



Universidade de Lisboa
Faculdade de Letras

*“A dessacralização do mundo na era da técnica.
O sagrado no pensamento de Martin Heidegger”*

Mestrado em filosofia

Hernán Crego Bonhomme

Lisboa, novembro 2023

Dissertação especialmente elaborada para a obtenção do grau de Mestre, orientado por a professora
Doutora Guiomar Mafalda Faria Blanc

Indice

RESUMEN	3
RESUMO	3
INTRODUCCIÓN	7
CAPÍTULO I. LA NOCHE DEL MUNDO	12
1. LA PREGUNTA FUNDAMENTAL.....	12
2. HABITAR EN EL MUNDO.....	17
CAPÍTULO II. LA ERA DE LA TÉCNICA.....	26
3. INTRODUCCIÓN	26
4. LA TÉCNICA COMO INSTRUMENTO	30
5. LA ESENCIA DE LA TÉCNICA.....	35
6. EL GRAN PELIGRO	42
CAPÍTULO III. LO VELADO COMO EXCEDENTE DE LO PRESENTE	48
7. LO VELADO, LO INVISIBLE, EL MISTERIO.....	48
8. OTRA FORMA DE PENSAR LA DICOTOMÍA VELADO-DESVELADO.....	53
9. ALTERIDADES: EN LA FRONTERA DEL NO-SER.....	55
10. EL EXCEDENTE DE LO PRESENTE	59
11. LA NOCIÓN DE ESPECTRALIDAD SEGÚN JAQUES DERRIDA	62
CAPÍTULO IV. OTROS MODOS DE SER: LA POESÍA Y LO SAGRADO	71
12. EL ARTE Y LOS OBJETOS	71
13. BELLEZA Y VERDAD.....	75
14. EL ARTE POÉTICO, EL ARTE	78
15. LA POESÍA: DIÁLOGO SAGRADO	82
CONCLUSIÓN	86
REFERENCIAS	87

Resumen

El tema de lo sagrado ha ocupado un lugar central en la segunda etapa del pensamiento de Heidegger. Su tratamiento ofrece la posibilidad de reflexionar de una manera más profunda acerca del ser. Esto quiere decir que pensar lo sagrado ofrece un camino para una mayor comprensión acerca del ser que, asegura, representa la gran omisión de la metafísica occidental. A partir de esto, se fundamentará que la dimensión de lo sagrado, al igual que el arte, se corresponde con un modo de manifestación del ser que entra en conflicto con el predominio del dispositivo técnico y, por esto, se retira y sustrae al ocultamiento. Por eso se requiere problematizar el reduccionismo técnico-instrumental que impera en el pensamiento occidental pues, con la retirada de lo divino opera, también, toda una comprensión de la naturaleza como mera reserva de energía dispuesta para la explotación humana que, en la época actual, ha alcanzado niveles preocupantes. Tanto el arte como la dimensión de lo sagrado, desde una perspectiva heideggeriana, son capaces de manifestar todo un excedente que sobrepasa el dominio de la realidad efectiva hacia la cual se orientan las ciencias. Ese excedente se corresponde con la dimensión no-presente del Ser que para Heidegger ocupa el lugar del Fundamento. Por eso lo Sagrado se reconoce con una ausencia que integra la estructura temporal del ser y cuyo análisis no puede ser reducido a experiencias rituales, ni a representaciones religiosas, sino a la temporalidad del ser. Recuperar la reflexión sobre estas áreas del Ser excluidas por el dispositivo técnico dominante que reduce la realidad a la mera presencia, permite una comprensión más completa del ser y, a su vez, la posibilidad de alcanzar formas de vida más auténticas y originarias.

Palabras clave: Heidegger, Técnica, Sagrado

Resumo

O tema do sagrado ocupou um lugar central na segunda fase do pensamento de Heidegger. O seu tratamento oferece a possibilidade de refletir de forma mais profunda sobre o Ser. Isto

significa que pensar o sagrado oferece um caminho para uma maior compreensão sobre o Ser, o que, argumentamos, representa a grande omissão da Metafísica ocidental. A partir disso, fundamentar-se-á que a dimensão do sagrado, tal como a arte, corresponde a uma forma de manifestação do ser que entra em conflito com o predomínio do dispositivo técnico e, por isso, se retrai e escapa ao ocultamento. Embora a Modernidade pode ter exacerbado o problema, a dessacralização provem de mais longe e não depende exclusivamente do desenvolvimento científico-tecnológico que se radicalizou nesse período, senão que é consequência do que Heidegger reconheceu como a principal falta da metafísica ocidental que se corresponde com a questão do Ser. Ao contrário da maioria dos estudos sobre o sagrado que enfatizam o seu contraste com o desenvolvimento técnico moderno, a abordagem heideggeriana compreenderá a dessacralização como o resultado de um fenómeno muito mais profundo que se corresponde com o esquecimento do ser. É por isso que a dessacralização não se reduz a uma perda de fé ou mesmo a uma substituição de paradigmas, onde o pensamento científico conseguiu substituir as explicações religiosas sobre a realidade por ser capaz de oferecer verdades rigorosamente contrastadas. Como veremos, o esquecimento da questão do Ser significou o estabelecimento de um estilo de reflexão que visava determinar o ente na sua totalidade, lançando as bases de um essencialismo que conquistou a cultura ocidental. Dessa forma, com o nascimento da filosofia na Grécia Antiga, ocorre um desvio na história do Ser em que se concederá um privilégio não explicitado à dimensão presente representada pelo ente, deixando no impensado todo o excedente relativo ao modo não-presente de ser.

É por isso que, parafraseando a Heidegger, somente a partir da verdade do Ser pode-se pensar a essência do sagrado. Com esta frase encontramos um roteiro para nossa pesquisa que indica que devemos pensar o fenómeno da dessacralização no marco do que Heidegger denominou o Esquecimento do Ser. Dito de outra maneira, vai ser a partir da formulação deste assunto central na filosofia de Heidegger, que vamos tentar compreender que a redução do sagrado no mundo responde à redução óptica efetuada sobre o Ser por parte metafísica ocidental. A crítica dessa interpretação metafísica do Ser, será o principal eixo da obra de Heidegger a partir da qual o Ser poderá ser pensado de maneira originária. Para isto, foi necessária uma verdadeira desconstrução do modelo onto-teológico que reduz o fundamento do ser a uma “causa primeira” responsável inicial do movimento da natureza e do ente na sua totalidade. Por isto, Heidegger tentará oferecer uma leitura diferente ao pensar o Nada, não desde um plano óptico, senão a partir da natureza temporal do Ser no seu movimento de des-velamento através do ente, o qual procede do não-presente e continua em direção, outra vez, a ele. Isto quer dizer que o Fundamento não pode ser redutível a um ente particular cuja determinação essencial revele os limites de um racionalismo antropológico, senão que, do que se trata, é de recuperar a dimensão temporal do ser no mistério do aparecimento.

Por isso é necessário problematizar o reducionismo técnico-instrumental que prevalece no pensamento ocidental, pois, com a retirada do divino do mundo, opera também uma exclusão de outros modos como o ser se manifesta. Tanto a arte como a dimensão do sagrado, numa perspectiva heideggeriana, são capazes de manifestar todo um excedente que ultrapassa o

domínio da realidade efetiva para o qual as ciências se orientam. Esse excedente corresponde à dimensão não-presente do Ser que para Heidegger ocupa o lugar do Fundamento. É por isso que o Sagrado é reconhecido com uma ausência que integra a estrutura temporal do ser e cuja análise não pode ser reduzida às experiências rituais, nem às representações religiosas, mas à temporalidade do ser.

O problema da técnica será entendido a partir da noção do Dispositivo técnico a escala global, que compreende o conjunto de todos os modos de disposição do ente como objetividade por parte da subjetividade humana. A partir deste movimento o “Gestell”, segundo o termo alemão, interpela ao ser humano a desocultar provocativamente a Natureza a maneira da exploração de um fundo de energia disponível. Dando conta desta forma de alienação por parte do dispositivo técnico, tentaremos recuperar o sentido da antiga palavra grega *Techné* para dar conta que o que ela nomeia se corresponde mais com um modo de saber, em vez de com o mero produzir ou fabricar. Isto quer dizer que como modo de saber refere-se à *ἀλήθεια* enquanto traz diante de si o presente, retirando-o da ocultação e encaminhando-o para o desvelamento do seu aspeto. A causalidade própria da instrumentalidade técnica não quer dizer, simplesmente, um provocar algo senão com o movimento da própria *Poiesis*, enquanto atividade produtiva conforme o movimento da *Physis*, que traz diante o que não estava, que traz à presença o não-presente. É por esta razão que a causalidade está associada à *Aleteia*, ou seja, ao desvelamento da verdade, no sentido de trazer ao presente, retirando-o da ocultação e encaminhando-o para o desvelamento do seu aspeto. Ao contrário da ideia que considera a técnica como produto da vontade humana, é a própria técnica no seu impulso poiético-produtivo que utiliza o homem como ferramenta para trazer à luz aquilo que a *Physis* não realiza por ela própria.

O sagrado, e a poesia por igual, correspondem-se com um modo de Ser que remete a ausência e que, por isto, entra em conflito com o paradigma técnico-científico dominante. Isto quer dizer que o sagrado e a poesia abrem caminho para pensar o Ser de maneira originária desde que ambos transcendem o modo presente e remetem a um fundamento inobjetivável que permanece na ausência. Para abordar isto, argumentaremos a favor da natureza poética da arte. Isto quer dizer que toda forma de arte é essencialmente poética no sentido de ser capaz de trazer a luz a verdade do ente. Por isso a arte tem a ver com o acontecimento da verdade em lugar de uma questão relativa à estética ou ao gosto, como habitualmente é considerada. A natureza da verdade, para Heidegger, é manifesta na obra como resultado do combate entre mundo e terra como expressões da clareira e a ocultação. A Terra é o que permite que algo seja, pois o protege e o mantém no seu ser, protegendo-o da sua dissolução no devir do aberto. O Mundo é aquela abertura onde o ente é reconhecido como tal na sua pertença ao ser. Portanto, de acordo com Heidegger, as duas características essenciais da obra de arte são criar um mundo e trazer a terra aqui, que manifestam a natureza da verdade como clareira e ocultação.

A partir disto, podemos dizer que a essência da verdade é, no fundo, não-verdade, no sentido de que o fenómeno da mostraçã e vinda a presença, esta dominado pela ocultação da qual procede. A não verdade é a origem e o destino da verdade que se preserva na ausência. Mas

isto nunca é a ausência de verdade no sentido comum de falta de verdade ou falsidade, mas antes a condição de possibilidade da sua existência. E é justamente essa palavra que procura o poeta que, como veremos, tenta cantar os silêncios e as noites.

Finalmente podemos afirmar que tanto a linguagem poética como a dimensão do sagrado, são capazes de superar o objetivismo técnico que reduz o fenómeno da verdade a uma forma de correção com a mera presença, desde que ambas se correspondem com um dizer que ao tempo que traz a presença, remetem a ocultação da qual provem, conservando assim o mistério da temporalidade do ser. Recuperar a reflexão sobre estas áreas do Ser excluídas pelo dispositivo técnico dominante que reduz a realidade à mera presença, permite uma compreensão mais completa do ser e, por sua vez, a possibilidade de alcançar formas de vida mais autênticas e originais.

Palavras chave: Heidegger, Técnica, Sagrado.

Introducción

El tema de la desacralización fue resaltado con especial énfasis durante el período de la modernidad a la luz de los cambios radicales provocados por la expansión del capitalismo, la industrialización y el desarrollo de las ciencias, que desencadenaron notables transformaciones en la estructura social, así como en la cosmovisión dominante. Cabe destacar el influjo del Romanticismo, como movimiento de resistencia al modelo Mecanicista, cuyos referentes señalaron no solo una pérdida de la vida espiritual o una crisis de la fe, sino también, una visible mutación de nuestra relación esencial con la naturaleza devenida en un mero recurso de explotación.

Pero si bien el tema flotaba en la atmósfera intelectual, quizás haya sido Max Weber quien le dedicó al concepto de “Desencantamiento del Mundo” (*Entzauberung der Welt*)¹ el detenimiento que merecía, fundando todo un territorio de investigación al interior de la filosofía y las ciencias sociales. Según el sociólogo, existe una tensión específica entre la idea de *mundo encantado*, entendido como la prevalencia de una relación armónica entre hombre y naturaleza y el desarrollo de la técnica moderna. El quiebre de ese registro de unidad espiritual es resultado de dos factores fundamentales: el surgimiento, por un lado, del protestantismo religioso, promotor de una ética sustentada en la organización metódica de la vida para la búsqueda de la salvación, que niega la contemplación a favor de la transformación activa del mundo; y, por otro lado, el desarrollo exponencial de un tipo de racionalidad específica denominada *instrumental*. El despliegue de esta última durante la Modernidad tuvo por consecuencia una creciente especialización y separación de las esferas de acción que son, a su vez, campos de conocimiento. Ejemplos de lo anterior son la autonomía de la política frente a la moral religiosa que, inaugurada con la figura del príncipe de Maquiavelo, asume la tendencia hacia una progresiva burocratización secular que vuelve a la política, idealmente, independiente de las arbitrariedades de un líder; también es ejemplo el liberalismo económico sustentado sobre la base las leyes del mercado; así como la especialización del saber en diferentes ramas y disciplinas científicas. El despliegue de este tipo de racionalidad alcanzó su paroxismo en el siglo

¹ Weber, M. (2007). SOCIOLOGÍA DE LA RELIGIÓN. Leviatán, Buenos Aires.

XX cuando, tal como denunciaron Adorno y Horkheimer², el sueño iluminista de la razón transmutó en pesadilla cuando puso de manifiesto las atrocidades de las que era capaz en nombre del progreso y de la eficiencia.

La secularización, tal como fue detectada por Weber, consecuente de la separación de las esferas de acción que promovió la racionalidad instrumental, ofrece sentido a la división que habitualmente se traza entre la esfera de lo religioso y el ámbito de lo profano. Tal dicotomía fue explotada por las ciencias sociales, cuyo esfuerzo por explicar el fenómeno de lo sagrado requería una contrastación con un plano totalmente opuesto representado por el mundo del trabajo y la producción. Un claro ejemplo de esto es la definición prematura que Mircea Eliade elabora sobre el concepto de sagrado, en la que asegura “es todo aquello que se opone a lo profano”³. En ese sentido, lo profano será siempre vinculado al trabajo productivo destinado a la reproducción de las condiciones materiales de la existencia. En el polo contrario, lo sagrado se asociará a la noción de gasto improductivo, motorizado por el sacrificio y el derroche ostentoso, orientado no a la reproducción de la vida, sino a la intensificación de la misma, permitiendo una renovación del lazo social sobre el que reposa una comunidad. Esto quiere decir que para lograr el tránsito del plano cotidiano de lo profano al ámbito excepcional de lo sagrado es requerido un tipo de transgresión del entramado legal que garantiza y protege la reproducción de la vida y que abre el ámbito excepcional de lo sagrado donde se suspende la ley y se habilita una expansión de la acción sobre lo usualmente considerado prohibido⁴.

Esta dicotomía elemental de la ciencia de las religiones fue magistralmente sintetizada por Rudolf Otto en su célebre trabajo *das Heilige* de 1917 mediante la expresión “lo radicalmente otro” como forma de referirse a lo sagrado. En lugar de abordar la cuestión a partir de la idea de dios o de religión, este autor intentará profundizar en el análisis de las modalidades que asume lo sagrado como *experiencia religiosa*. Así, el sentimiento de terror irracional frente al *Mysterium tremendum* de la divinidad, expresada también bajo la forma de la *Majestas*

² Adorno, T.; Horkheimer, M. (1985): DIALÉCTICA DEL ILUMINISMO, Ed Sudamericana, Buenos Aires.

³ Eliade, M. (1999): O SAGRADO E O PROFANO, p.25

⁴ Véanse los trabajos de Marcel Mauss “Essai sur le don”, así como Georges Bataille “La parte maldita”, “La noción de gasto” e, igualmente, el conocido trabajo de René Girard “La violencia y lo sagrado” donde se enfatiza acerca de la necesidad de contraponerse a la lógica productiva mediante un acto de transgresión a fin de movilizar un tránsito hacia lo sagrado.

poseedora de un poder devastador se impone, frente a la fragilidad y pobreza de la criatura humana, como una realidad totalmente otra que no tiene nada de humano y que despierta en el hombre el sentimiento de profunda nulidad que contrasta con la omnipotencia divina.

Heredero de la tradición crítica de la modernidad, y sensible al clima de época que reivindicaba el tema de lo sagrado como resistencia, quizás, al atropello reificador de la vida moderna, Heidegger no fue indiferente al asunto, dándole un carácter central en la segunda etapa de su pensamiento. La tensión entre lo sagrado y la técnica es, como bien detectaron sus predecesores, un factor necesario para pensar la sustracción del primero frente a la segunda. Sin embargo, su abordaje se diferencia radicalmente de los anteriores por el hecho de que, si bien la Modernidad pudo haber exacerbado la desacralización, lo cierto es que su surgimiento integra un proceso de más larga data que Heidegger asocia con el nacimiento mismo de la filosofía y que bautiza con el nombre de Olvido del Ser. Por eso, para reflexionar en torno a la desacralización desde la perspectiva heideggeriana será necesario, entonces, comenzar por lo que reconoce como la principal falta de la metafísica occidental y que se corresponde con la pregunta por el ser, cuya sustitución por la pregunta por lo ente ha dado lugar al predominio de un lenguaje predicativo incapaz de pensar el ser de dicho ente. Dicho en sus propias palabras “solo a partir de la verdad del ser se puede pensar la esencia de lo sagrado”⁵. Con esto, se considera que el abordaje heideggeriano conserva una profundidad y radicalidad que supera ampliamente a los pensadores antes mencionados por haber penetrado en la génesis misma del problema, a saber, que la retracción de lo sagrado en la era actual responde a la reducción óptica del ser llevada a cabo por la metafísica. La deconstrucción de esa interpretación metafísica del ser, será el eje principal de la obra de Heidegger a partir del cual el ser podrá ser pensado de modo originario.

Por eso, el punto de partida de este trabajo consistirá en recuperar esa *omisión* de la historia de la filosofía que ha llevado a la humanidad a lo que Heidegger denomina la Noche del mundo. Para esto será imprescindible dar cuenta, también, del análisis de aquel ente que es capaz de

⁵ Heidegger, M. (2000): CARTA SOBRE EL HUMANISMO, p. 71. “Solo a partir de la verdad del ser se puede pensar la esencia de lo sagrado. Solo a partir de la esencia de lo sagrado se puede pensar la esencia de la divinidad. Solo a la luz de la esencia de la divinidad puede ser pensado y dicho qué debe nombrar la palabra dios”.

formular esa pregunta, el Da-sein, en su articulación indisociable con el mundo circundante que determina su particular forma de existir. Estos temas serán debidamente expuestos en el capítulo primero a fin de garantizar el soporte conceptual a partir del cual seremos capaces de adentrarnos en la reflexión heideggeriana acerca de lo sagrado.

Seguidamente, será necesario determinar la especificidad que el concepto de técnica tiene para Heidegger, que será tratado en el segundo capítulo. Allí será puesta en evidencia la discusión con las diferentes versiones sobre la misma, así como la evolución que dicho concepto tuvo en el pensamiento de nuestro autor. La búsqueda de la fuente griega será siempre el camino para comprender a la técnica, no desde su instrumentalidad replicada en los múltiples artefactos que la componen, sino como un modo de des-velamiento de la verdad. El pasaje de la técnica antigua a la moderna repercute, también, en la idea que la humanidad se ha formado acerca de la naturaleza, devenida mera reserva de energía disponible para la explotación, independientemente de sus ciclos e independientemente de lo que la naturaleza es en sí misma. Esta transformación de la relación humana con la naturaleza, a su vez, tiene consecuencias en la estructura ontológica del propio Da-sein, significando una verdadera amenaza que será debidamente explicitada tomando distancia de las habituales referencias a la idea del peligro presentes en los discursos ambientalistas y anti-belicistas que, aunque correctos e importantes para los tiempos que corren, no reflexionan sobre el peligro en un nivel ontológico.

En continuidad con las meditaciones heideggerianas acerca de la técnica, abordaremos, en el tercer capítulo, la cuestión del misterio como aquella instancia de la naturaleza, en su acepción ontológica relativa a la Physis, que nos es velada a la comprensión. La dicotomía velado-desvelado, expuesta en la frase de Heráclito “la naturaleza ama esconderse”, atraviesa la historia del pensamiento occidental y es precisamente a partir del dominio técnico sobre la propia naturaleza que se ha impuesto una interpretación acerca de lo velado como incógnita o secreto donde resuena un esencialismo que intentaremos desarticular. Para esto nos apoyaremos sobre la interpretación de lo velado como excedente de lo presente, dando cuenta de la estructuración temporal del ser que, a su vez, permite una superación de las dicotomías que se despliegan a partir de la fundamental contraposición entre el ser y el no-ser.

Fiel a su estilo, Heidegger rehúye a la elaboración de una definición del concepto de lo sagrado al modo que fue realizada por los investigadores mencionados del campo de la sociología y la antropología. Tampoco contamos con un texto dedicado específicamente a este tema. Sin embargo, el problema de la desacralización se revela con especial claridad en textos como “¿Y para qué poetas?” (1946), “La frase de Nietzsche, Dios ha muerto” (1943) que integran el libro “Caminos de Bosque”, “Carta sobre el humanismo” (1947) y aquellos recopilados en “Arte y poesía” (1958) que reflexionan en torno a la poesía de Holderlin. El hecho de que las reflexiones heideggerianas acerca de lo sagrado se encuentren, mayormente, no en textos de teología, sino en textos donde aborda el tema del arte y la poesía, sugiere de manera inequívoca una relación que no puede ser pasada por alto. Lo poético y lo sagrado se entrelazan de modo esencial desde que la poesía posibilita un decir original capaz de instaurar un mundo histórico. Lo sagrado abre un camino para pensar las dimensiones del ser que trascienden sus modos presentes y que han sido, históricamente, desconsideradas por la metafísica. Este maridaje entre la poesía y lo divino será tratado en el capítulo cuatro, no sin antes establecer una serie de especificaciones en torno al arte y la técnica fundamentadas a partir del análisis del texto de Heidegger “El origen de la obra de arte”.

Quizás la etapa actual del desarrollo tecnológico, afirmada en la virtualización de la vida, el predominio de automatismos que colonizan la acción y la participación autónoma de las máquinas en áreas hasta ahora impensadas como son la creación artística y el razonamiento teórico, haya sido capaz de sumergirnos de un modo tan definitivo en su propia lógica, que temas semejantes como el que conciernen a este estudio difícilmente puedan ser catalogados por fuera de ámbito de la extravagancia y la inutilidad. ¿No es el arte, a veces, víctima de juzgamientos semejantes? ¿No ha sido siempre la poesía un inútil delirio? Sin embargo, la pérdida de interés en estos temas no es más que una evidencia del grado de alienación de la humanidad frente al dispositivo técnico que justifica el impulso por recuperar las dimensiones del ser caídas en el olvido. “Tal vez lo característico de esta era mundial sea precisamente que se ha cerrado a la dimensión de lo salvo. Tal vez sea este el único mal”⁶.

⁶ Heidegger, M. (2000): CARTA SOBRE EL HUMANISMO, p. 71

Capítulo I. La Noche del mundo

1. La pregunta fundamental

El punto de partida para reflexionar en torno a lo sagrado desde la perspectiva heideggeriana es el mismo que se requiere para abordar cualquier tema relacionado con este autor: la pregunta por el ser (Seinfrage) en tanto reflexión que busca indagar acerca del sentido del propio ser. Haber sido capaz de recuperar y poner en primer plano este asunto olvidado ha sido su más significativo aporte a la filosofía y, quizás, a la cultura occidental. Como es sabido, su pensamiento no busca ofrecer soluciones conceptuales a problemas específicos de la realidad mediante la creación de un sistema filosófico. Si bien asuntos como la política, la cultura y lo sagrado, entre otros, fueron analizados con estricta atención, es difícil encontrar, en Heidegger, definiciones acerca de los mismos. Hacerlo no hubiera sido sino un gesto de arbitrio intelectual destinado a propagar el perspectivismo antropológico que impregnó la metafísica mediante la construcción de interpretaciones acerca de los fenómenos del mundo que se sustituyen unas por otras según el clima de época. La pregunta por el ser, en cambio, busca abrir un espacio para la reflexión en donde todos estos asuntos que nos aquejan como seres humanos, puedan adquirir un sentido renovado. Por eso es imprescindible explicitarla, antes que nada, ya que es a partir de esta pregunta que se puede establecer un camino para pensar el tema que nos aqueja.

Habitualmente la pregunta por el ser suele entenderse como pregunta por el ser del ente la cual, desde su nacimiento, la filosofía desde Aristóteles procuró responder mediante la formulación de la pregunta ¿qué es el ente en tanto ente? Esta ha sido la que Heidegger denomina con el nombre de “pregunta conductora” (Leitfrage). Ejemplo inaugural de esto, son los diálogos platónicos donde Sócrates aparece como ese gran inquisidor que busca desentrañar la verdad de lo ente, enarbolando no solo los prolegómenos de un método de indagación, sino también una vía lógica de formulación y acceso a la verdad. Qué es el amor, qué es la virtud, qué es el alma, tenía por afición preguntar Sócrates en sus paseos ciudadanos instalando, en esa forma exclusiva del preguntar, el rumbo que adquiriría el pensamiento occidental de la mano de la filosofía y que continuarían las ciencias en su afán por explicar la realidad. En la Metafísica de

Aristóteles, también, encontramos ya esa definición fundacional acerca de la filosofía cuya finalidad, nos asegura, es responder a la pregunta ¿qué es el ente? (ti tò ón)⁷. La búsqueda de la esencia de lo ente, en efecto, de su *quidditas*, ha sido el motor de la filosofía desde entonces, dejando entrever esa imperceptible, aunque inmensa omisión que es, al mismo tiempo, una sustitución: de la pregunta por el ser, por la pregunta por lo ente. Un desplazamiento que, al tiempo que aleja al pensar de su elemento, lo conduce a la posición de herramienta al servicio del hacer y del fabricar sobre el cuerpo de una naturaleza objetivada.

Ahora bien, cómo se llega del planteo de la pregunta conductora a la pregunta fundamental (Grundfrage) que, según Heidegger, ha sido olvidada. En primer lugar, cabe decir que dado que no existe ninguna determinación óptica que nos defina, es el propio acto de preguntar el que nos define, ya que nos coloca frente a un ser de posibilidades, y de esta manera expone el carácter indeterminado de nuestra existencia que nos jugamos en cada momento. Por eso el preguntar implica, en cierto modo, proyectarnos en las posibilidades que se nos presentan en cada caso y frente a las cuales debemos tomar una decisión. Pero, además, ese acto de preguntar conserva un estilo que ha sido transmitido históricamente y que identifica al hombre occidental bajo la marca de un olvido. La pregunta conductora “Qué es el ente en tanto ente” se enfoca en la determinación de su esencia (ousía), pero esquiva pensar sobre el “es” que pervive en toda pregunta por lo ente. Indagar sobre ese “ser” que hace que el ente sea posible, es la pregunta que nos moviliza a volver la mirada sobre ese fundamento cuya reflexión ha sido desmerecida. Del mismo modo que el *Cogito ergo sum* cartesiano ha permitido identificar la particularidad pensante de ese cogito perteneciente a un sujeto, omitiendo, con el deslumbramiento de su descubrimiento, pensar el *sum* que lo hace posible y que permanece impensado por ser algo tan evidente como vacío⁸. Ese trasfondo impensado que remite al fundamento inagotable al que se dirige toda pregunta es el que levanta la sospecha acerca de esa gran omisión de la metafísica con que iniciamos nuestras meditaciones.

⁷ Aristóteles, METAFÍSICA, VI, 1, 028 b 2 ss. “Así, pues, es aquello para lo cual (la filosofía) está en marcha ya desde los primordios, y también ahora y para siempre y para lo cual siempre de nuevo no encuentra acceso (y que es por eso cuestionado): ¿qué es el ente?”

⁸ Heidegger, M. (2009): SER Y TIEMPO, p.58. “Descartes (...) deja por completo sin dilucidar el *sum*, a pesar de haberlo sentido tan originalmente como el *cogito*”.

Esto nos lleva a formular las siguientes preguntas: ¿qué es el ente para, mediante su aparición, ocultar el ser de donde proviene? Y, en consecuencia, ¿cuál es el ser de todo lo ente? Frente a la primera pregunta tenemos que decir que, ya desde el establecimiento de la pregunta conductora por Aristóteles como forma en que la filosofía habría de comportarse en adelante, el ser fue interpretado a partir de lo ente y, con esto, predominó su definición como *presencia constante*. Dicho de modo sencillo, el ser fue entendido como realidad óptica actualmente presente o realidad efectiva. Esta definición, si bien no puede decirse incorrecta, sí es necesario calificarla como incompleta e, incluso, propiciadora del mayor reduccionismo, ya que logra anular de la reflexión y, por tanto, de la existencia, aquellas formas no-presentes en que se da el ser y que se corresponden con ese trasfondo impensado que la determinación del ente en tanto ente deja de lado. Es que, desde los griegos, la verdad ha sido siempre esa forma de aparecer del ser mediante lo ente, de venir a la presencia y hacerse visible en el acto de mostración⁹. Sin embargo, en esa fijación queda impensado el movimiento de temporalización del tiempo que hace posible y es, por lo tanto, fundamento de todo lo que es. La metafísica, por su parte, no se detuvo a indagar acerca de ese privilegio dado a la presencia, así como tampoco sobre la relación intrínseca entre el ser y el tiempo que Heidegger intentará desentrañar mediante la pregunta fundamental.

La determinación del ente en tanto ente que la filosofía se empeñó en develar, decíamos, conlleva una indagación acerca de la esencia de cada ente que, en griego, fue expresada mediante el término *Ousía*. Esta se corresponde con la substancia invariable que determina a los individuos de una misma especie, independientemente de las diferencias accidentales relativas a los estados variables que cada uno pueda adquirir según el caso. Cabe decir, entonces, que la *ousía* se corresponde con esa constancia al interior de cada ente, que permanece inmutable frente al devenir y a las variaciones que impone la realidad material. Por eso, como supo detectar Heidegger, en la *ousía* resuena el vocablo *parousía* que significa presencia, que ofrece una clave para entender por qué prevaleció la determinación de esa parte constante del ente presente en la definición del ser. Mediante este movimiento, la permanencia

⁹ Blanc, M. (2018): ESTUDOS SOBRE HEIDEGGER, p. 27. “Ser posto, ser produzido, estar-aí presente na sua forma e verdade, eis o que significa o termo ser desde os Gregos”.

se impone sobre el devenir y el ser se confunde con el ente. Esta extracción del tiempo como horizonte de sentido para la comprensión del ser será la rúbrica que definirá el hacer filosófico en adelante, y que Heidegger se empeñó en deconstruir.

La metafísica, entonces, al orientarse hacia la realidad efectiva, deja de lado todo un excedente impensado frente al cual se aleja con indiferencia, aunque “en modo alguno el ente se agota en lo realmente efectivo”¹⁰. Esa realidad, sin embargo, sin ser intrínsecamente necesaria, tambalea en la contingencia de que siendo lo que es, bien podría igualmente no haber sido y ser otra cosa. Si algo que es, pudo al mismo tiempo no ser, ¿por qué, entonces, es? A partir de esta contingencia tiene lugar la formulación de la más radical de las preguntas: ¿por qué el ente y no la nada? que la Metafísica respondió mediante la postulación de un ente primero capaz de motorizar, de modo inicial, el movimiento de la naturaleza. Es decir, una “causa primera”, eterna y necesaria, de todo lo ente, que será identificada por Aristóteles con la figura de Dios. En contra de esta línea de interpretación onto-teológica del ser que impregna la historia de la Filosofía, Heidegger intentará ofrecer una lectura diferente al pensar a la Nada, no desde un plano óntico, sino a partir de la naturaleza temporal del ser en su movimiento de desvelamiento a través de lo ente, el cual procede de lo no-presente y avanza en dirección, otra vez, hacia él. Esto quiere decir que la nada equivale al no-ser de donde lo ente proviene y que, en definitiva, ocupa el lugar del fundamento al que tiende la pregunta fundamental que es, por esto, un no-fundamento.

Con todo esto, vale la pena preguntarse por qué, en determinado momento, la pregunta conductora “¿Qué es el ente?”, cobra sentido. ¿Por qué, anteriormente, esa forma de preguntar no estaba presente en los pensadores presocráticos? Pensadores como Heráclito no eran todavía filósofos, sino que eran los *philei tò sophón*, donde *philei* indicaría corresponder al Logos y *sophón* significaría el ente en el ser, cuyo descubrimiento habría sido lo más asombroso para los griegos. Con esto podríamos asumir que aquellos pensadores pre-filosóficos no eran meros amantes del saber, según la versión popularizada del término filosofía, sino que eran los que a través del Logos se correspondían con el ente en el ser. En el logos se expresaba la

¹⁰ Heidegger, M (1999): CONCEPTOS FUNDAMENTALES, p. 56

totalidad de lo ente recogido en el ser¹¹. En el pensamiento pre-filosófico, no se procuraba la determinación de lo ente, sino que ya estaba reconocida mediante su pertenencia al ser, lo ente era en el ser. Y esta pertenencia del ente en el ser era lo más asombroso. Proteger ese asombro fue, desde entonces, la tarea del pensar.

Es evidente, dice Heidegger, que en cierto momento algo se desestabilizó teniendo por consecuencia el desprendimiento entre lo que es y su ser. Tener que preguntarnos por el *qué* de un ente demuestra que este ya no se me presenta de forma natural e inmediata, ya no encontramos en la palabra que lo nombra su *legein*, es decir, la identidad entre lo que ella expone y lo que está delante de nosotros¹². La desconexión de ese vínculo natural de homologación entre el ente y su ser articulada por el lenguaje fue el cataclismo inicial donde cobra sentido la pregunta por lo ente y se inaugura un estilo de indagación de la realidad que pervive hasta el día de hoy.

Habiendo hecho mención a la pregunta olvidada por la historia de la filosofía, cabe ahora referirnos acerca de aquel ente capaz de formular la pregunta y que se trata de nosotros mismos. La *Analítica existencial* se corresponde con esa primera etapa del pensamiento de Heidegger dedicada a dar cuenta del Dasein humano como vía de acceso a la verdad del ser, ya que es factible decir que hay una pregunta por el ser por el hecho de que hay un ser que se pregunta por el ser y en esto radica su particularidad ontológica. Mediante el preguntarse el dasein da cuenta de su condición de estar abierto a su ser y al ser de los otros entes. En un esfuerzo por superar la dualidad sujeto-objeto, el concepto de Dasein afirma que existe una relación de correspondencia entre el hombre y el ser que es articulada por el lenguaje, e indica que el hombre será entendido como el “ahí” del ser, es decir, la instancia en que su manifestación como mundo adquiere sentido. Lo que indica que el Dasein no podrá ser comprendido sin su articulación originaria con el mundo pues, en palabras de Heidegger, “al ser-

¹¹ Heidegger, M. (1996): *Que é isto- a filosofia?*, en CONFERENCIAS E ESCRITOS FILOSOFICOS, p. 17. “O ser recolhe o ente pelo fato de que é o ente. O ser é o recolhimento - Lógos”.

¹² Ibid., p. 16. “Se escutarmos de maneira grega uma palavra grega, entao seguimos seu légein, o que se expoe sem intermediários”.

ahí le es esencialmente inherente esto: ser en un mundo”¹³. Esto es lo que hace del hombre un ente privilegiado entre todos los entes y su privilegio radica en que sin el hombre no habría pregunta por el ser y su verdad permanecería velada. Por eso conviene que indagemos en torno al concepto de mundo y su especial articulación con el ser del hombre.

2. Habitar en el mundo

El mundo es una categoría central en el pensamiento de Heidegger y su definición es imprescindible para entender el tema de la desacralización. El título de este trabajo la integra sin inocencia. Bien se podría haberse optado por desacralización de la Naturaleza que, en definitiva, también es algo que ocurre producto de la objetivación llevada a cabo por la técnica. Igualmente podría haberse utilizado el concepto de vida al modo que Nietzsche lo elaboró, relacionando a la desacralización con el debilitamiento de las fuerzas vitales, resultado del predominio de las filosofías nihilistas. Sin embargo, Mundo refiere más correctamente a aquello que pierde su carácter de sagrado y que, en un lento apagamiento, conduce a lo que Heidegger denomina la *Noche del Mundo*¹⁴.

Mundo es el modo histórico como el Ser se manifiesta en sus ciclos de des-velamento y ocultamiento. Siempre que el Ser se desvela, un mundo se abre en un claro y, simultáneamente, algo se oculta. Mundo no es un mero conjunto de entes dispuestos entre Cielo y Tierra en el sentido de algo cuantificable o medible. Afirmar algo semejante sería aportar a la propagación de la objetivación del mundo llevada adelante por las ciencias. Decir que solo hay mundo para el hombre significa que un mundo es un entramado significativo que el hombre debe interpretar a partir de su vocación ontológica. Y, a su vez, la apertura del Ser en un mundo desplaza o retira al ocultamiento las dimensiones del ser que son, para nosotros, desconocidas en este ciclo histórico. Uno solo es capaz de ver lo que forma parte del mundo. Por eso mundo y

¹³ Heidegger, M. (2009): SER Y TIEMPO, p. 23. “La comprensión del ser que es inherente al ‘ser ahí’ concierne con igual originalidad, por ende, al comprender lo que se llama un mundo y al comprender el ser de los entes que resultan accesibles dentro del mundo”.

¹⁴ Heidegger, M. (1995): *¿Y para qué poetas?*, en CAMINOS DE BOSQUE, Alianza, Madrid.

lenguaje van siempre juntos, pues para poder ver es necesario, primero, comprender. Esto quiere decir que el lenguaje es esa dimensión del ser que ofrece al hombre la posibilidad de que haya algo en vez de nada¹⁵. Por eso un mundo desacralizado es un mundo donde lo divino se ha retirado del campo de visibilidad que es, por lo tanto, un campo de posibilidad de sentido. Los *dioses huidos*¹⁶, representan la dimensión de lo sagrado que, en nuestra era, se ha retirado al ocultamiento, se ha debilitado la llama de lo divino.

*“Este mundo que es el mismo para todos, no lo hizo ningún dios ni ningún hombre, sino que ha sido siempre fuego viviente que se enciende y apaga según la medida”*¹⁷.

La influencia de Heráclito en el pensamiento de Heidegger es evidente. Es que, precisamente, él entiende su obra, junto con la de Parménides y Anaximandro, como la “Aurora” del pensamiento occidental. *“La Antigüedad (...) pertenece a la aurora de los primeros tiempos de la tierra del atardecer, esto es, de Occidente”*¹⁸. La tierra del atardecer, Europa¹⁹, tuvo su amanecer en la Antigüedad clásica, lo que es igual que decir que Occidente, como mundo, se iluminó en ese preciso momento en la Grecia Antigua. Un mundo se hizo presente, esto es, se iluminó en las escuetas sentencias de un puñado de pensadores. Que Occidente sea un mundo que se enciende y apaga, esto es, sujeto al devenir, quiere decir que un claro del ser fue abierto y, en ese claro, tiene lugar un tipo de correspondencia particular entre el Ser y el hombre articulada por el lenguaje.

Y en tal “amanecer” resalta una cualidad específica que es una forma particular de orientar el pensamiento que se articula a partir de la pregunta por el Ser. Esta inclinación hacia la verdad

¹⁵ Blanc, M. (2018): ESTUDOS SOBRE HEIDEGGER, p. 89. “Fazendo acontecer a linguagem, a voz nao diz nada em particular; ela apenas revela ao homem a maravilha de haver algo contra a possibilidade do nada”.

¹⁶ Heidegger, M. (1995): *¿Y para qué poetas?*, en CAMINOS DE BOSQUE, p. 198. “La era está determinada por la lejanía de dios, por la falta de Dios (...) No sólo han huido los dioses y el dios, sino que en la historia universal se ha apagado el esplendor de la divinidad. Esa época de la noche del mundo es el tiempo de penuria, porque, efectivamente, cada vez se torna más indigente. De hecho es tan pobre que ya no es capaz de sentir la falta de dios como una falta”.

¹⁷ Heráclito, fragmento 30

¹⁸ Heidegger, M. (1995): *La sentencia de Anaximandro*, en CAMINOS DE BOSQUE, p. 243

¹⁹ Si bien la etimología de la palabra Europa es incierta, existe cierto consenso acerca de su procedencia semítica *erebu*, dando a entender la relación con la puesta del sol y la llegada de la noche.

del Ser es manifiesta mediante una serie de conceptos que resultan centrales en las meditaciones de estos primeros “filósofos de la naturaleza”, expresión que, según Heidegger, resulta engañosa porque reduce las reflexiones de estos acerca de la *Physis* a sentencias explicativas de los fenómenos naturales. Por el contrario, la *Physis* era, para estos pensadores, una denominación del Ser que reflejaba, a un tiempo, la multiplicidad de todo lo ente, así como la fuerza vital creadora, la potencia dadora de vida de la naturaleza en constante eclosión.

Un mundo, esporádicamente, se enciende. Y, sin embargo, no ha sido creado por nadie, sino que se corresponde con un momento histórico de des-velamiento del Ser a través de lo ente. Un mundo es un claro, iluminado por el fuego de la *Physis* que se enciende para dar luz a un mundo histórico donde puede habitar el hombre, siempre amenazado por la posibilidad de su apagamiento y su consecuente errancia en la noche del mundo. A esas penumbras fue conducida la humanidad luego de que la técnica hubiera instalado su dominio el cual, a la vez que favorece la resolución práctica de nuestros problemas materiales, reduce la existencia a su dimensión óptica y la desprende de su fuente de sentido dejando al hombre ciego, incapaz de construir la articulación ontológica del mundo. Por eso el nihilismo, desde esta perspectiva, refleja una “crisis habitacional”, en tanto el hombre está desprovisto de los elementos para articular un mundo de sentido. Esa crisis no radica en la falta de viviendas, según el uso ordinario de la expresión. Habitar, dice Heidegger, es la forma como los mortales somos en la tierra. Es decir que tiene que ver menos con una práctica que con un modo esencial del ser del hombre. Pero la esencia del habitar es el construir. Habitamos la tierra en la medida en que somos capaces de construir un mundo. Pero el mundo como claro del ser no puede ser algo construido, en el sentido de algo elaborado por el hombre, sino que este ya está dispuesto como instancia abierta del propio ser. En ese claro habita el hombre en la medida en que pueda corresponderse al cuidado de aquello que el ser le entrega como don. Construir el mundo, significa entonces, no que este es nuestro producto, sino interpretar el sentido que el ser dispone en su claro y articularlo en el lenguaje²⁰.

²⁰ Heidegger, M. (2001): *Construir, habitar, pensar*, en ENSAIOS E CONFERENCIAS, Vozes Ed., Petropolis.

Este mundo, también, *es el mismo para todos*, es un mundo compartido y no un mundo para cada uno. La idea de mundo comprende, siempre, lo colectivo o, también podríamos decir, lo inter-subjetivo porque existir es siempre ser-con (Mit-sein) y el mundo, un mundo común. Mundo es un universo significativo que resulta de la correspondencia entre el Ser y el hombre, donde le es dado a este último la tarea de interpretar hermenéuticamente la apertura poética del primero. El hombre “no es apenas el *pastor del ser*, sino el edificador de su verdad, no en el sentido de construirla o crearla, sino en el de abrirla en el lenguaje para con este habitar en ella”²¹. La sentencia de “Carta sobre el humanismo” que dice del lenguaje la *casa del ser* refiere a ser este el mediador entre el ser y el hombre en su afán de construir su verdad, esto es, tomarla a su cuidado. O dicho en otras palabras, “lenguaje es advenimiento del ser mismo, que aclara y oculta”²². Esto significa que la Physis en su movimiento de eclosión hacia lo abierto, que Heráclito representa con el fuego, alcanza la dimensión del Logos, necesaria para hacer de la mostración un evento de sentido que puede ser interpretado por el hombre en su verdad. Fuego y lenguaje se articulan en la alternancia del encenderse y el apagarse del ser en sus ciclos históricos.

Ahora bien, qué significa esto de “según la medida” o “medidamente” que encontramos en la frase de Heráclito. Para entender esto habrá que recurrir al texto *La sentencia de Anaximandro* de 1946, donde Heidegger ofrece una pauta de cómo puede ser interpretado. Tal como demostró, la *Dike*, fue siempre traducida por justicia y, con esta, un contenido moral ha impregnado, quizás injustamente, las sentencias de la antigua Grecia. Por eso, Heidegger propone el uso de la palabra “des-ajuste” para dar cuenta del rasgo fundamental de los entes²³. Pero ¿qué quiere decir que un ente esté des-ajustado?

Dada la configuración temporal del Ser, pensar al ente en tanto ente, consiste en limitarnos a la instancia presente. Un ente es, precisamente, porque el Ser lo “arroja” a la presencia en su propio movimiento de desvelamiento. El “es” de un ente remite a su “estar siendo” en el espacio abierto del ser que es el mundo. Ahora bien, no debe considerarse al mundo

²¹ Blanc, M. (2018): ESTUDOS SOBRE HEIDEGGER, p. 49

²² Heidegger, M. (2000): CARTA SOBRE EL HUMANISMO, p. 31

²³ Heidegger, M. (1995): *La sentencia de Anaximandro*, en CAMINOS DE BOSQUE, Alianza, Madrid.

exclusivamente como la condición de posibilidad de lo presente, que no sería más que afirmar que el mundo es un conjunto de entes en tanto realidades efectivas, esto es, objetos. Heidegger prevendrá sobre esto al decir que al hablar de lo ente nos referimos a *“toda forma de presencia, tanto actualmente como no actualmente presente”*²⁴. Una cosa es lo presente y otra es lo actual, aunque en algunos casos pueda coincidir. Una cosa es lo no-presente y otra lo no-actual. Algo puede estar presente aun cuando no lo esté de modo actual. La *actualitas* no se corresponde con la presencia. La ausencia es una forma no-actual de estar presente, tal como sucede con nuestros muertos que están siempre presentes en nuestra vida, orientándola y dándole sentido, aun cuando ya no estén, *actualmente*, junto a nosotros. A partir de esto, podríamos decir que hay entes presentes que son actuales y entes presentes que son no-actuales. Estos últimos serían los ausentes. Entonces faltaría preguntarse por los entes no-presentes, por el modo no-presente de ser. En ese territorio indeciso habremos de aventurarnos, más adelante, cuando nos toque hablar acerca del arte y de lo sagrado.

*“...no solo las cosas forman parte de lo ente. Además, las cosas no son solo las cosas de la naturaleza. También los hombres y las cosas creadas por los hombres, así como los estados provocados y efectuados por el hacer y el dejar hacer humano, forman parte de lo ente. También las cosas demoníacas y divinas forman parte de lo ente. Todo esto no solo tiene tanto ser como las meras cosas, sino incluso más”*²⁵.

El des-ajuste de un ente, en tanto presencia, tanto actual como no-actual, se corresponde con el hecho de que toda presencia proviene de la no-presencia y se encamina, otra vez, hacia ella. Lo presente, dirá Heidegger, *“es lo que mora un tiempo en cada caso”*²⁶. La morada de lo presente es ese de-morarse en el espacio “entre” de esa *doble ausencia* que rodea lo presente, y que se manifiesta en el ajuste resultante de la llegada desde la procedencia y la inminencia de la partida. Un ente mora en tanto se de-mora un tiempo, en el presente. Por eso este demorarse es, dice Heidegger, una forma de obstinación. El ente se obstina a quedarse en el presente, igual

²⁴ Ibid., p. 258

²⁵ Ibid., p. 246

²⁶ Ibid., p. 264

que nosotros nos obstinamos a quedarnos en la vida. El hecho de que todo ente proceda de la no-presencia y parta, eventualmente, hacia la no-presencia es el des-ajuste esencial de lo ente, lo que constituye su rasgo fundamental. Pero no debe creerse que un ente no-presente es menos ente que uno presente o que ni siquiera es ente. Un ente no-presente, como lo divino, no es un no-ente, sino que puede serlo *incluso más*. El rasgo fundamental de los entes es el desajuste que se da entre la luz y la oscuridad de su manifestación, *se enciende y apaga medidamente*. Un ente presenta, siempre, ese desequilibrio esencial entre el ser y el no ser, y que, a fin de cuentas, encamina la reflexión hacia la pregunta “Por qué el ser y no la nada”, central en el pensamiento de Heidegger.

¿Por qué el Ser *elige* abrirse en un claro, encender un mundo, y manifestarse mediante todo lo ente, a un tiempo, iluminado? Bien podría suceder lo contrario: perdurar en su cerramiento. Sin embargo, en la medida en que hay un ente arrojado y dis-puesto libremente en el claro del ser, puede darse ese des-ocultamiento del ser. Si no hubiera hombre, no habría tampoco claro alguno, no habría mundo. Solo hay mundo para el hombre y, también, para el hombre solo (únicamente) hay mundo. Donde no hay hombre no hay mundo, pues ambos constituyen de manera indisoluble el ser-en-el-mundo, y allí donde no hay mundo hay abismo que, aventuradamente, podríamos llamar *ser-sin-mundo* o, simplemente, no-ser. El Ser se abre para el hombre en un mundo en la medida en que este ejerce su vocación ontológica y se pregunta por el ser. Gracias a ese preguntarse, el ser ilumina en su claro la verdad de lo ente para que el hombre realice su destino. Un mundo se enciende y lo ente viene a la presencia para morar un tiempo. El abismo es, en cambio, el cerramiento del ser en la nada, donde, por lo tanto, no hay abertura como instancia posibilitadora de un ser-en-el-mundo. Esto tiene como punto de partida lo que Heidegger llama evento (*Ereignis*) que se refiere a la pura eclosión del ser que se hace presente en el Da-sein humano y que arroja y funda al tiempo que se retira y recoge en un “fundamento abisal” (*Abgrund*). El evento, entonces, consiste en la apertura temporal del ser

que se instaure como condición de posibilidad de todo lo existente, aunque en su movimiento extático se desprenda de su entrega y envío, y el origen se pierda en un abismo inaprensible²⁷.

El mundo, entonces, no es un ente, ni el ámbito de lo ente o el conjunto de todos los entes. Mundo es la apertura del ser en su movimiento de velamento des-velante. El hombre, en tanto ser que se pregunta por el ser y que, a través de esa pregunta puede corresponderse con su ser y con el ser de los otros entes, es el “arrojado” hacia afuera y habita “en” la apertura del ser, o sea, en el mundo. Esto es lo que da al hombre la particular forma de ser como el que ek-siste. Es decir, aquel ser que, proveniente del ser, habita fuera del mismo en la verdad del ser. El hombre ek-siste en la medida en que, arrojado fuera del ser, reconoce al ser en ese arrojamiento y se dispone a su “cuidado”. Esto quiere decir que el ser mismo es el arrojamiento que ek-siste en el hombre y por lo tanto el que conserva su esencia que recoge para su cuidado. El ser se da en ese doble movimiento de arrojamiento y recogida en el que arroja al hombre a su apertura y recoge su cuidado en la propia esencia del hombre²⁸. La verdad del ser ilumina al ente de determinada manera que el hombre interpreta y cuyo sentido trae al lenguaje. El mundo es sentido dado por el hombre a la naturaleza.

El hombre es, entonces, el ek-sistente en el mundo. El único a quien le es dado un mundo. El hombre, en tanto arrojado, tiene encomendada la tarea de “preservar la verdad del ser para que lo ente aparezca en la luz del ser como eso que es”²⁹. Esto quiere decir que el ser se *enciende* para el hombre e ilumina lo ente en la medida en que este habite en la proximidad del ser.

De acuerdo con la gramática propia de la segunda etapa del pensamiento heideggeriano, cabe decir que el mundo comporta un orden de sentido que se contrapone al caos, es decir, manifiesta un equilibrio resultante de la tensión permanente de fuerzas expansivas y contractivas representadas por los elementos espaciales Cielo y Tierra que proliferan en la

²⁷ Blanc, M. (2018): ESTUDOS SOBRE HEIDEGGER, p. 63. “Que entende entao Heidegger por Ereignis? (...) refere ao puro eclodir/ dar-se do ser como presentificação do presente- um por/actualizar-se da essência que enquanto envia e funda, se retém e retira do seu dom como um fundamento abisal (Abgrund)”.

²⁸ Heidegger, M. (2000): CARTA SOBRE EL HUMANISMO, p. 68. “El hombre (...) se encuentra fuera, en la apertura del ser, y en cuanto tal, es el propio ser, que, en cuanto arrojamiento, se ha arrojado ganando para sí la esencia del hombre en el cuidado. Arrojado de este modo, el hombre está en la apertura del ser”.

²⁹ Ibid., p. 38

multiplicidad de la naturaleza conservando, empero, su uni-totalidad como mundo. El cielo es el elemento fundamental del mundo abierto a la expansión y al devenir constante del ser que hace de su productividad una fuerza incesante hacia lo infinito del tiempo y, como tal, apunta para lo espiritual y lo divino. La tierra, por el contrario, es lo que recoge y guarda a las cosas en su esencia para que estas no se pierdan en el devenir absoluto. La tierra se corresponde con la naturaleza que trae para sí a lo que es, la conserva en su esencia y la protege de su disolución en el devenir. Cielo y tierra, entonces, son las fuerzas espaciales que estructuran el mundo y lo sostienen en su equilibrio cósmico. Pero queda ver qué fuerzas se debaten temporalmente tensionando finitud con eternidad a fin de completar la “cuadratura” (Geviert) que abarca la totalidad esencial del mundo. Divinos y mortales, dirá Heidegger, resuelven esa lucha de la que, según su desenlace, brotan los ciclos históricos. El hombre en tanto habitante de ese mundo estructurado en la cuadratura se define por su condición de mortal frente a la inmortalidad de los dioses. La apertura temporal de los dioses, en cambio, cuya vida se expande sin límites a lo eterno, contrasta radicalmente con la finitud humana que, sin embargo, conserva a la vida y la protege de la expansión indeterminada hacia el infinito, donde todo se confundiría en un mismo bloque de muerte y la vida perdería su brillo particular.

Ahora bien, cabe detenerse en el concepto de ek-sistencia arriba mencionado y su particular ensamble al interior del pensamiento heideggeriano. Ya en *Ser y Tiempo*, Heidegger anuncia que “la *substancia* del hombre no es el espíritu como síntesis del alma y el cuerpo, sino la existencia”³⁰. Esto es igual a afirmar que cuando se habla de la esencia del hombre, de lo que se habla es de su existencia. Sin embargo, existencia no representa aquí la vida en acto, en el sentido de las decisiones ejecutadas durante la vida de una persona, como bien podría interpretarse del existencialismo de Sartre en la frase: “la existencia precede a la esencia”. Aquí, dice Heidegger, solo se está invirtiendo la idea platónica que establece que la esencia precede a la existencia. Sartre, con su célebre frase, quiso encorajarnos diciendo que nuestra existencia no está predeterminada por rasgos esenciales, sino que somos nosotros quienes la construimos

³⁰ Heidegger, M. (2009): *SER Y TIEMPO*, p. 133

mediante el ejercicio libre de nuestras decisiones. Pero con la inversión de una frase metafísica no se sale del terreno de la Metafísica³¹.

La definición de existencia a la que estamos acostumbrados y la que habitualmente reproduce la metafísica es la de realidad efectiva de lo real. La realidad entendida así, es lo contrario de la posibilidad, algo que aún no ha sido efectivado, que todavía no ha pasado a la acción. Al decir este “todavía” estamos reforzando la idea de lo real como actualidad, lo que es acto presente. Es en este sentido que podemos oponer *existentia* a *essentia*, como una forma en que se contrapone el acto de la potencia³².

Pero la existencia del hombre no consiste en la puesta en acción de un Cogito. “*Ek-sistencia es, a diferencia fundamental de toda existientia y “existence”, el morar ek-stático en la proximidad al ser. Es la guarda, es decir, el cuidado del ser*”³³. La frase que dice que la substancia del hombre es su existencia, refiere más bien a su condición ontológica de estar arrojado fuera de la verdad del ser. Ek-sistencia es la forma en que se da el morar ek-stático del hombre, en su doble condición de estar fuera, dis-puesto libremente y, simultáneamente, dentro, es decir como procedente del arrojamiento del ser, abierto al desvelamiento del ser mediante lo ente. Este morar ek-stático es lo que hace del hombre un ente privilegiado entre todos los otros, por el hecho de que, estando fuera, puede ver lo que es, preguntarse por su ser y, de esta manera, asumir su destino como guardián de la verdad del ser. Por eso, decir que el hombre existe no implica asegurar que el hombre es algo real, sino preguntarse por su esencia³⁴.

³¹ Heidegger, M. (2000): CARTA SOBRE EL HUMANISMO, p. 35. “...Platón formula lo siguiente, la *essentia* precede a la *existentia*. Sartre invierte esa frase. Lo que pasa es que la inversión de una frase metafísica sigue siendo una frase metafísica”.

³² Ibid., p.17. “Claro que, sometidas al dominio de la lógica y la metafísica, nuestras palabras posible y posibilidad solo están pensadas por diferencia con la palabra realidad, esto es, desde una determinada interpretación del ser – la metafísica – como *actus* y *potentia*, una diferenciación que se identifica con la de *existentia* y *essentia*”

³³ Ibid., p. 58

³⁴ Ibid., p. 32. “La frase que dice ‘el hombre existe’ no responde a la pregunta de si el hombre es o no real, sino a la pregunta por la ‘esencia’ del hombre”.

Capítulo II. La era de la técnica

3. Introducción

El problema de la técnica atraviesa la historia de la filosofía desde que esta sentó las bases para la construcción de un conocimiento sobre la naturaleza en procura de un mejoramiento de las condiciones materiales para la existencia humana. Numerosos estudios han buscado reflexionar en torno a ese vínculo primordial entre hombre y naturaleza que, a caballo del progreso civilizatorio, ha devenido seriamente problemático. Un progreso que se demuestra paradójico pues cuanto más evoluciona en la resolución de los problemas técnico-materiales de la humanidad, más la acerca a su propia extinción. Ya en la *Dialéctica del iluminismo*³⁵ del año 1944, Adorno y Horkheimer anticipan la forma en que el mito del progreso y el desarrollo técnico-científico devinieron en la masacre de la Segunda Guerra Mundial y los totalitarismos de estado, no como su consecuencia indeseada o su reverso negativo, sino como su expresión más acabada y brillante. Esto significa que los genocidios y todos los abusos totalitarios no representan, como se cree, una expresión de la barbarie, sino por el contrario, de la civilización; no responden a un impulso irracional, sino a un producto de la más minuciosa racionalidad donde se apoya el progreso técnico-científico.

Con esa misma crudeza fue denunciado cuando, en julio de 1955, un grupo de científicos ganadores del premio Nobel expresaron públicamente su preocupación acerca de la amenaza que el progreso técnico representaba para la humanidad. Tal preocupación fue manifiesta en lo que se conoce como la Declaración de Mainau donde cerebros de la talla de Heisenberg, Adler, Born, entre otros, hablaron de la potencial extinción de la especie mediante el uso militar del conocimiento técnico-científico. Con “horror” vieron que aquello que consideraban como un “camino a la felicidad”, había entregado al hombre los “medios para su propia destrucción”. El texto deja ver una forma de reclamo por el establecimiento de un código moral para el uso de la técnica y el abandono de la fuerza como último recurso por parte de las naciones. Y concluyen la declaración con una lapidaria premonición asegurando que, si no están preparadas para abandonar la carrera armamentística, las naciones “dejarán de existir”.

³⁵ Adorno T. Horkheimer M. (1987): *DIALÉCTICA DEL ILUMINISMO*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires.

En definitiva, lo que resalta aquí es una naturaleza dual del desarrollo técnico científico que, si bien se orienta a la búsqueda de mejores condiciones de vida para toda la humanidad, conlleva consecuencias destructivas a partir de su uso militar, así como el deterioro del medioambiente producto de la industrialización descuidada. La ciencia conduce a la felicidad, dicen los galardonados, pero la codicia y el mal genio de los gobernantes acaba por arruinarlo todo. Se requiere un consenso internacional para reorientar a la técnica a sus fines originarios, cesar el fuego y evitar la inminente extinción. Si bien esto puede resultar ciertamente beneficioso, deja verse no solo una absoluta confianza en la voluntad humana, sino, además, una reducción del fenómeno de la técnica a esa misma voluntad humana.

Tres meses después de Mainau, Heidegger ofrece una conferencia llamada *La Serenidad* (1955) donde, de manera tácita, hace referencia a dicha declaración. Al igual que los condecorados, Heidegger intenta reflexionar en torno a la técnica, qué actitud debemos tomar frente a esta. Reconoce, también, que encarna un peligro, pero la naturaleza del mismo, según Heidegger, difiere ampliamente de aquella señalada por los científicos, ya que lo que difiere, principalmente, es la propia noción de técnica. Por eso la pregunta que orienta este apartado es la siguiente ¿qué es la técnica y por qué representa un peligro?

Tal pregunta ha sido una constante en el pensamiento de Heidegger y, aunque no exento de variaciones y mutaciones, su tratamiento está presente en la mayor parte de sus textos, dando a entender la centralidad que dicho problema tiene para la filosofía. La historia del pensamiento occidental está trazada por el predominio de la técnica desde que, con el nacimiento de la Filosofía, tiene lugar la sustitución de la pregunta por el Ser por la pregunta por lo ente. A partir de entonces el pensar se ve, de algún modo, *colonizado* por la Técnica, o en palabras de Heidegger “*En ellos (Platón y Aristóteles) el pensar mismo vale como una tecné, esto es, como el procedimiento de la reflexión al servicio del hacer y fabricar*”³⁶. Esto quiere decir que el pensar se reduce a la categoría de medio para alcanzar fines determinados y, de esta manera, cobra lugar una “racionalidad instrumental”, es decir, orientada por fines, como forma predominante de relacionarnos con el mundo. Y cuando mencionamos a esta última, no solo nos referimos al

³⁶ Heidegger, M. (2000): CARTA SOBRE EL HUMANISMO, p. 19

modo instrumental de relacionarnos con el mundo, sino a una modalidad que adquiere el pensar, que Heidegger definió como *calculador*, y que, por circunstancias históricas, se ha posicionado como el único válido, marginando la posibilidad de un pensar reflexivo.

El hecho de que el hombre sea definido como *animal racional* “no es sólo, enfatiza Heidegger, la traducción latina del griego ζων λόγον εχον, sino una interpretación metafísica”³⁷. Esto quiere decir que, con el predominio de esta interpretación, se ha condicionado el ser del hombre y al pensar mismo como punto de encuentro entre el hombre y el Ser. El pensar devenido en ratio ha conducido a colocar en el lugar del Fundamento al propio hombre. La frase latina *Nihil est sine ratione* supone, según Heidegger, que el propio fundamento es ratio y el hombre es aquel que da cuenta, a través de su juicio, de ese fundamento³⁸. Esto significa que cuando hablamos de racionalidad instrumental en relación con la técnica, no solo estamos considerando a esta como una mera herramienta para el obrar y articular con las cosas del mundo, sino que esta ha ocupado el lugar del fundamento y con ella, el hombre se ha entronizado, dando lugar a un reduccionismo antropológico en toda la Metafísica.

En lo que sigue se propone abrir paso a la reflexión en torno a la técnica según la perspectiva de Heidegger a fin de mostrar, no solo una definición original sobre la misma, sino la abertura de un camino para pensar el Ser. Esto quiere decir que la pregunta por la técnica es una forma de preguntarnos por los modos históricos de manifestación del Ser y su importancia radica, precisamente, en el hecho de haber establecido una era. La *era de la técnica* es el tiempo histórico en que predomina un modo de desocultamiento de la verdad del Ser orientado a la caracterización del ente en tanto ente que privilegia, así, el modo presente del aparecer. Y dado que corresponde a un período histórico, es factible decir que han habido (y habrán) otras formas de manifestación del Ser que han determinado, a su vez, otros ciclos históricos y delimitado, en consecuencia, otro tipo de relación predominante entre el ser humano y la naturaleza. “En su esencia, la técnica es un destino, dentro de la historia del ser, de esa verdad del ser que reside en el olvido”³⁹. La reflexión acerca de lo sagrado, y también acerca del arte,

³⁷ Ibid., p. 25

³⁸ Heidegger, M. (1957): O PRINCÍPIO DO FUNDAMENTO. p. 183

³⁹ Heidegger, M. (2000): CARTA SOBRE EL HUMANISMO, p. 54

conserva su fuerza, precisamente, en abrirse a la posibilidad de pensar en aquellos modos de manifestación del ser que no se reducen a lo presente, y son capaces de ofrecer una forma más amplia de vincularnos con el ser.

A partir de lo dicho es necesario hacer algunas aclaraciones capaces de arrojar luz sobre el problema de la técnica para Heidegger. En primer lugar, hay que decir que es posible marcar dos etapas en sus meditaciones en torno a la técnica y que, si bien son radicalmente diferentes, hay que afirmar que no son opuestas, sino correlativas. Un primer momento lo encontramos en *Ser y Tiempo*, el cual podemos denominar según su propia expresión como “concepción antropológico-instrumental de la técnica”⁴⁰. En esta se colocará especial énfasis en la definición de ser-en-el-mundo, fundamental en la primera etapa de la filosofía de Heidegger donde, en busca de una superación de la dicotomía sujeto-objeto y en fuerte diálogo con la fenomenología de Husserl, nuestro pensador argumentará que la relación esencial del ser humano con el mundo es de tipo pragmática por sobre lo teórico. Esto quiere decir que no tenemos un *conocimiento* del mundo sino un *uso* del mundo y que no es posible pensar al hombre y al mundo como categorías aisladas, sino que ambas son siempre y originariamente constitutivas y correlativas. Un segundo momento se inaugura con la célebre conferencia denominada “La pregunta por la técnica” de 1953, donde la reflexión se orientará, por encima de la interacción humana con lo tecnológico-instrumental, a la búsqueda de la esencia de la técnica como forma de desvelamiento de la verdad del ser. Para esto, Heidegger recurrirá a la hermenéutica de la antigua palabra griega *Tecné* en su relación con la *Poiesis* y la *Physis*, desplazando la centralidad dada al ser humano en las definiciones habituales acerca de la técnica.

A partir de esto, habrá que meditar por qué la técnica representa un peligro o una amenaza para el ser humano. Pero para esto habrá que tomar distancia de las definiciones habituales acerca de la noción de peligro cuya expresión más clara es la guerra nuclear y la extinción vaticinada por los científicos de Mainau. Tampoco será este un lugar de exposición de apreciaciones de tipo moral que procure la búsqueda de defensores o contrincantes, pues es falso el dilema entre tecnocracia y primitivismo, ya que la técnica no depende de la voluntad

⁴⁰ Jorge Linares (2003): LA CONCEPCIÓN HEIDEGGERIANA DE LA TÉCNICA.

humana, sino que esta lo interpela para llevar adelante su propio proyecto de desvelamiento. Además, es sabido que la técnica ha ofrecido a la humanidad tantas ventajas como tragedias a lo largo de la historia y su desarrollo no parece nunca ser suficiente para garantizar condiciones de vida dignas, cuando menos felices, a la totalidad de la especie. Por mencionar algunas de sus consecuencias más temibles para nuestra época, el calentamiento global, el hambre y las guerras son, indudablemente, hechos terribles que representan una amenaza para la vida. Sin embargo, estos análisis, aunque correctos e importantísimos, no pasarían la dimensión de lo óntico. La propuesta heideggeriana consiste en pensar la técnica en un nivel esencial, es decir, preguntarse acerca de qué peligros conlleva para con la estructura ontológica del Da-sein en su relación de correspondencia con el Ser. Cabe de igual forma preguntar: ¿La obsesión por la técnica como forma predominante de acceder a la verdad del ser a través de lo ente, no estará restringiendo otras formas de vincularnos con el ser?

4. La técnica como instrumento

Como se dijo más arriba, en la primera etapa de Ser y Tiempo, Heidegger abordará el problema de la técnica a partir del concepto de ser-en-el-mundo. Para esto buscará indagar en torno a la cotidianidad, es decir, al ámbito familiar en que se inscribe toda praxis humana. La técnica aquí planteada será vista, en su conjunto, como instrumentum. Por lo tanto, la reflexión en torno a la esencia de la técnica no será realizada sino más adelante con la aparición de la conferencia La pregunta por la técnica de 1953.

El estar-en-el-mundo⁴¹ (In-der-Welt-sein) será, entonces, el punto de partida para la configuración de la Analítica existencial llevada a cabo en Ser y Tiempo, es decir, el concepto clave para preguntarse por el ser del hombre (Da-sein). Esto quiere decir que hombre y mundo

⁴¹ En continuidad con las recomendaciones de Jorge Linares, se optará por la expresión estar-en-el-mundo propia de la traducción de Ser y Tiempo de Jorge Eduardo Rivera (Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1998), en lugar de la traducción de José Gaos (México, Fondo de Cultura Económica, 1974), ser-en-el-mundo, pues la primera es más adecuada para la comprensión de este concepto. “El estar es el acto de ser: la forma propia del ser del hombre. El ser del hombre no es una esencia, es una estancia; en el mundo vivo se revela su ser como existencia (ser abierto al ser, ser que sale más allá de su ser)”.

son dos instancias que se articulan originariamente, de modo tal que no es posible pensar el uno sin el otro. El hombre conforma siempre una unidad constitutiva con el mundo, de forma tal que su ser se corresponde con y en un mundo al que le otorga sentido, interpretándolo y comprendiéndolo. No hay, como pretendía Descartes, una *Res extensa*, por un lado, y una *Res cogitans*, por el otro, al modo de dos polaridades independientes entre sí, ya que pensar al hombre de modo aislado sin el mundo es perder de vista su particularidad esencial. Solo hay hombre porque está-en-el-mundo, pero este *estar-en* no se asemeja a la introducción o colocación de un ente al interior de otro ente, como cuando decimos el abrigo está-en o está-dentro del armario. Se trata, por el contrario, de la más originaria estructura ontológica del Dasein, que articula hombre-mundo de manera indisociable. Este estar-en no es un mero accidente, ya que el hombre no puede simplemente suspender arbitrariamente su relación con las cosas del mundo, pues este está por completo absorbido por y en el mundo, donde interactúa de manera pragmática con sus elementos.

El hombre, entonces, está-en-el-mundo y, a su vez, solo hay mundo para el hombre. Un animal o una planta no tienen mundo, sino, apenas, entorno. El mundo se corresponde con un entramado de sentido que el hombre proyecta y a partir del cual interpreta lo que le es dado. De esta forma, el Dasein interactúa con otros entes que salen a su encuentro. Esta forma del encuentro que parte de la interacción del Da-sein con los entes intramundanos tiene lugar en lo que Heidegger denomina mundanidad. Esta está constituida por todos los entes hacia los cuales el Dasein conforma una relación de familiaridad y mediante los cuales lleva a cabo una interacción de tipo práctico orientado a fines humanos. Esto quiere decir que este uso conlleva un tipo de intencionalidad de orden técnica que da cuenta del útil y que Heidegger representa mediante el neologismo *Zuhandenheit* (lo a-la-mano). Lo útil a-la-mano se diferencia del objectum como entidad que le es externa al sujeto, ya que en su definición se interpreta la idea de una cosa que está incorporada a nuestra praxis cotidiana. Es algo cuyo sentido es constituido por nuestra intencionalidad pragmática o técnica, que no reposa meramente en la utilidad, sino

que, como dirá más adelante en el *Origen de la obra de arte*⁴², su sentido se basa en la confianza o fiabilidad que el utensilio tiene en nuestra vida cotidiana.

Ahora bien, a esta particular forma de interactuar mediante encuentros con los entes intramundanos, a esta forma específica de *commercium*⁴³ pragmático entre el Dasein y el mundo, Heidegger le da el nombre de *Besorgen*, traducida por ocuparse. El ocuparse está en la base del estar-en-el-mundo y, de algún modo, la forma en que nos ocupamos de las cosas determina nuestro estar-en-el-mundo. O dicho en otras palabras “*el Dasein, entendido ontológicamente, es Sorge, cuidado. Puesto que al Dasein le pertenece por esencia el estar-en-el-mundo, su estar vuelto al mundo es esencialmente ocupación*”⁴⁴.

El ocuparse, entonces, es la forma en que el Dasein lleva adelante su vida en relación con los entes intramundanos. El Dasein, en definitiva, es un ser que cuida, que se ocupa y hasta se preocupa en su interactuar constante con los objetos del mundo. Sin embargo, existe un problema en esta determinación y es el siguiente: ¿qué sucede con la Naturaleza? Es decir, hasta aquí es posible concordar con el trato que le damos a las cosas en su cualidad de útiles a-la-mano, que se da bajo forma del cuidado y que determina nuestro ser-en-el-mundo. Pero ¿acaso podemos decir que la Naturaleza entera es un *pragmata*, un útil a la mano? O mejor dicho, ¿acaso esta relación del Dasein con el objeto no se reproduce a mayor escala entre la naturaleza y la humanidad, reduciendo esta última a un objeto de uso técnico destinado a responder a nuestras necesidades?

Mediante esta noción de uso técnico de los útiles, toda la Naturaleza se vuelve utilizable, un gran utensilio que sirve para fabricar otros utensilios. Por eso, más adelante, en “La pregunta por la técnica” Heidegger enfatizará acerca del peligro de este reduccionismo de la Naturaleza a los fines prácticos del ser humano diciendo que “*El bosque es reserva forestal, el cerro es cantera, el río, energía hidráulica (...) Con el descubrimiento del ‘mundo circundante’ comparece*

⁴² Heidegger, M (1995): *El origen de la obra de arte*, en CAMINOS DE BOSQUE, Alianza, Madrid.

⁴³ Heidegger, M. (2009): SER Y TIEMPO, p. 88. “...el conocimiento no crea por primera vez un “*commercium*” del sujeto con un mundo, ni este *commercium* surge tampoco por una actuación del mundo sobre un sujeto. El conocimiento es un modo del existir (del Dasein) que se funda en el estar-en-el-mundo.”

⁴⁴ *Ibid.*, p. 83.

la 'naturaleza' así descubierta"⁴⁵. Entender la naturaleza como instrumento significa, la anulación de la misma, pues la Naturaleza no es nada humano. Lo que ella misma es, es evidente que escapa y trasciende a la voluntad humana. Por eso Heidegger tomará conciencia del hecho de que la mundanidad instrumental que aparece con la técnica moderna, convierte a la naturaleza entera en un útil, o una gran reserva de energía disponible para satisfacer las necesidades humanas. A partir de esto se abre la sospecha de que quizás la intencionalidad pragmática no responda a la estructura ontológica del Dasein, sino una forma de alienación impuesta por la técnica moderna.

*Estar-en-el-mundo (...) quiere decir: absorberse atemática y circunspectivamente en las remisiones constitutivas del estar a la mano del todo de los útiles. La ocupación es, en cada caso [...] sobre la base de una familiaridad con el mundo. En esta familiaridad, el Dasein puede perderse en las cosas que comparecen dentro del mundo y ser absorbido por ellas.*⁴⁶

Lo que Heidegger quiere decir es que la concepción de la naturaleza como instrumento quizás no sea una constante en la historia, sino tan solo la forma como se da el desocultamiento de lo ente a partir de la Técnica moderna. Es decir, más que una estructura ontológica a priori, la instrumentalidad quizás sea la forma dominante en que se da el vínculo entre el ser humano y la naturaleza bajo el influjo de la modernidad y que se diferencia de otras formas históricas en que se dio esa relación por el hecho de haber reducido al criterio de utilidad todo ente intramundano, incluyendo al hombre mismo. Pero, como se entrevé, tal amenaza, que será profundamente desarrollada en la segunda etapa de su pensamiento, ya estaba manifiesta en Ser y Tiempo cuando afirma que la familiaridad propia de la mundanidad en la que el Dasein se encuentra *absorbido*, puede funcionar como una forma de velamiento que reduce a la naturaleza y sus entes a su dimensión pragmática.

De esta forma, la búsqueda de la esencia de la técnica consiste en una forma de de-construir la representación hegemónica que el ser humano tiene sobre dicho fenómeno. Tal representación, como se ha mencionado, es la concepción antropológico-instrumental cuyo dominio se sustenta a partir de dos supuestos polares. En primer lugar, el *supuesto antropológico* designa aquella

⁴⁵ Jorge Linares (2003): LA CONCEPCIÓN HEIDEGGERIANA DE LA TÉCNICA, p. 18

⁴⁶ Heidegger, M (2009): SER Y TIEMPO, p. 83.

creencia que considera a la técnica como un producto del obrar humano. Esto alimenta la idea que coloca al ser humano en el centro, como Señor de una naturaleza que debe ser sometida para nuestro propio provecho. La técnica, entonces, se reduce a esa herramienta que mediatiza la relación sujeto-objeto, relación que cobra un carácter asimétrico al evidenciarse mediante la explotación y búsqueda de control del primero sobre el segundo. Este antropocentrismo es, en definitiva, el fundamento de lo que Pierre Hadot ha denominado *Actitud Prometeica*, que “consiste en utilizar procedimientos técnicos para arrancarle a la Naturaleza sus secretos con el fin de dominarla y explotarla”⁴⁷.

En segundo lugar, el *supuesto instrumental* refiere a la racionalidad con arreglo a fines que somete al pensamiento a la servidumbre del trabajo, del hacer y del producir. Es decir, el pensamiento vale meramente como medio para alcanzar determinados fines, o lo que es igual, el pensamiento vale siempre que contenga cierta cuota de utilidad. Esto refuerza el predominio del pensamiento como *tekné* que consolidó el discurso filosófico desde su nacimiento. Un pensamiento calculador, práctico, útil, es, a fin de cuentas, un pensamiento válido. Tal reduccionismo encierra el peligro que, anticipándonos, consiste en la exclusión de todo aquello que no alcance esa definición, circunscribiendo la experiencia vital del *Da-sein* a la mera utilidad, al mero intercambio pragmático con objetos circundantes, al tiempo que reduce al pensar a su forma calculadora, desmereciendo el pensar reflexivo. El predominio de esta concepción de la técnica pone de manifiesto una forma de alienación mucho más profunda y de más larga data que la señalada por Marx para definir las relaciones de producción capitalistas, por el hecho de configurar toda praxis humana desde los albores de la civilización occidental. El ser humano no solo cree ser dueño y creador del mundo, sino que el imperativo técnico extrae la capacidad de vivenciar otros modos de manifestación del Ser.

⁴⁷ Hadot, P. (2015): EL VELO DE ISIS, p 131. Tal actitud habría engendrado nuestra civilización moderna y definido el obrar de la ciencia hasta nuestros días. En la Antigüedad la actitud prometeica se manifestó de tres formas: la mecánica, la magia y el incipiente método experimental. Tres prácticas que tienen en común el hecho de procurar la obtención de efectos extraños al curso normal de la naturaleza. Es sugestiva la recuperación que lleva a cabo Hadot acerca del sentido de la palabra griega *mechané* traducida por “astucia”. Los orígenes de la mecánica, entonces, sugieren una astucia necesaria para extraer de la naturaleza sus secretos y utilizar su fuerza para el provecho humano. En contraposición, la actitud Órfica considera el respeto ante el misterio y el desinterés: “No es a través de la violencia, sino de la melodía, el ritmo y la armonía que Orfeo penetra los secretos de la naturaleza” (Hadot, P. 2015, p.127).

5. La esencia de la técnica

En la segunda etapa del pensamiento de Heidegger la pregunta por la técnica será encaminada, ya no alrededor de la noción de lo útil a-la-mano propia de nuestro estar-en-el-mundo, sino hacia una búsqueda de la esencia misma de la técnica. A partir de ella verá que existe una representación dominante que, a la vez que oculta su verdadera esencia, impone una modalidad específica de habitar el mundo y comprender la naturaleza. Según esto, la técnica ha determinado una forma histórica de relación con la naturaleza en la que rige una uniformización de todos los ámbitos de la vida a partir del cual se juzga a la naturaleza y al ser humano según un criterio de utilidad.

A tal estructura de configuración de la praxis humana Heidegger le dio el nombre de *Gestell*, tomando distancia de la noción de *Machenschaft* (maquinación) con el que solía referirse la técnica en textos previos a *La pregunta por la técnica*⁴⁸. En esta última resuena el sufijo *-schaft* que en alemán significa hacer, maniobrar, reforzando la noción de *Zuhandenheit*, para referirse a lo útil *a-la-mano* como forma predominante de ser-en-el-mundo. Sin embargo, la opción por el concepto de *Gestell*, utilizada en *La pregunta por la técnica*, procura darle al fenómeno de lo técnico un mayor alcance que lo meramente a-la-mano al momento que el prefijo *ge-*, reunir, congrega, integra todo el entramado tecnológico a nivel planetario en el sentido de fuerza técnico-productiva mundial. A su vez, esta se presenta como una estructura estructurante, un entramado o armazón que configura la praxis humana apoyándose en el pensar calculador. Importa también resaltar el sentido del sufijo *-stell*, traducido por poner, colocar, que instala la idea de lo *Ge-stell* como la estructura que dis-pone, im-pone y pre-dispone al hombre a desocultar provocativamente a la naturaleza, a la que se concibe meramente como fondo de reserva (*Bestand*), como energía disponible para el beneficio material del hombre.

⁴⁸ El concepto de “maquinación” posee una gran relevancia en los *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis* (Aportes a la filosofía. Sobre el evento) de 1936-38, en *Besinnung* (Meditación) de 1938-39 y en *Die Geschichte des Seyns* (La historia del ser) de 1938-40.

El salto de la *Machenschaft* a la *Gestell*, a su vez, coincide con una mudanza de enfoque que va de la técnica antigua a la moderna. Si bien lo útil a-la-mano puede ser una manera interesante de pensar nuestra relación práctica con el mundo de los objetos circundantes en un contexto territorial limitado, lo cierto es que una perspectiva semejante se queda a mitad de camino para explicar el influjo del imperativo tecnológico que interpela al ser humano a provocar a la naturaleza más allá de la supervivencia armónica del ser-en-el-mundo. Tal quiebre queda manifiesto en la “Pregunta por la técnica” donde Heidegger analiza de qué manera el desocultar de la técnica moderna procura, no solo la extracción y explotación de recursos naturales, sino la exigencia de acumular un fondo de reserva energético capaz de ser racionalizado y luego utilizado independientemente de los ciclos naturales. El ejemplo del Molino de viento ilustra lo dicho de modo muy claro: este, es cierto, extrae del viento la fuerza necesaria para moler el grano, pero el viento, como expresión y manifestación de la naturaleza no obedece a ningún imperativo humano. El ser humano debe saber escuchar los tiempos del viento para poder aprovechar su energía que sigue sus propias reglas. Lo mismo ocurre con la agricultura, cuyas actividades de siembra y cosecha obedecen a los ciclos de las estaciones del año, independientes de la voluntad humana. La actitud con que, a través de la Técnica moderna, el ser humano provoca a la naturaleza es radicalmente opuesta a la mencionada. Ahora la energía del viento es almacenada y utilizada racionalmente, independientemente de soplar o no el viento. Lo mismo ocurre con la agroindustria que consigue producir imponiéndose a los ciclos estacionales o a las condiciones del suelo. De algún modo lo que toma lugar es un proceso de uniformización de la naturaleza como recurso disponible. Esta ahora se ha convertido en una *gran estación de gasolina*.

A fin de superar esta representación, Heidegger buscará recuperar el sentido originario de la antigua *Techné* griega que, aunque era la forma utilizada para referirse a la actividad artística y artesanal, asegura que, “La palabra *τέχνη* nombra más bien un modo de saber”⁴⁹, es decir que como modo de saber se refiere a la *αλήθεια* en la medida que trae delante a lo presente retirándolo del ocultamiento y dirigiéndolo al desocultamiento de su aspecto. Esto quiere decir

⁴⁹ Heidegger, M. (1995): *El origen de la obra de arte*, en CAMINOS DE BOSQUE, p. 43

que la técnica está relacionada con el acontecimiento de la verdad, en lugar de con el mero producir o fabricar.

La pregunta por la técnica se vuelve, entonces, un camino para abordar la pregunta por el Ser por el hecho de que en nuestra era la técnica ha sido siempre la forma preponderante de vincularnos con el mundo. Por eso, si bien la técnica es una actividad humana, su esencia o fundamento, dirá Heidegger, no depende del hombre. De ahí la afirmación de que “la esencia de la técnica no es nada técnico”⁵⁰. Es decir que, si bien lo comprende y requiere, la técnica no puede reducirse a los meros artefactos tecnológicos producidos por el hombre.

La Inteligencia Artificial, de la que tanto se habla en nuestros días y que representa el punto más avanzado del que tengamos conocimiento sobre la técnica, refleja de un modo muy claro esta autonomía respecto a la voluntad humana. La creatividad que alguna vez fue requerida del hombre ha sido, también, absorbida por la técnica hasta el punto de desplazar al hombre al lugar de mero espectador de su productividad desmesurada.

Pero entonces ¿qué es y de qué depende la técnica? Al tomar como punto de partida la idea de instrumentalidad para referirse a la técnica y, con esta, a la relación medio-fines, Heidegger percibe que se encuentra en el terreno de la causalidad: “donde domina lo instrumental, allí impera la causalidad”⁵¹. Esta se refiere habitualmente a aquello que efectúa, es decir, a través de lo cual se obtienen ciertos resultados o se alcanzan fines determinados. Pero mediante esta interpretación estaríamos reduciendo el fenómeno a solo una de sus partes, a saber, *la eficiencia*. La eficiencia tiene que ver con el trabajo, es decir, con el obrar y el producir del hombre. Pero no se trata de cualquier trabajo en tanto que fuerza activa, sino un trabajo adecuado, es decir, aquel que mediante su intervención se consiga integrar de la manera más correcta todos los elementos dispuestos en el obrar. Estos elementos se corresponden con la materia, la forma y la finalidad, según la teoría Aristotélica de las cuatro causas que históricamente fue considerada, según la expresión de Heidegger, “como una verdad caída del

⁵⁰ Heidegger, M. (1997): LA PREGUNTA POR LA TÉCNICA, p. 148

⁵¹ Ibid., p. 116

cielo, tan clara como el sol"⁵². La *Causa efficiens*, entonces, el trabajo en sí mismo, es la que congrega a las otras tres y, por lo tanto, suele funcionar como sinónimo de causalidad.

La eficiencia, al menos en su versión difundida en la actualidad, es considerada como la posibilidad de adquirir mejores y más rápidos resultados mediante el menor esfuerzo utilizado. Y, de algún modo, con esta dinámica se define habitualmente a la tecnología en su movimiento siempre ascendente y evolutivo, otorgando al hombre, depositario de un saber especializado, un rol fundamental en su capacidad de congregar, de manera eficiente, todos los elementos dispuestos en el obrar. De esta manera, se introduce a la causalidad y, con esta, a la instrumentalidad y, en definitiva, a la técnica misma en el territorio del obrar humano. Sin embargo, dirá Heidegger "en el ámbito del pensar griego, éste no tiene nada que ver con actuar, y efectuar, que es todo lo que la posteridad ha buscado en los griegos bajo la representación y título de causalidad"⁵³.

La causalidad, asegura, no consiste en un mero ocasionar algo, sino en un traer-adelante o hacer venir a la presencia, hacer que algo que solo era de modo potencial pase a la existencia. Esta interpretación de la causalidad como traer-adelante remite a la idea de *Poiesis* en el sentido griego que se asemeja con la actividad productiva de la *Physis* de dar a luz y brotar de la naturaleza. La *Physis*, palabra que nos ha sido transmitida a través de los textos presocráticos es, según Heidegger, una de las primeras expresiones verbales que tenemos del Ser. Tal denominación enuncia, efectivamente, a la Naturaleza. Por eso aquellos filósofos fueron llamados *filósofos de la naturaleza*. Pero esto, dice Heidegger, lleva a reproducir un error puesto que lo que estos pensadores querían expresar no tiene que ver con lo que actualmente entendemos por naturaleza, es decir, aquel objeto de estudio de las ciencias físicas separado de otros campos del saber. *Physis* no nombraba, meramente, lo que expresa la Física actual, es decir, esa entidad material que compone el mundo. Al menos no exclusivamente. Lo que el término *Physis* expresa originariamente, es la naturaleza como fuerza vital creadora, origen y destino de todo lo existente, lo más elemental y permanente del universo y, a la vez, lo que está en constante devenir y transformación, lo más antiguo, pero también lo más joven, que no cesa

⁵² Ibid., p. 117

⁵³ Ibid., p. 116

de renovarse. No se trata de una condición pétrea, inmóvil, sino de un *crecer y avanzar hacia la eclosión de lo abierto*: “*um abrir e erguer-se em preseça, um desbrochar perdurante, emergindo de dentro em direcção a um viger manifestativo*”⁵⁴.

Physis, entonces, es la fuerza productora de lo que hay, de la realidad, de todo ente. Fuerza propulsora y emergente de todo lo que existe. Así, con el término Physis los pensadores de la antigua Grecia buscaban nombrar la fuente del universo. La naturaleza como fuente dadora de vida, madre de todo lo existente. La physis nombraba, a un tiempo, lo que conocemos como Naturaleza naturada y naturaleza naturante, según la expresión espinoziana.

*En el término naturaleza, aquí usado, todavía flota la resonancia de la temprana Physis, que también es equiparada a Ousía, que traducimos por vida (...) lo que surge. La naturaleza, la vida, nombran aquí al ser en el sentido de lo ente en su totalidad. (...) Nietzsche (anotó) el ser: no tenemos de él otra representación fuera de vivir*⁵⁵.

Hay, en esta sentencia, una clave para la interpretación de la Physis, pero también el riesgo de caer en un equívoco. La historia del pensamiento ha vinculado a la Ousía con el carácter esencial de las cosas, que se corresponde a una substancia inmanente que determina a lo ente y que de algún modo configura la dicotomía *essentia-existential*. El hecho de equiparar a la Physis junto con la Ousía y la vida otorga relevancia al acto de manifestación de la naturaleza en lo presente, al movimiento de presentificación del presente o esencia del ente, para lo cual los griegos utilizaban el vocablo *Parousía*. Esto es el “ser en el sentido de lo ente en su totalidad”, frente a lo cual, como bien dijo Nietzsche, no tenemos más representación que la vida. Que es lo mismo que decir que todo lo que es, es vida o está *en* la vida, lo que no deja de expresar un reduccionismo del ser a la existencia o realidad efectiva. La equivalencia de la naturaleza con la vida se da por ese sesgo que reduce al ser a la presencia. Pero al incorporar la idea de tiempo para la comprensión del Ser, entendemos que lo que se manifiesta, es decir, lo que viene a la

⁵⁴ Blanc, M. (2018): ESTUDOS SOBRE HEIDEGGER, p.306

⁵⁵ Heidegger, M. (2010): *Para qué poetas*, en CAMINOS DE BOSQUE, p.207

presencia o lo que está siendo, tiene una procedencia, un Origen, que lo hace surgir y que es, también, ser.

La Nada, el no-ser, hay que entenderla a partir de la configuración temporal del Ser. Por esta razón, la Nada, es también lo no-presente. El ser y el tiempo guardan una relación constitutiva de forma tal que no es posible pensar uno sin el otro. Ser no es otra cosa que tiempo, pues el tiempo, en su dimensión extática es la condición de posibilidad de todo lo que es. El presente es el exabrupto del ser, lo que lo retira del ocultamiento y lo vuelve manifiestamente posible. Con el tiempo se manifiesta lo que los pensadores griegos experimentaban como la *presencia del presente* y que nombraron mediante el vocablo *Einai*. Es decir, aquel movimiento de desvelamiento de la verdad de ser que se da en un “...presentar-se. No presentar-se impera impensada e ocultamente o presente e a duração, acontece tempo. Desta maneira, o ser enquanto tal se constitui ocultamente de tempo. E desta maneira ainda o tempo remete ao desvelamento, quer dizer, a verdade do ser.”⁵⁶

De esta forma, a través del Tiempo, recuperamos la reflexión en torno a la causalidad que encontramos en *La pregunta por la técnica*. Cabe preguntarse por la relación entre Ser como Physis, Einai y Poiesis, que finalmente nos lleve a una comprensión más acabada de la Teckné como develamiento de la verdad. Para fundamentar este traer-adelante, Heidegger cita una frase del “Symposion” (205 b) de Platón cuando dice “*Todo lo que da-lugar-a que lo que siempre va y procede desde lo no-presente a lo presente es Poiesis, es pro-ducir*”⁵⁷.

A partir de esta frase de Platón, Heidegger se propone poner de manifiesto que todo lo que existe de un modo presente, es decir, actual, responde a un movimiento que va desde lo no-presente a lo presente. Es decir, algo que no estaba presente pasa a la presencia gracias a la intervención de esa fuerza productiva llamada Poiesis. Esta fuerza es lo que da-lugar-a que algo sea, o dicho de otra manera, trae-adelante. Y, sin embargo, algo que no está dicho en esta frase de Platón es que, tal movimiento que va de lo no-presente a lo presente, continua su movimiento otra vez hacia lo no-presente. Es decir, *todo lo que nace* (lo que viniendo de lo no-presente pasa a lo presente) *tiende a desaparecer*, según el conocido adagio de Heráclito.

⁵⁶ Heidegger, M. (1996): Que é metafísica, en CONFERENCIAS E ESCRITOS FILOSOFICOS, p. 60

⁵⁷ Heidegger, M. (1997): LA PREGUNTA POR LA TÉCNICA, p. 119

La causalidad, entonces, parece haber adquirido una connotación un tanto más amplia que la mencionada teoría aristotélica de las cuatro causas donde se privilegia la eficiencia y, por lo tanto, el trabajo humano. La causalidad es, finalmente, Poiesis, en tanto actividad productiva acorde con el movimiento de la Physis, que trae-adelante aquello que no estaba, que trae a la presencia lo no-presente. Y, por esta razón, la causalidad está asociada a la *Aleteia*, es decir, al des-velamento de la verdad, en el sentido de traer-adelante a lo presente retirándolo del ocultamiento y dirigiéndolo al desocultamiento de su aspecto.

Ahora bien, uno podría decir, con sencillez, que la Poiesis es la actividad productiva de la naturaleza y que la Técnica, por el contrario, es la actividad productiva del hombre. Tanto la una como la otra son capaces de traer-adelante aquello que no estaba presente o que estaba no-presente. Pero al decir esto caeríamos en el equívoco de creer que la técnica es del dominio del hombre y que es el hombre quien la ejerce según su voluntad. Sin embargo, Heidegger dirá que es precisamente la técnica, como dimensión del Ser, la que interpela al hombre y lo utiliza para su propio desocultamiento. Esto quiere decir que no es el hombre el dueño y señor de la técnica, ni esta una simple herramienta de su voluntad que le permite domar el entorno. Por el contrario, es la técnica misma en su impulso poiético-productivo la que utiliza al hombre como una herramienta para sacar a la luz, para traer-adelante, aquello que la Physis no realiza por si sola. La técnica usa al hombre para producir, traer-adelante un artefacto cualquiera, del mismo modo que para crear una flor la Physis requiere primero de una planta, del suelo, el agua y el sol. De algún modo, mediante su obrar el hombre completa el trabajo de la Physis, trayendo al mundo los artificios, que se instalan como una dimensión complementaria a la naturaleza, aunque dependiente de esta.

Frente a esto uno podría preguntar cuál es el problema de que la humanidad haya logrado superar las limitaciones impuestas por el entorno y ser capaces de *sembrar en el desierto*. La contracara de todas estas maravillas las conocemos bajo la forma de catástrofes ambientales cada vez más frecuentes, calentamiento global, erosión de la tierra. Todas son consecuencias del obrar técnico del hombre. Pero la amenaza, según Heidegger, no se limita a eso, ya que en el fondo tiene lugar una mutación de la relación esencial entre el ser humano y la naturaleza que, al momento que enfatiza un uso provocativo y explotador, elimina otras maneras de vincularnos

que nos permitan crear formas de vida más originarias y justas ontológicamente hablando. Por eso con la técnica moderna se instala el “destino de la verdad de lo ente en su totalidad”⁵⁸. La modernidad coincide con el despliegue de la esencia de la técnica como dominio material e intelectual del mundo. Veamos más detenidamente cuál es ese peligro que acarrea la técnica.

6. El gran peligro

Se requiere, a continuación, responder a la pregunta rectora de este apartado, recordemos, ¿por qué la técnica representa un Peligro? a fin de alcanzar una comprensión más acabada de lo que el fenómeno de la técnica representa para Heidegger. Para esto será necesario contrastar su visión con las críticas habituales dirigidas al desarrollo tecnológico que, aunque profundas y relevantes, no responden a una reflexión acerca de la esencia de la técnica, sino más bien, a sus circunstancias ónticas. En una época donde los dispositivos tecnológicos han sustituido la experiencia de lo real provocando una verdadera mutación en el ser humano, el pensamiento heideggeriano nos ofrece herramientas para pensar el origen del problema más allá de lo técnico mismo, más allá de los dispositivos y artefactos mediante los cuales la técnica se manifiesta.

En este sentido, conviene citar en extenso esta polémica frase que ha sabido despertar largas acusaciones producto de la incompreensión. Dice Heidegger:

“Lo mortal no es la tan mentada bomba atómica, en cuanto especial maquinaria de muerte. Lo que hace tiempo amenaza mortalmente al hombre, y precisamente con la muerte de su esencia, es lo incondicionado del puro querer, en el sentido de su deliberada autoimposición en todo. Lo que amenaza al hombre en su esencia es esa opinión de la voluntad que piensa que por medio de una liberación, transformación, acumulación y dirección pacíficas de las energías naturales,

⁵⁸ Heidegger, M. (1995): *¿Y para qué poetas?*, en CAMINOS DE BOSQUE, p. 215

*el hombre puede hacer que la condición humana sea soportable para todos y, en general, dichosa.*⁵⁹

A diferencia de lo dicho por los científicos de Mainau, la potencial extinción producto del uso de armas de destrucción masiva no parece ser, para Heidegger, más que un peligro ocasional. Resulta sospechoso, a primera vista, el grado de insensibilidad social que representa el hecho de decir que la aniquilación que podrían provocar las bombas atómicas *no son* relevantes como contracara negativa del desarrollo tecnológico. O de igual modo, en lo que se refiere a una administración democrática de las energías naturales como forma ideal de alcanzar una mayor calidad de vida y de felicidad. Oponerse a esto es, si no cínico, al menos provocativo. Pero se requiere aceptar la provocación para poder llegar más profundamente al sentido de la sentencia y poder detectar cuál es el verdadero peligro.

Las guerras, la debacle ambiental, decíamos, no parecen ser sino más que amenazas circunstanciales. Frente a estos existe *el peligro* que, como sugiere, atañe a la esencia misma del hombre. ¿Cuál es esa esencia del hombre? Pensar el ser.

Entonces cabe preguntarse, ¿qué sucede con ese pensar que *olvida* al ser y que, al hacerlo, aleja al hombre de su esencia? En la medida en que la técnica se instala como forma predominante de desvelamiento de la verdad, esta interpela al hombre de tal modo que, para desocultar la verdad de lo ente, exige que este responda a su llamado mediante el pensar calculador. La técnica y el cálculo van siempre juntos, desde que, en su impulso poiético, la técnica requiere de la eficiencia humana para llevar a cabo su tarea manifestativa. Este cálculo es el que habilita a pensar al ente en tanto ente y es la base de la provocación ejercida sobre la naturaleza a fin de extraer de esta los recursos necesarios para el despliegue de la técnica. Frente al cálculo, Heidegger distingue otra forma en que se da el pensar y la denomina “reflexión meditativa”. Esta “no es exclusiva de filósofos, es algo esencial. Pero requiere un largo entrenamiento, como el campesino sabe esperar el tiempo de las semillas. Demorarnos junto a lo próximo y meditar

⁵⁹ Ibid. p. 221

sobre lo más próximo”⁶⁰. ¿Qué es lo más próximo? Lo más próximo es, también, lo más propio, es decir, el Ser. Por eso pensar es siempre un pensar el ser del que proviene y con el que se corresponde. No existe pensar aislado, sino siempre *homología* pensar-ser, enfatizada por Heráclito y Parménides, donde resalta la función del lenguaje como instancia mediadora de la relación hermenéutica entre ser y pensar. Por eso lo más próximo es el ser y, sin embargo, “la proximidad es lo que más lejos le queda al hombre”.

El gran peligro sugiere que el hombre pierda su esencia que es pensar el ser. Si bien no es posible que algo pierda su esencia, sí es posible, dice Heidegger, que el pensar se vea empobrecido o dañado. En la medida en que la era de la técnica empuja al hombre al olvido del ser, el pensar se ve reducido al mero cálculo y la reflexión meditativa queda debilitada y marginada bajo el rótulo de la inutilidad. La conocida sentencia “la ciencia no piensa”, más que una ofensa gratuita hace referencia a la propia naturaleza de la ciencia que, a través del cálculo, se limita a dar cuenta de lo ente en tanto ente. La ciencia está orientada a reflexionar en torno a lo ente y de esta manera olvida al ser. Al tiempo que se instala como forma predominante de entender la realidad, desplaza al ser al olvido y, de esta forma, el pensar se ve desprovisto de su elemento ontológico con la resultante deriva antropológica y técnica. Por eso el peligro nace de la sustitución del ser por lo ente como elemento del pensar. El peligro es que mediante el decir predicativo o proposicional propio del discurso técnico-científico, el ser se pierda en lo ente, es decir, que ser y ente se confundan o que lo ente acabe representando al ser⁶¹.

Por eso ¿qué actitud debemos tomar frente a esto? La serenidad es esa disposición del espíritu que nos permite decir si y no al mismo tiempo a fin de preservarnos frente a la vorágine del imperativo técnico. Ya en 1955 Heidegger había llamado la atención acerca de los “tiempos actuales de hiper-velocidad que impiden la demora necesaria para pensar, escuchar el aliento del camino de campo”⁶². El despliegue de la Gestell ha llevado esa “hiper-velocidad” a niveles ultrasónicos en la actualidad. Y si entonces era difícil demorarse a escuchar, hoy quizás ya parezca imposible. La serenidad se requiere para evitar la completa absorción que dispone la

⁶⁰ Heidegger, M. (2002): LA SERENIDAD, p. 8

⁶¹ Blanc, M. (2018): ESTUDOS SOBRE HEIDEGGER, p. 88-96

⁶² Heidegger, M. (2002): LA SERENIDAD, p. 5

técnica en su lógica provocadora y demorarnos lo suficiente para que el pensar reflexivo permanezca en su elemento. Decir sí a los artefactos técnicos que facilitan nuestra existencia y decir no a la alienación que nos lleva a creer que toda la naturaleza y el hombre no son más que un mero recurso para la explotación. Decir sí a las nuevas experiencias y a la ampliación de nuestra capacidad de actuar, y decir no a aquel discurso técnico-científico que sugiere que no existe nada más allá de la realidad objetiva y anula, así, la posibilidad del misterio, evacuando de sentido la vida, desacralizando el mundo y promulgando el nihilismo. Es por eso que serenidad y apertura al misterio van siempre juntas, y ambas son, tanto un reducto de resistencia frente al imperativo técnico, como una posibilidad de ejercicio de la reflexión meditativa donde el pensar recupere su elemento y el hombre su esencia.

En la medida en que la técnica se instala como forma dominante de comprender la realidad, en la medida en que se sostiene la creencia de que la técnica puede poner al mundo en orden y salvarnos del caos, *“en la medida en que el hombre construye técnicamente el mundo como objeto, se obstruye voluntaria y completamente el camino hacia lo abierto”*⁶³, pues es propio de la naturaleza de la técnica el ocultar su esencia mediante su desocultamiento a través de lo ente. La técnica, como modo de saber dominante, como forma de comprender la verdad de lo ente en su totalidad, “bloquea” lo abierto de la experiencia vital del hombre. Vemos el ente desde su dimensión presente, pero, mientras lo hacemos, no vemos lo abierto. Que lo abierto no sea cerrado, significa, a su vez, evitar un encogimiento del mundo como instancia donde se juega la vida del hombre. El día más corto, es también un mundo más pequeño, un mundo que se suspende en el estrecho filo del ahora, sin la abertura de lo imposible. Porque la abertura es la puerta que conduce a lo abierto en su calidad de “gran totalidad de todo lo ilimitado”, lo infinito⁶⁴. Lo abierto es aquello que excede lo objetivo de la naturaleza, es lo no-objetivo de la plena naturaleza, según Rilke.

... la noche del mundo transformada en mero día técnico. Ese día es el día más corto. Con él nos amenaza un único invierno infinito. Ahora, no sólo se le niega protección al hombre, sino que lo salvo de todo lo ente permanece en tinieblas. Lo salvo se sustrae. El mundo se torna sin

⁶³ Heidegger, M. (1995): *Y para qué poetas*, en CAMINOS DE BOSQUE, p. 218

⁶⁴ *Ibid.*, p. 211

*salvación, pierde todo carácter sagrado. De este modo, no sólo lo sagrado permanece oculto como rastro que lleva hacia la divinidad, sino que hasta esa huella hacia lo sagrado, lo salvo, parece haber sido borrada. El peligro consiste en esa amenaza que atañe a la esencia del hombre en su relación con el propio ser y no en peligros casuales. Este peligro es el peligro*⁶⁵.

La *Noche del mundo* representa esa expansión de las tinieblas que retiran de lo posible todo aquello que excede y desborda lo presente. Y es, precisamente, un *tiempo de penuria* por el hecho de reducir la vida al mero presente, *es el día más corto*, por hacer que nuestra única posibilidad de ser se limite a ese *estrecho filo de fugaz 'ahora'*, que viniendo del *'ya no'*, se aleja hacia el *'todavía no'*. Con el predominio de la técnica se establece una concepción lineal del tiempo accesible al cálculo que fuerza al pensar a limitarse a la sucesión del instante. La técnica es capaz de volvernos tan pobres y ciegos que, sin percatarnos, habitamos hacinados en ese estrecho filo de lo presente. Su resto, el más allá de lo presente queda sustraído *"desde el momento en que calculamos el tiempo únicamente a partir de lo ente"*⁶⁶. Nuestra concepción del tiempo determina nuestras posibilidades de correspondernos con el Ser, y del mismo modo, nuestra concepción reduccionista del Ser a partir de lo ente nos conduce a entender el tiempo de un modo lineal, dejando a la vida tan solo un estrecho filo para ser.

El peligro de la esencia de la técnica no consiste en que la humanidad responda a su mandato, sino en que se obstaculicen otros modos de desocultamiento de la verdad y que, con ello, se restrinja la relación humana con el ser. Lejos de una demonización infantil que nos proponga escoger entre tecnocracia o primitivismo, se trata de no reducir nuestra experiencia vital al mandato de la técnica y abrir otras modalidades de desvelamiento de la verdad, que son, a su vez, otros modos de ser y, por lo tanto, otros modos de existir. La gran amenaza que evoca lo Ge-stell se corresponde con el hecho de bloquear esos modos, reduciendo la experiencia vital del hombre al ámbito del desocultamiento provocador que encabeza la Técnica moderna. Desde que la técnica moderna se instaló como destino de lo ente en su totalidad, la relación humana con el ser se ha dado bajo la forma del des-velamiento provocador de la naturaleza en desmerecimiento de otras posibilidades de desocultar la verdad, representadas por lo sagrado y

⁶⁵ Ibid., p. 220

⁶⁶ Ibid., p. 202

la poesía. Por eso es que, como se mencionó, lo Ge-stell es una forma radical de alienación en la era de la técnica que, sin embargo, no se limita a una sobre-utilización de los dispositivos tecnológicos al modo de la digitalización actual de la vida, sino que enajena al hombre de las vastas regiones no exploradas del Ser, limitando su existencia a su mera expresión presente.

Capítulo III. Lo velado como excedente de lo presente

7. Lo velado, lo invisible, el misterio

Cuando hablamos de lo velado como contraposición a aquello que se manifiesta abiertamente a nuestra comprensión, estamos también aludiendo a todas aquellas otras expresiones que le son semejantes, tales como lo oculto, el misterio, lo invisible y otras formas posibles de negación de lo real. Es que, en definitiva, el acto de conocer, que se diferencia del pensar, está siempre sujeto a una parcialidad y, por lo tanto, a una inherente incompletitud. De todo aquello que se manifiesta existe la sospecha de que alguna característica queda fuera de nuestro alcance, perdida en la oscuridad de lo incognoscible. Una *docta ignorancia* puede definir al ser humano en su afán de conocer y explicarse el mundo que lo rodea.

Tal como ha señalado Pierre Hadot⁶⁷ la conocida sentencia de Heráclito *Physis kruptesthai philei*⁶⁸ ha atravesado la historia del pensamiento occidental. Usualmente se la ha traducido de modo literal mediante la fórmula “La naturaleza ama esconderse”, pues Physis (Naturaleza), kruptesthai (ocultarse) y philei (amar). Esta traducción orienta a suponer que la naturaleza es portadora de una variedad de secretos que decide esconder y que el ser humano se empeña en develar. Es decir, existe un velo que sería la forma aparente en que la naturaleza se manifiesta y que estaría cubriendo una serie de verdades, de las cuales la humanidad podría sacar cierto provecho, razón por la cual se requiere desarrollar una actitud particular a fin de poder conocer tales secretos. Conocer desde siempre fue de-velar. Correr el velo de la apariencia para acceder a la verdad oculta. Los arquetipos que las diferentes culturas han elaborado acerca de la naturaleza retratan lo anterior mediante la figura de una mujer envuelta en velos (la diosa Isis o Artemisa) y alguien (usualmente un hombre o un niño o el dios Apolo) que levantan el velo para ver a la naturaleza en su desnudez (usualmente horrorosa, cargada de múltiples senos). Esto sugiere que el acto de conocer está atravesado por un deseo erótico, algo violento, e imagina a la verdad como algo terrible, inhumano. Sin embargo, según Hadot la actitud de conocer puede darse de dos formas: la Prometeica, dispuesta a engañar y hasta arrancar de manera violenta el

⁶⁷ Hadot, P. (2015) EL VELO DE ISIS. Ensayo sobre la historia de la idea de Naturaleza. Ed. Alpha Decay, Barcelona.

⁶⁸ Heráclito, fragm. 123

velo de la naturaleza para descubrir sus secretos; y la actitud Órfica, sensual y contemplativa que, al modo de Orfeo, penetra en las profundidades del Hades valiéndose de su lira y su canto.

Que la naturaleza ame esconderse sugiere también la posibilidad de que la naturaleza de las cosas, es decir, su esencia, nos resulta furtiva y su acceso dificultoso. Conocer la verdad de algo en su pureza fue, históricamente, la empresa que llevó a cabo la filosofía y las ciencias movidas por el afán de des-cubrimiento. Tal des-cubrir, tal corrimiento de velos, fue guiado por un estilo del preguntar que entendemos como la búsqueda de la *quiddidad*, proveniente de la pregunta *Quid est hoc*, ¿Qué es esto? Conocer es, desde entonces, el acto de definir el *qué* de una cosa, es decir, realizar esa pregunta e intentar responderla. Cada cosa tiene su *qué*, su *quidditas*, que es, a fin de cuentas, la substancia que lo representa y moviliza a ser lo que es.

La naturaleza de las cosas, a su vez, en su cualidad de escondida, es también lo invisible, lo vedado a la vista. Esto refuerza la idea de la cosa como lo actualitas, en el sentido de que para que algo pueda ser, tiene que ser accesible a la vista, y para ser accesible a la vista tiene que ser actualmente presente. Lo presente devenido actual y la visión como forma privilegiada del conocer refuerzan, por un lado, la reducción del ser a la mera presencia y el perspectivismo antropológico del que mira, del observador. Es decir, lo que es, es lo que ve el hombre, expulsando al territorio del no-ser todo aquello que es incapaz de ver, que está por fuera de su campo de visibilidad.

El privilegio de la presencia explica, entonces, el privilegio dado a la visión en el acto de conocer. O, también podemos decir, el privilegio de la visión ha donado a la presencia la representatividad del Ser. Sea como sea, conocer siempre fue ver. La Aletheia es el desvelamiento del Ser en lo ente, dispuesto al conocimiento a través de la vista. Por eso el mundo griego era un mundo predominantemente óptico⁶⁹. Desde la alegoría de la caverna, su opuesto, esto es, la oscuridad ha sido recluida al plano de una falsedad que debe ser superada. Es evidente que el Eidos platónico en tanto forma pura implica y se fundamenta en el acto de ver. Las metáforas acerca de la luz hacen de la verdad un fenómeno óptico. El desvelamiento propio de la Aletheia, que es el acto mediante el cual el ser se manifiesta en lo ente, hace de la

⁶⁹ Deleuze, G. y Guattari, F. (2006): ¿QUÉ ES LA FILOSOFÍA?, Editorial Anagrama, Buenos Aires.

luz un elemento fundamental. Sin luz no habría verdad y, quizás, tampoco habría vida ni nada, tan solo nada. De algún modo, las tres maneras históricas de entender a la cosa, a saber, conjunto de cualidades, unidad de una multiplicidad de sensaciones y materia conformada⁷⁰, se hayan bajo el predominio de la visión como principio de posibilidad en articulación dual con la presencia. No podemos ver lo que no está presente, y lo que no vemos, no existe.

Lo existente es lo presente en tanto realidad efectiva de lo real. Dios no existe, puesto que dios es lo absolutamente velado, y su verdad trasciende el modo presente de manifestarse. Decir que dios es el gran misterio equivale a decir que Él nunca viene a la presencia o lo hace absolutamente a través de todo. Dios es *“algo que, en verdad, no existe”, puesto que es “lo totalmente otro”, algo que no entra en nuestra esfera de realidad, pero que pertenece a un orden de realidad absolutamente opuesto*⁷¹. La eternidad de Dios es, justamente, su capacidad de exceder todo tiempo presente, de desbordar el ámbito de lo posible y guardarse al misterio incomprensible. La frase *“Cristo es la posibilidad de lo imposible”*⁷² remite a esa verdad incomprensible, que excede la manifestación presente, pero que sin embargo se hace carne y se des-vela en el hijo de un carpintero. El énfasis dado a las hierofanías que, si bien lo comprenden, no son más que el pequeño chispazo de lo divino que reluce en la fugacidad del presente, un pequeño *soplo*, en el decir de Holderlin, que insinúa su infinito misterio. Al hombre, es verdad, solo le queda ese esporádico fulgor para acercarse a lo eterno. Pues lo divino solo se nos ofrece por medio de signos esquivos, cuya buena lectura le es reservada al poeta. Pero el aferrarse a la presencia palpable que demanda el saber técnico no solo es alejarse de lo divino como dimensión inabordable de lo velado, sino también una forma de negar nuestra propia muerte. La muerte se opone, no a lo vivo, sino a lo presente. Y su negación es el reflejo de la angustia profunda e intolerable que nos supone enfrentarnos a lo no-presente, al infinito océano que lo excede, a su eterna oscuridad.

⁷⁰ Heidegger, M. (1995): El origen de la obra de arte, en CAMINOS DE BOSQUE, p.21. “Los tres modos citados de determinación de la coseidad conciben a la cosa como portadora de características, como unidad de una multiplicidad de sensaciones, como materia conformada”.

⁷¹ Otto, R. (1992): O SAGRADO. Edições 70, Lisboa, p.41

⁷² Deleuze, G. y Guattari, F. (2006): ¿QUÉ ES LA FILOSOFÍA?, Editorial Anagrama, Buenos Aires.

El predominio de la vista se reflejaba sobre todo en las artes que Nietzsche volcaba sobre el territorio de lo apolíneo: la escultura y la arquitectura. Los templos griegos eran construcciones que consideraban el flujo de aire y de luz donde la mirada podía filtrarse por entre las altas columnas y ver lo que había en el interior, a través del robusto edificio. Los relieves del techo interpelan, también, a la mirada, exhibiendo los arquetipos divinos de una cultura. Su localización en la cumbre de una colina convoca a la mirada extraviada del que deambula a lo lejos y, al mismo tiempo, recibe el baño de sol que se refracta en su cuerpo de mármol. Ese punto de la colina representa el encuentro entre la Tierra y el Cielo, Mortales y Divinos, convocados a un banquete de luz en el que todos parecen verse las caras. Este mismo encuentro, que expone la estructura del mundo, podemos hallarlo en el diseño de una pirámide que se eleva desde una amplia base expandida sobre el desierto sahariano, hasta la máxima altura posible en contacto con lo celeste. Pero las pirámides en Egipto, a diferencia de los templos griegos, refuerzan el predominio de la oscuridad y la ceguera perpetua del muerto. En su corazón la pirámide encierra todos los secretos de una civilización que permanecen vedados a la mirada. Todos los tesoros de una cultura, su más elevada expresión artística y su más sofisticado trazo científico se hayan clausurados, protegidos de la mirada, como si esta pudiera dañarlos al traerlos a su presente, al despertarlos de la eternidad en donde son, y solo ahí pueden ser, un tesoro. El arte y los descubrimientos no se exponen, ni se exhiben, ni se publican en la plaza pública a la vista compartida de todos. Por el contrario, se conservan en secreto en el fresco silencio de las tumbas. La verdad es un tesoro escondido en el interior de un pesado mausoleo de piedra en el inhóspito desierto. La verdad es un secreto, la verdad es un silencio, un permanente misterio.

Quizás uno pueda trazar un paralelismo con lo dionisiaco, al referirnos a esta forma de ocultamiento que contrasta con lo apolíneo. Si Apolo es el dios de la luz y, por lo tanto, de todo lo que ilumina y manifiesta su presencia, aquel que puede levantarle los velos a Isis y apreciarla desnuda, Dionisio es el que se recluye en las tinieblas del bosque, en la niebla del misterio que todo lo mezcla, donde se diluyen los contornos y transgreden los límites de las cosas, y donde, en definitiva, todo desaparece en la medida en que se revela la unidad cósmica de todo lo existente. Apolo y Dionisio representan las dos fuerzas polares de expansión y contracción que,

a fin de cuentas, revelan el comportamiento contradictorio del mundo, en su simultáneo mostrarse y guarecerse.

Lo velado, también, es el propio misterio. Además de su condición de oculto e invisible, así como de su particular relación con el carácter substancial de las cosas, lo velado guarda una fuerte vinculación con el elemento del misterio. Y, sin embargo, el misterio no se reduce a una mera cualidad esencial de las cosas, a una substancia oculta en cuyo centro residiría, de modo permanente, el sentido de algo. El misterio dota a lo velado de toda una atmosfera, una niebla, *Mist* en inglés, y con ella el componente del terror⁷³. La niebla puede ser terrorífica, no porque oculte los elementos a nuestra mirada. Es terrorífica porque en su espesura láctea las cosas pierden su carácter diferencial y todo parece verse mezclado, sumergido en la indiferencia, *misturado*, es decir, indeterminado en la misma blancura seminal donde todas las cosas zozobran y donde los navegantes solo pueden encontrar el naufragio. En el vértigo de la zozobra las cosas se confunden y queda manifiesto el contraste con lo que no son y que, sin embargo, no dejan de ser.

Como bien asevera Otto⁷⁴, el sentido ordinario de la palabra misterio, puede referirse apenas a una especie de secreto semejante a todo aquello que nos resulta extraño, incomprensible y, por lo tanto, inexplicable. Sin embargo, el sentido religioso y original del misterio, el *Mirum*, tiene que ver con lo que denomina lo “totalmente otro (*thateron, o anyad, o alienum*) *aquello que es para nosotros extraño y nos desconcierta, lo que está absolutamente fuera del dominio de las cosas habituales, comprendidas, bien conocidas y, por consiguiente, familiares; es lo que se opone a este orden de cosas y, por eso, nos llena de la sorpresa que paraliza*⁷⁵. Un objeto misterioso no es tal, apenas, porque sea desconocido, extraño, en el sentido de estar fuera del ámbito familiar de los objetos. Se trata más bien de algo que por su naturaleza y esencia es incapaz de entrar en el ámbito de lo familiar. Es lo, por siempre, extranjero. Lo que siempre estará fuera del espacio racional de nuestra comprensión, cuyas categorías definitorias apenas

⁷³ Según Rudolf Otto (1992) la palabra Misterio, así como mística, y de donde se deriva también la idea de admiración y, por lo tanto, sorpresa y asombro propios de lo sagrado, provienen probablemente, de la misma raíz sánscrita *Mus*, que equivale a trato secreto, recóndito, oculto.

⁷⁴ Otto, R. (1992): O SAGRADO. Edicoes 70, Lisboa.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 39

son capaces de insinuar una pequeña parte de su inmensa realidad. Es, en definitiva, “*lo inconmensurable, frente a lo cual retrocedo, tomado por la estupefacción*”⁷⁶.

Qué más extraño, qué más radicalmente otro que un escenario donde somos incapaces de diferenciar los elementos que lo componen. Donde cada cosa disuelve sus contornos para fundirse a otra cosa, donde no hay límites identitarios definidos, donde lo que vemos no tiene registro en nuestra memoria. Cuando lo familiar se deshace y da lugar a lo siniestro, a lo que nos llena con el horror del misterio⁷⁷. Y el misterio no era, sin embargo, esa idea compleja, ese sentido profundo y difícil acceso que nos era velado, sino todo un ambiente completamente otro capaz de sumergir a las cosas en la indeterminación.

8. Otra forma de pensar la dicotomía velado-desvelado.

La naturaleza ama esconderse y lo hace a través de sus velos, la invisibilidad y el misterio. Sin embargo, Hadot sugiere otra posible traducción que quizás invoque mejor el sentido de la *Physis kruptesthai philei* de Heráclito que, como la naturaleza, también parece amar esconderse. Y la traducción dice así: “*Todo lo que nace tiende a desaparecer*”, desde que Philei “no significa un sentimiento, sino una tendencia natural o habitual, un proceso que se produce necesaria o frecuentemente”⁷⁸; y la Physis no sería reductible a la naturaleza como conjunto o principio de los fenómenos, sino “puede significar, por una parte, la constitución, la naturaleza propia de cada cosa, y, por otra parte, el proceso de realización, de génesis, de aparición, de crecimiento de una cosa”⁷⁹; por último, Kruptesthai podría evocar el movimiento contrario de desaparición y muerte. De esta manera, la sentencia adquiriría un sentido que manifiesta la oposición entre el proceso de nacimiento y muerte, aparición y desaparición, en sintonía con el espíritu antitético de Heráclito presente en la idea de concordancia de los contrarios. La realidad es tal que en su seno siempre luchan las fuerzas contrarias del surgir, el aparecer, el

⁷⁶ *ibid.*, p.40

⁷⁷ En su texto *Unheimlich* (1919) Freud analiza la relación de cercanía y hasta posible intercambio entre las categorías de lo familiar y lo siniestro en los relatos populares.

⁷⁸ Hadot, P. (2015): EL VELO DE ISIS, p.29

⁷⁹ *Ibid.* p. 29

venir a la luz, y, en el polo opuesto, las del perecer, ocultarse, morir. En la realidad conviven y se expresan en simultáneo esos dos aspectos contrarios de la expansión y la contracción, que desencadenan la variedad de dualismos que acabamos de exponer: visible-invisible, velado-desvelado, oculto-manifiesto.

Es que la physis al manifestarse mediante lo ente, oculta, en el mismo proceso, al ser de donde proviene. Tal paradoja se expresa en el desconcierto que provoca reconocer ese íntimo maridaje entre la vida y la muerte. El mismo proceso que produce todo lo que existe, la misma fuerza creadora de todas las cosas, las empuja, en su mismo movimiento, hacia la destrucción y desaparición. La aparición está, desde el inicio, marcada por la desaparición, pues ella es su procedencia; así como la vida está, desde el nacimiento, preñada por la muerte. Pues de la muerte venimos y hacia ella nos vamos. El río del tiempo nos conduce al mismo destino a todos por igual, y su caudal no se detiene en su afán de dar y perder.

Con esto, uno se atreve a pensar que, quizás, lo velado y lo aparente formen parte de esa misma concordancia de contrarios y, se mantengan mezclados en el propio proceso de eclosión espontánea de la physis. Cuando digo mezclado quiero decir expresión simultánea y, también, que el velo de la naturaleza como aquello puesto de manifiesto, quizás sea igual a sus secretos. Quizás el secreto esté expuesto en la propia multiplicidad superficial del velo. Quizás solo haya velo y detrás nada. Velo y verdad confluyen y se dan a un tiempo en la naturaleza, en la medida en que siempre que se manifiesta en lo ente, el ser está siempre ocultándose. Esto abona la idea de que, quizás, el velo de la naturaleza no esconda nada detrás, y que allí mismo radique su secreto, el misterio evidente del constante nacer y morir.

Al hablar de la técnica nos referimos a un modo de desvelamiento de la verdad a través de lo ente *"...después de todo, bien podría ser que la naturaleza ocultase su esencia precisamente en la cara que presenta al dominio técnico del hombre"*⁸⁰. Esto quiere decir que el ser se manifiesta a través de lo ente y el ser humano lo interpreta al introducirlo en la trama del saber provocador que impone la técnica. Pero a su vez la técnica establece un tipo de abordaje a la verdad del

⁸⁰ Heidegger, M. (2000): CARTA SOBRE EL HUMANISMO, p. 29

ente que está trazado por la interpretación dominante que la humanidad ha formado del tiempo. Esto es lo que lleva al privilegio de la presencia como forma preponderante en que se manifiestan los entes. Es que, en definitiva, un ente es un presentarse o presentificarse del ser en el claro que es el hombre. El hombre es el claro del ser y en ese claro el ser se manifiesta como presencia.

Ahora bien, es de entrever que todo aquello que se presenta en la presencia, a través del movimiento de eclosión des-velante del Ser, proviene de la no-presencia, que es, en definitiva, lo velado. A su vez, el mismo movimiento de eclosión lleva a lo presente otra vez a su procedencia, la no-presencia. Lo velado, bajo esta perspectiva, no se refiere a una esencia oculta de los entes que escapa a la capacidad gnoseológica humana. Lo velado es toda esa dimensión del Ser que no se presenta, que no viene-adelante, y que por lo tanto excede la capacidad de aprehensión humana y que el saber técnico desplaza a las comarcas impenetrables de la nada.

9. Alteridades: en la frontera del no-ser

Si bien es interesante lo dicho por Otto en relación a lo sagrado como *Majestas*, en el sentido de ser capaz de suscitar la percepción de estar frente a algo del orden de “*lo terrible, lo sublime, la absoluta superioridad del poder, aquello que sorprende e impresiona, y muy especialmente, lo incomprendido y lo misterioso*”; lo cierto es que resulta dudoso el hecho de enfatizar en el sentimiento de pequeñez y sumisión extrema que la *Majestas*, como expresión de lo sagrado, puede provocar en el ser humano. Muy por el contrario, la experiencia de lo sagrado lejos está de esa disminución, sino que tiene siempre la forma de lo expansivo, lo exuberante, el desborde y cualquier forma de exceso. Aunque frágiles y pequeños frente a la *Majestas*, el ser humano experimenta una honda vinculación con lo más poderoso, así como con la totalidad de la que es su expresión numinosa, y que es el fundamento de su propia existencia. Tal vez lo *radicalmente Otro*, incluso, sea una expresión errada desde que el Otro nos es siempre constitutivo, desde

que la otredad está en la base de nuestra identidad, tal como lo supo expresar Rimbaud al decir *Yo es Otro*.

Así como el Ser-en-el-mundo nos habla de una unidad constitutiva entre el hombre y el mundo, que impide pensar a uno sin el otro, así el ser-en-el-mundo es también y siempre un ser-con los otros con quienes se co-habita y con quienes se está desde siempre integrados en la misma trama del mundo. No hay individuo aislado, como tan pretenciosamente instaló el ius-naturalismo y aún hoy sostiene el neoliberalismo. El ζῷον πολιτικόν (zoon politikón) de Aristóteles no se refiere a lo que ordinariamente se traduce como el mero animal político, es decir, ciudadanos con vocación inherente para actuar en la vida pública o el ámbito de la política. Esta frase establece una definición del hombre como aquel animal gregario que se establece bajo una especial forma de organización colectiva llamada *polis*. Las polis eran las incipientes ciudades griegas en el sentido de forma específica de organización de espacio comunitario. Esto da a la frase de Aristóteles una connotación que, si bien no es tan alejada, al menos preserva el sentido que le adjudica la definición más acertada de *animal social*. El hombre es un ser social, y lo social constituye lo humano de una manera esencial, siempre que superemos la comprensión de lo social como un mero conjunto de partes o individualidades aisladas. La alteridad, como forma de lo relacional, entonces, es esencial a la humanidad. Lo humano es el otro, en el sentido de que guarda siempre un lugar a los otros. La frase lo humano es el otro, significa que no se puede pensar su esencia sin sus otredades que le son constitutivas. Eso otorga al otro la cercanía del prójimo, el más próximo, sin el cual lo humano no es.

Brota la pregunta ¿cuál es, entonces, nuestra alteridad radical? Pero primero cabría clarificar ¿qué entendemos por ese “nosotros” de la pregunta? Tal como enfatiza Heidegger⁸¹ al hablar de humanidad ya estamos insertándonos en una tradición del pensamiento que se remonta a la República romana donde la *humanitas* tuvo su aparición. En ese contexto, el homo humanus se oponía al homo barbarus y por extensión, a todo el vasto territorio del salvajismo y la animalidad. El bárbaro siempre fue asemejado al mundo animal, justamente, porque su

⁸¹ Heidegger, M. (2000): CARTA SOBRE EL HUMANISMO, Alianza Ed., Madrid.

balbuceo, es decir, su incapacidad comunicativa desde la perspectiva de la lengua imperial, los volvía no aptos para la παιδεία (paideia) que será traducida mediante el término humanitas⁸².

Si para definir a lo humano necesitamos conocer cuál es nuestro otro constitutivo, y si la historia del pensamiento nos trae adelante a la animalidad, y si lo humano no es otra cosa que esa animalidad a la que se le agrega una racionalidad, tal como sugiere la expresión *animale rationale*, entonces ya hay un camino trazado y no se requiere más reflexión. Pero quizás la corporalidad que compartimos con los animales se corresponde con una cercanía que ciega y aleja toda meditación acerca de nuestra esencia. Pero si entendemos a la corporalidad como la base de nuestra pertenencia a la tierra, y en función de esa dimensión espacial que representa la tierra, podemos sugerir, entonces, una alteridad que tome como punto de partida esa referencia a la tierra. Si la tierra es nuestro lugar de pertenencia, nuestro *aquí*, cabe preguntarse ¿cuál es nuestro allí? O bien, ¿cuál es nuestro *más allá*? Y en el contraste de esa otredad radical representada en el Cielo encontrar, quizás, un posible camino para pensar nuestra esencia humana. ¿Cómo puede ser el animal nuestro otro si él también está aquí con nosotros en la tierra? Nuestro otro radical no puede ser sino lo más lejano del aquí, el *más allá* del cielo donde moran los celestes.

“...podría parecer que la esencia de lo divino está más próxima a nosotros que la sensación de extrañeza que nos causan los seres vivos, entendiendo dicha proximidad desde una lejanía esencial que, sin embargo, en cuanto tal lejanía, le resulta más familiar a nuestra esencia existente que ese parentesco corporal con el animal que nos sume en un abismo apenas pensable”⁸³.

Si pertenecemos a la casta de los animales como suponen las definiciones de zoon politikón, animal rationale o si, por el contrario, pertenecemos a la casta de los dioses, parece aún no está decidido. La frase de Holderlin, “En lo divino solo creen aquellos que lo son”, puede ofrecernos

⁸² Heidegger, M. (2000): CARTA SOBRE EL HUMANISMO, p. 21-22. “El homo humanus se opone al homo barbarus. El homo humanus es ahora el romano, que eleva y ennoblece la virtus romana al incorporarle la παιδεία tomada en préstamo de los griegos”.

⁸³ Ibid., p. 31

una clave para responder a esa pregunta. Hay que evitar pensar que lo divino comporta una dimensión reservada a un selecto grupo de “sensibles”, que tienen el privilegio de creer y, por lo tanto, acercarse a la divinidad. La frase se refiere a la propia condición humana, a una pequeña puerta abierta que, aparentemente, permite a los humanos “ser” divinos. Y a lo que nos acerca esta frase es la condición eterna de la divinidad, a la inmortalidad, que contrasta radicalmente con nuestra condición de mortales. Lo que define en gran parte a lo humano, no es tanto su corporalidad, sino la mortalidad, la pequeña franja de tiempo que nos toca *estar* entre cielo y tierra. La corporalidad no puede ser entendida sin pensar su condición efímera, procedente de la mortalidad.

Lo divino inmortal es constitutivo de lo humano mortal, desde que conforma la estructura del mundo Cielo-Tierra, Divino-Humano. La tensión resultante del contraste radical entre los elementos fundamentales que conforman la estructura del mundo, que al mismo tiempo que se repelen resaltando su diferencia, son atraídos al ensamble funcional del mundo donde se manifiesta su alteridad radical. Mortal-inmortal, cielo y tierra, se encuentran en el combate donde cada uno aparece en su propia particularidad. Lo divino, por ser lo radicalmente otro de lo mortal y desaparecer en la distancia intangible es, también, lo más propio y como tal lo más próximo. El hecho de que sea su otredad radical es, justamente, lo que hace que allí radique su esencia.

“Inmortales, mortales; mortales, inmortales; ya que unos viven la muerte de estos, otros mueren la vida de aquellos”⁸⁴

El mismo Heráclito percibió la convergencia en una oposición semejante a la de divinos y humanos, que no es otra que la convergencia entre la vida y la muerte. Si hay algo divino en el hombre, si hay algo inmortal, eso es nuestra larga muerte, que solo puede ser habitada por nuestros dioses inmortales.

⁸⁴ Heráclito, fragm. 62

Si ellos viven nuestra muerte y nosotros morimos su vida, entonces cabe pensar vida-muerte de una manera completamente diferente.

10. El excedente de lo presente

Es conocida la metáfora del Iceberg para dar cuenta de ese *plus* de presencia que excede todo lo visible. Un iceberg se muestra flotando a la deriva en el mar, pero lo que vemos es tan solo una pequeña parte, puesto que bajo la superficie del agua se esconde el noventa por ciento del mismo. El iceberg visible y el iceberg sumergido es el iceberg. Uno es la presencia a la que el ser humano es capaz de acceder. El otro es el excedente de ese presente que no vemos, pero que está, sumergida en el vedado misterio, que se insinúa mediante signos que el buen navegante, apenas, consigue leer.

La expresión que aquí se propone, el Excedente de lo presente, intenta una superación de la dicotomía que se fundamenta a partir de una instancia positiva y una negativa. La no-presencia como reverso negativo de la presencia, apoya la tendencia de anulación y consecuente bloqueo de aquellos modos del ser que no son modos presentes. Hablar de excedente, en cambio, refuerza la posibilidad de entender al No-ser como una instancia vívida, fundamento de lo ente, en su movimiento de pujante eclosión y venir a la presencia. Toda presencia carga consigo un excedente invisible, una *parte maldita*, inaccesible al conocimiento, pero que sin embargo presiona y lo guía hacia su destino.

De esta manera llegamos a una forma de superación de las dicotomías planteadas. Lo que nace tiende a desaparecer dice que lo nacido ya carga en sí la posibilidad de desaparecer. Pero también habla de una tendencia de la Physis, que provoca ese ámbito misterioso donde los contrarios se confunden. La Physis, en este sentido, sería la fuente de contrariedad que subyace en cada ente, el propio desajuste que es su carácter fundamental y que refiere al movimiento que va de la no-presencia a la presencia. Ahora bien, ¿qué es aquello que en su esencia no guarda contrariedad alguna y, sin embargo, es el origen de toda contrariedad? El ser mismo. El no-ser, que habitualmente se llama Nada, no es una entidad ni tampoco la negación del ser en

tanto todo lo que es. El no-ser es una dimensión del propio Ser latente en su movimiento de ocultamiento mediante lo ente. El ser se muestra en lo ente y, al mismo tiempo, se oculta a sí mismo en el no-ser. Pero este no-ser no es una alteridad radical, ni un reino paralelo de la negación, sino que es una dimensión del ser que se oculta al hombre mediante el propio ente y que es, en definitiva, un excedente de lo presente.

Veamos de qué manera fue percibido por Proust cuando dice:

“Todo esto revestía a la iglesia de un carácter distinto al del resto de la ciudad: el de ser un edificio que ocupaba, por así decirlo, un espacio de cuatro dimensiones – la cuarta dimensión era la del Tiempo- y que al desplegar a través de los siglos su nave, de bóveda en bóveda y de capilla en capilla, parecía vencer y franquear no solo unos cuantos metros, sino épocas sucesivas, de las que iba saliendo triunfante.”⁸⁵

Un revestimiento de tiempo parece cubrir a la iglesia que, con su campanario elevado, aparenta no estar en el centro del viejo poblado, sino en otro lado, más allá de su propia realidad material compartida en el tiempo presente. Su esplendor no responde meramente a su forma, ni a su capacidad de sobreponerse por encima de los tejados, ni al hecho de ser una construcción destinada al culto. Su maravilla consiste en traer-adelante la vasta dimensión del tiempo que, sin estar, nos arrebató del presente al lugar donde no estábamos y al que nunca estaremos. Porque en el encuentro con la iglesia vemos que algo ya estaba cuando llegamos, así como algo se quedará cuando toque marcharnos. Algo la sostiene en la constancia y la hace perdurable, distinto de lo que ocurriría con un utensilio que, igual de viejo, ya no es de este mundo, ha perdido sentido. El encuentro con lo viejo nos pone frente a frente con nuestra propia zozobra, con el desequilibrio que acabará por tumbarnos, lo mismo que a todo lo ente. En ese contraste entendemos, al fin, que nos acabamos, que estamos hechos de tiempo. Y sin embargo en la iglesia convergen, igual que al probar el bocado de bolo mojado en la taza de té, todas las casas de *Crombray*, generaciones de feligreses dispuestos en oración, calles y perros, rostros y enredaderas; en fin, una miríada de elementos que se suponían dispersos y

⁸⁵ Proust. M.: (2022): EN BUSCA DEL TIEMPO PERDIDO, Alianza, Madrid

temporalmente desencajados y que, al final, vuelven para encontrarse a la hora de las campanadas, para luego desvanecerse otra vez en su propia particularidad.

El tiempo de la iglesia, su “cuarta dimensión” es, también, todo lo que la iglesia no es, aquello que la excede, que supera lo que ella está siendo en su ahora. Pero el no-ser quizás se refiera, no solo a una limitación del lenguaje, sino además a una pre-comprensión del Ser que, a través del propio lenguaje, acaba dominando toda nuestra existencia al remitirlo al mero presente, la consistencia y subsistencia de lo aparecido. Y esto se debe a la costumbre de la Metafísica de buscar comprender el ser a partir de lo ente, *“sin ver que, para acceder al ente, ya necesita tener una previa comprensión del ser, que debería haber explicado”*⁸⁶. Esto llevó al predominio de una de las dos acepciones principales referidas al ser, a saber, la *Ousía* que recoge el sentido de la presencia (*Parousía*) que en su permanencia remite a la esencialidad. La otra acepción es la *Physis* que ya mencionamos y que, en contraposición, remite al movimiento, al devenir y las mutaciones.

Quizás esa “cuarta dimensión” de la que habla Proust no sea sino la evocación de una dimensión incluso más relevante, quizás la más esencial dimensión del tiempo que esencia o presentifica al ente en su totalidad y que es, por eso, irreductible a una objetividad cognoscible y sin resto. La temporalización del ser que se da en el movimiento de velamiento des-velante, convoca al hombre a ser el testigo de lo que se presenta, aunque sin nunca perder de vista el misterio de la manifestación. “A esta luz se presenta, entonces, el ser, no como un principio subsistente y eterno, sino como un evento, un proceso de temporalización del tiempo que abre el espacio, al claro de un habitar finito”⁸⁷.

⁸⁶ Blanc, M. (2018): ESTUDOS SOBRE HEIDEGGER, p. 162

⁸⁷ Ibid., p. 94

11. La noción de espectralidad según Jaques Derrida

Vale la pena mencionar el modo que Derrida encontró para abordar el problema de lo velado y las dicotomías que su tratamiento levanta. En una conferencia dedicada a reflexionar en torno al futuro del marxismo luego del colapso de la Unión Soviética, Derrida expuso la categoría de *espectro* con la finalidad de dar cuenta de la naturaleza de la actividad política en general. Si bien el libro resultante *Espectros de Marx* publicado en 1994⁸⁸ lejos está de ofrecer una programática partidaria capaz de contraponerse a la hegemonía del capitalismo global, sí es posible encontrar en la idea de espectralidad una forma de pensar lo político en términos de búsqueda de una justicia nunca presente y siempre por venir, irreductible a cualquier entramado legal efectivo que procura imponerse como cierre de la conflictividad. Tal incompletitud se expresa en la imposibilidad de determinar un “fin de lo político como tal” o “fin de la historia”, tan en boga en la década de 1990, y que, como bien asegura, también puede verse en la idea de hacer presente al espectro del comunismo del Manifiesto.

Para abordar la naturaleza escurridiza del espectro Derrida escoge el conocido drama de Hamlet donde, más temprano que tarde, instala el viejo dilema del hombre y la calavera que resuena hasta nuestros días: *to be or not to be*. Esta sentencia, más que un coloreo arbitrario de la escritura, determina el sentido de la conferencia. Un sentido que, a su vez, es reforzado por bambalinas detrás de las que se ocultan los siempre dispuestos al chismerío, los que escuchan lo no permitido, a partir de lo cual se difunde y deforma la información, creando efectos descontrolados capaces de acabar con la tiranía agobiada de un rey sin escrúpulos. Es que en Hamlet resaltan esos elementos del drama que enfatizan el secretismo, lo dicho públicamente y lo dicho en susurros, los rostros presentes y los ocultos tras las cortinas que escuchan y participan en lo invisible, cumpliendo un rol fundamental en la trama. Lo mismo que el espectro del padre que, aunque oculto tras los velos del inframundo, no deja de estar asediando la vida del hijo. Una obra de teatro donde interactúan cuerpos vivos y muertos, en fin, el dilema de la presencia y la ausencia quebrado por una tercera cosa que es el espectro, ni lo uno ni lo otro.

⁸⁸ Derrida, J. (2012): ESPECTROS DE MARX: el Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional. Ed. Trotta, Madrid

Tal como sugiere Derrida, un espectro es una entidad difícil de catalogar. Evidentemente, no podemos decir que exista, pero quizás nos falte el coraje para asegurar lo contrario. Sabemos que no está vivo, pues representa la sombra de un muerto, pero igualmente actúa, se desplaza y nos habla. Nos asedia a pesar de ser irreal. En sus apariciones, efectivamente, aparece, se hace presente, pero su transparencia y su dudosa compostura lo ausentan en un gesto de inminente desvanecimiento. Sabemos que no puede ser real, pero igual le tememos.

Un espectro recorre Europa: el espectro del comunismo. Todas las potencias de la vieja Europa se han unido en santa cacería contra este espectro: el Papa y el Zar, Metternich y Guizot, los radicales franceses y los polizontes germanos⁸⁹.

Con esta primera sentencia del Manifiesto tomamos cuenta de la existencia insospechada de una fuerza capaz de contraponerse de igual a igual frente a nada menos que las potencias de la Europa del siglo XIX. Y ese enemigo no era otro que un espectro vaporoso: el comunismo. Un movimiento político que, llamativo, aunque todavía no había nacido, ya era un espectro. Algo que, aunque no existía y nunca había existido hasta entonces, justificaba encender las alarmas y salir en santa cacería. Algo que desvelaba al poder y lo obligaba a actuar *como si existiera*, como si se tratase de un ejército organizado a punto de invadir las grandes capitales de Europa. ¿Cuántas políticas se han ejecutado, desde entonces y hasta nuestros días, para sofocar esa amenaza espectral?

Ese espectro que en 1848 todavía no había nacido, y que asumió una corporalidad cuestionable en el siglo XX, estaba, al parecer, por completo enterrado en 1993 cuando Derrida presentó los *Espectros de Marx*. Y, sin embargo, aquel espectro *asediaba* su presente desde un plano, en apariencia, desligado de la realidad, procedente de un pasado ya muerto, pero también de un futuro siempre aún por venir. Pues mientras el marxismo sea un espectro encontrará allí su potencia, su capacidad de asediar el presente y exponer su carácter dislocado, perturbar el orden establecido y mostrar las fracturas de la sociedad que se pretende compacta,

⁸⁹ Marx, K. y Engels, F. (2017): MANIFIESTO DEL PARTIDO COMUNISTA, Ed Siglo XXI, Buenos Aires.

cuestionando toda fijación de las ideologías dominantes que se instalan con la pretensión de ser la propia naturaleza.

El asedio será, entonces, esa forma de acción propia de los espectros que permitirá el vínculo entre los vivos y los muertos. Asediar es una forma de estar en un lugar sin ocuparlo. Tal como lo hacían esas viejas maquinarias de guerra que arrojaban rocas desde afuera de las murallas, y aquellos que estaban adentro veían cómo su entorno se derrumbaba a partir de la influencia de algo que no estaba presente allí dentro. El asedio es esa intervención de un exterior sobre las condiciones internas, aunque para evitar los malentendidos inherentes a esa dicotomía, es mejor decir que se trata de la intervención de los elementos de un campo sobre el otro. Y, sin embargo, es preciso agregarle a esa forma de intervención la especificidad de lo ausente. Un asedio es la alteración ejercida por la ausencia sobre la presencia.

El mérito de Derrida fue su capacidad de hallar una categoría que desarticula, no solo la idea habitual que tenemos de la política, sino también a la propia Ontología, precisamente por el hecho de que el espectro rehúye a la tentación de ser ubicado a un lado u otro de la dicotomía presencia-ausencia, que se extiende a lo real-virtual, vivo-muerto y que son, por igual, una extensión de la dicotomía ser y no-ser. Un espectro no calza directamente en ninguno de los polos y, sin embargo, se reconoce en ambos, pues habita en la frontera, en el punto de contacto entre uno y otro. Tan particular resulta ser el espectro que su abordaje requiere una nueva disciplina que, a modo de juego, bautizó con el nombre de *Hauntología*.

La *Hauntología*, o espectrología, permite dar cuenta de la naturaleza de esa particular entidad evanescente que es el espectro. Una "ontología de lo espectral", es decir, el estudio de ese territorio intermedio que se ubica entre la presencia y la ausencia habitado por el espectro. Es preciso evitar, por lo tanto, una definición que vincule a la Hauntología con una especie de ontología negativa, es decir, una disciplina dedicada al estudio de todo aquello que no es: no-presencia, no-visible, no-disponible, no-vivo, en fin, no-real, como si lo espectral fuese la encarnación de la negación. A simple vista, puede resultar evidente la demarcación de una frontera de oposición entre estos dos territorios. La vida y la muerte, en apariencia, en nada se vinculan. Solo cuando una acaba, la otra empieza. Una se beneficia del aire y la luz de la

superficie, y la otra, se sumerge en las tinieblas del inframundo. Pero es sabido que las fronteras son arbitrarias líneas dibujadas encima de un mapa. Y las murallas que se han levantado para materializar esos trazos han fracasado como técnica de defensa a lo largo de la historia, incapaces de detener invasiones, *asedios*, contagios. No hay estrategia menos eficaz que el levantamiento de un muro. La permeabilidad es constitutiva a la idea de frontera. No es posible el cierre completo. Siempre algo se escapa.

La Hauntología, entonces, procura prestar atención a esas fronteras, a la superficie de contacto entre lo vivo y lo muerto, lo real y lo virtual, presencia y ausencia. No se orienta al estudio de entidades negativas ni constituye un dominio aparte de la Ontología. Se refiere, más bien, a una función integral de esta última. Me aventuro a decir una función de vigilancia o de caza, de qué, *de la parte espectral presente/ausente en cada ente*. Esa parte es el abismo con el que toda existencia se tropieza y que, de algún modo, expone la naturaleza dislocada de la realidad o, lo que es igual, el *desajuste* fundamental de todo ente que ya mencionamos con la sentencia de Anaximandro. Ese dislocamiento no se da como una alternancia lineal entre presencia y no-presencia, sino que ambas realidades conviven en simultáneo. *La espectralidad supone ese plus de realidad que rebasa toda presencia*. Esto significa que no es posible considerar a un objeto como una entidad completa, plenamente visible, totalmente presente, absolutamente viva. Siempre habrá una parte abierta a lo indeterminado, a la inconstancia del no-ser, una *parte maldita* que exceda y que traspase sus límites y que, por lo tanto, sea incapaz de ser simbolizada. Un residuo espectral que acompaña, invisible, toda presencia. De igual modo que el *Real lacaniano*, cuya formulación tuvo enorme impacto en el pensamiento de Derrida, sospecha una dimensión que rebasa los límites identitarios del individuo, expandiendo la identidad hacia un espacio indeterminado de puro goce que no puede ser reducido al símbolo.

Pero la noción de excedente también deja ver otra área de interés capaz de arrojar luz acerca de lo velado. Y es que cuando hablamos de excedente no estamos hablando de un territorio opuesto a algo, que lo niega y que se posiciona en el lado contrario de una frontera trazada. Hay que considerar al excedente como una dimensión constitutiva de un ente, su parte espectral. Esta parte es el tiempo que desborda a la vida en su ahora y le enrostra la muerte. Una muerte que es vida de las generaciones pasadas y las que aún no han nacido. Todos ellos son los

espectros que desbordan nuestro tiempo presente y lo dislocan, quiebran o desajustan. Ese excedente de generaciones de ausentes pesa en nuestra vida presente como una herencia, pero sobre todo pesa como un destino. Un destino marcado por el deseo incumplido de los que murieron y por la demanda de un mundo mejor que nos exigen los que aun no nacieron.

“Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado. La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos. Y cuando éstos aparentan dedicarse precisamente a transformarse y a transformar las cosas, a crear algo nunca visto, en estas épocas de crisis revolucionaria es precisamente cuando conjuran temerosos en su auxilio los espíritus del pasado, toman prestados sus nombres, sus consignas de guerra, su ropaje, para, con este disfraz de vejez venerable y este lenguaje prestado, representar la nueva escena de la historia universal”⁹⁰.

El hecho de que la historia se repita, ya sea como tragedia o comedia, no habla de una circularidad *viciosa* del tiempo. Habla de una *confluencia de temporalidades* en un mismo bloque de tiempo, en una misma realidad. Una realidad habitada tanto por los presentes como por los ausentes, espectros estos de generaciones ya muertas o aun no nacidas. Presencias paralelas que nos asedian y perturban el sueño, que se manifiestan en esa molestia corporal, en esa incomodidad que nos exige hacer algo por ellos, saldar una deuda, continuar una misión. Así como la historia no es un recorrido lineal y sucesivo de “ahoras” empujados por una misma lógica o una finalidad, un acontecimiento no retrata un fragmento de esa línea, sino que condensa el cruce radial de múltiples temporalidades, múltiples capas generacionales que integran viejos y jóvenes, tan viejos que ya se murieron, y tan jóvenes que aún no nacieron. Ambos extremos oprimen como una pesadilla el cerebro de aquellos lanzados a la acción.

El tiempo está fuera de quicio, *out of joint* repite Hamlet, perplejo, dando cuenta del carácter dislocado o des-ajustado de la realidad. Una realidad poblada tanto por vivos como por

⁹⁰ Marx, K. (2008): 18 BRUMARIO DE LUIS BONAPARTE, p. 5

muertos. Un ahora atravesado por su pasado, rebanado por su futuro, todo revuelto en un presente disparatado. Disparatado significa que el presente es tan frágil que parece no ser un presente sólido y estable. El disparate consiste en esa convivencia, que creíamos imposible, entre los contrarios, vivos y muertos, presentes y ausentes. El espectro nos permite ver ese disparate donde lo opuesto se enreda en el baile de la locura.

Ahora bien, ¿por qué tendríamos que poner freno a aquel disparate? ¿Por qué habríamos de reclamar un fin de aquel desajuste? ¿Por qué, acaso, nos resulta tan necesario superar el desequilibrio y alcanzar una síntesis de puro ahora, donde, al fin, la muerte sea para siempre erradicada? “*Nada hay de sorprendente en que este fin del desajuste (del estar out of joint) «prefigure» un «eterno presente»*”⁹¹.

Una presencia siempre tiene algo que la excede, que nos es vedada, que también se encuentra fuera de un universo significativo capaz de nombrarla y, sin embargo, esto que excede la constituye. No es posible considerar a un objeto como algo completo y acabado por el simple hecho de colmar sus cualidades sensibles. Esto sería pecar de prepotentes y creer que lo que vemos y la forma cómo lo entendemos abarca la totalidad de lo que es. Por esto, la noción de excedente lo que trae es, no solo la existencia de límites a nuestra capacidad de conocer, sino también los límites de toda objetividad. Una objetividad nunca es una identidad consigo mismo de la esencia. Una objetividad no es nunca un ente cercado por un perímetro que lo separa del resto y lo define diferencialmente. Una objetividad limitada significa que esta nunca está por completo cerrada, sino que sus contornos se abren dejando escapar un excedente indeterminado por el lenguaje, incapaz de ser articulado en un universo significativo.

Del mismo modo, la vida no es esfera cerrada de pura presencia, o una existencia en el sentido de una realidad efectiva que se basta a sí misma. Con la frase *quisiera aprender a vivir finalmente*, Derrida desata la fuerza que la espectralidad tiene para dislocar el presente y exponer su excedente. La vida no es algo listo para ser usado, es algo que debe ser aprendido, pero su aprendizaje solo termina cuando llega a su fin. Por eso ¿quién puede enseñarnos a vivir esa vida que es exclusiva y particular a cada uno?

⁹¹ Derrida, J. (2012): ESPECTROS DE MARX, p. 86

*Esta pregunta llega del porvenir. Vuelta hacia el futuro, yendo hacia él, también de él procede, procede del futuro. Por lo tanto, debe exceder cualquier presencia como presencia para sí mismo*⁹².

El futuro no es la negación del presente. Tampoco es su excedente de modo aislado, sino en conjunto con el pasado. Pasado y futuro sugieren ese excedente del presente que lo desborda y que insinúa una temporalidad extática que excede toda comprensión humana y que vinculamos con la eternidad. Y así como el futuro es lo que excede al presente, así también, la muerte es aquello que excede a la vida. Hay una parte de muerte en todo lo vivo. La vida está preñada por la muerte o, como decía Borges “el hombre olvida que es un muerto que habla con los muertos”⁹³. Esta no conforma otro mundo opuesto que le sucede temporalmente a la vida. *La vida-la muerte* se entrelazan sin jerarquía. La vida, bajo esta perspectiva, se propone como una *sobre-vida*, porque ahora en su dominio participa la dimensión indeterminada de la muerte innombrable, el puro silencio. Es el *tiempo de aprender a vivir*. Aquel que no es aún vida, por el hecho de no haberla aprendido completamente, y que tampoco es muerte, pues esta aún no ha llegado. Es un tiempo ubicado entre la vida y la muerte, conformado tanto por la una como por la otra, sin someterse a ninguna por completo, un tiempo dislocado, *out of joint*. Un lapso impulsado por el querer aprender a vivir finalmente.

¿Acaso la voluntad de expulsar hacia afuera, hacia la nada, todo atisbo de locura, de desquicio, no es también negar al otro como tal y encerrarnos en nuestra propia versión del ahora? ¿No es el otro el que siempre está loco, con el que siempre todo va mal, el que perturba la estabilidad de nuestra conciencia, el que nos contamina, el *tóxico*, que asedia nuestra realidad para revolverla y volverla otra cosa? ¿No es el otro siempre un espectro? Por eso el carácter desajustado de la realidad es la posibilidad de existencia del otro mismo. Sin esa condición fundamental todo quedaría reducido al uno, al eterno presente y, en definitiva, esto es la condición para que suceda la tiranía entendida esta como el deseo de supresión del otro. Esto fue el mundo unipolar del “fin de la historia”. En cambio, la democracia requiere y se nutre del

⁹² Ibid., p. 11

⁹³ Borges, J.L. (2003): “There are more things”, en EL LIBRO DE ARENA, Alianza, Madrid.

disparate, de la locura, y del inestable juego de realidades que contrastan y se dislocan unas a otras. La democracia es lo siempre desajustado, el permanente conflicto. En el momento en que se busque poner fin a ese desajuste, el *fin de la historia*, no encontraremos la paz, sino la inevitable tiranía. Pues qué es la democracia, sino la búsqueda de niveles más altos de justicia, una justicia nunca presente y siempre por venir, y para lo cual se requiere considerar a lo otro, en vez de apagarlo. La democracia es el otro, sus voces y sus desagrazos capaces de mantener la abertura hacia el disparate y salvarnos, así, de la tiranía.

La justicia es, entonces, la gran ausente, insinuando con esta categoría no el vacío o la falta, sino lo excedente en tanto procedente de un futuro siempre por llegar, al modo de un mesianismo sin mesías que anuncia una dudosa llegada, pero que moviliza con la potencia de lo siempre arribante. Tal como un horizonte que nos invita a tocarlo y se aleja a medida que nos acercamos. Una justicia mesiánica incapaz de instalar “el fin de la historia”, pero sí de empujarla hacia el despliegue creativo de lo imposible. Un mesianismo que se asemeja a la idea del “dios venidero” traída por Heidegger, que convoca a pensar la dimensión obstruida de lo no-presente, como posible salvación del imperativo técnico y germen de un pensamiento nuevo.

Así, la idea de justicia en Derrida supera la noción de un entramado legal efectivo, una legislación vigente, ya que la verdadera justicia no puede nunca establecer un cierre del conflicto social. Esa herida siempre estará abierta desde que el otro pueda seguir siendo otro. Sin esta abertura hacia el otro como posibilidad, cualquier interrogación acerca de la justicia devendrá en un mero conservadurismo, en una reproducción de las formas jurídicas insensible a las particularidades del otro. Pues la justicia no puede reducirse a una legislación hacia lo semejante al estilo de un régimen de comunes que desplaza de su perímetro aquello que no cumple las condiciones de blanco, hombre, propietario. Este derecho de lo semejante deviene en el aval de expresiones de crueldad hacia todo lo que no es reconocido como tal, que se refleja en diferentes formas de violencia tales como el clasismo, racismo, machismo, sin descontar la crueldad vertida hacia los animales y la naturaleza, es decir, lo otro de lo humano y

de la cultura. Por eso la justicia debe reposar sobre un principio de responsabilidad para con lo más desemejante, lo radicalmente otro, lo otro incognoscible, en particular, lo otro de lo vivo⁹⁴.

Esa otredad radical y, por tanto, innombrable, se expresa en todas las formas de alteridad mencionadas y, sobre todo, en la alteridad más fundamental: la muerte

No basta con decir que esa obligación ética incondicional, si la hay, me vincula con la vida de cualquier ser vivo en general. También me vincula dos veces con aquello que no son seres vivos, es decir, con la no-vida presente o con la vida no presente de aquellos y aquellas que no son seres vivos, seres vivos presentes, seres vivos en el presente, contemporáneos, a saber, seres vivos muertos o seres vivos todavía no nacidos, no-presentes-seres-vivos o seres-vivos-no-presentes. Es preciso pues inscribir la muerte en el concepto de la vida⁹⁵.

⁹⁴ Ruiz Bustamante, C. (2019). Entre espectros y asedios. Jacques Derrida y la sobrevida, en IDEAS Y VALORES, 68 (170), 37-58.

⁹⁵ Derrida, J. (2010): LA BESTIA Y EL SOBERANO 1 vol, p. 141

Capítulo IV. Otros modos de ser: la poesía y lo sagrado

12. El arte y los objetos

Al abordar la cuestión del arte se reconoce habitualmente que, al igual que la técnica, tiene que ver con objetos. Incluso cuando se trata de expresiones por fuera de las artes plásticas, como la danza y la música, también se requiere de un soporte material para que estas tengan lugar, como ser el espacio y los cuerpos, para la danza, y la vibración del aire y los instrumentos, para la música. Unos son objetos funcionales, utensillos que conforman el gran aparejo instrumental de la técnica. Otros son objetos dotados de cualidades estéticas, razón por la cual, en apariencia, se los considera expresiones de lo bello y pasan a formar parte del campo artístico. La diferencia entre ambos ha suscitado incontables explicaciones al interior de las ciencias y de la filosofía en su afán de responder la pregunta ¿qué es lo que hace de un objeto una obra de arte? ¿En dónde radica el carácter extraordinario de una obra de arte? ¿Qué es lo bello?

Un camino podría ser el hallar un patrón de belleza partiendo del análisis de las obras más relevantes de la historia y definir las características necesarias para que una cosa pueda ser artística. Otra podría intentar encontrar una definición de lo bello a partir de ciertas cualidades objetivas y distribuir los objetos entre aquellos que se ajustan o no a una definición de lo bello. Otra podría enfocarse en las emociones estéticas que determinados objetos activan y concluir acerca de su belleza según ese principio de activación. También es válida aquella noción que esquivaba pensar a la obra a partir de su particularidad y la busca en su carácter relacional, es decir, a partir de una posible determinación según la estructura significativa donde el objeto está inserto, al estilo del urinario en el museo. Sin interés, ni capacidad para catalogar la vasta producción de estudios sobre el arte y la estética, resulta llamativo el hecho de que para hablar del arte tengamos que remitirnos a los objetos que la conforman. Hacer esto, ¿no sería algo semejante a lo que ocurre con la técnica cuando mencionamos que esta no se limita a sus instrumentos, a los artefactos tecnológicos mediante los cuales se expresa? ¿No será que el arte también ha caído dentro del dominio de la Gestell y, de ese modo, representa una forma de sustitución del ser por lo ente?

La música, se dirá, no es estrictamente referencial y, por esto, es difícil ver en ella un objeto. Sin embargo, también predomina en la obra musical una forma de apreciación según su carácter formal, es decir, su estructura; también contiene ciertas características que permiten diferenciarla en géneros; y genera, a su vez, una multiplicidad de sensaciones. Pero ¿acaso podríamos afirmar que la música en general, es decir, esencialmente, se reduce a estas determinaciones? Y de igual modo podríamos extender la pregunta hacia toda forma de arte ¿Acaso el golpe de belleza que una obra es capaz de brindarnos se remite a sus proporciones objetivas?

Queremos indagar acerca del arte, pero empezamos refiriéndonos a su carácter objetivo. Es el mismo camino que trazamos para pensar a la técnica, donde notamos que no podía ser reducida a los instrumentos manipulables producidos por el hombre, sino que tenía que ver con un modo de desvelamiento de la verdad. Esta misma trayectoria recorre Heidegger en el *Origen de la obra de arte*⁹⁶ cuando se pregunta por la esencia del arte: comienza por las cosas y encuentra que se destacan, en la tradición filosófica, tres modos de determinación de la coseidad que, de alguna manera, reducen a la cosa a su carácter óptico. Estos son: la cosa como portadora de características, como unidad de una multiplicidad de sensaciones y como materia conformada, que se extiende hacia todo lo ente, tomando por igual a la cosa, al utensilio y a la obra, y de esta manera se establece una “comprensión anticipada que impide la meditación sobre el ser de todo lo ente”⁹⁷.

La obra de arte, en tanto ente, también se ve absorbida por esta forma de comprensión anticipada. Su carácter apresurado radica en el hecho de que queriendo llegar a la esencia de la obra, a aquello que hace de esta algo extraordinario, nos conduce a lo que la tradición dispone para la comprensión de una cosa. Esa inmediatez que nos lleva a ver en la obra una cosa objetual nos corta el camino hacia el ser de la obra, así como al de todo lo ente. La búsqueda de la esencia del arte, entonces, no puede quedarse en el medio camino de sus productos artísticos, no puede resumirse a un análisis objetivo de sus obras, pues esto no sería sino quedar presos en una representación de lo ente que es incapaz de dar cuenta de su ser

⁹⁶ Heidegger, M (1995): *El origen de la obra de arte*, en CAMINOS DE BOSQUE, Alianza, Madrid.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 21

artístico. Algo semejante vimos cuando hablamos de la técnica: su esencia no reposa en los productos tecnológicos que usamos día a día, sino que tiene que ver con un modo de saber y, como tal, con un modo de manifestación del ser.

Existe un profundo parentesco entre el arte y la técnica que se manifiesta, no solamente, en compartir la misma raíz latina, *ars, artis*, utilizada igualmente para el arte y la técnica; o su raíz griega *teckné*, que también nombraba ambas actividades. En definitiva, arte y técnica suelen entrelazarse, valiéndose la primera de los instrumentos de la segunda que, a su vez, toma de la primera el componente imaginativo necesario para su desarrollo. Pero fundamentalmente, ese parentesco se da en que tanto la una como la otra se corresponden con la *Physis* como aquella incesante productividad de la naturaleza que busca mostrarse y que, para lograrlo, interpela al hombre a fin de que este complete la tarea que por sí sola la naturaleza no realiza. Esto quiere decir que la *Physis*, en su accionar manifestativo, se expresa de diferentes modos, algunos de los cuales, como el arte y la técnica, requieren de la participación del hombre para su realización. Es por eso que el hacer del hombre, que los griegos denominaron mediante la palabra *Poiesis*, encuentra su procedencia en el impulso creativo de la *Physis* a la que el buen artista procura imitar y darle continuidad.

La idea de la “naturaleza artista” que promulgó el romanticismo es fundamental para entender este punto, desde que su obra pasa a funcionar como el ideal de la creación artística, asociando la productividad natural, es decir, la *Physis*, con el hacer del artista. El oficio del artista debe, entonces, acoplarse al flujo creativo de la naturaleza y procurar imitarlo como si fuese una continuación de su obra. La obra de arte no se trata, así, de una creación que parte del punto cero de la voluntad humana, sino que es, desde siempre, una creación dentro de la creación. La esencia poética de toda forma de arte se expresa en el hecho de que nunca habrá una obra que determine de una vez y para siempre lo que el arte sea. Al igual que la propia naturaleza, el arte está en constante eclosión y requiere de una permanente productividad para llevar a cabo la obra de la verdad que empuja por manifestarse. El arte, que brota y depende de la propia naturaleza, es la obra siempre inacabada pero perfecta, ya que en cada época colma la posibilidad del decir que, incesante, nunca se cierra al arribo de lo nuevo. Por eso la perfección

del arte no radica en la forma, sino en responder al éxtasis temporal y traer a la efectividad del presente el ser de lo ente en su totalidad.

Arte y técnica, entonces, responden al llamado del ser para manifestarse. Por eso su diferencia parecería ser casi nula. Sin embargo, una está inserta en una lógica utilitaria al funcionar como un medio para un fin externo y, la otra, siendo un fin en sí mismo, integra una lógica que resulta totalmente ajena a la utilidad. Con el desarrollo de la técnica moderna y la conformación del conocimiento técnico-científico, la reducción de la realidad al plano de lo calculable ha tenido por consecuencia el desplazamiento del arte a la categoría del entretenimiento destinado al deleite o al gusto. Ya en sus Lecciones sobre estética, Hegel aseguraba que “para nosotros, el arte ya no es el modo supremo en que la verdad se procura una existencia”⁹⁸. En esta frase se expone la manera en que, con la modernidad, la lógica desplaza al arte de su posición propedéutica de la filosofía.

La verdad quiere existir, empuja para venir a la presencia, y para hacerlo encuentra diferentes modos. Sin embargo, dice Hegel, hay un modo *supremo*. ¿Por qué el arte es superior a los otros modos de manifestación de la verdad? ¿Qué dice el arte que la técnica no puede? Y pregunta Heidegger, “¿qué tiene que ser la verdad, para que pueda acontecer o incluso tenga que acontecer como arte?”⁹⁹. Ese “tenga que acontecer” también refleja una superioridad del arte con respecto a otros modos, superioridad que es, a su vez, una necesidad: el ser necesita del arte para expresar su verdad. Significa también que, en el arte, la verdad acontece de manera más originaria, más plenamente que a través de otros modos. Ese “tenga que acontecer” nos dice que en el arte ocurre un acontecimiento, el acontecimiento de la verdad. Pero cabe preguntarse, ¿por qué en el arte la verdad sucede de manera más originaria?

⁹⁸ Ibid., p. 57

⁹⁹ Ibid., p. 41

13. Belleza y verdad

Para hablar del arte comenzamos hablando de los objetos, pero terminamos hablando de la verdad. Si “la obra de arte consiste en *algo más* que en ese carácter de cosa”¹⁰⁰ ¿por qué, entonces, tiene lugar esa reducción? Es que, desde que el Eidos platónico prevaleció en la representación del ser, la verdad estuvo siempre ligada a la forma y, con ella, la belleza se presentó como el aparecer sensible del Eidos capaz de revelar el “orden y unidad de lo ente en su totalidad”¹⁰¹. Y qué fue siempre la belleza sino esa representación más precisa y elegante de la forma pura. Como bien sugiere Heidegger a este propósito “en ese modo en que lo ente es como efectivamente real para el mundo determinado por Occidente, se esconde una peculiar manera de ir siempre juntas la belleza y la verdad”¹⁰².

Decir que el arte es el lugar de aparecimiento de la verdad requiere, en primer lugar, salirse de aquella representación que considera a la verdad como corrección, como nexo entre una proposición y la realidad. Ya en Aristóteles la verdad ha sido definida como la adecuación entre proposición y ente. El método experimental científico, siguiendo esta línea, ha enseñado lo imprescindible de la contrastación de datos, que sugiere el alineamiento entre el plano teórico y el fáctico. Este proceso de alineamiento es el que permitiría que un enunciado pueda ser considerado como verdadero. Pero el arte demuestra que no es la corrección con que se representa una cosa, sino la posibilidad de mostrarla en su esencia o, dicho en otras palabras, la esencia del arte sería ese ponerse en obra la verdad de lo ente¹⁰³. ¿Acaso se puede afirmar que la estatua de un dios representa de manera correcta su versión “real”? La estatua de un dios no es bella por reproducir la imagen efectiva del dios, ni su forma pura desconocida, sino por ser capaz de traerlo a la presencia y ser ella misma el dios¹⁰⁴ en la medida en que puede instaurar la apertura a través de la cual lo divino aparece y puede ser pensado como tal. Así pues, en la obra no se trata de la reproducción del ente singular que se encuentra presente en cada momento,

¹⁰⁰ Ibid., p.13

¹⁰¹ Heidegger, M. (1995): *La frase de Nietzsche Dios ha muerto*, en CAMINOS DE BOSQUE, p. 27

¹⁰² Heidegger, M (1995): *El origen de la obra de arte*, en CAMINOS DE BOSQUE, p.59

¹⁰³ Ibid., p. 25. “Según esto, la esencia del arte sería ese ponerse a la obra de la verdad de lo ente. Pero hasta ahora el arte se ocupaba de lo bello y la belleza y no de la verdad”.

¹⁰⁴ Ibid., p 30. “Lo mismo le ocurre a la estatua que le consagra al dios el vencedor de la lucha. No se trata de ninguna reproducción fiel que permita saber mejor cual es el aspecto externo del dios, sino que se trata de una obra que le permite al propio dios hacerse presente y que por lo tanto es el dios mismo”.

sino más bien de la reproducción de la esencia general de las cosas. O, al decir de Heidegger, “en la obra está en obra la verdad, es decir, no solo algo verdadero”¹⁰⁵.

Para explicar esto Heidegger recurre a la descripción fenomenológica de un cuadro de Van Gogh que ilustra un simple par de botas de campesino. En esa pintura, nos dice, acontece la verdad y no, meramente, la reproducción exacta de un par de botas reales. Pero cabe preguntarse, ¿por qué esas botas pintadas tienen que ver con la verdad y no solo con algo verdadero? ¿Qué es lo que una obra de arte puede mostrar que no aparece en el propio par de botas? “La obra de arte abre a su manera el ser de lo ente”¹⁰⁶. Esto significa que en la obra de arte podemos ver, es decir, la obra trae adelante la abertura de lo ente que permanece en lo oculto. La pintura del par de botas nos muestra el espacio abierto del ente que son las botas y que, al mismo tiempo, no son esas botas. Sin embargo, este no ser de las botas no debe ser entendido como una negación de las mismas, en el sentido llano de unas botas falsas, sino como el inicio de su abertura encubierta. El encubrimiento del claro de lo ente no es tampoco un límite que se impone al conocimiento, sino que es el propio ser que se oculta mediante el desocultamiento de lo ente. Lo que identifica una obra de arte es su capacidad de arrojar luz sobre este velamiento desvelante que habilita la “brillante aparición del ser en la obra”¹⁰⁷ que reconocemos como belleza. Lo bello es un brillo, el brillo del ser en lo ente. Por eso la belleza es un modo en que la verdad se presenta como desocultamiento.

A partir de esto, resta preguntarse, ¿de qué manera la verdad aparece como belleza? ¿qué es esta verdad para que acontezca en el arte? En la medida en que en la obra esta en obra la verdad, tomamos noción del doble juego entre el claro y el encubrimiento con que Heidegger describe a la verdad, lo que es igual a identificarla con un doble movimiento de apertura y cierre o de simultáneo desvelamiento y velamiento. Para ejemplificarlo, nuestro autor recurre a la utilización de las categorías ontológicas de mundo y tierra, representando el primero la apertura y, el segundo, el encubrimiento. En la obra se establece el combate entre mundo y tierra como

¹⁰⁵ Heidegger, M (1995): *El origen de la obra de arte*, en CAMINOS DE BOSQUE, p. 40

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 28

¹⁰⁷ Heidegger, M (1995): *El origen de la obra de arte*, en CAMINOS DE BOSQUE, p. 40. “En la obra está en obra la verdad, es decir, no solo algo verdadero. (...) La luz así configurada dispone la brillante aparición del ser en la obra. La brillante aparición dispuesta en la obra es lo bello. La belleza es uno de los modos de presentarse la verdad como desocultamiento”.

expresión del claro y el encubrimiento. Pero este conflicto no involucra la posibilidad de una síntesis ulterior, sino que se sostiene en la permanente tensión de fuerzas expansivas y contractivas que se sostienen como tales en la obra, pues “en el combate esencial, los elementos en lucha se elevan mutuamente en la autoafirmación de su esencia”¹⁰⁸.

En la obra, entonces, se establece el combate entre mundo y tierra. Un combate que, en la medida en que no tiene vencedores ni vencidos, es capaz de mostrar, en la obra, la mejor expresión de cada uno de los contrincantes. La tierra es lo que permite que algo sea en tanto lo resguarda y lo mantiene en su ser protegiéndolo de su disolución en el devenir de lo abierto. El mundo es esa apertura donde lo ente se reconoce como tal en su pertenencia al ser. Por eso, según Heidegger, los dos rasgos esenciales de la obra de arte son “levantar un mundo y traer aquí la tierra”¹⁰⁹ que manifiestan la naturaleza de la verdad como claro y encubrimiento.

Ahora bien, el arte que, mediante la obra, pone en obra la verdad, es un decir en el que se juega lo abierto del mundo y la cualidad protectora de la tierra. Este decir en donde se expone la verdad como claro y encubrimiento de lo ente es, según Heidegger, la esencia del poetizar. Por eso todo arte, independientemente de la disciplina a la que recurra, sea la música, la escultura, la danza, es, esencialmente, poema en tanto que acontecimiento de la verdad de lo ente. En ese sentido, el lenguaje poético “consigue llevar a lo abierto a lo ente en tanto que ente”¹¹⁰. El poema dice a lo ente en tanto perteneciente a la tierra, pero lo proyecta a lo abierto del mundo, permitiendo la brillante aparición del ser como claro y encubrimiento. Por eso el poema es el relato del combate entre mundo y tierra que aparece en la obra de arte y donde tiene lugar el desocultamiento de lo ente.

¹⁰⁸ Ibid., p.35

¹⁰⁹ Ibid., p.34

¹¹⁰ Ibid., p.52

14. El arte poético, el Arte

En la obra de arte resplandece una ausencia que es, en definitiva, un excedente de lo presente, un desborde de la materia que le otorga ese carácter extraordinario, ese *algo más* que percibimos en la obra y que evoca al arte. Nada semejante acontece con el utensilio, que se limita a la practicidad del fin a que se destina. Ese algo más, ese excedente lo encontramos cuando nos dice Rimbaud: “Escribía silencios, noches, anotaba lo inexpresable”¹¹¹. La obsesión de los llamados poetas malditos por esa realidad que se manifiesta mediante el silencio, la muerte y la noche que son, a fin de cuentas, formas de decir lo inexpresable, nos acerca a la percepción de esa dimensión que desborda lo presente y, en su carácter excedente, habilita a la apertura de otro modo de ser. La capacidad del poeta de habitar la ausencia, de “permanecer expuesto a los relámpagos de dios” al decir de Holderlin¹¹², de estar fuera de sí, en otra parte, liberado de la sujeción que lo actualmente presente le impone, más allá de lo meramente puesto ante los ojos, es lo que le otorga ese carácter especial de ver más allá de lo que hay, un *soplo más*.

El Poeta, dice Rimbaud, “se hace vidente por medio de un largo, inmenso y razonado desarreglo de todos los sentidos”¹¹³. El vidente está en otra parte, está ausente, es el que ve lo que no está ante los ojos y en ese sentido puede predecir lo que ha de suceder, puesto que eso ya está en lo presente, como su excedente. O dicho en palabras de Heidegger “para el vidente todo lo presente y lo ausente está reunido en una presencia y resguardado en ella”¹¹⁴. La presencia no equivale a lo presente, pero lo contiene al igual que contiene a su excedente-ausente. La presencia guarda en sí tanto a lo presente como a lo ausente. Esto nos sugiere la diferenciación fundamental entre el Ser y el ente, confundida por la Metafísica, pues el Ser no es un ente entre otros, sino la presencia que se actualiza en lo ente. Lo que aparece son los entes, pero la aparición misma, es decir, el Ser, no aparece, sino que se resguarda en el ocultamiento. Lo que se manifiesta son los entes presentes, pero lo que permanece en lo oculto es la propia Presencia que hace aparecer a los entes. En su aparición se refugia la presencia que olvidamos

¹¹¹ Rimbaud, A. (1970): UNA TEMPORADA EN EL INFIERNO, Edicom, Buenos Aires.

¹¹² Heidegger, M. (1958): ARTE Y POESÍA, p. 109

¹¹³ Rimbaud, A. (1970): UNA TEMPORADA EN EL INFIERNO, Edicom, Buenos Aires.

¹¹⁴ Heidegger, M. (1995): *La sentencia de Anaximandro*, en CAMINOS DE BOSQUE, p. 258

ante lo presente. En la presencia, entonces, conviven y se entrelazan lo presente y lo ausente, la vida y la muerte, el ser y el no-ser, es decir, el desajuste esencial de la realidad. Un desquicio que requiere, también, a un desquiciado para ser visto, a alguien con los sentidos desarreglados, como dice Rimbaud. Tal vez con esto nos acerquemos a responder, en parte, la pregunta de para qué necesitamos a los poetas. Para desestabilizar la realidad, igual que lo hace el ocaso, arrancarnos de la alienación promovida por el dispositivo técnico y mostrarnos la naturaleza contradictoria de la verdad.

*El poeta es realmente ladrón de fuego*¹¹⁵

Por esto, la verdad que reluce en la obra es, también, no-verdad desde que sugiere un no-presente que, aunque permanece en lo oculto, es traído bajo la forma de la insinuación a través de la obra. Esa no-verdad insinuada en la obra de arte es su carácter extraordinario que nos permite acercarnos a la dimensión no-presente del ser, anulada por el predominio de lo Gestell y su reificación del mundo. “La esencia de la verdad, esto es, la esencia del desocultamiento está completamente dominada por una abstención. (...) *La esencia de la verdad en tanto que esencia del desocultamiento le pertenece necesariamente esta abstención según el modo de un doble encubrimiento.* La verdad es en su esencia no-verdad”¹¹⁶.

Para entender esto recordemos lo que mencionamos, anteriormente, acerca del peligro que la hegemonía de la Gestell acarrea para el hombre. Este peligro es también una pérdida: la pérdida de la no-verdad como esencia de la verdad. Esta pérdida es, a su vez, un cerramiento frente al misterio que la no-verdad representa. Perder de vista la no-verdad conlleva a un empequeñecimiento del mundo y al ciego errar del hombre en su noche. La verdad que se desoculta en lo ente proviene de lo oculto y se dirige a lo oculto, estableciendo el “doble encubrimiento” con que la verdad se abstiene de manifestarse. La no-verdad es el origen y destino de la verdad que se conserva en la ausencia. Pero esta no es nunca ausencia de verdad en el sentido ordinario de falta de verdad o falsedad, sino la condición de posibilidad de su existencia. Y es precisamente esa palabra la que busca el poeta que procura cantar los silencios, las noches.

¹¹⁵ Rimbaud, A. (1970): UNA TEMPORADA EN EL INFIERNO, Edicom, Buenos Aires.

¹¹⁶ Heidegger, M. (1995): *El origen de la obra de arte*, en CAMINOS DE BOSQUE, p. 39

La poesía como un decir de lo no dicho donde se revela su capacidad de expresión que trasciende el orden de las palabras y trasciende la realidad efectiva del enunciado, encuentra su mejor ejemplo en Heráclito. Una sentencia de tres palabras reveló en su época toda la vastedad del decir que sería dicho después por quienes lo sucedieron. Pues sus sentencias excedían lo dicho como si su sentido proviniera del futuro que aún no conocía y que hoy es nuestro presente inacabado. Todo lo que fue escrito y dicho desde su muerte hasta nuestros días, y todo lo que resta decir aún todavía por las generaciones futuras, forma parte del trasfondo no dicho por sus palabras y que, sin embargo, ya estaba ahí como un excedente impronunciado. Esto quiere decir que siempre es más lo que la poesía no dice que lo que, efectivamente, dice. Y, sin embargo, aquello no dicho de alguna manera el poema lo tiene y lo exhala. A esa exhalación nunca dicha por el poema es lo que llamamos insinuación que, también, no deja de ser una forma de promesa. Toda insinuación recurre al símbolo para manifestarse, pero lo que promete es el silencio del que proviene y que somos incapaces de escuchar. Ese silencio, lo no dicho, insinúa mediante el símbolo la latencia de lo innombrable.

Una bella definición de belleza la asocia con una *promesa de felicidad*. Lo que sea la felicidad quizás requiera un detenimiento que no vamos a darle, aunque podemos aventurar que se corresponde con un estado ideal de absoluta plenitud y el más alto grado de intensidad. Una cosa semejante no puede sino ser algo prometido, escasamente otorgado. La belleza tiene ese hábito de prometer lo que no tiene y que, sin embargo, aparece. La promesa de felicidad que anuncia la belleza acompaña la idea del Dios venidero que, a su vez, es igual al mesianismo sin mesías. La belleza anuncia la llegada de un dios que nunca vendrá, pero en ese anuncio ya está el esplendor de su presencia. “Es raudamente pasajero todo lo celestial, pero no en vano”¹¹⁷. Por eso la belleza es esa tierra prometida que el arte profesa mediante la obra y los artistas son los profetas que anuncian su llegada.

La llegada de un dios como posibilidad de salvación de la humanidad, refiere a la posibilidad de abrirnos al misterio, una reapertura hacia la dimensión no-presente del Ser bloqueada por la Gestell. Lo divino representa esa dimensión no-presente que la técnica ha sustraído y que

¹¹⁷ Heidegger, M. (1958): ARTE Y POESÍA, p. 106

mediante una reflexión meditativa o mediante la poesía podríamos recuperar. Lo divino, como absoluto misterio, es el camino para la salvación frente a ese peligro que la técnica representa, porque *donde crece el peligro, crece también lo salvo*. El dios venidero puede mostrarnos ese camino hacia los dominios del no-ser, hacia el tiempo perdido, hacia el excedente de lo presente. El peligro, dijimos, es una pérdida. Pérdida del misterio como posibilidad representada por la huida de los dioses que involucra, además, una pérdida del elemento del pensar. El elemento del pensar no son los dioses. Sin embargo, su fuerza radica en que, como entidades no-presentes, pueden abrir camino para pensar otros modos de ser, que han sido borrados por la Gestel y que se corresponden, al ocultamiento, al movimiento de velamiento des-velante del ser.

Pero esta huida de los dioses contiene ya, desde el inicio, la posibilidad de un regreso. Incluso si nos refiriésemos a la muerte de dios, esta siempre entraña ya la posibilidad de la resurrección, es decir, *la posibilidad de lo imposible*. Que lo imposible pueda ser pensado como tal requiere que nos abramos a su posibilidad. La muerte es lo que no es, lo que ya no es o lo que todavía no es. Sin embargo, ¿qué más real que la muerte? Una huida no es menos definitiva que la muerte, ambas se corresponden con la ausencia. Para Nietzsche esa resurrección se vislumbra en la transmutación de los valores, desde que dios representaba, para él, los ideales que soportaban la vida y que habían caído en el vacío. En Heidegger, en cambio, no se trata de una inversión de valores, sino de un retorno de la divinidad como reapertura a la dimensión del ser, fundamento de todo lo que es. La metáfora del mar que nos hemos bebido, en Nietzsche, es reemplazada por la del cielo, en Heidegger, que permanece siempre en una abertura inobjetivable.

La célebre frase “Dios ha muerto” adquiere, así, otra connotación. Por un lado, habíamos dicho, la preocupación por el vaciamiento de lo divino del mundo, es decir, la desacralización, semejante al debilitamiento de las fuerzas vitales en el lenguaje de Nietzsche. Sin embargo, la frase puede querer señalar otra cosa: y es que el Dios ha muerto quizás signifique que Dios *está en* la muerte. Una presencia que no se manifiesta sino a la hora de nuestro total apagamiento y que, sin embargo, la sabemos desde el día en que nacemos y nos acompaña cada día como la más absoluta verdad. Dios es lo nunca presente, por eso existe una clara cercanía de dios con la muerte, o al menos esta está bajo su dominio. El que muere viaja al reino de dios que es lo

absolutamente ausente. Dios es el rey de la muerte, el único capaz de explicarla. Es el representante de la muerte. Por eso el enfado de Nietzsche y los vitalistas acerca de su capacidad de penetración en la moral de su tiempo. El atractivo que la muerte, el más allá, significa para la tradición cristiana opera, para él, como un anulador de las fuerzas vitales y un predominio de la nada sobre la vida, un desplazamiento de la atención hacia un mundo ilusorio que se traduce como servidumbre en nuestro mundo real. Pero este enfado encuentra su justificación en el hecho de estar, su filosofía, inmersa en el perspectivismo antropológico propio de la Metafísica, que no puede pensar más allá de lo ente que rige en el plano de la vida, o sea, no considera nada más que la realidad efectiva de lo real donde pueden acontecer las vivencias.

15. La poesía: diálogo sagrado

El pensamiento de Heidegger ha sido fuertemente marcado por el encuentro con la poesía de Holderlin, cuya impronta fue decisiva en la segunda etapa de su pensamiento inaugurada por un viraje (*Kehre*)¹¹⁸ de la pregunta por el ser desde el punto de vista existencial hacia el onto-histórico, donde se procurará un pensamiento del ser a partir del tiempo. La Metafísica, en cambio, como saber conceptual orientado a la definición del ente en tanto ente, promulgó una reducción del ser al plano de lo óntico que tuvo, a su vez, implicancias globales en el modo de relacionarnos con el lenguaje, entendido como un medio o instrumento para comunicar ideas. La llegada al punto de vista onto-histórico heideggeriano remite a que el ser, que no es nada de óntico, se da bajo condición de un evento (*Ereignis*) donde el ser que viene a la presencia interpela al pensar del hombre a fin de ser visto y así realizar su movimiento des-velante. De esta manera, habilita un juego de doble apropiación del hombre por el ser y del ser por el hombre, pues es a partir de esta relación de correspondencia que puede haber algo como un mundo habitable. En este sentido, el lenguaje poético puede hacer lo que la predicación

¹¹⁸ Blanc, M. (2018): ESTUDOS SOBRE HEIDEGGER, p. 23; 57-67; 222-225; 320-322. Más tarde, en la década del '50, habrá otra viraje denominada "Topología del ser", buscando reconocer los lugares o claros de su manifestación.

conceptual de la metafísica olvida, que es preguntarse por el tiempo originario que hace a las cosas aparecer y permanecer.

Vivimos, según Holderlin, en un tiempo de penuria. La era de la técnica ha desplegado sus tinieblas sobre el mundo que se sumerge en la noche. Una era de ciega oscuridad marcada por la fuga de los dioses, cuya falta ni siquiera es percibida como tal¹¹⁹. Un tiempo donde prevalece el nihilismo, la pérdida de sentido y la deriva sin rumbo en un mundo convertido en objeto. Se vuelve arduo el imaginarse una vida semejante. Sin embargo ¿no es acaso la noche, la falta, la nada la materia prima invisible que dice el poeta? ¿No fue esa siempre la tierra prometida que anuncia el poeta y que incita habitar?

“Tengo en mis huesos la noche tatuada, la noche y la nada”¹²⁰

¿No es, acaso, en esa misma noche donde puede crecer, también, lo que nos salve? El tiempo es de penuria, pero muy rico su poeta. Una paradoja semejante que involucra riqueza y simultánea pobreza puede entenderse, apenas, luego de haber identificado la naturaleza de la verdad y haber detectado en el oficio poético su capacidad manifestativa. El tiempo es de penuria, no solo por el hecho de que los dioses hayan huido o, incluso, muerto, sino porque los mortales mismos son incapaces de pensar su propia mortalidad que, consecuentemente, aleja al hombre de su propia esencia. “La muerte se refugia en lo enigmático”¹²¹. La objetivación de la muerte en lo enigmático conduce a una falta de comprensión de la propia esencia mortal del hombre. Y, en definitiva, esta incompreensión y la huida de los dioses indican un mismo fenómeno, desde que la mortalidad y lo divino son dimensiones complementares.

¹¹⁹ Heidegger, M. (1995): Y para qué poetas, en CAMINOS DE BOSQUE, p. 69. “La era está determinada por la lejanía de dios, por la falta de Dios... No sólo han huido los dioses y el dios, sino que en la historia universal se ha apagado el esplendor de la divinidad. Esa época de la noche del mundo es el tiempo de penuria, porque, efectivamente, cada vez se torna más indigente. De hecho es tan pobre que ya no es capaz de sentir la falta de dios como una falta”.

¹²⁰ Alejandra Pizarnik (2004): POESÍA COMPLETA, Lumen, Buenos Aires.

¹²¹ Heidegger, M. (1995): Y para qué poetas, en CAMINOS DE BOSQUE, p. 203

El poeta se enriquece, cuando el mundo se empobrece, porque el poeta es el que puede ver en la oscuridad. Mediante su condición de vidente, de ver ese *algo más*, es capaz de recuperar, con su canto, el rastro de lo divino en la noche del mundo. Mediante su canto el poeta trae de vuelta lo ausente, representado por los dioses huidos que, a través de sus huellas dejan sentencia de la abundancia de un tiempo perdido que anuncia su regreso. Por eso la noche del mundo, para Holderlin, es noche sagrada¹²², desde que en su seno fulguran los destellos de lo divino que habrá de venir. Cuánto más profunda la noche, más brillante es el canto del poeta.

“En la era de la noche del mundo hay que experimentar y soportar el abismo del mundo. Pero para eso es necesario que algunos alcancen dicho abismo”¹²³.

El poeta hace posible el diálogo entre lo divino y lo mortal que es, igualmente, el intercambio entre lo ausente y lo presente. El poeta vive en el espacio intermedio entre lo divino y lo mortal. Su morada está en la frontera indecisa entre lo vivo y lo muerto, interpretando las señales de lo divino, *expuesto a los relámpagos de dios* y ofreciendo al pueblo un camino hacia el ámbito abierto de lo sagrado que puede iluminar un mundo histórico. En este sentido el poeta se asemeja al espectro que habilita el intercambio entre el ser y el no-ser, disolviendo la frontera ilusoria que los separa, desbloqueando el camino hacia lo abierto obstruido por la objetivación del mundo llevada a cabo por el dispositivo técnico. Este peligro que, en nuestro tiempo, se ha transformado en nuestra realidad cotidiana, tiene la particularidad de que no puede ser visto, pues estamos tan sumergidos en él que nos afirmamos en la creencia de que más allá no hay más nada, ni siquiera la Nada. Solo el poeta puede enfrentarle la mirada. El poeta es el que se arriesga para enfrentar al abismo de la nada y anunciar en él, el camino para la redención.

El poeta es, entonces, el que ve, el vidente. Pero también es, y en modo aún más profundo, el que escucha. Escuchar es, en cierto sentido, la condición necesaria para el ver. Lo que se manifiesta solo puede ser visto, en el sentido de iluminado, si es primero escuchada la Voz del apelo que lo quiere traer a la presencia. El evento por el cual se instaura un mundo requiere

¹²² Ibid., p. 201. “Por eso es por lo que el poeta dice lo sagrado en la época de la noche del mundo. Por eso, la noche del mundo es, en el lenguaje de Holderlin, la noche sagrada”.

¹²³ Ibid., p. 200

tanto que el ser se apropie del hombre como que el hombre se apropie del ser. Esa mutua apropiación es tejida por el lenguaje que se presenta como elemento mediador de la relación hermenéutica entre hombre y ser. El hombre no crea el mundo mediante el habla, puesto que antes el ser ya se pronunció en la palabra del mundo¹²⁴. Esa palabra puede ser comprendida y, por tanto, apropiada por el hombre para dar cuenta del entramado significativo que es el mundo, permitiendo la posibilidad de que exista algo en vez de nada. Pero para que esto sea posible, el hombre tiene que estar abierto a la escucha, “abrir nuestros oídos”¹²⁵, tornarlos libres para lograr la correspondencia con el ser. Por eso el poeta que escucha, interpreta la voz para luego transmitirla con su canto y, de esa forma, fundar una existencia histórica en el mundo.

“En efecto, en su decir, el pensar solo lleva al lenguaje la palabra inexpressada del ser”¹²⁶.

Esa palabra inaudita que el ser exhala busca iluminarse en el encuentro con la escucha para, mediante el lenguaje, venir a la presencia. Ese apelo es a lo que Heidegger llama la Voz y que remite al trasfondo ininteligible de la realidad. En el encuentro entre voz y escucha se origina la palabra que el hombre intentará decir abriendo un diálogo con lo divino. Ese diálogo deja sentencia de la articulación entre el ser y el no-ser, a sabiendas de que en él ya está inscripta la posibilidad de yerro, que hace del lenguaje “el más peligroso de los bienes”¹²⁷.

¹²⁴ Blanc, M. (2018): ESTUDOS SOBRE HEIDEGGER, p. 92

¹²⁵ Heidegger, M. (1996): O que é isto – a filosofia, en CONFERENCIAS E ESCRITOS FILOSOFICOS p. 20. “Destruição signidica: abrir nosso ouvido, torná-lo livre para aquilo que na tradição do ser do ente nos inspira. Mantendo nossos ouvidos dóceis a esta inspiração, conseguimos situar-nos na correspondência”.

¹²⁶ Heidegger, M. (2000): CARTA SOBRE EL HUMANISMO, p. 87

¹²⁷ Heidegger, M. (1958): ARTE Y POESÍA, p. 101

Conclusión

En las páginas precedentes procuramos reflexionar en torno a lo sagrado y su sustracción en un período marcado por el desarrollo de la técnica como forma predominante de vincularnos con la naturaleza. Argumentamos que dicho fenómeno, tal como fue expresado por Heidegger, debe ser considerado al interior de las reflexiones en torno al ser. En ese sentido, la desacralización es resultado de un fenómeno mucho más profundo que se corresponde con el olvido del ser. Por eso la desacralización no se reduce a una pérdida de fe o, incluso, a una sustitución de paradigmas, en donde el pensamiento científico pudo sustituir las explicaciones religiosas sobre la realidad por ser capaz de ofrecer verdades rigurosamente contrastadas y, de esta forma, allanar el camino para el progreso de la humanidad. Tal como se demostró, el olvido de la pregunta por el ser significó el establecimiento de un estilo de reflexión orientada a determinar lo ente en su totalidad disponiendo las bases de un esencialismo que conquistó la cultura occidental. El problema de la técnica es imprescindible, según Heidegger, para comprender este movimiento que lideró la filosofía desde Platón y Aristóteles, pues esta no se reduce a la variedad de artefactos tecnológicos creados por el hombre para facilitar su supervivencia, sino que se corresponde con un modo de saber y, como tal, un modo de manifestación del ser. Su predominio significó la aparición de un verdadero peligro en el plano ontológico que se corresponde con la exclusión de otras maneras de vincularnos con el ser que exceden el plano de la realidad efectiva. Frente a este reduccionismo y esta absorción de nuestra vida en la lógica del dispositivo técnico, Heidegger propone serenidad y apertura al misterio. Este último, sujeto a la temporalidad del ser, establece la garantía de haber siempre algo más que la realidad efectiva a la que fue reducida la naturaleza, es decir, el misterio abre hacia la verdad del ser como posibilidad. Por eso, el arte y lo sagrado sugieren esos saberes capaces de abordar el misterio, de reconocer el fundamento abisal de la realidad y, en definitiva, pensar el ser a partir de otros modos en los que puede manifestarse más allá de su cara técnica.

Referencias

Bibliografía primaria:

- Heidegger, M. (1957). O PRINCÍPIO DO FUNDAMENTO. Instituto Piaget. Lisboa
- Heidegger, M. (1995). CAMINOS DE BOSQUE, Alianza Ed., Madrid.
- Heidegger, M. (2000): CARTA SOBRE EL HUMANISMO, Alianza Ed., Madrid.
- Heidegger, M. (2001): ENSAIOS E CONFERENCIAS, Vozes Ed., Petropolis.
- Heidegger, M. (2009): EL SER Y EL TIEMPO, Fondo de cultura económica, Buenos Aires.
- Heidegger, M. (1958): ARTE Y POESÍA. Fondo de Cultura Económica, Mexico.
- Heidegger, M. (1999): CONCEPTOS FUNDAMENTALES, Alianza, Madrid.
- Heidegger, M (1997): FILOSOFÍA, CIENCIA Y TÉCNICA, Universitaria ed., Santiago de Chile
- Heidegger, M. (2002): LA SERENIDAD, El serbal, Barcelona
- Heidegger, M. (1996): CONFERENCIAS E ESCRITOS FILOSOFICOS, Ed Nova cultural, Sao Paulo.

Estudios sobre Heidegger

- Blanc, M. (1998): ESTUDOS SOBRE O SER, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa
- Blanc, M. (2018): ESTUDOS SOBRE HEIDEGGER, Guerra e Paz Ed., Lisboa.
- Britos, E. (1999): HEIDEGGER ET L'HYMNE DU SACRÉ, University press, Leuven
- Garrido Maturano (1995): LO SANTO Y LO SAGRADO, Revista de Filosofia. In: Revista de Filosofia, México, Año XXIX, n. 87, p. 390-408.

Linares Jorge. LA CONCEPCIÓN HEIDEGGERIANA DE LA TÉCNICA: Destino y peligro para el ser del hombre. Signos Filosóficos. 2003; (10):15-44.[fecha de Consulta 18 de Octubre de 2023]. ISSN: 1665-1324. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=34301002>

Otras lecturas:

Adorno T. Horkheimer M. (1987): DIALÉCTICA DEL ILUMINISMO, Editorial Sudamericana, Buenos Aires.

Alejandra Pizarnik (2004): POESÍA COMPLETA, Lumen, Buenos Aires.

Borges, J.L. (2003): EL LIBRO DE ARENA, Alianza, Madrid.

Caillois, R. (1942): EL HOMBRE Y LO SAGRADO, FCE, Mexico

Deleuze, G. y Guattari, F. (2006): ¿QUÉ ES LA FILOSOFÍA?, Editorial Anagrama, Buenos Aires.

Derrida, J. (2010): LA BESTIA Y EL SOBERANO 1 vol. Manantial, Buenos Aires.

Derrida, J. (2012): ESPECTROS DE MARX: el Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional. Ed. Trotta, Madrid.

Durkheim, E. (1986): LAS FORMAS ELEMENTALES DE LA VIDA RELIGIOSA, FCE, Buenos Aires.

Elíade, M. (1999): O SAGRADO E O PROFANO. A essencia das religioes. Ed., Livros do Brasil, Lisboa.

Fisher, M. (2008): LOS FANTASMAS DE MI VIDA: escritos sobre depresión, hauntología y futuros perdidos, Caja Negra, Buenos Aires

Girard, R. (2005): LA VIOLENCIA Y LO SAGRADO, Anagrama, Barcelona

Habermas, J. (2000): O DISCURSO FILOSOFICO DA MODERNIDADE, Martins Fontes, Sao Paulo.

Hadot, P. (2006): EJERCICIOS ESPIRITUALES Y FILOSOFÍA ANTIGUA, Siruela, Madrid

Hadot, P. (2015) EL VELO DE ISIS. Ensayo sobre la historia de la idea de Naturaleza. Ed. Alpha Decay, Barcelona.

Laclau, E. y Mouffe, C. (1987): HEGEMONÍA Y ESTRATEGIA SOCIALISTA. Hacia una radicalización de la democracia, Madrid Ed. Siglo XXI

Marx, K. (2008): 18 BRUMARIO DE LUIS BONAPARTE, Ed Andrómeda, Buenos Aires.

Marx, K. y Engels, F. (2017): MANIFIESTO DEL PARTIDO COMUNISTA, Ed Siglo XXI, Buenos Aires.

Nietzsche, F. (1978): O ORIGEM DA TRAGEDIA., Ed. Guimaraes, Lisboa

Nietzsche, F. (2006): LA GAYA CIENCIA, Losada, Buenos Aires.

Otto, R. (1992): O SAGRADO. Edicoes 70, Lisboa.

Proust. M.: (2022): EN BUSCA DEL TIEMPO PERDIDO, Alianza, Madrid

Ruiz Bustamante, C. (2019). ENTRE ESPECTROS Y ASEDIOS. Jacques Derrida y la sobrevida. *Ideas y Valores*, 68 (170), 37-58.

Schelling, F. (2006): FILOSOFÍA DEL ARTE, Ed tecnos, Madrid.

Schelling, F. (1985): LA RELACIÓN DEL ARTE CON LA NATURALEZA, Ed. Sarpe, Madrid

Weber, M. (2006). LA ÉTICA PROTESTANTE Y EL ESPÍRITU DEL CAPITALISMO. Terramar, La Plata.

Weber, M. (2007). SOCIOLOGÍA DE LA RELIGIÓN. Leviatán, Buenos Aires.