertad como quien dispone de algo “a la mano” o “ante los ojos”; la *dis*-posición de la libertad por parte del Dasein es en sentido inverso, es el Dasein quien es dispuesto por la libertad, en su ocurrencia la libertad posee al Dasein y en forma tan originaria que es ella únicamente quien confiere al mismo Dasein esa referencia, la cual aclaramos ya caracteriza y fundamenta toda historia, a este ente en cuestión como tal. Sólo el Dasein ec-sistente es histórico por esta misma causa, la naturaleza no tiene historia.

¹⁰⁹ Ibid p. 119

La verdad - nos dice Heidegger - en La esencia de la libertad, no es una nota de la proposición adecuada que se enuncia de un "objeto" por un "sujeto" humano y que luego "vale" en alguna parte (no se sabe en qué ámbito); la verdad es el develamiento del ente por el cual cobre presencia (west) una apertura. En lo así abierto, se expone todo comportamiento humano y su actitud. Por eso, el hombre *es* en el modo de la ec-sistencia ¹¹⁰. De tal manera la esencia de la verdad, en tanto libertad, no es una propiedad del hombre, que la misma ec-sistencia del hombre poseída por ella llega a ser historia, asimismo la no-verdad procede más bien de la esencia de la verdad. Sólo porque verdad y no-verdad no son esencialmente distantes entre sí sino que son correspondientes, puede una proposición verdadera oponerse rigurosamente con la correspondiente proposición no-verdadera. En este caso la pregunta por la esencia de la verdad alcanza solamente el ámbito originario de lo que se pregunta, cuando en la previa mirada de la esencia plena de la verdad, se incluye también en el descubrimiento de la esencia, la no-verdad.

Recapitulando acerca de la esencia de la verdad hemos dicho ya que la esencia de la verdad se descubre como libertad. Comprendida la libertad como el "estado de abierto" del Dasein que "deja ser" lo que aparece como ente, así todo comportamiento abierto del hombre histórico se pone siempre en relación con éste o aquél ente en cuestión. Sabido o no por él mismo, el Dasein es originariamente en medio del ser de la libertad el cual fundamenta la posibilidad de toda verdad y por ende de toda no-verdad. Ahora bien si esta última se entiende como "ocultación", el ocultamiento puede, pensado desde la verdad, interpretarse como no develamiento, se entiende ya que la no-verdad es no-develamiento y le corresponde en sentido inverso a la verdad como des-ocultar. El ocultamiento del ente en su totalidad no es por esto mismo, implantado posteriormente como consecuencia del conocimiento del ente que, por otra parte es siempre fragmentario. Lo que ocurre aquí es que la no-verdad es más antigua aún que cualquier revelación de cualquier ente, en tanto oculto. La auténtica no-esencia de la verdad no se finca en un dejar-ser que ya develado se mantiene en relación con lo oculto. Lo que aquí está apareciendo es el mostrarse del ser en tanto ente, pero ahora en calidad de ocultación. Si el ente es la mostración del ser, pero en esta mostración el ser mismo se oculta en este aparecer del ente, luego el desocultar mienta a la par un ocultarse más originario que es el ocultarse del ser en la medida en que se muestra como ente. Todo develamiento muestra lo oscuro de este develar. El

¹¹⁰ Ibid p. 121

ser es ocultación de lo que él mismo es. ¿Es posible captar el ser en lo que es, en su esencia, dejando a un lado esta ocultación original? La respuesta es un no rotundo. El ser - que no es ente - es indefinible si como definición entendemos poner un fin, un límite a aquello que estamos definiendo. Ahora, si la esencia de la verdad no se agota en la conformidad del enunciado, entonces tampoco la no-verdad posee la equiparación de la no-conformidad con el juicio. Si ahora decimos que la ocultación del ser, en su mostración en tanto ente, se finca en el misterio de esta ocultación que funda toda desocultación, entonces estamos diciendo con esto que el misterio (Geheimniss) que constituye toda patencia del ente, no es un misterio el cual se pueda siquiera preguntarse. Es "tan sólo" lo uno, el hecho de que en general y como misterio (la ocultación de lo oculto) como tal se impone al Dasein. Vemos entonces quizá el por qué del imperio del ente y el olvido del ser. Si el ente gobierna con su patencia el pensamiento humano no es por otra cosa sino por el "olvido" de esta primera y más original ocultación que posibilita todo develamiento ulterior. Pensar este olvido es regresarnos al comienzo en donde el olvido del olvido aún no tiraba sus redes ante la irrupción portentosa de lo ente. El imperio de la patencia del ente desplegaba apenas sus dominios, la ciencia estaba en pañales. Heidegger nos recuerda que la auténtica no-esencia de la verdad es el misterio. No-esencia no significa todavía en este caso caída a la esencia en el sentido de lo universal ($\kappa\omicron\upsilon\upsilon\upsilon\ \gamma\epsilon\nu\upsilon\upsilon$) de su *possibilitas* (Ermöglicung) y su fundamento. No-esencia es la esencia que, en ese sentido, hace presente previamente (vor-wesende). "No-esencia" indica en primer término y casi siempre la desfiguración de aquella esencia ya caída¹¹¹. Como ya vimos en nuestra definición de no-esencia no encontramos ninguna connotación de ausencia como no presencia de algo.

En este caminar del Dasein cotidiano, en donde lo ordinario nos oculta la realidad del misterio de la primera ocultación, nos conducimos en un ir y venir de lo habitual, pasando por alto el misterio es lo que Heidegger llama el error. El Dasein erra, va al error porque éste lo acompaña esencialmente en lo más profundo de su ser y no por cierto como descuido del Dasein. El error se constituye como ese espacio en donde el volverse in-sistente de la existencia del Dasein se olvida y equivoca. La ocultación del ente oculto en su totalidad impera en el develamiento del respectivo ente, que como olvido de la ocultación se convierte en error. El error es pues la anti-esencia (Gegenwesen) respecto de la esencia inicial de la verdad. Lo erróneo que se finca en el errar, no es sino el reino de la historia occidental, en donde se enlazan todos los

¹¹¹ Ibid p. 124

modos del errar. No es una zanja en el conocimiento de lo ente que nos espera y que depende de nuestra atención para hacerse notar, no es mediante un método que controle el principio de incertidumbre de los sistemas lo que nos va a evitar caer en el error, ni el cálculo casi infinito de un sistema computarizado el que nos "salve" del error lo que hace falta para garantizar lo cierto de la proposición. Lo que conocemos habitualmente en filosofía como la no conformidad con el juicio o la falsedad del conocimiento es tan sólo uno de los modos del errar. Más aún, todo comportamiento, de acuerdo con su apertura y su referencia tiene su modo de errar. El error en que anda nuestro Dasein histórico encuadra con la apertura del mismo Dasein y lo domina por completo, haciéndolo errar (Beirrung), y mediante esta presión que lo oprime (Bedrangts) se domina el misterio. Es por esto que el Dasein se vuelca entre los extremos, su existencia es continuamente jalonada entre el misterio y el error. Por uno y otro se halla la penuria de la coacción (Not der Nötigung). La esencia de la verdad que incluye a su no-esencia más propia, mantiene al Dasein en la penuria por este permanente volverse de aquí para allá. El Dasein mismo es ese volver (Wendung) a la penuria. El develamiento de la necesidad (vuelta a la penuria), y a causa de ello, el posible traslado de lo inevitable, surgen del Dasein y sólo de él ¹¹². Podemos concluir entonces que si entendemos la libertad como la esencia de la verdad (en el sentido de la conformidad del re-presentar) y a partir de la ec-sistencia in-sistente del Dasein, esto es así porque la libertad misma nace de la esencia inicial de la verdad, del misterio en el imperio del error. Así pues, el dejar ser a lo ente se realiza en el comportamiento abierto de la estructura de ser del Dasein, pero el dejar ser a la totalidad del ente acontece sólo en su legitimidad esencial, cuando en la misma estructura de ser del Dasein se le acoge en su esencialidad. Entonces, la abierta decisión (Ent-schlossenheit) hacia el misterio se pone en camino (erra). Aquí en este errar (con la doble significación del equivocar y del echar camino), la pregunta por la esencia de la verdad encuentra morada, es decir se efectúa con más originalidad, es entonces que se descubre el fundamento del entrelazamiento de la esencia de la verdad con la verdad de la esencia. La mirada al misterio desde el error, es el preguntar, en el sentido de la única pregunta. Para Heidegger esta posibilidad se logra en la medida en que rompamos con la pregunta por la esencia de la verdad en el sentido de la propuesta por la metafísica tradicional.

¹¹² Ibid p. 127

§ 9.- El arte y la técnica

Es el problema del arte el que ahora nos convoca a meditar acerca de la técnica. Para Heidegger, la producción artística fue un camino en donde se transparentaba todo aquello que se pone en juego en cualquier producción. Por ejemplo en la metafísica tradicional la transferencia de la experiencia artística se descompone en experiencia estética, proceso que no era menos que esperarse en tanto que la subjetividad malentendida de la metafísica implica la muerte del arte, se propone el arte como una copia de la naturaleza. En este copiar a la naturaleza se desemboza un sometimiento "a la mano" o "ante los ojos", el ser del arte se convierte a su vez en eso que se entiende por ser en la época técnica. Pero en este caso la obra de arte no es como cualquier producción de algo. En Arte y poesía, Heidegger se propone indagar el proceso de la aparición de la obra de arte, desde su origen hasta su consumación en tanto tal.

Si por origen entendemos aquello de donde una cosa procede y por cuyo medio es lo que es y como es, entonces el origen de algo es la fuente de lo que antiguamente se entendía como esencia. Así, la pregunta sobre la obra de arte nos plantea como interrogante la fuente de su esencia. La relación que a lo largo de este ensayo logra Heidegger entre el artista, origen de la obra de arte, la obra en sí y el origen del artista, nos lleva a la conclusión de la necesaria reciprocidad que hay entre ambos. No obstante la posibilidad del arte queda aún oscura si es que no pensamos detenidamente la misma relación entre la obra de arte y el arte mismo. Sólo hay obras de arte porque hay arte y viceversa. Pero si bien la complicidad entre el arte y la obra nos parece intrincada, lo que sea el arte deberá inferirse de la misma obra. Lo que sea la obra solamente puede saberse a través de la esencia del arte. Este círculo en el que nos encontramos no sólo no debe evitarse sino que debe insistirse en él, y esto es debido a que el pensar mismo, nos señala Heidegger, se constituye en esta aventura "circular", en esta reiteración continua de lo que sabemos y no sabemos, del ente y su verdad y de la no-verdad. Y si es posible de transitar el Dasein en esta senda que se abre en su camino no es sino porque el Dasein mismo sale en busca de su propio destino: el errar. La errancia es el transitar en esta inhospitalidad y en este riesgo intermitente del *no-fundamento* del

que hablamos al principio de este trabajo; este fondo sin “fondo” que construye la pregunta por nosotros mismos, la misma interrogante planteada por los antiguos griegos al preguntar por el ser del hombre, que no es sino el ser de lo ente en general.

En el camino del arte encontramos que la obra de arte es una confección, pero nos dice algo muy diferente a cualquier confección entendida como mera cosa *αλλο αγορευει*¹¹³. La obra hace que lo otro se manifieste, ella es en sí misma una alegoría. Con la cosa confeccionada se junta algo distinto que en la obra de arte. Juntar se dice en griego *συμβαλλειν*, símbolo, la obra es un símbolo. Así entonces alegoría y símbolo son el marco de representaciones dentro del cual se mueve la caracterización de la obra de arte desde hace ya mucho tiempo. De estas palabras expresadas por Heidegger podemos obtener que, en la obra de arte se revela algo que va más allá que un simple ser producido que agota su existencia en el producto. ¿Pero entonces qué revela el arte? No es precisamente en la materia, de la cual está hecha la obra de arte y por la que se puede presentar como lo que es, por donde podemos averiguar lo que caracteriza a toda obra de arte. Toda permanencia de las cosas se basa en su coseidad, su consistencia es lo que permite su patencia y esto ocurre no solamente con la obra de arte, sino con cualquier obra en general. En la tradición se piensa que la síntesis de materia y forma, de alguna manera unida con “gusto”, es lo que conceptualiza la obra de arte. En efecto, es indudable que lo cósmico de la obra sea lo que le confiera la capacidad de mostrarse, pero en definitiva no es eso lo que hace a la obra de arte lo que ella es esencialmente.

Y aún sin saber lo que es una obra de arte esencialmente, podemos distinguirla de cualquier producto el cual es confeccionado como un útil para algo. Si el útil tiene parentesco con la obra de arte es porque su materia y forma, como determinaciones de todo ente creado, están encontradas en la esencia de todo útil; no es así el caso de una mera cosa que se nos aparece, pues ella presenta la espontaneidad, caso que el útil carece por ser diseñado y acabado con un propósito definido. Obra y útil tienen entonces un fin, pero éste es tan distinguible entre uno y otro, que pareciera que la obra de arte se asemeja más a una mera cosa por su presencia autosuficiente. Conviene que mantengamos claro aquí que el útil es por así decirlo, mitad cosa, porque se determina por la coseidad pero además contiene algo que lo hace excederse de la mera cosa, la finalidad de su creación, pero aún con todo esto no llega a

¹¹³ App. 41

sostenerse con la autosuficiencia de la obra de arte. El útil tiene una peculiar posición intermedia entre la mera cosa y la obra de arte. Si la estructura materia-forma con la que se determina el ser del útil, tiene este ofrecimiento en la composición de todo ente, se comprende de inmediato por qué el Dasein que produce participa aquí en el modo del cómo el útil llega al ser. En tanto que el útil ocupa un puesto intermedio entre la mera cosa y la obra, es fácil tender a concebir, con la ayuda del ser-útil (la estructura materia forma) también el ente que no es útil, la cosa y la obra y en definitiva todo ente ¹¹⁴. Esta indicación de Heidegger se basa en la creencia bíblica de que todo ente es producto de la creación divina. Este pensamiento importado por la filosofía en la Edad Media, pierde toda su fuerza en la interrogante acerca del ente en general. Sin embargo la interpretación teológica del ente ha quedado de todos modos como la visión del mundo según la materia y forma. Si Heidegger refiere a la mera cosa como tal, es sólo porque quiere destacar de ellas su calidad de ser una especie de útiles, sólo que despojadas de su ser útil. El "ser cosa" entonces radica en lo que queda como resto pero que no está bien determinado de suyo. Por otro lado resulta dudoso si con la supresión del ser del útil se llegue en general a hacerse patente lo cósmico de la cosa, pero sobre de ello volveremos en su oportunidad. Lo que ahora nos apremia es la determinación de lo verdadero del útil.

Ya en el parágrafo 3 nos referimos al ser de confianza de todo útil; con ello destacamos que el mundo y la tierra sólo existen para aquellos que en esa apertura se desenvuelven conjuntamente con los útiles empleados. Así llegamos a la conclusión que el ser del útil, el ser de confianza, concentra en sí mismo todas las cosas según su alcance y a su manera particular. También señalamos que el útil al desgastarse y entrar con ello a lo cotidiano de su uso, se cierra cayendo a lo mero útil. Esta desgastada habitualidad logra desaparecer el ser de confianza del útil y se convierte lo usual en la única forma de reconocer lo propio del útil. Es decir, que con el mero servir para algo del útil, situación que acontece y que se deja ver como lo único reconocible del útil, aparece lo sustituible del mismo, su reemplazo y su agotamiento. De aquí se suscita la apariencia que el origen del útil se encuentra en el mero confeccionarlo, manipulando en el material con que está hecho, la forma adecuada para su mejor servicio. Lo que ahora obtuvimos es que el útil se presenta, en su auténtico ser, desde algo más allá que su servicio. Material y forma y la distinción entre ellos, se funda en algo más hondo; El

¹¹⁴ Ibid p. 54

reposo del útil que reposa en sí estriba en el ser de confianza. En este ser vemos por primera vez lo que en verdad es el útil ¹¹⁵.

En la explicación que realiza Heidegger con respecto a la obra de arte, se encuentra el ser del útil en la medida en que se deja hablar a la obra de arte, en este caso la pintura de los zapatos de un campesino, cuyo autor es Van Gogh. Para Heidegger la obra de arte nos tiene que dejar saber lo que es en realidad aquello que aparece expresado en ella. Pero esta verdad de lo que en ella aparece no tiene nada que ver con la representación "fiel" de lo que intenta plasmar; no se trata de una descripción de los elementos que configuran determinado cuadro, ni el cálculo del sonido y el silencio con lo que una obra musical se elaboró. Lo que opera en la obra de arte va mucho más allá de lo que es un útil, es más sólo en la obra de arte se puede hacer propiamente visible lo que es el ser de todo útil. En la obra de arte el ente sale hacia un "hacernos presencia". Desde su estado de no oculto de su ser, se aparece y nos muestra su verdad. En la obra de arte acontece la verdad, se pone en operación el ser de lo ente. Pero ¿qué es lo que aparece como verdad del ente? Indudablemente que lo que él "es". La obra de arte nos abre un mundo y lo mantiene en su imperiosa permanencia. Así pues el ser de la obra de arte significa establecer un mundo; en donde el concepto de mundo nos apunta no hacia un mero conjunto de cosas existentes conocidas o no, ni muestra un marco imaginado para encuadrar el conjunto de lo que pudiese existir; por el contrario el concepto de mundo como aquello inobjetable al cual pertenecemos mientras "erramos" por sus veredas y senderos, mientras nos preguntamos y creemos entender el sentido de nuestro preguntar. El mundo se mundaniza ahí donde caen las decisiones esenciales de nuestra historia, unas veces aceptadas por nosotros y otras abandonadas, desconocidas y nuevamente planteadas. Ningún ente en estas condiciones es poseedor de mundo salvo el Dasein. Siguiendo el ejemplo de los zapatos del campesino, éste tiene mundo porque se mantiene en lo abierto de lo ente. Como destinatario de esta apertura de lo ente, "aguarda" su voz, lo escucha y testimonia, le "permite" adquirir sentido al aparecer en esta relación la "dirección" de lo que se muestra. Por su ser de confianza, el útil da a este mundo una necesidad particular y cercanía. En el abrirse el mundo se adquiere el ritmo entre la lejanía y la cercanía, entre la amplitud y la estrechez. En la mundanidad, se forma este ámbito por el que es conferida o negada la protectora gracia de los dioses nos dice Heidegger. En cuanto que una obra lo es, da lugar a este ámbito. La obra en este dar espacio, da cabida y lugar a lo que se establece.

¹¹⁵ Ibid p. 62

Erige la obra, en tanto hacer patente lo justo del ente que se muestra. La obra establece un mundo y al hacerlo deja abierto lo abierto del mundo. En contraste con el útil, el cual “toma” del material que está hecho para prestar su servicio y que después desaparece en este mismo servicio su utilidad, la obra es en esencia algo que “hace”, y lo que hace la obra tiene que ver con el establecimiento de un mundo. Para Heidegger, la obra nos muestra la lucha entre el mundo y la tierra como ya dijimos; aquí la tierra es aquello a lo que la obra se retrae y a lo que hace sobresalir en ese retraerse. La tierra es el empuje infatigable que no tiende a nada. Cuando establece la obra un mundo, hace la tierra. En este hacer se entiende que la obra hace a la tierra adelantarse en la patencia de un mundo y mantenerse en ella. La obra hace a la tierra ser una tierra, la invita a mostrarse como lo que es, el encubrimiento de sí misma. La tierra es lo que tiene por esencia el ocultarse a sí misma. Hacer la tierra quiere entonces decir: hacerla patente como ocultante de ella misma ¹¹⁶.

Podemos decir entonces que el ser de la obra establece un mundo y logra la hechura de la tierra. Ambos pertenecen a la unidad del ser-obra, así el reposo de la obra descansa en esta movilidad del acontecer de la obra. La oposición entre mundo y tierra, si entendemos por mundo la apertura hacia las decisiones sencillas o no en la determinación de la historia como destino de todo pueblo, se concibe como una lucha. En ella, cada uno lleva al otro más allá de sí mismo. La tierra no puede privarse del ámbito del mundo si es que quiere aparecer como tierra en el impulso libre de su ocultación. El mundo, por su parte, no puede huir de la tierra, si es que debe fundarse en algo decisivo, como horizonte y camino que rige todo destino esencial. Al establecer el mundo y hacer la tierra, la obra instiga a una lucha. El ser-obra de la obra consiste entonces en pelear esta lucha entre el cielo y la tierra. Todo esto nos es de vital importancia cuando por contraste, veamos el ser de la técnica y la manera de desplegarse en el mundo.

Si en la obra de arte, la verdad se instala como lucha en un ente que se produce, de modo que abre la lucha en ese ente, es decir, desgarrándolo ¹¹⁷, entonces la lucha llevada a la desgarradura y de este modo fijada no es más que la forma. El ser-creado de la obra implica un fijar la verdad en la forma. Es la conjunción conforme a la cual se ajusta la desgarradura. La desgarradura conformada es la unión del resplandor de la verdad. Lo que aquí Heidegger entiende por forma debe interpretarse por aquella posición y composición en

¹¹⁶ Ibid p. 78

¹¹⁷ Ibid p. 100

que la obra es en tanto que se expone y se propone ¹¹⁸. El ser-creado de la obra y el ser-acabado del útil coinciden en que constituyen un ser-producido. Pero a diferencia del ser-acabado del útil, el ser-creado de la obra tiene la particularidad de que está creada dentro de lo creado. En efecto, en la obra el ser-creado está expresamente creado dentro de lo creado de manera que resalta del producto. No obstante que el acontecimiento de ser-creación de la obra no impulsa a ésta en lo que está proyectando, lo que tiene de acontecimiento es que la obra permanezca como tal constantemente y así proyecte. De aquí sostenemos que la obra no agota sus posibilidades en el hecho de ser-creatura; si el ser-obra se revela como el ser fijada la lucha en la forma, a través de la desgarradura, el ser-obra mantiene la constancia de la permanencia de lo que se proyecta como obra. La demora finalmente, entendida como esta constante de la obra, permite a la obra creada ser lo que es en tanto obra. Con esto concluimos que dejar a una obra ser lo que es, radica en la contemplación de esta obra, en donde y mediante esta contemplación, la obra cumple su carácter de obra. Contemplar una obra implica estar dentro de la patencia insistente del ente que acontece en la obra. Es cierto que estar en la contemplación de la obra implica un saber, el cual no atañe a ningún representar o conocer algo, pero este saber tiene la suspicacia de un saber lo que se quiere en medio del ente. En Ser y tiempo, Heidegger nos indica que el saber es un querer saber, es un quedarse del saber como un querer y un querer que permanece como un saber. De este modo, el Dasein ec-stático se abandona a la desocultación del ser. En el "estado de resuelto" - como se ve en Ser y tiempo - se condiciona a la apertura del ente más que a la decisión del sujeto, el que nos hace el paso desde lo encerrado del ente hasta la apertura del ser. Aquí se comprende que la esencia misma de la existencia del Dasein es la que se ubica en este "estar dentro" de la iluminación del ser, evitando cualquier confusión con un extinto "ser fuera" o "ser dentro", como capacidad del sujeto. El "querer" no es más entonces que un "ir más allá de nosotros mismos", es un rebasarnos en el riesgo del pensar. Es abandonar la "seguridad" del paraje conocido y desplegar nuestra existencia en la aventura del conocer, del poder preguntar por nuestra existencia.

¿Pero es acaso que el arte nos muestra la desolación en la oscuridad del posibilitar cualquier pensamiento en torno del ser? ¿Es que todo arte nos permite esto? Si en la metafísica tradicional se ocultó la ocultación del ser en el ente, prevaleciendo lo inmediato de la patencia ¿el arte medieval de igual

¹¹⁸ Idem

forma oscurece toda pregunta por el ser? Y por último, al hablar de arte ¿siempre pensamos en un mismo arte? Tratemos de contestar estas preguntas.

Pensemos por un momento el desarrollo del arte en la Edad Media. Aquí, donde reina la metafísica tradicional deja el problema del ser en el abandono y lo reduce a lo ente. En el marco de esta concepción, el ser se trueca por lo más consistente, lo más cierto, lo más digno de certeza en donde podemos asegurar la base de todos los demás entes. Aquí en lo conjeturable, se amalgama lo máximo de toda realidad y se excluye por ende todo esto que no cabe en lo visible: lo faltante, la ausencia, la temporalidad, la historia etc. Dentro de la más grande certeza, la pura racionalidad, no hay cabida para ningún rastro de nada. Todo se interpreta dentro de este todo interpretable. A fuerza de no desear sino tan sólo la positividad, se tiene por verdadero la presencia plena y sin falla, la que obra en el sótano de la ignorancia, la que edifica el sostén del nihilismo por advenir, en donde se mutará el "ser caído a menos" por la ausencia de ser: la nada. En este desamparo humano se desarrolla una situación de demencia extrema, donde momentáneamente toda seguridad falla y la angustia en la espera de llenar ese hueco crece y las amenazas de muerte se acentúan. El concepto heideggeriano de Not significa además violencia. El ser mismo es la violencia y lo violentamos al hacerlo lenguaje. Es curioso cómo los movimientos contrarios al nihilismo han suscitado violencia. El hombre, funcionario de la técnica, no se inmuta por éxitos ni fracasos, no logra expresar mueca alguna cuando, a través del cálculo universal, alcanza linderos inimaginables. El mismo, en tanto portador de su seguridad, se resguarda de los embates del sin sentido con violencia gratuita, nacida del terror que engendra para rozar los límites de su existencia. Mediante su técnica, el hombre ha diseñado la uniformidad de estilos de vida, la programación del deseo y con ello lo estereotipado de la cultura. El carácter fáctico y planificado de ideas políticas y la desfiguración del carácter de la tierra, obliterando todo recinto sagrado de su mostrarse y donarse. En lo que se acaba finalmente es en la organización de las medias y en la difusión en rangos cada vez más comprobables y por ende predecibles. Si con Nietzsche nos enteramos que se ha cerrado en el reino de la voluntad la capacidad del dolor y con él el del gozo, el hombre técnico se ha instalado fuera de todo dolor y se inmuniza contra todo placer. Ni la misma desolación de su propia miseria lo llega a rozar, pues se construye implantado en la misma realidad que se construye y lo circunda. Aquí dentro se piensa que el nihilismo es el precio a pagar por lo eficaz, lo técnico, lo perfectiblemente técnico. En el nihilismo nietzschiano la ausencia del desamparo es el verdadero desamparo, el cual se nos esconde en la información diaria. La ausencia de este desamparo

se constituye en la figura imaginativa que produce la sensación que lo que “uno” tiene en la mano es lo verdadero, que lo que “uno” piensa es lo real. El peligro supremo radica en que no aparece el desamparo. Nos hemos construido un mundo aséptico y nos hemos vacunado contra cualquier intento de lo incierto. Ahora, imaginemos cualquier intento de producción artística en estas condiciones. Si la metafísica tradicional plantea el arte como la imitación de la naturaleza y ésta que ceñida a lo desmembrable del cálculo y en lo limitado del control especulativo, luego para Heidegger, el arte ha dejado su papel original y se ha convertido en un espacio de recreación decorativo, en una especulación de valores artísticos y en una diversión en tanto diversificación, del aparato productor de beneficios colectivos. No es pues en el arte concebido y supeditado a este entorno en donde podemos, hoy en día, encontrar la respuesta buscada. No obstante y como contribución a nuestro trabajo, la crítica que acerca del arte logra Heidegger nos ha servido mucho en el desocultar el carácter del ser del útil, que como acceso al producir tecnológico, aparecerá de nueva cuenta pero ubicado en otro contexto.

II La esencia de la técnica

Si ya hemos pasado desde la artesanía a lo industrial, desde el arte hasta la técnica, apenas hemos mirado y sin detenernos en la diferencia radical que existe entre el útil y el utensilio fabricado. Si por un lado ya revisamos este entenderse del campesino con sus útiles y este encontrarse en el ser de confianza que implanta el mundo de sus labores, ahora conviene destacar que en contraposición con el artesano, el cual se compromete con la naturaleza y sus materiales, el trabajador industrial se sumerge en la utilidad del útil fabricado en serie, encontrando en esta utilidad la esencia de su solidez. Cuando la utensilidad se reduce al uso como utilidad, sin independencia o solidez, es la técnica la que entra en escena. En ese momento, todo deviene sujeto de estudio, de costos calculables y beneficios obtenidos, en un balance final en donde se ajustan cuantas para saber si ganamos o perdimos.

Dentro de la apertura que acusa el Dasein hacia el mundo se pudo encontrar la esencia del útil. Todo útil entendemos, presupone la apertura del mundo, lo que ahora nos interesa mostrar es que la mundanidad del mundo circundante y la espacialidad específica de lo ente hallada en él, se puede desbrozar a partir de él mismo. En Ser y tiempo el útil fue considerado como dependiente de una sola red total en donde el ente no es más que una célula, rompiendo así con la tradición la cual considera a la cosa no como un segmento en el interior de una totalidad englobante, sino como organizada en un lugar específico que la circunda, nos hace pensar en la inversión que logra Heidegger en esta obra es definitiva como inicio de nuestra investigación. Por haber reconocido el origen del espacio en la prioridad de cualquier sitio y por haber traspuesto al nivel de la temporalidad la primacía ontológica de la disponibilidad del ser, Heidegger pudo tratar en Ser y tiempo la espacialidad como un modo de la temporalidad, violencia metódica de la cual se retractaría más tarde. Pero no obstante esto, en el parágrafo 70 de esta trascendental obra, Heidegger trae de nuevo la espacialidad del Dasein a la temporalidad no sostenible ¹¹⁹. La idea posterior de que en el mundo tecnológico lo ente es sumido a un número creciente de correlaciones en el interior de un ensamble total, constituye ya una etapa intermediaria a la autonomía relativa del obrero, aquel que se encubra en la producción en masa. Para Heidegger la totalidad tecnológica no es un mundo, la Gestell disimula la proximidad del mundo que se aparece en la cosa ¹²⁰. Así como en Hegel la máquina es independiente como útil, desde el punto de vista del “fondo disponible”, Heidegger declara que la máquina es dependiente, pues tiene su ser basado únicamente en una comisión dada a su cometido ¹²¹. Pero antes de seguir indagando en la esencia de la técnica, es menester de aclarar y definir los antecedentes del problema.

Heidegger mismo nos puede guiar en el antecedente de la técnica. En Ensayos y conferencias ¹²² nos comenta concretamente sobre la técnica, de lo cual extraemos que : “...la época de la metafísica terminada está apenas por comenzar..”; de aquí que esta forma fundamental en donde la voluntad de la voluntad aparecida en tanto cálculo, se instala a sí misma en la no-historicidad del mundo de la metafísica es llamada por Heidegger la técnica. Pero ¿qué quiere decirnos con esto? ¿Es que bajo este término podemos englobar todo el dominio de lo ente que se conforma, cada minuto, como lo total de lo ente? Si la naturaleza ha sido ya supeditada a los recursos renovables o no, de los

¹¹⁹ M. HEIDEGGER, TEMPS ET ETRE *Question IV*, tr. F. FEDIER, Gallimard (1976) p. 40 TE

¹²⁰ *Ibid* p. 151

¹²¹ EC p. 23

¹²² *Ibid* p. 92

cuales hacemos uso y ab-uso indiscriminadamente, si la cultura no es sino una manivela que nos provee de sano esparcimiento, si la política se concreta a distribuir las ideas al aplanamiento de lo cotidiano, entonces ¿no será acaso la técnica la forma manipuladora del nihilismo en la sustitución de aquello “digno” de ser pensado?

Nos preguntamos ya por la esencia de la técnica y la tomamos en un sentido que nos invoca a la metafísica tradicional ¿Es posible preguntar por la técnica en su forma esencial desde el ocaso del pensar?

Capítulo IV El develamiento como camino para una exégesis ontológica de la técnica.

El Dasein pertenece a una develación que no la genera él mismo. En efecto rigurosamente hablando, toda develación y por ende la verdad de lo ente pertenece a la mostración del ser que como vimos, se constituye en una ocultación original; a partir de aquí, se puede entender lo cotidiano del concepto técnica. En este sentido se entiende por técnica una infinidad de útiles ensamblados entre sí, con mayor o menor grado de complejidad, los cuales y debido a su procedencia deben de funcionar correctamente. ¿Qué es entonces un útil? Como respuesta a esta cuestión, la vida común lo concreta en lo siguiente: es un medio para alcanzar un fin que el hombre se ha propuesto previamente. Esta podría ser entonces una definición instrumentalista del útil que pudimos mostrar en la conformidad que con respecto del útil, presenta el Dasein en la forma de ser en el mundo. Pero ¿es esto verdad? En Ser y tiempo, Heidegger enarbola la evidencia categórica de la vida común en donde se propone y enmascara a la vez la mostración de lo ente. De aquí, resulta imposible entonces, el disponer de esta pregunta sin fondearla previamente en el bajorrelieve del mundo el cual funge como horizonte a todo aquello que a partir de este ser en el mundo acontece históricamente. La determinación característica del “en” el mundo marca pues el advenir de la totalidad de lo ente en tanto tal. Ahora bien, hemos visto cómo el útil, presupone la apertura de un mundo y como el mundo en tanto correlato de todo proyecto de apropiación de lo ente es, a partir de aquí y en adelante, presupuesto como lo esencial en la relación de cualquier medio para con sus fines, entonces el mismo mundo no puede ser considerado como un útil, tal y como aparece en el despliegue de la última fase del nihilismo que podemos entender como técnica, en donde el tomar y disponer del mundo en lo cotidiano, de la forma conceptual o manipuladora, reduce a éste a un objeto, o bien de estudio o bien de “uso” común; es decir, lo concreta limitándolo a un “bien”, el cual puede ser sustituido en la medida que su uso no provea con satisfacción el “por lo que - para qué” fue fabricado. La apertura del mundo que logra el útil no es ni mucho menos la apertura del mundo que Heidegger entiende como “des-cubrir”; más aún, este descubrimiento del mundo no sólo no descubre el mundo sino que por lo

contrario, lo encubre todavía más y con mayor vigor. El ser abierto del mundo, como lo entiende Heidegger, en nada tiene que ver con una apertura determinada entre otras, con un descubrir el servicio de algo o encontrar una “mejor” supeditación de un ente a un objetivo concreto. No es esta apertura un ente entre otros, como un contenido inmerso en otros contenidos. Es esta apertura más bien, la forma radical de cualquier posibilidad de apertura que se proponga el Dasein en tanto es en el mundo. Pero la interrogación por la esencia verdadera del útil conlleva a aclarar de una forma profunda el problema de la develación del mundo en la manera que el Dasein la efectúa originalmente: la ἀληθεια.

En el párrafo 8 analizamos detenidamente el problema de la verdad y su interpretación dentro de la tradición metafísica, asimismo y como contraste a esta postura, recordamos el análisis que Heidegger lleva a cabo con respecto a la interpretación que de la verdad se tenía en la Grecia antigua. Ahora preguntamos ¿se agota entonces la verdad en la forma de ser del Dasein en tanto ser en el mundo? Si la develación proviene del ser y en la lengua griega antigua se ubicaba en lo que entendemos como ἀληθεια, ¿no es justamente aquí que tenemos que pensar al revés (Kehre), es decir, pensar que el mismo Dasein pertenece a un develamiento que no depende de su estancia en el mundo, que no es solicitado por él, sino que se extasía por él y para él? En otros términos, la lengua griega antigua nos revela un equívoco en el centro del develamiento, un rechazo al centro de la parusión, una velación en la develación, una no-verdad que es constituida dentro del error mismo encubierto en toda develación (verdad). Debemos decir con justicia que lo que alimenta el pensamiento del Heidegger posterior al Ser y tiempo se finca precisamente en esta dualidad, en este ser del útil cuya residencia yace en su “ser de confianza” (Verlässlichkeit) que como ya escribimos, aparece en Arte y poesía. Aquí, no se designa un estado de cosas en el marco del cálculo de sus posibilidades y sus efectos, lo que aquí se apunta está más bien ligado a un nudo ambiguo de un orden establecido sobre un fondo ingobernable. El ser del útil es su ser de confianza, en el sentido en que confiable en sí, abre un mundo entendido ya como un orden de cosas, un espacio en donde se acunan proyectos y se desechan otros; en este sentido el mundo abierto se estructura en algo mucho más profundo, ciertamente a un “hay” mundo insupeditado, siempre in-apropiado por el Dasein y que Heidegger llama “Tierra”. Más profundo decimos que la utilidad, más inclusive que la relación que se forja en el mundo descubierto en la forma de ser de aquél que lo descubre, la esencia verdadera del útil tiene, en lo confiable del mundo que abre, en ese mundo decidido y confiable, el profundo enigma que engendra toda decisión

y toda figura ulterior. La historia misma ha tenido lugar en este centro paradójico y absurdo.

Si con los griegos antiguos la *τεχνη* designa el arte y lo artesanal, la concepción moderna de ésta nos lleva a pensarla como una unión de instrumentos que sirven para hacer algo y además, los procedimientos que se necesitan para este hacer y para mantener funcionando lo conseguido. La técnica es hoy en día considerada como un medio que utilizamos para alcanzar unos fines determinados. La técnica queda supeditada pues a un “hacer” o a una “fabricación”. Pero en los griegos toda producción estaba ligada a una *ποιησις*, que en nada se parece a una producción como la que en nuestra era se lleva a cabo en las fábricas o en los talleres. En la *ποιησις*, no existía en primer lugar una relación inmediata con el “fabricar” o el “hacer”, no había una ligadura con el “disponer”, “formar”, “elaborar” y ver los resultados concretos, por el contrario es en primer término que la relación se lleva a efecto en un conducir a la parusión a la manifestación de sí misma, es un “asistir” a la mostración en su dejarse ver o manifestarse como lo que es. En este sentido la naturaleza en la connotación griega de *φυσις* se presenta como lo posible de asistir en su apertura, es una concepción “poética” que permite ver no sólo la parte del fabricar ni de la medición de sus efectos. Con el nombre de *φυσις* llaman los griegos a la forma como lo ente “se-pone” de manifiesto, la totalidad que se abre y se repliega en sí misma sin fundamento que la dirija. La abertura que se descubre, se manifiesta y se cierra de nuevo ¹²³. La naturaleza es poética en tanto que es el proceso por el cual lo ente en su totalidad se devela a partir de su propio fondo ¹²⁴. Pero aún nos falta despejar la incógnita del ser de la técnica en tanto la relación que podemos tener con lo ente en su totalidad, en la medida en que esto se puede revelar.

Si para los griegos la *τεχνη* no es sino un especie de saber que se puede tomar en medio de lo ente, entonces este saber orientador se devela a partir de sí mismo; es decir, que la esencia no metafísica de la técnica se tendrá que obtener a partir de la develación (verdad). En otros términos, el encontrarnos y dirigirnos en medio de lo ente, le pertenece a un saber que es concerniente al ente, a su develación. Cuando el Dasein al interior de la no-ocultación devela a su manera lo que se presenta, no logra sino responder al “llamado” de la no-ocultación, la misma donde él se enfrenta a la doble ocultación. Si por un lado el comprender la *τεχνη* antigua implica el pensar en la fabricación de

¹²³ N I p. 79

¹²⁴ LH p. 288

útiles y obras de arte, todo aquello que la naturaleza no puede hacer, no obstante no se agrade a la φύσις sino por el contrario se está en armonía con ella, sobretodo en lo que se refiere al nivel de la ποιησις. La τέχνη moderna por el contrario, en donde el develar devino certitud, se debate en la seguridad de sí misma en el claro de los objetos que ella se propone; así la técnica tiene por dominante la “pro-vocación” generalizada de la φύσις. Si algo resulta de esto le compete al desafío y no a la convivencia.

En el develamiento como desafío, todas las operaciones se pueden canjear y reunir pero no por parte del hombre, sino por la Gestell. Sobre de esta palabra en alemán hay de hecho mucho que decir. En su traducción al castellano Gestell se forma del prefijo Ge que implica un reunir y de stell que interpreta un poner. Entonces en esta Gestell, queda reunido aquello que interpela al Dasein, que lo provoca a develar lo real como “fondo” en el modo de un “cometer”. Pero esta frase impenetrable será tratada detenidamente más adelante. Por lo pronto nos basta con señalar que la metafísica tradicional entendida como el olvido del ser (en la indiferenciación entre el ser y el ente), la Gestell se presenta como la figura acabada de la metafísica, en donde al igual que el nihilismo que condena Nietzsche, se instala el reino del olvido del ser-ente

En su obra La pregunta por la técnica, Heidegger aborda más directamente la pregunta por la esencia de la técnica. Aquí, nuestro autor intenta abrir camino sobre algo que había quedado, hasta ese entonces, como algo por demás sabido. Por lo que respecta a la pregunta por la técnica, toda investigación se quedó en apelaciones y proposiciones particulares que giraban en torno de la técnica pero desde una perspectiva igualmente técnica. En cambio con Heidegger, este camino nos mantiene en una relación con la técnica desde el ámbito relegado a su esencia, porque la esencia de la técnica no es lo mismo que la técnica. Pero si la esencia de la técnica no es en absoluto algo técnico, luego nuestra pregunta por la esencia de ella no se queda solamente en una crítica que la involucre meramente como una actividad específica y con metas particulares. Si pensamos en la técnica como algo que “sirve para” o que es un medio para lograr algo, la estaremos considerando de una forma instrumentalista y antropológica, mas si por otro lado la consideramos como algo que no es solamente un medio para alcanzar fines, ¿qué posibilidades tiene la voluntad para adueñarse de ella? Ciertamente que el prototipo de técnica, en medio de lo exacto que su instrumentación posee, nos llena de tranquilidad en el dominio que pudiésemos tener de ella, pero ¿es realmente tranquilizador su aparato

“exacto”? Sin lugar a dudas confrontando la técnica moderna con la técnica artesanal encontramos que la primera contiene en su seno algo totalmente distinto. El desarrollo técnico moderno como por ejemplo una turbina hidroeléctrica, se mantiene a distancia de una simple veleta de viento, no obstante ambas persiguen fines específicos. Pues bien, es por ello que la concepción instrumentalista de la técnica llena las expectativas del intento de acercarse al hombre y relacionarlo “acertadamente” con ella. El punto esencial para Heidegger radica en manejar de buen modo a la técnica entendida como medio, de aquí que se pretenda reconciliarla - mediante el humanismo - con lo “espiritual” que pertenece a lo más profundo del hombre. De alguna manera el hombre pretende adueñarse de ella, ese deseo de doblegar con ella a la naturaleza prevalece sin importar los medios que se inventen para ese fin. La voluntad de ser el amo se torna más insistente en la medida en que la técnica amenaza con escaparse al control del hombre ¹²⁵.

La pregunta radica ahora en despejar aquello que el aparente ver exacto nos puede otorgar. Con este ver exacto, observamos siempre lo que está adelante como algo acertado. Pero para mantenerse en lo exacto, la observación no requiere de ningún modo develar la esencia de lo que se le presenta. Para Heidegger sólo ahí, en donde se ocurre tal develamiento se “produce” (Ereignet sich) lo verdadero ¹²⁶. De esto se desprende por qué lo que es exacto, todavía no es lo verdadero. Lo exacto nos establece solamente en una relación libre con aquello que se dirige hacia nosotros a partir de su propia esencia. En otras palabras, lo ente que se acerca no se deja ver todavía “tal cual es” (su esencia en tanto estructura de ser), sino que nuestra apreciación de dicho aproximarse se funda en un dejarse ver en tanto aproximación de lo ente, y no es que se esté buscando encontrarle a lo ente su lado oculto, pero de lo que sí se trata es de encontrar la relación (sentido) que tiene éste con respecto a nuestra existencia. Si buscamos la esencia de algún ente tendrá que ser en esta óptica exclusivamente. Así pues la concepción instrumental de la técnica, aún cuando sea exacta, no nos puede mostrar su esencia.

Pero para llegar a saber lo que es la esencia de la técnica o al menos acercarnos a ella, tenemos que emprender un viaje a través de la concepción instrumental que se tiene, es decir tratar de hallar lo verdadero partiendo de lo exacto. Lo que se tiene que preguntar entonces gira en torno al carácter de lo instrumental y sobretodo con lo que podemos entender cuando hacemos

¹²⁵ PT p. 11

¹²⁶ Idem

referencia a los medios y los fines. En esto último pensamos que un medio es aquello con lo que se opera y se obtiene un determinado fin. Aquello que tiene consecuencia en lo que lo sucede lo llamamos causa. Pero aquello mediante lo cual otra cosa es operada no es la única causa. El fin, según el cual se determina la naturaleza de los medios, se mira también como causa. Ahí donde se buscan fines y se utilizan medios, donde reina la instrumentalidad, ahí domina la causalidad ¹²⁷.

Heidegger realiza, más adelante en esta obra, la crítica en contra de las cuatro causas aristotélicas 1) La causa *materialis*, la materia con la cual se fabrica, por ejemplo un copón ceremonial de plata. 2) La causa *formalis*, forma en la cual entra la materia. 3) La causa *finalis*, el fin; por ejemplo el sacrificio que determina la forma y la materia del copón necesitado. 4) La causa *efficiens*, la que produce el efecto, el copón real acabado: el orfebre. Lo que es la técnica, representada como medio, se revela cuando se lleva a la instrumentalidad a la cuádruple causalidad. De hecho lo que Heidegger quiere dejar claro, se inclina hacia lo que determina, y desde hace ya mucho tiempo, el carácter causal de las cuatro causas arriba expuestas. Lo que quiere poner a nuestra consideración Heidegger se ubica en la interrogante sobre aquella costumbre que representa a la causa como lo que opera. Aquí operar significa un obtener resultados o efectos. La causa *efficiens*, marca entonces la causalidad de una manera determinante. Tan es así, que ya no se llega a tomar a la causa *finalis* como parte de la causalidad. Causa, causus, proviene del verbo en latín cadere, caer, y significa eso que produce que algo, como resultado, “caiga” de tal o cual manera ¹²⁸. Para Heidegger lo que llamamos causa (Ursage), lo que los romanos llamaban causa se dice en griego αιτιον: aquello que responde por otra cosa. Entonces las cuatro causas propuestas por Aristóteles son los modos solidarios entre sí, del “acto del que se responde” (Verschulden). Podemos utilizar el mismo ejemplo de Heidegger para ilustrar lo que hemos escrito.

Pensemos que la plata es el material que ha sido seleccionado para elaborar el copón que se utilizará en una ceremonia religiosa. En tanto que esta materia (υλη) es corresponsable del copón, ésta le debe a la plata su aquello de lo que está confeccionada. No sólo ha adquirido una deuda con la plata sino que en tanto que copón, aquello que le debe a la plata aparece bajo la forma exterior de un copón y no como broche o anillo; por lo tanto también

¹²⁷ Ibid p. 12

¹²⁸ Ibid p. 13

le debe al aspecto εἶδος, su forma adquirida. La plata en la que entró el aspecto de un copón; el aspecto, bajo el cual aparece la cosa de plata, son ambos a su manera corresponsables del copón ceremonial. No obstante todo esto, un tercer factor permanece antes que todos responsable directo de la existencia del copón. Es esto que lo incluye de antemano en el contexto de la consagración y de la ofrenda. Solamente así se puede entender al copón como recipiente ceremonial o de sacrificio. Lo que define termina la cosa. La cosa no cesa con este "fin", sino que empieza justo a partir de él, como aquello que será después de la fabricación. En este sentido lo que termina y acaba se dice en griego τέλος, palabra que se traduce con demasiada frecuencia por "meta" y "fin" y que por tanto se interpreta erróneamente. El τέλος es responsable de esto que como materia, y de eso que como aspecto, son responsables del copón ceremonial.

Finalmente es un cuarto factor el que se responsabiliza de la existencia y disponibilidad del copón de plata terminado: el orfebre y no solamente porque produce por medio de la operación el copón terminado como efecto de la fabricación, es decir de ningún modo como causa *efficiens*. Para las causas que propone Aristóteles se mantiene oscuro el servicio del orfebre en tanto causa ni se emplea un nombre en griego para designar su labor. Pero es en el orfebre en donde se reúnen y consideran los tres modos mencionados del "acto por el que se responde". Considerar (*überlegen*) se dice en griego λειπειν, λογος y descansa en la αποφαινεσθαι, en el "hacer-aparecer". El orfebre es co-responsable como aquello a partir de lo que la "producción" y el "descansar-sobre-sí" del copón ceremonial encuentra y conserva en su primer emerger. De esta manera el copón ceremonial, presente y a nuestra disposición, se rige por los cuatro modos del "acto por el que se responde", y aunque difieren entre sí, son coligados armoniosamente. Pero ¿qué es esto que los une previamente? ¿En qué medio toma parte el juego concertado de los cuatro modos del "acto por el que se responde"? ¿De dónde viene la unidad de las cuatro causas? ¿Cómo entendían los griegos este "acto por el que se responde"? Tales son las preguntas que Heidegger pretende esclarecer con lo siguiente.

Hoy en día se pretende responder por el "acto por el que responde" desde una base moral, como una falta o como una especie de operación. En todos estos casos cerramos el camino de la comprensión del sentido original a aquello que después se interpretó como causalidad. Heidegger realiza entonces una explicación de los cuatro modos que fundan el "acto por el que se responde" siguiendo el mismo ejemplo del copón de plata, a partir de la

disposición que tenemos de él desde el momento en que se nos aparece delante (υποχρῆσθαι), aquí se caracteriza la presencia de una cosa presente (das Anwesen eines Anwesenden). Los cuatro modos del “acto por el que se responde” conduce a algo hacia su “aparecer”. Lo dejan advenir en el “estar-cerca-de” (Anwesen). Lo liberan en esta dirección y lo dejan avanzar (lessen...an); es decir en su venida perfecta. El “acto por el que se responde” no es sino el dejar-avanzar en la venida. En el sentido de este “dejar-avanzar”, el “acto por el que se responde” es el “hacer-venir” (Ver-an-lassen)¹²⁹. Considerando el sentido que los griegos tenían del “acto por el que se responde”, del αἰτία, Heidegger le da a la palabra ver-an-lassen un giro más amplio que el posee en la traducción habitual, de tal modo que esta palabra exprese la esencia de la causalidad como con los griegos. Normalmente a la palabra “ocasionar” se le ha otorgado una función de desencadenar, algo así como una designación de una causa secundaria.

En el Banquete de Platón (205 b), Heidegger nos señala el cómo se pone en marcha el ámbito de concertación de los cuatro modos para poner en marcha el “hacer-venir”, aquí Heidegger traduce: “...todo hacer-venir (Veranlassung), para aquello - sea cual sea - que pasa y avanza de lo no presente a la presencia, es ποιησις, es pro-ducción (Hervor-bringen)”¹³⁰. El punto esencial se basa en tomar al concepto de pro-ducción en toda su extensión y al mismo tiempo en el sentido de los griegos. Una pro-ducción en tanto ποιησις, no se agota tan sólo en la fabricación artesanal, tampoco es al acto poético ni artístico que dejan aparecer e informan el hecho por medio de imágenes. La φύσις, mediante la cual la cosa se abre a sí misma, es también una producción, es ποιησις. La φύσις es incluso ποιησις en el sentido más elevado, pues aquello que está presente φύσει tiene en sí (εν εαυτω) (esta posibilidad de) abrirse (que está implicada en) la pro-ducción; tal es el ejemplo de (la posibilidad que tiene) la flor al abrirse con su florecer. Por el contrario encontramos que el copón de plata no tiene en sí (la posibilidad de) abrirse (implicada en) la producción, pero la tiene en otro (εν αλλω), en el artesano o en el artista.

Ya vemos aquí que los cuatro modos del hacer-venir se entrelazan lúdicamente en el fondo de la pro-ducción, siendo que por medio de ésta, nace a la luz tanto lo que crece en la naturaleza como lo que se constituye como obra del oficio o de las artes. Pero lo que no hemos resuelto aún es el cómo de

¹²⁹ Ibid p. 15

¹³⁰ Ibid p. 16

la pro-ducción, ya sea en la naturaleza o en las manos del artesano o el artista. ¿Cómo queda explicado el pro-ducir a partir del cual se entrelazan los cuatro modos del “hacer-venir”? Si el hacer-venir corresponde a la presencia de todo lo que aparece en el seno del pro-ducir, entonces el pro-ducir hace pasar del “estado de oculto” al “estado de no-oculto” a lo presente (bringt vor). Asimismo, si el pro-ducir (her-vor-bringen) sucede tan sólo en la medida en que algo ocurre, en lo no-oculto, luego este ocurrir encuentra su impulso en lo que ya hemos llamado como “de-velamiento” ($\alpha\text{-}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$) o sea en la “verdad”, término que se transfiguró en la tradición como *veritas*, y en alemán como Wahrheit se interpreta en el sentido de la exactitud. Como se ve, hemos recorrido la pregunta por la técnica y nos hemos topado con la $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$, ante el de-velamiento. Y esto es así, porque la esencia de la técnica tiene todo que ver con el de-velamiento, pues todo pro-ducir se efectúa en él. Ahora bien, el develamiento reúne en sí los cuatro modos del haber-venir - la causalidad - y los rige. En su dominio entran los fines y los medios y también la instrumentalidad. Con ésta entendemos el rango decisivo de la técnica. Si nuestra pregunta por la esencia de la técnica - entendida la técnica como medio - nos llevó hasta el develamiento, es en él en donde reside toda la fabricación productora. Por lo tanto, la técnica no es sólo un medio, es un modo del develamiento ¹³¹.

Si seguimos el curso de esta aseveración, se nos abre el panorama de la esencia de la técnica,, el ámbito del develamiento, de la verdad. Esta llegada nuestra al centro del problema no deja de asombrarnos todavía, la palabra “técnica” resultó ser más compleja que lo que se designa comúnmente con ella cuando se le pronuncia. Τεχνικόν designa en griego todo lo que pertenece a la τεκνη. Pero τεκνη no designa solamente el “hacer” del artesano y su arte, mienta también el arte en el sentido más elevado y por supuesto las bellas artes. La τεκνη pertenece al pro-ducir, a la ποιησις, es algo poiético. Además, no hay que olvidar que hasta la época de Platón la palabra τεκνη se asociaba a la palabra επιστημη. Esto es sumamente importante porque significa que se le asociaba indefectiblemente con el conocimiento. Es decir con ella se determina el hecho de “ubicarnos” en algo, de saber de esto y si el conocimiento nos otorga aperturas del ente, luego la técnica con los griegos se le consideraba como capaz de abrirnos algo, de situarnos en medio de ese algo aprehendido. En la Ética a Nicómaco Libro VI, capítulo 3 y 4 ¹³², Aristóteles distingue la επιστημη de la τεκνη, con respecto

¹³¹ Ibid p. 18

¹³² Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, tr. A. Gómez Robledo, Porrúa (1981) pp. 75 y 76

a lo que develan y a la manera como lo hacen. Aquí se nos dice que la τεκνη es un modo de la αληθευειν, es decir que devela lo que no se produce a sí mismo y no está todavía delante de nosotros y puede tomar determinada apariencia. Quien construye un barco, una casa o un copón de plata devela la cosa por producir según las perspectivas de las cuatro modalidades del hacer-venir. En este develamiento se reúne la apariencia exterior y la materia de lo cual estará hecha la cosa acabada, determinando a partir de allí las modalidades de la fabricación. Lo que es el punto decisivo en la τεκνη no reside en la acción de hacer y de manejar, como tampoco en la utilización de los medios, sino en el develamiento referido. Es en cuanto develamiento y no en cuanto fabricación, que la τεκνη es un producir ¹³³. Ubicando entonces lo que los griegos decían de la τεκνη en su magnitud histórica, podemos conducirnos hacia la conexión que nos apareció al referirnos a la instrumentalidad. Si la técnica es un modo de develamiento, entonces la técnica despliega su ser (west) en la región donde el develamiento y la no-ocultación, en donde la αληθεια, la verdad ocurre ¹³⁴.

Heidegger tiene no obstante, sus reservas para admitir que esta determinación de la esencia de la técnica sea todavía aplicable en nuestros días. Su posición nos dice que en todo caso esta característica griega se cumple sólo en el caso de la artesanía, pero que de ningún modo puede ser aplicable a la técnica moderna debido a la motorización con la que contamos en nuestra época. Ahora bien, es la técnica moderna y solamente ella, el elemento inquietante que nos lleva a preguntar qué es la técnica. Se dice que la técnica moderna es distinta de todas las anteriores, a tal punto que no se puede comparar con ninguna de las otras, porque ahora la técnica se funda en la ciencia moderna, la que apela a la exactitud de la naturaleza. Sin embargo hemos notado que lo contrario también es cierto, es decir que la física moderna, en tanto que experimental, depende de un material técnico y está ligada al progreso de la construcción de los aparatos. Esta relación recíproca de la técnica y de la física es muy exacta; pero la constatación que se hace de ella sigue siendo un simple cotejo "histórico" de hechos y no nos revela nada acerca del fundamento de esta relación. La pregunta decisiva sigue siendo todavía acerca de la esencia de la técnica moderna, la cual se vale de las ciencias exactas de la naturaleza. ¿Qué es la técnica moderna? Ella también es un develamiento. Sólo cuando posamos nuestra mirada sobre este rasgo fundamental, que lo nuevo aportado por la técnica moderna nos sale al paso.

¹³³ PT p. 19

¹³⁴ Idem

Pero el develamiento que rige a la técnica moderna no se despliega en una producción en el sentido de la ποιησις. El develamiento que rige a la técnica moderna es una “pro-vocación” (Heraus-fordern), mediante la cual se insta a la naturaleza a entregar una energía que puede ser extraída (herausgefördert) y acumulada ¹³⁵.

Con el seguimiento analítico - casi párrafo por párrafo - que hemos hecho de la obra de Heidegger La pregunta por la técnica, podemos obtener que la gran diferencia entre la técnica antigua y la moderna radica en que esta última acumula lo que obtiene a partir de la pro-vocación que efectúa de la naturaleza. Una región es pro-vocada (por ejemplo una zona carbonífera) para la extracción de la energía consumada en forma de elemento de combustión; el suelo de la tierra se devela hoy en día como cuenca carbonífera, el mar como zona de recursos naturales renovables, la luna como futura base interestelar, cualquier río de mediano cauce es convertido en fuente de energía electrohidráulica etc. Lejos queda ya la producción campesina de antaño, en donde la tierra era cultivada (bestellen), es decir el significado de cultivar se encontraba en el rodear a la parcela de setos y prodigarle cuidados. El trabajo del campesino no pro-voca a la tierra cultivable; al sembrar el grano en sus entrañas, confía a la semilla a las fuerzas del crecimiento y vela (resguarda) su desarrollo; con este resguardar entendemos el vigilar que lo que es la cosecha, retenida en forma de semilla, llegue a ser lo que es, sin poner, modificar o intervenir ocultando su mostrarse en tanto lo que es. Por otro lado, el cultivo de los campos ha sido tomado en la actualidad de alguna manera correspondiente también con el movimiento aspirante del cultivo original, pero ahora de un modo diferente. En esta manera distinta de cultivar (Bestellen), el cual “requiere” (stellt) a la naturaleza, la agricultura pro-voca a la naturaleza, convirtiéndose en una industria alimenticia. [En esta supuesta “optimización” de los productos del campo, se requiere del aire para que surta con nitrógeno los suelos, estos son a su vez “cometidos” a entregar sus minerales necesarios para mejorar la cosecha y con esto su futuro precio en el mercado. Animales y vegetales son inyectados constantemente con hormonas y sustancias químicas para encontrar el grado óptimo de calidad requerida en un mercado de competencia internacional. Con la apertura de las barreras arancelarias, las que acarrearán consigo el suficiente decremento y deterioro de nuestra relación con el entorno ecológico, y aunado a la explotación de los seres vivos de los cuales comerciamos en mercados de consumo y desperdicio cada vez de forma más global, nos otorgamos a nosotros mismos el pasaporte

¹³⁵ Ibid p. 20

que nos permite arribar a una sociedad “altamente culturizada”. Nada puede en contra de este esquema de “evolución” planificada. Los habitantes del planeta tierra nos hemos convertido en consumidores de nuestra propia naturaleza humana. La espiral productiva nos rebasa y si la detenemos, si detenemos la producción masiva de bienes de consumo, dejamos simultáneamente fuera del aparato productivo a miles de empleados, quienes al verse mermada la producción pierden su empleo. Luego, lo que importa es producir, pero sin presentar lo producido en el mercado pues abarataría su precio, aumentaría su oferta. Lo que acontece en este nivel de nihilismo es realmente asombroso: ¡hay que tirar el excedente!. De esta forma se pro-voca a la naturaleza, por un lado para que sea la proveedora de los bienes que, al final de la cadena por el otro lado, no se aprovecharán].

Este “requerir”, que pro-voca a las energías de la naturaleza es un avanzar (ein Fordern) en un doble sentido. Hace avanzar, en tanto abre y da luz. Este avanzar apunta de antemano, sin embargo a un hacer avanzar otra cosa, es decir a empujarla hacia adelante para su utilización máxima y con el menor gasto posible. El carbón extraído (gefördert) en la cuenca carbonífera no está puesto ahí simplemente, en cualquier lugar. Está almacenado, es decir, está ahí para que el calor solar contenido en él pueda ser “sometido”¹³⁶. Así, el carbón es pro-vocado a entregar el calor que, a su vez es cometido (bestellt) a la entrega del vapor que se utilizará en el accionar de un mecanismo que mantendrá a la postre, el funcionamiento de una fábrica. Heidegger nos plantea más adelante el ordenamiento (stellt) del que es objeto el carbón para rendir su energía, en el cometimiento que de ella logra la factoría. Es esta sucesión de acontecimientos, en donde el carbón es sólo un objeto al cual se le hace un encargo (bestellbar), y del que se logra un cometimiento (bestellt), la que hace pensar a Heidegger que el develamiento que rige completamente a la técnica moderna tiene el carácter de una “interpelación” (Stellen) en el sentido de una pro-vocación¹³⁷.

Todo esto ocurre cuando la energía oculta en la naturaleza queda liberada, cuando lo que se obtiene de esta manera queda transformado, cuando lo transformado queda acumulado, lo acumulado a su vez repartido y lo repartido conmutado. En la obtención, transformación, acumulación, repartición y conmutación, queda el modo de este develamiento. Pero éste no ocurre simplemente ni se pierde en lo indeterminado. El develamiento devela a sí mismo sus propias vías entrecruzadas de forma múltiple y se las devela en

¹³⁶ Ibid p. 21

¹³⁷ Ibid p. 22

tanto las dirige. La dirección misma por su lado, está augurada en todas partes. Dirección y seguridad (de dirección) son incluso los rasgos principales del develamiento que provoca.

Ahora bien, ¿qué tipo de develamiento le conviene a lo que se realiza mediante la “interpelación pro-vocante” Lo que se realiza así, está en todas partes cometido a ubicarse inmediatamente en el lugar requerido, y a encontrarse ahí de tal modo que pueda ser cometido a una comisión ulterior. Aquello que queda cometido de ese modo, tiene su propia posición-y-estabilidad (Stand). Esta posición estable la llamaremos aquí “fondos”(Bestand). La palabra significa aquí más que reserva (Stock), contiene ya un título que nos refiere a la manera como se presenta todo aquello que está marcado por el develamiento que pro-voca. Lo que está aquí (steht) en el sentido de los “fondos” (Bestand) ya no está frente a nosotros como objeto (Gegenstand)¹³⁸.

Heidegger se mantiene lejos de la definición de Hegel con respecto a la máquina, la cual dice que ella es un instrumento independiente. Desde el punto de vista de un objeto artesanal, esta caracterización sería exacta, pero si por ejemplo hablamos de un avión civil a reacción, éste estaría allí con todo el peso de su estructura, develándose como fondo, en la medida en que esté garantizando el medio de transporte requerido. Para ello, tiene que ser comisible en la metodología de su despegue y para serlo necesita presentar el buen funcionamiento de todas sus partes. Con Hegel la máquina no está pensada a partir de la esencia de la técnica, de la que sin embargo depende. Desde el punto de vista de los fondos, la máquina es absolutamente dependiente, pues le debe su ser únicamente a una comisión dada hacia algo comisible. Pero ¿quién realiza la “interpelación pro-vocante” por medio de la cual lo que llamamos lo real queda develado como fondo? El Dasein sin duda alguna. ¿En qué medida puede operar semejante develamiento? El Dasein puede pensar esto o aquello pero no dispone de la no-ocultación, en la cual cada vez lo real se muestra o se sustrae. Si con Platón lo real se muestra bajo la luz de las ideas, Platón no es la causa; para Heidegger el pensador contestó sólo lo que se presentaba.

Es solamente en la medida en que, por su parte, el Dasein está ya provocado a liberar las energías naturales, que este develamiento que comete puede ocurrir. Cuando el Dasein está provocado a ello, está cometido a lo

¹³⁸ Ibid p. 23

mismo, entonces: ¿no forma parte el Dasein de los fondos también y de un modo más originario que la naturaleza? ¹³⁹.

§ 10. - La Gestell como “interpelación-requiriente”.

Así es que el Dasein, siendo pro-vocado por el mismo ente, lo conmina a doblegar su energía. Por otro lado, la manera como se habla de los “recursos” humanos en una compañía, o de el número de enfermos en un hospital etc. nos hace pensar la forma como el Dasein forma parte de los “fondos”. No obstante el guardabosque que sigue los pasos de sus ancestros, al contar las pilas de madera recién cortada, sabiéndolo o no, está siendo cometido por la industria de la madera. Está cometido a hacer que la celulosa pueda ser cometida y ésta a su vez, está provocada por las demandas de papel para la industria papelera y para los periódicos y revistas que interpelan la opinión pública, para que adquieran las cosas impresas con el fin de ser de igual manera cometida, en la formación de opinión por la cual fue requerida. Es precisamente porque el Dasein se encuentra pro-vocado de una manera más originaria que las energías de la naturaleza, es decir al “cometer”, que no se vuelve jamás puros “fondos”. Al dedicarse a la técnica, toma parte en el cometer como un modo del develamiento ¹⁴⁰. Pero ahora, la no-ocultación que se encuentra en el centro mismo donde se desarrolla el cometer, no es nunca debida al Dasein, como tampoco lo es el lugar que ya atraviesa el Dasein cada vez que como individuo, se refiere a un objeto. ¿Cómo es posible el develamiento, sino en el hecho mismo del acontecer del hombre? Heidegger nos dice que no tenemos mucho que buscar y que nos basta con percibir que, en donde sea que el hombre abra sus oídos y su corazón a lo ente, ahí mismo se encuentra su pensamiento. Cuando el Dasein al interior de la no-ocultación devela a su manera lo que está presente, no hace sino responder el llamado de la no-ocultación, en el lugar mismo donde lo contradice. Así pues, cuando el Dasein que busca y considera sigue la huella de la naturaleza y la realiza como un modelo de representación, entonces el Dasein se encuentra reclamado por un modo del develamiento, el cual lo pro-voca para abordar la naturaleza como un objeto (de investigación o de estudio) hasta que este objeto

¹³⁹ Ibid p- 24

¹⁴⁰ Ibid p. 25

desaparezca también en el sin-objeto de los fondos. Con la aparición de la técnica moderna en cuanto develamiento que comete, no pende exclusivamente del acto humano. Por esta razón- nos dice Heidegger - debemos de analizar el mostrarse de esta pro-vocación, en tanto que ella se muestra como lo que es. En este mostrarse denotamos que insta al Dasein a cometer a lo ente como fondo; en esta pro-vocación “reúne” al Dasein en el cometer. Con este “reunir”, Heidegger nos plantea la concentración del hombre en la tarea de cometer lo real como fondo.

En su texto Heidegger nos da un ejemplo: de que lo que originalmente despliega a los montes (Berge) en líneas y los atravieza en una reunión de pliegues, es el “reuniendo” que llamamos montañas (Gebirg). Lo que reúne de una manera original y aquello a partir de lo cual se despliega los modos de nuestro humor, lo llamamos el corazón (Gemüt). Ahora bien, este “llamado” pro-vocante que reúne al Dasein en torno de la tarea del cometer como fondos, a eso que se devela lo llama Heidegger Gestell, forzando el sentido de la palabra en alemán de una manera inusual e insólita; en este trabajo, lo hemos interpretado, no sin mucha dificultad, con el giro castellano que conserve el sentido que Heidegger le quiere otorgar a la palabra en alemán, es decir en el ámbito de una “interpelación-requiriente”.

En alemán, la significación usual de la palabra Gestell se utiliza en un contexto en el cual el término nos designa un objeto de utilidad; por ejemplo una tabla para libros, el caballete de un pintor, etc. La utilización que nuestro autor logra de esta palabra exige de nosotros una visión arriesgada, con cierto tinte de aventurera, quizá en el mismo tono que Platón usó en la utilización de su concepto de idea. Entonces, llamamos al “reuniendo” de esta interpelación que requiere al Dasein, o sea que lo pro-voca a develar lo real como fondos en el modo del “cometer” Ge-stell. Con esta palabra mentamos el modo del develamiento que rige la esencia de la técnica moderna y que no es en sí mismo nada técnico. En la apelación Ge-stell, el verbo stellen no designa solamente la pro-vocación, debe conservar al mismo tiempo las resonancias de otro stellen del cual proviene, a saber las de ese her-stellen (“colocar enfrente, delante”, “fabricar”) que está unido a dar-stellen (“poner- ante-los-ojos”, “exponer”) y que en el sentido de la $\rhoοιεσις$, hace aparecer la cosa presente en la no-ocultación. Esta producción que hace aparecer - por ejemplo la erección de una estatua, en el recinto del templo - y por otra parte el cometer pro-vocando, que se considera en este momento son sin duda radicalmente diferentes, pero aún así siguen siendo parecidos en su ser. Ambos son modos del develamiento de la $\alpha\lambda\eta\thetaεια$. En la “interpelación-requiriente” se produce

un ereignet-sich, esta no-ocultación conforme a la cual el trabajo de la técnica moderna devela a lo real como fondos, y que por lo tanto por medio de ella, no entendemos un acto sostenido solamente en lo humano, ni mucho menos un simple medio inherente a semejante acto ¹⁴¹. Con esto último observamos que cualquier interpretación meramente instrumental o antropológica de la técnica se vuelve insuficiente y caduca en principio, por el mero hecho de que, en tanto posibles anexiones del orden de lo metafísico o religioso, soslayarían a sus intereses particulares, a su ceguera burocrática, cualquier intentona de esclarecimiento del tema.

Pero es evidente también que el Dasein de la edad técnica, es provocado al develamiento de una manera particularmente singular. En efecto, hoy en día el develamiento concierne primero a la naturaleza, quizá por ser ella el principal reservorio de los fondos de lo posible por develar, es decir, de la energía. Con su comportamiento “cometedor”, el Dasein se revela en primer lugar en la aparición de la ciencia moderna, exacta, de la naturaleza. El modo de representación propia de esta ciencia, sigue la huella de la naturaleza considerada como un complejo calculable de fuerzas. La física moderna no es una física experimental porque aplica a la naturaleza aparatos que la midan y la interroguen, sino justamente a lo inverso, es porque la física insta a la naturaleza (stellt) a mostrarse como un complejo calculable, medible y predecible de fuerzas que la experimentación es cometida a interrogación, con el fin de saber si la naturaleza así instada responde al llamado y en qué forma lo hace.

Lo que se nos ocurre preguntar ahora radica en el saber cuándo fue que la matemática de la naturaleza, nacida dos siglos antes que la técnica moderna, se supedita a ésta, o ¿no es más bien a la inversa?. Toda teoría de la naturaleza elaborada por la física moderna, ha preparado los caminos pero no para la técnica en un terreno práctico sino para la esencia de la técnica. Pues la reunión que pro-vo-ca y conduce al develamiento cometedor, reina ya en el centro de la física, aunque sin manifestarse en ella todavía. Para Heidegger, la física moderna es la precursora de la “interpretación-requiriente”, en el sentido en que, aunque todavía no se identifique como tal, esconde en la producción de motores, en la fusión del átomo, en la electrónica, la esencia de la técnica; es decir, ahí mismo en el núcleo donde se genera el confort de la vida moderna.

¹⁴¹ Ibid p. 28

Todo lo que es esencial (alles Wesende) , y no solamente esencia de la técnica moderna, se mantiene en todas partes un paso atrás del acontecimiento de lo ente. Sin embargo, desde el punto de vista de su potencia rectora, sigue siendo lo que precede a cualquier otra cosa. Los griegos parafraseaban esa manera de mostrársenos el ser cuando decían que, a medida que una cosa se muestra rápidamente y muestra su potencia, en esa misma medida tarda en enseñarnos lo que realmente es. De aquí obtenemos que el amanecer original no se muestra al hombre sino hasta su ocaso. Es por esto que cualquier esfuerzo - en el ámbito del pensar - que conlleve el penetrar en lo que ha sido el origen, no es en Heidegger el intento absurdo que reanime el pasado, sino el hecho de una disposición al asombro, que viniendo hacia nosotros desde el primer amanecer, se deja ver posteriormente, tal como aconteció en el nacimiento de la filosofía.

Esta pro-vocación por el poder de la “interpelación-requiriente” , que exige que la naturaleza pueda ser cometida como fondos, es la que fuerza a la física moderna a conformarse con el hecho de que su lugar de representación escapa a cualquier intuición. Es por ello que, sea cual fuere el movimiento por el cual la física se aleja del modo de representación de los objetos, no puede sin embargo renunciar a la respuesta que le otorga la naturaleza cuando ésta es sometida al cálculo. En efecto, cuando se supedita la naturaleza y se convierte en un sistema de informaciones asequibles por medio de microcircuitos, la “causalidad” no presenta más el carácter del “hacer-venir pro-ductor”, ni el modo de la *causa efficiens* , y menos aún el de la *causa formalis*. La causalidad parece retractarse, convirtiéndose virtualmente en un fondo de informaciones que hay que conservar. A este forma nueva de ser de la causalidad corresponde - según Heidegger- el proceso de la moderación creciente de las pretensiones, tal como Heisenberg (Heisenberg, Das Naturbild in der heutigen Physik, München, 1954) (“La imagen de la naturaleza en la física”) lo expone en (Die Künste im technischen Zeitalter, München 1954) “las artes en la época de la técnica”. Y es porque la esencia de la técnica reside en la “interpelación-requiriente” que esta técnica debe utilizar la ciencia exacta de la naturaleza. Aquí nace la apariencia engañosa de que la técnica moderna es ciencia natural aplicada. Esta apariencia pudo sostenerse durante mucho tiempo porque no se había cuestionado lo suficiente y por ello no se había descubierto ni el origen esencial de la ciencia moderna, ni mucho menos la esencia de la técnica moderna ¹⁴².

¹⁴² Ibid p. 31

Con la pregunta por la esencia de la técnica moderna se intentó ponernos bajo la luz de su propio ser. De aquí sostenemos que esta esencia se muestra en lo que hemos llamado la “interpelación-requiriente” (Gestell), pero con esto avanzado aun no se responde nada acerca de la esencia de la técnica, si por responder entendemos saber un poco acerca de la esencia de lo causal, si gracias a esto co-respondemos con ello. Lo que ahora debemos hacer radica en transitar de una forma más cercana a lo real, de tal manera que se nos revele como fondo. Pero ¿cómo lograrlo? Quizá si preguntamos por la posibilidad de que este develamiento haya sido producido en una parte fuera del actuar humano. Pero como la respuesta es negativa, no obstante que este develamiento tampoco depende del hombre de una manera determinante, es decir, no “se da” solamente *en* el hombre exclusivamente, ni tampoco interviene la voluntad humana en la aparición de este fenómeno, no obstante esto, podemos afirmar que la “interpelación-requiriente” es realmente lo que reúne este llamado que intima al Dasein a develar lo real (lo ente), como fondo en el modo del “cometer”. Cuando el Dasein es pro-vocado de esta forma, se encuentra en medio de la “interpelación-requiriente”; de alguna forma es “exigido” con cierta violencia para cometer aquello para lo cual es urgido. Al recibir entonces el “llamado” (interpelación) que lo conmina a una cierta actuación específica, el Dasein actúa con-forme lo exhibido ante él. No podría relacionarse con lo ente de alguna otra forma que no fuese ésta. Es por esto que la pregunta por saber el “cómo” poder entrar en relación con la esencia de la técnica moderna llega siempre de forma tardía. Pero a su vez no es una pregunta que llegue tarde si la estructuramos en torno de la toma de conciencia de nosotros mismos, en tanto aquellos entes en donde el hacer y el no-hacer se ubica por todas partes, pro-vocada precisamente por la “interpelación-requiriente”.

La pregunta por la esencia de la técnica sitúa al Dasein ante este develamiento, el cual nos expone de una forma más o menos clara, que lo real circundante deviene fondo. Ya andando este camino nos ponemos frente a aquello que se nos muestra como “ineludible”. Veamos esto detenidamente. Si al ponernos en camino lo que hacemos es estar en tránsito hacia algo; en alemán poner sobre un camino se traduce como “envío” (Schicken), entonces este envío que reúne al hombre con el camino del develamiento se le llama (Geschick) “destino”. He aquí lo “ineludible” mentado anteriormente. Así a partir del destino, la sustancia (Wesen) de toda historia se determina. Es solamente cuando el destino nos “envía”, en el modo objetivante de la representación que vuelve, lo que es del orden de la historia, accesible para la “historia” misma. En tanto que es la “interpelación-requiriente” la pro-

vocación al “cometer”, envía en un modo de develamiento. La “interpelación-requiriente” como modo de develación, es un envío del destino. La producción, la ποιησις, es también destino en el mismo sentido ¹⁴³.

La no-ocultación de lo que es, sigue siempre un camino de develamiento. Pero nunca se torna este camino en una fatalidad que coarte el devenir como destino. Pues el hombre, justamente, no deviene libre sino en la medida en que es incluido en el dominio del destino, el cual lo llama a cumplir esta recepción de la mostración del ser, pero no lo convierte en esclavo el cual es mandado sin más.

Si como ya sabemos para Heidegger la libertad es el fundamento de la esencia de la verdad (La esencia de la verdad), entonces la libertad rige lo que es libre en el sentido de lo develado. Así pues el acto de develar - la verdad - , es aquello con lo cual la libertad está unida de una forma muy estrecha, pues a todo develamiento le pertenece una apertura y una ocultación ¹⁴⁴. Pero todavía queda oculto para el entendimiento humano el acto mediante el cual todo develamiento libera e ilumina lo que aparece. Aún más, aquello que aparece no lo hace de forma desordenada ni sujeta a la voluntad, la libertad es eso que oculta a la luz y en la claridad de la cual flota el velo que oculta el ser profundo (das Wesende) de toda verdad y hace aparecer el velo como lo que oculta. Recordemos el problema de la doble ocultación y por ello el fenómeno del doble olvido.

Entonces lo que aquí se plantea se ubica en la ocultación del ser mismo en el develamiento de lo que aparece, el ser se constriñe bajo la sombra del ente. La libertad queda como el ámbito del destino de este mismo mostrarse del ser. ¿Qué es lo que podemos entender por esencia de la técnica en este nivel de la investigación? Que la esencia de la técnica moderna reside en la “interpelación-requiriente”, que ésta forma parte del destino del develamiento y que este destino de la “interpelación-requiriente” no es lo que comúnmente se entiende en el sentido de una fatalidad epocal, es decir que estamos condenados irremediablemente a permanecer bajo el influjo de la misma técnica. Por lo contrario, cuando logramos una apertura propia frente a la técnica moderna, podemos confrontar este destino de una forma liberadora. Si la esencia de la técnica moderna reside en la “interpelación-requiriente”, entonces su poder se acuna en el destino de este llamado, por medio del develamiento, del ente que se muestra y que conmina al Dasein a

¹⁴³ Ibid p. 33

¹⁴⁴ Ibid p. 34

interpelarlo. Es porque el destino pone al hombre al borde continuo del develamiento, que éste puede ponerse en marcha en pos de una posibilidad que persigue y hace progresar exclusivamente en eso que ha sido develado en el “cometer” y que toma todas las ponderaciones a partir de aquí. Si el hombre “busca” es porque algo no tiene y “le-hace-falta”. Aquello que conmina al hombre “le-hace-falta” y no solamente “falta” y puede ser rellenado una vez encontrado el satisfactor adecuado. Lo “que-hace-falta” persiste en “hacer-nos falta”: nos “faltamos” a nosotros mismos. Este permitirnos “faltar-*nos*” nos empuja siempre a caminar en el borde del abismo de la “diferencia”, de la contingencia de acaecer y temporizar-*nos*. Es importante que destaquemos aquí el “fundamento” de este abismo que conmina a continuar buscando: arte, filosofía y ciencia fueron engendradas en el seno de este “buscar-conminador”. El develamiento a partir de la ocultación original es entonces la manivela que echa a andar el juego de luces y sombras, las preguntas y respuestas que sucedáneamente formarán otro juego de espejos. De “nueva” cuenta, el ente y el ser, el ser y el ente, danzando frente a la mirada del destino del Dasein, logrando que éste sea, o que es, el testigo de este fenómeno lúdico.

La esencia del Dasein debatiéndose entre lo oculto y lo no-oculto. Entre estas dos posibilidades, el Dasein se expone a una amenaza que parte del destino. El destino del develamiento como tal es y muestra sus dos caras, en cada una de sus modalidades; de aquí nace el *peligro*. De cualquier manera que el destino ejerza su poder, la no-ocultación en la que se muestra cada vez lo que es, encubre el peligro del equivocarse del hombre frente al sujeto de lo no-oculto y su posibilidad de ser mal interpretado. Aquí entonces, donde toda cosa aparece bajo la luz de la causalidad puede caer en el rango de causa, de la *causa efficiens*. Entonces e igualmente en el interior de la teología, deviene el dios de los filósofos a saber de aquellos que determinan lo no-oculto y lo oculto siguiendo la causalidad del “crear”, sin considerar jamás el origen esencial de esta causalidad ¹⁴⁵. Es por esta misma razón que lo no-oculto, según la cual la naturaleza se revela como un efecto complejo y calculable de fuerzas, puede autorizar sin duda, las constataciones exactas, pero en razón de este mismo éxito, ella hace que permanezca en peligro lo verdadero, extrañado entre tanta exactitud.

Para Heidegger el peligro del develamiento no es un peligro cualquiera es realmente “el peligro”. Es por demás claro que lo considere de esta forma,

¹⁴⁵ Ibid p. 35

pues de cualquier manera como el destino del develamiento ejerza su poder, siempre lo que se muestra como es, lo logra a partir de esta ocultación original, encubriendo el peligro de equivocarse del Dasein, caminando entre el sujeto de lo que aparece y la posibilidad de una mala interpretación que se tenga de él. Es en esta instancia en donde toda cosa presente se enturbia con la relación causa-efecto. Así entonces, si el destino nos conduce en la modalidades de la "interpelación-requiriente", este mismo destino es el peligro supremo. Para Heidegger, el peligro se muestra de dos formas diferentes: a) inmediatamente después que lo no-oculto ya no es más un objeto para el hombre, pero que le concierne exclusivamente como fondo, y b) cuando el hombre, en el interior del sin-objeto no sea más que el cometedor del fondo. En esta última modalidad es cuando el hombre continúa su camino al borde del precipicio, va hacia el punto en donde él mismo no debe ser tomado más que como fondo ¹⁴⁶. Lo curioso de todo esto resulta cuando caemos en cuenta de la amenaza que se cierne sobre del hombre, mismo que se siente el amo y señor del planeta. De aquí se nutre la apariencia de que todo lo que se puede encontrar subsiste porque el hombre lo determina. Esta apariencia se finca en la siguiente ilusión: nos parece que el hombre no encuentra otra cosa sino a sí mismo, por donde quiera que sea. Para Heidegger, Heisenberg ha tenido la razón cuando remarca que para el hombre de hoy, lo real no se le puede presentar de otra manera: *"Por tanto el hombre en el ahora, precisa y verdaderamente, no se encuentra a sí mismo en ninguna parte, es decir que no encuentra ya por ningún lado su ser"* (*Wesen*) (cita de Heidegger). El hombre se conforma en la actualidad de una manera tal frente a la "interpelación-requiriente", que no se ve a sí mismo como aquél al que este llamado se dirige, escapando de la posibilidad de comprenderse, como en razón de su ser, ek-siste en el dominio del llamado.

Pero la "interpelación-requiriente" no amenaza solamente al hombre en relación a sí mismo y a todo cuanto es. En tanto que destino, permite al "cometer" mostrarse como única forma del develar. Resultando entonces que el modo de develar de la ποιησις en tanto posibilidad que produce y hace aparecer la cosa presente, queda fuera de las consideraciones fácticas del hombre. Comparado con este otro modo de la develación, la "interpelación-requiriente" brota en relación inversa con lo que es. Aquí donde domina ésta, dirección y resguardo del fondo marcan todo develamiento de sus huellas, sin dejar aparecer, de igual manera, su propio rasgo fundamental, a saber, su develamiento como tal. Es por esto que para Heidegger, la "interpelación-

¹⁴⁶ Ibid p. 36

requiriente” traiciona la misma fuente que le dio origen: el develar, para convertirse en ocultación de aquello que apela en su llamado. No solamente oculta toda posibilidad de develamiento en tanto tal sino que además produce este modo de no-ocultación, que como verdad, aparece enmascarando la luz de lo verdadero (sich ereignet). Es decir que la “interpelación-requiriente” nos muestra una verdad producida en el marco del doble olvido del ocultarse del ser. Es por esto que el destino que entrega en el cometer se convierte en el peligro supremo. La técnica no es la peligrosa, no hay nada de demoníaco en la técnica, pero ciertamente que la técnica conserva el misterio de su esencia. La esencia de la técnica, en tanto destino del develamiento, es lo peligroso. El sentido modificado de la palabra Ge-stell (“interpelación-requiriente”), nos parece más familiar si pensamos Ge-stell en el sentido de otra palabra alemana Geschick (destino) y de Gefahr (peligro) ¹⁴⁷.

Vemos ya que para Heidegger el peligro no nos amenaza desde las máquinas o los aparatos técnicos, que pueden convertirse, en un momento dado, mortales para el hombre, sino que la verdadera amenaza ha alcanzado ya al hombre en su propio ser. El imperio de la “interpelación-requiriente” nos amenaza en la eventualidad que hace que el hombre pueda ser rechazado a llegar a un develamiento más original y de entender así el llamado de una verdad más inicial. El problema radica en que, como ya vimos, la “interpelación-requiriente” produce una verdad abrumadora, relativa al ente mismo, que encubre la posibilidad de siquiera pensar en el acto mediante el cual el ente pudo aparecer. La verdad de los entes se queda resignada en la entidad de éstos, en sus cualidades ónticas, en lo susceptible de medir, pesar y calcular que estos tienen, de lo predecible que se pueden volver y de lo canjeable que se vuelve su sustitución. La verdad que tenemos hoy en día de los entes y de nosotros mismos en relación con ellos, nos impide avanzar en pos de éstos y por consiguiente la opinión que tenemos de nuestra propia entidad se repliega al uso que de ellos hagamos; es decir que nos cobijamos en tanto relativos a los entes, a los aspectos cuantitativos que ellos nos puedan proveer. La circunstancia entonces que nos enfrenta a la develación de lo no-oculto, depende del útil y de su utilidad. ¿Pero es que todo está perdido? ¿No hay posibilidad de escapar del destino? Si el destino no es una determinación fatal que arrastra al ser del hombre al abismo ¿qué opción podemos tener de sortear las vicisitudes de esta forma de ser original, perteneciente al hombre? Pero aquí, donde domina la “interpelación-requiriente”, se encuentra de igual

¹⁴⁷ Ibid p. 37

manera la posibilidad de doblegar el peligro. Heidegger nos hace recordar a Hölderlin:

"Pero, ahí en donde hay peligro, ahí también
Crece lo que salva..."

¿Qué significa aquí "salvar"? Si pensamos en la palabra salvar, estamos habituados a considerar que toda salvación elimina la amenaza; capta a tiempo aquello que se ve amenazado y lo "resguarda" en su manera anterior, de la posible destrucción que amenaza con destruirlo. Pero en las palabras de Hölderlin "salvar" mienta algo más. "Salvar" encierra aquí un acompañar en la esencia, con el objeto de hacerla aparecer, por primera vez, en la manera que le es propia. Si la esencia de la técnica, la "interpelación-requiriente", es el riesgo supremo y si como bien dice Hölderlin que de ahí mismo surge lo que nos salva, entonces la dominación de la "interpelación-requiriente" no se puede limitar a entregar de una manera desfigurada la claridad de todo develamiento, o sea toda posibilidad de brillo de verdad. Lo que podemos encontrar en esta modalidad del descubrir debe mostrarse en la esencia de la técnica, es decir que desde el núcleo mismo de las sombras se abriga lo que puede salvarnos. Nunca estamos más cerca del amanecer que a media noche nos dice el refrán popular. Entonces una mirada aguda hacia el centro de la "interpelación-requiriente" debe mostrarnos, en tanto destino del develamiento, el nacimiento de lo que salva ¿Es esto factible?

§ 11.- El Ereignis como "evento-apropiador".

¿Cómo "lo que salva" puede crecer dentro del peligro mismo? Para resolver esta cuestión tenemos primero que explicar cómo lo que salva echa raíces en lo más profundo del peligro extremo: la dominación de la "interpelación-requiriente", y cómo puede desarrollarse a partir de aquí. Debemos por ahora recordar lo que hemos entendido al tratar de resolver la pregunta por la esencia de la técnica, porque es justamente en esta esencia en donde nace y crece la posibilidad de salvarnos de ella. Hasta aquí hemos podido constatar que con la palabra esencia (Wesen) se entiende, en la Escolástica, aquello que "es", lo que algo "es", en latín *quid*. La quiddidad responde a la interrogante que concierne a la esencia. Todo ente es posible en

tanto su “esencia” le permita ser lo que es. Lo que hace a un árbol ser árbol, y que no se encuentra en tanto tal en forma de una ente específico entre otros entes, pues lo que hace que el árbol sea lo que es, no se halla entre los árboles, es según esto, lo que nos permite descubrir lo que es la técnica. Pero ¿es este universal en tanto género, lo que nos hace que distingamos que la esencia de la técnica es la “interpelación-requiriente”? Si esto es así, entonces la turbina eléctrica, el ciclotrón, etc. serían todos ellos “interpelaciones-requirientes”. Pero con Heidegger la palabra Gestell no designa ni instrumentos de medición, ni mucho menos aparatos. Es decir, Heidegger no designa con esta palabra alemana nada que tenga que ver con “fondos”. Toda máquina o aparato son parte integral de los fondos, o como fondos, o igualmente como cometentes; pero la “interpelación-requiriente” no es nunca la esencia de la técnica en el sentido de un género. La “interpelación-requiriente” es un modo “destinal” del develamiento, a saber, el modo provocante ¹⁴⁸. En el develamiento productor, la ποιησις, es de igual manera un modo destinal, pero estos modos no son especies que, ordenadas entre ellas, caen sobre el concepto del develamiento. Aquí, el develamiento es el destino que súbitamente y de una manera inexplicable, se distribuye en develamiento “pro-ductor” y en develamiento “pro-vocante”, obsequiándose al hombre en partes. En el develamiento “pro-ductor” el develamiento “pro-vocante” tiene ligado su origen a su destino. Pero al mismo tiempo, por el efecto del destino, la “interpelación-requiriente” deja de una forma irreconocible a la ποιησις ¹⁴⁹.

De esta manera es la “interpelación-requiriente”, para Heidegger, en tanto que destino del develamiento, la esencia de la técnica, pero nunca entendida en tanto esencia (Wesen). Lo que hay que fijarnos aquí es que la misma técnica nos está requiriendo para que la pensemos desde otra acepción, lejos de la caracterizada en forma de esencia. Entonces ¿desde dónde lo podemos hacer? En alemán, cuando se dice Hauswesen, se hace referencia a los deberes del hogar o de igual forma con Staatwesen nos hace pensar en los asuntos de Estado. Pues bien, todas estas características lingüísticas no nos hacen pensar en un género sino en la forma como se realizan las actividades correspondientes de cada una de estas modalidades. Heidegger cita inclusive un poema de Goethe titulado Un fantasma en la calle Kanderer, en donde el personaje J.P. Hebel utiliza la palabra die Weserei para referirse a la alcaldía. Heidegger cree encontrar en este poema la forma como despliegan su ser (wie

¹⁴⁸ Ibid p, 40

¹⁴⁹ Idem

sie wessen) se conservan en movimiento, es decir desarrollan (west) los aldeanos su vida comunal. El verbo (wesen) es el que funda ahora el nombre de otro verbo (währen) “durar”. Con Sócrates y Platón, la esencia (Wesen) se presenta como “lo que es la cosa (als das Wesende) en cuestión, pero aquí ya con el sentido de ‘lo que dura’ como es. Por tanto, comprender lo que “dura” en el sentido de lo que “perdura” (αει, ον) nos ubica en el “perdurar” o “durar” en tanto que ambos son un “permanecer” que se mantiene en lo que adviene. Esto que permanece siendo lo que es, se le conoce en la filosofía griega como el aspecto (ειδος, idea). Ilustremos esto con el ejemplo “casa”. En ella mostramos lo que es toda cosa del género “casa”. Por el contrario, las casas particulares, reales y posibles, son modificaciones cambiantes y perecederas de la idea de “casa” que si “perdura” ante el embate de la destrucción y del deterioro que con el tiempo, sufren todas las casas. No obstante, Heidegger nos previene de entender que lo que dura se ubica, exclusivamente, en lo que Platón concibe como “ιδεα”. Aristóteles como το τι ην ειναι (“lo que toda cosa era ya”) y la metafísica con las interpretaciones más diversas como *essentia*¹⁵⁰. Para nuestro autor, todo lo que es en el sentido sólido (alles Wesende), dura. Pero lo que dura ¿no es lo que perdura? La esencia de la técnica ¿“dura” en el sentido de la permanencia de una idea plana, por debajo de todo lo que es técnica? De esta forma nacería la apariencia, según la cual queda designado míticamente el nombre de “técnica”. Como la técnica es-en-su-ser esto que no podemos ver, sólo puede serlo a partir de esta perpetuación, en donde la “interpelación-requiriente” se produce como destino del develamiento. En lugar de fortwähren (continuar en el durar, perdurar) Goethe utiliza una vez (Las afinidades elegidas, Parte II, cap. X, en la novela “Los niños extranjeros del vecino”) la palabra misteriosa fortgewähren (continuar otorgando). Su oído entiende aquí währen (durar) y gewähren (otorgar, conceder) en una armonía inexplicable. Pero si resaltamos ya que al utilizar el “durar” y “perdurar” de lo que puede-ser, podemos concluir lo siguiente: *Sólo dura lo que ha estado otorgado. Lo que dura en el origen, a partir del alba de los tiempos, es lo mismo que lo otorgado*¹⁵¹.

En tanto formadora de la esencia de la técnica, la “interpelación-requiriente” es “lo que dura” Pero ¿“lo que dura” domina también en el sentido de lo que otorga? La sola pregunta nos aparece como un error evidente. Pues después de todo lo que se ha dicho, la “interpelación-

¹⁵⁰ Ibid p. 41

¹⁵¹ Ibid p. 42

requiriente” es un destino que se presenta al mismo tiempo, como lo que envía en el develamiento provocante. “Pro-vocar” puede darnos a entender todo, pero no ocurre así con el “otorgar”. En esta sección del escrito, Heidegger nos hace ver que en la pro-vocación que introduce en el acto, por el que lo real es dependiente como fondos, permanece siempre también un enviado (del destino), que conduce al hombre a través de uno de los caminos del develamiento. En tanto que ella es su destino, la esencia de la técnica compromete al hombre en lo que no puede por sí mismo; ni inventar ni mucho menos hacer. Pues no podría existir un hombre, el cual fuera únicamente para sí y por sí mismo. Solamente si este destino, la “interpelación-requiriente”, es el extremo peligro y no sólo para el ser del hombre, sino para todo develamiento como tal ¿puede ser llamado este acto que envía como un acto que otorga? Totalmente cierto, si “lo que salva” debe crecer en su destino. Todo destino del develamiento se produce a partir del acto que otorga en tanto tal. Pues es solamente éste el que trae al hombre esta parte que toma en el develamiento y que el advenimiento del develamiento deja-ser-y-preservar. En tanto que ese que es conducido así a su ser y preservado, el hombre en lo que tiene de propio es requerido vereignet al evento (Ereignet) de la verdad. Así entonces queda comprendido: lo que otorga y envía de tal o cual manera en el develamiento, es como tal lo que salva ¹⁵². Esto es porque el develamiento permite contemplar al hombre la más alta jerarquía de su ser y de su restablecimiento. Es una especie de “dignidad” que se constituye en un velar sobre la no-ocultación y desde luego en toda ocultación del ser. Es precisamente en la “interpelación-requiriente” donde se amenaza arrasar al Dasein en el cometimiento, como en el modo del pretendimiento único del develamiento, que empuja de esta forma al abandono del ser libre del Dasein. Es en este extremo en donde detectamos la pertenencia del Dasein con aquello “que otorga”, dependencia por demás indestructible. Lo más importante aquí es señalar que, el ser de la técnica encubre en sí la posibilidad de que lo que salva aparezca de una forma nítida en el horizonte de nuestra reflexión. Entonces ¿cómo poder hacer para mirar la posibilidad de lo que salva? Lo primero que habría que hacerse depende en un percibir lo esencial de la técnica, en lugar de analizar los modelos que nacen de ella, como por ejemplo aparatos y máquinas. Si seguimos representando a la técnica como instrumento, nos quedamos varados en los linderos de su reinado, ocultando la esencia de ella. Pero, si por otro lado, preguntamos el cómo de la instrumentalidad, entendida ésta como una

¹⁵² Ibid p. 43

especie de causalidad (wes) siendo-en-su-ser, entonces Heidegger nos dice que podremos aprehender su ser como el destino de un develamiento.

Si finalmente consideramos que el *esse* de la esencia se produce (sich ereignet) en “lo que otorga” y que preserva el mismo Dasein mantenido en la parte que toma del develamiento, entonces la esencia de la técnica es de carácter ambiguo y lo es de una forma determinante. Esta ambigüedad es pues la que nos lleva al núcleo del secreto de todo develamiento, es decir esta ambigüedad es la que permite que aparezca la verdad.

Tenemos entonces que por un lado la “interpelación-requiriente”, provoca entrar en el movimiento del cometer, mismo que conlleva a mostrarse toda producción del develamiento y pone así de esta forma, radicalmente en peligro, nuestra relación con la esencia de la verdad. Pero de igual forma la misma “interpelación-requiriente” tiene lugar en “lo que otorga”, determinando al Dasein a persistir (que por otro lado es la posición de éste), en el intento de develar; ser de nueva cuenta inexperto frente a lo que se muestra, pero más eficiente en el poder-ser, de cara al advenir, el mismo que es mantenido en la vigilia de la esencia de la verdad. Así es como aparece el amanecer de lo que salva.

Si nos detenemos un poco frente a estas palabras de Heidegger, encontramos que en la misma ambigüedad de la esencia de la técnica se guarda la pregunta del universo entero, en donde el develamiento y la ocultación se pavonean uno frente al otro, en donde el ser mismo de lo ente, en donde la verdad se produce. Pero ¿de qué forma nos puede ser permitido observar este fenómeno lúdico? ¿Cómo podemos mirar esta constelación de la verdad? Vemos el peligro y a la par, vemos el crecimiento de lo que salva. Ciertamente que todavía en este ver no nos hemos salvados todavía, pero de alguna manera permanecemos avisados, en guardia, alertas, ante la luz del crecimiento de lo que salva; pero esto nos implica no perder nunca de vista el peligro que acecha. El ser de la técnica es lo que amenaza el crecimiento de lo que salva, amenaza toda posibilidad de que el develamiento cometa, y logra presentar todo como no-ocultación de los fondos. Lo pavoroso aquí radica en que la acción humana, actuando sola, no puede remediar el acecho de este peligro. ¿Es que acaso Heidegger apela a la ayuda de otra instancia que nos revele el camino para salvarnos? ¿Qué querrá decir la frase de Heidegger “ojalá hubiera un dios que nos salvara”?

A lo que se refiere Heidegger con esta frase, es a esto que se emparenta con la posibilidad de haber un develamiento que por alguna razón, fuese efectuado en las cercanías de los orígenes. En efecto, esta cercanía nos traería - acercando - a "lo que salva", justo al centro del peligro que aparece como oculto en la era técnica. Recordemos que en otro tiempo, la técnica no era solamente la que se encierra en el concepto de τεχνη, su comprensión englobaba también el develamiento que producía la verdad en el claro de lo que aparece. El arte en aquella época no surgía mediante el sentimiento artístico, ni las obras de arte dependían de una crítica de arte, en definitiva, el arte no era resultado de un movimiento cultural que impusiese su moda. Se constituía como un develamiento único que mantenía su respeto "en punta" (προμοσ) ante el poder y la conservación de la verdad ¹⁵³. El arte era en esa época τεχνη, porque se constituía como una develación del orden de lo productor ποιησις. Con Hölderlin, descubre Heidegger esto que penetra y rige todo el arte de lo bello: la poesía, el ente poético. El mismo poeta nos dice:

"Pero, ahí en donde hay peligro, ahí también
Crece lo que salva....."

Pero también escribe:

"... el hombre habita como poeta en esta tierra".

La poesía emplaza la verdad en el resplandor de lo que Platón en el Fedro llama το εκφανεστατον, lo que resplandece de la manera más pura. La poesía penetra todo arte, todo acto por el que el ser esencial (das Wesende), es develado en lo Bello ¹⁵⁴. En el párrafo 9 de nuestra investigación, se sugirió la intencionalidad de Heidegger por hacer participar el arte en el develamiento poético. Aquí lo que preguntamos es por aquella posible y esencial capacidad del arte de develar en medio del peligro extremo. La respuesta a esta interrogante la trabaja Heidegger en su obra Arte y poesía, en donde - como ya vimos - encuentra que al arte moderno ha perdido esta capacidad original de develar la verdad de lo ente; pero por otro lado, y de una manera por demás asombrosa, encontramos que Heidegger nos plantea otra posibilidad, la que en el frenesí de la técnica y de su instalación por doquier, y que un buen día nos tropecemos con la sorpresa de que, a través de todas las cosas técnicas, la esencia de ésta despliegue su ser, en el advenimiento de la verdad.

¹⁵³ Ibid p. 46

¹⁵⁴ Ibid p. 47

Sabemos que el problema de la esencia de la técnica no es nada técnico, de esto nos hemos percatado porque el asunto esencial sobre la técnica y el altercado decisivo con ella, lo desplegamos sobre la base del dominio que debe aparentar la esencia de la técnica y porque en el fondo, se diferencia de ella. Si el arte es un dominio determinado y depende de la meditación del artista, a su manera, no se cierra a esta constelación de la verdad que “nuestra pregunta” ve. Para Heidegger, entre más nos acerquemos al peligro, más claramente se muestran los caminos que nos conducen “a lo que salva”. ¿En qué consiste entonces el “merodear” en el borde del peligro supremo? En este riesgo continuo, en este habitar en lo inhospitalario y perdernos “recuperando” lo esencial y original del develar ¿podemos encontrar “lo que salva”? Si ya enfrentamos la esencia de la técnica en tanto “interpelación-requiriente” (Gestell) y la confrontamos con el “evento-apropiador” (Ereignis), con el afán de entender aquello que se oculta en el centro mismo de la esencia de la técnica y poder desenmarañar lo efectivamente peligroso del abandono ante lo técnico, entonces ahora lo que resta se finca en comprender la interrogante que apunta hacia el habitar en los límites del mismo peligro, de retar al abismo, de mirarnos de frente y reconocernos en el fondo del diambular de la develación. No olvidemos que interrogando, nos mantenemos fieles al pensamiento.

III - A la escucha del llamado del ser

Capítulo V El regreso de la historia (Kehre).

Hemos querido llevar la interrogante acerca de la esencia de la técnica hacia el terreno de la confrontación entre la “interpelación-requiriente” y el “evento-apropiador”. En este trance hemos denotado la existencia del peligro extremo, con él hemos recuperado el camino de lo amenazante de la extrema “seguridad” (el cálculo que todo lo cree adquirir) y donde el “dolor” del buscar se esquivo en aras de una realidad conciliadora. El hombre técnico se atiene al amparo de la desolación bajo la sombra de lo “conocido” por la ciencia. Piensa que la crisis y el nihilismo es el precio que hay que pagar para recibir el bienestar que acarrea consigo la civilización tecnológica. ¡No se puede tener todo!, exclama ufano de lo alcanzado en la previsión de lo perfecto y razonablemente técnico. La ausencia del buscar, buscar la diferencia, la multivocidad, lo múltiple, lo encierra en la unicidad; en esta circunstancia la posible otredad es reflejo de lo parejo, de lo plano, de lo único como factible. La ausencia del buscar se convierte en un amparo, éste elimina toda carencia fuera del ámbito de lo deseable. La unicidad de lo público nos convierte en lo igual a todo, lo reemplazable aparece aquí como lo deseable, pues la institución cobija lo permitido. Lo escandido se elimina, se tabula la pretensión y se convierte la vida en duración. Es aquí en donde la ausencia de este desamparo original del hombre, de esta continua búsqueda por saber quiénes somos, como acto esencial en los griegos antiguos, se diluye en un qué tengo para transcurrir la existencia. Se pospone el buscar y se propone que lo que uno sujeta con la mano es lo real. No hay ya peligro, no hay ya nada que buscar.

Sólo el ser mismo puede hacer un cambio de época, producir un retorno o inversión en la superación de la técnica. ¿Es esto acaso el dios que puede salvarnos? Si como ya dijimos no depende solamente del hombre tal cambio, entonces “lo que salva” vacila entre el mostrarse de la esencia de la técnica y el asegurarnos este evento en la vigilia de su aparición. El peligro pues no finca su base en la visión que tiene o no tiene el hombre de él, sino en el pensar el peligro. Si con este pensar el peligro comienza la superación de

éste, entonces aquí en este pensar el peligro encontramos “lo que salva”. Ninguna acción específica puede provocar el derrocamiento de la técnica, en la espera serena (Gelassenheit) que no es de ninguna manera una resignación, se encuentra el señalamiento del ser en el cambio del hombre. El hombre necesita enfrentar un cambio y para lograrlo, está en espera de una “conversión”. Esta conversión de los mortales en su esencia se efectúa exclusivamente en el terreno del pensar. ¿No será esto una manifestación romántica e idealista por parte de Heidegger?

Si el ser se piensa no como la presencia concreta en su actualidad sino como aquello que se nos aproxima, como esa presentación que se descubre, entonces obtenemos que el olvido del ser se basa en la misma esencia del descubrir; es decir, la “presencia-patencia” oblitera (cierra) mediante su actualidad el ser mismo en tanto “presencia-ausencia”; la palabra olvido viene del latín *obliviscor* (borrar), así toda presencia es olvido, en tanto que ocultación del retirarse del ser. Podemos decir que de hecho no se esconde nada, pero esta nada corresponde y pertenece al ser mismo. El olvido del ser es el olvido del retirarse del ser, en este olvido se finca la idea metafísica de la totalización exhaustiva del ente en la experiencia y el saber. Pero ¿cómo se resuelve el enigma del ente? El es lo que es. El retirarse del ser es la manera como éste se temporaliza y con ello, la presencia-patencia en tanto ente, aparece. El ser es la presencia-ausencia que, como retirado, permanece en esta temporación. El ser es el envío, la dispensación, pero a la vez en este retiro es el vacío en forma de destino. Si puede haber un ocaso del pensamiento metafísico Gestell la “interpelación-requiriente”, éste se basa en la ocultación del fenómeno de la presencia del ser. Y si puede haber un retorno al origen, éste se estructura a partir del Ereignis, del “evento-apropiador”. “Hay” ser (es gibt), el ser se dona, el “evento-apropiador” devuelve a la relación recíproca del hombre y del ser su sentido original; en donde el ser es pensado fuera de la presencia-patencia de la metafísica, de la relación con el objeto, y recuperado lejos del reino de la esencia de la técnica. Pero ¿es realmente cierto que la metafísica está acabada? Para nada, cuando mucho está paralizada, conservándose en forma indefinida, perpetua. La naturaleza queda envuelta en forma de fondo de reserva, inclusive el hombre se transforma en “recurso”, en stock de fuerza laboral y su transformación es infinita. Aquí nace la “estabilidad” del cálculo, de la medida que limita en nomenclatura el problema de los entes. Lo “hospitalario” y controlable del mundo se vuelve lo deseable en todo momento, nos impermeabilizamos a las sorpresas y a todo aquello que rompa la quietud del sosiego de fuerzas “equilibradas”. El riesgo depende ya del “cuánto” y no del “cómo”. Si la cerrazón implica el amparo

¿de dónde viene ese destino? ¿Cuál es la posibilidad de invertir la historia? Heidegger nos responde en De camino al habla que sin el error no habría relación del destino con el destino, no habría historia ¹⁵⁵. De la pregunta ¿por qué la humanidad debe errar? obtenemos que el error es la tendencia humana en el resistirse a la retirada del ser, al desvío del secreto (el saber que todo descubrimiento es encubrimiento) para girarse hacia lo evidente, accesible y practicable. Se gira, porque lo accesible se desvía del existente, del secreto querido a la par. Es pues lo mismo, la aversión y el deseo de saber, pues la existencia corresponde a su insistente propensión de entregarse a lo habitual, corriente y manejable. En esta “insistencia”, el Dasein se engancha a la evidencia del ente, piensa que esta región del mundo es la única y que no existe otra “realidad” que la que está frente a sus ojos. Con el error se cierra el acceso al olvido del ser, es él mismo ese olvido, pues toda certeza o seguridad se convierte en errancia y no en errores. En la errancia misma el hombre no puede quedarse al desamparo del recuerdo del ser, en el error sí. Estas evidencias de la errancia recogen el diambular humano a través del tiempo, son épocas llenas de conformismo y revueltas. De aquí que el Dasein, sometido al golpe del secreto y la amenaza, camine de lado a lado, en la penuria de esta coacción esencial. En este clima se gesta la “inquietud” que arranca al Dasein de la quietud inicial y lo conduce hacia el torbellino de su propio destino. Lo ente es conforme a su propia posibilidad de serlo, la totalidad de lo ente, lo absoluto de él se enmarca dentro de una imagen congelada de su esencia, aquí “dentro” no existe lo desigual y todo se constituye como idéntico, pero de aquí, “de” y “en” este escenario nace la figura del Dasein quien, como diferencia, se separa del absoluto y después girando en su mismo eje, contempla la hoquedad que dejó en su partida. El Dasein mismo es la añoranza del regresar a la totalidad de lo indiferente. Su multivocidad, que mienta la multiplicidad de lo que lo rodea, muestra a su vez dos rubros esenciales; el primero nos denota la “lejanía” que se muestra con respecto a lo que nos rodea; de aquí que surja la “necesidad” de crear “cercanías” con respecto a esto, con el mundo que nos enfrenta, con el ente intramundano con que tropezamos día a día. Nace pues de este trance la cultura, la ciencia, el arte y la filosofía. Por otro lado, esta misma “lejanía física” nos obliga a pensar en lo complejo del término, sobretudo si es pensado en las márgenes de una distancia que como “lejanía original”, posibilite a esta distanciaci3n medible y calculable. Pues a la par de marcar y permitir la “distancia original” toda medici3n física y geométrica, aquella que nos separa de todo ente, nos dice a la vez que esta “distancia original”, es el

¹⁵⁵ M. Heidegger, *De camino al habla*, tr. Y. ZIMMERMANN, Odos (1987) p. 155 CH

fundamento de nuestro eterno "errar", comprendiendo este errar como diambular (buscar). Pero sólo busca aquél quien sabe que algo le falta, sólo busca quien quiere encontrar ese algo faltante. Y sin embargo, la presencia-patencia de ese algo faltante nunca llega a satisfacer, a "llenar" el "hueco" de-lo-faltante. Aquí encontramos que no es lo mismo "faltar" algo que, algo "nos-hace-falta". En lo segundo lo "faltante" *nos* "hace-falta". Si en lo primero, al presentarse el ente faltante, satisfacemos el deseo que nos aqueja en su ausencia, es con lo segundo que no encontramos "presencia-patencia" que lo haga; es decir, la añoranza de ese "algo" no se ve satisfecha con la "presencia-patencia" (lo ente) de algo. Este "hacer-*nos*" falta nos convierte en "faltantes" de algo. Somos entes "carentes" de "ese" algo. Somos propiamente la-falta "misma".

§ 12.- El regreso a la penuria como recuperación de sus figuras.

¿De qué hemos venido hablando? ¿Es posible acaso que el Dasein, configurado como "falta", se constituya en búsqueda de aquello que lo "complete"? Si recordamos que los griegos preguntan por el "quién" del hombre, entonces el hombre mismo es quien responde por sí mismo; parte de un no-saber de sí para llegar a un posible saber de sí y además, factible de conseguirse pues caso contrario no habría posibilidad de cuestionarlo en el transcurso de la vida. ¿Es entonces que el secreto de ésta se engloba en el dejar "pasar" el tiempo, en la búsqueda del "quién" del hombre? Ahora bien, esta búsqueda no puede ser del orden de lo genérico. Y aunque no lo sea, es posible que nazca de una estructura que, como fundamento, sea la condición de posibilidad de ella. ¿Es acaso la investigación de Heidegger sobre la analítica ontológica-existencial, desarrollada en Ser y tiempo la que nos permite plantear el sentido de ésta en relación con el sentido del ser? Definitivamente no encuentro otra respuesta más acertada. Y si bien no se reduce el estudio de Heidegger en una antropología filosófica, la propedéutica del ser, a través del estudio del ente señalado que pregunta por el "quién" de sí mismo y que está en la posibilidad de comprender e interpretar la respuesta resultante, atañe directa e ineludiblemente el ser del Dasein. Y es de esta manera porque el mismo ser del Dasein se finca en esta pregunta. En su ser le *va* éste su ser.

Pero tratemos de explicar ahora lo que puede entenderse con el término de penuria. El Dasein prueba la penuria (Not) cada vez que es convocado por medio del ente, al ser. Mas la "angustia", la "errancia" y la "penuria" vienen ambas del ser y no del Dasein. En la errancia, el Dasein se pierde junto con el extravío del ser en el ente. Toda necesidad es errante y toda errancia es necesaria. Nos damos cuenta como cada época plantea las verdades necesarias e inquebrantables; *irre* viene del olvido, es decir del dejar pasar la penuria y retroceder ante el ser. Es el espacio que se abre en medio del entrelazamiento del ser con el estar-al-descubierto y la apariencia. En este sentido, la errancia nos marca un momento de transición entre una época y otra, a partir de aquí puede el Dasein volver a la penuria. Toda ausencia de penuria se debe a que la metafísica ha impuesto de una forma velada su hegemonía. Mediante la técnica se consolida una ruptura con la historia, no logra ningún regreso, no aporta la coyuntura necesaria para un "volver" a empezar y con ello cuestionar el mundo. La ausencia de la penuria instaaura el imperio de una verdad metafísica. Con ella, el ente se encubre en la "seguridad" ilimitada, la seguridad total (*sine cura*), eliminando todo "cuidado" (*cura*) posible que concierna al ser. En fin, que la ausencia de penuria es el habitar en la técnica moderna, es el ente ubicado en esta verdad técnica, el que se encuentra aislado de toda mutación de su verdad y está situado como producto. El hombre como productor de productos, disimula la vaciedad del ser con cualquier medio que tiene a la mano; en otras palabras la simulación encubre y bloquea sistemáticamente toda relación con el ser. La relación con la tierra se realiza a través de un proyecto tecnológico que objetiva el fondo y se sumerge en el cálculo de la naturaleza. Si ya no puede haber aquél suelo natal que cobija las raíces de las sociedades, es porque la técnica exige la destrucción de la tierra y la reemplaza por un espacio específico, neutro, uniforme y de características de universalidad. El conocimiento científico del espacio no es sino una geometrización y metamatización que conforman el preludeo de su conquista o dominación a distancia; es por esto que la "distancia original" se anula dando lugar a una proximidad fisico-espacial. ¿Pero es que acaso se puede hablar de un mundo de la técnica? Para haber mundo debe darse una apertura plena del ser; es decir, el juego del descubrir y del ocultarse de la tierra, del cielo, de los dioses y los mortales, de la proximidad y la distancia. Si puede decirse algo sobre el mundo de la técnica, tendrá que hablarse del proyecto tecnológico el cual prohíbe cualquier intento de hacerse época. Es constante y continuo. En este proyecto de "no-mundo" se permanece a la postre en una in-decisión, y no hay que olvidar que la in-decisión trae consigo una insensibilización.

La época siniestra de la indigencia no resiente tampoco la falta de penuria. La insensibilidad está a “disposición” (Stimmung) de todos. Sin duda que esta es la miseria más grande: la ausencia de penuria. En esta soledad oscura, no obstante, la disposición produce una revelación: que toda penuria debe ser dicha, aun sin encontrarse palabras. La penuria nos sitúa de nuevo en la errancia. Si para Nietzsche el hombre debe de habitar en el filo de la navaja, en el límite del abismo, con Heidegger se encuentra en la penuria el abismo del ser, la apertura donadora de disposición que nos porta hacia ella. Sin penuria no hay espacio para la sensibilidad de toda disposición.

¿Cuál podría ser la posibilidad de un espacio para la penuria, dentro de el mundo propuesto por la técnica? La respuesta es desoladora. La penuria en el mundo técnico se ha convertido en una especie de dolor medible y abatible en cualquier circunstancia. Se objetiva como cuantitativa y se “somete” a una acción humanitaria de asistencia técnica. Se comercia con la “buena” disposición del “paciente”, cuantificando una vez más, la “inadaptabilidad” o el conflicto con una realidad consistente, todo esto a partir de unas tablas de contenido que regulan las situaciones que surgen fuera de sus límites. En la enajenación de ella misma, la técnica cancela toda posibilidad de destrucción de sus principios. Gracias a la evaluación de cifras que hacen crecer los conocimientos y mantiene los otros, toda deficiencia toda miseria se calcula; la técnica integra a la penuria en su proyecto, los mismos contraproyectos forman parte armoniosa de su totalidad, hasta la conservación de la naturaleza se hace pertenecer a su reino. La técnica se convierte, pavorosamente, en la organización de la penuria.

§ 13 .- El peligro por excelencia.

Hemos llegado a delimitar las figuras de la ausencia de la penuria técnicamente organizadas. En todas ellas hemos encontrado el rastro de lo que se ha denominado en nuestros días como “modernidad”. Aquí en el espacio interno de la modernidad, nacen las posibilidades de planificar y burocratizar; aquí es donde encontramos la evasión de lo sagrado y nos entregamos a las formas más escondidas de la instrumentalización del lenguaje. Ahora, para poder continuar con el análisis del “peligro” que de alguna manera ya hemos

mencionado aunque someramente, en algunos párrafos, debemos de concretar lo ganado hasta aquí.

Al intentar pensar la verdad del ser mediante un regreso al fundamento de la experiencia metafísica tradicional, Heidegger nos la presenta como una historia acontecida cuyo fundamento permanece oculto, desquiciado y desplazado. Un vuelco al fundamento de la metafísica se convierte entonces en una “torsión” del pensar; es decir, un regreso al origen del pensar mismo para después encontrar, de nueva cuenta, el camino perdido. Su constitución se conforma en un apartar del núcleo del pensar esto que - de suyo - presenta como entendido, según el modo del “asistir” constante, sin que se pregunte por la verdad del ser. En esta “vuelta” (kehre), el pensar da con el origen a través de un tránsito por lo “impensado”, de aquello que la metafísica ha dejado a un lado; como por ejemplo el carácter temporal de la asistencia y con ello, hacia la “temporacidad” del sentido o verdad del ser. En este poner en duda lo sostenido en la metafísica tradicional, Heidegger pretende llegar al olvido histórico del ser pero no de una manera negativa. La deconstrucción de la metafísica nos indica - como historia del olvido del ser - una cierta pertenencia a la verdad del mismo ser que es des-ocultamiento, desocultación y ocultación simultáneamente. En este giro del pensar, la verdad metafísica retorna, por primera vez, a su origen esencial y con ello ya es factible de convertirse en una apropiación por parte del Dasein. Esta transición al pensar del ser mismo o la verdad del ser, acontece en el camino de una meditación sobre lo impensado de la metafísica. En Contribuciones a la filosofía (Beitrag zur Philosophie), Heidegger nos dice que el pensar de transición da cuenta del proyecto fundante de la verdad del “eseyer” (manera heideggeriana de referirse al ser, a fin de contrastarlo con la mera verdad de lo ente) como meditación *acontecida históricamente*. Es decir que este camino nuevo del pensar el ser no es sino un regreso a su fundamento y con esto, la torsión de la metafísica hacia aquello inicial que vino a ser el olvido y que ahora debe ser restituido en “otro inicio”: en la transición a la fundación de la verdad del ser mismo. “Aquello que llega a ser dicho es preguntado y pensado en el mutuo 'darse juego' del inicio primero y del otro inicio, o sea a partir de la 'resonancia' del eseyer en la penuria del abandono del ser y en favor del 'salto en el eseyer, enderezado a la 'fundación' de su verdad como preparación de los venideros, de aquellos a los que vendrá el último dios”¹⁵⁶. Es por esto último que hemos intentado parafrasear el término Ereignis como “evento-apropiador”, pues la mutua pertenencia del hombre y ser a modo de provocación alternante, muestra que de la misma

¹⁵⁶ CP p. 152

manera que el hombre es dado en propiedad al ser, de esa manera el ser ha sido atribuido en propiedad al hombre. De lo que se trata es de experimentar este juego de apropiaciones mutuas: "evento-apropiador". Lo que se nombra con este término compuesto radica en participar en aquello que se eventualiza y que en la unidad hombre-ser, lo hace pero no de forma numeral sino de manera única. Lo que experimentamos en la composición de la constelación de ser y hombre, es sólo el *preludio* de lo que se llama acontecimiento de transpropiación ¹⁵⁷. Aquí lo importante yace en que la com-posición no se queda únicamente en un preludio, sino que en el acontecimiento de transpropiación existe la posibilidad de sobrepasar el mero dominio de la com-posición para llegar a situarnos en un acontecer más originario. Y solamente en este sobreponernos a la com-posición a partir del acontecimiento de transpropiación, traería consigo el retroceso eventual, es decir, que la imposibilidad de llevarse a cabo a través del hombre técnico, desde su papel dominante y servicial, es por demás evidente.

Pensar el "evento-apropiador" como acontecimiento de transpropiación quiere decir, trabajar en la construcción de este ámbito oscilante en sí mismo. El "evento-apropiador" une al Dasein y al ser en su esencial dimensión mutua. Pero ¿cuál es el peligro que acecha y que evita tal dimensión? Efectivamente, el peligro inminente que destruye cualquier indicio de reencuentro entre el Dasein y su esencia, en cuanto ser, es la "interpelación-requiriente". "Y sólo cuando nos volvemos con el pensar hacia lo ya pensado, estamos al servicio de lo por pensar" ¹⁵⁸.

Pero como ya vimos, este peligro no depende de la posible torpeza de la historia del hombre, o de su incapacidad para relacionarse con la verdad del ser. La verdad del ser sufre en sí misma, gracias al ocultamiento del mostrarse del ser en el mismo ente, la doble cobertura del no-ocultamiento.

Así pues, el regreso a la esencia, el regreso hacia la penuria depende del ser y de una conversión del Dasein, porque por su parte, el ser es el único capaz de acordar lo que Heidegger llama "gracia", de destinar un día la metamorfosis de su última época, de esclarecer el foro en donde se pueda mostrar en su esencialización, en fin de responder la llamada. Por otra parte, el Dasein que vuelva a pensar puede reconducir la ausencia de penuria a la penuria que es. Solamente el pensamiento del Dasein puede otra vez aspirar a ver el ser justo ahí, en donde está más escondido y olvidado; en la esencia

¹⁵⁷ ID p. 87

¹⁵⁸ Ibid p. 97

otra manera. Para Heidegger este significar la pregunta por el ser se condensa en un “hacer llegar mediante un llamamiento hacia un advenimiento y un asistir” ¹⁵⁹. Pero si la técnica dirige sus pasos en la correspondencia con lo ente, entonces la técnica no piensa, sino que solamente calcula y mediatiza su relación con el ser.

El Dasein habita en la ausencia de penuria en la medida en que se entrega al pensar calculador. La conversión de este pensar corresponde para Heidegger en un regresar por nuestras mismas huellas hacia aquello que ha quedado atrás, enterrado en la aurora de la historia de las épocas. Y al igual que Nietzsche, Heidegger exige una afirmación de la necesidad del regreso a la penuria, a condición de no pensar este regreso como una fatalidad o determinismo, sino como libre envío, libre destino al encarar la presunta antinomia de la libertad y la necesidad. Este “Eterno Retorno” nietzschiano se nos presenta como un regreso a la penuria, al riesgo de pensar lo grave que conmina a ser pensado. Este regreso a la penuria no cumple un cambio efectivo, un rebase de la dominación tecnológica. No debe reconocerse como una insurrección en contra de las ciencias naturales ni un atentado en contra del progreso amenazador por naturaleza. Este regreso a la penuria no se instala en una nueva especie de saber de lo ente, ni en una nueva figura en el advenimiento del ser. Este regreso no se muestra como un evento aparecido en la historia que transcurre y que lo esperemos como la llegada del ungido. Si se puede hacer algo para encaminarnos hacia este regreso del pensar, es conducirnos una vez más en el $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$. Los griegos pensaron que el hombre está en este mundo para averiguar quién es. Si se pregunta por el quiénes somos, es porque partimos de un no-saber acerca de nosotros; si este no-saber instituye un no-fundamento, entonces lo que está aquí en juego es el mismo fundamento del hombre. Mediante el $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ y solamente entendiéndolo como la reunión constante, la totalidad reunida en el ser, se puede caracterizar el ser desde un punto de vista nuevo, y sin embargo antiguo: lo que es ente - o sea lo que es en sí erguido y acuñado - se halla reunido consigo mismo, se sostiene en semejante reunión. El $\epsilon\omicron\nu$, el ente, en cuanto a su esencia, es $\xi\upsilon\nu\omicron\nu$, el “estar-presente”reunido, $\xi\upsilon\nu\omicron\nu$ no significa lo “universal”, sino lo que reúne todo en sí mismo y lo sostiene junto ¹⁶⁰. En el párrafo 3, la $\tau\epsilon\chi\nu\eta$ como “saber-ahí”, encontramos que la palabra griega $\delta\epsilon\iota\nu\omicron\nu$ nos muestra una ambigüedad. Por una parte se le puede comprender como lo terrible en el sentido del imperar que somete überwältigt, que impone el pánico, la verdadera angustia y también la intimidación concentrada y callada que se

¹⁵⁹ QP p. 115

¹⁶⁰ IM p. 123

misma de la técnica. Pero ¿en qué consiste la conversión? Si el olvido del olvido ha sido inevitable, Heidegger nos recuerda que el Dasein puede, por lo menos en la penuria de la verdad, comprobar la errancia como tal.

Para Heidegger pensar es pensar el ser. El pensar se vuelve así algo más que un pensar el ente. El peligro por excelencia es que hoy en día, hemos dejado de pensar. El pensar piensa, en cuanto corresponda a lo grave del pensar. Lo grave o el meollo de todo verdadero pensar se encuentra situado fuera del avance de la razón. Lo grave significa no solamente lo que da en qué pensar sino que lo gravísimo es lo que de por sí, va almacenando dentro de sí la mayor riqueza de lo que es digno de ser pensado. Con Schopenhauer se ha reiterado el mundo actual y con él, el pensamiento de la filosofía actual: el mundo es mi representación. En el juicio científico, la representación de lo pensado no apela al fundamento de lo que se piensa. La presencia-patencia encubre en la majestuosidad de su instancia, toda posibilidad de tratar de pensar en otra cosa que en su permanencia. La propia esencia del pensar queda insignificamente dejada atrás, por tratarse de una especulación sin comprobación. Lo grave del pensar no es un ente que determine algún pensamiento, lo grave del pensar es que nos hemos detenido de hacerlo. Nos hemos guardado de cuestionar lo “de suyo” sabido. Lo grave del pensar es que ya no pensamos, sólo representamos mentalmente la figura que está delante y nos provoca mirarla. Parece que de nuevo la voz de Nietzsche se hace presente transformada en Zarathustra: “Todos ellos están hablando de mí...pero nadie piensa en mí”. Nietzsche se percató que en el ámbito del pensar actual, surge la necesidad de una transición, involucrando el peligro de que el hombre, tal como existió hasta ahora se haya instalado con una pertinacia siempre creciente, en la mera superficie de lo plano de su existencia. Sin embargo Nietzsche nos vaticina la llegada de aquél que puede trasponer la esencia de sí mismo como lo que ha sido hasta ahora y se transforma en otro que pueda asir con sus manos su verdad: el Suprahombre. Este hombre del futuro va más allá del hombre actual y no se queda estancado en la especie de hombres que se amilanan ante el peligro del pensar y yacen en el calor y el abrigo de lo indiferente. Para este nuevo hombre queda caduco lo medido cuantitativamente, la continuidad del progreso. No es un hombre que se presente en forma de masa sino sólo cuando se haya establecido el orden jerárquico en el sentido esencial con respecto a todas las cosas. Así pues pensar el ser, traspolado al sentir nietzschiano podría resumirse como un emprender camino. Andar de nueva cuenta la vereda del pensar es “asumirse” en el camino del ser. En el pensar hay una dirección que nos “manda” permanecer despiertos, que nos “significa” en un ser denominado de una u

otra manera. Para Heidegger este significar la pregunta por el ser se condensa en un “hacer llegar mediante un llamamiento hacia un advenimiento y un asistir” ¹⁵⁹. Pero si la técnica dirige sus pasos en la correspondencia con lo ente, entonces la técnica no piensa, sino que solamente calcula y mediatiza su relación con el ser.

El Dasein habita en la ausencia de penuria en la medida en que se entrega al pensar calculador. La conversión de este pensar corresponde para Heidegger en un regresar por nuestras mismas huellas hacia aquello que ha quedado atrás, enterrado en la aurora de la historia de las épocas. Y al igual que Nietzsche, Heidegger exige una afirmación de la necesidad del regreso a la penuria, a condición de no pensar este regreso como una fatalidad o determinismo, sino como libre envío, libre destino al encarar la presunta antinomia de la libertad y la necesidad. Este “Eterno Retorno” nietzschiano se nos presenta como un regreso a la penuria, al riesgo de pensar lo grave que conmina a ser pensado. Este regreso a la penuria no cumple un cambio efectivo, un rebase de la dominación tecnológica. No debe reconocerse como una insurrección en contra de las ciencias naturales ni un atentado en contra del progreso amenazador por naturaleza. Este regreso a la penuria no se instala en una nueva especie de saber de lo ente, ni en una nueva figura en el advenimiento del ser. Este regreso no se muestra como un evento aparecido en la historia que transcurre y que lo esperemos como la llegada del ungido. Si se puede hacer algo para encaminarnos hacia este regreso del pensar, es conducirnos una vez más en el λογος. Los griegos pensaron que el hombre está en este mundo para averiguar quién es. Si se pregunta por el quiénes somos, es porque partimos de un no-saber acerca de nosotros; si este no-saber instituye un no-fundamento, entonces lo que está aquí en juego es el mismo fundamento del hombre. Mediante el λογος y solamente entendiéndolo como la reunión constante, la totalidad reunida en el ser, se puede caracterizar el ser desde un punto de vista nuevo, y sin embargo antiguo: lo que es ente - o sea lo que es en sí erguido y acuñado - se halla reunido consigo mismo, se sostiene en semejante reunión. El εον, el ente, en cuanto a su esencia, es ξυνον, el “estar-presente”reunido, ξυνον no significa lo “universal”, sino lo que reúne todo en sí mismo y lo sostiene junto ¹⁶⁰. En el párrafo 3, la τεχνη como “saber-ahí”, encontramos que la palabra griega δεινον nos muestra una ambigüedad. Por una parte se le puede comprender como lo terrible en el sentido del imperar que somete überwältigt, que impone el pánico, la verdadera angustia y también la intimidación concentrada y callada que se

¹⁵⁹ QP p. 115

¹⁶⁰ IM p. 123

agita en sí misma. La violencia, lo que somete, constituye el carácter esencial del imperar mismo. Allí donde irrumpe, *puede* retener en sí mismo su poder sometedor. Por otro lado δεινόν significa violencia, en el sentido de aquel que la usa no sólo dispone de ella sino que es violento en la medida en que el empleo de la violencia para él no sólo constituye un rasgo fundamental de su conducta sino de toda su existencia. Pues bien, Heidegger considera lo “pavoroso” aquello que nos saca de lo familiar. De aquella “distanciación esencial” con respecto a la totalidad, desde y por causa de el hombre puede encontrar la “diferencia”, desde donde se muestran a sí mismas la multivocidad, la multiplicidad, la pluralidad y el movimiento. Entonces podemos decir que el hombre, abriéndose camino por todas partes en el dominio de lo ente, atreviéndose a pasar entre aquello que aparece y domina imperando el horizonte, es arrojado a un lado del sendero. El Dasein no solamente experimenta lo ente en su totalidad como lo más pavoroso; siendo él mismo *aquel* que hace violencia, no sólo va más allá de lo que le es familiar, sino que además llega a ser en todo lo más pavoroso: a él le alcanza la ατη, la ruina, la desgracia, y en tanto que todos los caminos carecen de salida, se ve arrojado fuera de cualquier relación con lo familiar (análisis de Heidegger del coro de Antígona de Sófocles 332-375) ¹⁶¹.

§ 14 .- El error como alejamiento del misterio.

Si recordamos el pensamiento de la “cuaternidad” en Heidegger. Si por un momento volvemos a pensar en esta lucha continua entre la Tierra y el Mundo, de sus estiramientos y de sus combates entre el alumbramiento y la ocultación, entonces podremos imaginar que no necesariamente lo original, el comienzo de la historia, debiera constituir lo primitivo y lo retrasado. Este modo del pensar surge de la interpretación de la ciencia, en donde lo derivado muestra “necesariamente” un avance con respecto al origen, que por ende ha quedado “rebasado”. Nunca lo original puede quedar rebasado, y esto por el simple hecho de ser original, primigenio. Ahora bien, el error fundamental que subyace en el fondo de este pensar radica en la opinión de que el inicio de la historia nos plantea lo torpe y primitivo del comienzo; para Heidegger es justo todo lo contrario, El comienzo es lo más “pavoroso” y lo más violento.

¹⁶¹ Ibid p. 140

Para él lo que ha sucedido no es del orden de lo que se deriva desarrollado de este principio sino el allanamiento, que es la mera extensión por aplastamiento, la banalización y la extensión exagerada del valor numérico y cuantitativo ante lo grandioso del comienzo. Lo más pavoroso es lo que es *porque* implica un comienzo en el que, a partir de una abundancia excesiva, todo está en transgresión simultánea, evadiéndose y poniéndose en camino hacia el poder sometedor y hacia lo que cabe domeñar ¹⁶².

Como hemos venido diciendo, no es que le corresponda al fracaso del hombre frente a lo que se le enfrenta lo que constituye el retiro del ser en tanto ser. En la comprensión del carácter misterioso del comienzo mismo reside más bien la autenticidad y grandeza del comienzo histórico y del ocultamiento del ser en lo ente. De hecho, creemos que ese ocultamiento no sólo permite la aparición de lo ente sino que constituye, por contraposición, todo posible comienzo. En el imperar de lo que insistentemente se presenta, se oculta la fuerza que lo hace participar en tanto tal. Este imperar que rebasa al hombre y a toda su posible interpretación, no pierde nada de su fuerza sometedora por el hecho de que el hombre mismo lo tome bajo su poder inmediato y lo use como tal. De ahí que según Heidegger, lo pavoroso del lenguaje y de las pasiones sólo se oculta como aquello en lo cual el hombre, por ser histórico, está inmerso, mientras que a él le parece que *él* mismo es quien dispone de ellos. Lo pavoroso de esto reside en la familiaridad con que hacemos uso de ellos. Pero de manera inmediata, son ellos lo que someten al hombre y disponen de él apartándolo de su esencia. De este modo, en su aparente "cercanía", se mantienen en el marco del uso cotidiano escondiendo su poder sometedor. Hasta qué punto el hombre ha resultado ser un extraño en su propia esencia que la opinión que tiene éste de sí mismo, se ve reflejada en la idea que tiene de haber sido el inventor del lenguaje y del comprender, y el constructor de la poesía.

Es entonces el "regreso" *kehre*, el apropiamiento de nuestra propia esencia pero no el sentido de una historia óptica que está por acaecer. Se experimenta más bien la unicidad misma de una historia tal que se libere del creer en un juicio único y valedero. Así como el "evento-apropiador" nos mostró la insistencia de Heidegger en que la co-pertenencia del Dasein y el ser se hiciera problema del pensar, cosa que en la metafísica no ha sido tomado en cuenta, pues la interpretación de lo ente tomado en cuanto tal, es decir en la unidad consigo mismo, en su ser y su verdad, no se ha constituido en un problema. Aquí el ser ha sido pensado como algo que se entiende de suyo; en

¹⁶² Ibid p. 143

cuanto asistencia “constante” ha carecido de negación, y la unidad (identidad), como el ser-idéntico constantemente igual consigo. Así pues el ser en la tradición se convirtió como lo que asiste constantemente, gracias a lo cual se convierte en fundamento de lo ente, transformándose finalmente en la representación de objetos y con esto en lo asequible por medio de una técnica universal. El hombre por su parte se torna en un *animal rationale* y se estudia en tanto representación asequible para el conocimiento y dispuesto al “trabajo”, parte que le da su figura en tanto transformador de la naturaleza. Al caer el ser dentro de la actuación humana y convertirse en factible de cálculo, al hombre le parece que todo le pertenece, todo aquello que sale a su paso es él mismo reflejado en las cosas. En la técnica se encuentra por un lado, la determinación histórica escogida por el hombre en relación con todo aquello que lo rodea, pero por otro lado se puede observar que esta técnica nace de la provocación que el hombre sufre por parte de la verdad de lo ente. Ser y hombre transfieren mutuamente su carácter propio en esta “interpelación-requiriente” que deja aparecer el “mundo” como mundo “técnico”. Pero el peligro radica en que el pensar metafísico y el pensar técnico desconocen que la técnica y la metafísica son un “evento-apropiador”, creen que lo que se muestra se traduce en un determinado sino de la verdad de lo ente. Queda pues fuera de toda reflexión la conjunción del hombre y del ser en tanto un pertenecerse mutuo, pues no se convierte en problema la manera de esta interrelación. Es pues la penuria la que nos convoca a este encuentro frente a la experiencia del “evento-apropiador”. Habitar en la penuria implica situarnos en el desamparo de lo inhóspito. Esta experiencia es lo que Heidegger llama el “salto” del pensar, el salto sobre de un abismo, lo abismal del pensar mismo en la medida en que este abismo se constituye como la historia del ser dentro del marco del pensar occidental. Saltar sobre este abismo implica arriesgar la estabilidad de lo comfortable, de lo seguro, de lo aparentemente pulcro y sin duda. Es pasar sobre la consideración del hombre como *animal rationale* y del tomar el ser como lo comprensible de suyo, es decir como fundamento-razón susceptible de adquisición constante en esta disponibilidad de las cifras. Esta torsión de pensar nos lleva a recorrer en sentido inverso, el camino del pensar occidental, este camino que va de Parménides a Nietzsche y a la técnica. Para Heidegger la verdad del ser, su sentido, es solamente asequible para una experiencia contemporánea, en forma del “evento-apropiador” en donde el ser de lo ente y el pensar como apertura a este ser, se transfieren mutuamente, y en cada caso de un modo históricamente acontecido, sus caracteres propios. La verdad del ser es la historia misma de esa transferencia. El error, como constituyente de la trama

que desenlaza el fenómeno de la verdad, y siendo considerado como lo opuesto a ésta, se convierte en la contraportada del ser. Veamos esto.

El ocultamiento niega la verdad y pensado desde ella en tanto develamiento, es el no-develamiento y de ese modo, la no-verdad auténtica y más propia a la esencia de la verdad (164). Lo que queda expuesto a la luz en esta concepción de la no-verdad es la ocultación de lo oculto, es decir, el misterio (Geheimniss). En la existencia del Dasein se resguarda lo primero y más grande como no-develamiento. El Dasein, “curándose de” y “viendo en torno” en el mundo, se conforma cotidianamente con lo ente en una forma dominante, es decir en el círculo de sus dominaciones al par de sus necesidades e intenciones corrientes. Afincarse en lo cotidiano de lo ente es no dejar que impere la ocultación de lo oculto. El misterio, olvidado en lo cotidiano de este proceder del Dasein no es alejado por el olvido, sino que el olvido presta una presencia propia a la aparente desaparición de lo olvidado. En la medida en que el olvido no llega a encubrir totalmente este olvido, el Dasein se permite desenvolverse en el margen de su posibilidad. El mundo de lo posible se endereza así dentro del marco del proyecto de la existencia del Dasein. Pero el Dasein erra, y lo hace porque habita en el error de una manera original. El error es el espacio de aquel volverse, en el cual la ex-sistencia insistente, volviéndose una y otra vez, se olvida y equivoca la medida. La ocultación de lo ente oculto en su totalidad, impera en el develamiento del respectivo ente, que como olvido de la ocultación se convierte en error ¹⁶³. Para Heidegger, el error es la esencial anti-esencia (Gegenwesen) respecto de la esencia inicial de la verdad. En este error se sitúa la posibilidad de lo erróneo (*Irrtum*). Lo erróneo no es una falta aislada, sino el nido de la historia. Todo comportamiento con referencia y apertura a lo ente, se conduce en un modo específico del errar.

Pero si entendemos el error como no conformidad con el juicio y la falsedad de conocimiento, entonces estamos confundiendo el errar en uno de sus modos derivados. El error domina por entero al Dasein, en tanto lo hace errar, pero de aquí mismo podemos sacar la experiencia de no quedarnos inmersos en él. Si la insistente ex-sistencia del Dasein se basa en el error, y si el error aparece siempre ejerciendo una opresión y con ello nubla el misterio convirtiéndolo en olvido, es sólo en la penuria (el $\pi\omicron\lambda\epsilon\mu\omicron\varsigma$ entre la Tierra y el Mundo) en donde la plena esencia de la verdad, que incluye a su no-esencia más propia, mantiene al Dasein en el camino de su “errancia”. El Dasein, en ese volver (Wendung) a la penuria, cumple su esencia; recordemos la

¹⁶³ EV p. 123

“distancia original” y la “inhospitalidad” de la “lejanía” con respecto a la totalidad de lo ente. El develamiento de la necesidad, vuelta a la penuria, surge del Dasein y de nadie más¹⁶⁴.

Como ya sabemos, el develamiento de lo ente como tal es a la vez la ocultación del ente en su totalidad. En esta simultaneidad del develamiento y de la ocultación impera el error; así, la ocultación de lo oculto y el error pertenecen a la esencia inicial de la verdad. Y si Heidegger entiende la libertad como la esencia de la verdad, es porque la libertad misma nace de la esencia inicial de la verdad, en el seno del misterio en el error. Asimismo, la abierta decisión hacia el misterio está en camino al error como tal ¹⁶⁵. El descubrimiento del lazo entre la verdad de la esencia y la esencia de la verdad se logra desde la mirada del misterio y a través del error. Heidegger lo logra desde la pregunta ¿qué es el ente como tal en su totalidad? En este preguntar se inquiere por el ser del ente, pregunta que esencialmente lleva a errar y por eso no ha sido dominada en su multivocidad, es decir, en el oficio de la filosofía, y por la misma razón. Aquí toma ya forma lo explanado en el párrafo 8 acerca del error y la errancia.

§ 15.- La no-historia del regreso a la penuria.

En Sendas perdidas, Heidegger nos dice que un intento de regreso como el planteado por Hölderlin nos convertiría en extraños en un mundo como el que vivimos. Volver a buscar lo “inicial”, lo olvidado en el acontecer histórico es por demás obsoleto. La Tierra, bajo el dominio del hombre técnico no es más el paraje de la errancia humana, en busca de este saber acerca de ella, ahora la Tierra se ha convertido en sí misma en una estrella errante (Heidegger no ve nada positivo en el haber desprendido a la Tierra del sol en la astronomía del pensar). Por ello estos pastores de la errancia son echados del planeta y habitan fuera del yermo de la Tierra devastada. Es a través de los caminos vecinales y de las sendas perdidas que estos errantes que se apartan de las vías y del razonar técnico, construyen sus viviendas más allá de la guarida computarizada. Heidegger no intenta refugiarse románticamente en el pasado y levantar un muro contra cualquier conocimiento científico;

¹⁶⁴ Ibid p. 126

¹⁶⁵ Ibid p. 127

sería imposible e irrisorio una actitud como esta. Lo que sí propone Heidegger es retomar de nueva cuenta el sentido de nosotros mismos ante el desarrollo técnico, mismo que nos hace olvidar el preguntarnos por el quiénes somos. Quizá la lectura de Nietzsche hizo que Heidegger consiguiera una primera perspectiva acerca del mundo actual y sobretodo acerca de su advenir. La devastación de la Tierra, cosa que predicara Nietzsche a los sordos de su época, ha quedado ya expuesto a la vista de todos. Lo que falta por saber es que si aquello que propuso Nietzsche como antídoto a esta figura del mundo, dé el efecto deseado por él, o por lo contrario si ese camino de la libertad no es devastación igualmente. El hombre se ha convertido en víctima de sus propias maquinaciones, ha desordenado su estancia en la Tierra de tal forma que ha conseguido extrañarse de sí mismo. El nihilismo, la modernidad y la postmodernidad, épocas en donde el ser entendido como instrumento reemplaza la espontaneidad del vivir y enfrentar a éste un plan de sobrevivencia. Si desde Platón lo ente se pensaba, a partir de su darse a mostrar a través de su aspecto, como “ιδεα”, y de aquí su situación con respecto al productor, la coseidad se experimentó como aquello que existe a partir de un surgimiento desde algo, de modo que el acto de surgir constituía algo doble: el “surgir-desde” en el sentido del “proceder de...” y el “surgir-desde” en el sentido de un “hacer-entrar” lo engendrado en el brote de donde surge, en el desocultamiento de lo ente. Pero en la época moderna, lo que surge como sustente, se convierte en obstante (objeto) Wurde der Herstand zum Gegenstand ¹⁶⁶. Es decir, en la época técnica se ha dejado de pensar en lo ente a partir de su procedencia, y se ha concentrado la atención hacia su enfrentamiento en la representación. Cuando las ciencias experimentan lo ente, lo hacen a partir de su estado cuantitativo y mensurable, dejando a un lado de la abstracción metódica lo ente en su originariedad. Quizá el anhelo por lo exacto, surgido de la “distancia original” y del desamparo sentido en el desprendimiento de la totalidad aplanada de los entes, haya sido el motivo por el cual el hombre intente de nuevo “cerrar” distancias y plegarse a la sombra de lo que lo rodea. La ciencia resume groseramente el “acercamiento” de la cosa en tanto su espacialidad y distancia que nos separa de ella; distancia medible y calculable, es decir, “distancia derivada” de la “distancia original”. El hombre no es nadie para disponer de los entes y derivarlos en un uso o *ab*-uso de ellos. Nosotros hemos sido más bien los con-vocados a participar en este “juego” del mundo por el ser a través de su pro-vocación entregada por medio de la cosa. De esta con-vocatoria, podemos participar a-vocándonos a ella, o bien podemos relegarla re-vocando su conminación. Pero si nos

¹⁶⁶ CP p. 259

acogemos a ella en la avocación de su llamado, podemos o bien in-vocar la presencia de lo ente como sustancialidad, o bien podemos e-vocarlo apelando a su estancia como vacío u hoquedad; es decir permitir que la "presencia-ausencia" se muestre en tanto ausente. La ciencia in-voca a lo ente pues se queda preferentemente sobre lo "concreto" y "objetivo" de su aparición; es decir se queda en las inmediaciones de la "presencia-patencia", en lo cósmico de lo ente. Sabemos que resumir lo ente a su aparición como patente, olvida su procedencia. Olvidar su procedencia es concentrarnos en la presencia de la cosa y no coligamos el acercarse del mundo, mismo que provee a cada cosa de su propiedad, su "esencia". Este coligar a lo ente nos ubica en la diferencia que presenta éste con el ser que lo "envió". En esta diferencia radica la referencia decisiva del "evento-apropiador". La "interpelación-requiriente" queda pues representada - como ya vimos - en una experiencia conforme a su instrumentalidad y mediación de lo ente. La técnica aparece como un medio para un fin su representar antropológico la confina, en aras del desarrollo, a razonar el mundo en tanto fondo asequible y con posibilidad de ser doblegado.

Para Heidegger el mundo se presenta como cuaternidad (Cielo, Tierra, [seres] Divinos y Mortales). Todos estos componente se aparean "lúdicamente" y se convierten en un girar de espejos. Aquí ninguno de estos componentes pueden habitar sin los otros, es decir se implican en el actuar conjunto. Al pensar así, Heidegger regresa al pensamiento antiguo, en donde se presenta la "realidad" como conjunciones de fuerzas entrelazadas que, combinadamente, dan por resultado lo que podemos llamar como vida. ¿Es posible que haya llegado el tiempo en que este tipo de pensamientos originales puedan convivir con la racionalidad técnica? Cuando el pensar se arriesga a explicitar el mundo en este nivel, se tiene que iniciar un nuevo origen, un principio que se muestre independiente y autónomo, propio y decidido. El mito nombró en la aurora del pensar aquello que "iniciaba". La pregunta por aquello que el mito nombró nos invita a evadir acogernos en el ámbito de las repuestas. Toda respuesta deja a un lado aquello que la engendró. Las respuestas olvidan, como el aroma a la flor, el hogar que las fundó en tanto tales. Una vez satisfecha de lo que responde, elimina de su decir a la pregunta. Pensar es habitar en el centro de las preguntas y no olvidarlas a medida que vamos obteniendo respuestas. La respuesta es una guía momentánea, una luz débil que se apaga fácilmente a media noche. El hombre habita en la grandiosa noche de su ser. La ocultación primigenia se manifiesta aquí, con toda la fuerza de su sombra. El ser, como carácter de abierto de lo ente, se muestra en la medida en que mora en el centro de la

verdad de los entes. Un ente llega a ser lo que es, cuando es tomado propiamente como lo que es. Cuando el ente es tomado *en cuanto* ente, surge en él un desgarramiento, desde lo olvidado de su claustro surge lo ente, diferenciado de sí mismo. El desgarramiento nos muestra, rasgando, en carne viva, la diferencia de lo ente y del ser, nos muestra la posibilidad de este ente para ser lo que es. Surge entonces este "Entre" en la aparición de lo ente, gracias al cual llega este ente específico a mostrarse en su carácter de abierto del ser. A este carácter de abierto le hace falta el pensar que lo "atestigüe", que tome al ente en cuanto ente. Es pues el "Entre" para Heidegger, el que deja por primera vez que el ser sea ser de lo ente, aquello que se esencia en el ser como "fundamento" y verdad de éste ¹⁶⁷. Lo importante para Heidegger radica en preguntar por el cómo se esencia propiamente este "Entre", la verdad del ser, y de este modo hacer la experiencia de aquella como el "al mismo tiempo" del salir de lo oculto y del ocultar; es decir, como el acaecimiento propio del desocultamiento.

La respuesta la presenta Heidegger en el problema de las temporaciones ek-státicas en su obra Ser y tiempo. El mundo, entendido como cuaternidad, no puede seguir siendo explicado como dependiente de fuerzas externas a él, ni tampoco cabe extraer a uno de los momentos estructurales de ella como el principal "causante" del mundo. En el ocultante salir de lo oculto, que impera en el mundo, el *fundamento* "se-nos": presenta como *abismático*. De tal suerte que el mundo es el medio en donde se desvanece toda fundamentación externa a él mismo. El "Entre" entonces queda aparentemente expuesto por la temporalidad del Dasein, por su "poder ser" más propio en tanto un posible "aún no" desaparezcó de la vida. El "precursar la muerte" es, sin embargo, la forma propia como el Dasein puede enfrentar su "poder ser" más peculiar, irreferente e irrebasable. La posibilidad no cumplida de la muerte del Dasein se presenta aquí como un "poder ser" más complejo que el que pueda abordar la ciencia. El Dasein "precursa" la muerte en la medida en que abre para sí su posibilidad más extrema. En la "angustia" el Dasein desemboza el "estado de perdido" en que se encuentra cotidianamente, en el "uno" mismo, y lo enfrenta a la posibilidad de ser él mismo. En este "querer tener conciencia" de sí, el Dasein "abre", "comprende algo", en este instante se le desemboca su "vocación": su poder ser sí mismo. Vemos cómo esta conciencia rompe con el "estado de perdido" y da a comprender "vocando" al Dasein su ser sí mismo más original. Si con la "voz de la conciencia" nos avocamos a nuestro "poder ser" propio, y para ello hay que romper con la comodidad de lo cotidiano, de lo reposado del "uno", si queda entendida la

¹⁶⁷ Ibid p. 271

“conciencia” como la vocación de la cura, es decir, el Dasein volcado a su “poder ser”, entonces, la inhospitalidad resultante de la “angustia” es la “inhospitalidad” mentada en este trabajo como lo esencial en el habitar el mundo. Esta forma fundamental del Dasein, encubierta cotidianamente en el uno, confronta al Dasein y lo proyecta hacia su “fondo”, el poderse elegir en tanto sí mismo.

Pero el Dasein es fundamento de sí mismo en la medida en que se tome propiamente en la “angustia” su poder ser más propio. Pero de igual forma el Dasein se funda a su vez en un “no-ser” originario. Este “no” que forma el no-saberse, el no-fundamento de sí, encara al Dasein con la fragilidad de su ser. Si existe y por ello puede optar por hacerlo de forma propia, es porque de alguna manera su existencia “le fue” dada. En este otorgamiento de su ser funda el Dasein su “ser deudor”. El “ser deudor” lo explana Heidegger como el “ser fundamento de un 'no-ser' “¹⁶⁸. No es este “ser deudor” el resultado de un hacerse deudor el mismo Dasein, sino a la inversa, ningún hacerse deudor es posible sino “sobre el fundamento” de un original “ser deudor”. Podemos decir que la cura misma está transida de “no-ser”, afectando todo posible proyectarse del Dasein en el mundo. Si la cura se funda en un “no-ser” entonces el Dasein es en tanto tal un “ser deudor”. La vocación es vocación de la cura. El “ser deudor” constituye el ser que llamamos cura. En la inhospitalidad coincide el Dasein originalmente consigo mismo. La inhospitalidad pone a este ente ante el desenmascarar de su “no-ser”, que es inherente a la posibilidad de su más peculiar “poder ser”. En la medida en que como cura, le va su ser, se voca desde la inhospitalidad de sí mismo como “uno mismo”, fácticamente caído, que se puede volver hacia su “poder ser”. La invocación es retrovocación prevocante; *pre* : a la posibilidad de tomar sobre sí existiendo el ente yecto que él es; *retro*: al “estado de yecto”, para comprenderlo como el fundamento afectado de “no ser” que el Dasein ha de acoger en la existencia. La retrovocación prevocante de la conciencia da a comprender al Dasein que éste - fundamento, afectado de “no ser” de su proyección, afectada de no ser, subsistiendo en la posibilidad de su ser - puede retroceder del “estado de perdido” en el uno hacia la búsqueda de sí mismo, es decir, *que es deudor*¹⁶⁹.

La conversión de la historia y el regreso a la penuria libera simultáneamente al Dasein hacia la verdad del ser, hacia la verdad de lo ente y hacia la verdad de sí mismo. Aquí se entrega “la ofrenda” del donarse del ser.

¹⁶⁸ ST p. 308

¹⁶⁹ Ibid p. 312

Esta ofrenda es el pensamiento mismo, como un don que regresa en forma de agradecimiento (Denken-Danken). La conversión de Heidegger exige, como Nietzsche el amor fatuo, una afirmación del regreso a la penuria, a condición de no pensar ese *fatum* como fatalidad o determinismo, sino como libre destino, como regreso a lo inhóspito del morar humano, como la inversión de la historia del pensar occidental a través del re-encuentro consigo misma, con el destino que se depare en la posibilidad de preguntar por la esencia de la técnica ¿Es acaso que el instalarnos en la no-historia nos otorga la suficiencia del regreso a la penuria? ¿Es quizá la “interpelación-requiriente” la que termine de una vez el proyecto del Dasein en tanto no-fundamento? Para Heidegger, el cual piensa que habitamos en el reino de la mediocridad, el destino del hombre ya no está en sus manos, la convocatoria se trasmutó por un escuchar el ruido de las máquinas. Para Heidegger sólo un dios nos puede salvar, el dios humano que habita en nosotros y que puede optar por la pregunta en lugar de la respuesta.

“Pero, ahí en donde hay peligro, ahí también
Crece lo que salva.....”

CONCLUSIONES

Dentro del marco teórico moderno, la pregunta por la esencia de la técnica ha sido olvidada debido precisamente a la tecnocratización del desarrollo de la cuestión. En efecto, las sociedades occidentales intentan explicarse el fenómeno de la técnica bajo diferentes formas, destacando de entre ellas aquello que considere lo esencial de sus orígenes y cite la dirección de sus propósitos. Al mismo tiempo, se ha desplegado paralelamente a esta explicación por la técnica una especie de "tecnofobia", la cual surca los linderos de la crítica en sentido inverso a los entusiastas y se sitúa en contraste con la idea de un posible avance técnico. La tecnofobia de hoy en día aparece en los discursos de los profesionales de la filosofía bajo la forma que nos hace recordar por momentos a la "misología" u odio de la razón, contra la que Platón en el Fedón y Kant en los Fundamentos de la metafísica de las costumbres sostienen como amor dirigido al decir del *logos*. La "misotecnia" si así se nos permite llamarla, es pues la forma moderna de la "misología". Con ella nos resignamos a la elaboración de una crítica de la técnica que nos "proteja" de sus embates y que "salve" a la razón de lo inmediato de su ser. En la actualidad nadie pone en manto de duda la fortaleza de la representación de la técnica y la representación que la técnica logra hacer de sí misma. Por ninguna parte se vislumbra el mínimo hálito que interrogue por la crisis de la técnica ni se escucha realmente una exposición que nos muestre el "peligro" que acecha detrás de este fenómeno que llamamos lo técnico. No distinguimos los factores estructurales que conforman esta crisis. Nos dejamos vencer muy fácilmente por los argumentos de la civilización y vivimos su crítica como un drama, en donde la utilización militar de los logros de la ciencia reeditúan cada vez más a los gobiernos para imponer sus criterios rectores a aquellos otros que no han realizado avances significativos en este sentido. La aplicación "thanatocrática" del avance tecnológico parece ser una calamidad que acompaña el proceso de crecimiento de toda nación civilizada. Sea lo que sea, el poder de la tecnología se debate siempre en la modernidad, desde la promesa de la totalidad para las generaciones futuras, hasta lo catastrófico para las generaciones de hoy, estas mismas generaciones que confían a la técnica, la moralidad necesaria que confronte su propio lado oscuro. Pero inclusive vemos que, en el uso civil de estas maravillas tecnológicas existe el riesgo de perecer en la búsqueda de lo Total. Ciertamente, los efectos perversos de la supuesta felicidad nos amenazan emboscados detrás de la dicha, la polución destruye el equilibrio natural y nos

engendra la duda de que si nuestro modelo de desarrollo puede ser viable y exportable para las nuevas generaciones. Lejos de ser un modelo de desarrollo ¿será posible que nuestra tecnología se esté erigiendo como una gran amenaza para el futuro no sólo de la humanidad entera sino además para todo lo viviente en el mundo?

La crisis es primeramente la revelación brutal y dramática de estas dudas y la toma de conciencia que en consecuencia se torna igualmente dramática. Pero a la par con esta duda, se evita la profundización acerca de este problema. La crisis evidentemente de carácter nihilista presenta, no obstante a lo ya señalado, un camino imperturbable en su despliegue, pues nada o casi nada ha cambiado en el comportamiento tecnológico y en la toma de decisiones que alteren su rumbo. Las precauciones son nulas y las que hay en torno de la crisis de la técnica no dejan ver por ninguna parte una reforma en el hacer de ésta. Con ello, la crisis se traduce por la aparente unanimidad en el desaprucho de la opinión pública y a los reproches cada vez más someros, por parte de los intelectuales. La falta de una "crítica de la razón técnica" nos deja lugar para una razón ciega e incapaz de apreciar los beneficios de la técnica y sobretodo, nubla la posibilidad de situar el papel del hombre en el proceso de lo técnico. Gracias a la técnica, escribía Malebranche en *La Recherche de la Vérité* (VI, I, IV) que "la Nature n'est point abstraite" entendiendo con esto que existe una distancia enorme entre el diseño geométrico de una máquina y el funcionamiento o descompostura de ésta. La Naturaleza no es un punto abstracto cierto, pero se convierte en ello. Y lo hace precisamente debido a la virtudes de la técnica. La industrialización intenta convertir a la naturaleza en mera abstracción. Si bien la incipiente técnica se guardo de semejante intentona, la técnica ulterior se emancipa de su origen y desarrolla su nueva figura. La técnica acerca lo sensible como "objeto de estudio" y lo trasfonda como lo inteligible, convirtiendo a lo ente en materia de análisis; con el advenir del análisis técnico se concluye la creación en tanto tal y aparece el conocimiento cuantitativo.

Pero esto que deviene como lo esencial de lo ente es retenido en detrimento de lo "inesencial" del mismo, lo segundo se transforma entonces dentro de la consideración científica del fenómeno, como lo irracional, lo neutro, la sombra de lo real. La racionalidad técnica elimina el medio neutro para dar paso a lo inmediato de lo singular de lo ente. La presencia se torna indiscutible y con ello se gana la posibilidad de especular con sus magnitudes. La reproducción experimental en el laboratorio científico concreta la inteligencia de lo presente. La contingencia es requerida como axioma y

ulteriormente propuesta como ley. Pero lo considerado como lo esencial que adviene de la explicación técnica, no ocupa un lugar consideradamente importante en lo esencial de lo ente como fenómeno. Es por lo contrario la cualidad singular, la diferencia propia, lo original, la verdad y la posibilidad de ser real de éste. Cada vez es abstraído lo general y se elimina el medio en aras de la conservación de lo obtenido. El éxito de la investigación técnica se basa en la regla que la misma técnica plantea como válida y el azar se supedita a esta última. El capitalismo técnico sobrevive no sin pocas cicatrices, como el gigante que se vuelca contra sí mismo. El concepto de lo dialéctico cede el paso a lo prefabricado así como el discurso filosófico cedió su paso a lo piadosamente construido y generalmente invertebrado. La crítica se convierte en consejo bien intencionado y el proyecto existencial individual y colectivo se cambia ahora por la excelencia triunfal que abandona cualquier posibilidad del término fracaso. La cultura *light* prepondera sus paradigmas en donde la conservación se propone como el ideal de sobrevivencia de la humanidad. Las decisiones son dejadas en manos de tecnócratas administrativos que no vacilan en sacrificar contextos humanos en pos de las cifras que beneficiarían a los sobrevivientes de las crisis. A aquellos que no se dejaron tentar por el ensueño del pensar y se replegaron a la estadística económica, mostrando disciplina en el gasto y el no expendio de sus fuerzas creadoras para dar cabida al ordenamiento dictado por los capitales foráneos de posible inversión a mediano y largo plazo.

La crítica a la cual se expone la técnica en tanto discurso unánime o anónimo, más cerca de una opinión que de un tratado serio y riguroso, no plantea realmente una posición preponderante en los términos que la misma técnica requiere. La pregunta que interroga por la esencia de la técnica incursiona y se aventura en este trabajo, por lo enigmático de una realidad que se ignora. Lejos de una descalificación de la técnica, intenta enfrentar la crisis de una forma hermenéutica, es decir, pretende señalar la necesidad de elaborar críticamente el rostro del problema. Heidegger nos conmina a pensar, y en este llamado a la reflexión encontramos la única posibilidad de imaginar la salida de esta crisis. La crítica que él construye en búsqueda de la esencia de la técnica son ciertamente los primeros pasos, pero como toda puesta en marcha nos dibuja el horizonte de acción desde donde y a partir del cual avanzaremos: “la esencia de la técnica no es nada técnico”. Esta oscura sentencia nos dice que no es a la técnica a la que se le deba encargarse de posicionarse del problema. La filosofía, como pensamiento crítico deberá tomar la batuta en este asunto y derivar en interpretaciones que dejen ver a través de ellas, el rostro de la crisis. La “crítica de la razón técnica” está aún

por hacerse, el panorama que por ahora se nos muestra sin salida, puede ser transgredido si por otra parte nos detenemos a pensar acerca, en primer lugar de su existencia y en segundo sitio de su consistencia.

Si en un principio la diferencia entre técnica y arte fue muy escasa entre los griegos. En boca de Platón, Sócrates hace innumerables referencias a ella como ya vimos; con Aristóteles por otro lado la técnica es inclusive superior a la experiencia pero inferior al razonamiento - en el sentido de un puro pensar - En la Edad Media se utilizaba el término *ars* para citar el sentido de la *τεχνη* griega que posteriormente se destacará como el *ars mechanica* del cual hemos obtenido el concepto que hoy en día se tiene por técnica. La historia de la filosofía nos dice que Kant habla del “modo técnico” como posibilidad aplicable tanto en el mundo del arte como en la Naturaleza. Para Kant, la belleza de la Naturaleza nos revela una técnica de ella como sistema realizado de acuerdo con leyes. Varios años deberían de transcurrir hasta el desarrollo total de la técnica en tanto movilización mundial (Der Arbeiter de Ernst Jünger) y el deterioro de aquello que la técnica entiende como verdad con la ya olvidada concepción griega de la *αληθεια*.

Para Heidegger el problema de la técnica oscila entre lo considerado como mundo técnico y la esencia de la técnica misma. Si bien la verdad de la técnica moderna es una especie de de-velación, ésta se contrasta con la *επιστημη τεχνη* griega que veía la producción de lo verdadero en lo bello, de tal forma que lo técnico era realmente poiético. En la era moderna la técnica se ha convertido en una “pro-vocación” (Herausfordern) en donde se vislumbra el nacimiento de la técnica no desde una exigencia científica concreta sino más bien, desde una manera de enfrentar a la Naturaleza en tanto que el hombre le exige a ésta entregar su energía acumulada. En esta “interpelación-requiriente” el hombre demanda a la Naturaleza mediante la técnica y la supedita pro-vocándola (Gestell). Con la “interpelación-requiriente” se conmina a lo ente a presentarse y entregar el fruto de lo que es en tanto ente, es decir en convertirse en objeto útil. En este acto, se enmascara la verdad de lo ente que antaño se mostraba como develación y se condena a la usura de su servicio, a la fuerza de su energía que no logra sino ocultar lo esencial de lo ente y con ello la relación con el Dasein. Esto se ve con claridad, encubre el sentido original del Mundo del Dasein y su vocación decubridora. Pero esta acción del olvido surgida del ocultamiento de la verdad de lo ente, no es una acción nacida de la torpeza del Dasein mismo sino de la propia historia del ser. El Dasein se relaciona con lo ente en este nivel porque sencillamente lo ente se oculta originariamente en su aparecer.

El peligro por excelencia radica en olvidar y continuar bajo la sombra del no pensar este olvido. Con Heidegger encontramos la oportunidad de comenzar de nuevo si tan sólo “giramos” en el camino y nos encontramos de nuevo en el fondo del cuestionamiento de todo esto que aparece como natural e incuestionable en su obviedad. El “otro inicio” del pensar surge de la necesidad de repensar lo andado hasta aquí, nace de la necesidad delirante del criticismo riguroso que provea de las respuestas e interpretaciones que ahora faltan para leer los acontecimientos que nos embargan y nos constituyen históricamente como seres actuales. La Kehre como la “vuelta” del comienzo nos plantea la interrogante del inicio y nos mantiene a la expectativa de “nuevas épocas” por venir. En la eventualización del ser (Ereignis), nos encontramos de nuevo ante lo pavoroso. Lo habitual, que nos había apartado y cobijado del desamparo de nuestra falta de fundamento, se diluye en la crítica hermenéutica lograda por la instalación de la “penuria” en su forma prístina. Lo inhóspito del paraje nos remite a la meditación y a la confrontación silenciosa con el misterio. Lo epopéyico de este drama se debate en el espacio de la vuelta y del destierro. El diambular humano se detiene y se define en el marco de su propia anti-esencia. Para Heidegger, la posibilidad de elaboración de una crítica de la razón técnica tiene que hacerse desde el fondo mismo del peligro, lo aterrador del misterio es desde siempre, el principio guía que nos demarca el camino. Con Nietzsche y Heidegger aprendimos a caminar a la vera de lo inhóspito, el error consistió en apartarnos de nuestra vocación para entregarnos a las engañosas delicias de lo concretamente aparecido. Lo cotidiano, lo habitual, la falta del pensar crítico es y ha sido siempre el camino más socorrido por la opinión pública. Habría menester entonces de no “calcular” el riesgo y de echarnos a andar. Mas si la historia de este error es parte misma del vislumbrar la salida del mismo, si ahí en donde nace la desesperanza se abriga la solución del dilema, entonces desde la misma historia del ser se puede encontrar la luz necesaria para seguir en la brega. Desde la misma oscuridad de la calma se encuentra el remanso del desasosiego, por último, desde la misma hospitalidad de la calma del pensar calculador puede aparecer el descalabro de lo pavoroso como señal inequívoca de lo ente y el misterio se guarde en lo divino de su silencio. ¿No es entonces aquí desde donde se plantea la interrogante acerca de la esencia de la técnica? ¿No es desde esta interrogante desde donde se vislumbre el nacimiento de otra interpretación del Mundo? ¿No es pues esta “interpelación-requiriente” la última figura de la Metafísica tradicional que da paso al “evento-apropiador”? ¿Quién será entonces el que preste oídos al nuevo rostro de la develación del ser? La suerte está ya entonces arrojada, el

destino del Dasein está pues en juego. ¿Pero si siempre ha estado en cuestión debemos - como nos dice Heidegger - dirigir la mirada al ser para que nos marque el camino? La respuesta es afirmativa si como espera serena de la señal (Gelassenheit) entendemos el barbechar la tierra para acomodar el designio divino del amanecer del nuevo día. En el alba del ser se prepara el yermo para recibir la simiente en donde se albergue la esperanza del Dasein que no es sino la esperanza eterna de la verdad, del tiempo y de la Historia.

La realización de esta llamada “crítica de la razón técnica” no sería sino el cumplimiento del pensamiento heideggeriano según el cual el hombre occidental deberá asumir finalmente el dominio incontrovertible de la tierra, moviéndose sin nostalgia en el olvido del ser. Mi propuesta está aún lejos de realizarse, pero en definitiva tendría que desarrollarse a partir de una eventual Überwindung (superación) de la metafísica que pasara a través de una larga Verwindung (torsión) de ésta, es decir, que sólo puede verificarse como último punto de llegada de un proceso que explore a la metafísica hasta el fondo, aceptando totalmente el destino técnico del hombre moderno; de aquí tendría que remontarse a la asunción del nexo entre los términos Überwindung - Verwindung (superación-torsión) en la expresión del hecho de que la metafísica no se puede superar jamás, ni ahora ni en otra época eventual del ser. Estos elementos sostienen la tesis según la cual el único deber del pensamiento actual se encamina al adecuarse al destino del dominio desplegado por la técnica, porque sólo de este modo se puede corresponder con la Schickung (el envío) del ser.

En efecto este envío del ser se presenta inseparable, en el pensamiento de Heidegger; en el momento de retraerse del ser mismo, en el momento en que Es gibt (Hay), en el momento en que éste (se) da, es cuando se deja aparecer a los entes: en su “darse”, el ser se sustrae en favor del “don” (Gabe) que da, don que después es pensado exclusivamente como ser con referencia al ente y remitido a una nomenclatura conceptual. Un dar que sólo da su don y que al hacerlo se sustrae y retrae a sí mismo, un dar que Heidegger llama Schicken, como un “enviar, obsequiar”, y que se muestra epocalmente, nos hace pensar que el concepto “época” no se concentra en una porción temporal del acontecer, sino que es el rasgo fundamental del enviar que se “regodea” en cada ocasión cerca de sí, a favor de la perceptibilidad del don, es decir, del “ser en vista” (im Hinblick auf) de la fundación (Ergründung) del ente. Corresponder entonces al don del ser no significa un “aferramiento” a aquello del mismo ser que da: lo que es percibido es siempre sólo la (Gabe), el don, y jamás el donar y el dar en cuanto tal. El olvido del ser, característico de la

metafísica y que corresponde a este rasgo fundamental de la Schickung, no puede entenderse como contrapuesto a un “recordar el ser” en tanto un aferrarlo como presente. Sólo este equívoco puede conducir a leer el pensamiento de Heidegger como una teología negativa, que en tanto teología, está siempre ligada a la idea de una presencia desplegada, que puede ser alcanzada quizá al fin de un largo camino, por las regiones de la ausencia. El olvido del ser por parte de la metafísica, al cual se refiere Heidegger, no nos remite en ningún sentido a una posible condición, inicial o final, de relación con el ser entendido éste como “presencia-patencia” desplegada.

Lo que queremos dejar claro aquí es el rasgo fundamental que nos muestra la Schickung - por el cual todo dar del ser se relaciona igualmente con un retraerse y ocultarse, se diferencia entre un pensamiento que “únicamente calcula” y un pensamiento que “contempla reflexivamente”. Debemos recordar que no toda Schickung, aunque caracterizada por el retraerse del ser, comporta la inmovilización de la identidad del ser con la “presencia-patencia” de lo que está presente y el consiguiente culminar en el dominio técnico del mundo. En mi tesis de maestría quedó distinguida la apelación (Anspruch) del “principio de razón”, bajo cuyo dominio se somete totalmente el pensamiento que calcula, del Zuspruch (exhortación) que entendimos como ese llamado alentador, que habla más allá y a través de esta apelación. Pues bien, a esta posibilidad de pensamiento reflexivo, distinto del que simplemente calcula, aludo también en este pasaje descrito. Desde el principio del pensamiento, en Grecia, todo decirse del ser y del “es” se mantiene en la memoria (Andenken) de la definición del ser como presencia (patencia), que bien vale para la técnica moderna. En el retraerse del ser en esta “presencia-patencia” (ente), como un rasgo fundamental de éste, encontramos la idea base de la metafísica que plantea el despliegue de esta presencia en el dominio técnico del mundo y en la reducción del ser a una mera objetividad cuantificable y calculable. Es cierto que es el destino del pensamiento en cuanto tal, el estar ligado a su representación como patencia, debido a lo intempestivos del aparecer de lo ente, pero esta caracterización no se identifica necesariamente con lo “a la mano” o lo “ante los ojos”, con la simple presencia que domina el pensamiento modelado en la ciencia o con la instrumentalidad a la que se refiere el trato cotidiano con el ente; estos dos modos de darse del ser del ente analizados en Ser y tiempo, pueden identificarse ilegítimamente con *la objetividad* de la que hablan las obras posteriores de Heidegger, dado que en el mundo de la técnica como metafísica cumplida. Todo lo “a la mano”, toda simple presencia, es reducida a ser la pertinencia a un plexo de útiles. Lo que acontece en la metafísica y luego en

su cumplimiento técnico, y que distingue a la metafísica de la “aurora” (Frühe) del pensamiento original griego, es precisamente la reducción del Anwesen (asistencia) a la objetividad como identidad de lo “a la mano” y lo “ante los ojos”, identidad que se da en la reducción de cada cosa a Bestand, a “fondo”. La reducción del Anwesen (a-sistir) a objetividad excluye de la “presencia-patencia” la dimensión del Abwesen, de la “presencia-ausencia”, pero sobre todo encubre y olvida el carácter de la presencia como Anwesen-lassen (a-sistencia que con-templa y deja-ser a lo ente; asistencia en los dos sentidos: tanto el de atestiguar el evento, como el de ayudarlo a realizarse), es decir, como Schickung, como el obsequiarse del ser. Aquí la referencia de lo que está presente se muestra como hacer-se-presente; en este hacer-se-presente se vislumbra un develar, descubrir. En el revelar aparece un dar y es precisamente ese dar el que, al hacer ser presente, da el ser presente; es decir, el ser.

Lo que convierte en desvío del origen al pensamiento metafísico y con ello a la técnica moderna, no es el hecho de que el ser se le dé como presencia-patencia, sino la cristalización de la presencia en la objetividad conmensurable. Es factible de acoger la presencia sin transformarla en objetividad; y esto en cuanto se recuerda la presencia en su carácter de Anwesen-lassen, como acontecimiento del de-velarse como $\alpha\text{-}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$. Aquí conviene citar la importancia de los pensadores presocráticos como Parménides y Heráclito pues en su pensar poetizante resuena aún, si bien no temáticamente pensada, la apelación de la presencia como Anwesen-lassen. Los pensadores griegos primigenios han correspondido a una llamada, exhorto (Geheiss) del ser como despejamiento iluminado (Lichtung), a pesar de no nombrarlo como tal y sin pensarlo temáticamente,

Debe haber entonces un modo de pensar el ser en tanto “presencia-ausencia”. ¿Cómo? Prescindiendo de él como fundamento. Pero si la ciencia se instala en un pensamiento sin fundamento, al dejar fuera el ser de la tradición de su cálculo y someterse a los principios de racionalidad que la rigen: ¿es posible decir entonces que la ciencia es la respuesta a esta “presencia-ausencia”? No en definitiva, si podemos entender que el dejar el ser a un lado como fundamento en nuestro pensar nos ubica como resultado, en una falta de fundamento, o sea como el “no-hay” fundamento en la medida en que éste puede ser representado. La “falta de fundamento” del pensamiento técnico, desplegándose como organización del todo del ente en un sistema de fundantes-fundados, se plantea desde la lógica misma del

fundamento. La ciencia elimina el fundamento trascendental de su pensar pero lo sustituye con otro, con el fundamento lógico de causa y efecto.

Podemos ver que el “contar” y calcular de la ciencia no es un simple numerar; para ella, contar significa “contar con”, es decir, poder estar seguro de algo, de cada vez más cosas. La ciencia responde la apelación del principio de razón con un no-fundamento (Nach-stellen) en tanto un perseguir y capturar, que es transformado después en un (Fest-stellen) asegurar, fundar, dar estabilidad a lo retenido en el axioma. Quizá la ciencia y la técnica estén animadas por ese “espíritu der venganza” del que Nietzsche quiere liberar al hombre, ese espíritu que consiste en un “rebelarse contra el tiempo y su ‘así fue’”: este pensamiento, antes que la ciencia ha dominado y determinado a toda la metafísica; por esto la metafísica y la ciencia con ella, ha pensado el ser como absoluta estabilidad de la presencia, como eternidad, como *independiente del tiempo*. El punto de llegada final de la metafísica es la liberación del espíritu de venganza que, sin embargo, no hace más que realizar más completamente su rebelión contra el tiempo.

El pensamiento alternativo planteado por Heidegger, es aquél que sabe dar el salto (Sprung), pero no al vacío, aunque frente a nosotros se encuentre el (Abgrund), el abismo. La ausencia de fundamento encuentra un suelo Boden, un suelo ya evocado en el canto de los poetas, el suelo mismo donde nacemos y morimos, el suelo que es el escenario de la obra que nos vanagloria de ser lo que no somos. La diferencia entre el suelo y el abismo se distingue entre las márgenes del hacernos valer de la apelación a la asignación de la razón suficiente que nos amenaza con quitarnos toda posibilidad de tener una patria y nos sustrae el suelo sobre el que sólo puede originarse lo que es nativo. En esta bella prosa del Satz vom Grund, encontramos el significado del “suelo” en tanto humus, que inmediatamente nos remite a la noción de Anwesenlassen; al aludir a un fondo del cual puede “nacer” (no derivar casualmente), en el cual se pueda nombrar a la “presencia-ausencia” en su carácter de *proveniencia*. Es un término como $\alpha\text{-}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ que conduce el pensamiento hacia ese modo de remitirse al ser que, sin superar el “rasgo fundamental” de la Schickung, su epocalidad, no olvida este aspecto suyo, piensa en ella como aquello que se sustrae y retrae en el dar del “Hay” (Es gibt). El pensamiento que deja de lado el ser como fundamento, saltando en el suelo y respondiendo al exhorto (Zuspruch) de la presencia como Anwesenlassen lo entiende Heidegger como memoración. Denken (pensar) como Gedächtnis (memoria), Denken como Andenken (denken-an) (pensar-en, memorar). Para Heidegger la memoria es el modo de pensar *realmente* el ser, como el envío del ser, *como envío*. En efecto, la Schickung es de tal

modo que, en el dar del Es gibt, el dar mismo se retrae y sustrae en favor de la presencia-patencia del ente que él deja ser. El pensamiento de la fundación concentra de modo exclusivo en lo ente y en su ser en tanto presencia-patencia, dejando atrás (¿fuera del mundo, del tiempo?) la presencia-ausencia, su Proveniencia. El modo en que este pensamiento se puede relacionar con su objeto es la presentificación (Vergegenwärtigung) o representación: el representar es el modo de ser del pensamiento en la época del darse del ser como objetividad; es decir que el representar no es una fantasía o una imaginación de ensoñación, sino que de lo que se trata en las ciencias de la naturaleza es de llevar a su consistencia el ser, mediante procedimientos rigurosos, hasta convertirlo en ente. No obstante el pensamiento que se esfuerce por pensar el ser en lo ente, pero esto último en tanto la ausencia de éste, no podrá hacerlo desde la representación. La Schickung se deja pensar sólo como ya sucedida, como don en el cual el dar se ha sustraído ya y por siempre. Es aquí en donde Heidegger se opone a Hegel, pues para el primero se trata de pensar la diferencia en tanto tal, y no asumirla como superación en el horizonte de lo ente. El ser puede ser pensado, como diferencia, solamente en un aplazamiento que se contrapone a la presencia del *objetum* de la representación. Ese pensamiento que piensa al propio objeto siempre como diferido, como constitutivamente no presente, es la memoria. En relación con ese "objeto" que encuentra la memoria, la actitud del pensamiento se configura como Dank, agradecimiento. En lugar de pensar en el marco de la representación de lo ausente, la memoria es un encuentro del pensar con lo que el Dasein es y tiene como más propio y constitutivo. Esto significa que el pensamiento lo encuentra como aquello por lo que es sostenido y de lo que no dispone (hace-falta). Es por esto, en el fondo, que jamás lo puede presentificar como objeto, porque el objeto es asimismo aquello de lo que el sujeto siempre, en principio, dispone, es decir aquello que distingue claramente el pensamiento heideggeriano de cualquier toma de conciencia historicista.

Al centrarse Heidegger en el nexo que existe entre el Denken y el Dank se centra también en el pensamiento auténtico, entendido no como el agradecer de algo obsequiado sin más, sino más bien como el que piensa que aquello que debe pensarse auténticamente y en primer lugar, es el auténtico agradecer. Aquello que el Dasein es y tiene realmente en lo más profundo de su ser, y con el cual se encuentra en el Denken-Danken (pensar-agradecer), no es un don para pensar en los términos de lo ente y a lo que tenemos que dar las gracias. Para agradecer-pensando, el Dasein afronta su permanecer extático en la apertura del ser. La importancia del nexo Denken-Danken-Gedächtnis (pensar--agradecer-rememorar) debe buscarse entonces en el

hecho de que el pensamiento como memoria piensa el Anwesen (a-sistir) como Anwesenlassen (a-sistencia que con-templa y deja-ser), como acontecimiento de la revelación, como este “evento-apropiador” (Ereignis) que se revela como *acontecimiento* y constituye el Dasein. Pensar pues el revelar como acontecimiento significa en efecto, ver la apertura abierta que constituye nuestra proyección histórica precisamente como una apertura histórica, no idéntica al ser, como por el contrario pretende la metafísica tradicional.

Esta imagen del abrirse de la apertura del ser, del Ubereignen en que se produce el Ereignis del ser, se nos muestra como juego (poner-se-en-juego) y se liga directamente con el “ser-para-la-muerte” del Dasein. El juego en base al que debemos pensar el ser como Ab-grund es aquel juego al cual somos llevados como mortales, como los que somos lo que somos sólo en cuanto habitamos en el “precursar” la muerte, que, como última posibilidad del Dasein, hace posible el punto más alto de la iluminación-apertura del ser. Como se ve, la hilazón entre juego y muerte no radica en el concepto de elección y riesgo, sino aquel que se remonta directamente a la función posibilitante. En el Andenken se piensa el ser como *diferencia*, como eso que difiere en muchos sentidos: primeramente en el sentido de que en el dar, no se da como tal, y por lo tanto difiere como lo que se escapa, en donde la proveniencia se diluye en su provenir, pero también difiere en que es distinto, que en su reducirse a la apertura abierta la difiere en cuanto que la presenta como dislocada o suspendida (haciéndola depender-de, pender-de). Anticipando la apertura para la muerte en tanto “precursar” la muerte con el Andenken, ayuda a esclarecer, tanto la noción del “interpretar” y del “comprender”, como son desarrollos por nuestro autor en Ser y tiempo, como la idea del pensamiento rememorador del modo en que el mismo Heidegger expresa en sus obras de madurez en tanto Erinnerung (recuerdo interiorizante), y con el peculiar carácter de *desfundamentación* que las distingue.

Al poner en claro la relación del “precursar la muerte” y el Andenken se nos aclara también este círculo hermenéutico de la obra heideggeriana. Precisamente aquí en este círculo, el pensamiento de nuestra propia facultad de dejar de ser responde a la exhortación (con-vocatoria) Zuspruch, en el sentido de un dar que, en el ejercicio de su dar, se retrae y con el cual sólo puede ponerse en relación mediante un remontarse proyectivo. El Andenken es entonces el remontarse a la proyección continua en su distinción con la memoria que solamente puede representar. Este remontarse a lo sucedáneo del proyectar es realmente un *juego*: tanto porque suspende la perentoria

seriedad de la existencia calculada en un plan estricto, moviéndose en un espacio no regido por reglas, como porque en él el Dasein entra en juego como mortal, accediendo al "Abismo". En este sentido el Dasein está en la posibilidad existencial de: o bien de "re-vocar" el llamado contenido en la "con-vocatoria" del ser en lo ente, o en abocarse ("a-vocarse") al llamado del ser, y esto puede ser de dos maneras: ya sea "e-vocando" el ser en lo ente en tanto "presencia-ausencia" o bien, "in-vocando" a la facticidad "presencia-patencia" en la lejanía de la Proveniencia.

Mas esta relación con el abismo nos arroja a enfrentar de alguna manera el pasado, del cual como Dasein que somos, provenimos. Nuestra contextualidad "fundante-fundada" se realiza de hecho en el marco del Abismo. El "ser-para-la-muerte" nos revela entonces el destino, el *continuum* histórico labrado, en último término, como discontinuidad por parte del mismo Abismo. El pensamiento rememorante es un pensamiento hermenéutico. Esto nos dice que pensar el ser en tanto Anwesenlassen significa recordar su carácter de acontecimiento localizándolo en la unión de los acontecimientos. Hecho que logra Heidegger en la deconstrucción de la metafísica

Concluyendo este pensamiento podemos decir que "pensar realmente el ser" significa un pensar que juega saltando hacia el Abismo, un pensamiento que se pone en juego, se la juega y pone en juego todos los contextos de su existencia histórica, en un análisis proyectivo (proyectivo en el sentido ontológico-existencial). El Schicken del ser es de tal modo que, en su dar-se, se sustrae y se retrae como dar. Con el ser entendido así, como diferencia, no es nunca posible una relación pensante que no sea de rememoración (quizá en forma de festejo) y en cierto sentido de despedida; es decir, si se quiere hacer uso del término en una forma de negación hegeliana (sobre todo en su obra Estética). Nótese de igual manera cómo, en Heidegger, no existe el término de alienación del sujeto, que en Marx podría ser aquél que, siguiendo nuestras referencias, no se pregunta por el ser en la forma "real". Heidegger nos deja clara su posición al respecto al analizar los poemas de Hölderlin, particularmente el himno que se intitula Mnemosyne, en donde Heidegger descubre esta "desertificación" de esta señal que nada indica. Aquí nos atrevemos a decir que en este movimiento del pensar en Heidegger en contra del clasicismo (Schiller) se sigue el ejemplo del mismo Nietzsche, el Nietzsche del Origen de la tragedia, en donde se incluye un sesgo por afrontar la parte negativa (alienada, ubicada en el error de la elección de algo malo frente a lo bueno entendido tradicionalmente) de la existencia fáctica.

La forma de pensar el ser en tanto negación, aunque no sea exportable prácticamente en el deseo de un cambio general de la cultura, no carece de significación y reflejos también en este plano. En efecto, pensar así determina el pensar las ciencias humanas en subordinación al modelo de las ciencias de la naturaleza y a los fines de dominación técnica incondicional del mundo. En la centralidad que asume la técnica en el pensamiento, resuena el eco todavía ensordecedor del principio de razón suficiente, junto a la apelación a este mismo principio, para la explicación de la "realidad" representada como lo comprobable y predecible. La relación de la técnica desplegada con la posibilidad, para el pensamiento, de colocarse en una posición del Andenken no puede emanar de una relación directa, sino más bien oblicua. ¿Qué pasaría entonces si el Andenken se instalara en el centro del pensar cotidiano, o en su periferia, tomando su lugar histórico? Tal cuestión no puede contestarse desde la teoría reflexiva ni tampoco puede especularse en el análisis de la esencia de la técnica. Lo que la mentada "crítica de la razón técnica" nos pudiera arrojar es que la relación del Andenken con la técnica no se puede dar sino en una relación oblicua. El cómo de esta articulación es un problema abierto que sobrepasa las pretensiones de este trabajo y quizá la relación del pensar con la técnica tenga que proponerse de una forma hermenéutica, en el plano histórico, con un formato periódico y con las características constitutivas, del destino del Dasein.

La pregunta que ahora me asalta se encamina a lo siguiente: ¿qué puede significar para el hombre y su historia, y para la historia del ser, pensar la Diferencia como tal? Heidegger nos instruye sobre el término An-denken para resolver nuestra cuestión. Si como ya sabemos An-denken significa primeramente el recuerdo, la memoria, la rememoración, luego An-denken mienta este pensamiento que, al recordar la diferencia, recuerda el ser, la diferencia encontrada evocativamente en lo ente. Ahora bien, no se trata de descubrir en esta rememoración un hacerse presente del ser (presencia-patencia) desde su no-ser-presente que otras veces lo ha estado - como por ejemplo en la aurora del pensar antiguo griego - . No es una efímera presentificación del pasado. No se puede recordar el ser en el sentido de un volver a hacerlo-presente, porque nunca estuvo presente; el recordar el ser está encaminado a ubicarnos en un despedirnos de él definitivamente. Lo que preocupa a Heidegger en este momento de su reflexión es colocar el problema husserliano de la constitución en un ámbito que supere en definitiva la trascendencia; aquello que se da en presencia de un sujeto conociente, desde un horizonte que no es el del yo trascendental sino desde una plataforma

histórica constituida, proyectada y concluida. Lo que ha quedado en el olvido en la metafísica tradicional al disolver el ser en la presencialidad de lo ente, no es tanto la diferencia como estructura de ausencia constitutiva de toda presencia, sino el hacer-se presente que sostiene y posibilita toda presencia determinada. Recordemos ahora lo que Heidegger trata de decirnos en Ser y tiempo. La importancia que tiene la hermenéutica en este texto es radical. Si el ser se da y acaece, como escenario de horizontes históricos en los cuales el Dasein encuentra los entes, y de este modo se despliega como temporalidad, entonces pensar rememorando el ser no puede significar otra cosa que recolocar lo que está presente en esta base que lo sostiene en su ser-presente, en su “presencia-patencia”. Esta colocación (Er-örterung) es el pensamiento rememorante que puede sustituir a la metafísica y a su pretensión de definir de una vez y para siempre las estructuras del ser. La Er-örterung hermenéutica es el pensamiento que co-responde al ser en tanto Ereignis. ¿Pero entonces a qué se refiere Heidegger con su concepto de Andenken? En Ser y tiempo, Heidegger se mueve en la dirección del captar lo que hay de original (ursprünglich) en todo fenómeno; este “originario” sólo se da cuando se percibe la totalidad del fenómeno examinado (por ello se introduce la temática del ser-para-la-muerte).

La búsqueda de la totalidad de las estructuras ontológico-existenciarias de lo ente y sobre todo del Dasein, se encuentra, según este texto, por el *sentido*. Al intentar encontrar el sentido de ser de lo ente, Heidegger descubre el sentido del ser en general, y por ende el sentido del Dasein. Este sentido queda expresado como *dirección* en la cual el Dasein será arrastrado fuera de cualquier centro, de ese centro nostálgico que nos despoja y nos priva de su protección al no estar constituido como algo “sólido” e imperturbable. El primer significado en la búsqueda del sentido del ser se evidencia en el relieve de la noción de la “autenticidad” y la “decisión”. En efecto, con ellas se trata de alcanzar el horizonte que sustenta para no aparecer más como si fuésemos “puestos” en él como parte componente de un todo, como un objeto más en la totalidad de entes creados, aunque bendecidos por poseer un alma. En concreto, para no ser parte del “uno” abstracto que conforma la masa sin nombre, en la forma de la asunción acrítica y pasiva. Rememorar la diferencia entre ser y lo ente significa, en una primera aproximación, apropiarse del horizonte dentro del que somos arrojados. Esta aproximación nunca es completa en su totalidad, pero la dirección en que se mueve Ser y tiempo en su búsqueda de las estructuras originarias que Heidegger las llama “existenciarios”, se desplaza por esta vía. Desde este punto de vista se obtiene, con el resultado de la meditación sobre la diferencia ontológica, el

pensamiento hermenéutico. Este pensamiento se nos muestra como un esfuerzo de constituir el sentido de lo que está presente a partir de sus conexiones con el sido y el advenir. Pero lo que permite constituir el Dasein en su totalidad, ya sea como continuidad de la existencia individual o en cuanto continuidad de ésta con los otros Dasein, es su constitutiva capacidad singular de morir.

En la hermenéutica heideggeriana la relación entre las ciencias del espíritu y su método sigue siendo determinante, aunque superada. Precisamente porque es pensada como diferencia ontológica, como diferencia entre ser y lo ente; entre Lichtung, es decir, entre horizonte y lo que-es presente. La diferencia simplemente no da lugar a la repetición de estructuras siempre iguales, sino que se despliega como la divergencia siempre históricamente calificada entre horizonte de terminante be-stimmend, una cierta época histórica y aquello que en su interior se da como presente.

Pero también se entiende por sentido del ser la dirección del Dasein, desde donde éste es atraído en un proceso de deriva y de despojamiento que suspende todo el contexto de la existencia, como contexto de significados. El esfuerzo de Heidegger por asumir en primer lugar la situación del Dasein ante el horizonte de su finitud, se debate en la desfundamentación de sí mismo pero a la vez, en la construcción de su significado a partir de la hermenéutica realizada en tanto el Dasein continúa siendo en el mundo. Aquí aparece ya la diferencia que Heidegger plantea entonces como aquella que puede señalar el camino para un replanteamiento radical de la hermenéutica, que la desarrolle como una propuesta ontológica de una posible teoría de la comunicación.

Pero ¿cuál es la distancia que toma el Andenken con respecto a la Gestell en el presente trabajo? La respuesta creemos está dada en el sentido en que en primer lugar, entendemos por Andenken ese pensamiento rememorante que nos sitúa en una condición distinta con respecto al olvido del ser planteado por la metafísica tradicional. La Gestell, entendida como esa “interpelación-requiriente” que nos ubica en el núcleo del actuar técnico de una forma provocante y que nos obliga a provocar a lo ente para supeditarlo al rendimiento de sus frutos en aras del servicio, es en general una imposición del cálculo y de la planificación del modelo matemático del mundo. La relación entre estos dos conceptos se coloca en la confrontación contradictoria y en el contrasentido que tienen entre sí. Heidegger acepta a la técnica en tanto destino del hombre moderno; este destino sin embargo, no impulsa al Dasein hacia una condición totalmente desarraigada con respecto a la

tradición humanística. Por el contrario, hace de él un repetidor “pervertido” de la experiencia humanística.

En su obra Identidad y diferencia, Heidegger se distancia de Hegel en lo concerniente a la posición de éste con respecto al pensamiento que se despliega como memoria, pues en él la verdad de la autoconciencia se convierte en proceso de interiorización de la exterioridad articulada en el tiempo. El nexo entre lo especulativo del saber (como saber de sí mismo) y la historicidad del pensamiento, está por demás difuso, al igual que en la onto-teología. Tanto la relación entre especulatividad en Hegel, como la configuración onto-teológica de la filosofía medieval experimentan, sin aclarar, lo realmente formador de su raíz más profunda. Llegar a este punto es el cometido de Heidegger. Si en Hegel el pensamiento es memoria es porque está constituido como saber-se: la rememoración como aparece en la Fenomenología del espíritu resulta diseñada en el ámbito de la especulación y mostrando lo dominante en ella que es la *apropiación*. La conciencia que recorre el itinerario fenomenológico de su despliegue no se abandona a la memoria, sino que se apropia vivamente de lo que ha experimentado y que aún le resulta extraño. En Hegel, la (Er-innerung) memoria es entendida etimológicamente como *er-innern*, interiorización como portación al confinamiento interno de aquello encontrado en lo exterior de la experiencia. Antes de la rememoración, para la cual Hegel utiliza el término Gedächtnis, el Er-innerung es básicamente el depositar algo en el recipiente de la memoria, es decir la memorización; lo cual significa despojar al elemento de la experiencia de su particularidad y accidentalidad, convirtiéndolo en un término de la historia del sujeto, quedando insertado entonces en un contexto más universal.

Esta modalidad hegeliana de interpretar la rememoración como una memorización, alude el hecho de que para él se trata de un proceso de apropiación organizado de un modo rígidamente teleológico. Para Hegel, el objeto (Sache) del pensamiento es el ser, entendido como el pensamiento que se piensa a sí mismo, pensamiento que llega a sí mismo sólo en el proceso de su desarrollo especulativo y, por consiguiente, recorre grados de formas diversamente desarrolladas e inicialmente por necesidad metódica, aún por desarrollarse. Pero esto no sólo se encuentra en Hegel sino en toda la tradición metafísica que alcanza con él su punto culminante. Heidegger llama olvido a la metafísica - todo el pensamiento occidental, desde Platón que se despliega como teoría general del ser, onto-teología, y como del ente supremo, teo-logía -

La pregunta por el ser se ha transformado desde un principio - como ya vimos - en una pregunta por el ente, de la cual dependen todas las otras cuestiones. No es obvio sin embargo que el ser, que "hace" que los entes sean, pueda identificarse simplemente como aquél que causa su existencia. El haber asumido esta aparente obviedad en la tradición occidental, es lo que caracteriza a la metafísica. La acuñación (Prägung) del ser a la luz del fundamento (Grund) acometió el olvido del ser cediendo su lugar a la presencialidad de lo ente. Con esta determinante posición del pensamiento, se abre el camino a la exigencia de la rememoración como un remontarse de lo que es a lo que causa, proceso que se detuvo ante la idea del ente supremo, como ente creador, atemporal, ahistórico, fundante.

Si la posición de Hegel es insostenible por causa precisamente de la Gestell, pues no podemos escapar de ella por una dialéctica de contradicciones. Con el sido, sólo es posible un diálogo (Gespräch) que se produce por la heteronomía de nuestras posiciones. Posiciones que en Heidegger aparecen en el término de Er-örterung (discusión, explicación) desde su raíz etimológica Ort lugar, por lo que muchos autores, y nosotros nos sumamos a ellos traducen como *situación*. desde nuestro lugar de situación, dialogamos con el sido. El "lugar" situacional se constituye como nuestro momento histórico y cultural; desde aquí se acentúa la diversidad del Ort del dialogante. Heidegger supo muy bien que no hay posibilidad de dialogar con nuestro interlocutor (la tradición del pensamiento), sino desde la distinción entre lo "Mismo y lo Igual" (das Selbe und das Gleiche). Algo de permanente se mantiene y recorre las diversas épocas del ser, por consiguiente, también las diversas aperturas y "acuñaciones" de la verdad del ser. Pero esto que "permanecer" no puede ser siempre igual, ya sea entendido como *telos* o como generalidad; debe ser pensado como lo Mismo que atraviesa en la historia a través de los mensajes en que cada palabra se funda y responde a una Anspruch, una apelación que como tal, es siempre trascendente respecto de aquel que la recibe. La tradición confunde lo Mismo con lo Igual porque presenta lo Mismo en un decir que presencia lo Igual. Para Heidegger lo Mismo debe permanecer mentado en lo Igual pero como ausente. Es entonces en la transmisión de lo Mismo que su estancia en tanto no dicha, permanece como ausente.

En este trabajo hemos querido traducir el término alemán de Gestell con un sentido muy particular. Si bien en Heidegger encontramos que Gestell, que normalmente quiere decir pedestal, estante o armazón, se utiliza

siguiendo de cerca su estructura lingüística; es decir, como si estuviera compuesto de Ge y Stell, en analogía a la palabra como Ge-girg, en la cual el Ge como prefijo de birg, Berg (montaña), tiene el valor de “conjunto”, y Ge-birg es macizo de montañas. El Ge-Stell sería el conjunto de Stellen, o sea del “situar”. En el contexto del mundo de la técnica, Gestell quedaría ubicada como ese mundo por debajo del cual el ser se supedita bajo el signo del situar. En nuestra traducción de la Gestell como la “interpelación-requiriente”, creemos amalgamar toda la connotación del sentido heideggeriano pero además la explicación ontológica que conlleva a esta situación de subordinación, no sólo del Dasein frente a lo ente que lo provoca o “interpela” violentamente, sino también a esta “requisición” en tono de aviso demandante y en tono de exigencia, que el mismo ente nos acomete. Por otro lado también creemos que nuestra traducción conserva de igual manera la sujeción o dependencia de este acontecimiento con la historia de la verdad del ser en tanto ente. Pues bien, si miramos a la Gestell como esta im-posición de lo requerido como algo que nos interpela, encontramos que la “interpelación-requiriente” es el mundo de la producción planificada, al cual sirve el conocer entendido como representar y en el cual el Dasein es continuamente interpelado con este grado de urgencia que amerita la acción. En un procedimiento de órdenes que imponen un proceder a dominar a las cosas para constituir las reservas, fondos, en vista de un posterior desarrollo del producir. El conjunto de estas actividades lo describe Heidegger con el término de Herausforderung, que hemos optado por traducir como “provocación”. A lo largo de este trabajo hemos propuesto que en el mundo de la Gestell el Dasein y el ser se remiten a una recíproca provocación: el ser de los entes se remite al Dasein como siempre en el manipular, el Dasein provoca a los entes a usos siempre nuevos y diversos respecto de una cada vez más improbable “naturaleza” propia, y los puede provocar porque el ser lo provoca a él a través de los entes. He aquí que el Ereignis se nos presenta como un juego de apropiación, de esta entrega que por parte del ser recibimos. Esta traspropiación entre el Dasein y el ser se nos da hoy en día por medio de la “interpelación-requiriente”. La historia del pensamiento occidental no es sino la historia del olvido del ser, pero del ser en tanto Ereignis, por lo que ni siquiera sospecharíamos nada de este olvido sino fuera porque se nos hace una llamada en la “interpelación-requiriente” en el sentido de un otorgarnos esta traspropiación. La “interpelación-requiriente” lleva a término la metafísica como pensamiento del fundamento, pues todo en la técnica es concatenación regulada de causas y efectos, pero también hace aparecer el ser no ya como el fundamento al que se remite el hombre, sino como el acontecer de la recíproca traspropiación de hombre y ser.

En el mundo técnico, el ser como fundamento desaparece, todo es “posición”, cada fundamento es a su vez fundado y el hombre vive bajo el techo de esa fundación. En la manipulación universal, en la cual el hombre manosea los objetos y se pone a veces a él mismo como objeto de este manoseo, se anuncia el “evento-apropiador” (Ereignis). Es la “interpelación-requiriente” que se abre para captar la diferencia enmascarada - que ha dominado siempre a la metafísica tradicional - en tanto no-dicha. Si como sabemos la metafísica habla del ser y del ente, olvidando que lo uno remite siempre a lo otro, entonces cuando pregunta ¿qué es el ser?, responde inmediatamente: lo que los entes son. Y después, cuando cuestiona acerca de los entes responde por aquello que tiene ser. Lo que queda claro es que en este círculo, entre el ser y el ente, se nos hace ver una diferencia. Pensar el ser y el ente en esta diferencia, sin reducir uno al arbitrio del otro, significa descubrirlos como *transitivos*: el ser es lo que el ente es y viceversa. El ser habla aquí en forma tras-pasante (übergehend), como si fuese un pasaje a lo ente.

Entonces si la “interpelación-requiriente” es el paso que utiliza el “evento-apropiador” hoy en día para mostrarse el ser en el ocultarse en lo ente, luego y en apariencia, el destino del hombre yace en este interpretar-comprender la donación del ser como extrañamiento de sí. No es pues el olvido de esta mostración encubridora la que queda relegada detrás de la verdad científica lo que nos arrastra a la crisis solamente, sino el olvido del don que otorga (se otorga) la posibilidad misma de lo ente, lo que proporciona a esta época en especial, y por sobre de otros momentos históricos de la existencia planetaria, el peligro supremo. Hablar de la apelación de la técnica en tanto “interpelación-requiriente” nos remite a observar que todo nuestro existir se encuentra en constante provocación, en todos los sentidos, para ser planificado y calculado en cada movimiento que se haga. Es en la “interpelación-requiriente” que encontramos “lo que nos hace falta” en tanto la ausencia de la comprensión del “evento-apropiador” (lo que nos salva). La “vuelta” Kehre que Heidegger propone se basa en esta *sacudida* inicial hallada en la “interpelación-requiriente” se nos presenta como un ángulo de oscilación para apropiarnos de nuestro sido y de la eventualidad del ser. Pero esta apropiación no se da de una forma teleológicamente ordenada o por necesidad histórica, sino por medio del “paso hacia atrás”. La relación de la “interpelación-requiriente” con la Historia ha sido defectuosa pues la piensa como lo sucedido pero dejado atrás como lo ya pasado. Para Heidegger esta anti-historicidad del mundo técnico nos hace olvidar hasta el olvido mismo

del ocultamiento originario. No obstante este proceso de desvalorización pertenece también al preludio del "evento-apropiador" como la destitución de la relación historicista con el sido y la promesa de la voz que muestre el envío-destino del ser. El cambio de pensamiento que Heidegger invita en la Kehre podría estar determinado por una experiencia de la temporalidad del ser que, cada vez y con mayor aplomo, nos muestre el ser pero en tanto tiempo. Este tiempo no es el de la decisión existencialista, o el de la promesa por venir de un mundo extraterreno, el Tiempo experimentado como ser muestra la extaticidad en el sentido del salir de sí del ser en el otorgarse, para devenir en lo otro como temporario. Si el ser es comprendido como Diferencia, es decir como Tiempo, pero a su vez entendido como lo Mismo que provoca las diferencias entre lo Igual, entonces el An-denken en la medida en que es remitido al Tiempo se encamina a imaginar el ser evocativamente en tanto temporalidad: nacimiento, crecimiento y muerte, y por tanto también, creemos, en acogida, en recibimiento, en cuidado que salvaguarda y sobretodo al final, la aparición de este agradecimiento que nos invita a pensarlo todo otra vez. Lo cíclico, como eterno retorno de lo mismo, lo pensado, como rememoración festiva de lo sido que adviene en nuestra presencia: el festejo de lo sagrado, la consumación del decir, la experienciación del silencio que guarda la sombra, como huella, de lo no-dicho; el sobrecogernos re-(a)-signados en dirección de la cuestión que nos interpela demandantemente: ¿Por qué el ser y no más bien la nada?

- - - 0 0 0 - - -

BIBLIOGRAFIA

De Martin HEIDEGGER :

- _ *Arte y poesía*, trad. S. Ramos, Fondo de cultura económica, México 1982
- _ *Beiträge zur philosophie, (vom Ereignis)* Klostermann, Frankfurt 1989
- _ *Camino del habla*, tr. Y. ZIMMERMANN, Odos, Barcelona 1987
- _ *Der Satz vom Grund*, Pfullingen 1957
- _ *Essais et conférences*, tr. A. PREAU, Gallimard 1980
- _ *Hölderlin y la esencia de la poesía*, tr. J. García Bacca, Anthropos Barcelona 1986
- _ *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt 1978
- _ *Identität und Differenz*, Pfullingen, Neske 1957
- _ *Identidad y diferencia*, tr. A. LEYTE y H. CORTES, Anthropos Barcelona 1988
- _ *Introducción a la metafísica*, tr. A. ACKERMANN, Gedisa Barcelona 1993
- _ *La esencia de la verdad ¿Qué es metafísica?¿* tr. X. ZUBIRI, Siglo XX 1979
- _ *La proposición del fundamento*, tr. F. DUQUE, Odos 1991
- _ *La question de la technique, Essais et conférences*, tr. A. PREAU Gallimard, 1958
- _ *Lettre sur l'humanisme, Question III*, tr. R: MUNIER, Gallimard 1966
- _ *Nietzsche I*, tr. P. KLOSSOWSKI, Gallimard 1971
- _ *Nietzsche II*, tr. P: KLOSSOWSKI, Gallimard 1971
- _ *¿Qué es la filosofía?*, tr. S. MOLINUEVO, Narcea 1979
- _ *¿Qué es metafísica?*, tr. X. ZUBIRI, Siglo XX 1979
- _ *¿Qué significa pensar?*, tr. H. ZUCCHI, Nova Bs. As. 1958
- _ *Sein und Zeit*, Max NIEMEYER, 1986
- _ *Sendas perdidas*, tr. J. ROVIRA, Lozada 1960
- _ *Serenidad*, tr. Y. ZIMMERMANN, Odos 1979
- _ *Temps et être, Question IV*, tr. F. FEDIER y J. BEAUFRET, Gallimard 1976
- _ *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Neske 1961
- _ *Vorträge und Philosophie*, Pfullingen, Neske 1954
- _ *Was heisst denken ?*, Tubinga, Niemeyer 1954

LITERATURA CRITICA

- _ DREYFUS H.L. *De la techne a la technique* , *L'Herne*, L'Herne 1983
- _ G-ARZAPALO Fco., *Acerca del fundamento*, tesis de maestría, UNAM 1992
- _ PÓGGELER Otto, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, tr. Félix DUQUE, Alianza Editorial 1986.
- _ VATTIMO G., *Las aventuras de la diferencia* , tr. J.C. GENTILE, Península 1986

TEXTOS CONSULTADOS

- _ ARISTOTELES, *Metafísica*, tr. H. ZUCCHI, Sudamericana Bs. As. 1981
- _ ARISTOTELES, *Ética Nicomáquea*, tr. A. GOMEZ ROBLEDO, Porrúa 1981
- _ PARMENIDES, ZENON Y MELISO, *fragmentos*, tr. J.A. MIGUEZ, Aguilar 1981
- _ SERIS J.P., *La technique*, P.U.F. 1994