

ACADEMIA JOURNALS



OPUS PRO SCIENTIA ET STUDIUM

Humanidades, Ciencia, Tecnología e Innovación en Puebla

ISSN 2644-0903 online

Vol. 3. No. 1, 2021

www.academiajournals.com

TRABAJO DE INVESTIGACIÓN AUSPICIADO POR EL
CONVENIO CONCYTEP-ACADEMIA JOURNALS



Gobierno de Puebla

Hacer historia. Hacer futuro.



Secretaría
de Educación
Gobierno de Puebla

CONCYTEP
Consejo de Ciencia
y Tecnología del Estado
de Puebla

CÉSAR ALBERTO PINEDA SALDAÑA

EL PROBLEMA DEL ANIMAL TECNIFICADO N MARTIN HEIDEGGER

BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA

DIRECTOR: DR. ÁNGEL XOLOCOTZI YÁÑEZ

SINODALES: DR. RICARDO GIBU SHIMABUKURO

DRA. PILAR GILARDI GONZÁLEZ

DR. RICARDO HORNEFFER MENGDEHL

DR. JESÚS RODOLFO SANTANDER



Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
Facultad de Filosofía y Letras
Programa de Doctorado en Filosofía Contemporánea

El problema del animal tecnificado en Martin Heidegger

Tesis que para obtener el grado de
Doctor en Filosofía Contemporánea

Presenta:

César Alberto Pineda Saldaña

Director:

Dr. Ángel Xolocotzi Yáñez

Sinodales:

Dr. Ricardo Gibu Shimabukuro, Dra. Pilar Gilardi González,
Dr. Ricardo Horneffer Mengdehl, Dr. Jesús Rodolfo Santander

Septiembre de 2020

El problema del animal tecnificado en Martin Heidegger

César Alberto Pineda Saldaña

Resumen

La presente investigación tiene por objetivo esclarecer el sentido filosófico de una expresión relativamente marginal en la obra del filósofo alemán Martin Heidegger, a saber, animal tecnificado (*technisierten Tier*). Dicho término aparece un par de veces en la obra escrita en 1938, *Aportes a la filosofía*, y una más en los *Cuadernos negros* escritos un año después, con una ligera modificación, pues allí se dice *animal técnico* (*technischen Tier*). Más que una simple discusión escolar en torno al significado de un concepto, este trabajo busca mostrar el ámbito temático o fenoménico designado por dichos términos, y es allí donde el pensamiento heideggeriano encuentra su potencial para interpretar, analizar y criticar las más diversas manifestaciones de la sociedad técnica contemporánea.

De acuerdo con lo anterior, esta investigación tiene dos cauces o líneas de trabajo: la primera es de carácter eminentemente hermenéutico, pues busca reconstruir el horizonte del sentido en el cual aparece el término de *animal tecnificado*, para lograr así no solo mayor claridad sobre el término en cuestión, sino también sobre la obra heideggeriana en su conjunto, pues como podrá apreciar el lector, a partir del esclarecimiento de la idea de animal tecnificado es posible entablar un amplio diálogo con el resto de la obra del filósofo; y en segunda instancia se presenta una línea fenomenológica, la cual busca analizar y problematizar diversas manifestaciones de la sociedad técnica contemporánea, a partir precisamente del horizonte interpretativo ganado en el primer momento de la investigación.

La tesis principal que se propone en esta investigación apunta a que el término de *animal tecnificado* designa una posible obliteración o desarticulación de la estructura ontológica del ser humano –comenzada a estudiar principalmente en *Ser y tiempo*, de 1927–, suscitada como

consecuencia de la tecnificación de la subjetividad humana y de su mundo circundante, lo cual conduce a un desprendimiento del ser humano con respecto a la relación que hasta entonces había tenido con el ser. De suceder esta obliteración, que no es por ahora más que una posibilidad, se trataría probablemente de la alteración más radical en la historia de la forma de ser del ente humano, lo que no deja de tener consecuencias enormes a nivel social, histórico, político y cultural. Al estudio de estas consecuencias del mundo hipertecnificado espera contribuir esta obra.

Índice

Agradecimientos.....	7
Nota sobre las traducciones, citas y abreviaciones.....	9
Introducción.....	15

Capítulo 1. Contexto filosófico y bibliográfico del *animal tecnificado*

1.1. El animal tecnificado en los *Beiträge*

§ 1. ¿Un problema marginal?.....	25
§ 2. Un mínimo horizonte hermenéutico para leer los <i>Beiträge</i>	25
§ 3. Un mínimo horizonte hermenéutico para leer el pensamiento ontohistórico.....	35

1.2. Del «*Dasein* existencial» al «*Dasein* histórico» en el marco de la historia del ser

§ 4. De la propiedad (<i>Eigentlichkeit</i>) existencial al evento (<i>Ereignis</i>) histórico.....	49
§ 5. Sobre un necesario discernimiento entre hombre y <i>Dasein</i>	67

Capítulo 2. El problema del animal tecnificado como finitud histórica del *Dasein*

2.1. Replanteamiento de las estructuras existenciales después de *Ser y tiempo*

§6. El problema de la unidad metodológica.....	89
§ 7. El papel metodológico del lenguaje en una fenomenología inaparente.....	97
§ 8. Repetición fenomenológica de algunos existenciales: propiedad, impropiedad, cuidado, ser relativamente a la muerte y resolución.....	113

2.2. El problema de la técnica frente a la «fundación del *Dasein*»

§ 9. La técnica en la historia del ser.....	134
---------------------------------------------	-----

§ 10. La técnica como acabamiento de la metafísica y la modernidad.....	142
§ 11. La técnica como máximo peligro: la oclusión del cuidado.....	150
§ 12. La técnica digital frente a la plena disponibilidad del ser humano.....	169

Capítulo 3. La finitud del ser y el problema de la animalidad

3.1. El animal tecnificado y la decisión frente a un final

§ 13. La decisión y los últimos hombres.....	194
§14. El animal historiográfico y la humanización.....	210
§ 15. Fin, ocaso y transición.....	237
§ 16. La escatología del ser y el acontecimiento de expropiación (<i>Enteignis</i>).....	259

3.2. «Antes» y «después» del ser: el problema de la vida, la naturaleza y el animal

§ 17. La tesis del animal pobre de mundo.....	303
§ 18. La obliteración del acontecimiento antropológico.....	323
§ 19. La contienda de mundo y tierra: notas para una «subhistoria» del ser.....	347
§ 20. El desmantelamiento de la cuaternidad.....	378

A manera de conclusión: 53 tesis e hipótesis..... 395

Bibliografía..... 407

Agradecimientos

Esta investigación fue realizada gracias al apoyo del Consejo Nacional para la Ciencia y la Tecnología (CONACYT) Consejo de Ciencia y Tecnología del Estado de Puebla (CONCYTEP)

A mi esposa e hija, Alejandra y Sofía, por permitir que les robase algo del tiempo que debí pasar con ellas, por ayudarme a tener un suelo firme al cual pertenecer. A mi madre, Silvia, por las bases y la entereza. A mi padre, Juvencio, por la música, los libros y la historia. A mi hermana, Iveth, por la incondicional fraternidad. A mi sobrina, Pamela, por la esperanza.

Al Dr. Ángel Xolocotzi por su amistoso, pero no menos disciplinado acompañamiento. A los doctores Ricardo Gibu y Jesús Rodolfo Santander, por su paciente y amable lectura. A los doctores Alberto Constante, Ricardo Horneffer y Pilar Gilardi, en la UNAM, cuyo fraterno consejo me permitió dar, hace ya algunos años, los primeros pasos en el denso bosque del pensamiento de Martin Heidegger.

Al Dr. Alfred Denker, de la Universidad de Sevilla, cuyo diálogo en Messkirch me permitió comprender algo de la sencillez del habitar de Heidegger. Al Dr. Hans-Helmuth Gander, por cuya mediación pude realizar una estancia de investigación en la Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, lo que permitió apuntalar de manera más adecuada el trabajo aquí presentado.

A los amigos, colegas y alumnos con quienes, en diversos espacios, ha sido posible, contra todo pronóstico, una charla significativa, encaminada al intento de pensar.

Nota sobre las traducciones, citas y abreviaciones

Con el propósito de no obstaculizar una lectura fluida en castellano, en la medida de lo posible este trabajo ha procurado citar en nuestro idioma las obras de Heidegger, ateniéndose las traducciones disponibles, con lo cual se ha querido evitar la presuntuosa tentación de querer hacer un mejor trabajo que los traductores profesionales. No obstante, en dos casos ha sido ineludible recurrir a los pasajes originales en alemán: cuando todavía no hay una traducción disponible, lo que ocurre especialmente en el caso de los volúmenes más recientemente publicados de la *Gesamtausgabe* y, sobre todo, cuando la oscuridad, ambigüedad o complejidad del pasaje obliga a confrontarse con el peculiar lenguaje del filósofo germano.

En tales casos, cuando se cite un pasaje en alemán se ofrecerá en el cuerpo del texto principal una traducción española propia, mientras que el pasaje original se coloca en nota a pie de página, después de la referencia bibliográfica. Dada la frecuencia de estos casos, al final se ha omitido la mención entre corchetes de “traducción propia”. En el caso de las citas de fuentes primarias se omite en la nota a pie el nombre del autor, es decir, Martin Heidegger, dejando solamente el título de la obra y la paginación. Todas las citas correspondientes a los tomos de la *Gesamtausgabe* han seguido el criterio convencional, usar las siglas *GA* seguidas del número arábigo que designa el volumen.

Para las menciones de bibliografía secundaria siempre se indica la autoría. En el caso de citas textuales de fuentes secundarias cuyo idioma no es el español, se han conservado los pasajes originales en las referencias a pie de página, sin ofrecer una traducción propia para evitar una carga excesiva en la parte baja del texto. Se ha procurado mantener el apoyo de la bibliografía secundaria en las notas a pie de página, para que el lector especializado pueda cotejarlas de manera más detenida.

Las traducciones al español de las obras que más frecuentemente serán citadas se abrevian del siguiente modo:

Aportes = *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*

CFM = *Los conceptos fundamentales de la metafísica*

CN = *Cuadernos negros* (además se indica con número romano el volumen de los *Cuadernos negros* citado: I corresponde al tomo de 1931 a 1938, y II al de 1938/39)

El tratado de Schelling = *El tratado de Schelling sobre la esencia de la libertad humana (1809)*

PFF = *Los problemas fundamentales de la fenomenología*

Prolegómenos = *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*

ST = *Ser y tiempo*

En todos los otros casos, se mantiene el título completo de la referencia.

Was bedeutet es, wenn wir eines Tages nicht mehr stark
genug sein sollten, eine Besinnung zu ertragen?

M. Heidegger, *Überlegungen* VII, § 10.

Zu lang ist alles Göttliche dienstbar schon
Und alle Himmelskräfte verscherzt, verbraucht
Die Gütigen, zur Lust, danklos, ein
Schlaues Geschlecht und zu kennen wähnt es,

Wenn ihnen der Erhabne den Acker baut,
Das Tagslicht und den Donnerer, und es späht
Das Sehrohr wohl sie all und zählt und
Nennet mit Namen des Himmels Sterne.

Der Vater aber decket mit heilger Nacht,
Damit wir bleiben mögen, die Augen zu.
Nicht liebt er Wildes! Doch es zwinget
Nimmer die weite Gewalt den Himmel.

F. Hölderlin, *Dichterberuf*

We are the hollow men
We are the stuffed men
Leaning together
Headpiece filled with straw. Alas!
Our dried voices, when
We whisper together
Are quiet and meaningless
As wind in dry grass
or rats' feet over broken glass
In our dry cellar
[...]
This is the way the world ends
This is the way the world ends
This is the way the world ends
Not with a bang but with a whimper

T.S. Eliot, *The Hollow Men*

Do not go gentle into that good night,
Old age should burn and rave at close of day;
Rage, rage against the dying of the light.

Though wise men at their end know dark is right,
Because their words had forked no lightning they
Do not go gentle into that good night.

Good men, the last wave by, crying how bright
Their frail deeds might have danced in a green bay,
Rage, rage against the dying of the light.

Wild men who caught and sang the sun in flight,
And learn, too late, they grieved it on its way,
Do not go gentle into that good night.

Dylan Thomas, *Do not go gentle into that good night.*

Introducción

La situación del pensamiento en nuestra época, y por lo tanto del hombre mismo si se asume que pensar forma parte de su esencia, puede equipararse con la de Odiseo; como el astuto general griego, se encuentra muy lejos de su patria, de la tierra natal (*Heimat*). Pero ¿qué significa pensar y cuál es la tierra natal del hombre para que pueda tener sentido dicha equivalencia? En *Was heisst Denken?* Heidegger señala que el pensar (*Denken*) se vincula directamente con la acción de agradecimiento (*danken*) por un don recibido, en este caso que el hombre haya sido puesto en relación con el ser, que sea el único ente que puede comprender algo así como el ser. La tierra natal, como el filósofo subrayó en la recta final de su obra, es la pertenencia del hombre al ser a través del arraigo a un particular horizonte histórico. Como una planta arrancada de la tierra que le es propicia, el ser humano declina al separarse de ese suelo originario; puede adaptarse y sobrevivir lejos de él, perder todo recuerdo de este, pero en tal caso no será *el mismo hombre*, habrá perdido todo rastro de su antigua pertenencia al ser.

Como Odiseo en la isla de Calipso, el hombre actual se encuentra retenido por una voz seductora que le promete placeres divinos, juventud eterna e inmortalidad a cambio de que olvide su patria. En el caso del hombre esta voz pertenece a la técnica. Pero la retención es tan fuerte y seductora que ya no depende del rehén escapar de allí, pues no tiene si quiera los medios suficientes para hacerlo; en el caso del navegante griego, fue la mediación de Atenea lo que permitió romper el momentáneo impase del hado. Quizá en ese sentido podríamos comprender las famosas palabras de Heidegger, *nur noch ein Gott kann uns retten*. No obstante, el regreso a Ítaca tampoco sería posible sin la asistencia de Calipso, quien después de acatar el llamado de los olímpicos, dotó a Odiseo de víveres y materiales para construir la embarcación que finalmente habría de llevarlo de vuelta al hogar. Igualmente, el hombre deberá pensar a pesar de la técnica, a veces contra su dominio, pero no sin ella. En este caso también son ciertas las palabras de Hölderlin que Heidegger cita en la conferencia de 1953 sobre la técnica, *wo aber Gefahr ist wächst das Rettende auch*.

Lo que salva es también lo que oculta y resguarda. Recordemos que en griego el nombre de Calipso, Καλυψώ, significa *la que oculta*. Hoy en día nada oculta y rehúsa a tal

grado la pertenencia al ser como lo hace el acabamiento de la técnica; pero tal ocultamiento se realiza de manera paradójica, pues no se trata de una *negación* en estricto sentido, del mismo modo que Calipso no retiene a Odiseo *por la fuerza*, sino a través de comodidades, placeres y promesas seductoras. Esto no significa que el actuar de Calipso sea menos violento, ya que después de todo el naufragio no tiene otra opción. En su esencia más profunda, la técnica no *causa* problemas, sino que promete resolverlos todos; no oculta nada, sino que *muestra* todo, su acabamiento consiste en la disponibilidad plena y transparente de todo lo ente. Al igual que Calipso, la técnica promete elevar al hombre a la inmortalidad y bienaventuranza de los Dioses, de modo que permanecer allí significaría renunciar a la condición misma de ser humano. ¿En qué se convertirían los hombres? ¿En nuevos dioses, en animales, o más bien en *animales divinos*?

A pesar de todo, en el rehúso de la técnica hay una resonancia (*Anklang*) apenas audible del rehúso esencial en que consiste la verdad del ser. A diferencia de los entes, el ser no se muestra, sino que se sustrae, se rehúsa, no es disponible ni constatable, su conocimiento no da ventajas ni utilidades; pero en una época en la que solo *es* lo útil y disponible, no hay lugar para lo que se rehúsa, es decir, para el ser. No obstante, gran paradoja, solo hay una cosa que, en medio de todo lo constante y seguro, aún rehúsa, a saber, la técnica misma, y lo que rehúsa no es cualquier cosa, sino la pertenencia del hombre al ser. Por ello, si todavía es posible entablar alguna relación reflexiva y cuestionadora con el ser, no será sin una meditación sobre la técnica. Pero ¿de qué modo puede la esencia de la técnica poner en entredicho la pertenencia al ser? Al menos de dos maneras: primero, eliminando todo lugar y relevancia para lo que no pueda ser calculado, representado y presupuestado en términos de beneficios constatables; en segundo lugar, a través del cierre u obliteración del único espacio en medio de lo ente que se caracteriza por su radical apertura –finitud e inacabamiento son otras dos maneras de referirse al despliegue de dicho *espacio*. Este lugar abierto en medio de lo cerrado y acabado es el hombre. Es en esa apertura, en medio de ese claro (*Lichtung*), pequeño en comparación con la inmensidad y densidad de un enorme bosque, donde el ser tiene lugar.

De este modo, el ser *necesita* del hombre –aunque, como veremos, no se *basa* en él ni *depende* de él. A diferencia de la tradición metafísica dominante que ha entendido al ser como algo permanente, estable, seguro e incluso eterno, Heidegger lo piensa a lo largo de toda su obra, y en medio de muy diversos cambios y replanteamientos, como algo esencialmente finito, improbable, siempre en juego y, por lo mismo, siempre en peligro, a

punto de *terminar*. Pero esto no es ninguna merma o deficiencia, sino que forma parte de su más íntima esencia, pues únicamente las cosas o los entes –es decir, *casi todo*– están asegurados en su lugar, en su esencia o en su ser; un árbol, un perro o una estrella no pueden ser *más de lo que son*, inclusive sus transformaciones y su fenecer están determinados de acuerdo con lo que *ya son*. Solo un ente para el que también está en juego y peligro su propia esencia puede llegar a *tener noticia* del ser; como consecuencia de esta apertura, para dicho ente se abrirá la posibilidad, esto es, el *poder ser*, mientras exista, de otro modo, poder siempre ser algo más, poder incluso perder su esencia, es decir, perder la posibilidad como tal. Sabemos ya que dicho ente es el hombre.

Otra consecuencia de esta apertura posibilitante es que, a diferencia del resto de los entes cuyo ser está *decidido y acabado*, el hombre debe *hacerse cargo* de su propio ser, una carga que se torna vertiginosa pues no hay garantías, preceptos ni leyes definitivas que indiquen lo que ha de hacerse ni cómo hacerlo –a diferencia de los irrebasables instintos que orientan toda conducta de los otros seres vivos, o de las inmutables *leyes de la naturaleza* que pesan sobre toda la materia y energía. Al ser posibilidad pura sin garantías, el hombre siempre puede errar y naufragar como en la travesía de Odiseo, puede conducir su ser al extravío, al exceso, al desvarío o a la muerte. Frente a esto, a lo largo de su historia el hombre ha buscado siempre el modo de paliar los peligros de la posibilidad radical: costumbres, tradiciones, recetas, ritos, leyes, códigos morales, todo con tal de establecer de antemano un modo seguro de encausar la existencia. El ser humano ha buscado siempre la manera de reducir la carga que lleva a cuestas, tal vez incluso de deshacerse de ella. No obstante, y esta es otra marca de la finitud, dichos patrones y preceptos han generado siempre nuevas inquietudes y malestares, las cuales se resuelven momentáneamente con nuevas tradiciones, leyes y costumbres. *Progreso* ha sido un nombre para designar a la continua sustitución las viejas recetas por otras, cada una mejor que la anterior para anular el peligro abierto por la posibilidad radical. En la época de *Ser y tiempo*, Heidegger designó *Sorge* (*cura*, cuidado) a tan singular condición, según la cual el hombre ha de hacerse cargo de su propio ser, y *Uneigentlichkeit* (impropiedad) a la constante *huida* de lo abierto, a la búsqueda de refugio en lo decidido y seguro. Pero el intento de escape conducía siempre a nuevos abismos; dicho en términos más analíticos, la impropiedad no deja de ser una modalidad del cuidado, al igual que la propiedad. En los términos que planteó *Sein und Zeit*, el hombre no podía escapar de sí mismo, es decir, de su esencia abierta –el existencialismo habría preferido decir que *está condenado a ser libre*.

Sin embargo, el posterior pensamiento de la técnica, que Heidegger comenzó a esbozar en los años 30, modificará la manera de concebir semejante *huida*. Como este trabajo buscará mostrar más adelante, en la obra posterior a la *Kehre* se dará cabida a la posibilidad de que el hombre logre escapar definitivamente del angustiante llamado a hacerse cargo de su ser, en otras palabras, de que todo lo abierto, posible e inacabado que había existido en él sea cerrado o decidido. El pensador de la Selva Negra encontrará tal posibilidad en el despliegue de la técnica contemporánea. Si llega el momento en que el hombre ya no deba decidir nada sobre su propia existencia, pues todo estará asumido por protocolos, sistemas, dispositivos y algoritmos, estará en una situación similar a la de cualquier otro animal, cuya conducta y desenvolvimiento está de principio a fin prefigurada y asegurada por lo que ha sido llamado *instinto*. Este proceso no tiene por qué ser *desastroso* o *decadente*, al contrario, bien podría significar la plena satisfacción y bienestar del así llamado *animal rationale*. Si algo así sucede, será posible que, finalmente, el ser humano logre huir de la apertura en que había consistido su ser. Heidegger no fue indiferente ante dicha posibilidad y la designó de varias maneras, especialmente entre los años 30 y 40, una de ellas fue precisamente la de *animal tecnificado* (*technisierten Tier*).

Dicha expresión aparece un par de veces en los *Aportes a la filosofía* y una más en los *Cuadernos negros*, con una pequeña variante, pues allí se escribe *animal técnico* (*technischen Tier*). El trabajo que a continuación se presenta surge de una sencilla inquietud interpretativa, a saber, ¿qué significa esta noción, animal tecnificado, y qué relevancia tiene en el pensamiento de Martin Heidegger? En cierto modo, esta investigación tiene un simple objetivo de carácter hermenéutico, aclarar el sentido de los breves fragmentos en que aparece esta idea. Aunque esta meta es fácil de enunciar, su cumplimiento o despliegue no lo es tanto, pues de inmediato aparecen dificultades interpretativas relacionadas con el significado de otras expresiones que aparecen en los mismos pasajes, enmarcadas todas ellas en el peculiar estilo de los *Beiträge* y del *seynsgeschichtliche Denken*. Así, la tarea inicial, que parece sencilla, va exigiendo nuevos pasos, por ejemplo, aclarar el sentido temático y metodológico del pensamiento ontohistórico y adentrarse en el significado de las singulares estrategias nominativas que Heidegger emplea en dicho periodo, todo lo cual implica comprender a grandes rasgos el proyecto filosófico de Heidegger antes y después de los *Aportes*.

Por tal motivo, este trabajo no podrá permanecer en el estudio de un periodo específico seccionado con precisión y separado cautelosamente del resto de la obra, sino que

será exigido, como se verá, a realizar una lectura *transversal* del pensamiento heideggeriano. Con esto se espera contribuir a los objetivos *escolares* de un trabajo académico como el que se presenta, a saber, aclarar de forma detallada y documentada ciertas nociones filosóficas de un pensador tan arduo como Heidegger, dar elementos de diálogo al lector y a la crítica especializada no solo acerca de la idea central, el animal tecnificado, sino también, y como *beneficio secundario*, sobre otros aspectos de su obra, como puede ser la relación del llamado *segundo Heidegger* con el *primero*, la manera en que el pensamiento ontohistórico interpretó la idea de fenomenología y el significado de algunas nociones pertenecientes a los escritos tardíos, difíciles de interpretar, como la cuaternidad (*das Geviert*). Así, el peculiar lugar que ocupa el problema del animal tecnificado, lugar cronológico –en medio de la obra temprana y la tardía– y significativo –recoge problemas trabajados desde *Ser y tiempo*, y anticipa otros que vendrán en la obra posterior–, permite echar luz sobre el pensamiento heideggeriano en conjunto, sin soslayar los quiebres, giros y replanteamientos del mismo.

Una primera objeción que se podría plantear a este estudio es la siguiente: ¿para qué dedicar todo un trabajo de exégesis a la dilucidación de un término que aparece únicamente tres veces en la obra de Heidegger? En primer lugar, veremos que la expresión será retomada y replanteada en términos inmediatamente posteriores, como el de *animal historiográfico*, que será mencionado varias decenas de veces, particularmente en *Besinnung* y en el segundo volumen de los *Cuadernos negros*, es decir, hacia 1939. Veremos que la problemática aludida con estos términos dará pie a otras importantes construcciones conceptuales que aparecen desde la década de los 40, como son *Enteignis* –en marcado contraste, mas no contradicción con *Ereignis*–, la idea de una *Eschatologie des Seyns* y, a partir de ello, la peculiar forma de *tachar* con una “X” la palabra *Seyn*, la cual escribiremos aquí, para evitar dificultades tipográficas, como ~~*Seyn*~~. En todos estos casos, se trata de expresiones inusuales, poco frecuentes en la obra publicada durante la vida de Heidegger, pero la lectura del legado póstumo, especialmente de los *Cuadernos negros*, permite ver que no se trata de nociones secundarias o complicaciones innecesarias y excéntricas, sino que apuntan al centro de las inquietudes filosóficas del profesor de Friburgo. Al mostrar la conexión que tales nociones tienen con la problemática del animal tecnificado se verá que, a pesar de las apariencias, esta última no representa una cuestión secundaria ni marginal en el pensamiento que se interroga por el ser.

Pero esto lleva a un segundo cuestionamiento: ¿por qué el título de la tesis no alude más bien al animal historiográfico, al *Enteignis* o al ser tachado, si es que tales expresiones son

más frecuentes y cruciales para la obra tardía de Heidegger? La respuesta a esta pregunta se divide en dos aspectos, en primer término, como se espera mostrar adelante, tales nociones pueden resultar completamente oscuras e ininteligibles si no se comprende primero el sentido de problemas anteriores como, precisamente, el del animal tecnificado. Esto tiene que ver con la situación de los estudios heideggerianos en la actualidad, pues a la fecha, si bien los análisis del *primer Heidegger*, marcado por un proyecto explícitamente fenomenológico y trascendental, han logrado un amplio margen de claridad y conocimiento crítico, lo cierto es que el periodo que viene después de la famosa *Kehre* –en el que aparece el problema del animal tecnificado– aún permanece en relativa obscuridad, no necesariamente por descuido de los analistas, sino por el singular estilo que los textos pertenecientes a dicho periodo y porque, simplemente, las fuentes primarias correspondientes a este, como los *Cuadernos negros* o el importante volumen 82 de la *Gesamtausgabe*, apenas fueron publicados en años recientes. De este modo, puede decirse que los estudios pormenorizados, documentados y críticos del pensamiento ontológico recién han comenzado; de ahí la importancia de proceder un paso a la vez, de no intentar un salto precipitado a los conceptos tardíos sin antes haber dilucidado el lugar y sentido del pensamiento de la problemática década de los 30.

A la par de esto, hay una segunda razón, no tan escolar, para mantener el término de animal tecnificado como designación central de esta tesis: es una expresión que puede resultar más *provocadora* para el hombre actual, tan aparentemente insensible para los asuntos del pensamiento. *Animal historiográfico* o *Enteignis* (acontecimiento de expropiación o desapropiación) pueden resultar dos etiquetas relativamente frías e indiferentes para la opinión común; la idea del animal tecnificado interpela de manera más vehemente al hombre actual, le muestra con relativa crudeza que la posibilidad de un *fin del hombre es real*, que su esencia humana puede perderse por completo. En esta expresión *resuena* (*an-klingt*) la urgencia de pensar lo que está en juego, a saber, el desvelamiento mismo del ser y su íntimo vínculo con la existencia humana. Así, a la par de los objetivos académicos que tiene este escrito, se busca contribuir, aunque sea de manera indirecta, a señalar el apremio de la tarea frente a la que se sitúa el pensamiento de nuestros días, una época sobre la cual se cierne la mayor indigencia de todas: la ausencia radical de indigencias.

¿Qué significa, pues, el problema del animal tecnificado para que permita una mejor comprensión de lo señalado hasta aquí? La tesis que se presenta con respecto a este problema puede articularse de una manera doble: *desde una perspectiva temática, el animal tecnificado*

nombra el problema de la finitud histórica del Dasein, es decir, la posibilidad de que, aunque el ente humano subsista en sentido físico y biológico, a través de la intervención técnico de su subjetividad, se torne por completo *inadecuado* o *impropio* para dar lugar a la apertura del ser; por otro lado desde el punto de vista *metodológico y fenomenológico*, *los problemas directamente ligados con el animal tecnificado constituyen la repetición de algunas estructuras existenciales elaboradas inicialmente dentro del proyecto fenomenológico de Ser y tiempo, pero planteadas esta vez de manera histórica*. Con esto, el proyecto filosófico inaugurado con los *Beiträge zur Philosophie* no buscará ya describir analíticamente el *Dasein*, como se hizo en *Sein und Zeit*, sino fundar la posibilidad de su acaecimiento. Veremos que la meditación sobre la técnica, y particularmente sobre la finitud histórica que se juega en la posibilidad de la recaída en un animal tecnificado, es un paso previo para esa *fundación*.

Así pues, al adentrarnos en esta problemática, tal vez comprendamos mejor la *sencillez* de la única tarea pensante que se trazó Heidegger, la cuestión del ser. A lo largo del siguiente trabajo, con el despliegue de las implicaciones de la idea del animal tecnificado, irán cobrando relevancia dos rasgos de la donación histórica del ser: conflicto y menesterosidad, *Streit und Brauch*, dos palabras que bien podrían servir como subtítulo para este escrito. Veremos que el ser, así como la íntima y esencial relación que el hombre guarda con él, no es una propiedad *asegurada*, ganada de una vez y para siempre, sino que su esencia implica estar siempre en juego, ante la posibilidad constante de no darse más; desde la tensión entre propiedad e impropiiedad hasta el conflicto entre ocultamiento y desocultamiento, así como la contienda entre mundo y tierra, el filósofo alemán no dejará de subrayar el carácter conflictivo del despliegue del ser. En medio de este *pólemos* esencial se encuentra también el hombre, él mismo es el territorio (*locus, topos*) de esa lucha; sin un sitio para sostener la contienda, el ser no podría abrirse en su rehúso, por eso necesita (*braucht*) del hombre.

Esta es una tesis que atraviesa todo el pensamiento de Heidegger a pesar de los replanteamientos, el ser no es una instancia abstracta, eterna e inmutable, sino que se caracteriza más bien por su abismosidad, la fragilidad o improbabilidad de su acontecer. En la transición de los años 30 a los 40, el pensador alemán comienza a emplear un término para referirse a esta situación: *Brauch*, de notable protagonismo en los *Cuadernos negros* de esa época –las *Anmerkungen*. El término se puede traducir normalmente como *costumbre* o *usanza*, pero con él Heidegger busca destacar el *uso* que hace el ser del hombre para desocultarse y tener lugar en medio de lo ente, un uso que, no obstante, se realiza desde el favor y la gracia, no

desde la imposición violenta por parte de quien ostenta mayor fuerza que el sometido –la fuerza y la violencia no forman parte de los rasgos del ser. En cierto modo, el ser se encuentra en una situación de carestía, pobreza y *necesidad*, está marcado por una falta o una grieta esencial –por ello, entre otras razones, el filósofo comenzará a escribir, en las mismas páginas, al ser de manera *tachada*. Es así como en la palabra *Brauch* resuena también un necesitar (*brauchen*). Sin la pretensión de lograr una traducción exhaustiva y definitiva, y para reunir esta constelación de referencias en un término castellano adecuado, se propone verter dicha expresión por *menesterosidad*. Así, conflicto y menesterosidad serán dos rasgos que acompañan siempre a lo que Heidegger pensó con la palabra ser; si nos atenemos a esta pista de interpretación, muchos pasajes oscuros comienzan a tener sentido.

Los resultados de este trabajo de interpretación se presentan a lo largo de tres capítulos. En el primero de ellos se busca ofrecer un marco hermenéutico para situar el problema del animal tecnificado en el proyecto filosófico de los *Aportes*, y estos, a su vez, en el contexto del pensamiento ontohistórico. Para ello será necesario tomar una postura ante la cuestión de la unidad o divergencia entre las distintas etapas del pensamiento heideggeriano; la postura que se asumirá en este trabajo, de acuerdo con los recursos documentales disponibles a la fecha, apunta a la relativa unidad de la obra filosófica del autor de *Sein und Zeit*. En otras palabras, mostrará que hay suficientes elementos para considerar que el pensamiento posterior a la *Kehre*, y con ello el problema del animal tecnificado, se desprende de una radicalización del proyecto fenomenológico de los años 20; si algunos términos o planteamientos son abandonados o criticados en ese proceso, es como consecuencia de la fidelidad a una particular manera de concebir la fenomenología. El principal aspecto de ese *giro*, relacionado directamente con nuestro problema central, consiste en el cambio en la manera de concebir el *Dasein*, que pasa de ser entendido en clave *existencial* –es decir, vinculado directamente a la decisión individualizante del hombre– a un enfoque *histórico* o *acontecedor* –fuera del ámbito de las decisiones humanas. La principal consecuencia de este replanteamiento es que el *Dasein* no es equiparable a la existencia humana, es decir, el hombre *no es* el *Dasein*; de acuerdo con esta separación, podría eventualmente no albergar más la posibilidad de serlo, en tal caso estamos ante la transición al animal tecnificado.

En el segundo capítulo se esgrime formalmente la tesis doble, en sentido temático y metodológico, que fue mencionada líneas atrás. El aspecto metodológico de la tesis es presentado en la primera sección del capítulo; partiendo de la idea, esbozada por algunos

intérpretes, de que las estructuras ontológicas avistadas en *Ser y tiempo* no fueron del todo abandonadas en el *Seinsdenken*, se propone la tesis de que el replanteamiento y repetición de estas estructuras en el marco del fundamento histórico, conduce a la aparición de una serie de problemas filosóficos entre los que se encuentra el animal tecnificado. Dicho con palabras más llanas, el surgimiento del problema del animal tecnificado se inserta en la *repetición fenomenológica* de algunas estructuras del *Dasein* –particularmente el *ser para la muerte* y la *impropiedad*–, pensado esta vez como histórico. Pero, dado que dichas estructuras ya no se refieren a la existencia individual del hombre, como en *Ser y tiempo*, sino a una posibilidad histórica, es necesario nombrarlas y pensarlas de manera distinta. Para ello se propone pensar el paso de unas *estructuras existencial-existenciarías*, estudiadas y descritas en *Ser y tiempo*, a unos *ensambles histórico-existenciaríos*. La idea misma de *ensamble (Fuge)* en los *Aportes* estaría relacionada con este replanteamiento o *repetición*. Para este punto de la investigación resultará indispensable construir un criterio sobre la presencia o ausencia de una mirada fenomenológica en el pensamiento posterior a la *Kehre*.

Por su parte, las implicaciones temáticas de la tesis central de este trabajo quedan plasmadas en la segunda sección del mismo capítulo. Allí será necesario dilucidar el papel que juega el problema de la técnica en el despliegue histórico de la verdad del ser, así como los modos específicos a través de los cuales la tecnificación de la existencia humana puede resultar en el cierre u obliteración de las estructuras abiertas que habían determinado su peculiar modo de ser, las mismas que hasta ahora habían hecho del hombre el único ente abierto para *soportar* –en el sentido de dar soporte pero también de *resistir*– el desvelamiento del ser. Se hará una revisión más detenida de los diversos desarrollos técnicos y tecnológicos que en la actualidad apuntan a la posibilidad de un cierre de las estructuras abiertas de la existencia humana; se trata, sobre todo, de avances computacionales, algorítmicos y biotecnológicos. El hecho de que Heidegger no haya alcanzado a ver, y por lo tanto a incluir, muchos de estos desarrollos tecnológicos y científicos en su meditación, no implica que su crítica de la esencia de la técnica sea obsoleta, al contrario, sorprende constatar que entre más avanza la técnica, más se aproxima al cumplimiento de la esencia de la técnica, que fue nombrada por el filósofo como *das Gestell*, una esencia que obliga a la totalidad de lo ente a desocultarse como recurso constantemente disponible.

Finalmente, una vez planteada la tesis de que el animal tecnificado designa la finitud histórica del *Dasein*, esto es, la posibilidad de que, a pesar de la subsistencia física y biológica

del hombre, no pueda existir más un espacio abierto para la verdad del ser, el tercer capítulo busca explorar las consecuencias filosóficas de semejante posibilidad, así como situarla en relación con la obra inmediatamente posterior de Heidegger. La primera sección de este capítulo final pone al animal tecnificado en relación con una serie de problemas y cuestiones que aparecen especialmente en los *tratados ontohistóricos* y en los *Cuadernos negros*, como son: el sentido de una de-cisión (*Ent-scheidung*) histórica en la cual comienza a situarse nuestra época, el significado de los *últimos hombres* que viven en la posible recta final de la historia, la designación del animal historiográfico como triunfo de la *humanización* (*Vermenschung*) y la triple alternativa frente a un fin (*Ende*), un ocaso (*Untergang*) o una transición (*Übergang*) al otro comienzo. Este *cierre* de lo que comenzó entre los griegos apunta también a la posibilidad de un fin del despliegue histórico del ser, lo que será nombrado como una *Eschatologie des Seyns*.

El trabajo concluye con la segunda sección del tercer capítulo, en la que se aborda un problema complejo relacionado directamente con la posibilidad de una *recaída* en el animal tecnificado, a saber, la manera en que Heidegger concibió la animalidad y la cuestión general de la naturaleza. Además de exponer el planteamiento del filósofo alemán al respecto, se propone la hipótesis de que la transición al animal tecnificado significaría la anulación del *acontecimiento antropológico*, es decir, del singular evento en el cual un ente vivo, en lugar de permanecer atado al círculo de las necesidades de la naturaleza, es abierto y arrojado al ámbito de lo posible, sin que él mismo haya tenido conciencia de lo sucedido. Desde esta lectura, el hombre ha sido una enorme e improbable grieta o herida que se abre en medio de la naturaleza; no obstante, la técnica trae consigo la posibilidad de, finalmente, sanar la herida. Para este punto de la reflexión será necesario profundizar en una meditación sobre la vida, la naturaleza y lo animal; allí aparece el problema de la tierra y su contienda con el mundo, a partir de lo cual será posible trazar algunas nociones generales para entender la tematización de la cuaternidad (*das Geviert*) y, con ello, abrir un camino de interpretación para aproximarse a la última etapa del pensamiento de Martin Heidegger.

Capítulo 1. Contexto filosófico y bibliográfico del *animal tecnificado*

1.1 El animal tecnificado en los *Beiträge*

§ 1. ¿Un problema marginal?

La cuestión del animal tecnificado (*technisierten Tier*) es enunciada en los *Aportes a la filosofía*, concretamente, en dos momentos de la reflexión: uno en la *Prospectiva*, donde aparece la pregunta: “¿Qué se prepara entonces? El tránsito al animal tecnificado, que comienza a reemplazar los instintos, que ya se tornan más débiles y groseros a través de lo gigantesco de la técnica.”¹ Tal interrogación se encuentra en el párrafo 45, titulado *La “decisión”*. Las indicaciones sobre los lugares en que aparece dicho problema no son gratuitas, ya que éstos permiten comenzar a trazar un horizonte de interpretación para aclarar la temática: el animal tecnificado aparece en una meditación prospectiva sobre cierto *porvenir*, en el cual habría de jugarse una *decisión*. Qué naturaleza tienen ese provenir y decisión es algo que puede no resultar claro por ahora, pero deberá comprenderse mejor en el curso de este trabajo. El segundo momento en que aparece el problema al interior de los *Beiträge* es en el tercer ensamble, *El salto*:

¿Qué ha de ser la técnica? No en el sentido de un ideal, sino, ¿cómo se encuentra en medio de la necesidad de superar el abandono del ser, o bien poner radicalmente a decisión? ¿Es el camino histórico hacia el *fin*, hacia la *recaída del último hombre en el animal tecnificado, que con ello hasta pierde también la animalidad originaria del animal inserto, o puede, asumida antes como abrigo, ser inserta en la fundación del Dasein?*²

¹ *Aportes*, §45, p. 92. El texto original es el siguiente, en GA 65: “Was bereitet sich dann vor? Der Übergang zum *technisierten Tier*, das die bereits schwächer und gröber werdenden Instinkte durch das Riesenhafte der Technik zu ersetzen beginnt”, p. 98.

² *Ibid.*, §152, p. 225. En GA 65: “Was soll die Technik sein? Nicht im Sinne eines *Ideals*, sondern wie steht sie innerhalb der Notwendigkeit, die Seinsverlassenheit zu überwinden bzw. von Grund aus zur Entscheidung zu stellen? Ist sie der geschichtliche Weg zum *Ende*, zum *Rückfall des letzten Menschen in das technisierte Tier*, das damit sogar auch die ursprüngliche Tierheit des eingefügten Tieres verliert, oder kann sie, zuvor als *Bergung* übernommen, in die *Da-seinsgründung* eingefügt werden?”, p. 275.

A juzgar tan solo por el número de veces en que el problema es enunciado se trataría de un problema marginal. Además, en escritos inmediatamente posteriores como *Besinnung* (*Meditación*), que data de 1939, la expresión es sustituida por *animal historiográfico*,³ que desaparecerá igualmente de la obra posterior de Heidegger –la relación entre ambos términos, así como su posterior abandono también será un tema planteado más adelante. ¿Por qué dedicar entonces toda una investigación a un término que aparece un par de veces en la obra del filósofo alemán? En primer lugar, cabría cierta suspicacia sobre la reflexión filosófica que se dejase guiar por el criterio cuantitativo de la enunciación de unas palabras; una de las enseñanzas de Heidegger, con respecto al modo de aproximarse a la tradición del pensamiento, fue precisamente leer entre líneas, en los márgenes, o buscar lo impensado en lo que ha sido repetido hasta el cansancio.

Pero más importante aún, como espera mostrar este trabajo, el problema que en un momento dado es nombrado con la expresión de *animal tecnificado* no solo recibirá otras denominaciones, sino que, como tal, como problema, se mantendrá en el pensamiento de Heidegger a través de diversas etapas y modificaciones. La tesis general que se buscará sostener consiste en que dicho problema es el de una *finitud histórica del Dasein*, la posibilidad de un *fin* o de un *no ser más del Dasein*, posibilidad que, de una u otra manera, ya tiene un papel relevante en la obra del filósofo alemán desde los años de *Sein und Zeit*. Se trataría, pues, no de un problema necesariamente marginal, sino concerniente a la preocupación central del pensamiento heideggeriano.

Relacionadas con esta problemática central del profesor de Friburgo, es decir, con la posibilidad de pensar y preguntar por el ser, se aglutinan en torno a la cuestión del animal tecnificado muchos otros problemas que será preciso aclarar. Si nos detenemos en las dos menciones explícitas que se hacen del tema en los *Beiträge*, en los dos pasajes citados, observamos las siguientes cuestiones que no resultan en absoluto comprensibles sin una reflexión previa: ¿qué significaría ese posible *tránsito* (*Übergang*) al *animal tecnificado*? ¿Por

³ Basten por ahora un par de ejemplos en los cuales se recurre a dicho término. Al hablar de la meditación como una preparación de la decisión, indica Heidegger sobre esta última: “[...] no es apreciada como ‘acto’ de hombres singulares, es el golpe del ser [Seyn] mismo, a través de la cual la maquinación del ente y el hombre como animal historiográfico son separados del abismo del ser [Seyn] y dejados a la propia falta de origen”, *Meditación*, §9, p. 36. Más adelante aparece el término en contraste con *Dasein*: “El *Dasein* sin embargo no es el hombre, sino aquello a través de lo cual se posibilita la deshumanización del hombre (la superación del animal historiográfico)”, *ibíd.*, §67, p. 183.

qué reemplazaría a los instintos y qué papel juega la técnica en todo ello? ¿Qué sentido tiene el abandono del ser planteado por Heidegger y cómo se inserta la técnica en ello? ¿De qué naturaleza es ese *fin* aludido en el que se daría la recaída (*Rückfall*) del *último hombre* en el animal tecnificado? ¿Cuál es esa *animalidad originaria* que además perdería en dicha recaída? Y después de todo, ¿cómo podría la técnica ser asumida como *abrigo* o *salvamento* (*Bergung*) para la *fundación del Dasein* (*Da-seinsgründung*)? ¿Qué sentido tiene semejante *fundación*? En suma, ¿qué significa animal tecnificado y por qué fue abandonado el término?

En cierta medida, este trabajo no pretende ser más que una reflexión en torno a los dos pasajes citados y, derivado de ello, una investigación interpretativa de los problemas relacionados. Pero antes de ir directamente al desarrollo de tales problemáticas, y una vez que éstas han sido presentadas, es preciso asegurar un cierto *horizonte hermenéutico* desde el cual se pueda plantear la investigación, ello implica asegurar algunos criterios de lectura e interpretación no solo con respecto al tema, sino también en relación con el momento de la obra heideggeriana en que se sitúa y con su pensamiento en conjunto.

§ 2. Un mínimo horizonte hermenéutico para leer los Beiträge

El *animal tecnificado* es una expresión que aparece en los *Beiträge zur Philosophie* de manera casi incidental, para luego desaparecer del horizonte terminológico del pensador alemán. Es de esperarse que una interpretación de tal concepto pueda comenzar a asegurarse un camino si se comprende el lugar que éste ocupa al interior de los mismos *Aportes*. Pero ¿cómo y desde qué perspectiva leer esta obra? Desde que fueron publicados por primera vez en alemán, apenas en 1989, los *Beiträge* tuvieron en general dos momentos en su recepción por parte de los intérpretes. En primera instancia primó el entusiasmo por la obra inédita, guardada celosamente de la mirada pública durante años; no en vano el editor del texto, Friedrich-Wilhelm von Herrmann, califica en su epílogo al escrito “[...] como *otra* obra principal”⁴ con respecto a *Sein und Zeit*. Se trataría del segundo gran momento del camino heideggeriano, en el que sin duda está contenido lo principal del proyecto conocido como *pensamiento onto-histórico*. No obstante, el estilo hermético y la falta intencionada de una organización

⁴ *Aportes*, Epílogo del editor, p. 403. Subrayado nuestro.

sistemática en el sentido tradicional de un tratado han complicado continuamente la interpretación. Esta actitud de von Herrmann, ciertamente más mesurada al calificar a los *Aportes* como la *otra* obra capital, contrasta con el mayor entusiasmo que expresó Pöggeler,⁵ quien vio en tales escritos, que había estudiado mucho antes de su publicación por encargo del mismo Heidegger, no a *otra* sino a *la* nueva obra central del filósofo, misma que venía a inaugurar un nuevo camino con respecto a *Ser y tiempo*.

El segundo momento de la recepción, el cual es posiblemente el que predomina en la actualidad, se caracteriza por cierto talante crítico y escéptico. La irrupción de esta segunda lectura está marcada por Franco Volpi, con su conocida introducción censurada⁶ a la traducción italiana de los *Beiträge*. El filósofo italiano, que describiría los *Aportes* como la *bitácora de un naufragio*, señaló que, si bien el escrito en cuestión es imprescindible para la comprensión del pensamiento ontohistórico y el planteamiento del *Ereignis*, es después de todo “[...] una obra de transición, sustancialmente circunscrita al intento emprendido en los años de su redacción, pero luego dejado caer”.⁷ No es este el lugar para suscribir o cuestionar tal perspectiva, sobre todo teniendo en cuenta que no es ésta una investigación sobre los *Aportes a la filosofía* o sobre el *pensar ontohistórico* como tal, pero si en verdad se trata de una obra de *transición*, y toda vez que nuestro problema central tendría lugar en dicho horizonte, no deja de ser relevante reflexionar ¿desde dónde y hacia dónde se transita?

En años más recientes el enfoque crítico ha recibido un segundo impulso con el trabajo de Peter Trawny, quien es además editor de varios escritos de Heidegger correspondientes a la época de los *Beiträge*—como los *Schwartzen Heften*, *Die Geschichte des Seyns* y *Zum Ereignis-Denken*. Trawny ha sugerido la existencia de un “[...] maniqueísmo de la historia del ser”,⁸ según el cual esta última, entre otros aspectos, es el escenario de una pugna entre la apertura del ser y el predominio del ente abandonado por el ser. Lo reduccionista de este enfoque, subraya Trawny, habría llevado al pensamiento de Heidegger a planteamientos y decisiones cuestionables, como su controvertida relación con el nacionalsocialismo, o pensar que un *segundo comienzo* del pensar era solo posible entre los

⁵ Cfr. Otto Pöggeler, *El camino del pensar de Martin Heidegger*.

⁶ Censurado en el sentido de que Hermann Heidegger, hijo del filósofo y administrador de su legado póstumo, se opuso a la publicación de dicho prólogo.

⁷ Franco Volpi, “Goodbye, Heidegger! Mi Introducción Censurada a los *Beiträge zur Philosophie*”, en *Actas del I Congreso Internacional de Fenomenología y Hermenéutica* de la Universidad Andrés Bello, p. 61.

⁸ Peter Trawny, *Heidegger y el mito de la conspiración mundial de los judíos*, p. 29.

alemanes. Tampoco es éste el lugar idóneo para afirmar o contradecir dichas conclusiones, pero se trata de problemáticas que será necesario considerar a la hora de analizar en detalle nuestro tema central, sobre todo teniendo en cuenta que inmediatamente después de la primera enunciación de la posibilidad del *animal tecnificado*, el filósofo de Messkirch hace explícita la *decisión* histórica en la cual se circunscribe el problema del animal tecnificado: una decisión “acerca de la historia o pérdida de historia, es decir, acerca de la pertenencia al ser [Seyn] o abandono en el no ente”.⁹ Será necesario, por tanto, comprender y problematizar lo que significa tal *abandono del ser* (*Seinsverlassenheit*).

Frente a esto, y tomando en cuenta la reciente publicación de los últimos tomos de la *Gesamtausgabe*, que en los próximos años se aproximará a quedar completa, estamos frente a la posibilidad de un tercer momento en la recepción de los *Aportes*, una interpretación más sobria y mesurada, sin el entusiasmo quizá excesivo de Pöggeler y sin las reservas, a veces precipitadas, de interpretaciones como las de Volpi y Trawny. En este posible tercer momento las expresiones obscuras del lenguaje *quasi* poético del pensamiento ontohistórico deberán ser traídas a claridad y comprensión, en diálogo con el primer Heidegger fenomenólogo; será necesario *desmitificar*¹⁰ el texto para bien y para mal, es decir, quitarle la injustificada exigencia de que sirva como llave maestra y como *obra acabada* que devela el núcleo del pensamiento heideggeriano; pero esto también conlleva no dejarse amedrentar por la obscuridad del lenguaje y considerarlo, antes de haberlo entendido, como un desvarío, un delirio o una simple excentricidad injustificada.

¿Desde qué perspectiva entonces podemos aproximarnos a los *Beiträge*? Parecería poco prudente hacer una lectura ingenua que espera encontrar en dicha obra la clave maestra del pensamiento de Heidegger, como si se tratase de un proyecto acabado y cerrado sobre sí mismo. Sería igualmente dogmático asumir sin más los reparos de Volpi y Trawny; sin negarlos ni aceptarlos, valdrá la pena contrastarlos y tenerlos presentes en el desarrollo de nuestra problemática central, sin que ello implique un prejuicio negativo en la interpretación del

⁹ *Aportes*, §46, p. 93.

¹⁰ En esta línea pueden situarse lecturas como la de Alexander Schnell, quien afirma: “Il est temps de démystifier les *Beiträge zur Philosophie*. C’est un texte difficile, certes, mais étant donné le caractère quasi inaccessible de certains ouvrages monumentaux de la tradition philosophique, cela ne saurait guère valoir de critère suffisant pour le disqualifier”, « Ereignis et Da-sein dans les *Beiträge zur Philosophie* », en Alexander Schnell (editor), *Lire les Beiträges zur Philosophie*, p. 156. Por su parte, en el ámbito anglosajón, como muestra de una lectura en esta tercera vía, más mesurada, puede citarse el trabajo de Charles Scott, Susan Schoenbohm, Daniela Vallega-Neu y Alejandro Vallega, *Companion to Heidegger’s Contributions to Philosophy*.

pensar ontológico. ¿Cuál es, pues, el *horizonte hermenéutico* mínimo de los *Aportes* y de la historia del ser desde el cual puede partir nuestra lectura? ¿Cuáles son sus presupuestos, sus objetivos e intereses? ¿Qué lugar ocupa el animal tecnificado en ese horizonte?

La primera indicación relevante proviene del subtítulo de la obra: *vom Ereignis*, que sería el tema central de dicho escrito; es por tanto la primera noción a la que debemos prestar atención. El mismo Heidegger señaló en una nota marginal de la *Carta sobre el humanismo*: “«Ereignis» [acontecimiento propio] es desde 1936 la palabra conductora de mi pensar”.¹¹ 1936 es el año en que comenzó formalmente la redacción de los *Beiträge*, para concluir en 1938. Pero ¿qué significa *Ereignis*? La sola palabra tiene dos connotaciones principales: en su sentido habitual es un *acontecimiento* o *evento*, pero al separar los dos componentes del término, *er-eignen*, el filósofo alemán destaca el segundo aspecto, *eignen* como *ser apropiado por o para algo*. Se señala entonces una relación de propiedad o apropiación de una instancia con respecto a otra. ¿Cuáles son esas dos instancias puestas en relación? Heidegger señala sobre este *evento*, en los términos crípticos de los *Aportes*: “la segura luz del esenciarse del ser [Seyn] en el extremo horizonte de la más íntima indigencia del hombre histórico”.¹² Aunque por el momento estas palabras permanecen en cierta oscuridad, permiten destacar esas dos instancias puestas en relación de propiedad: el ser y el hombre histórico. Nótese que no se trata del hombre sin más, sino en tanto que *histórico*. Recordemos que en Heidegger el término *ser* no connota una presencia permanente que subyace a todo lo ente, sino que, en tanto desocultamiento de lo ente acontece de modo *epocal*, histórico: lo ente no se muestra o se desoculta del mismo modo en todas las épocas, sino que esa mostración acontece *en* la historia o más precisamente *en tanto que* historia. Por ello hay un íntimo vínculo entre *Ereignis* e *historia*: “El evento apropiador es la historia originaria misma”.¹³

Así, el término *Ereignis* busca señalar que el hombre es apropiado¹⁴ por o para el ser, y esto en dos sentidos: primero, desde su existencia fáctica es el ente que *puede* ser abierto ala

¹¹ “Carta sobre el «Humanismo»”, en *Hitos*, p. 261 (nota 6a).

¹² *Aportes*, §11, p. 43.

¹³ *Ibid.*, § 12, p. 43.

¹⁴ Friedrich-Wilhelm von Herrmann escribe al respecto: “Appropriating means that humans are determined as ‘proper to being’ (GA 65, p. 263) in terms of being’s relation to them. The thrown projection which occurs in terms of appropriating takes place in such a way that picks up the ‘counter-movement of appropriating’ (GA 65, p. 239). But depending on how projection picks up this ‘counter-movement’, the *free* character of projection comes to play”, «Way and method: hermeneutic phenomenology in thinking the history of being», en Christopher Macann (editor), *Martin Heidegger. Critical Assessments*, p. 319. De modo que no hay una

comprensión del ser, pero también, en segundo lugar, puede asumir de manera reflexiva y pensante esa pregunta, puede dirigirse a ella a través de la interrogación filosófica. En este segundo caso se apunta a la posible *fundación del Dasein*. Entonces es posible pensar el *Ereignis* como el acontecimiento histórico en el cual, y por el cual, el hombre es *apropiado* para ser el *ahí del ser*, esto es, *Dasein*. En este punto, es pertinente hacer una aclaración etimológica, pues en realidad el filósofo alemán se está *apropiando* del término, es decir, no se basa en una etimología auténtica: la procedencia de *Ereignis* es *eräugnen*, que significaría más bien poner a la vista, mostrar o mostrarse, de ahí *acontecer*; la relación con apropiar (*eignen*) es solamente fonética.¹⁵ Es decir, la connotación de *ser apropiado* que suena en el término *Ereignis* tiene un peso más bien semántico, aunque etimológicamente no se sostiene. Esto no impedirá a Heidegger, despreocupado por la *corrección* lingüística, sugerir con dicha palabra un juego entre ambas connotaciones: *Ereignis* es un suceder que se muestra –proveniente de la etimología auténtica– y un ser propicio o apropiado –perfilado por la semántica fonética.

Como parte de esta relación de apropiación también se ha destacado la ocurrencia de un don u obsequio,¹⁶ el cual es recibido por el ser humano, consistente en participar del desocultamiento de lo ente. Aunque esta metáfora ayuda a formar una noción preliminar del *Ereignis*, conlleva un problema, pues todo acto de donación u obsequio presupone que lo concedido antecede al acto mismo de la donación y, con mayor razón, al momento recepción; pero en este caso ni el ser por sí mismo, ni el desocultamiento de los entes, ni el ser humano como tal preexisten al evento de apropiación, todo ello es inaugurado en el *mismo* evento; habría que pensar entonces la *simultaneidad*¹⁷ de su suceder. Otra implicación del

dictadura del ser sobre el hombre, una apropiación unilateral y violenta. El ser no impone nada, no obliga al hombre a serle propio, sino que abre, es lance, una dictadura unilateral sería más cómoda, efectiva y segura.

¹⁵ Esta observación es desarrollada por Irene Borges Duarte en su Introducción a Friedrich-Whilhelm von Herrmann, *La segunda mitad de Ser y tiempo*, allí observa que Heidegger conecta “[...] semánticamente la auténtica procedencia (*eräugnen*, que significa captar con la mirada, pero también poner a la vista y, por tanto, mostrar y mostrarse, acontecer), con la espuria, fonéticamente inducida (*eignen*, apropiarse, hacer propio, tomar en propiedad)”. p. 19.

¹⁶ Como observa Richard Polt, “Any case of givenness must involve an event of appropriation. A gift must first belong to the giver and then belong to its recipient. The recipient must acknowledge it, appropriate it, make it her own –and in turn she is appropriated by the gif, in the sense that she becomes beholden to the giver”, *The Emergency of Being. On Heidegger’s Contributions to Philosophy*, p. 50.

¹⁷ En el mismo sentido indica Françoise Dastur: “L’*Ereignis*, mot que nous laissons pour l’instant intraduit, est le nom le plus propre du rapport entre l’être et l’essence de l’homme, car il n’en fait pas deux termes séparés: penser leur *co-appartenance* (*Zusammengehören*) à partir de l’*Ereignis*, c’est la penser comme *coappartenance* (*Zusammengehören*), c’est-à-dire comme entre-appartenance (*Zu-einander-gehören*): non plus comme l’unité

acontecimiento apropiador apunta a que el ser no es tal o cual cosa, un determinado ente, aunque el ente más *perfecto, eterno y absoluto*, sino que simplemente *se da*, tiene lugar en el evento de donación. De esta manera, expresiones como *es gibt Sein* no son gratuitas ni superficiales.¹⁸ Por otro lado, Heidegger también buscó con esta expresión tomar distancia de dos tendencias filosóficas: una que podría designarse subjetivista y la otra onto-teológica. Para la primera, el ser depende de ciertas condiciones de la subjetividad trascendental del hombre, mientras que la segunda postula un ente supremo equiparado con el ser, al cual sirve de fundamento explicativo para la totalidad de lo ente. *Ereignis* busca mantener cierta impersonalidad,¹⁹ se resiste a ser equiparado con cualquier ente.

Subrayemos preliminarmente una consecuencia de todo lo anterior: el hombre no es *por sí solo, necesaria* ni *eternamente apropiado* para el ser, sino que esa *apropiación* es un acontecimiento histórico. Además la pertenencia del hombre al ser, como *Da-sein*, es *enviada* o *destinada en y como* historia; de ahí el juego semántico propuesto por el pensador: la historia, *Ge-schichte*, es un *enviar (schicken)* epocal de esa copertenencia entre hombre y ser, relación de pertenencia sin razón de fundamento, sino que se da como *don* u *obsequio (Geschenk)*, al cual el hombre responde con la *gratitud* del *pensar (Ge-danke)*.²⁰ Esto también queda manifiesto en el segundo de los *Cuadernos negros*, en el cual encontramos el siguiente pasaje: “Entrar en la historia –hacerse histórico– significa surgir del ser [Seyn] y de la retirada de lo ente, estar incardinado en el ser [Seyn]; siendo algo oculto, negarse, y desde esta negativa hacer apropiado al hombre para el «Dasein». Historia es aquel acontecer el ocultamiento del ser [Seyn] que presta la adecuación para ella”.²¹ Algo que caracteriza al pensar ontológico es precisamente este énfasis en la ocurrencia epocal de la mutua pertenencia entre hombre y ser,

d'une multiplicité de rapports, mais comme appartenance au Même à partir duquel se distinguent les termes du rapportasa”, *Heidegger. La question du Logos*, p. 250.

¹⁸ Por ello afirma Miguel de Beistegui: “[...] formulations such as *das Sein ereignet, das Sein west, es gibt Sein* become not only possible, but indeed necessary. For such formulations suspend and neutralize the metaphysical operation of definition, attribution, qualification that belongs most intimately to the quidditative interpretation of philosophical discourse”, *Truth and Genesis. Philosophy as Differential Ontology*, p. 114.

¹⁹ Esta impersonalidad es destacada por Richard Capobianco, quien observa lo siguiente sobre el sufijo -nis que se encuentra en palabras como *Ereignis* y *Anfängnis*: “In German, the -nis ending may convey neutrality or impersonality; therefore, in the case of the word *Anfängnis*, the ending emphasizes the sheer im-personality of the temporal ‘originating,’ thereby more decidedly stripping away any onto-theological sense of a divine agency or a subjective (or subject-ist) divine ‘origin’ or ‘beginning,’ which the word *Anfang* might still convey”, *Engaging Heidegger*, p. 43.

²⁰ Cfr. *¿Qué significa pensar?*

²¹ *CN II*, p. 103.

algo que, como se verá más adelante, no estaba ausente del planteamiento fenomenológico de la época de *Ser y tiempo*, sino que fue profundizado y radicalizado a partir de dicho momento por razones que será necesario aclarar.

Pero si la relación de apropiación entre hombre y ser no es eterna ni inmutable, no solo puede darse de distintos modos, y en diferentes intensidades –se puede estar más cerca o lejos de él– sino que podría inclusive no acontecer y *rehusarse*. Es más, parte fundamental del planteo del *pensamiento ontológico* consiste en que ese *evento*, en su despliegue más *propio* –es decir, en la máxima proximidad del hombre al ser que hemos conocido hasta ahora– no se ha dado sino una vez, de manera soterrada y encubierta. La historia de la metafísica sería la historia de ese encubrimiento. Nos referimos a lo que Heidegger denominó el *primer comienzo*. Los recientemente publicados *Cuadernos negros* permiten, entre otras cosas, comprender con más detalle y matizar el planteamiento de la historia del ser, y con ello la narrativa del *primer* y el *otro* comienzo. En una de las primeras anotaciones del primer *cuaderno negro* que se conserva, correspondiente a las entradas fechadas en 1931, indica el filósofo: “El hombre se figura que tiene que emprender algo consigo mismo, y no se entera de que, en una ocasión, el «Dasein» ya emprendió algo con él (el comienzo de la filosofía), de lo cual él se escabulló hace mucho tiempo”.²² Ese primer *acontecer del Dasein* en el hombre es el inicio del pensar entre los antiguos griegos, el primer comienzo que no se pensó a sí mismo en tanto tal. En tanto acontecer histórico, ese inicio del pensar no fue una decisión personal, voluntaria ni humana, no se debió a la genialidad de unos cuantos, al brillo singular de Parménides, Heráclito, Platón o Aristóteles; más bien, habría que mirar la riqueza histórica del horizonte griego, sus instituciones, su vida pública, su arte, su concepción de lo divino, sin pretender tampoco dar con ello una explicación *historiográfica* del *milagro griego*.

Pero la irrupción del pensar griego fue pronto soterrada, no por insuficiencia del pensar sino por motivos esenciales. En su inicial preguntar por el ser del ente, como su *qué* y *por qué*, los griegos inaugurarían la posibilidad de la pregunta por la verdad del ser, posibilidad que permaneció encubierta: “El primer comienzo experimenta y pone la verdad del ente, sin preguntar por la verdad como tal, porque lo en ella desoculto, el ente como ente, necesariamente predomina sobre todo”.²³ El *ahí del ser, Dasein*, que una vez aconteció en el hombre histórico guarda la posibilidad de *otro comienzo*, el cual “[...] experimenta la verdad

²² *Cuadernos negros (1931-1938)*, p. 16 (mantenemos *Dasein* sin traducir).

²³ *Aportes*, §91, p. 152.

del ser [Seyn] y pregunta por el ser [Seyn] de la verdad”,²⁴ pero se trata, igualmente de una posibilidad histórica, aún por decidirse. Por ello afirma Heidegger: “El *Dasein* es el acaecimiento fundamental de la historia venidera”.²⁵ Observemos que, a diferencia de lo que podrían dar a entender las lecciones y escritos de los años 20, *Dasein* no es directamente intercambiable ni equivalente al hombre, no se da con el simple hecho de que *exista*, en el sentido tradicional del término, el ente humano. El *ahí del ser* aconteció como tal una vez, y es pensable la *posibilidad* de otro acontecer. Sin embargo, en tanto posibilidad es pensable también un *rechúso* de dicho *evento*. Adelantemos que semejante posibilidad, la de un *rechúso histórico del Dasein* al hombre, es lo que buscaría problematizar el término *animal tecnificado*.

Llegamos con esto a un punto importante, pues los *Beiträge* no solo se sitúan en el posible tránsito (*Übergang*) del primer al otro comienzo, sino que buscan *contribuir*—de ahí el título de la obra— a que ello alguna vez suceda.²⁶ Con esto podemos comenzar a elaborar los criterios interpretativos mínimos para una lectura de los pasajes sobre el *animal tecnificado* que nos conciernen, pues la trama²⁷ del primer comienzo y la posibilidad de un otro constituye el trasfondo en el cual se sitúa el animal tecnificado, una noción que apunta justo al interín de ambos comienzos; más aún, señala la posibilidad de que el otro comienzo pueda no darse y alude a las posibilidades según las cuales el primero está destinado a *finalizar*. Esta narrativa de los comienzos en cierta medida ofrece respuestas a una búsqueda que Heidegger había emprendido en los años inmediatamente posteriores a *Sein und Zeit*, y en la cual había ensayado los caminos de una *ciencia absoluta del ser*, una *metaontología* o una *metafísica de la libertad*. Pero ¿qué buscaba Heidegger entonces? ¿Por qué la narrativa de la *historia del ser* vendría a dar respuesta a esa búsqueda? Esta nueva narrativa, protagonista de la llamada *Kehre*, ¿es una ruptura, replanteamiento o radicalización de la ontología fundamental consumada en *Ser y tiempo*? ¿En verdad constituye un planteamiento que después, como afirma Volpi, sería dejado de lado en lo esencial? Ahora es necesario formar un mínimo horizonte interpretativo para aproximarnos al *pensamiento ontológico*, así como a la relación que éste guarda con el

²⁴ *Ídem*.

²⁵ *Ibid.*, §11, p. 43.

²⁶ Como afirma Alberto Constante, el tránsito o viraje del primero al otro comienzo “[...] constituye el nervio mismo de los *Beiträge*”, *Heidegger: el «otro comienzo»*, p. 25.

²⁷ Peter Trawny considera que la *historia del ser* y con ella el planteamiento de los *dos comienzos* constituye para Heidegger “[...] una «narrativa» que revoluciona poco a poco su pensamiento”, *Heidegger y el mito de la conspiración mundial de los judíos*, p. 21. Aunque para Trawny esta narrativa será llevada por el filósofo a excesos interpretativos.

proyecto filosófico de Heidegger en general, ello si acaso es posible pensar en una relativa *unidad*.

§ 3. *Un mínimo horizonte hermenéutico para leer el pensamiento ontohistórico*

El problema que nos concierne, la obra en la cual es enunciado y el conjunto del *pensamiento ontohistórico* son tradicionalmente ligados al llamado *segundo Heidegger*, el cual tendría lugar después del conocido *giro (Kehre)* en su pensar. Tal distinción entre *dos* momentos diversos de la obra heideggeriana parece haber sido reconocida y legitimada por su autor mismo, cuando se refiere a ella en la carta que sirve como prólogo para el libro de William Richardson *Through Phenomenology to Thought*. No obstante, añade ahí mismo algunas precisiones relevantes para comprender con más detalle el *giro*. En una carta previa dirigida al pensador alemán, Richardson había sugerido la posibilidad de discernir entre un *primer* y un *segundo* Heidegger. A ello responde el profesor de Friburgo: “Su distinción entre ‘Heidegger I’ y ‘Heidegger II’ solo se justifica bajo la condición de que siempre se considere: solo desde lo pensado en I es accesible el pensamiento de II. Pero I solo es posible si está contenido en II”.²⁸

Más allá de cualquier clasificación historiográfica de una obra, por más que pueda resultar pedagógicamente relevante para el acceso a un pensador, parece necesario adentrarse en una reflexión más detallada sobre *ambos* momentos. El filósofo no indica únicamente que lo pensado después de la *Kehre* solo se torna comprensible *desde* el *primer* Heidegger; la segunda afirmación apunta quizá a algo más radical, a saber, que lo *primero* solo es posible como *contenido* en lo *segundo*. Pero ¿qué es lo señalado con la palabra *contenido (enthalten)*? ¿Se insinúa incluso que un completo despliegue de lo *primero* será únicamente posible a condición del despliegue de lo *segundo*? ¿Pero acaso nos hemos adentrado reflexivamente en lo que ha sido nombrado como *segundo*? ¿Cómo posicionarnos, pues, con respecto a este problema?

No existe un consenso al respecto. En los términos más generales pueden identificarse tres vías de interpretación sobre la unidad o divergencia en el pensamiento heideggeriano: una

²⁸ *Apud* William Richardson, *Through Phenomenology to Thought*, p. 23. Esta obra incluye la carta original en alemán: “Ihre Unterscheidung zwischen ‘Heidegger I’ und ‘Heidegger II’ ist allein unter der Bedingung berechtigt, dass stets beachtet wird: Nur von dem unter I Gedachten her wird zunächst das unter II zu Denkende zugänglich. Aber I wird nur möglich, wenn es in II enthalten ist”.

tesis de ruptura o diferencia, una de vuelta a lo primero y una de relativa unidad. La primera es sostenida por autores como Otto Pöggeler²⁹ para quien la obra de Heidegger se configura no como uno sino como *diversos caminos*, a veces discontinuados e inconexos entre sí. Pöggeler ve en el lema de la *Gesamtausgabe – Wege, nicht Werke*; caminos, no obras– una señal en dicho sentido, de modo que el pensamiento de Heidegger no habría recorrido una sino diversas vías. A favor de esta lectura también podría hablar una nota marginal, hecha por Heidegger en la última página de *Ser y tiempo*. En el penúltimo párrafo se afirma: “Es necesario buscar un *camino* para la aclaración de la pregunta ontológica fundamental, y *recorrerlo*”³⁰, y la nota, marcada en el artículo indeterminado *un*, señala: “No el ‘único’”³¹. Por supuesto, el problema que conlleva esta interpretación consiste en aclarar el contenido metafórico de la palabra *camino* o *caminos*, toda vez que cabe concebir *un mismo* pensar con diversos caminos.

A su vez, para Hans-Georg Gadamer³² la *Kehre* ya estaba contenida en lo fundamental de las lecciones de Heidegger previas a *Ser y tiempo* en Friburgo y Marburgo, a las cuales él mismo asistió. El *giro* habría sido una *vuelta* al principio, después de un cierto *extravío* en la fenomenología trascendental de Husserl, acaecido en *Ser y tiempo*. Es dentro de estas dos primeras líneas de interpretación que puede tener sentido hablar de *Sein und Zeit* como un proyecto *fallido, abandonado* o que habría de entrar en *crisis*. Pero mientras que Gadamer sostendrá que lo fundamental está en las lecciones tempranas, Pöggeler llegará a considerar que la auténtica filosofía de Heidegger está en los *Beiträge*.

Por otro lado, intérpretes más recientes, a partir del trabajo de Friedrich-Wilhelm von Herrmann,³³ han subrayado la relativa unidad en el pensamiento del filósofo alemán. Desde este enfoque la ontología fundamental y el pensamiento ontohistórico no son proyectos antagónicos, sino dos maneras de encarar la misma pregunta, aquélla que interroga por el ser.

²⁹ Cfr. Otto Pöggeler, *El camino del pensar de Martin Heidegger*.

³⁰ *ST*, §83, p. 449.

³¹ *Ídem*.

³² Cfr. Hans-Georg Gadamer, *Los caminos de Heidegger*.

³³ “No se dice adiós ni a las *concepciones* de la analítica del Dasein ni a las *cuestiones fundamentales* inherentes a «Ser y tiempo». Lo que se altera, no son tanto las cuestiones y las concepciones en cuanto tales, sino la perspectiva *transcendental-horizontal* hasta entonces aceptada, en la que se ha desarrollado la analítica del Dasein y se han elaborado las cuestiones fundamentales”, Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *La segunda mitad de Ser y tiempo*, p. 69.

El cambio entre una y otra perspectiva consistiría en el replanteamiento del fundamento³⁴ del Dasein: mientras que en la época de *Ser y tiempo* se presupone un fundamento horizontal-trascendental, la *Kehre* propondrá que el fundamento tiene un carácter más bien histórico. Claro que esta interpretación de una relativa unidad aún tendría que mostrar a qué se debe el que la misma pregunta haya necesitado de dos perspectivas y por qué la temática del fundamento fue replanteada –esto es algo que se buscará analizar en páginas siguientes.³⁵

Con lo anterior, parecería inevitable el tener que tomar alguna de estas tres *vías hermenéuticas* para iniciar nuestra lectura del problema planteado por el animal tecnificado, situado de lleno en el pensamiento ontohistórico; el no optar por un marco de interpretación bien podría conducir a que ciertos prejuicios de lectura se impongan por sí mismos de manera soterrada y, por tanto, irreflexiva. En este trabajo se optará por la tercera tesis, la de una relativa unidad en el pensamiento de Heidegger, ello no por motivos arbitrarios, sino porque, como espera mostrarse, es posible documentar, sobre todo a partir de las obras que aparecieron en las últimas dos décadas, cómo algunas temáticas clave del *primer Heidegger* son replanteadas en los términos del *pensamiento ontohistórico*. Parte de lo problemático es que dichas temáticas, en su *replanteamiento* histórico, pierden el nombre que las designaba en un primer momento, y los términos acuñados en la perspectiva de la historia del ser parecen no guardar relación alguna con los primeros; esta impresión de extrañeza y desconexión en los términos con toda seguridad se vio reforzada durante los años en que la obra póstuma y una gran cantidad de lecciones y textos permanecían inéditos. Recordemos tan solo que los *Beiträge zur Philosophie* aparecieron hasta 1989.

³⁴ Ángel Xolocotzi observa en esta misma línea: “Así pues, la vuelta o giro en tanto que tránsito de la ontología fundamental al pensar histórico del ser debe ser entendida solo como el abandono del fundamento ontológico-fundamental; es decir, el horizonte trascendental y como el tomar el fundamento acontecedor”, *Fundamento y abismo*, p. 69.

³⁵ Por supuesto, es posible identificar, dentro de cada una de estas tres vías interpretativas, distintos matices y posicionamientos. Por ejemplo, dentro de la perspectiva de la relativa unidad, Ute Guzzoni considera que, a pesar de que, en efecto, se da la unidad en torno a la pregunta por el ser, el Heidegger tardío bien puede leerse por sí solo. Una excesiva comparación con el primer Heidegger podría incluso obstaculizar una adecuada comprensión de algunas nociones esenciales del *seynsgeschichtliches Denken*: “Man könnte meinen, man musste den einen oder ersten Heidegger kennen, um den anderen Heidegger zu verstehen. Aber ich denke, dass der spätere Heidegger durchaus aus sich selbst heraus verstanden werden kann, dass vielleicht sogar die intensive Beschäftigung mit dem diesem vorausgehenden früheren Denkweg –der seinerseits auch keineswegs einheitlich ist– das Besondere und für uns Wichtige des späteren eher verdecken kann”, *Der andere Heidegger. Überlegungen zu seinem späteren Denken*, p. 18.

No obstante, cualquiera que sea la perspectiva asumida dentro de las tres posibilidades señaladas, lo cierto es que todas ellas permanecen como *indicaciones*; aún faltaría un desarrollo expreso de cualquiera de ellas, junto con una lectura más detallada del modo en que las obras y los términos de Heidegger se van sucediendo. Por ello, el siguiente paso consistirá en desplegar de manera más detallada la posibilidad interpretativa por la cual hemos optado, aquella que apunta a una relativa unidad. Si hemos de partir de la tesis del tránsito de un fundamento horizontal-trascendental al fundamento histórico,³⁶ en primer lugar es necesario preguntar: ¿a qué se refiere el fundamento horizontal trascendental? ¿Qué lleva a preguntar por dicho fundamento con respecto a la esencia del *Dasein*? ¿Por qué dicho fundamento será replanteado en términos histórico-acontecedores? Y con dicho replanteamiento, ¿qué aspectos de la filosofía heideggeriana se mantienen y cuáles no? Aquí es necesario observar con más detalle el paso de *Sein und Zeit* (1927) a *Vom Wesen des Grundes* (1929) y *Vom Wesen der Wahrheit* (1930) para, a partir de ello, bosquejar los criterios mínimos para entender un *fundamento histórico*.³⁷

La cuestión del fundamento del *Dasein* no es enunciada expresamente en *Ser y tiempo*, a pesar de lo cual algunos temas apuntan a ella o la presuponen. Uno de los rasgos principales de la obra del 27 consiste en mostrar que el *Dasein* es un ente señalado que, al tener una comprensión previa, de término medio del ser, se caracteriza por ser la instancia en la cual *se da* la venida a presencia de lo ente en general, esto es, su *desocultamiento*.³⁸ Al

³⁶ “Los análisis obtenidos en la elaboración ontológica-fundamental de la pregunta por la esencia del *Dasein* no son abandonados, sino solamente *la elaboración en torno a la pregunta por el fundamento de la esencia del Dasein, es decir, el horizonte trascendental*”, Ángel Xolocotzi, *Fundamento y abismo*, p. 66.

³⁷ Puede considerarse inclusive que lo trascendental no es abandonado como tal, sino solamente en tanto fundamento del *Dasein*. Parvis Emand considera que el enfoque trascendental no carece de méritos propios, sino que simplemente impidió asumir la radical historicidad del ser: “Despite the indisputable achievements of transcendental-horizontal thinking, it does not escape Heidegger that this thinking does not fully recognize being’s turning relation to thinking and the implicated non-historiographical but historical (*geschichtlich*) appearing and unfolding of being. In sum, this thinking does not fully recognize what this turning relation yields, namely, the insight that be-ing displays a non-hitoriographical but historical unfolding”, *On the Way on Heidegger’s Contributions to Philosophy*, p. 189. En otras palabras, el Proyecto trascendental de Ser y tiempo asumió la historicidad del *Dasein*, pero no profundizó en la historicidad radical del ser.

³⁸ Esto le confiere al ser humano una centralidad y prioridad que no tendrá ya en la época de los *Beiträge*. Es en este sentido que Ser y tiempo permanece en un planteamiento metafísico, como observa Daniela Vallega-Neu: “Heidegger’s approach to the question of being remains quasi-metaphysical because the notion of transcendence inevitably leads us to represent in our mind a motion which departs from a being (*Dasein* or ourselves) and leads to some other being (the temporal horizon), an other being that we analogously represent as an open horizon from which we come back to *Dasein* or ourselves, possibly in an ‘authentic’ way”, *Heidegger’s Contributions to Philosophy. An Introduction*, p. 24.

concluir la primera sección de *Sein und Zeit*, con lo cual se reúne lo conseguido en toda la etapa preparatoria de la analítica existencial, afirma el filósofo: “Verdad [entendida siempre como desocultamiento], en el sentido más originario, es la aperturidad del Dasein, aperturidad a la que pertenece también el estar al descubierto de los entes intramundanos”,³⁹ y esto después de haber establecido que “[...] el ser efectivamente «va junto» con la verdad”.⁴⁰ En otras palabras, el ser se da *como desocultamiento*, pero dicho desocultamiento solo es posible como un modo de ser del *Dasein*. No obstante, ya en el mismo párrafo Heidegger observa: “Todo ello pertenece a la esencial condición de arrojado [*Geworfenheit*] del Dasein en el mundo. ¿Ha decidido alguna vez el Dasein libremente y por sí mismo, y podrá decidir jamás, si quiere o no venir a la «existencia»?⁴¹ El estar en la *verdad del ser*, en el modo de ser de la *existencia*, no es algo que pueda decidir por sí mismo el Dasein, sino que ha sido *puesto, proyectado o lanzado ahí*. Además “[...] queda totalmente oscuro el modo de ser de la verdad y el sentido del presuponer de su fundamento ontológico en el Dasein mismo”.⁴² Como podemos ver, dicha pregunta por una fundamentación de la verdad en el modo de ser del *Dasein* queda sin ser desplegada, aunque su necesidad ha sido señalada. Más adelante, cuando se desarrolle la estructura del *cuidado* a partir de la propiedad, encontramos una aclaración importante:

Siendo, el Dasein es una existencia arrojada, *no* se ha puesto a sí mismo en su Ahí. Siendo, está determinado como un poder-ser que se pertenece a sí mismo y que, sin embargo, *no* se ha dado él mismo en propiedad a sí mismo [...] Pero la condición de arrojado [*Geworfenheit*] no yace detrás de él como un acontecimiento [*Ereignis*] que, habiéndole efectivamente ocurrido, en seguida se hubiese desprendido de él.⁴³

Por su puesto, la palabra *Ereignis* todavía no tiene aquí la carga conceptual que tendrá más adelante; no obstante, como veremos, su estrecha relación con la *Geworfenheit* permitirá comprender con más detalle el posterior giro a la perspectiva histórica, que bien puede entenderse como un posterior énfasis en la condición de arrojado de cara a la pregunta por el fundamento del *Dasein*. Lo que resulta claro, ya desde *Ser y tiempo*, es que el *Dasein no se ha puesto a sí mismo en su Ahí*. ¿Desde dónde entonces? ¿Cómo comprender el *haber sido puesto del Dasein en el ahí del ser*? ¿Podría significar lo dicho en la cita anterior que incluso

³⁹ *ST*, §44, p. 239.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 230.

⁴¹ *Ibid.*, p. 244.

⁴² *Ídem*.

⁴³ *Ibid.*, §58, p. 300.

la *propiedad* (*Eigentlichkeit*) misma no es decidida por el *Dasein*? ¿Pero qué papel juega la *propiedad* en todo esto?⁴⁴ Lo puesto de manifiesto en *Ser y tiempo* aún deberá buscar un ulterior desarrollo en la pregunta por su fundamento, en otras palabras, el *hecho* de que el ser humano –el *Dasein humano* como dice el filósofo en esa época– sea un ente comprensor del ser deberá tener su fundamento en algo más. Es necesario distinguir, pues, entre esencia y fundamento del *Dasein*.⁴⁵ Lo primero habría sido la ocupación central de *Sein und Zeit*, mientras que lo segundo solo habría sido presupuesto en dicho tratado, y encontrará un primer tratamiento, particularmente, en algunos trabajos a partir de 1929, como *De la esencia del fundamento* y *De la esencia de la verdad*. Heidegger escribe lo siguiente, hacia 1936 –en el importante volumen 82 de la *Gesamtausgabe*, en el que hace una profunda lectura autocrítica de la obra del 27– sobre la experiencia del fundamento, aun tácita y no interrogada en *Ser y tiempo*: “una vez establecido que la pregunta por el ser en tanto *comprensión del ser* [*Seinsverständnis*] es la auténtica pregunta, entonces la experiencia del fundamento [*Grunderfahrung*] *no se cumple*”,⁴⁶ toda vez que se presupone a la comprensión ontológica como el fondo más originario.

Los primeros intentos y formulaciones de una respuesta a la pregunta por el fundamento del *Dasein* se dará en los términos de un *horizonte trascendental*, el cual está presupuesto e insinuado en *Ser y tiempo*, y que recibirá una mayor aclaración en las lecciones y escritos de los años inmediatamente siguientes.⁴⁷ ¿A qué se refiere esta primera formulación del fundamento y por qué habrá de ser abandonada a favor del fundamento histórico? Para que lo *ente como tal* pueda venir a la presencia y mostrarse como *desoculto* es necesario que el ser del ente se encuentre ya abierto previamente, y que el *Dasein*, como ente *des-encubridor* pueda sobrepasar al ente *por sí solo* en dirección a su ser; ese *sobrepasar* es posible, considera Heidegger en esa época, por la constitución *trascendental* del *Dasein*, el cual se

⁴⁴ Estas preguntas serán retomadas en el párrafo siguiente.

⁴⁵ “[...] la vida fáctica o *Dasein* comprendedor de ser debe tener ‘la raíz de su propia posibilidad’ en el fundamento de su esencia [...] Por ello podemos diferenciar entre la esencia del *Dasein* y el fundamento de la esencia del *Dasein*”, Ángel Xolocotzi, *Fundamento y abismo*, p. 62.

⁴⁶ GA 82, p. 166: “einmal gesetzt, daß die Seinsfrage als *Seinsverständnis* die eigentliche Seinsfrage sei, so ist gerade die Grunderfahrung *nicht vollzogen*”.

⁴⁷ “*Trascendencia* y *horizonte* son, pues, los conceptos con los cuales Heidegger piensa en un primer intento, ontológico-fundamental, el fundamento de la esencia del *Dasein*”, Ángel Xolocotzi, *Fundamento y abismo.*, p. 65.

encuentra con los entes en su trato mundano o fáctico, en lo que bien podría denominarse un *horizonte* hermenéutico.⁴⁸

Ambos aspectos están presupuestos y operan en *Sein und Zeit*. Por ejemplo, el movimiento horizontal da cuenta del modo en que los entes intramundanos se muestran, esto en el capítulo tercero, que analiza la mundaneidad del mundo; el ente intramundano comparece paradigmáticamente como *útil*, esto es, de acuerdo con un *horizonte remisional*: “Un útil no «es», en rigor, jamás. Al ser del útil le pertenece siempre y cada vez un todo de útiles [Zeugganzes], en el que el útil puede ser el útil que él es. Esencialmente, el útil es «algo para...»”.⁴⁹ Pero en última instancia, la cadena respeccional que da sentido a los entes intramundanos apunta a la *apertura* trascendental del *Dasein*: “La apertura previa de aquello con respecto a lo cual se realiza la puesta en libertad de lo que comparece en el mundo no es otra cosa que la comprensión del mundo, mundo hacia el cual el *Dasein* en cuanto ente siempre está vuelto en su comportamiento”.⁵⁰ En una lección del año siguiente Heidegger hará explícito el vínculo entre comprensión del mundo y trascendencia. Ahí señala que su objetivo es “mostrar la intrínseca posibilidad de la comprensión del ser y esto quiere decir, a la vez, la de la trascendencia”.⁵¹

En *Ser y tiempo*, al analizar los existenciarios del comprender y la interpretación, Heidegger señala: “Cuando un ente intramundano ha sido descubierto por medio del ser del *Dasein*, es decir, cuando ha venido a comprensión, decimos que tiene *sentido* [...] *Sentido es el horizonte del proyecto estructurado por el haber-previo, la manera previa de ver y la manera de entender previa*”.⁵² A su vez, semejante *ir más allá* del mero ente hacia el *horizonte* desde el cual tiene sentido como tal ente, presupone el *sobrepasar* a cada ente en particular, y en esta posibilidad de trascender se juega también la posibilidad de la filosofía misma, en tanto ciencia del ser. De este modo, podemos comprender la siguiente afirmación en el curso de 1927, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*:

⁴⁸ Al respecto explica Xolocotzi: “[...] para poder descubrir al ente como ente en mi trato procurador, requiero tanto de la apertura del ser de este ente, así como del movimiento sobrepasador del existir. Lo primero lo hemos caracterizado como la apertura horizontal u horizonte; lo segundo, como el movimiento trascendental o trascendencia”, *Ídem*.

⁴⁹ *ST*, §15, p. 90.

⁵⁰ *Ibíd.*, §18, p. 107.

⁵¹ *Principios metafísicos de la lógica*, p. 166.

⁵² *ST*, §32, p. 170.

Superamos al ente para llegar hasta el ser. En esta superación del ente para llegar al ser, no ascendemos de nuevo hasta un ente que yazca, por así decir, detrás de los entes conocidos, como en un trasmundo. La *ciencia trascendental* del ser no tiene que ver con la metafísica vulgar que trata de algún ente detrás de los entes conocidos.⁵³

Estamos, pues, ante la diferencia ontológica (*Diffèrenz*) que sería trabajada de manera explícita en dicho curso, pero que es presupuesta ya en *Ser y tiempo*. Pero el acceso a dicha diferencia, desde la cual comparece lo ente en general se fundamenta, al menos en este punto de la obra heideggeriana, en la *existencia trascendental* del Dasein. Previamente se ha establecido la copertenencia entre ser y verdad en tanto desocultamiento, pero aquí la verdad será aún entendida como trascendencia, por ello puede afirmar Heidegger: “Estos problemas de la relación entre el ser y la verdad los englobamos dentro del *problema del carácter de verdad del ser (veritas transcendentalis)*”.⁵⁴ Dicho sea de paso, la copertenencia entre ser y verdad será mantenida a lo largo de toda la obra heideggeriana, pero la comprensión de la verdad como trascendencia se modificará.

Dos años después, cuando la pregunta por el fundamento sea formalmente expresada, el filósofo de la Selva Negra buscará en primer lugar “[...] ganar y caracterizar el ámbito dentro del cual se puede tratar de la esencia del fundamento sin pretender verla de un solo golpe. Tal ámbito va a ser la *trascendencia*”.⁵⁵ Establecido que el *Dasein* solo puede comportarse y relacionarse con lo ente desde su comprensión previa del ser, lo cual implica una distinción de ambas instancias, el ente inmediato y el ser, Heidegger considera que “[...] ese poder diferenciar en el que se hace efectiva la diferencia ontológica echa necesariamente las raíces de su propia posibilidad en el fundamento de la esencia del Dasein. Es a este fundamento de la diferencia ontológica al que, anticipándonos, llamamos la *trascendencia* del Dasein”.⁵⁶ No se daría como tal una diferencia ontológica si el *Dasein* no fuera un ente en el que cabe la posibilidad de *sobrepasar* el ente inmediato hacia el horizonte de su ser, para desde tal horizonte *retornar* al ente *como tal*, esto es, teniendo *sentido*, por lo cual “este proyecto previo que traspasa y va más allá de lo ente es el que hace posible en absoluto que lo ente se manifieste como tal”.⁵⁷

⁵³ PFF, §4, p. 43.

⁵⁴ *Ibíd.*, p. 44.

⁵⁵ “De la esencia del fundamento”, en *Hitos*, p. 119.

⁵⁶ *Ibíd.*, p. 118.

⁵⁷ *Ibíd.*, p. 136.

Es por ello que, como se verá más adelante, en un curso iniciado el mismo año, *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, el filósofo sostendrá que otros entes vivos que no tienen la forma de ser del Dasein, aunque vivan en cierta apertura a su mundo circundante (*Umwelt*), no tienen acceso al ente como tal, pues no *traspasan* el ente inmediato hacia el horizonte de lo ente en totalidad (Mundo, *Welt*) y el ser de dicho ente. En dicho curso, bajo la guía del fundamento horizontal trascendental, Heidegger podrá decir que el *Dasein* es *configurador de mundo* y el animal es *pobre de mundo*. Pero los rasgos generales de esta tesis polémica ya están contenidos en *De la esencia del fundamento*: “Que «el Dasein trasciende» quiere decir que *configura un mundo* en la esencia de su ser”.⁵⁸ A pesar de todo, ya en este texto aparece insinuada la posibilidad e incluso necesidad de preguntar por la historicidad que permanece como un fondo incuestionado; una vez postulado que el mundo es aquello hacia lo cual tiende la trascendencia que traspasa al ente, agrega el filósofo:

La entrada en el mundo no es ningún proceso que tenga lugar en el ente que entra, sino algo que «acontece» «con» el ente. Y este acontecer es el existir del Dasein, que, en cuanto existente, trasciende. Solo cuando en la totalidad de lo ente lo ente gana «más ente», al modo de la maduración o producción del Dasein, se puede decir que ha llegado el momento para la entrada de lo ente en el mundo. Y solo cuando acontece esta historia originaria, la trascendencia, es decir, solo cuando irrumpe en lo ente un ente con el carácter de ser-en-el-mundo, existe la posibilidad de que se manifieste lo ente.⁵⁹

Si leemos con atención, la trascendencia no tiene la última palabra, pues tendría como posibilidad el acontecer de tal *historia originaria*, misma que, no obstante, queda por ahora en completa obscuridad. ¿A qué se refiere ese *acontecer* (*Geschehen*) por el cual un ente, el *Dasein*, entra al mundo? ¿Cómo comprender la señalada *maduración* o *producción* (*Zeitigung*)⁶⁰ del Dasein? ¿Qué sería ese *ganar más ente dentro de lo ente*? Significativamente Heidegger añade, en una nota marginal, lo siguiente con respecto al pasaje citado: “Aquí aparece la preparación de un inicio completamente distinto; todo está todavía muy mezclado y confuso; constreñido en una «investigación» de tipo fenomenológico-existencial y

⁵⁸ *Ídem*.

⁵⁹ *Ibíd.*, p. 137.

⁶⁰ Aquí los traductores, Helena Cortés y Arturo Leyte, vierten *Zeitigung* por *maduración* o *producción*. El sustantivo deriva del verbo *zeitigen*, producir u originar, pero en la traducción se pierde toda la relación que el verbo guarda con el tiempo, *Zeit*. El pasaje original, en *GA 9*, dice: “Nur wenn in der Allheit von Seiendem das Seiende »seiender« wird in der Weise der Zeitigung von Dasein, ist Stunde und Tag des Welteingangs von Seiendem”, p. 159.

trascendental; el acontecer como «salto» y ¿éste?: acontece y se apropia [er-eignet] en el acontecimiento propio [Ereignis]”.⁶¹ Llama la atención que esta nota es fechada como parte de la primera edición del texto, es decir, 1929, por lo cual el término *Ereignis* habría de surgir en sus rasgos más generales ese mismo año.

La probable insuficiencia de la trascendencia como último rasgo del fundamento finalmente se muestra en la pregunta: “¿Hasta qué punto reside en la trascendencia la interna posibilidad de lo que podemos llamar el fundamento?”⁶² Es en este punto que Heidegger introduce la *libertad* como caracterización más específica de la trascendencia, noción que también quedará en relativa oscuridad y ambigüedad.⁶³ La libertad misma dejará intuir la necesidad de preguntar más a fondo: “[...] el hecho de que la trascendencia tenga lugar y madure como acontecimiento originario, son cosas que no están en el poder de la libertad misma. Sin embargo, semejante impotencia (estar arrojado) no solo es el resultado de la insistencia de lo ente sobre el Dasein, sino que determina al ser de lo ente como tal”.⁶⁴

Observamos en esto último dos aspectos relevantes: la condición de arrojado (*Geworfenheit*) *constrñe* en cierto modo, prefigura al fundamento trascendental; pero esta *limitación* no es un rasgo negativo en medio de lo ente, sino una nota distintiva del ser mismo. En esta libertad *delimitada*, es decir, a la que le son *sustraídas* unas posibilidades y otorgadas otras como posibles, es posible observar también los primeros pasos hacia un pensamiento histórico, pues dicha *sustracción* conducirá a constatar la finitud propia del despliegue histórico de la verdad del ser. Tal *sustracción* o *rehúso* (*Entzug*) será una nota inconfundible del pensamiento posterior a la *Kehre*.⁶⁵

El siguiente paso, en 1930, un paso definitivo en el *giro*, se dará en *Wom Wesen der Wahrheit*. Anteriormente hemos visto que el ser y la verdad se copertenecen, pero la verdad había sido entendida como trascendencia, como un *salir sobrepasador* del *Dasein*. El inicio de esta conferencia mantiene básicamente los mismos presupuestos que *De la esencia del*

⁶¹ “De la esencia del fundamento”, p. 137 [Nota b].

⁶² *Ibid.*, p. 140.

⁶³ Un año después, en el semestre de verano de 1930, el profesor de Friburgo dedicará un curso al tema de la libertad como posible fundamento del Dasein, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*. Cfr. GA31.

⁶⁴ “De la esencia del fundamento”, p. 149.

⁶⁵ Alejandro Vigo ha señalado que el énfasis en esa limitación o sustracción llevará “[...] a un análisis profundizado de la finitud esencial de toda ‘verdad ontológica’. De hecho, la noción de ‘sustracción’, extrapolada hacia un plano de consideración diferente, juega un papel clave en la transición hacia la concepción eventual-histórica de la verdad del ser, característica del pensamiento de la *Kehre*”, *Arqueología y aleiteología y otros estudios heideggerianos*, p. 168.

fundamento, y en principio mantiene la perspectiva de la *libertad*—un *dejar ser* lo ente que se da en el *Dasein*— como figura específica del mundo trascendente, y en esto se fundaría también la verdad: “La esencia de la verdad se desvela como libertad. La libertad es el dejar ser existente que descubre a lo ente”.⁶⁶ Pero un nuevo matiz con respecto a la concepción misma de la verdad preparará el terreno para el *giro*. Heidegger introduce el énfasis en el *encubrimiento* que tiene lugar en la verdad misma, ello en contraste con el acento puesto en textos y lecciones anteriores, incluido *Ser y tiempo*, con respecto a la verdad; previamente había tenido preponderancia el *sacar a la luz, descubrir, traer a la vista, hacer transparente*. Por ello podemos encontrar, en *Zu eigenen Veröffentlichungen*, el siguiente comentario: “En *Ser y tiempo* la *no-verdad* es tomada en un sentido aún más negativo —el aún no que realmente debería ser suprimido”.⁶⁷ En contraste, desde la nueva perspectiva que se abre paso a partir de 1929, “*la no-verdad es la esencia propia de la verdad*, en tanto es puesta metafísicamente como la esencia del *Da-sein*”.⁶⁸

Ahora el profesor de Friburgo afirmará: “El dejar ser es en sí mismo y al mismo tiempo un ocultar o encubrir. En la libertad ex-sistente del *Dasein* acontece el encubrimiento [*Verbergen*] de lo ente en su totalidad, es el ocultamiento”.⁶⁹ Justo en estas líneas, Heidegger introduce una nota marginal fechada en 1943: “Entre los puntos 5 y 6 [es decir, donde se encuentra el pasaje citado] se produce el salto a la vuelta [*Kehre*] (que se presenta en el acontecimiento propio [*Ereignis*])”.⁷⁰ El *encubrimiento* de lo ente en totalidad sería más originario que el *desocultamiento* de lo ente, no solo como un fondo negativo a *pesar del cual* hay venida a la presencia, sino que solo desde su *resguardo* o *no mostración* permite destacar a cada ente en su singularidad como el ente que es. Esta especie de no-verdad no sería algo a ser metodológicamente evitado, sino la esencia más originaria de la verdad: “El encubrimiento de lo ente en su totalidad, la auténtica no-verdad, es más antiguo que todo carácter abierto de este o aquel ente. También es más antiguo que el propio dejar ser”.⁷¹ De

⁶⁶ “De la esencia de la verdad”, en *Hitos*, p. 162.

⁶⁷ GA 82, p. 112: “In »Sein und Zeit« *Un-Wahrheit* noch mehr negativ gefaßt —das Noch-nicht, das eigentlich zu beseitigen wäre”.

⁶⁸ *Idem*: “*Die Un-Wahrheit ist das eigentliche Wesen der Wahrheit*, sobald sie metaphysisch als Wesen des *Da-seins* gesetzt ist”.

⁶⁹ “De la esencia de la verdad”, p. 164.

⁷⁰ *Idem*.

⁷¹ *Idem*.

este modo, la centralidad de la verdad es mantenida como en *Ser y tiempo*, pero la comprensión de su esencia se modifica.⁷²

Cabe subrayar y adelantar un aspecto relevante: en este en-cubrimiento, *Verbergung*, yace también una referencia al *resguardo, salvamento o abrigo, Bergung*, tema que, como se sabe, jugará un papel importante para Heidegger a partir de los escritos ontohistóricos de los años 30. Por ejemplo, en los pasajes citados inicialmente en nuestro trabajo, en los que aparece la cuestión del animal tecnificado, el pensador se pregunta con respecto a la técnica si puede, “[...] *asumida antes como abrigo [Bergung], ser inserta en la fundación del Dasein*”.⁷³ Aún es temprano para intentar una aproximación más detallada a estos pasajes sobre el animal tecnificado, pero es importante dejar establecido ese carácter *bivalente* que tendrá toda instancia que, como la técnica, implique un *ocultamiento* de la verdad.

¿Cómo dar cuenta de esa *negación*, de ese *no* de la *no-verdad* que se da como *ocultamiento resguardante*? Lo cierto es que “[...] el «no» [Un] de la inicial no-esencia [Unwesen] de la verdad en cuanto no-verdad remite al ámbito todavía no experimentado de la verdad del ser (y no solo de lo ente)”.⁷⁴ Podríamos decir de manera esquemática que la copertenencia entre ser y verdad es una constante de todo el pensamiento heideggeriano, pero ella presenta dos momentos, según el matiz que se enfatice de la verdad: verdad como trascendencia (cuya principal figura será la *comprensión* o *sentido del ser* como es tratada en *Ser y tiempo*) y la verdad como *rehúso*, ocultamiento resguardante (cuya principal figura será la *verdad del ser*).⁷⁵ A partir de esto será posible comprender que en los *Beiträge* Heidegger asocie la primera modalidad señalada de la verdad, como *luz, manifestabilidad*, con la historia

⁷² Alejandro Vigo comenta al respecto: “Que en este punto tiene lugar una decisiva radicalización de la posición elaborada a partir de SZ se advierte en el hecho de que la ‘no verdad’, como ‘sustracción’, no solo es tomada ahora expresamente como un momento que forma parte de la esencia de la verdad, sino que adquiere incluso una cierta primacía respecto del momento esencialmente manifestativo, constitutivo de la verdad misma”, *Arqueología y aleteología*, p. 173.

⁷³ *Aportes*, §152, p. 225

⁷⁴ “De la esencia de la verdad”, p. 65.

⁷⁵ No obstante, cabe aclarar que la comprensión o precomprensión ontológica no es abandonada del todo en el pensamiento del Heidegger posterior, solo que ya no es considerado el momento fundamental del Dasein. Por ejemplo, encontramos en *Sobre el comienzo* el siguiente pasaje: “¿cómo sabemos entonces acerca del ser? En primer lugar recordando que conocemos y comprendemos el ser, claro está, sin tomar un particular ‘conocimiento’ de ese comprender. El comprender acerca del ‘ser’ [Sein] está esencialmente alejado de un saber del ser [Seyn]. Pues ese comprender se inclina continuamente a explicar el ser a partir de lo ente”, p. 23. Nótese que el pensador hace una diferencia entre *Sein* y *Seyn*, el primero corresponde a la tradición de la metafísica y a la precomprensión habituales, mismos que interpretan siempre el ser en términos de un ente; el segundo nombra la verdad del ser, esto es, el ser como desocultamiento que acontece.

acaecida de la metafísica: “La ἀλήθεια queda fijada en accesibilidad y manifestabilidad (δηλούμενον), y lo que en ello queda impreguntado, aun prescindiendo de la ocultación en particular, es la *apertura como tal*”.⁷⁶

No obstante, aunque hemos mostrado este *giro* en la comprensión heideggeriana de la verdad, no resulta comprensible todavía la necesidad de plantear algo así como un *fundamento histórico*. El problema de lo histórico es apenas insinuado al final de la conferencia: “[...] la esencia de la verdad no es la vacía «generalidad» de una universalidad «abstracta», sino eso único que se oculta y encubre en la historia también única del descubrimiento del «sentido» de lo que llamamos ser y que desde hace largo tiempo estamos acostumbrados a pensar como lo ente en su totalidad”.⁷⁷ El modo en que tenemos acceso al *sentido* del ser es él mismo algo histórico. Pero el *ocultamiento resguardante* que ha sido mostrado como auténtico fundamento de la esencia del *Dasein*, ente con el cual se da el desocultamiento de lo ente, no es una abstracción vacía, sino un *concreto* ocultamiento. Cuando, en *Vom Wesen des Grundes*, el filósofo de Messkirch habla del fundamentar como *posibilidad* del *Dasein*, afirma lo siguiente:

De acuerdo con su esencia, el proyecto de las posibilidades es siempre más rico que esa posesión en la que ya reposa el que proyecta. Pero una posesión de este tipo es propia del *Dasein*, porque, en su calidad de proyectante, se encuentra situado en medio de lo ente. Con ello ya se le *sustraen* al *Dasein* otras determinadas posibilidades y esto únicamente en razón de su facticidad. Pero precisamente la *sustracción* de ciertas posibilidades a su poder-ser-en-el-mundo, incluida en la implicación de lo ente, es lo que por primera vez le pone *delante* al *Dasein*, como si fueran parte integrante de su mundo, las posibilidades «real y efectivamente» alcanzables en el proyecto de un mundo.⁷⁸

Como fundamento del ser *posible* del *Dasein* se muestra una más originaria *sustracción* (*Entzug*) de sus posibilidades. Ahora bien, la instancia desde la cual son *rehúsadas*, *sustraídas* u *ocultadas* ciertas posibilidades, con la subsecuente apertura de ciertas posibilidades concretas, es la historicidad misma del *Dasein*, su *condición de arrojado* (*Geworfenheit*), la cual realiza una *acotación* o *reducción* histórica, una auténtica *epoché*, de donde viene el sentido más propio de la palabra época –vale la pena recordar que en alemán la época histórica

⁷⁶ *Aportes*, §209, p. 269.

⁷⁷ “De la esencia de la verdad”, p. 69.

⁷⁸ “De la esencia del fundamento”, p. 143.

se designa como *Epoche*. Esta idea fue establecida de modo más explícito algunos años después por el autor, en el tomo 82 de la *Gesamtausgabe*: “Lo epocal –el retiro de la verdad del ser – la no-verdad en sentido positivo se intentó decir nuevamente en la conferencia sobre la verdad de 1930”.⁷⁹ De este modo la verdad, que en *Ser y tiempo* era un modo de ser *del Dasein humano*, pasa a ser más bien un rasgo esencial de la historia.⁸⁰

La historia misma es la *sustracción ocultante*⁸¹ de la verdad, desde la cual es posible la apertura de ciertas posibilidades de la mostración y trato con lo ente. Esto no contradice, sino más bien *radicaliza* algunos aspectos ya elaborados en *Sein und Zeit*. En el quinto capítulo del tratado del 27, el filósofo señala que “[...] es necesario preguntar de dónde pueden ser extraídas, en general, las posibilidades en las que el Dasein se proyecta fácticamente”.⁸² El *Dasein* no se da a sí mismo sus propias posibilidades, sino que estas son abiertas desde un *horizonte histórico*. Más aún, el modo en que lo ente se desoculta y en que el ser se *sustraer* no son en absoluto una decisión personal. Aquí, ya en *Ser y tiempo*, están anunciados algunos rasgos básicos de lo que después se denominará *Dasein histórico* –tema de nuestro siguiente apartado. Tenemos que “[...] si el Dasein destinal existe esencialmente, en cuanto-estar-en-el-mundo, coestando con otros, su acontecer es un co-acontecer, y queda determinado como destino común [*Geschick*]”.⁸³ Quizá a partir de esto último puedan resultar comprensibles las siguientes palabras en la carta de Heidegger al padre Richardson:

⁷⁹ GA 82, p. 222: “Das Epochale –der Entzug der Wahrheit des Seins –die Un-Wahrheit im positiven Sinne wurde dann erneut 1930 im Wahrheits-Vortrag zu sagen versucht”.

⁸⁰ Vigo también observa que “la verdad, pensada por referencia al modo en que tiene lugar en cada caso la venida a la presencia del ente *en su totalidad*, aparece así esencialmente vinculada a la historia como acontecer (*Geschichte*), un acontecer que no es reductible, sin más, al hacer o no hacer del hombre”, *Arqueología y aleiteología*, p. 172. Por los motivos expuestos, es preciso tener en cuenta la gran importancia de esta conferencia de 1930 para comprender los motivos esenciales de la *Kehre*, como también observan F.-W. von Herrmann y Francesco Alfieri: “Die Erfahrung von der Geschichtlichkeit des Seins selbst, und nicht nur des Daseins in seinen Existenzmöglichkeiten, bricht im Jahre 1930 auf. Einer der ersten Texte dieser neuen Erfahrung ist der berühmte Vortrag von 1930 ‚Vom Wesen der Wahrheit‘”, *Die Wahrheit über die Schwarzen Hefte*, p. 46.

⁸¹ Desde un punto de vista fenomenológico, esta sustracción podría compararse con las *Abschattungen* de Husserl, con la diferencia de que la retención pensada por Heidegger no es casual ni subjetiva sino histórica. Lee Braver comenta al respecto: “Heidegger argues that a complete shadowless grasp of every aspect of something is not just unattainable by our finite minds, but is actually incoherent. The way unconcealment works is that when one aspect of something comes to light, its other aspects as well as beings as a whole fade into the shadows”, *Heidegger’s Later Writings*, p. 34.

⁸² ST, §74, p. 396.

⁸³ *Ibid.*, p. 398.

[...] en el pensar del giro [*Kehre*] la pregunta planteada en *Ser y tiempo* es completada en un modo decisivo. Completar solo pueden quienes avistan el todo. Este completar aporta por primera vez la suficiente caracterización del Da-sein, es decir, de la esencia del hombre pensada en términos de la verdad del ser (Cfr. *Ser y tiempo*, §66).⁸⁴

En el párrafo aludido por Heidegger, cuando se apunta a la necesidad de una visión más originaria de la estructura de la *temporeidad* –uno de los principales objetivos finales de la obra del 27–, encontramos que “ésta se revelará como la historicidad [*Geschichtlichkeit*] del Dasein. La proposición «el Dasein es histórico» [*geschichtlich*] se acredita como un enunciado ontológico–existencial fundamental”.⁸⁵ La *historicidad fundamental del Dasein* no solo es una tesis que se mantendrá, sino que Heidegger ahondará en ella y, vinculándola con el tratamiento de la verdad como *rehúso*, *ocultamiento* o *retención*, llegará a diversos replanteamientos conceptuales de lo pensado en los años 20. Entre estos *replanteamientos*, uno de los más relevantes gira en torno a la noción misma de *Dasein*, significativa no solo para el conjunto del pensamiento heideggeriano, sino para el problema concreto que nos ocupa, la cuestión del animal tecnificado. El siguiente paso consiste, pues, en mostrar el modo en que la *Kehre* se da en la concepción del *Dasein*; con ello habremos concluido la elaboración de unos criterios mínimos para aproximarnos a una lectura del animal tecnificado.

1.2. Del «*Dasein* existencial» al «*Dasein* histórico» en el marco de la historia del ser

§ 4. De la propiedad (*Eigentlichkeit*) existencial al evento (*Ereignis*) histórico

En el primer volumen de los *Cuadernos negros*, en la entrada 107 de las «Reflexiones IV», fechadas entre 1934 y 35, encontramos la siguiente observación de Heidegger: “Hemos pasado de la descripción del «ser *ahí*» existencial al salto fundamentante al «ser *ahí*»: «metafísica» del

⁸⁴ *Apud* William Richardson, *op. cit.*, p. XIX: “Dagegen wird im Denken der Kehre die Fragstellung von ‘Sein und Zeit’ auf eine entscheidende Weise ergänzt. Ergänzen kann nur, wer das Ganze erblickt. Diese Ergänzung erbringt auch erst die zureichende Bestimmung des Da-seins, d.h. des von der Wahrheit des Seins als solchen her gedachten Wesens des Menschen (vgl. ‘Sein und Zeit’, §66.)”.

⁸⁵ *ST*, §66, p. 347.

(acontecimiento). Pero eso es algo histórico, y por tanto algo futuro y venidero”.⁸⁶ Una suficiente comprensión de los motivos y consecuencias de semejante cambio de perspectiva con respecto al *Dasein* no solo dará cuenta del modo en que dicha noción, central para el pensamiento heideggeriano, es *replanteada* en los términos del paso de un fundamento trascendental a uno histórico, sino que también tendrá consecuencias temáticas fundamentales para nuestra cuestión principal: el animal tecnificado.

Para comprender el paso de un *Dasein existencial* a uno *histórico* necesitamos saber primero a qué se refiere aquí lo *existencial*, a qué finalidad del pensamiento responde y por qué tal perspectiva es abandonada o replanteada. El pensador de la Selva Negra no ofrece una aclaración inmediata al sentido que pueda tener lo *existencial*, y menos aún una explicación sobre los motivos para pasar a un mayor énfasis en lo histórico del *Dasein*. Pero en las mismas entradas de los *Schwarzen Heften*, diseminadas a lo largo de las páginas, podemos encontrar algunas señas e indicaciones al respecto.⁸⁷ Al referirse retrospectivamente al problema de la comprensión del ser en los años de *Ser y tiempo*, el filósofo afirma: “Pero si la comprensión del ser se vuelve cuestionable de esa manera, eso significa que el existir en cuanto tal, y por tanto el hombre, han pasado a ser una cuestión. Pero no en el habitual sentido «existencial»”.⁸⁸ Con ello se mantiene la pregunta, ¿cuál es ese sentido habitual de lo *existencial*? Casi inmediatamente después, dos entradas más adelante, encontramos: “No es que la pregunta fundamental por el ser sea la pregunta por el hombre –como piensa la llamada «filosofía existencial»–, sino que la pregunta por el ser es la única que da la posibilidad, y por tanto y sobre todo los límites de la pregunta por el hombre”.⁸⁹

Tenemos con esto una primera indicación: lo *existencial* ha sido referido de modo preponderante al *hombre*, ha tendido a centrar el problema ontológico en la comprensión del ser en tanto actividad o fenómeno humano. Por ello, más adelante, cuando Heidegger realiza algunas observaciones críticas a *Ser y tiempo*, en la entrada 171 de *Señas x Reflexiones (II)*, añade que el ser ha sido referido al comprender, “y este comprender, al mismo tiempo, se lo

⁸⁶ CN I, p. 190. En el original, GA 94: “Von der Beschreibung des existenziellen *Daseins* zum gründenden Einsprung in das *Da-sein*: »Metaphysik« des (Ereignisses); geschichtlich! D.h. aber zu-künftig”, p. 240.

⁸⁷ Acaso sea esto una muestra del sentido en el que el filósofo empleó nombres como *señas*, *indicaciones*, *reflexiones* como títulos para los diversos *Cuadernos negros*. Todos estos fragmentos *aislados* apuntan siempre a algo más; leerlos como aforismos separados, fuera de contexto, quizá sea un error interpretativo.

⁸⁸ CN I, p. 50.

⁸⁹ *Idem*.

reintegra a lo «existencial»”.⁹⁰ En otras palabras, desde tal mirada el ser se podría considerar ya dado en la comprensión, y toda vez que esta última es un modo de ser del hombre, el *ahí del ser* (*Da-sein*) podría concebirse como ya dado, previamente, con y a partir de la existencia humana. Es preciso señalar que, a su vez, el énfasis puesto en la comprensión humana del ser (*Seinsverständnis*) como *locus* privilegiado del ser se sustenta en el fundamento trascendental,⁹¹ dado que la capacidad de trascendencia es condición de posibilidad de la comprensión y, con ello, es también condición de posibilidad para que el ser se dé.⁹²

Por este motivo, el posterior cuestionamiento del fundamento trascendental implicará necesariamente un cuestionamiento del privilegio ontológico del *Seinsverständnis*. O bien, dicho con mayor precisión, en el pensamiento de la *Kehre* Heidegger enfatizará que la *precomprensión* no es un fenómeno humano, sino que “[...] la *comprensión del ser* es un acontecer fundamental, y solo se la hace intervenir posteriormente y bajo títulos y en forma de facultades psicológicas [humanas] que le resultan extrañas (*rato*, razón)”.⁹³ En este sentido agrega el autor inmediatamente: “Así pues, procedemos *contra* el antropologismo y *a favor* del hombre; *contra* lo «existencial» y *a favor* de la «ex-sistencia» («estancia fuera» como sobresalir asomándose afuera para soportar y sobrepasar lo ente); *contra* el existir y a favor del «Dasein»; «contra» la existencia y a favor del ser; contra el ser y a favor del esenciar [*Wesen*]”.⁹⁴

A la par de lo anterior, hay otro matiz asociado al término *existencial*, a saber, el énfasis en lo individual y singular. En otra referencia retrospectiva a *Sein und Zeit*, el pensador indica que el abordaje de la singularidad del hombre fue, en su momento, un recurso contra la malinterpretación del *Dasein* como conciencia, a pesar de lo cual no hay que perder de vista que “[...] la singularidad del individuo existente no constituye el auténtico problema, sino una mera transición contingente hasta aquella exclusividad del «Dasein» en la que sucede la unidad

⁹⁰ *Ibid.*, p. 61.

⁹¹ Sobre este tema, Richard Capobianco señala: “[...] in all transcendental approaches being is reduced to either (1) the object of thinking and representing or (2) the sum total of the cognitive conditions of the possibility for any object (of thinking and representing) coming before us”, «The ‘Turn’ Away from the Transcendental - Phenomenological Positioning of *Being and Time* to the Thinking of being as Physis and Aletheia», en Alfred Denker y Holger Zaborowski, *Heidegger-Jahrbuch 11*, p. 92.

⁹² F.-W. von Herrmann escribe: “el trascender del Dasein es lo que posibilita su comprender el ser. Pero si el trascender «se funda en la constitución extático-horizontal de la temporalidad», entonces ésta es la que constituye el fundamento de la posibilidad tanto del *comprender* al ser, como del *ser mismo en cuanto comprendido*, es decir, el ser Abierto, desplegado”, *La segunda mitad de Ser y tiempo*, p. 53.

⁹³ *CN I*, pp. 62-63.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 63 [Traducción modificada].

universal del ser”.⁹⁵ Pero ¿a qué se refiere con tal *transición contingente*? ¿En qué sentido el planteamiento de la singularidad individual es un *recurso* o *medio*? ¿Hacia qué finalidad punta? Algunas páginas más adelante encontramos: “Lo que en esa obra [*Ser y tiempo*] era medio y camino para plantear por primera vez la pregunta por el ser, todos aquellos que hacen pasar el propósito como «filosofía existencial» lo convierten en el objetivo y el resultado”.⁹⁶

A su vez, un tercer carácter de lo existencial sería lo ético-moral. En otra referencia a *Sein und Zeit*, el profesor de Friburgo observa: “[...] ese intento cayó bajo la designación de una «filosofía existencial» en el sentido de Jaspers, quien ponía en el centro de su filosofar el concepto kierkegaardiano de existencia en su sentido moral (comunicación y apelación)”.⁹⁷ Asimismo, en las «Reflexiones IV», como entrada 147 encontramos la somera sentencia: “No una preocupación moral («existencial»), sino una transformación metafísica del «Dasein»”.⁹⁸ Igualmente, Heidegger observará en el segundo de los *Cuadernos negros* que el comienzo, en tanto *fundación del Dasein*,

[...] se lo malinterpreta en términos de «filosofía existencial», en la medida en que esta pregunta implica la fundamentación del «Dasein» y la transformación de la esencia anterior del hombre. Pero eso fácilmente asume el aspecto de una especie de «ética» y de «apelación», máxime si encima —como sucede en *Ser y tiempo*— se emplea el concepto de «existencia» [*Existenz*]. Pero no se podía renunciar a recurrir ni al apoyo de la «trascendencia» ni al de la «existencia» [*Existenz*], si es que en general había que tender algún puente para hacer comprensible [...]. El peligro de quedarse atascado es inevitable, así como es imposible configurar en el comienzo a partir de lo que se ha avistado de entrada en el inicio.⁹⁹

Con lo anterior tenemos, pues, tres matices que integrarían el sentido de lo *existencial*: el énfasis en lo humano, en su singularidad individual y una interpretación moralizante de los problemas tratados.¹⁰⁰ Es significativo, como sucede con otros términos, el

⁹⁵ *Ibid.*, p. 25 [En ésta y otras traducciones mantenemos el término Dasein sin traducir].

⁹⁶ *Ibid.*, pp. 66-67.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 220.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 200.

⁹⁹ *CN II*, p. 250.

¹⁰⁰ Un problema aparte lo constituye la posibilidad de formar una ética a partir del pensamiento heideggeriano. Como es sabido, el filósofo alemán siempre se rehusó a establecer una ética explícita de su obra; pero esto no necesariamente significa que sea imposible, para el pensamiento posterior, trazar algunos criterios éticos. Sobre este tema pueden consultarse las siguientes obras: Luis César Santiesteban, *Heidegger y la ética*, para este autor lo que se da es una *ética originaria* que gira en torno a la comprensión heideggeriana del *ethos* griego; Ricardo Horneffer, “¿Habitar sin Ethos?”, en Juliana González (coord.), *Heidegger y la pregunta por la*

modo en que el filósofo alemán deja de escribir *existencia* e introduce un guion, *ex-sistencia*, para distinguir el uso que da al término del sentido tradicional, mismo que connotaría, como hemos apuntado, un sentido antropológico, individual y moralizante, aquello de lo cual buscará distanciarse el autor. Podría decirse que hay un sentido auténtico (*ex-sistencia*) y uno inauténtico del término (*existencia*). Sobre el auténtico, Heidegger observará que se refiere a un *corresponder (entsprechen) al esenciar del ser (Wesen des Seins)*: “Ese es el sentido del auténtico existir, que en *Ser y tiempo* era todavía demasiado «existencial» y que se exponía desde fuera”.¹⁰¹ Lo que busca el filósofo con este cuestionamiento de lo *existencial* no consiste en un ciego rechazo de una palabra, sino en un distanciamiento con respecto a la interpretación tradicional del término. De esta manera, en el segundo volumen de los *Cuadernos negros* encontramos lo siguiente:

Si la palabra «existencia» [*Existenz*], en el sentido de existencia, no perteneciera por entero a la metafísica y no significara comparecencia, estar presente, existir, y *si* además de eso lo que se da en llamar «filosofía existencial» *no* hubiera abusado de la palabra, dejándola desmesuradamente confusa, entonces tal palabra aún podría desplegar su hermosa fuerza nominativa hasta convertirse en una designación del hombre: el hombre *ex-siste*, su ser se basa en haber sido asignado a la verdad del ser. El hombre es *ex-sistente*: es estando fuera expuesto al ser [*Seyn*].¹⁰²

Empero, sigue sin resultar claro a qué finalidad respondería lo *existencial* en el horizonte de *Ser y tiempo*, igualmente, por qué dicho enfoque sería abandonado o replanteado de cara a una interpretación histórica del *Dasein*. Será preciso, entonces, lograr una mayor comprensión sobre tales cuestiones en la obra del 27. Consideramos que los tres matices identificados en el planteamiento *existencial* se reúnen en el problema de la propiedad (*Eigentlichkeit*), planteado en términos metodológicos. El tema de la propiedad en *Ser y tiempo* no ha sido fácil de interpretar, y se ha prestado a continuos malentendidos en la

ética, en donde se explora una apropiación ética de la idea de *wohnen* del Heidegger tardío; Manuel Knoll, “Prolegomena zu einer negativen Ethik des Denkens. Reflexionen im Anschluss an Martin Heidegger“, en Henning Ottman, Stefano Saracino y Peter Eyferth (eds.), *Gelassenheit – und andere Versuche zur negativen Ethik*, donde se propone que la ética derivada de Heidegger tiene un carácter negativo, es decir, no responde a la pregunta *Was tun?*, sino que invita más bien a una moderación en el actuar contra la hiperactiva tendencia de la modernidad, una contención que gira en torno a la *Gelassenheit*; y, de Diana Aurenque, *Ethosdenken: Auf der Spur einer ethischen Fragestellung in der Philosophie Martin Heideggers*, donde se propone al tesis de que todo el pensar (*Denken*) es por sí mismo un modo de ser del *ethos*.

¹⁰¹ *CN II.*, p. 52.

¹⁰² *Ibid.*, p. 292. Por cierto, este pasaje muestra que Heidegger no necesariamente tiene un automático prejuicio contra el latín, como suele considerarse, sino que también puede llegar a reconocer su fuerza nominativa.

bibliografía filosófica, a ciertas derivas antropológicas y moralizantes, es decir, a una lectura *existencial*. Pero siguiendo algunas indicaciones de la bibliografía primaria y secundaria veremos cómo el tema de la propiedad recibe una mayor claridad si se comprende su naturaleza metodológica, esto es, fenomenológica. Si comprendemos en qué consiste el problema metodológico de la propiedad comprenderemos el sentido y finalidad del planteamiento que a la postre será denominado como *existencial* por el mismo Heidegger, y más aún, tendremos elementos para comprender por qué dicha perspectiva fue abandonada o replanteada en términos de un *Dasein histórico*.

El primer paso para tal finalidad consiste en mostrar los retos y objetivos metodológicos, es decir, fenomenológicos, de *Sein und Zeit*. En dicha obra el *Dasein* es un ente singular, destacado como *preontológico*, lo cual “[...] no significa tan solo un puro estar siendo óntico, sino un estar siendo en la forma de una comprensión del ser”.¹⁰³ Al estar relacionado y abierto a su propio ser y al de todo lo ente, el *Dasein* tiene una preeminencia óntica y ontológica: él es “[...] la condición de posibilidad óntico-ontológica de todas las ontologías. El *Dasein* se ha revelado, pues, como aquello que, desde un punto de vista ontológico, debe ser interrogado con prioridad a todo otro ente”.¹⁰⁴ Si la pregunta por el ser como tal ha de llegar a ser posible, lo primero será aclarar mínimamente el ámbito donde éste se da de manera previa, la precomprensión ontológica (*Seinsverständnis*), aunque lo haga de manera embozada y poco clara.

Al concluir la primera sección de *Ser y tiempo*, es decir, toda la etapa preparatoria de la analítica existencial, después de haber ganado una comprensión de los existenciales integrantes de la *apertura* del ser-en-el-mundo, la señalada preeminencia del *Dasein* recibirá una mayor claridad y concreción en el §44. Habiendo establecido que “[...] el ser efectivamente «va junto» con la verdad”,¹⁰⁵ entendida esta última en tanto *desocultamiento*, un punto culminante de la obra del 27 consiste en mostrar que “ser-verdadero, en tanto que ser-descubierto, es una forma de ser del *Dasein* [...] Descubrir es una forma de ser del estar-en-el-mundo”.¹⁰⁶ Con la *apertura* constitutiva del *Dasein* se da ya, *a una con ello*, el

¹⁰³ *ST*, §4, p. 33.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 34.

¹⁰⁵ *Ibid.*, §44, p. 230.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 236.

desocultamiento de lo ente. El *Dasein humano* existe por tal motivo ya y previamente en el desocultamiento.

No obstante, dicho estar previamente en la verdad se da en primer lugar, en la vida fáctica, de modo disimulado, encubierto y *atemático*, no es algo que se pueda ver ni constatar de manera inmediata. La tarea de la fenomenología será precisamente traer a la mostración temática la o las maneras en que se da ese desocultamiento previo pero disimulado de lo ente; en otras palabras, la tarea de la fenomenología consistirá en tematizar lo que en la vida fáctica se despliega de manera inmediata, *atemática*.¹⁰⁷ La modalidad en la que predominantemente existe el *Dasein*, y en la cual su aperturidad aparece desfigurada e incuestionada, es la cotidiana *impropiedad*. Pero existe otra modalidad, la *propiedad*, comparativamente menos usual, desde la cual el existir en lo abierto del desocultamiento puede llegar a ser atestiguado por el *Dasein* mismo. Esta verdad o desocultamiento en el que cotidianamente estamos es la *Wahrheit der Existenz*, a cuya autotransparencia se buscará acceder metodológicamente a través de la propiedad, que vendría a constituir lo que puede denominarse *verdad fenomenológica*.¹⁰⁸

En cierto modo, esta última buscará llegar a tener cierta *simultaneidad* con la primera, de modo que la muestre *tal como ella se da en sí misma*. Lo singular de esta tarea es que estamos ante *dos niveles de acceso (Zugang)*, ya que, por un lado, los fenómenos de la facticidad son ellos mismos vivencias de acceso, aunque encubierto y disimulado, al sentido del ser y, por otro lado, las vivencias de la propiedad buscan dar acceso temático a las primeras.¹⁰⁹ ¿Cómo tendría que ser la elucidación fenomenológica, que busca ser ella misma un *acceder*, para permitir ver como tales los *fenómenos de acceso* de la *verdad de la existencia* sin desfigurarlos? Estamos ante un punto fundamental de la apropiación heideggeriana de la fenomenología, el cual, además, marcará un significativo punto de quiebre con respecto a la fenomenología de Husserl.

¹⁰⁷ Como explica Alejandro Vigo, la fenomenología emprendida por Heidegger busca “[...] traer al plano de la exhibición temática dicha dimensión *atemática* de mediaciones que posibilita la mostración de lo que en el nivel correspondiente a la actitud prefenomenológica, se muestra a sí mismo de modo inmediato”, *Arqueología y aleiteología*, p. 83.

¹⁰⁸ Vigo subraya que “[...] es en este contexto donde Heidegger introduce la noción de «verdad de la existencia» (*Wahrheit der Existenz*), cuya crucial importancia metodológica no siempre es adecuadamente reconocida. Por medio de ella Heidegger intenta dar cuenta de la posibilidad y la estructura de «transparencia» del *Dasein*”, «El marco metódico y sistemático. Segunda sección (§§ 45-83)», en Ramón Rodríguez (coord.), *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*, p. 215.

¹⁰⁹ “[...] los fenómenos aquí tematizados son, a su vez, *fenómenos de acceso*, en los cuales el *Dasein* se hace transparente para sí mismo su propio ser, como «poder ser»”, *Ibid.*, p. 272.

Como es sabido, la particular apropiación heideggeriana del método fenomenológico, gestada durante prácticamente una década antes de *Sein und Zeit*, es en cierta forma *resumida* y presupuesta en dicha obra. Por tal motivo puede resultar de ayuda echar un vistazo al curso de 1925, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, considerado en muchos aspectos como una *versión previa* de *Ser y tiempo*, y en la cual el autor aborda con más detalle su enfoque metodológico, así como el vínculo de la fenomenología con su objetivo filosófico primero: la pregunta por el sentido del ser. Al hacer una consideración sobre la *máxima de la fenomenología*, el ir *a las cosas mismas*, el profesor de Friburgo señala que la intencionalidad es el campo fundamental en que se dan las cosas, en el cual, dicho con términos husserlianos, se constituyen los objetos; según esto, “el campo de cosas de la investigación fenomenológica es, por lo tanto, la intencionalidad en su a priori”.¹¹⁰ Pero es de suma relevancia que “[...] a priori no es un rasgo de la actuación, sino un *título del ser*. El a priori no solo no es nada inmanente, primariamente inherente a la esfera del sujeto, es que tampoco es nada trascendente, específicamente arraigado en la realidad”.¹¹¹ El término de *intencionalidad* prácticamente desaparecerá del horizonte de *Ser y tiempo*, pero como ámbito en el cual se desocultan los entes llegará a conformar el tema de la trascendencia y, más específicamente, de la verdad o desocultamiento –para comprender tal replanteamiento en los términos preponderantes de la verdad, resulta imposible soslayar la apropiación heideggeriana de la verdad aristotélica.¹¹² La fenomenología buscará ser *descriptiva* con respecto a las estructuras apriorísticas intencionales, el ámbito donde se dan los entes u objetos, pero “[...] describir es articular, *realizándolo*, lo que se ha intuido en sí mismo”.¹¹³ Tal carácter descriptivo, “[...] en principio no quiere decir más que *aprehensión directa* del asunto y no construcción indirecta de subestructuras ni experimentación”.¹¹⁴ ¿Qué significa aquí tal *realizar* lo intuido en una *aprehensión directa*? Esto implica dejar que los actos *intencionales en su a priori* –que en tanto objeto temático serán el equivalente fenomenológico a las estructuras de la *verdad de la existencia* en *Sein und Zeit*– se muestren *tal como son en sí mismos*, pero ¿cómo lograrlo metodológicamente?

¹¹⁰ *Prolegómenos*, §8, p. 106.

¹¹¹ *Ibid.*, §7, p. 101.

¹¹² Cfr. el curso de 1925-1926, *Lógica: la pregunta por la verdad*, así como el ya clásico estudio de Franco Volpi, *Heidegger y Aristóteles*.

¹¹³ *Prolegómenos*, §8, p. 106 [Subrayado nuestro].

¹¹⁴ *Idem*.

En el proyecto original de la fenomenología husserliana el acceso a los actos intencionales, en los cuales se constituyen las cosas mismas, se logra por la vía de una reflexión que los trae a conciencia: “[...] hemos de «reflexionar», es decir, convertir en objetos esos actos mismos y su sentido inmanente”.¹¹⁵ Resulta interesante que ya desde este momento, Husserl encuentra un importante problema en ese *paso a la reflexión* temática: “[...] al pasar de la ejecución ingenua de los actos a la actitud de la reflexión y respectivamente a la ejecución de los actos pertenecientes a esta reflexión, los actos primeros han de modificarse necesariamente. ¿Cómo debemos valorar con justeza la índole y extensión de esa modificación?”¹¹⁶ Inclusive llega a decir que “la fuente de todas las dificultades se halla en la dirección antinatural de la intuición y del pensamiento, que exige el análisis fenomenológico”.¹¹⁷

A pesar de haberse percatado del problema, Husserl parece dejarlo inmediatamente de lado, pues no solo no regresa a tal cuestión en las *Investigaciones*, sino que en las *Ideas* la importancia de la actitud reflexiva se mantendrá; en tal contexto el protagonismo metodológico en el paso a la actitud reflexiva o fenomenológica será desempeñado por las *reducciones*. Consideramos que algunas de las particularidades de la fenomenología heideggeriana derivan del haber encarado abiertamente este problema, ya avistado, pero en cierta medida soslayado por su maestro. En las *Ideas II* volvemos a encontrar una alusión a dicha problemática, y quizá una aclaración por parte de Husserl sobre por qué, a pesar de todo, no despliega el problema y mantiene el enfoque de la actitud reflexiva: “Ciertamente, la vivencia entera se altera en el tránsito desde el acto primigenio a la reflexión sobre él; ciertamente, el *cogito* anterior ya no está presente efectivamente en la reflexión, esto es, presente tal como era viviente irreflejado”.¹¹⁸ Empero, añade Husserl, la reflexión no busca traer a la vista la vivencia como existente en tanto modificación del *cogito*, sino lo que permanece idéntico, es decir, el yo puro. Lo que se altera en el paso a la actitud fenomenológica “[...] no es el yo mismo que en la reflexión captamos y tenemos dado como absolutamente idéntico, sino la vivencia”.¹¹⁹ La fenomenología de Husserl, en tanto intuición

¹¹⁵ Edmund Husserl, *Investigaciones lógicas*, p. 221.

¹¹⁶ *Idem.*

¹¹⁷ *Idem.*

¹¹⁸ Edmund Husserl, *Ideas II*, p. 138.

¹¹⁹ *Idem.*

de esencias, busca lo presente y permanente del *yo puro*: “[...] estos mudamientos no lo mudan a él mismo. Más bien él es en sí inmutable”.¹²⁰

De acuerdo con esto, Husserl puede dejar de lado el problema de la modificación de los actos en su ocurrir natural original, cuando son tratados por la actitud reflexiva, porque en última instancia su objetivo temático no se encuentra en lo que pueda ser mutable, sino en algo permanente: el yo puro, mismo que se mantendría sin modificación en ambas actitudes. Pero entonces, ¿se cumple cabalmente el propósito de ir a *las cosas mismas*, que se dan en la actitud natural de manera mutable e irreflexiva? La respuesta de Heidegger sería que no; más aún, desde su perspectiva, podría decirse que el empeño de Husserl por llegar con el método fenomenológico a una instancia permanente, inmutable, se inserta en la tradición metafísica que ha privilegiado sobre todo la constante permanencia como criterio definitivo de lo *esencial*. Al dejar de lado el presupuesto de lo permanente, al traer al horizonte de lo temporal y finito el ámbito en que se da lo ente, Heidegger tendrá otra mirada sobre los objetivos de la fenomenología. En cierto modo, Husserl y Heidegger comparten el presupuesto de que la actitud natural, en su cotidianidad atemática, no es *autotransparente* para sí misma, y es finalidad de la fenomenología traer dichos actos a una clara mostración temática. En *Ideas I* encontramos lo siguiente:

Si el dominio fenomenológico se ofreciera de manera tan inmediatamente obvia como se ofrecen los dominios de la actitud de la experiencia natural, o surgiera como resultado del mero tránsito de ésta a la actitud eidética, como surge por ejemplo el dominio geométrico a partir de lo empíricamente espacial, no se requerirían entonces tan proliferas reducciones con las difíciles ponderaciones inherentes.¹²¹

Pero el problema persiste, ¿no se desfigura el campo temático que se pretende mostrar –las estructuras de la *intencionalidad* en su a priori o de la *verdad de la existencia, tal como se dan* en la vivencia inmediata–, ya que éste se da originalmente de forma atemática, irreflexiva y ateorética? Aunado a esto hay otro problema: Husserl parte de una idea de cientificidad, según la cual su proceder metodológico tendría que ser reproducible y comunicable como cualquier procedimiento científico: “Ciertamente que la ciencia requiere a la vez dispositivos subjetivos y *objetivos* para la producción a voluntad (y, desde luego, intersubjetiva) de las

¹²⁰ *Ibid.*, p. 140.

¹²¹ Edmund Husserl, *Ideas I*, p. 216.

fundamentaciones pertinentes y las intelecciones actuales”.¹²² El programa de las reducciones son, conforme a tal exigencia, reproducibles *a voluntad*, y se espera que cualquier otro investigador pueda reproducirlas en cualquier momento; pero los actos intencionales de la vida fáctica o la actitud natural no son susceptibles de ser controlados a voluntad, sino que *se dan, suceden o acontecen*. La necesidad de un *cambio de mirada* es compartida por ambos filósofos, pero el discípulo considerará que la actitud reflexiva no permite ver los actos vivenciales *tal como ellos se dan*, con lo cual se incumple el objetivo principal de la fenomenología.¹²³ Entonces, empleando los términos de Heidegger citados arriba, ¿cómo lograr una *aprehensión directa y realizar* fenomenológicamente los actos que se dan en la vida fáctica de manera natural, ateorética e irreflexiva? En lugar de una reflexión consciente y reflexiva, Heidegger buscará acceder a la vida fáctica a través de vivencias igualmente fácticas, pero que permitan tematizar de manera no encubierta la facticidad; esta posibilidad se encontrará en vivencias como la angustia, sobre la cual, no obstante, es imposible disponer voluntariamente, simplemente nos adviene o acontece.

De este modo, fenómenos como los temples de ánimo fundamentales (*Grundstimmungen*), el llamado de la conciencia o el precursar la muerte, en general agrupados en la modalidad de la propiedad (*Eigentlichkeit*), lograrían una realización o aprehensión más directa de las estructuras de aperturidad en las que fácticamente vive el *Dasein*. Como prueba de este papel metodológico de las vivencias señaladas, en la revisión autocrítica realizada en el volumen 82 de la *Gesamtausgabe* encontramos la siguiente aclaración: “la angustia es descrita aquí como encontrarse anímico fundamental –y se le asigna un papel *metodológico*; en ella el Da-sein como tal debe abrirse a sí mismo y traerse ante sí”.¹²⁴ Y en cuanto a la propiedad en general destaca lo siguiente: “En la parte publicada [de *Ser y tiempo*] se intenta hacer visible al Da-sein –el avance en la *propiedad*, lo esencial (en el modo del

¹²² *Ibid.*, p. 226.

¹²³ Los intercambios, relaciones y distanciamientos entre la fenomenología de Husserl y la de Heidegger, en su detalle, rebasan por completo el ámbito temático de este trabajo. *Cfr.*, además de las fuentes citadas, Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, uno de los primeros textos que analizó en detalle el contraste fenomenológico entre ambos filósofos, y en el cual se describe el *descubrimiento* por parte de Heidegger de la esfera ateorética; de Ramón Rodríguez, *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, un texto pinero sobre el tema en castellano; y Ángel Xolocotzi, *Fenomenología de la vida fáctica*, en el que se analiza en detalle la apropiación del joven Heidegger del proyecto fenomenológico.

¹²⁴ GA 82, p. 89: “Angst hier als Grundbefindlichkeit beschreiben –und ihr eine »methodische« Rolle zugewiesen; in ihr soll Da-sein als solches sich selbst eröffnen und vor sich selbst bringen”.

Dasein-incardinado) de lo *en cada caso mío* [*Je-meinigen*] –no en el aislamiento de lo privado y subjetivo, tampoco lo colectivo, sino en referencia a la comprensión del ser y la posibilidad de la auténtica incardinación [*Inständigkeit*] en el ahí”.¹²⁵ Pero tal intento, agrega el autor, se vio frustrado inmediatamente al ser evaluado y juzgado con los términos de la filosofía moderna y existencialista al uso.

Es así como la fenomenología de Heidegger, puesto que depende de vivencias que *advienen* independientemente de la voluntad subjetiva, tendría un matiz *acontecimental*; en este proyecto metodológico. Tomando con precaución los malentendidos a que suele conducir la dicotomía de lo *activo* y *pasivo*, podría decirse, tan solo con fines didácticos, que el resultado que produce la reducción husserliana de manera *activa*, se buscará conseguir de manera pasiva en Heidegger a través de vivencias como la angustia y la llamada de la conciencia. La *propiedad* y los fenómenos relacionados a ella constituye, pues, una *apuesta fenomenológica*; en ella el *Dasein* lograría atestiguar su propia aperturidad, tal como ella se da en la vida fáctica. Por cierto, esto no implica borrar o negar las desfiguraciones y encubrimientos de la impropiedad, sino mostrarlos *como tales*. Vimos antes que una singularidad de esta labor fenomenológica consiste en que se trata de *acceder a fenómenos de acceso* propios del *Dasein*; entonces no sorprende que los actos a través de los cuales se pueda lograr dicho acceso sean también bastante singulares. En tal caso, la elección de *vivencias fenomenológicas*, como la angustia o el ser relativamente a la muerte, no son para nada arbitrarias, sino que responden al objeto fenoménico que se busca tematizar.¹²⁶ Las lecturas antropológicas, existencialistas y subjetivistas de *Ser y tiempo* tienden a perder de vista este importante rol metodológico de los fenómenos relacionados con la propiedad.¹²⁷

¹²⁵ *Ibid.*, p. 155: „In dem veröffentlichten Stück ist versucht, das Da-sein sichtbar zu machen –das Vorrücken in die *Eigentlichkeit*« [sic.] das Wesentliche (daseinsmäßig-inständiglich) *des Je-meinigen* –nicht um vereinzlung des Privaten und Subjektiven, ebensowenig das Gemeinschaftliche, sondern in Bezug von Seinsverständnis und die Möglichkeit der echten *Inständigkeit* im Da“.

¹²⁶ Al respecto comenta Vigo: “[...] el modo de acceso no es indiferente al contenido fenoménico que se hace presente a través de él, sino que el modo en que éste se hace accesible está estructuralmente correlacionado, de diversos modos, con el tipo de acto a través del cual justamente se hace accesible. La estructura del acto intencional como tal y el contenido fenoménico que se hace presente en y a través del acto no deben, por cierto, confundirse. Sin embargo, no es menos cierto que el modo en que se hace accesible un determinado contenido fenoménico está estructuralmente correlacionado con el tipo de acto que facilita su accesibilidad, *Arqueología y aleteología*, p. 61.

¹²⁷ Charles Guignon afirma sobre esto: “Clarifying the methodological role of authenticity helps us to explain why this notion is not merely normative in intent. But it also shows that there is a tremendous methodological burden placed on the concept of authenticity”, «Heidegger’s ‘Authenticity’ Revisited», en Hubert Dreyfus y

Vemos entonces que la obra del 27 ya busca tomar distancia de los procedimientos subjetivos, para tratar de lograr, más bien, una fenomenología *acontecimental*; si esto es así, será imposible establecer un procedimiento *estandarizado* de la fenomenología, porque esta se va formando, más bien, como un *proceso* vivo, en constante movimiento.¹²⁸ Esto responde mejor, a juicio del filósofo de Messkirch, a la máxima de la fenomenología, *ir a las cosas mismas*: “La contemplación fenomenológica debe partir de la actitud natural, esto es, de lo ente *tal como se da de entrada*”.¹²⁹ Por tal motivo el proyecto fenomenológico de Heidegger en los años previos a *Ser y tiempo*, y que culmina con esta obra, puede entenderse como una ciencia originaria que busca un acceso atemático a las vivencias.¹³⁰

Ahora bien, que los señalados fenómenos de acceso escapen por completo a la voluntad y control del fenomenólogo, y que sean además vivencias singulares al grado de ser *incomunicables*, como ocurre con los temples anímicos (*Stimmungen*), cuya importancia fenomenológica no solo se mantendrá sino que se acentuará más adelante, es algo que puede hacernos comprender el calificativo de *aceintífico* con el que Husserl se refirió al proyecto de *Ser y tiempo*: “[...] he llegado a la triste conclusión de que filosóficamente no tengo nada

Mark Wrathal, *Heidegger Reexamined. Vol. 1. Dasein, Authenticity, and Death*, p. 327. Guignon critica la tesis de Michael Zimmerman (expuesta en *Eclipse of the Self: the Development of Heidegger's Concept of Authenticity*) de acuerdo con la cual la propiedad es voluntarista, subjetivista e individualista; dicha interpretación resulta de un olvido del papel fenomenológico de la propiedad. Para intentar hacer un balance entre tres tesis contrapuestas, podríamos decir que, en efecto, la propiedad tiene el sentido metodológico que le asigna Guignon, pero, como veremos, no termina por cumplir el objetivo de desprenderse de la tradicional metodología subjetivista, y permanece como un conjunto de fenómenos de carácter *singularizante* o *individualizante* que obstaculizan acceder a la historicidad radical del Dasein. Véase también, de Mahon O'Brien, *Heidegger and Authenticity. From Resoluteness to Release*, allí también se destaca que el olvido de los aspectos metodológicos ha conducido a diversos malentendidos en la lectura de Heidegger.

¹²⁸ Con respecto a las notas autocríticas que Heidegger realiza en GA 82, Pablo Veraza observa que allí el filósofo alemán critica “[...] que el método se entienda en *Ser y tiempo* como *Verfahren*, un proceder respecto a algo ya dado y propone en vez de ello el *Vorgehen*. Aunque ambos términos pueden traducirse como «procedimiento», en el primer caso se trata de un proceder de acuerdo a reglas preestablecidas que aseguran de manera anticipada al objeto, es decir, se trata del método en su acepción científica moderna. *Verfahren* es por ello un sinónimo de experimento científico, mientras que *Vorgehen* mienta un proceder en el sentido de avanzar, actuar, ir hacia adelante. El *Vorgehen* es un encaminarse que para Heidegger no posee de antemano un método que asegure a la cosa misma de la que se trata, sino que primero tiene que arriesgarse un salto al asunto y encontrar una orientación que abra camino desde la cosa”, «La transformación conjunta del Da-sein y el método en las ‘Laufende Anmerkungen zu Sein und Zeit’», *Ápeiron. Estudios de filosofía*, Monográfico 9, p. 142.

¹²⁹ *Prolegómenos*, §11, p. 140 [Subrayado nuestro].

¹³⁰ Xolocotzi aclara sobre esto: “La esfera de las vivencias del mundo circundante como ámbito de la ciencia no puede ser abierta en forma teórica, sino de acuerdo con la vivencia misma. En este sentido, la ciencia originaria como tal y su ámbito de investigación no pueden ser accesibles en ningún modo teórico”, *Fenomenología de la vida fáctica*, p. 49.

que ver con este sentido profundo heideggeriano, con esta genial acientificidad”.¹³¹ Quizá esto también se relacione con el hecho de que progresivamente Heidegger renunciase al nombre de *fenomenología* en su obra posterior; pero responde también a ciertas inquietudes filosóficas que el pensador de la Selva Negra tuvo desde muy joven, incluso antes de su formación fenomenológica, por ejemplo la idea de una filosofía *viva*, en contraste con un pensamiento escolar teoretizante, sin conexión ni repercusión con la existencia.¹³²

Así pues, en la modalidad de la propiedad el *Dasein* se recupera a sí mismo del encubrimiento frecuente y cotidiano, aparece ante sí mismo en su *apertura* sin encubrimientos.¹³³ Pero se trata de *autotransparencia*, no de *autoconocimiento*, porque no estamos ante actos intelectivos de naturaleza reflexionante y teórica, porque la transparencia ganada es igualmente un acto de la ida fáctica.¹³⁴ Heidegger busca de este modo ir contra una tendencia que vería a la fenomenología como una *técnica* reproducible a disposición de la voluntad de cualquiera. Sobre la consecución del objetivo trazado, podemos observar que en el §60 de *Sein und Zeit*, sobre el poder-ser propio atestiguado en la conciencia, el autor recuerda las conclusiones del §44, a saber, que la *verdad de la existencia* como estructura del *Dasein* es la verdad originaria, y concluye: “Con la resolución se ha alcanzado esta verdad que, a fuer de propia, es la más originaria del *Dasein*”.¹³⁵ Es decir, en este punto el filósofo constata el cumplimiento de la finalidad metodológica: traer a mostración, a través de la *propiedad*, las estructuras de la *verdad de la existencia*, en las que ya vive siempre,

¹³¹ *Apud* Ángel Xolocotzi, *Fenomenología de la vida fáctica*, p. 61. Carta de Husserl a Pfänder.

¹³² En 1916 un joven pensador escribía a Elfride Petri, con quien se casaría al año siguiente: “Hoy sé que puede haber una filosofía de la vida activa –que puedo declarar batalla a muerte al racionalismo sin incurrir en el anatema de irracionalidad, *puedo* hacerlo, *debo* hacerlo–, y así hoy está ante mí la urgencia del problema: de qué manera dar existencia a la filosofía, en forma significativa y potente, como verdad viviente y como creación de la personalidad”, *apud* Ángel Xolocotzi, *Una crónica de Ser y tiempo de Martin Heidegger*, p. 42. Andreas Urs Sommer ha enfatizado que esta búsqueda por desprenderse de la tradicional subjetividad moderna será reforzada por la influencia de Nietzsche: “Nietzsche wirkt bei Heidegger als Treibmittel für die Abkehr vom phänomenologischen Verständnis der Philosophie als Wissenschaft hin zu einer Philosophie als Weltgestaltungsmacht”, « Nietzsche als Drehscheibe in >die< Moderne? Heideggers Nietzsche in den Schwarzen Heften und die Rolle des Philosophen », en Hans-Helmuth Gander y Magnus Streit (eds.), *Heideggers Weg in die Moderne*, p. 80.

¹³³ “[...] lo que el fenómeno de la «recuperación de sí» pone en juego no es otra cosa que la posibilidad de una genuina «transparencia» (*Dursichtigkeit*) del *Dasein*, entendida esta como aquel modo peculiar del «ver» que se refiere primariamente a la «existencia en su totalidad»”, Alejandro Vigo, «El marco metódico y sistemático», p. 212.

¹³⁴ “la «autotransparencia» del *Dasein* constituye un *modo esencialmente ejecutivo de comprensión*”, *Idem*.

¹³⁵ *ST*, §60, p. 312.

atemáticamente, el *Dasein* en su existencia fáctica, esto sin deformarlas, es decir, mostrándolas en vivencias fácticas que dejan ver como tal la *apertura* del *Dasein*.

Hasta aquí hemos expuesto someramente las razones metodológicas por las cuales el filósofo alemán recurrió a los fenómenos que agrupa la modalidad de la *propiedad*. Pero sigue sin ser contestada la pregunta de por qué habría de ser abandonado o replanteado este enfoque —en un paso del *Dasein existencial* al *Dasein histórico*—, y qué consecuencias temáticas tiene tal replanteamiento para nuestro tema central, el animal tecnificado. Comencemos por insistir en el preguntar: ¿realmente se cumple el objetivo metodológico trazado para la propiedad? El propósito consistía en permitir ver el modo en que el *Dasein* es un ente *abierto* en el cual *se da* el desocultamiento de los entes; en la vida fáctica el *Dasein* se mueve en dicha apertura de manera atemática, *vivencialmente*, el modo en que las cosas o los entes le son dados no es consciente, reflexivo, sino que *sucede*. El objetivo fijado se cumple *parcialmente*: se ha logrado ejecutar en el acceso fenomenológico —a través de la propiedad— el acceso atemático que se da en la vida fáctica, pero ¿se suscita en él también el *suceder*?, ¿a través de la propiedad logra la fenomenología ser completamente *acontecimental*? El problema con la propiedad es que en última instancia apelaría a un *decisionismo activo* del *Dasein* —precisamente el enfoque activo de las reducciones husserlianas que se habría intentado evitar.

En cierto modo, los temples anímicos sí tienen el carácter de lo *acontecido*, por lo cual no debe extrañar que después de la *Kehre* Heidegger no solo mantenga, sino que profundice en la meditación sobre los *Grundstimmungen*. Pero el empuñar el ser propio al que invita la propiedad no deja de ser una decisión individual, tomada consciente y voluntariamente; la propiedad accede, efectivamente, a la condición abierta y proyectiva del *Dasein*, pero no a la condición de arrojado (*Geworfenheit*) de este mismo proyecto (*Entwurf*).¹³⁶ De este modo es posible ver que, al abordar el tema de la *resolución* y el *poder-*

¹³⁶ F.-W. von Herrmann ha subrayado que el pensamiento ontohistórico de los *Beiträge* busca precisamente corresponder a ese *proyecto arrojado*: “In dem oben gegebenen Zitat aus dem 198. Abschnitt der ‚Beiträge‘ ist auch nicht von ‚Refflexion‘ die Rede, sondern vom ‚geworfenen Entwurf‘. Das hermeneutische Mitgehen mit dem faktischen Leben ist in sich ein hermeneutisches geworfenes Entwerfen”, *Transzendenz und Ereignis. Heideggers „Veiträge zur Philosophie (vom Ereignis)“ Ein Kommentar*, p. 31. De este modo la propia fenomenología hermenéutica es *arrojada*. Tal dificultad de mantenerse fiel a un adecuado acceso fenoménico a las cosas mismas conlleva a lo que Sylvaine Gourdaine ha denominado un *ethos de la fenomenalidad*: “L’ethos auquel nous nous intéressons ici se situe au-delà de tout démarche transcendante. Plus précisément, on peut constater que, chez Heidegger, c’est précisément l’abandon du transcendantal dans son sens le plus large qui lui permet de développer de façon plus cohérente l’ethos de la phénoménalité”, *L’ethos de l’impossible. Dans le sillage de Heidegger et de Schelling*, p. 12.

ser propio, el profesor de Marburgo señala que en la propiedad el *Dasein* retorna a sí, se trae de vuelta desde lo uno (*das Man*), que permanece en la *falta de elección*; la propiedad repara la falta de elección, lo que significa “[...] decidirse por un poder-ser desde el propio sí mismo. Al elegir la elección, el *Dasein* se *posibilita* a sí mismo por primera vez su poder-ser propio”.¹³⁷ De modo similar, comprender el *llamado de la conciencia* que se da en la propiedad significa “*querer-tener-conciencia*”.¹³⁸ Persisten por ello los motivos de una voluntad y una decisión, los caracteres de un proceder *activo*.

Además, la propiedad dejaría parcialmente sin mostración otro momento estructural fundamental del *Dasein*: el *estado de arrojado* (*Geworfenheit*), particularmente en sus matices históricos.¹³⁹ Precisamente los análisis de la historicidad del *Dasein* son los que comenzarían a *desbordar* el planteamiento de la propiedad. Precisamente allí se plantea que las posibilidades abiertas para el *Dasein*, en su poder-ser, no son decisión de él, sino que ha sido puesto ahí desde un horizonte histórico. Así, el filósofo señala, ya en el quinto capítulo de la obra, dedicado a la historicidad, que

[...] es necesario preguntar de dónde pueden ser extraídas, en general, las posibilidades en las que el *Dasein* se proyecta fácticamente [...] La toma entre manos del estar arrojado del sí-mismo en su propio mundo ¿abrirá acaso un horizonte del cual la existencia podría extraer sus posibilidades fácticas? ¿No hemos dicho –además– que el *Dasein* no retrocede nunca más allá de su condición de arrojado?¹⁴⁰

Un legado histórico pone las posibilidades abiertas –cerrando otras–, mismas que luego pueden ser asumidas por la comprensión propia; por tanto, dicho horizonte abierto va más allá del *Dasein* singular, lo rodea y lo precede, consiste en un *suced*er (*geschehen*) como historia (*Geschichte*). Tal *suced*er o *acontecer* no se da como tal, o solo de modo parcial, en la decisión de la propiedad, misma que permanecería anclada, por tanto, a la singularidad personal, que es, recordemos, uno de los tres matices señalados antes con respecto a lo

¹³⁷ *ST*, §54, p. 285.

¹³⁸ *Ibid.*, §58, p. 304.

¹³⁹ Von Herrmann explica sobre este punto: “But why did the thrownness which was phenomenologically-hermeneutically laid out in the transcendental-horizontal perspective prove inadequate for the thinking that determines being as such? Because the transcendental-horizontal perspective could not let the *historicality of being itself and its truth* be thought”, «Way and method: hermeneutic phenomenology in thinking the history of being», en Christopher Macann (editor), *Martin Heidegger. Critical Assessments*, p.321.

¹⁴⁰ *Ibid.*, §74, p. 396.

existencial, sin realizar el auténtico *suceder del estado de arrojado*; aunado a lo anterior el tema de la propiedad se prestó en su momento a cualquier clase de interpretación moralizante. De este modo la propiedad no sería, como se esperaba en un inicio, el ámbito último y propio de la *verdad de la existencia*, que se da ella misma de modo histórico. ¿Cuál será dicho ámbito entonces? La historia misma; es ella el *suceder de la verdad de la existencia*, la *historia del ser*.¹⁴¹

Por supuesto, asumir que la historia misma sea la propia verdad del ser, lleva a la experiencia de un cierto *desfondamiento*; el ámbito más propio de la verdad de la existencia se encontraría, efectivamente, alejado por completo de la voluntad y decisiones humanas. Asimismo, si desde la historia se abren ciertas posibilidades de existencia y otras no, el mismo existir en la *verdad más originaria*, en el auténtico *ahí del ser (Da-sein)*, es algo que puede ser dado, o no, por la historia, *posibilitado*, *rehusado* o inclusive dejado en completa indecisión. El *Dasein*, en tanto ámbito donde *se da la verdad del ser* no es, entonces, una propiedad (*Eigentlichkeit*) o decisión individual y humana, sino un *acontecer* histórico en el que el hombre puede ser propio (*eigen*), o no, para el ser (cuestión que buscará ser pensada bajo la palabra *Ereignis*).

Así, en los primeros apuntes de los *Cuadernos negros*, fechados en 1931, el filósofo, al referirse a la necesidad de una transformación de la verdad y el ser, afirmará: “Esto es un acontecer de la auténtica historia, para la cual el «individuo singular» resulta indiferente”.¹⁴² Si el hombre no se encuentra necesariamente y por sí solo en la verdad más originaria, tal encuentro del hombre con el *ahí del ser*, como el *ahí del ser*, será un suceso *eventual*, y más precisamente, el Heidegger de los años 30 considerará que tal evento, propiamente, solo se ha dado *una vez en la historia*, y como comienzo de *la historia*: entre los antiguos griegos. Estamos con ello ante los motivos para plantear la *narrativa* del *primer* y el *otro comienzo*. ¿Qué queda para el hombre entonces, si nada esencial es decisión suya? Resta una *vigilia* y preparar una predisposición adecuada para la *posibilidad*—no certeza— de ser *apropiados para*

¹⁴¹ Justamente en esta salida de lo singular, y en el salto a lo histórico, aparecerá a inicios de los años 30 la problemática noción de la *metapolítica*, que busca ser una primera tematización del Dasein en sentido histórico y comunitario, no individual y subjetivo. François Rastier afirma que, entonces, “[...] la métapolitique fait des affaires humaines l’expression d’un destin surhumain”, *Naufrage d’un prophète. Heidegger aujourd’hui*, p. 203. La posibilidad de dirigir o conducir (*führen*) ese destino común es lo que llevó a Heidegger a la tentación de asumir un proyecto político como el nacionalsocialismo. Tarde o temprano el filósofo debió comprender que tal cosa representaba una recaída en el voluntarismo subjetivo del cual buscó distanciarse.

¹⁴² CN I, p. 17.

el ahí del ser –fundación del *Da-sein*. En estos términos, más adelante en los *Cuadernos negros*, el filósofo anotará: “El objetivo silenciado del otro comienzo: edificar la contención de la salvaguarda del «Dasein» como una predisposición histórica y, de este modo, edificar la disposición para el (acontecimiento) en cuanto que historia”.¹⁴³

Cabe hacer notar que, por lo que hemos visto, el *giro* de un *Dasein existencial* a un *Dasein histórico* no es ninguna ruptura con los propósitos fenomenológicos de *Sein und Zeit*, sino una radical y profunda fidelidad al proyecto trazado. Es por ello que la relativa unidad en el pensamiento de Heidegger también puede mirarse a partir de cierta unidad fenomenológica; el Heidegger de la *Kehre* puede leerse como el pensador de una fenomenología aunque sea *innombrada*, quien se habría atendido a lo esencial de su método a pesar haber tenido que abandonar el término –más adelante exploraremos las motivaciones filosóficas para abandonar el rótulo fenomenología. Ahora bien, el replanteamiento del *Dasein* en términos históricos tiene para nuestro tema una consecuencia crucial: a partir de lo dicho, el *pensamiento ontológico* ya no partirá del presupuesto de que el hombre está ya de antemano en la *verdad del ser*, o que puede estarlo por medio de una decisión singular por la propiedad, el hombre no es sin más el *ahí del ser*. De cierta forma, puede *estar de camino al Dasein*,¹⁴⁴ pero en tal sendero puede errar, extraviarse, o el camino como tal puede cerrarse en un olvido.

Estar en el camino, o haber estado alguna vez en él, no es garantía de llegada segura; es más, tal ausencia de garantías y certezas es un momento esencial del *Dasein*, pensado tanto existencial como históricamente. Si acaso el *Dasein* acaece alguna vez en el hombre, es como *tensión* y *contienda*, no como una propiedad ganada que se conserva de una vez y para siempre. Como la vegetación que borra con el tiempo un sendero abierto en el bosque, ¿qué sucede con el hombre si su camino al *Dasein* se pierde, se borra o es olvidado sin más? Nuestra hipótesis consiste en que un primer intento por pensar y nombrar dicha condición del hombre, al que le habría sido *históricamente rehusada* la posibilidad de *fundar el Dasein*, es designado con la expresión *animal tecnificado*. Antes de abordar directamente nuestro tema, como último paso preliminar, es necesario mostrar un poco más en detalle el modo en que *Dasein* y hombre pasan de ser prácticamente igualados en la obra heideggeriana de los años 20 a ser necesariamente discernibles en el pensamiento posterior.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 194.

¹⁴⁴ En 1941 esto quedará más claro: “El *Da-sein* es entonces el entretanto entre el ser [Sein] y la humanidad”, *Sobre el comienzo*, p. 69.

§ 5. Sobre un necesario discernimiento entre hombre y Dasein

En las páginas anteriores hemos perfilado algunos de los principales cambios suscitados en el paso de una comprensión del *Dasein*, que de tener un matiz preponderantemente *existencial* pasa a ser entendido bajo una mirada *histórica-acontecimental*. De acuerdo con lo visto, uno de los motivos para tal replanteamiento consiste en que Heidegger deja de identificar la donación de la verdad del ser con la precomprensión del ser en la que existe siempre el ser humano –el *Dasein humano*, expresión que sintomáticamente desaparecerá de la obra posterior a los años 20. *Dasein* seguirá nombrando el *ahí del ser*, el *locus* donde acontece el desocultamiento del ser; igualmente, el hombre se concebirá como un ente que guarda una relación –precomprensión que se da como sentido– con el ser. En sus rasgos más generales, esto no se modifica, pero el *Dasein* ya no será equiparado con la existencia comprensora que tiene el hombre, *Dasein* no será en absoluto un ente. Nos referiremos a este replanteamiento, que obedece a una radicalización del proyecto fenomenológico, como la tesis de un *progresivo discernimiento entre hombre y Dasein*, cada vez más explícito, en la obra de Heidegger; como se verá a continuación esta tesis complementaria es crucial para bosquejar nuestra tesis central sobre el animal tecnificado.

Es necesario mostrar las sucesivas modificaciones que el término *Dasein* ha tenido en el pensamiento del filósofo alemán. Es sabido que el término, en su explícito uso conceptual, aparece en las lecciones tempranas del profesor de Marburgo a inicios de los años 20. En ese momento, la idea de *Dasein* es vinculada estrechamente a la vida fáctica del hombre,¹⁴⁵ y ello es así porque el filósofo, desde el inicio de su carrera docente, buscó el ámbito de la donación del ser en el sentido que se da en la existencia fáctica cotidiana, en la vivencia ateorética mundana. Uno de los objetivos centrales de las lecciones anteriores a *Ser y tiempo* consistió en asegurar un adecuado acceso fenomenológico a la vida fáctica. Si el ser se da *qua sentido* en la existencia fáctica, un siguiente paso, inevitable para la pregunta por el ser, consistirá en averiguar fenomenológicamente cómo es el ente caracterizado por dicha existencia, esto es, el *Dasein*. ¿Cómo ha de ser semejante ente para que el ser *se dé* o *tenga lugar en él*? Esa será labor de la analítica existencial desplegada en *Sein und Zeit*.

¹⁴⁵ Cfr., particularmente, el curso de 1923 *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* (GA 63)

Pero en el tratado del 27, *Dasein* es aún pensado como ente, y como un ente destacado entre otros, el ser humano. Esto puede ser constatado en pasajes como los siguientes: al delimitar la tarea de la analítica existencial con respecto a otras ciencias, el filósofo señala que estas últimas tienen “[...] el modo de ser de este ente (el hombre). A este ente lo designamos con el término *Dasein*”.¹⁴⁶ El modo de ser de este ente es la existencia, según lo cual tiene una comprensión previa del ser, en su relación consigo mismo y con otros entes, por lo cual él mismo es “[...] la condición de posibilidad óntico-ontológica de todas las ontologías. El *Dasein* se ha revelado, pues, como aquello que, desde un punto de vista ontológico, debe ser interrogado con prioridad a todo otro ente”.¹⁴⁷ La preeminencia óntico-ontológica del *Dasein* recibirá una mayor clarificación en la conclusión de la primera sección de *Ser y tiempo*, en el § 44, cuando sea presentado como el ente *desencubridor*, el ente en cuya comprensión del ser se da el *desocultamiento* de lo ente.

El ser se desoculta en el Dasein, esta no es solo una tesis de *Ser y tiempo*, sino un pensamiento conductor que atraviesa toda la obra de Heidegger. No obstante, como es de sobra conocido, dicha tesis fue leída como *antropológica y subjetivista*, ya que, según dicha perspectiva, el ser se da *en el hombre* (antropocentrismo) y concretamente en algunas de sus facultades o componentes estructurales (subjetivismo). Ello a pesar de los continuos y frecuentes intentos del profesor de Friburgo por separar el proyecto ontológico fundamental de cualquier tipo de antropología subjetivista. ¿Tal malentendido fue simplemente la suma de muchas lecturas equivocadas? ¿O había en la analítica existencial algún presupuesto que alimentara dicha lectura? Aquí sostendremos que se trata de lo segundo: dicho presupuesto consiste en la asimilación del *Dasein* con el ente humano. Desde una mirada retrospectiva, en una carta dirigida a Hannah Arendt, fechada el 6 de mayo de 1959, el filósofo observa:

[...] me di cuenta de que la analítica del *Dasein* todavía constituye un continuo andar por una cresta, donde existe tanto la amenaza de caer hacia el lado de un subjetivismo meramente modificado como hacia el otro de la *a-létheia* aún impensada –la cual sigue siendo del todo inaccesible desde el pensamiento metafísico–. Solo lo conseguí en 1935, después de que en el año anterior me librara internamente del año del rectorado y recuperara poco a poco mis fuerzas.¹⁴⁸

¹⁴⁶ *ST*, §4, p. 32.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 34.

¹⁴⁸ *Apud* Ángel Xolocotzi, *Fundamento y abismo*, p. 187.

De acuerdo con estas palabras, la analítica del *Dasein* nos sitúa ante una bifurcación interpretativa: seguimos ubicando la donación del ser *en el hombre*, en algunas de sus facultados como sujeto, o bien, la situamos como un desocultamiento que, sin duda, sigue apelando al hombre, aún lo necesita, pero no se da sin más en él, no lo tiene como *condición de posibilidad*. Sabemos que lo segundo habrá de imponerse en el pensamiento de Heidegger: el desocultamiento, la verdad del ser, que primero fue avistada *en la precomprensión del hombre*, será desplazada de él. El desocultamiento que se da en el *Dasein*, como *Dasein*, no será más el hombre, pero tampoco se da *sin él*: en esto radican la dificultad y la riqueza del problema.¹⁴⁹ Los motivos generales para dicho replanteamiento los hemos señalado en las páginas anteriores, y obedecen a una fidelidad al proyecto fenomenológico inicial de Heidegger. Con el fin de aclarar el progresivo y necesario *discernimiento entre hombre y Dasein*, podríamos resumir tales motivos como sigue:¹⁵⁰

El hombre está, en su existencia fáctica, *de algún modo* en cierta relación con el ser, tesis que se mantendrá, aunque dicho *modo* quedará por aclararse.¹⁵¹ No solo eso, sino que se radicalizará con un *giro*: en un primer momento, en la época del planteamiento trascendental, la conclusión puede ser que *no hay ser sin hombre* (en esto se basará el malentendido subjetivista), pero la tesis en su forma final, como veremos más detenidamente, dice: *no hay hombre sin esa peculiar relación con el ser* (el ser funda al hombre y no viceversa). Ahora bien, es labor de la fenomenología *acceder* a ese ámbito donde el ser se da y *mostrarlo* tal como se da, lo cual va contra la inercia habitual, ya que el ser es precisamente lo que no se

¹⁴⁹ László Tengelyi observó que en este cambió también se da el abandono del planteamiento trascendental, y se inserta en el planteamiento del *Ereignis*: "... ce n'est pas à partir de l'être humain, mais bien plutôt à partir de l'estre [arcaísmo francés que traduce el alemán *Seyn*] – et grâce à lui – que s'accomplit cette fondation. Elle s'accomplit donc *pour l'être humain* et non pas par l'être humain. C'est l'une des idées principales constituant et définissant la percée à l'estre comme événement", «La pensée historique de Heidegger dans les Contributions à la Philosophie», en Alexander Schnell (editor), *Lire les Beiträge zur Philosophie*, p. 127.

¹⁵⁰ Enrique Muñoz escribe sobre esta separación: "Erst in der Kehre kristallisiert sich der Unterschied zwischen »Dasein« und »Mensch« wirklich heraus. Das heißt, dass sich die Bedeutung und die Tragweite dieser Termini in Vergleich mit SZ und dessen Umkreis radikal verändern. Anders gesagt, das Dasein bezieht sich auf eine Möglichkeit, die dem Menschen zukommt, und der Mensch hat seinerseits ein ausgezeichneter Bezug zum Sein", *Der Mensch im Zentrum, aber nicht als Mensch. Zur Konzeption des Menschen in der ontologischen Perspektive Martin Heideggers*, p. 136. [Toda la cita aparece en cursivas en el original]

¹⁵¹ Pilar Gilardi explica al respecto: "'Dasein' tampoco es mera traducción de 'hombre'. La existencia humana se inscribe en una apertura que la supera. En realidad lo que ha sucedido es que lo 'humano' se ha transformado. Es verdad que desde el punto de vista fenomenológico no se puede de golpe suspender, obviar lo humano. Hemos dicho ya que, por ello, la analítica del Dasein comienza considerando al Dasein como ente, pero el propósito será entender lo humano como derivado", *Heidegger: la pregunta por los estados de ánimo (1927-1930)*, p. 150

muestra, lo que se sustrae para permitir el desocultamiento de los entes; en términos fenomenológicos cabría decir que la mostración propia de dicho ámbito de donación del ser puede nombrarse *Dasein*, el *ahí del ser*. No obstante, la pregunta fenomenológica es: ¿cómo y cuándo se accede al ámbito de mostración del ser? Con otras palabras, ¿cómo y cuándo sucede el *Dasein*? ¿Sucede siempre y de continuo en la vida cotidiana, de modo que basta solo una mirada *correcta* para avistarlo? ¿Sucede si decidimos y sabemos cómo hacerlo suceder? ¿O simplemente *sucede, acontece*, más allá de nuestra voluntad y control, en breves y singulares instantes que se arraigan en la historia? Por lo que hemos visto, esto último será la apuesta interpretativa del pensamiento ontohistórico. Pero si el ámbito de mostración del ser, el *Dasein*, no se da sin más en la vida cotidiana, ni en todo momento, entonces *no* es equiparable con el hombre, *no es el hombre sin más*, ni el hombre como tal.

Sin embargo, también sería un error considerar que *Ser y tiempo* propone una equiparación absoluta y sin reservas entre hombre y *Dasein*, pues en tal caso ni si quiera sería necesario emplear el término especial *Dasein*, bastaría con referirse al hombre por sí solo. La obra del 27 comienza a dar motivos para discernir entre ambas instancias: *Sein und Zeit* plantea que el *Dasein* se da en y como el ser humano, cierto, pero dicho término no apunta al ente humano como tal, no *en tanto* ente, sino a su *forma de ser*, esto es, a su constitución ontológica.¹⁵² Podría decirse en términos analíticos que el contenido de esa forma es lo óntico, pero la forma es lo que concierne al *Dasein*; empero, forma y contenido no pueden existir separados. En contraste, la distinción será explícita en los años 30; si queremos mantener los términos propuestos con fines didácticos, el contenido (lo óntico) puede subsistir y ser pensado sin la forma ontológica –en consonancia con el *abandono del ser* con respecto al ente, una temática frecuente en los *Aportes*.

Desde esta nueva perspectiva, en sus lecciones sobre Nietzsche de 1937 el profesor de Friburgo aclara: “[...] la palabra «*Dasein*» nombra para nosotros algo que no coincide de ninguna manera con el ser-hombre y es totalmente diferente de lo que Nietzsche y la tradición anterior entienden por existencia”.¹⁵³ Cerca de un año después, en el segundo volumen de los *Cuadernos negros*, encontramos lo siguiente: “El «*Dasein*», justamente, no es ningún ente,

¹⁵² Von Herrmann comenta: „Dasein‘ Ist der Terminus für das Seiende ‚Mensch‘. Aber das, Was in ihn ausgesprochen wird, ist gerade nicht das Seiende ‚Mensch‘ als ein Seiendes, sondern die *Seinsverfassung* dieses Seienden (Dasein als reiner Seinsausdruck)“, *Subjekt und Dasein. Grundbegriffe von „Sein und Zeit“*, p. 22.

¹⁵³ *Nietzsche*, p. 226.

y si el hombre pasa a ser un ente es solo sobre la base de él, mientras que el propio «Dasein» queda como lo falto de apoyo y lo desprotegido, como el surgimiento por salto de discontinuidad de un espacio intermedio”.¹⁵⁴ Así, de ser un concepto prácticamente asegurado en la existencia del hombre, el *Dasein* llega a perder todo asidero inmediato; además, algo igualmente desconcertante, encontramos que el hombre solo llega a ser ente sobre el fundamento del *Dasein*, es decir, *Dasein* y hombre no son lo mismo pero no hay este sin aquel.¹⁵⁵ ¿Qué tipo de relación es esta? El discernimiento explícito entre *Dasein* y hombre se encuentra desplegado a lo largo de los *Beiträge*. Ahí, afirma el filósofo sobre el *Da-sein*: “no tal que pudiera ser simplemente hallable en el hombre presente ante la mano, sino el obligado fundamento de la *verdad* del ser [Seyn]”.¹⁵⁶

No obstante, hasta aquí no hemos hecho más que constatar un salto: de identificar prácticamente a hombre y *Dasein* en los años 20, Heidegger pasa en la década posterior a entenderlos como algo distinto, aunque siguen guardando una relación de mutua pertenencia y necesidad. Pero no hemos contestado todavía: ¿en qué radica la necesidad de semejante salto? ¿Cuáles son las razones temáticas o metodológicas para el replanteamiento? En los párrafos anteriores hemos ganado los criterios interpretativos mínimos para dar cuenta de estas preguntas. Tales criterios, dicho brevemente, son los siguientes cuatro: en el marco de la pregunta por el fundamento del *Dasein*, el abandono del fundamento planteado en términos *horizontal-trascendentales* a favor de uno *histórico-acontecedor*; el replanteamiento de la esencia de la verdad (desocultamiento), que pasa a ser entendida a partir del *rehúso* u ocultamiento como momento esencial; la radicalización de la fenomenología en su búsqueda por acceder de modo ateorético, *acontecimental*, al ámbito de donación del ser; y como consecuencia de todo ello, una separación explícita del planteamiento *existencial-trascendental*. A partir de estos criterios intentaremos comprender más detalladamente *el progresivo discernimiento entre hombre y Dasein*.

¹⁵⁴ CN II, p. 46.

¹⁵⁵ La pregunta por el ser seguirá implicando la pregunta por el hombre, solo que aquella no se supedita a esta última, como apunta Jeff Malpas: “[...] lässt sich die Frage nach dem Sein doch nicht auf die Frage nach dem Menschen *reduzieren*: *Sein ist nicht gleichzusetzen mit dem Menschen*“, «Die Wende zum Ort und die Wiedergewinnung des Menschen: Heideggers Kritik des >Humanismus<, », en Hans-Helmuth Gander y Magnus Streit (eds.), *Heideggers Weg in die Moderne*, pp. 122-123.

¹⁵⁶ *Aportes*, §170, p. 240.

En los *Cuadernos negros* encontramos una importante aclaración: “Con aquella malinterpretación de la irradiación del esenciar del ser [*Wesung des Seins*] como comprensión del ser y como condición de posibilidad suya va unida la equiparación de hombre y *Dasein*”.¹⁵⁷ En este pasaje encontramos el presupuesto al que habíamos señalado antes: la equiparación entre hombre y *Dasein* no fue simplemente un error de lectura, o no solo eso, sino que tal malentendido se basó en haber anudado la verdad del ser con la comprensión que el *Dasein humano* tiene del ser (*Seinsverständnis*) y, asimismo, en haber planteado dicha relación en términos de *condición posibilitante*, como si dada una instancia se diera necesaria y automáticamente la otra. Pero si la esencia más propia del ser ya no se encuentra en la comprensión fáctica, que es donde se configuraría el ser de los entes –pues allí se da el en tanto qué hermenéutico de los entes–, entonces el hombre ya no es condición de posibilidad, fundamento para que se dé algo así como el ser.¹⁵⁸

Es decir que, para el pensamiento posterior a la *Kehre*, el *en tanto que* descubriente de lo ente no es una propiedad que se dé primariamente en alguna facultad humana –sea el entendimiento, la percepción o su comprensión– sino en el ser que acontece. ¿Pero qué pasa con el hombre? ¿Es simplemente relegado como un error teórico? De ningún modo; el hombre solo es tal ente en la medida que es *requerido* por el ser para que en él pueda darse el *ahí del ser*, *Dasein*, el ámbito de mostración del ser. Pero cabe aclarar que, si bien *Ser y tiempo* se presta a la equiparación de hombre y *Dasein*, y en algunos pasajes se refiere a ellos como *el mismo ente*, también es de notar que el mismo planteamiento de la obra, desde su inicio, conlleva diversas marcas de discernimiento entre ambos. Quizá sería más sensato decir que *Ser y tiempo* se encuentra justo en la *tensión* entre ambas posibilidades interpretativas, o más bien que *es* esa misma *tensión*, lo que tensa y somete la interpretación tradicional, subjetiva y antropológica, a un posible quiebre. Como ya se mencionó, el primer indicio del

¹⁵⁷ *CN I*, p. 197, traducción modificada.

¹⁵⁸ De acuerdo con esta misma problemática, Franco Volpi señalaría que la estructura del *en tanto que* hermenéutico, en la que se da el desocultamiento del ente *en tanto* ente, dejaría de estar situada en la comprensión del hombre: “[...] mientras con anterioridad Heidegger había visto el fundamento de la actitud descubriente en la estructura del en tanto que hermenéutico que connota el *Dasein* mismo como comprender, aquí [después de la *Kehre*] afirma que la estructura del en tanto que es, incluso antes que la apertura del comprender, la determinación esencial del mundo mismo entendido en el sentido de la manifestabilidad del ente en su conjunto”, *Heidegger y Aristóteles*, pp. 161-162.

discernimiento es tan solo el uso de términos distintos, hombre y *Dasein*; esto significaría que *no todo en el hombre es propio del Dasein*.¹⁵⁹

Esta observación es importante puesto que, si bien es verdad que en *Sein und Zeit* el hombre es *Dasein*, no es solo ello. Si el ser humano no es en su totalidad *Dasein*, entonces no son inmediatamente equiparables. Estamos ante una *coincidencia desfásada* entre hombre y *Dasein*. Solo algunas estructuras óntico-ontológicas del hombre guardan una relación abierta con el *ahí del ser*. Por ello, como el mismo filósofo señala, Ser y tiempo no es una ontología completa de la existencia humana, y mucho menos una antropología filosófica, porque en tal caso se propondría analizar *todas* las estructuras ontológicas del hombre.¹⁶⁰ ¿Qué pasa con el resto de las estructuras del *Dasein*? Este resto es indicio de *que no todo el Dasein humano*¹⁶¹ está encaminado al ser. ¿Qué sentido tiene semejante *desfase*? De modo preliminar podemos decir que ello implica cierta *contingencia*: el hombre en su totalidad óntica –biológica, psicofísica, espiritual– no surgió *ex profeso* para el ser, para ser el *ahí del ser*, si es o *puede ser* en algún momento en tanto *Dasein* es porque algunas de sus estructuras óntico-ontológicas son *propias, propicias* para ello. La analítica del *Dasein* tendría por cometido explorar solo esas estructuras *propicias* para el ser. A su vez, la palabra *Ereignis* nombrará el singular evento *en*

¹⁵⁹ Ramón Rodríguez afirma que dicha distinción terminológica se da “[...] porque su composición (no su significado) permite ver que se toma al hombre en cuanto puro lugar (aquí, *Da*) del ser (*Sein*). Pero como naturalmente el hombre no es solo *Dasein*, sino que tiene muchos otros rasgos ónticos que lo definen, más acá de la «comprensión del ser», es cometido de las ciencias humanas ocuparse de ellos, pero no de la analítica existencial”, «La expresión de la tarea de un análisis preparatorio del *Dasein*», en Ramón Rodríguez (coord.), *Ser y tiempo. Un comentario fenomenológico*, p. 65.

¹⁶⁰ En relación con esto, von Herrmann explica que en la ontología fundamental “[...] no se exige ninguna Ontología integral del *Dasein*, ninguna tematización ontológico-existencial integral de todos los campos y fenómenos del *Dasein*. Lo que sí es requerido es una analítica de aquellas estructuras existenciales fundamentales que son constitutivas del *Dasein*, en su caracterización como ente, que es comprendiendo el ser”, *La segunda mitad de Ser y tiempo*, p. 66. Por razones como esta, Jorge Eduardo Rivera afirma que el paso de *Ser y tiempo* a los *Aportes*, junto con la separación entre hombre y *Dasein* que se hace evidente en los años 30, no es una negación sino una radicalización de lo primero: “La palabra ‘*Da-sein*’ solo expresa una estructura de ser – fundamental, por supuesto – y no la realidad de esa estructura. Esa realidad queda mejor expresada en la palabra ‘hombre’”, «Ser y tiempo’ en los ‘*Beiträge*’», en Emmanuel Mejía e Ingeborg Schüssler (eds.), *Heideggers Beiträge zur Philosophie. Internationales Kolloquium vom 20.-22. Mai 2004 an der Universität Lausanne (Schweiz)*, pp. 44-45. Entonces, para Rivera, es más adecuado decir *el Dasein en el hombre*, como hará Heidegger en sus escritos de 1929.

¹⁶¹ Esta expresión, *Dasein humano*, es común en los textos heideggerianos de los años 20, en la estela de *Ser y tiempo*. Aquí la empleamos para referirnos a esa comprensión que une a *Dasein* y hombre como lo mismo.

el cual, y *como* el cual, algunas de esas estructuras devienen *propicias, apropiadas* para el *ahí del ser*.¹⁶²

Las restantes estructuras del *Dasein humano* podrían ser temática de una auténtica antropología filosófica o de lo que Heidegger denominará un par de años después *Metaontología* o una *Metafísica del Dasein*. De este modo, el filósofo de Messkirch indica en el quinto capítulo de *Ser y tiempo*: “Lo expuesto hasta aquí necesitaría ser completado en muchos sentidos si se quisiera obtener una elaboración exhaustiva del a priori existencial de la antropología filosófica. Pero ésa no es la finalidad de la presente investigación. *Su propósito está en la línea de una ontología fundamental*”.¹⁶³ Cabe subrayar que ni la comprensión del ser que se da en el *Dasein humano* ni sus estructuras existenciales identificadas en *Ser y tiempo* serán rechazadas o negadas, solo se planteará, en los términos del pensamiento ontológico, que no se da en ellos ya de antemano el *ahí del ser*. El *Dasein* no es reducible a la comprensión del ser ni a las estructuras ontológicas del hombre, sin embargo, sería impensable *sin* ellas o, en otras palabras, es más que solamente las estructuras ontológicas del hombre. Más aún, estas estructuras son posibles desde su pertenencia al ser. Así, en 1929, en el importante curso sobre Kant, Heidegger afirma que “[...] si no aconteciera esta comprensión del ser, el hombre, por muchas facultades milagrosas que tuviera, no podría ser nunca el ente que es”.¹⁶⁴ Asimismo, ya en 1935 el profesor de Friburgo sostendrá:

Nuestra comprensión del ser no solo es efectiva sino también necesaria. Sin esta abierta manifestación del ser no podríamos ser realmente «los hombres». El que seamos en general, ciertamente no es en absoluto necesario. En principio existe la posibilidad de que el hombre no sea en absoluto. ¿Acaso no hubo un tiempo en que el hombre no *era*? Pero, para hablar con rigor, no podemos decir: existió un tiempo en el que el hombre no *era*. En todo *tiempo*, el hombre era, es y será, porque el tiempo solo se temporaliza en cuanto el hombre es.¹⁶⁵

Observamos, pues, que sin cierta relación particular que el hombre guarda por el ser, y cuya manifestación más concreta es la comprensión, no existiría *en tanto hombre*, pero eso no significa ya que el hombre *sea* el *Dasein*. ¿Por qué no? La razón tiene que ver, en buena

¹⁶² Otto Pöggeler escribe sobre el tema: “‘Ereignis’ does not mean here, as it still did within the terminology of being and Time, a certain occurrence or happening, but rather Dasein’s complete self-realization in Being, and Being’s appropriation (*zeugnen*) to Dasein’s authenticity. The word ‘Ereignis’ cannot be made plural”, «Being as Appropriation», en Christopher Macann, *Martin Heidegger. Critical Assessments*, p. 296.

¹⁶³ *ST*, §28, p. 151.

¹⁶⁴ *Kant y el problema de la metafísica*, 195.

¹⁶⁵ *Introducción a la metafísica*, p. 82.

medida, con el replanteamiento de la esencia de la verdad que hemos analizado anteriormente: la tesis según la cual el desocultamiento (verdad) del ser se da *en y como* el *Dasein* –tesis apuntalada en el § 44 de *Sein und Zeit*– se mantiene, pero si la esencia de la verdad es pensada, después de 1929, a partir del *rehúso* u *ocultamiento* (*Ver-bergung*), tenemos que la comprensión del hombre, así como todas sus estructuras trascendentales, simplemente no dan cuenta de semejante ocultamiento; todas ellas tienen un matiz eminentemente *positivo*, en el sentido del término latino *positum*, poner, lo puesto, lo que se muestra, mas no lo que se sustrae.

El discernimiento entre hombre y *Dasein* se agudizará igualmente con la pregunta por su fundamento, que como vimos es desarrollada en los años inmediatamente posteriores a *Ser y tiempo*. Un momento clave, porque ahí puede atestiguar un desplazamiento en la mirada sobre la relación de hombre y *Dasein*, es el curso sobre Kant de 1929. En la estela de la problemática kantiana, Heidegger señala en ese momento que “[...] el filosofar propiamente solo podrá dar con la pregunta del ser si esta pregunta pertenece a la esencia más íntima de la filosofía, la que a su vez solo existe como una posibilidad decisiva del *Dasein* humano”.¹⁶⁶ Es fácil notar que este posicionamiento aún se presta a una lectura antropocéntrica y subjetivista. En las notas autocríticas agregadas en años posteriores, el autor observa sobre el pasaje citado que se trata de una “necesidad condicionada”, y que dicha posibilidad “reincide completamente en el sentido del planteamiento trascendental”,¹⁶⁷ es decir, en la consideración según la cual el ser humano es condición de posibilidad para la donación del ser.

Como en Kant, se vislumbra todavía un estrecho y necesario vínculo entre antropología y metafísica, en vista a la fundamentación de esta última. Pero el filósofo de Königsberg piensa aún la antropología en sentido empírico, señala Heidegger, y no plantea una *antropología pura* –que sería, según lo visto, una indagación *completa* de las estructuras ontológicas del hombre. “Este hecho acentúa precisamente la exigencia de una antropología satisfactoria, es decir, «filosófica», para los fines de la fundamentación de la metafísica”,¹⁶⁸ ya que esta última –en tanto pregunta por el ser– solo es factible como posibilidad *del Dasein humano*. Hasta aquí, nada apunta a la necesidad de discernir entre *Dasein* y hombre, todo lo contrario, su entrelazamiento parece más firme que nunca. Pero al incluir en el curso de su

¹⁶⁶ *Kant y el problema de la metafísica*, p. 193.

¹⁶⁷ *Idem*.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 177.

meditación la pregunta por el fundamento, Heidegger indica: “*Más originaria que el hombre es la finitud del Dasein en él*”.¹⁶⁹ ¿Cuál es esa *finitud* más originaria que el hombre en el *Dasein*? ¿Qué papel juega?¹⁷⁰

Con esto se da un primer desfundamiento del planteamiento antropológico: “Si el hombre solo es hombre *sobre el fundamento del Dasein* en él, entonces la pregunta por lo que es más originario que el hombre no puede ser en principio una pregunta antropológica. Toda antropología, aun la filosófica, supone ya al hombre como hombre”.¹⁷¹ La pregunta por el fundamento¹⁷² originario del *Dasein* –que tendrá un carácter *histórico-acontecido*– lleva *más allá del hombre*, el cual, a su vez, no es simplemente dejado de lado como algo superado, pues el hombre no es inmediata y necesariamente hombre, sino solo *sobre el fundamento del Dasein*. ¿Qué sería, entonces, el hombre si fuese *privado* o *sustraído* de tal fundamento? Nuestra hipótesis es que *animal tecnificado* será una expresión que en la década siguiente dará cuenta de este problema, a saber, qué sería del hombre privado de toda referencia y relación con el *Dasein* y el ser.

Estas últimas líneas de *Kant y el problema de la metafísica* contrastan notablemente con una afirmación del año anterior, correspondiente al último curso de Heidegger en Marburgo, en 1928: “Dado que comprender el ser pertenece a la constitución esencial del hombre, la pregunta por el ser es, en el modo mencionado, una pregunta –a decir verdad, *la* pregunta– por el hombre”.¹⁷³ A partir de 1929 la pregunta por el hombre y la pregunta por el *Dasein*, y con ello por el ser, tendrán que distinguirse necesariamente. Pero distinción no significa en ningún momento indiferencia. El hombre no es *condición de posibilidad* para que se dé ser (proyecto trascendental), pero el ser necesita (*braucht*) de algún modo del hombre para que en él se dé el ámbito abierto del ser, *Dasein*; y más aún, el hombre solo es hombre sobre el fundamento de una relación con el *Dasein*. Como ha sido mencionado, una de las principales formas que asumirá el fundamento del *Dasein* en el pensamiento

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 196. Subrayado del autor.

¹⁷⁰ Enrique Muñoz destaca el papel de esta finitud en el *Kant-Buch*: “»Endlichkeit« ist ein entscheidender Begriff in Kantbuch, weil sie nicht nur den Kern der Ontologie ausmacht, sondern wird auch in Verbindung mit der Wendung vom »Dasein im Menschen« konzipiert“, *Der Mensch im Zentrum, aber nicht als Mensch*, p. 63.

¹⁷¹ *Kant y el problema de la metafísica*, p. 197. Subrayado del autor.

¹⁷² En estas mismas páginas Heidegger esboza la idea de una *metafísica del Dasein*, que no es ya una antropología y no es identificable con la analítica existencialista, sino que se constituye como la pregunta por el fundamento del *Dasein*.

¹⁷³ *Principios metafísicos de la lógica*, p. 27.

heideggeriano de los años 30 es la libertad. En el curso de 1936 sobre Schelling, podemos observar sobre dicho fundamento:

[...] la libertad no es considerada como propiedad del hombre, sino en forma *invertida*: el hombre, en el mejor de los casos, es tenido como una posesión de la libertad. La libertad es la esencia que abarca e interviene, el hombre recién se convierte en hombre cuando es reconducido hacia ella. Esto quiere decir: la esencia del hombre se funda en la libertad [...] el hombre es en la medida en que realiza esta participación en la libertad.¹⁷⁴

Por su parte, que el ser *requiere* del hombre –aunque no necesariamente como el hombre que ya es de antemano– es una tesis que, en sus rasgos generales, se mantendrá en toda la obra heideggeriana. De esta manera podemos leer en el curso de verano de 1935: “La pregunta por el ser-humano, en su dirección y alcance, está ahora únicamente determinada desde la pregunta por el ser. Dentro de la pregunta por el ser, la esencia del hombre se debe concebir y fundamentar según la indicación inherente en el principio, como el lugar que el ser exige para su manifestación”.¹⁷⁵ Si se observa detenidamente este pasaje podemos constatar que el lugar exigido para la manifestación del ser es *la esencia del hombre*, no el hombre en cuanto tal, es decir, no como un ente más entre otros. Si lo *requerido* por el ser no es el hombre presente *a la mano*, sino algo más, el filósofo hablará de una transformación esencial del hombre, como señala en las Reflexiones VII de los *Cuadernos negros*: “[...] esta transformación del hombre, pasando de ser sujeto a ser el fundador y el custodio del «Dasein», es la necesidad del propio ser [*Seyn*]”.¹⁷⁶ A qué se refiera concretamente dicha transformación del hombre no es algo que resulte claro en ningún texto de Heidegger; lo único que tenemos es una especie de indicación negativa, como en la cita anterior, en la cual se alude a lo que el hombre *no ha de ser*, o tendría que *dejar de ser*, en este caso la condición de *sujeto*. Por tanto, para tener una mínima noción de la transformación del hombre aludida deberemos comprender en qué sentido la subjetividad debe ser dejada atrás.

Lo primero que debe ser claro es que la esencia del hombre indicada, requerida por el ser para su donación, no es propiamente algo humano. Así lo afirma el filósofo en los años 40: “Esta esencia no es algo humano. Es el albergue del advenir del ser que, en cuanto tal

¹⁷⁴ *El tratado de Schelling*, p. 26.

¹⁷⁵ *Introducción a la metafísica*, p. 184.

¹⁷⁶ *CN II*, p. 28.

advenir, se dota de aquél y se traslada a él, de manera tal que –como consecuencia de ello y solo así– «*se da el ser*».¹⁷⁷ Ahora bien, esta esencia del hombre, nada humano a su vez, es lo que recibe sencillamente el nombre de *Da-sein*. Hay, pues, una mutua interrelación entre hombre y ser, lo que el filósofo denominará años después *mutua pertenencia* (*Zusammengehörigkeit*).¹⁷⁸ Por ello leemos en el curso sobre Schelling de 1936: “El despliegue de la manifestabilidad del ente es, en general, solo posible cuando el hombre está en una relación con el ente, y esta relación del hombre con el ente, que él mismo *no* es, ha de ser, a su vez, en cada caso, una distinta según el modo de ser del ente”.¹⁷⁹

Pero si no hay hombre sin una cierta relación con el ser y, por su parte, el ser no se da sin el hombre, ¿no se identifican entonces? Y, en todo esto, ¿qué indicia entonces el nombre *Dasein*? A esto podemos responder someramente: ser y hombre no se identifican en una igualdad indiferente, una señal de ello es que el hombre, como el *ente vivo* que es, bien podría *subsistir* y sobrevivir sin tener alguna relación en absoluto con el ser, aunque entonces ya no sería como tal el hombre sino aquello que ha sido nombrado como *animal tecnificado*. Lo llamativo es que si el «hombre» –empleamos las comillas para indicar que no se trata del hombre en tanto tal, puesto que habría sido sustraído de su relación esencial con el ser– puede *subsistir*–ya no *existir*– *sin el ser*, no sucede lo mismo con el ser, que necesita del hombre para desocultarse. El ser es más *frágil*, *contingente* e *improbable* que el «hombre», el cual resulta más *duradero*, *resistente* e *insistente* que el ser.

El *Elreignis*, a su vez, nombra el *punto de encuentro* entre ser y hombre, aunque esta expresión es equívoca, ya que un encuentro connota algo que ya existía de antemano, *antes de encontrarse*, pero en este singular encuentro hombre y ser llegan a ser tales, *son* únicamente *en* y a partir de dicho encuentro; «antes» de ello –entre comillas porque sin ese encuentro entre hombre y ser el tiempo no es abierto extáticamente– el ser permanecía en el más profundo ocultamiento abismante y el «hombre» subsistía en la obstinación subjetiva de un «ente» viviente, por muchas capacidades intelectuales que tuviese: *animal rationale*. Pensado de este modo, dicho encuentro tiene el carácter de un *evento* en el cual y como el cual, el ser se *apropia* del «hombre», mismo que es *propicio* para el desocultamiento del ser. A su vez, si en medio de esa relación el hombre se inserta históricamente, de manera interrogante y

¹⁷⁷ Nietzsche, p. 822.

¹⁷⁸ Cfr. *Identidad y diferencia*.

¹⁷⁹ *El tratado de Schelling*, p. 96.

meditativa, en esa pertenencia y apropiación, se encamina a la posibilidad de fundar el *Da-sein*. Pero que el hombre histórico *no sea propicio* para dicho encuentro también es una posibilidad. El ser necesita de la esencia del hombre,¹⁸⁰ pero ello no significa que *dependa* del hombre presente y a la mano, como apunta el filósofo en sus textos sobre Nietzsche:

A veces el ser tiene necesidad del ser humano, y sin embargo nunca es dependiente de la humanidad existente. Ésta, en cuanto histórica, en cuanto sabe y preserva el ente en cuanto tal, está ciertamente en referencia al ser; no obstante, el confiar la esencia humana al ser mismo no siempre es acaecida por parte de éste como la garantía por la cual una humanidad puede tener como propio el derecho de participar en el acaecimiento apropiante de la verdad del ser.¹⁸¹

En otras palabras, no basta ser hombre para ser el *ahí del ser, Da-sein*, no hay garantía ni certeza para ello, a pesar de lo cual el hombre solo existe en la referencia a dicha *posibilidad*, porque ser propicio para el *ahí del ser* es eso, una posibilidad, mas no una propiedad sustancial, fija y asegurada por el mero hecho de ser hombre. Podemos decir, por lo tanto, que *el hombre es un ente singular que está o puede estar en camino al Da-sein*, pero esto último no es, a su vez, un ente, ni siquiera el ente humano, sino el sencillo y somero *punto de encuentro*¹⁸² entre hombre y ser. En cierto modo esta relación, o posible relación, ha latido en toda la historia del pensamiento occidental y, en la lectura de Heidegger, fue avistada por los pensadores del primer comienzo; aunque dicha posibilidad pronto recaería en lo que habría de constituirse como subjetivismo.

La esencia del hombre planteada de este modo habría sido pensada ya por Parménides: *το γαρ αυτο νοειν εστιν τε και ειναι*. Lo mismo son ser y pensar/percibir;

¹⁸⁰ Como hemos afirmado, esta *necesidad* es una tesis que se mantendrá en la obra posterior. Algunos pasajes en los que podemos constatarlo son los siguientes: “La gran esencia del hombre en nosotros la pensamos en que ella pertenece a la esencia del Ser, es necesitada por éste para guardar (wahren: advenir) la esencia del ser en su verdad”, «La vuelta», en *Filosofía, ciencia y técnica*, p. 194. Asimismo en *Zur Sache des Denkens* se afirma que si el hombre no recibiera el don del ser, “Sein nicht nur verborgen, auch nicht nur verschlossen, sondern der Mensch bleibe ausgeschlossen aus der Reichweite des: Es gibt Sein. Der Mensch wäre nicht Mensch”, *GA 14*, p. 17. [El ser no solo permanecería oculto, no solo clausurado, sino que el hombre quedaría fuera del alcance de: el darse del ser. El hombre no sería hombre].

¹⁸¹ *Nietzsche*, p. 915.

¹⁸² En un sentido similar, explica Leticia Basso sobre el replanteamiento de la noción de *Dasein* entre *Ser y tiempo* y los *Aportes*: “El concepto de *Dasein* es reformulado en los *Beiträge*, Heidegger da cuenta de ello a través de la marca que establece separando el término con un guion *Da-sein*. Al separarlo acentúa el *Da* para remarcar su aspecto topológico [...] en el concepto se resalta la idea de un ‘ahí’, el lugar donde se reúnen ser y hombre”, *La unidad de la diferencia*, pp. 237-238.

tradicionalmente esta vieja sentencia pasó por ser una de las primeras formulaciones del subjetivismo occidental, pues el ser se fundamentaría desde el pensar y percibir humanos. En contra de esta interpretación, Heidegger subraya en su curso del verano de 1935 que la sentencia no dice nada del hombre en tanto sujeto:

La proposición dice todo lo contrario de ello: el ser impera; pero puesto que impera y en tanto que impera y aparece, *también* se produce necesariamente la percepción *con* la aparición. Ahora bien, si en el suceso de esta aparición y percepción debe participar el hombre, entonces el hombre, desde luego, tendrá que ser también y pertenecer al ser. Luego, la esencia y la modalidad del ser-humano solo se pueden determinar a partir de la esencia del ser.¹⁸³

De modo que “el ser-humano solo se determina a partir del evento de la esencial correspondencia entre el ser y la percepción”.¹⁸⁴ Tal evento de correspondencia, lo sabemos ya, es pensado como *Ereignis*. En la sentencia de Parménides, $\nu\omicron\epsilon\tau\nu$ no es el pensamiento o percepción en tanto facultades humanas, el considerarlos de ese modo sería el primer paso hacia el subjetivismo moderno. “La percepción y lo que la proposición de Parménides dice de ella no constituye una facultad del hombre, que por lo demás ya estaría determinada, sino que es un acontecimiento en el cual el hombre, al acontecer él mismo, entra como ente en la historia, o sea, aparece o [en sentido literal] llega él mismo a ser”,¹⁸⁵ lo cual concuerda con lo señalado anteriormente. Tal suceso (*Ereignis*) posee al hombre, se lo apropia. Para Heidegger esta es la fundación del hombre histórico, del primer comienzo, el cual pronto decayó bajo la fuerza de un sofocamiento de la verdad como desocultamiento, que recibe cada vez más decididamente el carácter de adecuación y corrección, asimismo, bajo la transformación del hombre en sujeto, esto es, como ente al que le pertenecen facultades como el habla, la percepción y la razón (*zoon logon, animal rationale*),¹⁸⁶ y desde las cuales se decide el ser de lo ente.

Por ello, para el filósofo alemán la *fundación* (*no fundamentación*) del *Dasein* tiene en más de un sentido el carácter de una *vuelta* (*Kehre*): pensar dicha fundación ya no como

¹⁸³ *Introducción a la metafísica*, p. 130.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 131.

¹⁸⁵ *Ídem*.

¹⁸⁶ Como *ser viviente dotado de logos*, el hombre funda o determina el ser de los otros entes, el ser en general. Sobre esto observa Volpi: “Heidegger, en cambio, por así decirlo, invierte esta relación fundativa, de modo que en su concepción es el *logos* el que se funda en la peculiaridad del ser del *Dasein* y debe interpretarse como una forma de la realización de este último, y no a la inversa”, *Heidegger y Aristóteles*, p. 101.

una fundamentación que va *del ser al hombre*, sino como el recibimiento de un don *enviado por el ser al hombre*, igualmente, una vuelta que *retorna* a lo avistado, y pronto olvidado, por los pensadores del primer comienzo, aquella antigua esencia del hombre en la que este es *apropiado* por y para el ser. Esto último implica atravesar cuestionando y desmontando el anquilosado dominio del sujeto, por ello la transformación señalada del hombre debe salir del sujeto¹⁸⁷ en dirección a la custodia de la verdad del ser.

Esta pugna con o contra el sujeto se agudizará en el pensamiento de los años 30, y será uno de los vértices temáticos en los cuales aparecerá el problema del animal tecnificado; aunque ciertamente el distanciamiento crítico con respecto a la subjetividad comienza a desplegarse desde la obra temprana de Heidegger, pues ya en su lectura de la fenomenología de los años 20, como hemos esbozado previamente, el ámbito apriorístico en el que se constituye el ser de los entes no es directamente intercambiable con la subjetividad o la conciencia humanas.¹⁸⁸ Recordemos que, aún con el lenguaje de la fenomenología y la filosofía trascendental, el *a priori* nombra el ámbito mismo del ser, y desde muy temprano Heidegger separa dicha instancia del dominio de las propiedades del sujeto. Esta distancia no hará sino profundizarse y ensancharse en el progresivo discernimiento de hombre y *Dasein*. Por estas razones, el profesor de Friburgo aclara en *Ser y tiempo*: “Una de las primeras tareas de la analítica consistirá en hacer ver que si se pretende partir de un yo o sujeto inmediatamente dado, se yerra en forma radical el contenido fenoménico del *Dasein*”.¹⁸⁹

En la medida que el sujeto implica el establecimiento de propiedades o facultades *inmediatamente dadas* (razón, entendimiento, percepción, lenguaje, sensibilidad) no permite dar cuenta de lo *abierto y posibilitante* que hay en el *Dasein*. El sujeto no solo no es el *Dasein* sino que es su tendencia contrapuesta, una tendencia al *aseguramiento*, y con ello *cierre*, de sus posibilidades abiertas: una razón calculada, un entendimiento preciso, una percepción clara, un lenguaje inequívoco, una sensibilidad depurada. La tendencia subjetiva deviene

¹⁸⁷ Uno de los pocos interpretes que llamó la atención sobre la noción de animal tecnificado fue Silvio Vietta, quien ubica dicha noción en el contexto de la crítica heideggeriana al sujeto moderno: “Die letzte Phase dieser Entsubjektivierung des Menschen im Horizont der Subjektphilosophie und als Folge seines eigenen Herrschaftsdenkens aber sieht Heidegger in einer eigentümlichen Deformation des Menschen zum »technisierten Tier«, *Heideggers Kritik am nationalsozialismus und an der Technik*, p. 82.

¹⁸⁸ Al respecto comenta Leticia Basso que en los años 20 “[...] la fenomenología [de Heidegger] sustrae al *a priori* de los límites tangibles del sujeto. Esto significa que el *a priori* no está ahora encerrado en la esfera inmanente de la conciencia pura”, *op. cit.*, p. 106.

¹⁸⁹ *ST*, § 10, p. 67.

antropología como saber que asegura dichas propiedades, las conoce y calcula, relegando al olvido la pregunta por una esencia abierta, y por ello desconcertante, del hombre. La pugna con la antropología también se intensificará, como observamos en el segundo tomo de los *Cuadernos negros*:

La antropología es la medida preventiva que el hombre moderno se ha acondicionado para que el hombre se lleve a sí mismo al punto de *no* querer saber quién es él: un «no querer» que sin embargo se presenta bajo la forma de haberse dado cuenta por primera vez de qué es el hombre y de cuáles son los dispositivos mediante los cuales se conservará como tal hombre para tiempos «eternos».¹⁹⁰

Por supuesto que la crítica a la antropología no significa abandonar la pregunta por el hombre; lo que sugiere el pensador alemán es justamente lo contrario, que la esencia de la antropología es la ausencia de pregunta por el hombre, a favor de un aseguramiento de su rumbo y preservación. La antropología es el anquilosamiento triunfal del *animal rationale*. Tal aseguramiento del animal rationale va de la mano con la técnica, pues ella permite un dominio cada vez más preciso de las facultades humanas. En este sentido, el filósofo se pregunta en los *Cuadernos negros*: “¿Qué ha sido entonces del hombre? Respuesta: un ser que todo lo conoce y todo lo puede, y que ha organizado tan por completo este conocer y poder en una capacidad irrestricta de manejar que ya no se le escapa nada presente ni nada pasado. Ahora ya solo se puede adiestrar todo, y a él mismo”.¹⁹¹ Asimismo: “¿Quién es el hombre? ¿Un mero animal que establece valores, o la mera envoltura de un «alma» que se aleja flotando hacia la eternidad? ¿O es la morada única de la verdad del ser y de la referencia a lo ente?”.¹⁹² Esa es la decisión histórica que está en juego.

Pero eso no es todo, como tendencia, el subjetivismo puede llegar a *cumplirse*. Todo indica en la obra de Heidegger que, ante dicho *cumplimiento* o *acabamiento*, llegamos ante otra figura o momento en la historia del ser. Como parte de ello, dentro del sujeto, la *animalidad*, esto es, el *animal* del *animal rationale*, cobra preponderancia con el aseguramiento de sus tendencias e insitntos: “El hombre pasa de ser sujeto de todo ente no solo en su condición de hombre y de *animal rationale*, sino que, dentro del sujeto, el *animal* aún se lo vuelve a declarar el auténtico sujeto del sujeto [...] Solo ahora es cuando el «subjetivismo» está

¹⁹⁰ CN II, p. 27.

¹⁹¹ CN I, p. 384.

¹⁹² *Ibid.*, p. 223.

completo”.¹⁹³ ¿Cómo nombrar el acabamiento del subjetivismo en la preponderancia de la animalidad? Un nombre para ello será *animal tecnificado*.

Semejante cumplimiento no tiene ningún carácter negativo ni destructivo, al menos no en el tradicional sentido óntico de estas palabras. El acabamiento (*Vollendung*) del sujeto es también la más plena humanización del hombre. “¿Qué significa *humanizar* al hombre? Tomarlo tal como el opinar común toma todo aquello que considera que es: como algo dado y presente [...] esta humanización del hombre no significa más que una cosa: el hombre es *sustraído* de la referencia al ser”.¹⁹⁴ Por cierto, el término *humanización* u *hominización* (*Vermenschung*) en un término importante, recurrente principalmente en el segundo volumen de los *Cuadernos negros* (1938-39), y nombra a grandes rasgos la *obstinación* del hombre en sus facultades en contra de la posibilidad de fundar un ámbito abierto para el ser, al grado que, como encontramos en este último pasaje, el hombre puede ser *sustraído* de su referencia al ser. Dicha *sustracción* constituye el núcleo problemático del *animal tecnificado*.

La consumación indicada concierne singularmente a la metafísica moderna: “La consumación de la Modernidad consiste en que el hombre se concibe plenamente como «sujeto», y sobre todo en que se conduce como tal”,¹⁹⁵ todo ello bajo la pretensión de eternidad y aseguramiento de la vida. En un escenario en el que ya nada se resiste al proyecto de claridad y dominio por parte del sujeto se ha consumado también la historia de la metafísica.¹⁹⁶ En este marco encontramos un importante pasaje en el segundo de los *Cuadernos negros*, en las Reflexiones VII, en el cual lo anterior se vincula con el problema del animal tecnificado. Además de las dos ocasiones citadas en que dicha expresión figura en los *Beiträge*, esta es la única ocasión en que aparece en otro texto, con una ligera modificación, ya que en los *Aportes* se dice *technisierten Tier*¹⁹⁷ y en el *Schwarze Hefte* aparece como *technischen Tier*.

Pero si ahora resulta que la «naturalidad» de la interpretación de la «naturaleza» humana ha alcanzado su fase terminal con la consumación de la subjetividad del sujeto, entonces con ello se está preparando una decisión que, en un primer momento, tiene que versar acerca de si se llega a una decisión o si aquella fase

¹⁹³ *CN II*, p. 41.

¹⁹⁴ *Ibid.*, pp. 76-77. El subrayado es nuestro.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 315.

¹⁹⁶ Al respecto indica Rodríguez que si “[...] la metafísica se ha consumado allí donde el último resto de ocultamiento del ser ha desaparecido, es preciso reconocer que la filosofía de la subjetividad es un paso decisivo hacia ese final”, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, p. 153.

¹⁹⁷ Consideramos que el cambio de matiz no es insignificante: *technischen* tiene más el sentido de un adjetivo activo, mientras que *technisierten* es más bien un participio pasivo.

terminal eterniza al mismo tiempo como lo «natural» la falta de decisiones, es decir, si la conserva perdurablemente todo el tiempo que dure la falta de historia del hombre, en virtud de la cual él se afianza entonces como animal técnico [*technischen Tier*] resituándose en lo dado, lo cual ha disuelto el último fulgor siquiera de la *apariencia* de un ser, no ya en su oscuridad, sino en su carencia de oscuridad y, sobre todo, en su carencia de luz.¹⁹⁸

En estas páginas el conocido olvido del ser aparece no solo como algo momentáneo, un extravío *pasajero* (de dos milenios) que podría corregirse, sino como un extravío posiblemente *definitivo*, como vuelve a expresar el pensador unas páginas más adelante: “El olvido del ser queda sellado con la prioridad del hombre como sujeto”.¹⁹⁹ Como veremos en el siguiente capítulo, la posibilidad de una *finalización qua* animal tecnificado es una posibilidad radical, planteada quizá como *sin retorno*. Como una decisión en juego, la contraposibilidad del animal tecnificado es la fundación del *Dasein* por parte del hombre:

Sin embargo, a cambio tan solo de que el ser [*Seyn*] sea, el hombre (estando fervorosamente en el «Dasein») se vuelve cada vez más esencial. Cuanto más esencialmente sea hecho apropiado el hombre por el ser [*Seyn*] tanto menos importante pasa a ser como un ente entre otros y ante otros. (La imposibilidad de la subjetividad del sujeto). Pero en un primer momento, y supuestamente aún por mucho tiempo, al hombre se lo concibe como un sujeto en medio de lo ente.²⁰⁰

Aún por mucho tiempo quizá esta decisión se prolongue, esto significa que la recaída en el animal tecnificado es algo que aún está por decidirse. Cabe preguntar ¿en qué momento nos encontramos? Sin duda, bajo el dominio del sujeto como *animal rationale*, que como hemos visto no es todavía lo que se denominará animal tecnificado, éste último es la consumación de aquel. El hombre que aún existe en medio de esta decisión –el hombre contemporáneo–, previamente al acabamiento del sujeto en el animal tecnificado, recibe un nombre tomado de la filosofía nietzscheana: *el último hombre*. Tal es la expresión que aparece en el pasaje citado de los *Beiträge*, en donde se hable de “[...] *la recaída del último hombre*

¹⁹⁸ CN II, p. 136.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 212. Lo radical de esta posibilidad también es señalado a inicios de los años 40, en el curso titulado *Parménides*, p. 112: “Quizá la relación transformada del ser con el hombre que aparece en la técnica sea de tal modo que el ser se haya retraído del hombre y que el hombre moderno se haya precipitado a un eminente olvido del ser”.

²⁰⁰ CN II, p. 131.

en el animal tecnificado”.²⁰¹ De este modo, al meditar sobre la perspectiva generalizada de los hombres contemporáneos, de su *sano sentido común*, el filósofo observa en el primer *cuaderno negro*: “Se dedican a volver a lanzarse de cabeza a aquel hombre (a la concepción del hombre) que ahora se encarga de practicar el final del último hombre: el hombre como *animal rationale*”.²⁰²

Encontramos otra alusión al *último hombre* en el siguiente pasaje de las *Überlegungen X*, correspondiente al segundo volumen de los *cuadernos negros*: “[...] el hombre se mueve y desplaza su carácter cada vez más hacia la hominización [*Vermenschung*] [...] Quizá con ello el hombre moderno encuentre los medios con cuya ayuda llegue a convertirse en inventor de la «dicha» [*Erfinder des Glücks*]”.²⁰³ Recordemos que en el *Zaratustra* Nietzsche escribe: “‘Nosotros hemos inventado la felicidad [*Wir haben das Glück erfunden*]’ – dicen los últimos hombres, y parpadean”.²⁰⁴ El último hombre, a través de la intervención técnica sobre otros entes y sobre sí mismo puede, por primera vez, resolver todos sus problemas, satisfacer todos sus deseos y necesidades, en suma, *producir* la dicha y felicidad.

El hombre contemporáneo se encuentra en la *decisión*, que bien puede devenir *indecisión*, entre el animal tecnificado o la pertenencia al ámbito abierto del ser. Pero esta *decisión* (*Entscheidung*),²⁰⁵ sea en un sentido o en el otro, no es una elección disponible a voluntad del hombre; lo único que puede *hacer* es albergar un *templado* coraje para la verdad del ser, disponerse de tal modo que, tal vez, pueda salir del dominio del sujeto, y esto solo se logra en una disposición para el pensar y la pregunta: “La exigencia excesiva no viene del hombre, sino que *le viene* al hombre cuando él se las arregla para salir del *atrapamiento* del sujeto”.²⁰⁶ Lo que importa es lo que Heidegger denomina *Ermächtigung des Seyns*, vertido al español por Alberto Ciria como *capacitación* del ser. El filósofo alemán se pregunta sobre dicha *capacitación*: “¿Puede hacerlo el hombre? *Tiene que hacerlo*. De lo contrario, *sucumbe* a causa de su indiferencia frente a la existencia, en cuyo caso *se sigue así en adelante*”.²⁰⁷ Este *seguir así en adelante* es un persistir al que hemos apuntado antes: el «hombre» puede incluso

²⁰¹ *Aportes*, §152, p. 225. Subrayado de Heidegger.

²⁰² *CN I*, p. 287.

²⁰³ *CN II*, p. 267.

²⁰⁴ Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, p. 41.

²⁰⁵ En el siguiente capítulo buscaremos realizar una aclaración de esta decisión, *Ent-scheidung*, en el marco del pensamiento onto-histórico.

²⁰⁶ *CN II*, p. 26. Subrayado nuestro.

²⁰⁷ *CN I*, p. 36.

sobrevivir a la muerte de su esencia, si no tiene la fuerza para el ser, *sucumbe* (*geht zugrunde*), no obstante, *sigue adelante* en tanto animal tecnificado. Esta posibilidad también queda de manifiesto en las siguientes líneas: “Cuanto más gigantesco sea el hombre tanto más pequeño tiene que hacerse su esencia [*Wesen*], hasta que aquel, no viéndose ya a sí mismo, se confunda a sí mismo con sus maquinaciones e intrigas, «sobreviviendo» así aún a su final propio”.²⁰⁸ No es necesario, por tanto, fenecer biológicamente para su finalización, el hombre bien puede sobrevivir, incluso más pleno y satisfecho que nunca, más exitoso biológicamente en tanto animal tecnificado, ya que “la sucesión generadora de las generaciones podrá seguir manteniéndose durante siglos, engendrando así ejemplares humanos quizá cada vez más masivamente. Pero para eso no hace falta que haya ninguna historia ni ningún pueblo”,²⁰⁹ ninguna referencia al ser.

Con esto en mente pueden resultar comprensibles las siguientes palabras: “El ser [*Seyn*] es el éter en el que el hombre respira. Sin ese éter, el hombre se degrada a mero ganado e incluso queda por debajo de él, y todo su hacer se rebaja a ser cría de ganado”.²¹⁰ En el curso sobre Schelling de 1936 encontramos otra versión de estas palabras: “El ser es el éter en el que el hombre respira, sin este éter, se precipita hacia la mera bestia y todo su hacer acaba en la mera cría de bestias”.²¹¹ Pero es notable que en el pasaje citado de los *Cuadernos negros* el autor no solo describe al hombre privado de toda relación con el ser como animal de ganado, sino que *incluso queda por debajo de él*. Cabe recordar que en uno de los fragmentos citados de los *Beiträge* en los que aparece el término animal tecnificado, Heidegger señala que con ello el hombre “[...] *hasta pierde también la animalidad originaria del animal inserto*”.²¹² Esto significa que el «hombre», habiendo recaído en animal tecnificado, no es simplemente un animal entre otros, no retrocede a lo simplemente natural e instintivo, sino que es algo más, o más precisamente, *algo menos*. ¿Cuál es la diferencia entre el animal tecnificado y el *animal inserto*? Solo podremos aclarar esto en los siguientes dos capítulos, cuando hayamos asegurado una comprensión mínima de aquella *animalidad originaria*.

Por otro lado, aunque el hombre fuera históricamente dispuesto a *evitar* dicha recaída, y aunque fuese *propicio* para el *ahí del ser* –en el otro comienzo–, debe quedar claro que la

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 221.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 224.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 184.

²¹¹ *El tratado de Schelling*, p. 166.

²¹² *Aportes*, §152, p. 225. Subrayado de Heidegger.

fundación del Dasein en todo caso no sería una posesión segura una vez que se haya *conquistado*; forma parte de su esencia el *rehúso* que se anuncia en el animal tecnificado, es una esencia que se gana en la pugna, en la tensión. Quizá por ello sea una esencia tan ardua de *soportar*, quizá solo *soportable* en algunos insólitos instantes: “Quien pueda recorrer abriéndose camino –aunque solo sea por breves momentos y en unos trechos cortos– estos laberintos de ser [*Seyn*] está colaborando en trasladar al hombre moderno a aquello que se le rehusó, sin, pese a todo, eliminar ese rehusamiento convirtiéndolo en una posesión”.²¹³ Por ello el rehusó esencial que se anuncia en la posibilidad del animal tecnificado no es tan solo una sombra que deba ser borrada o evitada, sino que el pensamiento meditativo está llamado a asumir interrogando dicha posibilidad.

Hasta aquí hemos procurado ganar un mínimo horizonte interpretativo para leer el problema del animal tecnificado; tenemos ya algunas indicaciones preliminares sobre lo que esta singular expresión significa. Como pudimos observar, el hombre es un ente que, dada su singular constitución óntica alberga una posible existencia ontológica, esto es, una posible relación con el ser, la cual se manifiesta de entrada como precomprensión ontológica; pero esta existencia comprensiva solo está aún *de camino al Dasein*, que no es ningún ente, sino la mostración, el desocultamiento del ámbito abierto del ser. En este sentido Heidegger señala: “¿*El hombre?* Un ser [*Wesen*] con una posible estancia fervorosa [*Inständigkeit*] en la verdad del ser [*Seyn*]”.²¹⁴ Pero en tanto posible, dicha estancia en la verdad del ser también puede quedar indecisa, *bloqueada*, y tal vez *hundida* en la más radical imposibilidad; esto sería así si las estructuras ontológicas abiertas del hombre –aquellas que precisamente guardan una relación con el ser– son cerradas u obliteradas por medio de una intervención técnica, con lo cual el hombre deviene *animal tecnificado*. ¿Cómo sucede que la técnica *oblitere* la *apertura* del hombre? Es algo que deberá ser aclarado en el siguiente capítulo.

Habiendo comprendido esto será posible articular una tesis interpretativa que comprenda el problema del animal tecnificado, esto es, aclarar su sentido temático y metodológico al interior del pensamiento heideggeriano.

²¹³ CN II, p. 15.

²¹⁴ CN II, p. 281.

Capítulo 2. El problema del animal tecnificado como finitud histórica del Dasein

2.1. Una repetición fenomenológica de las estructuras existenciales después de *Ser y tiempo*

§ 6. *El problema de la unidad metodológica*

Con la comprensión ganada en el capítulo anterior estamos en condiciones de elaborar una exégesis más detallada del problema del animal tecnificado. Sobre tal cuestión, la tesis central que se presenta en este trabajo puede subdividirse en dos momentos de una misma interpretación, una tesis temática y una tesis metodológica: *desde una perspectiva temática, el animal tecnificado nombra el problema de la finitud histórica del Dasein; metodológicamente, constituye la repetición de algunas estructuras existenciales elaboradas inicialmente dentro del proyecto fenomenológico de Ser y tiempo*. Probablemente la sola enunciación de esta *doble tesis* no diga mucho por el ahora, pero con su despliegue en las siguientes páginas se verá que no son cuestiones secundarias, ni para el proyecto heideggeriano en particular, ni para el asunto del pensar en general.

En cuanto al primer momento, la tesis temática, tenemos ya algunos criterios elaborados a partir del capítulo anterior, en el marco de una exposición de la unidad temática de la filosofía heideggeriana, unidad que gravita en torno a la cuestión del ser. Pero el momento

metodológico de nuestra tesis no cuenta por ahora con bases suficientes para su desarrollo; es necesario, por tanto, establecer ahora un horizonte metodológico para aproximarnos al problema del animal tecnificado, esto es, comprender el proyecto metodológico en que se mueve el filósofo de Friburgo en los años en que aparece el problema del animal tecnificado. Una primera objeción puede saltar a la vista: ¿hay en verdad un proyecto metodológico en el contexto de los *Aportes*? Si anteriormente debimos ingresar en la discusión sobre la unidad o divergencia temática del pensamiento heideggeriano, ahora es necesario abordar el problema de la unidad, divergencia o inexistencia de un proyecto metodológico.

Por razones que a continuación se exponen, el presente trabajo se inclinará por el proyecto de la unidad metodológica, más aún, de una unidad fenomenológica. Las estructuras existenciales del *Dasein* constituyen el ámbito principal que nos permitirá, por un lado, establecer un vínculo entre los aspectos temáticos y los metodológicos, y por el otro, plantear la posibilidad de concebir una unidad metodológica. Con esto se busca explorar una posibilidad que ha sido sugerida por varios intérpretes, a saber, que en el giro al fundamento histórico las estructuras existenciales analizadas en *Ser y tiempo* no son necesariamente abandonadas, sino replanteadas de cara al pensamiento ontológico-histórico.²¹⁵ Por supuesto que más adelante nos veremos en la necesidad de preguntar de qué naturaleza es dicha *reinterpretación* o *replanteamiento*.

Estas afirmaciones con respecto al mantenimiento replanteadado de las estructuras de la analítica existencial reciben una ulterior confirmación por parte del propio Heidegger, cuando en la conferencia *Tiempo y ser*, de 1962, ofrece algunas aclaraciones sobre el proyecto de *Ser y tiempo*. Ahí señala que el malentendido al cual se presta la obra del 27 consiste en que pareciera “[...] como si la ontología fundamental fuese el fundamento de la ontología misma, que aún falta, pero que ha de ser edificada sobre ella”.²¹⁶ En ese caso la existencia humana sería el fundamento del ser, pero sabemos ya que eso no es así. “En lugar de esto, y

²¹⁵ Por ejemplo, Xolocotzi afirma en este sentido: “Las estructuras obtenidas del *Dasein* que se desplegaron en torno a la pregunta por su esencia no desaparecen al abandonar el fundamento ontológico-fundamental, el horizonte trascendental. Más bien son reinterpretadas a partir de un preguntar más originario por el fundamento de la esencia en la perspectiva histórica del ser”, *Fundamento y abismo*, p. 67. También encontramos en Vigo la afirmación de que la concepción eventual-histórica de la verdad “[...] no viene determinada tanto por la inclusión de elementos completamente nuevos agregados, por así decir, desde fuera, cuanto, más bien, por la progresiva profundización de los momentos estructurales fundamentales avistados ya, de uno u otro modo, en el desarrollo de la analítica existencial, como ontología fundamental”, *Arqueología y aletheología*, p. 182.

²¹⁶ *Tiempo y ser*, p. 62.

una vez que fuese aclarado el sentido del ser, debiera ser reiterada, más originalmente y de una manera enteramente distinta, la entera analítica del ser humano”.²¹⁷

La analítica existencial de lo que en ese momento era nombrado como *Dasein humano*, es decir, la analítica de sus estructuras horizontal-trascendentales, pareció inicialmente ser el fundamento porque no había un proyecto del ser ganado, una comprensión más acabada, pero una vez que esto último se logra con la pregunta de los años 30 por la verdad del ser, la analítica del *Dasein*, e incluso del ser humano mismo, no es simplemente rechazada, sino que debe ser repensada y reelaborada a la luz de la verdad del ser. La analítica existencial fue solo el camino que condujo a la verdad del ser, no el objetivo; pero aproximarse a la meta no significa necesariamente desandar el camino.

Esta provisionalidad del análisis y la necesidad de su posterior replanteamiento también fueron enfatizados en *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, curso inmediatamente posterior a *Sein und Zeit*. Allí se afirma que la ontología fundamental “solo puede ser preparatoria porque únicamente busca el fundamento de una ontología radical. Por eso debe repetirse en un nivel superior después de la puesta en claro del sentido del ser y del horizonte de la ontología”.²¹⁸ En el capítulo anterior hemos visto que un motivo crucial de la *Kehre* es el replanteamiento de la idea misma de *Dasein*, que pasa de tener un énfasis existencial a uno histórico. En sintonía con ello, las estructuras *existencial*-existenciales deberán ser replanteadas como estructuras o ensambles *histórico*-existenciales del *Dasein*. Tal replanteamiento es lo que mostraremos en las siguientes páginas.

Sin embargo, antes es necesario preguntar de qué modo el hecho de que los momentos estructurales del *Dasein* se mantengan replanteados, cosa que aún deberá exponerse con más detalle, apoya la tesis de la unidad metodológica. Para esto es necesario precisar el sentido metodológico de las estructuras existenciales. Dado que ya hemos ofrecido en el §4 una primera aproximación al proyecto fenomenológico de Heidegger, nos limitaremos a recuperar aquí lo necesario para comprender el carácter metodológico de la ontología fundamental y su posterior replanteamiento. Recordemos que en el marco de la fenomenología heideggeriana de los años 20 la vida fáctica del hombre es la instancia en la cual y como la cual es abierto el ser; dicho nivel puede ser denominado *verdad de la existencia*, la cual constituye el *objeto temático* de la fenomenología. El problema, a nivel *metodológico*,

²¹⁷ *Ídem*.

²¹⁸ PFF, p. 273.

es cómo acceder a dichas estructuras, cómo mostrarlas sin desfiguraciones en su *natural* suceder; de lograr esta mostración, se llega a una *verdad fenomenológica*, cuyo sentido es siempre *llegar a emparejarse* con la verdad de la existencia.

Las estructuras existenciales son tan singulares porque deben dar cuenta de un ente que en cierto modo *está siendo*, que existe como *pro-yecto*, a diferencia de cualquier otro ente que ya es lo que puede ser –estos últimos entes son explicables con las categorías tradicionales, no así el *Dasein*. *Ser y tiempo* es el progresivo intento por ir ganando claridad fenomenológica sobre dichas estructuras. Pero, como se mostró en el §4 del capítulo anterior, hay algo que la fenomenología de corte *existencial, individual y singularizante* no llega a captar: el *estado de yecto o arrojado* (*Geworfenheit*) del *Dasein* que acontece al modo de la historicidad. Este será un motivo central para dar el paso al *seynsgeschichtliche Denken*.²¹⁹ A esto debemos añadir el replanteamiento de la idea de verdad, analizado previamente en nuestro §3, pues en *Ser y tiempo* aún se consideraba que el momento más esencial de la verdad de la existencia, y por ende de la verdad fenomenológica, era el de la *claridad*; pero al considerar, a partir de 1929, que la esencia de la verdad es un *rehusante ocultamiento*, la existencia cotidiana del *Dasein* ya no puede ser el momento fundamental del desocultamiento, y en correspondencia con esto, la verdad fenomenológica deberá ahora captar el esencial ocultamiento.

Esto traerá nuevos problemas y la necesidad de replanteamientos, pero respondiendo siempre al mismo objetivo: una *simultaneidad* ente verdad fenomenológica y verdad del *Dasein*. A partir de la fidelidad esta premisa metodológica, en lo que sigue daremos elementos para afirmar que es posible hablar de una fenomenología en los años 30,²²⁰ pero una fenomenología transformada, para muchos irreconocible, porque necesitará cambiar, entre otros aspectos, su *estilo* mismo, su lenguaje. La cuestión del estilo no es en absoluto secundaria, el peculiar lenguaje y forma de escritura que hallamos en los textos de la época de los *Aportes*

²¹⁹ Como señala von Herrmann, “la perspectiva de la Historia del Ser es resultado de una mutación inmanente de la perspectiva de la Ontología Fundamental en cuanto trascendental y horizontal. Esta mutación inmanente se pone en movimiento en la experiencia fenomenológica, al no agotarse el carácter de yecto de Apertura del ser”, *La segunda mitad de Ser y tiempo*, p. 91.

²²⁰ Como sostiene también Leticia Basso, “Cuando Heidegger inaugura el estilo del *Seynsdenken*, particularmente en el proyecto en curso de los *Beiträge*, pretende transformar la búsqueda fenomenológica iniciada con la analítica existencial, aunque manteniendo algunos rasgos de la estructura del *Dasein* que para él siguen siendo centrales a la hora de efectuar *der kehriger Bezug des Seyns*”, *op. cit.*, p. 241.

no es fortuito y, como se verá, responde a la idea de fenomenología que Heidegger sigue en esos años.

Es momento, pues, de mostrar si hay una fenomenología en el pensamiento ontohistórico. Tradicionalmente, hay tres posturas sobre la cuestión del método en la filosofía de Heidegger después de la *Kehre*: en primer término, quienes consideran que no solo falta una postura explícita sobre el método, sino que dicho pensar es esencialmente *ametódico*, postura iniciada por Gethmann;²²¹ en segundo lugar quienes observan un cambio de método, que ya no es fenomenológico, lectura comenzada por Pöggeler;²²² y finalmente quienes, como F.-W. von Herrmann,²²³ afirman que el método fenomenológico se mantiene.

Probablemente la objeción más significativa para esta última interpretación la constituye el hecho de que no encontremos una mención explícita de Heidegger ni a la fenomenología, que pareciera simplemente haber quedado atrás, ni a ninguna aclaración metodológica en general. Von Herrmann no ve ningún problema en esta circunstancia, basta con enfatizar el carácter *hermenéutico* de la fenomenología a partir de la *Kehre*. En cambio, aunque dentro de la misma interpretación de la unidad metodológica, se ha considerado también que la ausencia del nombre *fenomenología* no es gratuita, sino que apunta a una necesidad metodológica de *anonimato*²²⁴ o inapariencia.²²⁵ Esta fenomenología anónima

²²¹ Cfr. Carl Friedrich Gethmann, *Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers*.

²²² Cfr. Otto Pöggeler, *El camino del pensar de Martin Heidegger*.

²²³ Cfr. Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Weg und Methode. Zur hermeneutischen Phänomenologie des seinsgeschichtlichen Denkens*. En esta línea iniciada por von Herrmann, Paola-Ludovica Coriando ha señalado que la concepción misma del *Ereignis* solo es concebible desde una fenomenología hermenéutica: "Die Struktur des Er-eignisses birgt den letzten Richtungssinn der hermeneutischen Phänomenologie in sich, und umgekehrt: das Er-eignis konnte nur hermeneutisch-phänomenologisch zum Sichzeigen gebracht werden. Er-eigneter Entwurf des Denkens und ‚hermeneutische Phänomenologie‘ sagen anders desselbe. Das Ereignis-Denken vollzieht sich als hermeneutische Phänomenologie des Sein selbst in seiner je geschichtlichen Wahrheit", *Der letzte Gott als Anfang. Zur ab-gründigen Zeit-Räumlichkeit des Übergangs in Heideggers »Beiträgen zur Philosophie«*, p. 22.

²²⁴ Oliver Cosmus sugiere pensar en una fenomenología necesariamente anónima: "*Die Einheit von Heideggers Denkweg besteht in der ihn leitenden phänomenologischen Methode*. Die treibende Kraft im Fortgang des Heideggerschen Denkens von *Sein und Zeit* bis zu den *Beiträgen* und den „Wegmarken“ seines ganz späten Denken ist, so soll gezeigt werden, die genuin *phänomenologische* Bezugnahme auf das Phänomen des Seins", *op. cit.*, p. 13.

²²⁵ Françoise Dastur fue una de las primeras en enfatizar el hecho de que en el periodo tardío, notablemente en los seminarios de Zollikon y Zähringen, Heidegger pone en práctica una fenomenología de lo inaparente. Cfr., de la autora, *Heidegger et la pensée à venir*. Cfr. el artículo de Noé Expósito «El método fenomenológico en los *Seminarios de Zollikon* de Martin Heidegger», en *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*, 2, pp. 35-49. El autor explora la apropiación heideggeriana de ciertas nociones de Husserl como *Leib* y *Körper*.

procedería sin la sistematicidad ni desarrollo dialéctico que se observa en *Sein und Zeit*, aunque el profesor de Friburgo rechace el título *fenomenología*, la máxima *a las cosas mismas* seguirá rigiendo su trabajo incluso con mayor intensidad que antes.²²⁶

Podemos encontrar también una fenomenología de lo inaparente (*Phänomenologie des Unscheinbaren*) desarrollada en los últimos trabajos del filósofo (como en los seminarios de Zollikon, Le Thor y Zähringen). Igualmente, en el protocolo de un seminario sobre *Tiempo y ser*, Heidegger reconoce explícitamente que el proceder de dicho texto fue fenomenológico: “Este proceder puede ser caracterizado como fenomenología, en la medida en que por fenomenológico no se entienda ningún tipo particular y dirección de la filosofía, sino algo que campea en toda filosofía”.²²⁷ Lo que caracteriza a esta fenomenología tardía, anónima e inaparente, es la búsqueda de corresponder a la esencial sustracción (*Entzug*) de la verdad del ser, pero con dicho intento terminará por perder cualquier apariencia de cientificidad.²²⁸ Veamos ahora con más detalle cómo se sostiene la idea de esta peculiar unidad fenomenológica.

Es importante tener en cuenta que en el desarrollo de la analítica existencial de 1927 el método fenomenológico aún está solamente presupuesto y co-tematizado, pero siempre faltó una exposición expresa y detallada del proceder metodológico; el §7 de *Sein und Zeit* no hace sino ofrecer un primer y breve esbozo. Una razón para ello es que la obra está organizada de cara a sus resultados, no tanto al esclarecimiento del proceder metodológico. Después de la introducción, que a pesar de su propia densidad no es con respecto al método fenomenológico más que una síntesis provisional, la analítica existencial se vuelca de lleno al estudio de la forma de ser del *Dasein*. El método pierde protagonismo,

²²⁶ Como es sabido, desde el §7 de *Sein und Zeit* Heidegger reforzó y difundió la idea de que el lema *a las cosas mismas* es una indicación sobre el esencial propósito de la fenomenología. Estas *cosas mismas* son los fenómenos en su comparecencia o desocultamiento. La interpretación de Cosmus se apoya en la hipótesis de que Heidegger agudizará su fidelidad a dicho lema. No obstante, vale la pena recordar que dentro de la fenomenología hay hasta la fecha un debate sobre el sentido de la máxima fenomenológica. Antonio Ziri6n sostiene que el lema es solo una indicaci6n formal que ata6e a toda actividad que pretenda ser cientifica; por su parte, 6ngel Xolocotzi afirma que, si bien de inicio es un postulado formal, puede y de hecho ha recibido un despliegue concreto como caracterizaci6n de la fenomenol6gía misma. *Cfr.*, sobre este debate, el libro coescrito por ambos fil6sofos, *¡A las cosas mismas! Dos ideas sobre la fenomenol6gía*. En todo caso, lo que parece fuera de duda es que Heidegger entiende el famoso lema como guía para la labor m6s propia de la fenomenol6gía.

²²⁷ *Tiempo y ser*, p. 78.

²²⁸ Dicho proyecto fenomenol6gico buscaría volver a la diferencia ontol6gica “[...] con una postura m6s radical que lo orienta al fundamento abismal de la donaci6n. Esta nueva versi6n de la fenomenol6gía termina de despejar cualquier atisbo de cientificidad del m6todo”, Leticia Basso, *op. cit.*, p. 181.

debe *sustraerse* para dejar que se muestre por sí mismo el asunto temático por pensar, *la cosa misma*.²²⁹ Este es un primer paso al anonimato y retraimiento de la fenomenología. En favor de este anonimato hablan las palabras de Heidegger en *Mi camino en la fenomenología*, texto de 1963 en el que concluye:

[...] la fenomenología no es dirección alguna, sino que es la posibilidad del pensar que, llegados los tiempos, reaparece de nuevo, variada, y que solo por ello es la permanente posibilidad del pensar, para corresponder al requerimiento de aquello que hay que pensar. Cuando la fenomenología viene así experimentada y conservada, puede entonces desaparecer como rótulo en favor de la Cosa del pensar, cuya revelabilidad sigue siendo un misterio.²³⁰

Es llamativo que el desarrollo expreso y más acabado de una idea de la fenomenología, por parte de Heidegger, estaba prometido en la tercera sección de *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, titulada “La forma científica de tratar estos problemas y la idea de la fenomenología”,²³¹ pero esta tampoco llegó a publicarse. Dicha idea de la fenomenología es algo que se formaría en el transcurso del propio desarrollo temático, es decir, no está hecha y acabada de antemano, sino que aún está por ser fundamentada. Este puede ser un sentido de la conocida frase del §7 de *Ser y tiempo*, en donde asevera con respecto a la fenomenología que “por encima de la realidad está la *posibilidad*. La comprensión de la fenomenología consiste únicamente en aprehenderla como posibilidad”.²³² Años más tarde el filósofo inclusive afirmará que un método previamente aclarado y disponible no corresponde en absoluto al asunto del pensar; así, encontramos una importante observación en el segundo volumen de *Zum Ereignis-Denken*: “El método aún puede ser tan claramente proyectado que no sería ya ningún método, ningún intento de llegar a lo preguntado en curso, si desde el inicio tuviera ya planificadamente disponible lo que quería desencubrir”.²³³

²²⁹ Como señala Oliver Cosmus, *op. cit.*, p. 49: “*Sein und Zeit* dokumentiert vielmehr, daß sich die Phänomenologie nach einer (vorläufigen) Klärung der methodischen Fragen ganz in den Dienst der Sachproblematik zu stellen hat”. *In diesem Zurücktreten hinter die Sachfragen besteht der erste Schritt der Phänomenologie in die ihr eigene Anonymität*”.

²³⁰ *Tiempo y ser*, p. 124.

²³¹ *Cfr. PFF*, p. 25 y ss.

²³² *ST*, §7, p. 58.

²³³ *GA* 73.2, p. 937: “Die Methode mag noch so klar vorgezeichnet sein, sie wäre keine Methode mehr, kein Versuch, dem Aufschluß des Erfragten nach-zu-gehen, wenn ihr am Beginn schon planmäßig das zur Verfügung stünde, was sie allererst aufschließen möchte”.

Si la fenomenología está únicamente implícita, pero no enunciada, habría que reconstruir su desarrollo tácito en *Ser y tiempo* –algo que, consideramos, se ha venido realizando en los últimos años entre los comentaristas especializados–, pero lo mismo vale para el pensamiento posterior –una reconstrucción que prácticamente no se ha emprendido aún. Para ello será imprescindible tener en cuenta la importancia metodológica de la propiedad, para, a partir de ello, bosquejar en el pensamiento posterior cómo fue abandonada replanteada,²³⁴ pues como vimos previamente se trata de una modalidad del acceso fenomenológico; anticipando la idea de un replanteamiento de las estructuras existenciales del *Dasein*, también hemos bosquejado cómo la problemática de la propiedad (*Eigentlichkeit*) está conectada con el posterior pensamiento del *Ereignis*. Esta conexión deberá ser mostrada de nuevo, a la luz de estas aclaraciones metodológicas.

Preguntemos, pues, con más detalle, ¿por qué debería ser *anónima* o *inaparente* la fenomenología en el paso al pensamiento ontohistórico? El replanteamiento fenomenológico corresponde a un replanteamiento temático, el cual hemos tenido oportunidad de observar en el capítulo anterior: lo que cambia en el paso de la analítica existencial al pensamiento ontohistórico, es decir, en el *paso del Dasein existencial al Dasein histórico*, es el énfasis en el momento *sustractivo* y *acontecedor* de la esencia de la verdad. Con este *giro al ocultamiento*, la comprensión ontológica (*Seinsverständnis*), con respecto a la cual se buscaba asegurar un acceso fenomenológico en *Ser y tiempo*, ya no será el lugar esencial de la relación entre *Dasein* y ser. Dicho sea de paso, esto no significa que la comprensión del ser sea negada o rechazada posteriormente, pues incluso vuelve a ser mencionada en relación con temáticas como la verdad del ser y el claro (*Lichtung*), solo que, en tanto estructura ontológica que se da en el hombre, ya no es el momento más originario de la copertenencia entre hombre, *Dasein* y ser, podría decirse que, más bien, es una *consecuencia* de esta última copertenencia.

A partir de esta modificación *temática*, el método debe replantearse en consecuencia, debe corresponder a esa sustracción. En este paso se pierde el nombre *fenomenología* en favor del sobrio *pensar* (*Denken*). Un proyecto metodológico, fenomenológico o de cualquier tipo, que sea explícito y planificado, no permitiría *acceder* al *lance acontecedor* del

²³⁴ Con respecto a esta posible reconstrucción, observa Oliver Cosmus, *op. cit.*, p. 53: “[...] die Phänomenologie nur im Modus der Eigentlichkeit möglich ist. Eine uneigentliche Phänomenologie kann es nicht geben, weil die Seinsstrukturen der Existenz –und die gilt es zunächst zu entdecken– im uneigentlichen Verstehen prinzipiell nicht sichtbar werden können”.

desocultamiento, es una última reminiscencia del sujeto singular; el método deberá, entonces, *sustraerse* para estar en *sin-tonía* –en *tono*– con el esencial rehúso de la verdad. Si hay un método de acceso este debe ser *acontecedor* como la verdad misma del ser, una *fenomenología que acontece*. ¿Cómo sería esto posible? Nuestra hipótesis es que dicho carácter *acontecimental* se logrará a partir de un singular *uso* del lenguaje –aunque la palabra *uso* resulta ya insuficiente, pues no somos nosotros, en el pensar fundamental, quienes se sirven *del* lenguaje, sino al contrario.

§ 7. El papel metodológico del lenguaje en una fenomenología inaparente

Surge aquí el problema del lenguaje y de un adecuado nombrar, cuestión presente desde los inicios de la fenomenología. Previamente, en el §4, hemos indicado el problema de la modificación de los actos en su tránsito de una actitud natural a la actitud reflexiva o fenomenológica. Husserl no solo vio esto desde el inicio, sino también el problema de la selección de los términos para nombrar y distinguir entre las vivencias naturales y su análisis reflexivo una vez que ha pasado por el crisol de la fenomenología, es decir, de la *actitud reflexiva*:

Es absolutamente imposible describir los actos de mención, sin recurrir en la expresión a las cosas mentadas. Y ¡cuán fácil es entonces olvidar que esa «objetividad», incluida en la descripción y que necesariamente ha de ser tenida en cuenta en casi todas las descripciones fenomenológicas, ha recibido una modificación de sentido, por la cual pertenece ella misma a la esfera fenomenológica!²³⁵

Con respecto a las vivencias de la actitud natural que buscan nombrar, los términos elegidos por la fenomenología no deben ser tan lejanos y extraños que aquellas vivencias queden irreconocibles, pero tampoco tan próximos a ellas que resulten indiscernibles. Por tal motivo, Husserl evita proponer neologismos y términos irreconocibles para la tradición. Un ejemplo de esto es el mismo término de *acto*; el filósofo moravo observa que dicha palabra conlleva una dificultad, pues alude a una idea fuerte de *actividad*, algo que queda excluido de su tratamiento de los actos puros de la conciencia –es perfectamente concebible que haya actos espontáneos en la conciencia, en cierto modo *pasivos*. Frente a esta dificultad, parecería

²³⁵ Edmund Husserl, *Investigaciones lógicas*, p. 222.

recomendable buscar otro término o proponer un neologismo; pero es una dificultad que se debe sostener a cambio de no resultar ilegible o ininteligible. Husserl considera entonces: “Si no queremos introducir términos técnicos enteramente nuevos, extraños a todo vivo sentido del lenguaje y a toda tradición histórica, casi nunca podremos evitar dificultades de la índole que acabamos de exponer”.²³⁶ Husserl transige, pues, con la tradición; aunque el contenido de sus conceptos sea en ocasiones enteramente distinto, a veces contradictorio, al sentido de la tradición filosófica, decide mantener el mismo término para poder dialogar con ella.²³⁷ Esto sucede con términos como *yo*, *conciencia*, *trascendencia*, que sin duda tienen una carga semántica muy diferente a la que habían tenido en la filosofía moderna. El criterio se mantiene en las *Ideas*, donde el filósofo señala que “[...] no es admisible elegir expresiones técnicas que se salgan totalmente del marco del lenguaje histórico de la filosofía”.²³⁸

Heidegger, con una estrategia nominativa opuesta, consideraría que la única manera de ser fiel a la vivencia natural, a la *cosa misma*, tal como ella es dada, es romper con los términos de la tradición, pues estos desfiguran con su reflexividad teórica el *natural suceder* de los actos. En realidad, el objetivo para el discípulo de Husserl es el mismo: encontrar términos cercanos a la vida fáctica, pero que no se confundan con el habla cotidiana; términos que permitan un discernimiento temático de la esfera *atemática*, pero no tan extraños que esta última ya no se muestre en ellos. Un balance adecuado es sin duda difícil de lograr. Ya que Heidegger busca un acceso a la vivencia fáctica, los términos de la fenomenología deberán tener el mismo carácter de vivencia. ¿Qué expresión temática debe nombrar la vivencia atemática?²³⁹

El término elegido debe permitir una *re-sonancia* de la vida fáctica, de ahí la elección de vocablos *poco científicos* que inevitablemente suenen a algo mundano, pero al mismo

²³⁶ *Ibid.*, p. 499.

²³⁷ Para Heidegger esto no es superficial, ya que los términos empleados mantienen, necesariamente, una carga histórica. Al respecto, comenta François Jaran: “Muy pronto, Heidegger reprochó a Husserl no tener en cuenta la *determinación histórica* de sus conceptos filosóficos. Según Husserl, al actualizar en la intuición los conceptos, conseguía legitimar su utilización. Por su parte, Heidegger defendía que ese recurrir a la *intuición* no representaba ninguna garantía contra decisiones filosóficas tomadas por autores del pasado y que, *a pesar de la reducción*, seguían siendo determinantes en nuestro modo de filosofar”, «La posibilidad de una fenomenología de la historia», *Investigaciones fenomenológicas*, vol. Monográfico 3, p. 240.

²³⁸ Edmund Husserl, *Ideas I*, p. 83.

²³⁹ Con respecto a esta cuestión, Xolocotzi explica: “[...] a este tematizar expreso también pertenece otro modo de entender la expresión y la formación conceptual. En concordancia con esta reflexión Heidegger dirá desde 1919 que la expresión que corresponde a la ciencia originaria debe entenderse como un carácter del aprehender concreto de la vida misma”, *Fenomenología de la vida fáctica*, p. 53.

tiempo a *algo distinto*, como son *Verfallen, Uneigentlichkeit, Schuld, Gewissen, Sorge*. Dado que la tradición filosófica ha enfatizado la perspectiva teórico-reflexiva, no debe sorprender que elija también términos teóricos, como hizo Husserl;²⁴⁰ ya que estos términos –conciencia, subjetividad, yo, trascendencia– están cargados de una tradición interpretativa, es convicción de Heidegger que deben ser criticados, desmontados o des-construidos.²⁴¹ Como resultado de esta crítica deconstructiva resultarán términos y abordajes como los de *Dasein, Selbstheit, Jemeinigkeit*. La primera apuesta nominativa de Heidegger la constituirán, desde sus tempranas lecciones en Friburgo, las *indicaciones formales*, antecedentes directos de los existenciales de *Ser y tiempo*, términos que tienen un pie puesto en la facticidad y otro en la conceptualidad, por ello se pueden concebir como una *concepción ejecutante*; el término elegido debe ser él mismo una vivencia acontecida, en un lenguaje vivo.

Ahora bien, este propósito de que el lenguaje filosófico esté en *con-sonancia* con el ámbito del *suceder* fáctico no cambiará después de la *Kehre*; más bien, esta última es una consecuencia de aquel propósito. Pero si lo que se busca es esa *simultaneidad consonante* entre fenomenología y facticidad, cabe la pregunta de si realmente es viable un acceso teórico, conceptual, al nivel preteorético. ¿No tendría que perder la fenomenología su carácter teorético e inclusive científico para corresponder a la vida preteorética?²⁴² ¿No tendría que *diluirse* la fenomenología como método reflexivo en el anónimo y contingente suceder de la

²⁴⁰ Es pertinente hacer una aclaración sobre esto: durante cierto tiempo se volvió usual la división esquemática entre un Heidegger hermenéutico y un Husserl teorético. Como en cualquier fórmula establecida, hay algo de cierto y mucha generalización excesiva. Este esquema llevó a la idea de que Husserl no se habría interesado por el mundo atemático y cotidiano sino hasta su obra tardía, especialmente en *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, de 1938. Heidegger contribuyó a diseminar esta idea. No obstante, hoy es conocido, al tener acceso a las lecciones tempranas de ambos autores, que Husserl ya bosquejaba algunas ideas relativas a la temática del *Lebenswelt* al menos desde sus lecciones en Friburgo de 1919, época en la que su discípulo Heidegger se desempeñaba como *Privatdozent* y trabajaba en torno al concepto de *Umwelt*. Cfr. Ángel Xolocotzi, “Mundo circundante y mundo de vida en 1919. Contexto de la confrontación entre Husserl y Heidegger”, en *Studia Heideggeriana*, vol. V. Así pues, temáticamente ambos filósofos se interesaron por el *mundo de vida atemático*; pero resulta difícil y en todo caso superfluo quién abordó primero el problema. Lo cierto es que ante el mismo *ámbito atemático* Heidegger buscó un acceso igualmente vivencial y atemático, a pesar de todo *tematizante*, y Husserl buscó asegurar un acceso temático, reflexivo y decididamente científico. El punto de quiebre no es el tema o el objeto, sino el modo de acceso.

²⁴¹ Como afirma Xolocotzi: “[...] los conceptos heredados de la tradición que buscan tematizar la vida en términos filosófico-originales, por ejemplo, sujeto, conciencia, yo, persona, y otros, están ya cargados teoréticamente. Por ello deben ser reconstruidos críticamente”, *Fenomenología de la vida fáctica.*, p. 171.

²⁴² En los *Seminarios de Zollikon* Heidegger deja claro que su forma de ver la fenomenología se distingue de todo proceder científico: “Tenemos que aprender, por así decirlo, sobre la marcha de nuestros diálogos, a prescindir del modo de representar científico-natural y psicológico, y adentrarnos en el modo de pensar *fenomenológico*”, pp. 106-107.

historia y la facticidad? La fenomenología tendría que ser anónima e inaparente, justo como lo es el acontecer. Pero con ello viene aparejada, como supo ver Husserl en su lectura crítica de *Ser y tiempo*—que aún estaba lejos del peculiar estilo de los *Aportes*—, la posibilidad de que la fenomenología pierda su carácter científico.

Igualmente es preciso considerar el cambio temático al que hemos aludido arriba, a saber, el posterior énfasis en el momento *rehusante* de la verdad, y el fundamento histórico-acontecedor del *Dasein*. En consonancia con esto, la fenomenología deberá cambiar de matices. Lo sustractivo de la verdad, lo abismante se da como historia, pero esta es también un proceso anónimo, imprevisible y en cierto modo contingente.²⁴³ Un acceso fenomenológico a dicho proceso anónimo debe ser igualmente anónimo, pero ¿cómo podría lograrse esto? ¿No tendría que ser algo muy parecido al silencio? Existe además otra dificultad; cualquier concepto para nombrar dicho acontecer corre el peligro de objetivarlo, incluso el término *Ereignis*; de ahí que los esfuerzos de la fenomenología estén siempre, necesariamente, *a la zaga del acontecer*. La fenomenología es entonces inevitablemente *provisional*, algo que tal vez sabía Heidegger desde *Ser y tiempo*. Pero su provisionalidad no es un accidente o una falla, sino algo necesario en su proceder. Tampoco debería sorprendernos, entonces, que el profesor de Friburgo no haya presentado jamás una formulación última y definitiva de la fenomenología, porque tal cosa no la puede haber.

De esta manera, en el pensamiento de la *Kehre* la premisa de un acceso no teórico a la radical facticidad del *Dasein* no será abandonada, inclusive se radicalizará. Pero al preguntar por el fundamento rehusante de la verdad del ser, las dificultades metodológicas no harán más que acentuarse: ¿cómo acceder a lo que es por definición *inaccesible* (el *rehúso*)? Ello como tal es inaccesible directamente, pero deja huellas, *señas* (*Winke*), una idea crucial para la *fenomenología inaparente*²⁴⁴ de los años 30. Lo inusual de esto es que la misma expresión de *fenomenología de lo inaparente*²⁴⁵ puede interpretarse como un oxímoron, pues se trata de

²⁴³ “Insofern aber nicht mehr einem Prinzip des Seinsgeschehens gefragt werden kann, zieht sich dieses als ein *anonymer* Vorgang”, Oliver Cosmus, *op. cit.*, p. 101.

²⁴⁴ Siguiendo los términos propuestos por autores como Oliver Cosmus y Leticia Basso, decidimos usar la expresión *fenomenología inaparente* porque no solo ella misma ya no aparece explícitamente, sino que su objeto temático es lo que esencialmente se sustrae sin aparecer. Basso indica que “con lo inaparente (*das Unscheinbare*) Heidegger mienta la falta de una determinación acabada del sentido del ser debido a su condición inefable”, *op. cit.*, p. 181.

²⁴⁵ Recientemente Hernán Inverso ha trabajado en la explicitación de una fenomenología inaparente, no solo desde Heidegger, sino también a partir de otros autores fundamentales como Husserl, Henry o Marion. Cfr. *Fenomenología de lo inaparente*.

mostrar lo que por definición *no se muestra*, en ese sentido cabe la prudencia de guardar silencio sobre el título de este criterio metodológico y, entonces, dejar de usar la etiqueta *fenomenología*.

A pesar de que por muchos años este nombre deja de ser usado por Heidegger, es en los Seminarios de Zähringen que aparece explícitamente la idea de una fenomenología de lo inaparente. Allí, en una revisión de la intuición categorial en Husserl y de la substancialidad de Platón, Heidegger reflexiona lo siguiente: “Cuando veo este libro, veo en verdad una cosa substancial, sin que por ello vea la substancialidad como el libro. Sin embargo, es la substancialidad, lo que en su no aparecer a lo aparente, permite la aparición. En este sentido se puede incluso decir que es más aparente [se muestra más, *erscheinender*] que lo que aparece”.²⁴⁶ Y eso inaparente, que se sustrae para permitir la mostración, es el ámbito del ser. Heidegger observa que, si Husserl llegó a tener una aproximación al problema del ser, fue en la intuición categorial, que se inserte de lleno en la sustancialidad que permite la mostración; pero al equipararla con la intuición de sentido la tomó como algo dado, un ente que ya estaba ahí previamente disponible. En cierto modo, puede decirse que ese fue también el error de Heidegger en *Ser y tiempo*, al haber centrado su análisis en la comprensión fáctica del ser. Ahora bien, en el pasaje recién citado, es inevitable notar el fuerte el matiz tautológico que alcanza la expresión de Heidegger. Esto no es gratuito, ya que la fenomenología de lo inaparente tiene que encarar la raíz tautológica del lenguaje y del pensar. El filósofo añade lo siguiente:

El pensar por el cual se pregunta aquí, lo nombro el pensar tautológico. Ese es el sentido originario de la fenomenología. Este tipo de pensamiento se mantiene aún de este lado de cualquier posible distinción entre teoría y práctica. Para comprender esto, debemos aprender a distinguir entre camino y método [...] Esta fenomenología es una fenomenología de lo inaparente.²⁴⁷

²⁴⁶ GA 15, p. 377: „Wenn ich dies Buch sehe, sehe ich zwar eine substanziale Sache, ohne deswegen jedoch die Substantialität wie das Buch zu sehen. Dennoch ist es die Substantialität, was in seinem Nichterscheinen dem Erscheinenden das Erscheinen ermöglicht. In diesem Sinne kann man sogar sagen, dass sie erscheinender als das Erschienene selbst ist“.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 399: „Das Denken, dem hier nachgefragt wird, nenne ich das tautologische Denken. Das ist der ursprüngliche Sinn der Phänomenologie. Diese Art Denken hält sich noch diesseits von aller möglichen Unterscheidung zwischen Theorie und Praxis. Um das zu verstehen, müssen wir zwischen Weg und Methode unterscheiden lernen [...] Diese Phänomenologie ist eine Phänomenologie des Unscheinbaren“.

Solo en la ciencia hay método, en la filosofía solo puede haber camino, en el sentido de que hay un rumbo y un destino, es cierto, pero el rumbo, la dirección y el trayecto escapan a la decisión del pensador. Por eso ya no es posible hablar de una metodología, pero sí, todavía, de una fenomenología. Toda metodología trata con entes previamente constituidos, presentes y a la vista, pero este no es el caso del ser, inaparente por sí mismo. Hacia 1939, en *Besinnung*, escribe Heidegger que “el ser [Seyn] nunca es un ente; este no-ente es frente a todo ente el rehúso en el que el ser [Seyn] se retira a su más propia esencia y hace *señas* de sí como el origen [Ur-sprung], donde el no tiene su procedencia”.²⁴⁸ La expresión en el original alemán es “[...] als den Ur-sprung anwinkt”.²⁴⁹ El ser se retira, pero su retirada es ella misma una *seña* esencial. En el curso inmediatamente anterior a la redacción de los *Beiträge, Preguntas fundamentales de la filosofía*, el filósofo habla de un discernimiento esencial sobre el ocultarse del ser; el ente no solamente está delimitado por algo oculto, el ser, sino que este mismo se oculta: “Su ocultarse es por ello de una especie originariamente propia. Se muestra y al mismo tiempo se retrae. Este *denegarse vacilante* es aquello que propiamente está despejado en el claro [*Lichtung*]”.²⁵⁰ La esencia rehusante de la verdad del ser no es ni mera mostración ni simple ocultamiento absoluto, pues en tal caso no podríamos pensar absolutamente *nada* de ella, es como el tintineo de la estrella más lejana, a penas visible. Por ello agrega que “[...] tampoco este ocultarse es un mero estar ausente, sino denegación vacilante”.²⁵¹ En tal vacilar se abre una *seña*. A partir de esto, el lenguaje de la fenomenología inaparente debe tener el mismo carácter de una *seña*. Si tenemos esto en cuenta, no es para nada superfluo el título que el filósofo alemán elige para los primeros *Cuadernos negros, Überlegungen und Winke*. Las *señas* (*Winke*)²⁵² serán el tercer gran intento de una estrategia nominativa por parte de Heidegger, después de las indicaciones formales y los existencialistas.

Otra expresión relevante que el autor empleará en los años inmediatamente siguientes es *Spur*, que puede traducirse como *pista* o *trazo*. Por ejemplo, en el cuarto *cuaderno negro*, Anmerkungen I-V, el filósofo escribe: “Pensar – un trazo sin pistas del ser

²⁴⁸ *Meditación*, §14, p. 62. Subrayado nuestro.

²⁴⁹ GA 66, p. 58.

²⁵⁰ *Preguntas fundamentales de la filosofía*, p. 192.

²⁵¹ *Ibid.*, p. 193.

²⁵² Jorge E. Rivera comenta sobre esto: “El Ser, entendido como el acontecer natural que hace reales a todas las cosas y, antes que todas, al propio Dasein, al hombre, se manifiesta en forma de *Wink*, de remisión a sí mismo. Suena y resuena en nosotros, pero – sonando – nos saca fuera de nosotros y nos lleva a él mismo”, *op. cit.*, p. 51.

[Seyn] desapropiado”.²⁵³ Esta *seña* o *trazo* tendrá un radical carácter de simultaneidad, es al mismo tiempo seña del ser y del lenguaje pensante que está en *sin-tonía* con aquel. El término mismo de *Machenschaft*, que como ya sabemos es un primer intento por nombrar la esencia de la técnica, es una seña de este tipo: “La seña [*Winke*] más calma del ser [*Seyn*], a través de la cual éste hace señas de sí, es la indecisión de esa resolución en la figura del abandono del ser al ente, que se afirma como maquinación [*Machenschaft*] en supremacía”.²⁵⁴ Habría que leer todas las expresiones de esta época, incluido el término *animal tecnificado*, como *señas fenomenológicas*, y no como meras extravagancias de un autor obsesionado con lo heterodoxo y oscuro, impresión que pudo haber fomentado la crítica de Franco Volpi.

Tales *señas* no son ya indicadores formales o conceptuales que traten *sobre* algún fenómeno o acontecer, sino que buscan *insertarse* en ese mismo acontecer, formar parte de él como algo intrínseco y no externo. Por ejemplo, la noción misma de *Kehre* es un *decir performativo*, Heidegger nunca habla *sobre* ella, por eso nunca la explica, puesto que no es ningún objeto temático, sino que más bien medita *a partir* de ella.²⁵⁵ Por otra parte, si en la etapa previa de una *fenomenología existencial* los fenómenos de acceso eran vivencias singularizantes como la angustia, desde la perspectiva ontohistórica los fenómenos de acceso al ser, nombrados como *Winke*, no serán ya vivencias personales sino, por sí mismos, *eventos históricos*, como la *Machenschaft* o el *Ereignis* mismo.²⁵⁶ Es a través de estas señas, o más precisamente, *como tales señas*—pues ya no son solamente un medio— que es posible establecer una relación pensante con el ser.

Líneas arriba se mostró que el acceso metódico debe cambiar para dar cuenta del anónimo acontecer de la historicidad del ser. Aquí se encuentra la importancia del lenguaje como *zona* donde puede suscitarse el acontecer del pensar, y Heidegger encuentra la

²⁵³ GA 97, p. 229: „Denken - eine spurlose Spur des enteigneten Seyns“.

²⁵⁴ *Meditación*, §97, p. 290.

²⁵⁵ Iain Thomson escribe con respecto la experiencia de la *Kehre* en los primeros Cuadernos negros: “Heidegger takes a vow of silence about this turning in his work in order to let his work itself more effectively announce that turning –first and foremost by enacting it”, «Heidegger’s Nazism in the Light of his early *Black Notebooks*: A view from America», en *Heidegger-Jahrbuch 11*, p. 194.

²⁵⁶ Con esto, Heidegger va más allá de su intención inicial de distanciarse de los términos de la tradición, como considera Günter Figal: „Doch Heidegger will die Termini der philosophischen Tradition nun nicht mehr – wie in *Sein und Zeit* – durch die Einführung einer neuen Terminologie überbieten. Er unterläuft das terminologische Schreiben, indem er sich auf die gesprochene Sprache besinnt und sich den Vorgang ihre Übersetzung in die schriftliche Sprache eigens klarmacht“, *Heidegger Lesebuch*, p. 39.

fundación de un lenguaje semejante en el decir de los poetas, a la manera de la poesía.²⁵⁷ Por ello el peculiar lenguaje, que podría calificarse como *criptopoético*, de textos como los *Beiträge*; debe ser un lenguaje *acontecido* como lo es la poesía.²⁵⁸ Cabe destacar que Heidegger siempre se refiere a dicho lenguaje como *provisional*, pues nunca hay una correspondencia inequívoca al rehúso del ser.²⁵⁹ Recordemos, como muestra elocuente de esto, algunas palabras del epígrafe que el autor coloca al inicio de los *Beträge: lo contenido en larga vacilación, indicatoramente retenido*. O las líneas, al inicio de las *Reflexiones X*, que sirven como presentación para el conjunto de los *Cuadernos negros: inaparentes puestos de avanzadilla y de retaguardia en el conjunto del intento de una meditación, todavía indecible*.

Algo análogo sucede con los *Cuadernos negros* que, al ser diarios de pensamiento, no responden a un plan de escritura previo, todo apunta, más bien, a que su redacción se daba de cierta manera espontánea, como un *acontecer*.²⁶⁰ El hecho de que no haya borradores previos de estos cuadernos, como señala el editor de dichos volúmenes, Peter Trawny, puede ser indicio de que no hubo intentos de pulir, corregir o reflexionar los pensamientos que simplemente surgían y que, por tanto, tal vez, permanecieron en su crudeza e inmediatez. Igualmente la variabilidad de los términos empleados –como es el caso de *animal tecnificado*, que luego de aparecer un par de veces da pie al término *animal historiográfico*, que igualmente aparecerá después de ser empleado en varias ocasiones– podría parecer una falla o insuficiencia del lenguaje, pero da cuenta, más bien, de la polisemia y polifonía del ser y de todos los asuntos relacionados con él; sucede como con los poetas, que desde distintos ángulos, con diversas

²⁵⁷ Oliver Cosmus observa sobre esta fenomenología anónima: “Sie muß dem geschichtlichen Zuspruch entsprechen, d.h. aber nun: vom Dichter gestiftet werden”, *op. cit.*, p. 101.

²⁵⁸ Se trata de un lenguaje que *adviente* al hombre, no es su creación consciente y voluntaria. En el apéndice de la conferencia “Fenomenología y teología”, escrito en 1964 (la conferencia se dictó en 1927), el filósofo escribe: “En efecto, el secreto del lenguaje, en el que se tiene que concentrar toda la reflexión, sigue siendo el fenómeno más cuestionable y más digno de ser pensado, sobre todo cuando se alcanza a comprender que el lenguaje no es una obra del hombre: el habla habla”, *Hitos*, p. 69. Poco adelante añade: “[...] el pensar es siempre un dejarse decir por parte de lo que se muestra y por lo tanto un corresponder (decir) frente a lo que se muestra”, p. 71.

²⁵⁹ En consonancia con esto, el filósofo escribe en *Sobre el comienzo*, de 1941: “El ser [Seyn] solo puede ser nombrado por sí mismo, él mismo es el dicho. Y lo difícil para el hombre muy hablador es encontrar en una palabra esencial lo suficiente para el encarecimiento en lo esencial”, pp. 34.35.

²⁶⁰ Richard Polt destaca este detalle: “When one begins to write a journal entry, one rarely has a clearly developed idea that is now simply venting. The idea takes shape as it is written, and the author may be surprised by a question, paradox, or objection that arises in the course of writing”, «The *Black Notebooks* as Thought Journals», en Alfred Denker y Holger Zaborowski (eds.), *Heidegger-Jahrbuch 11. Zur Hermeneutik der “Schwarzen Hefte”*, p. 47.

palabras y tonalidades afectivas, tratan de nombrar la *misma* cosa, pero esperar que resultase el mismo poema una y otra vez sería absurdo.²⁶¹

Por ello, no solo el lenguaje de esta fenomenología poética es *provisional* y variante, igualmente provisionales tendrán que ser las obras en las que este enfoque se despliega, como los *tratados ontohistóricos* y los *cuadernos negros*.²⁶² Pero si este estilo poético no es entonces secundario ni gratuito, ello implica un reto para el lector, porque al igual que un poema, no puede ser leído de manera analítica, unívoca y textual; una lectura semejante lo malinterpretaría todo por completo. Como en un poema, es preciso captar los equívocos y las apariencias, no porque sean un error, sino porque siempre esconden algo más que lo que aparece textualmente.²⁶³ Entonces no solo el estilo, sino la semántica y la estructura misma de los textos de esta época resultan de tal modo *criptopoéticos*, pues el lenguaje del pensar busca acontecer *como* lo hace la poesía. Este último *como* es relevante, pues tampoco se trata de poesía sin más, sino que tal lenguaje todavía guarda un propósito metodológico.²⁶⁴ La relación entre el pensar y el poetizar puede concebirse como una conversación (*Gespräch*) entre ambos, como el mismo Heidegger bosqueja en *Aus der Erfahrung des Denkens (GA 13)*, texto en el cual una experiencia del pensamiento responde a una experiencia poética.

Pero se trata de una conversación históricamente acontecida, que no se supedita a la voluntad de un autor, es un auténtico diálogo histórico, como el que Heidegger buscó

²⁶¹ Iain Thompson considera: "The changes most obvious in the Black Notebooks include Heidegger's downing insight into the polysemic nature of a poetic style needed to do justice to being's apparently inexhaustible phenomenological riches". «Heidegger's Nazism in the Light of his early Black Notebooks: A view from America», en *Heidegger-Jahrbuch 11*, p. 185.

²⁶² Por ello observa F.-W. von Herrmann sobre los *Beiträge*: „Weil nun aber das seynsgeschichtliche Denken der Wache des Seyns selbst erst noch im Übergang steht, also sich erst noch finden und entfalten muss, kann das Fragen der Frage nach der Wahrheit des Seyns in den ‚Beiträgen zur Philosophie‘ zunächst nur ein ‚Versuch‘ sein“, *Transzendenz und Ereignis. Heideggers „Veiträge zur Philosophie (vom Ereignis)“ Ein Kommentar*, pp. 15-16. Y sobre el peculiar estilo de esta obra añade: „Die ‚Beiträge zur Philosophie‘ sind, wenn sie kein Werk bisherigen Stils sind, nicht etwa überhaupt kein Werk, sondern ein Werk ganz anderen Stils.“, *ibid.*, p. 16.

²⁶³ Babette Babich comenta: „Wo es um die Poesie geht, ist die Frage des Stils mit zu berücksichtigen, und zwar, wie bereits Aristoteles betont, zusammen mit jener die Lüge“, «Heideggers Stil. Philosophie und Dichtung», en Alfred Denker y Holger Saborowsky (eds.), *Heidegger-Jahrbuch 8. Heidegger und die Dichtung*, p. 56.

²⁶⁴ Sobre esta distancia escribe Bärbel Frischmann: „Es gibt also eine Differenz zwischen Dichten und Denken. Die Spannung, die aus der Kluft entsteht, fordert das ‚Zwiesgespräch‘, das Gespräch zwischen Denken und Dichten. Damit dieses Gespräch stattfinden und fruchtbar sein kann, ist die Verschiedenheit grundlegend“, «Heidegger über die Verwandtschaft von Denken und Dichten», en *Heidegger-Jahrbuch 8. Heidegger und die Dichtung*, p. 56. Asimismo, sobre la relación y diferencia entre pensar y poetizar, *cfr.* F.-W. von Herrmann, *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers »Beiträgen zur Philosophie«*, pp. 223 y ss.

entablar con Hölderlin.²⁶⁵ Desde esta perspectiva, textos como los *Beiträge*, *Besinnung* y *Feldweg-Gespräche* tienen el carácter de una *fenomenología poética*. Recordemos que, después de los años 20, Heidegger buscaba una salida al planteamiento trascendental, pero necesitaba también un lenguaje no trascendental; finalmente encontrará el ejemplo maestro de ello en la poesía de Hölderlin y en el pensamiento poético de los presocráticos. El filósofo encontrará una salida, un ejemplo maestro en el *pensamiento poético* de los llamados presocráticos; ellos habrían tenido una intuición fundamental sobre el modo en que la emergencia temporal de todas las cosas precede y excede la actividad constitutiva y trascendental de toda subjetividad. Al volver a esta esencia poética del lenguaje, no se le impone ningún carácter ajeno o externo, sino que se lo vuelve a dejar ser en su esencia, esto es, un nombrar *del ser*. Es una convicción del Heidegger tardío que la más profunda esencia del lenguaje no es enunciada por el hombre, sino por el ser.²⁶⁶ El ser humano, a su vez en el pensar y el poetizar, es capaz de *escuchar* tal decir; cuando el poeta y el pensador *escriben* en realidad están *escuchando*.

De acuerdo con esta pauta, textos como los *Aportes* dejan de ser *descriptivos*, como todavía puede entenderse *Ser y tiempo*, que buscaba precisamente *describir* las estructuras existenciales del *Dasein*. Pasamos de una fenomenología descriptiva a una fenomenología *fundacional*, con la cual el decir ya no está frente a un objeto por describir (las estructuras del *Dasein*), sino que él debe *ser el acontecer* del pensar histórico. Así se puede leer el título de los *Beiträge*, como auténticos *aportes* a la *fundación del Da-sein*, en la cual el ser humano es apropiado históricamente para adentrarse meditativamente en su relación con el ser

²⁶⁵ Xolocotzi destaca al respecto: "Um das Gespräch zwischen Denken und Dichten zu erfahren, ist es daher notwendig, in der Bahn der Seinsgeschichte zu kommen. Nur so kann das nicht-metaphysische Gemeinsame zwischen Denken und Dichten in seiner Eigentümlichkeit verstanden und damit ihr Ort im technischen Zeitalter begriffen werde", «Seinsgeschichte und Wohnen-Lernen. Notizen zur Notwendigkeit des Gespräches des Denkens mit dem Dichten bei Heidegger», en *Heidegger-Jahrbuch 8. Heidegger und die Dichtung*, p. 43.

²⁶⁶ Como indica Pöggeler: "Thought itself has a hidden poetic character because it no longer is the metaphysical proposing presentation of beings in their Being as continuous presence, but reaches out into an open future, thereby bearing presence and absence simultaneously", «Being as Appropriation», en Christopher Macann (ed.), *Martin Heidegger. Critical Assessments*, p. 194. Sobre la concepción cambiante que Heidegger tuvo a lo largo de toda su obra, *cfr.* Arion Kelkel, *La légende de l'être. Langage et poésie chez Heidegger*, en donde se hace una revisión desde el tratamiento de la lógica hasta el nombrar de lo divino.

(*Ereignis*).²⁶⁷ En la misma tesitura puede leerse el siguiente pasaje de *GA 82*, en el que el filósofo alemán indica sobre la transición de *Ser y tiempo* a los *Aportes*:

Decisiva la transición (salto–en torno) del proceder (investigar, examinar y similares) al *adelantarse* (puesta–creadora). Salto–en torno y ciertamente a sabiendas de la *investigación fundante del comienzo metafísico*. Este salto sin embargo no solo ni primordialmente como cambio de un método, sino salto fundamental–experimentado fundamentalmente, nombrar y decir, simplificación de lo completamente inusual.²⁶⁸

Como puede verse, en estas líneas el filósofo vincula explícitamente la fundación, caracterizada como un salto, con la cuestión –o más bien superación– del método. Lo inusual de este decir radica en que ya no se trata de conceptos, pues no describen objetos o entes previamente dados.²⁶⁹ A su vez, un concepto tradicional puede llegar a considerar acabada su tarea, es decir, considerar que terminó de describir por completo a su objeto, pero el nombrar fenomenológico–poético no alcanza a dar cuenta de la extrañeza del ser, por lo que inevitablemente será *simplificador* comparado con la sobrecogedora amplitud de la verdad del ser. Si no hay certeza sobre un adecuado nombrar el ámbito del ser, el lenguaje será necesariamente una especie de apuesta, por ende, un *salto* (*Sprung*)²⁷⁰ que bien podría errar.

Cabe señalar sobre el fragmento recién citado que es uno de los pocos en los que Heidegger habla explícitamente sobre la cuestión del método en los años 30, y se limita a decir que no se trata de un simple cambio de proceder. De acuerdo con este proyecto, la fenomenología debe *borrarse* como tal, en tanto medio o método, para ser, como pensar y

²⁶⁷ „Für Heidegger ist die zentrale Aufgabe der Beiträge zur Philosophie die Gründung des Da-seins, i.e ein denkerisches Sagen, in dem das Da-sein Bestand gewinnt und die Möglichkeit eines anderen Anfangs der Seinsgeschichte offenhält“, Daniela Vallega-Neu «Die *Schwarzen Hefte* und Heideggers seynsgeschichtliche Abhandlungen (1936-1942)», en *Heidegger-Jahrbuch 11*, p. 106.

²⁶⁸ GA 82, p. 169: „Entscheidend der Übergang (Umsprung!) vom Verfahren (Untersuchen, Forschen und dgl.) zum *Vor-gehen* (Schaffen-Setzen). Umsprung und zwar *wissentlich* von *Grundlegungsforschung* zu *metaphysischem Anfang*. Dieser Umsprung aber nicht nur und zuerst »Wechsel« einer »Methode«, sondern einsprung-Grunderfahrungen, Nennen und Sagen, Vereinfachung des ganz Befremdlichen!“.

²⁶⁹ Ivan Kordic propone hablar de una *inceptualidad* en lugar de *conceptualidad*: „Der ‚Begriff‘ aber, wie er hier ins Spiel kommt, ist wesentlich und ursprünglich ‚Inbegriff‘, und dieser ist zuerst und immer bezogen auf den ‚Zusammengriff der Kehre im Ereignis‘“, «Das Sagen des Seyns und die Sprache. Zur Frage der Sprache in Heideggers *Beiträgen zur Philosophie*», *Heideggers Beiträge zur Philosophie. Internationales Kolloquium vom 20.-22. Mai 2004 an der Universität Lausanne* (Schweiz), p. 378.

²⁷⁰ Rico Gutschmidt escribe sobre esta noción del salto: “Bei diesem Sprung in den Abgrund geht es aber nicht um kosmologische Fernen, sondern um ein neues Verständnis dessen, was man schon ist, um ein verwandeltes Selbstverständnis, in dem man sich nicht mehr als Teil eines gegenständlich vorgestellten Universums denkt, sondern als Eingelassen in das, was Heidegger als Ereignis bzw. Sein bezeichnet“, *Sein ohne Grund. Die post-theistische Religiosität im Spätwerk Martin Heideggers*, p. 135.

decir, el *acontecer* mismo, debe arriesgarse y *saltar*. La fenomenología descriptiva de los años 20 aún implicaba, en tanto descripción, una distancia, una diferencia con respecto al objeto temático; además, lo que se habría de describir, en este caso el *Dasein*, ya estaría presente de antemano; en cambio, la *fenomenología inaparente*, que acontece en tanto seña (*Winke*), busca la mayor cercanía posible con el asunto del pensar, al grado que ella misma sea la fundación del asunto del pensar. En *Zu eigenen Veröffentlichungen* encontramos la siguiente observación: “La pregunta por el ser del *Dasein* no es la búsqueda de una descripción adecuada del *Dasein* (como si *estuviera ya a la mano*), sino realización del ser [*Seyn*] del ahí”.²⁷¹ En estas mismas páginas se habla del *engaño de la fenomenología* en *Ser y tiempo*, el cual consistió precisamente en suponer que el *Dasein* estaba allí previamente, dispuesto para ser descrito. Esto es así porque fenomenología desde su proyección original, ya en Husserl, es descripción de estructuras previamente dadas; desde esta perspectiva no puede haber algo así como *una fenomenología del Da-sein*, como un objeto que *no está presente*, a menos que se modifique notablemente el sentido de la fenomenología, lo cual efectivamente sucede con el Heidegger tardío, de modo que, en congruencia con esto, renunciará al término *fenomenología*.

Por otro lado, la fenomenología de *Ser y tiempo*, como se indicó en el capítulo anterior, aún se insertaba en un proyecto trascendental, es decir, buscaba *condiciones de posibilidad*, y como tales eran pensadas las estructuras ontológicas del *Dasein*. En cambio, escribe el pensador en los *Cuadernos negros*: “Con la tarea de la fundamentación del «*Dasein*» con el pensamiento y la poesía se ha superado la pregunta por la posibilidad”.²⁷² El pensar poetizante busca ser él mismo el acceso fenomenológico, como quizá lo fue en los inicios del pensar occidental. Encontramos por lo tanto una *simultaneidad* –aunque nunca plena ni definitiva– entre *palabra, pensamiento y verdad del ser*, en dicha simultaneidad se fundamenta la posibilidad de *ser apropiado por y para el ser*; la fenomenología inaparente es, pues, posibilidad de fundación del *Da-sein*, y el lenguaje será pensado en este punto como *experiencia apropiante*.²⁷³

²⁷¹ GA 82, p. 51: Die Frage nach dem Sein des Daseins ist nicht Suche nach angemessener Beschreibung des Daseins (als »sei« es schon »Vorhanden«), sondern *Er-wirkung des Seyns des Da!*“.

²⁷² CN I, p. 178.

²⁷³ Al respecto comenta Daniela Vallega-Neu: „[...] die Erfahrung, von der Heidegger hier spricht, mit verschiedenen Formen kreativer Tätigkeit verwandt. Nehmen wir kreatives Schreiben oder Dichtung als Beispiel“, «Die *Schwarzen Hefte* und Heideggers seynsgeschichtliche Abhandlungen (1936-1942)», p. 105.

En este sentido pueden leerse las siguientes líneas de las *Reflexiones VI*: “Para la filosofía –y máxime para aquella que supera toda metafísica como algo que queda en primer plano–, *la palabra y su configuración* son el acontecimiento del ser [Seyn] mismo: la diferencia de ser como acontecimiento que nos hace apropiados a ella”.²⁷⁴ Se trata de un *decir acontecimental* en el que se borra la separación que se daba con el *acceso reflexivo*; la palabra pensante no es susceptible de planificación metódica, sino que *se da* y únicamente como acceso al acontecer del ser, motivo por el cual esta palabra fenomenológica ha de estar en movimiento. En su lectura crítica a *Sein und Zeit*, Heidegger señala que entonces lo más importante en la fenomenología debe ser su capacidad de movimiento, no tanto los resultados fijos, del mismo modo que la historia no se anquilosa en formas petrificadas: “Lo esencial de la *fenomenología* no fueron sus *resultados*, sino su tipo de empuje –como tal su *carácter móvil*”.²⁷⁵

A su vez, el lenguaje poético es lo que más se aproxima a cumplir tal movilidad, y aunado a ello, es imposible de calcular o prever: “Poetizar y pensar entran en una relación transformada esencialmente, la cual no se puede calcular. Cuándo y cómo ambos se hacen patentes como «Da-sein» dentro de lo ente que se transforma, sin ser y sin «repercutir» públicamente, eso es algo que no sabe nadie”.²⁷⁶ En última instancia la poesía ya no es medio de expresión y comunicación, sino un modo en que el ser mismo se da históricamente: “La *poesía* no es solo comunicación de posibilidades existenciales, sino fundación del ser, nombrar originario de los creadores –salto originario del Da-sein”.²⁷⁷ Ya que no es transmisión de un contenido fijo, este lenguaje poético está necesariamente expuesto al peligro de la malinterpretación.

En realidad, reflexiona el filósofo en el segundo volumen de los *Cuadernos negros*, “todavía no sabemos nada de la incardinación esencial del ser y del lenguaje [...] el lenguaje nunca es primero «expresión» ni «medio de formulación» de un pensamiento, sino el encaje original [*ursprüngliche Fügung*] del pensar y lo pensado mismos”.²⁷⁸ Con esto se radicaliza una idea temprana de Heidegger, que el lenguaje no es un mero instrumento, un medio; se trata más bien del ámbito en el cual el ser *se apropia* del hombre, en la esencia más íntima del

²⁷⁴ CN I, p. 406.

²⁷⁵ GA 82, p. 30: “Das wesentliche der »Phänomenologie« waren nicht ihre »Ergebnisse«, sondern die Art ihres Vorstoßens –überhaupt ihr *Bewegungscharakter*“.

²⁷⁶ CN II, p. 129.

²⁷⁷ GA 82, p. 89: “*Dichtung* ist nicht Mit-teilung existenzialer Möglichkeiten! Sondern Stiftung des Seyns, ursprüngliches Nennen der Schaffenden –Er-sprungung des Da-seins“. [T.P]

²⁷⁸ CN II, p. 85.

lenguaje *se da* el ser: “Los grados de la irradiación de la esencia de la palabra que van ascendiendo a partir del uso léxico inmediato son estos: *la palabra designa, la palabra significa, la palabra dice, la palabra es*”.²⁷⁹ Entre más se avanza en estos grados de irradiación, hay una mayor equivocidad esencial del lenguaje, misma que solo dominan poetas y pensadores. De acuerdo con tal equivocidad esencial hay que leer los *Winke* de esta época. Solo un lenguaje asumido como medio e instrumento puede ser claro e inequívoco.²⁸⁰

Así pues, *la palabra acontece como ser y como pensar*. Que la palabra *es*, quiere decir: “La palabra forma parte de la irradiación del esencia del ser, cumpliendo así una fidelidad suprema con su esencia única”.²⁸¹ Esta es la fidelidad fenomenológica al acontecimiento del ser. Por su parte, la *meditación* es el esfuerzo pensante por captar las señas esenciales que se dan como palabra, “la meditación traslada al hombre al *Da-sein*, supuesto que ella misma sea ya acaecida-apropiadoramente por el ser [*Seyn*]. Pero el ser [*Seyn*] reclama a la palabra, como la que el evento-apropiador respectivamente se esencia”.²⁸² De este modo, la *fundación del Dasein* se da como meditación (*Besinnung*), en el *ensamble simultaneo* de *Ereignis*, meditación y palabra fundamental. Pensar es estar situado ya en lo abierto del *Dasein*, pensar es ya fundar el *Dasein*, pero toda vez que ello está aún puesto en decisión, tendremos que admitir que aún no podemos o no sabemos todavía pensar, como afirmará Heidegger en los años 50.²⁸³ Es así como, en los *Cuadernos negros*, leemos lo siguiente: “La meditación que

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 143.

²⁸⁰ Habría que tomar más en serio, entonces, a los *poetas pensantes*, como Hölderlin y Rilke, por mencionar solo un par de casos en lengua alemana. Luke Fischer ha subrayado la proximidad de la fenomenología y la poesía de autores como Rilke, quien en su obra intermedia se aproximaría mucho a una especie de fenomenología. Una objeción sencilla podría apuntar a que no es fenomenología sencillamente porque no se practica la reducción, pero en ese caso, señala Fischer, tampoco Heidegger o Merleau-Ponty serían fenomenólogos: “Moreover, if one grants that Rilke’s ideal of a *sachliges Sagen* was the same as Cézanne’s realisation in the sphere of painting (as elaborated in the previous chapters) then one can draw on Merleau-Ponty in order to support the idea that Rilke, in his own way, performed a phenomenological reduction [...] Rilke’s vision is similarly phenomenological in a pre-eminent way, in that it involves a radical suspension of all preconceptions concerning things, in order to allow phenomena to reveal their own meaning”, *The Poet as a Phenomenologist*, p. 217. Como es sabido, en *Wozu Dichter?* Heidegger se muestra crítico frente a Rilke; no obstante, Marita Tatari ha señalado que allí el filósofo tiene más bien una actitud ambivalente frente al poeta, ambivalencia que tiene un sentido hermenéutico: “[...] der Text sich zwischen der herkömmlichen Auffassung der Interpretation als appropriativer Erfassung des Sinns von dem, was sie interpretiert, und einer radikalen Änderung dieser Auffassung als *hermeneia* des Seins bewegt, die als Begegnung auf der Bahn der Seinsgeschichte gedacht wird bzw. als An- und Enteignung des Sinns des Seins in der Öffnung zum Anderen”, «Wirken der Wahrheit des Seins. Die Interpretation der Dichtung in Heideggers Rilke-Lektüre», en *Heidegger-Jahrbuch-8*, p. 152.

²⁸¹ *CN II*, p. 244.

²⁸² *Meditación*, §13, p. 56.

²⁸³ *Cfr. ¿Qué significa pensar?*

hace el pensamiento sobre la verdad del ser [Seyn] es, primero, la fundación del «Dasein» como el fundamento de la historia futura”.²⁸⁴ Recordemos, además, que la *decisión* en la cual se inserta la posibilidad del animal tecnificado es aquella que se juega entre la fundación del *Dasein* y su radical olvido. El animal tecnificado sería el *ente humano* que se ha tornado incapaz de una meditación.

De acuerdo con esto se entiende por qué desaparece el término fenomenología, en favor del sobrio *pensar*. “La palabra pensar [*Er-denken*] quiere decir: el pensar que es antes acaecido–apropiadamente por el ser [Seyn], lo por pensar, y es realizable solo en una historia y como historia del ser [Seyn]”.²⁸⁵ La fenomenología en tanto método, es todavía un emprendimiento que parte del ser humano, pero dado que su objetivo temático, la verdad del ser, es lo que precisamente se rehúsa a todo emprendimiento humano, la metodología debe saber sustraerse a la voluntad planificadora. Por eso pregunta el filósofo: “¿Pero pensamos ‘nosotros’ al ser [Seyn]? ¿O ‘es’ el ser [Seyn], en tanto acaece–apropiadamente al pensar (no un representar cualquiera sino el pensar [*Erdenken*] de él) y con ello a un esenciarse del hombre?”²⁸⁶

La palabra esencial, poética y acontecida, no es por lo tanto algo ajeno o accidental con respecto al ser. “El ser mismo y solo él –aquel ámbito clareado [*Lichtung*]– es *palabra*. Y solo porque el hombre puede fundamentar su esenciar más inicial en el hecho de conseguir a base de lucha la custodia de la verdad del ser, solo porque su esencia se caracteriza por la referencia al ser”,²⁸⁷ únicamente por eso puede tomar la palabra y tener un lenguaje, ser *λόγον ἔχων*. Por esta razón, las señas (*Winke*), en tanto apuesta nominativa de una fenomenología inaparente, no son solo palabras *del* filósofo, que surgen de su sensibilidad, inteligencia o astucia, sino indicio de que el pensador logra escuchar, captar las propias señas que el ser deja en su retirada. De este modo, el *Seynsdenken* “[...] no saca a rastras un significado de las palabras abordadas para ofrecerlas como si ellas fueran la «cosa misma», sino que le toma la palabra al propio ser [Seyn]”.²⁸⁸ Si la esencia de la verdad del ser es *rehusante*, la palabra esencial también es rehúso, por ello nuestra experiencia del lenguaje para con el ser resulta siempre con la apariencia de *insuficiente* y oscura.

²⁸⁴ *CN I*, p. 259.

²⁸⁵ *Meditación*, §98, p. 303.

²⁸⁶ *Ibid.*, §50, p. 118.

²⁸⁷ *CN II*, p. 259. Trad. Modificada.

²⁸⁸ *CN II*, p. 260.

A partir de lo dicho, resulta notorio que en esta nueva comprensión de la fenomenología el propio lenguaje de los existenciaros resulta insuficiente. “Aunque los «existenciaros» están referidos al «Da-sein», y por tanto están referidos exclusivamente a la pregunta por la verdad del ser, no se los piensa lo bastante primordialmente desde la irradiación del esenciar del ser”,²⁸⁹ por ello dan la impresión de constituir, a pesar de las constantes advertencias del autor, *categorías* del ser. Esto no significa, como se ha apuntado previamente, que los existenciaros deban desaparecer, sino que deben ser replanteados y renombrados de acuerdo con la perspectiva de una fenomenología inaparente.

Con las anteriores aclaraciones metodológicas estamos en condiciones de observar más detenidamente el modo en que algunas estructuras existenciaras son replanteadas, en concreto las que atañen directamente a nuestro tema central, el animal tecnificado,²⁹⁰ de modo que pueda sostenerse el segundo momento de nuestra tesis central: que *el problema del animal tecnificado constituye la repetición fenomenológica de algunas estructuras existenciaras del Dasein, replanteadas desde la perspectiva del fundamento histórico-acontecedor*. Nuestra hipótesis es que las estructuras replanteadas relacionadas directamente con el problema del animal tecnificado son: *propiedad, impropiedad, cuidado, ser relativamente a la muerte y estado de resuelto*. Habrá que mostrar la manera en que estas *estructuras existenciaras* se replantean como *ensambles histórico-existenciaros* (*Winke*). Pasan de ser *estructuras* a *ensambles* porque las primeras están eslabonadas en una unidad sistemática, presente en un ente específico, mientras que los ensambles o junturas (*Füge*)²⁹¹ son eventos contingentes que pueden encontrarse o no, empujar en un sentido o en otro; de *existenciales* llegan a ser *históricos* porque en lugar de hallarse en el hombre como individuo singular, son

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 261. Trad. Modificada.

²⁹⁰ Es perfectamente concebible que otras estructuras, además de las que a continuación se abordan, hayan sido replanteadas en el pensamiento ontohistórico. Averiguar el modo en que esto pueda suceder, es motivo de otras investigaciones.

²⁹¹ Retomamos esta expresión a partir de los ensambles de los *Beiträge*, que son ellos mismos ensambles o junturas históricas del acontecimiento apropiador (*Ereignis*). Sobre esta importante noción explica von Herrmann: „[...] ...jeder der sechs Fügungen handelt von der Wesung der Wahrheit des Seyns, aber jeweils aus einem anderen Wesensbereich des Ereignisses“, «Die ‚Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)‘ als Grundlegung des seinsgeschichtlichen Denkens», p. 32. En otras palabras son *repeticiones* esenciales que piensan lo *mismo* desde diferentes ángulos históricos. En una perspectiva similar, Vallega-Neu destaca la relación metafórica que esta expresión guarda con el concepto musical de la *fuga* (*Fuge*): “In order to listen to the “grand fugue” of *Contributions*, we need among other things to learn the art of repetition; we need to learn to perform repetitions of movements of thinking in such a way that what is repeated occurs for us and with us each time anew”, *Heidegger’s Contributions to Philosophy*, p. 31.

sucesos históricos que pueden tener lugar o no; pero se mantienen como *existenciaros* en la medida que son constitutivos del abierto *ahí del ser*.

§ 8. *Repetición fenomenológica de algunos existenciaros: propiedad, impropiedad, cuidado, ser relativamente a la muerte y resolución*

Como hemos visto, no son pocos los autores que se han mostrado de acuerdo con la idea de una unidad metodológica en la obra heideggeriana, y más aún, han sostenido que algunos resultados de la analítica existenciaros emprendida en *Ser y tiempo* se mantienen, aunque modificados, en el pensamiento posterior.²⁹² No obstante, dichas propuestas se han quedado en afirmaciones, entre otras razones porque no ha sido su cometido desplegar las consecuencias de dicha hipótesis; rara vez se ha mostrado en detalle cuáles estructuras existenciaros se mantienen, cómo y por qué, en qué sentido son replanteadas o renombradas. Esto es lo que se busca hacer a continuación, señalar específicamente algunas estructuras que se mantienen replanteadas en el pensamiento ontológico, desde la perspectiva de una fenomenología anónima o inaparente; la repetición o reelaboración fenomenológica de dichos existenciaros conducirá directamente a la serie de problemas reunidos bajo la expresión *animal tecnificado*.

a) *Repetición fenomenológica del cuidado*

Comencemos por el *cuidado* o *cura* (*Sorge*). En *Ser y tiempo* dicho término designa el conjunto unitario de las estructuras ontológicas del *Dasein humano*; el cuidado es, reunido en una sola palabra, el modo de ser del hombre, a diferencia de otros entes. La particularidad del hombre es que *tiene a cargo* su ser, *se ocupa* de él, lo interpreta y transforma en distintas medidas, lo cual da cuenta de una apertura, de posibilidades abiertas a él mismo. Otros entes no tienen a cargo su ser, no lo interpretan ni se ocupan de él en la medida que ya está decidido, ya está hecho o acabado, física y biológicamente. A esto se refiere el filósofo alemán cuando

²⁹² Por ejemplo, Ángel Xolocotzi: “las estructuras esenciales de la existencia el *Dasein* se conservan en la vuelta [*Kehre*], aunque en forma más originaria”, *Fenomenología de la vida fáctica*, p. 196.

dice que “el Dasein es un ente al que en su ser le va este mismo ser”.²⁹³ Esta sola descripción es óptica, pero a nivel ontológico, es decir, al nivel de sus estructuras existenciales, tal condición es reunida, analizada y mostrada fenomenológicamente bajo el término *Sorge*, cura o cuidado: “A esta estructura de ser del esencial «irle» la llamamos el *anticiparse-a-sí* del Dasein [...] el ser del Dasein es un *anticiparse-a-sí-estando-ya-en-(el-mundo) en-medio-de* (el ente que comparece dentro del mundo). Este ser da contenido a la significación del término cuidado [*Sorge*].”²⁹⁴ Lo importante del cuidado es que reúne todos los otros momentos estructurales del *Dasein*, conforma su unidad: “El cuidado, en cuanto totalidad estructural originaria, se da existencialmente *a priori* «antes», es decir, desde siempre, en todo fáctico «comportamiento» y «situación» del Dasein”.²⁹⁵

A su vez, el *anticiparse a sí* da cuenta ya de la temporalidad originaria, lo cual significa que el cuidado como totalidad existencial se basa en la temporalidad. El *Dasein* es proyectado desde y hacia la temporalidad como horizonte definitivo para la comprensión y relación con su ser y el ser en general. De este modo el cuidado tiene una crucial importancia, pues constituye un *punto de enlace óptico-ontológico*; óptico porque da cuenta de la forma de ser del ente humano, ontológico porque proviene de la temporalidad y hacia ella misma apunta como horizonte de comprensión del ser. Sin esa forma de ser (estructura óptica) el hombre no guardaría relación ni comprensión alguna del ser, y por su parte, ella misma no sería posible sin la apertura temporal del ser (estructura ontológica).

¿Hay aquí alguna relación de primacía entre lo óptico y lo ontológico? ¿O se trata de una *simultaneidad* en la que uno no es inaugurado sin lo otro? De acuerdo con lo visto, aunque Heidegger enfatizó desde un inicio que lo más originario es lo ontológico, el planteamiento mismo de la *propiedad* y lo *trascendental* llevó al malentendido de pensar que no se da lo ontológico sin una previa configuración óptica el hombre, y esto significaría que el hombre es *condición de posibilidad* del ser. El posterior énfasis en lo *acontecedor* buscaría evitar ese malentendido, al subrayar que lo óptico no funda al ser, sino viceversa. No obstante, ese ajuste de perspectiva no fue inmediato ni sencillo; en los años de los *Beiträge* el filósofo hablará del *ente abandonado por el ser* como si pudieran ser dos ámbitos que pueden continuar

²⁹³ *ST*, §41, p. 209.

²⁹⁴ *Ibid.*, pp. 210-211.

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 211.

desligados.²⁹⁶ En cambio, a partir de los años 40 Heidegger matizará esto en algunos pasajes, bajo el planteamiento de que no hay ente sin ser, pero tampoco ser sin su apertura en un ente; la concepción tardía del *Ereignis* será precisamente la de una *simultaneidad* en la que el ente humano y la verdad del ser se inauguran en una misma fundación.

Por ahora estas cuestiones sobre la simultaneidad o prioridad entre lo óntico y ontológico deberán quedar abiertas a reserva de una aproximación más detallada; basta con poner de relieve el enclave que el cuidado constituye entre ambas instancias. Esto es probablemente más notorio en *Ser y tiempo*, pero se torna oscuro en los años posteriores.²⁹⁷ En los términos de la obra de 1927, hacer explícito el cuidado como tal, lo que se consigue en la modalidad de la propiedad, conduce a mostrar la temporalidad originaria; en contraste, huir del cuidado, desviar la mirada y ocultar lo abierto y posibilitante será lo distintivo de la impropiedad. La tematización de esta huida ante lo abierto del cuidado no desaparecerá en la obra subsecuente; al contrario, el filósofo seguirá llamando la atención sobre la pérdida del hombre de su propia esencia, a través de medios como la maquinación (*Machenschaft*).²⁹⁸ Más aún, esta huida de lo abierto no es algo raro o *excepcional*, sino el modo de ser cotidiano del hombre. En la vida común, inicialmente el *Dasein* se mueve en lo ya resuelto de la impropiedad, por lo cual esta es ónticamente anterior a la propiedad.

No obstante, en el marco de *Ser y tiempo* esta *huida* no puede ser definitiva, es solo un encubrimiento o disimulo, por muy obstinado y pertinaz que pueda llegar a ser. Así, en esta obra es inconcebible que el hombre renuncie a la apertura del *Dasein*.²⁹⁹ En *Ser y tiempo* tal extrañamiento no puede llegar a ser absoluto, la huida misma es una modalidad del cuidado, del ocuparse de su propio ser, anterior inclusive a la propiedad; un ente a la mano no podría

²⁹⁶ En esta separación dicotómica Peter Trawny verá un maniqueísmo en el planteamiento ontológico. Cfr. *Heidegger y el mito de la conspiración mundial de los judíos*.

²⁹⁷ En lo que respecta al proyecto filosófico del 27, Jean Grondin aclara: “¿Qué relación tiene este cuidado con la pregunta por el ser en general? Pues esta: que la *entera comprensión* del ser se dejará determinar a partir de este cuidado, y de la huida ante él”, «La destrucción hermenéutico-fenomenológica de la pregunta por el ser (§1-6)», en Ramón Rodríguez (coord.), *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*, p. 25.

²⁹⁸ Por ello agrega Grondin: “En textos posteriores caracterizará Heidegger genialmente al *Dasein* que se quiere distraer así de sí mismo como el «ser fuera de sí». El ser fuera de sí puede valer como concepto contrapuesto al *Dasein* en donde el «fuera de sí» indica un modo, quizá el primario, aunque en cualquier caso el modo más habitual del «ahí»”, *Ibid.*, p. 24.

²⁹⁹ Como afirma Alejandro Vigo: “[...] no hay, a juicio de Heidegger, tal completo extrañamiento del *Dasein* respecto de sí, lo cual se explica probablemente ya por la simple razón de que si lo hubiera, ni si quiera podría ser considerado como tal”, «El marco metódico y sistemático. Segunda sección (§§ 45-83)», en Ramón Rodríguez (coord.), *Ser y tiempo de Martin Heidegger*, p. 206.

jamás des-cuidarse y ser en el modo de la impropiedad. Pero se debe tener en cuenta que en esta época del pensamiento heideggeriano el *Dasein* está ligado al hombre, por lo tanto, el extravío o huida no podrían consumarse: el hombre no tiene escapatoria frente al *Dasein*.

En cambio, una huida radical o consumada sería concebible en el pensamiento ontohistórico, en el cual opera ya, como se observó en el §5, el discernimiento entre hombre y *Dasein*. ¿Esta huida puede llegar entonces a conseguir su propósito, esto es, a escapar final y definitivamente del angustiante cuidado? Después de todo, una huida no es tal si no tiene la posibilidad de consumarse, si no tiene un lugar a dónde escapar. Un nombre para esa instancia contrapuesta al *Dasein*, en la cual y como la cual el hombre finalmente huye de su esencia, sería precisamente *animal tecnificado*. ¿Cómo permitiría la técnica consumir semejante escape esencial por parte del hombre? Eso está por verse, antes es necesario mirar con más detenimiento el modo en que el cuidado es retenido y replanteado en pensamiento ontohistórico, a la luz de una *fenomenología inaparente*.

Para ello es preciso mostrar, de acuerdo con lo analizado previamente, cómo el cuidado pasa de ser una *estructura existencial-existenciaria* (indicador formal o existenciario en el proyecto del *Dasein existencial*) a un *ensamble histórico-existenciario* (*Winke* o seña del *Dasein histórico*), esto implica observar qué se conserva, qué se replantea y qué es abandonado. En el curso de 1935 el filósofo afirma lo siguiente: “Ex-sistencia, a su vez, significa: la cura *«Sorge»* del ser, por medio de la cual el ser del ente se abre extáticamente, es decir, no solo el procurar del ser humano”.³⁰⁰ Queda subrayada por el autor la pertenencia del cuidado *al ser*, es decir, no es referido única ni primeramente al hombre; pero esto no conlleva de ningún modo hacer a un lado al ser humano, por ello se añade *no solo el procurar del ser humano*, mismo que, entonces, también está incluido en el cuidado. Lo que se abandona es la pertenencia exclusiva del cuidado al ser del hombre; lo retenido es que se trata de un punto de enclave, un ensamble óntico-ontológico en el cual y *como el cual* se encuentran y relacionan hombre y ser.

Unos años después, en los *Aportes*, Heidegger escribe: “*Da-sein* y hombre se encuentran en una referencia esencial, en tanto el *Da-sein* significa el fundamento de la posibilidad del ser humano venidero, y el hombre es venidero en tanto asume ser el ahí, supuesto que se conciba como el custodio de la verdad del ser [*Seyn*], custodia que es indicada

³⁰⁰ *Introducción a la metafísica*, p. 35.

como el ‘cuidado’ [*Sorge*]”.³⁰¹ Observemos con detenimiento este pasaje: *Dasein* y hombre, sin lugar a dudas, no son pensados como lo mismo, sino que se encuentran en referencia uno a otro; pero tal referencia únicamente se sostiene sobre la custodia de la verdad del ser, realizada parte del hombre en el cuidado. En otras palabras, el hombre guarda y conserva la verdad del ser, abre espacio para ella, si se mantiene en el cuidado. Pero esto solo queda enunciado por Heidegger; no se muestra en detalle cómo el cuidado podría sostener la verdad del ser. Recordemos que la verdad es pensada siempre como des-ocultamiento; en la verdad lo ente es sacado de un anterior ocultamiento, y el ser se da como tal des-velar. ¿Cómo se relaciona esto con el cuidado? El desocultamiento no acontece por sí mismo como una entidad abstracta, separada de todo ente, sino que se da *en medio de lo ente*, soportado por un ente señalado, el hombre, que en dicho *soportar* está referido al *Dasein*. Otros entes no pueden *prestar soporte* al desocultamiento. ¿Por qué? ¿Qué hay o qué no hay en ellos? Vale la pena recordar el siguiente pasaje de *Ser y tiempo*:

El estar al descubierto del ente intramundano *se funda* en la aperturidad del mundo. Ahora bien, la aperturidad es el modo fundamental como el *Dasein* es su Ahí. La aperturidad está constituida por la disposición afectiva, el comprender y el discurso, y concierne cooriginariamente al mundo, al estar-en y al sí-mismo. La estructura del cuidado como *anticiparse a sí*—estando ya en el mundo— en medio del ente intramundano, implica la aperturidad del *Dasein*. El estar al descubierto tiene lugar *con* ella y *por* ella; por consiguiente, solo con la *aperturidad* del *Dasein* se ha alcanzado el fenómeno más originario de la verdad.³⁰²

La primera parte de este fragmento, en términos generales, se sostiene aún en el pensamiento ontohistórico, a condición de no equiparar inmediatamente hombre y *Dasein*. Pero la última afirmación, que la aperturidad del *Dasein* (*humano*) es ya el fenómeno más originario de la verdad, deberá modificarse: lo abierto y claro de la comprensión ontológica (*Seinsverständnis*) ya no será el momento más originario de la verdad, lugar que ocupará el *rehúso ocultante*, algo que ya no es ninguna facultad o característica *del* hombre. Tenemos entonces que hay verdad, desocultamiento, si se abre un mundo; pero tal apertura no es un fenómeno simple, sino un complejo entramado de estructuras ontológicas que se dan en el *Dasein* (disposición afectiva, comprensión, discurso), este entramado *es* la estructura del cuidado, *Sorge*. Si no hubiese un ente que *abre* y *configura* mundo, a través de una

³⁰¹ *Aportes*, §173, p. 242.

³⁰² *ST*, §44, p. 237.

comprensión discursiva-afectiva, no habría un lugar para el desocultamiento. Por ello Heidegger sostendrá a lo largo de toda su obra que el ser *necesita* del hombre, hay una pertenencia y mutuo requerimiento.³⁰³ Pero debe quedar claro: *necesitar* no es lo mismo que *dependen*.

En medio de esto hay un cambio importante de matiz: el cuidado no es más un rasgo consustancial del hombre, tan inherente a su ser que no puede huir de él por más *impropio* que sea. En los escritos de los años 30 el cuidado aparece en medio de connotaciones a una cierta fragilidad, lejanía e improbabilidad. En los *Schwarze Hefte* Heidegger escribe: “«Sorge»: el desvalido espacio para aquel estar del hombre dentro del «ahí», en cuya apertura lo que oculta se rehúsa en cuanto tal mostrándose en dicho rehusamiento, de modo que nunca se hace objeto en el sentido de algo que está enfrente”.³⁰⁴ El cuidado es, pues, el *locus* en el cual el hombre se instaura en el *ahí*, *anticipándose a sí* en medio de los entes, ocupado en su existencia; es la estructura óntico-ontológica en la que el hombre *puede* fundar el *Dasein*. Pero es un *desvalido espacio*, tenue, incipiente, un lugar que apenas sucede, no hace ser al hombre el *Dasein*, inmediatamente y sin condiciones, sino que *solo lo encamina al Dasein*. Podría decirse en palabras simples que el cuidado es condición, necesaria pero no suficiente, para que el hombre funde el *Dasein*. Más aún, el cuidado por sí solo no es ya una estructura permanente y segura del hombre, sino que también está en juego, puede desvanecerse igualmente. El hombre podría subsistir ónticamente *sin el cuidado*, ¿Cómo sería tal cosa posible? A través de la hipertecnificación del hombre, con lo cual puede obliterarse todo lo

³⁰³ Como observa también Richard Capobianco, el hecho de que el filósofo alemán termine por dar prioridad y primacía al ser en su relación con el hombre no significa “[...] that Heidegger left behind his concern with the cor-relation of Being and the human being. This concern remained constant”, «The ‘Turn’ Away from the Transcendental-Phenomenological Positioning of Being and Time to the *Thinking of Being* as Physis and Aletheia», p. 97: No obstante, subraya Capobianco, que el ser *necesite* del hombre no significa que *dependa* de él: “In the later work especially, ‘need’ is not ‘dependence’. The unending temporal self-showing and shining-forth of Being as physis as aletheia is not in need of the human being in strict sense, yet one may say that the human being is ‘needed’ only as a mirror reflecting back in language the inexhaustible resplendence of Being’s manifestation”, *ibid.*, pp. 97-98.

³⁰⁴ CN I, p. 387. Trad. modificada. Cabe hacer aquí un comentario sobre la traducción. En sus versiones publicadas de los *Cuadernos negros*, Alberto Ciria ha vertido *Sorge* por *prestación de asistencia*. En vano buscaremos alguna explicación o nota editorial sobre los criterios seguidos para esta y otras traducciones. Quizá es un acierto poético en sintonía con el lenguaje de los *Cuadernos*, igualmente sirve para enfatizar la diferencia que tienen los términos con respecto al proyecto fenomenológico de la época de *Ser y tiempo*, pero un lector desprevenido, o que no tenga acceso a la versión alemana, puede pasar de largo en su lectura sin percatarse siquiera de que el autor está empleando el término *Sorge*, lo cual dificulta muchísimo una lectura transversal, comparativa, entre las distintas etapas del pensamiento heideggeriano. En este y otros casos el traductor parase tomarse licencias excesivas.

abierto de la estructura del cuidado –esto se verá en detalle en la siguiente sección–, lo que conduce al *animal tecnificado*.

A diferencia de *Sein und Zeit*, obra en la cual el hombre, cuidado y *Dasein* se dan inevitablemente juntos, *en el mismo ente y como el mismo ente*, los escritos de los años 30 introducirán un discernimiento entre las tres instancias: el hombre no es inmediatamente *Dasein*; el cuidado ya no es solo un rasgo ontológico del hombre, sino sobre todo *del ser*; el hombre puede existir en el cuidado, pero eso no significa ya la fundación del *Dasein*, sino acaso el bosquejo de su posibilidad; finalmente, el hombre mismo puede subsistir *sin cuidado*, claro que en tal caso no es más el hombre sino un ente de orden distinto, animal tecnificado. En este contexto puede comprenderse mejor la siguiente afirmación de los *Cuadernos negros*: “Sorge es el nombre para decir que no somos capaces –aún no– de nombrar la fundación del hombre en el «Dasein»”.³⁰⁵ A pesar de todo, esto no es ninguna degradación del cuidado, su fragilidad y condición de *espacio desvalido* no es una debilidad, sino que está en consonancia con rehúso del ser, su lasitud es seña (*Winke*) o resonancia del ser. En la misma época, en *Besinnung*, encontramos la siguiente anotación: “el ‘cuidado’ – la custodia de la indigencia del ser [Seyn]”.³⁰⁶

En el marco del *Seynsdenken* el cuidado no es preponderantemente la ocupación óptica de sí mismo o de los entes a la mano, esto queda en segundo plano; el cuidado es principalmente *cuidado de su esencia*, en tanto *Da-sein*, por parte del hombre, por ello el filósofo afirma: “Insólito es el evento–apropiador y con él la posibilidad de que el hombre sea arrojado al cuidado [*Sorge*] de su esencia y con ello arrancado de la preocupación por sí como presente ante la mano (es decir como singular y como comunidad)”.³⁰⁷ Sin este cuidado de su esencia, la verdad del ser no tiene lugar para suceder, como observamos en el segundo tomo de los *Cuadernos negros*: “Incomparable es nuestro cuidado como cuidado del Da-sein, en el cual debe echar raíces la verdad del ser”.³⁰⁸

En conclusión, vemos con ello que el cuidado ya no está referido primariamente a actitudes o disposiciones humanas, lo cual no significa que no se vincule con lo humano, pues

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 388.

³⁰⁶ *Meditación*, §28, p. 93.

³⁰⁷ *Ibid.*, §69, p. 96.

³⁰⁸ *GA 95*, p. 185. Trad. propia. No seguimos aquí la traducción de Ciria, en la que el término *Sorge* queda irreconocible. Otro problema es que no mantiene un criterio único para verter dicha palabra, por ejemplo, unas líneas abajo del pasaje citado, traduce: “la preocupación por la verdad de la diferencia de ser” (*CN II*, p. 161).

precisamente constituye el enclave óntico-ontológico en el cual *puede* darse el encuentro entre hombre, *Dasein* y ser: “[...] el «cuidado» [*Sorge*] no es la quejumbrosa y lastimera aflicción, ni tampoco un llevar la «vida» con pesadumbres, sino el nombre de una primera y tímida resonancia del ser [*Seyn*] en el esenciar [*Wesen*] y como el esenciar del *Dasein*”.³⁰⁹ En la época de *Ser y tiempo* el cuidado constituía la estructura en la cual se daba la comprensión ontológica, y con ella la verdad más originaria del ser; pero a la luz del fundamento histórico del *Dasein*, el cuidado es *solo una primera y tímida resonancia* del ser, en la cual llega el anuncio de la posibilidad, ya no la realidad inmediata, de constituirse o ingresar en el *ahí* del ser. Pero esto no degrada la importancia del cuidado, sigue siendo una *primera* resonancia de ser sin la cual este no podría abrirse paso hacia el hombre.

b) *Repetición fenomenológica de la propiedad e impropiiedad*

A partir de lo visto, pasemos ahora a revisar la *repetición fenomenológica* de la propiedad e impropiiedad. Previamente quedó establecido que ante la forma de ser abierta del *Dasein*, aperturidad que se concreta en la estructura del cuidado, es posible huir, soslayarla, o asumirla como tal en su angustiante indefinición. La huida apunta a la modalidad de la impropiiedad y la asunción de lo abierto a la propiedad. En el capítulo anterior se mostró que el sentido de ambas modalidades es sobre todo metodológico; la propiedad permitiría un acceso fenomenológico *vivencial* a la estructura abierta del *Dasein*. En *Zu eigenen Veröffentlichungen* encontramos algunas otras aclaraciones importantes sobre esta cuestión. Allí escribe el pensador sobre el sentido de propiedad e impropiiedad: “Establecido solo en relación con la fundación del Da-sein como el lugar del acontecer del ser”.³¹⁰ Más adelante agrega: “Propiedad-impropiiedad –son orientados al ser fuerte para el acontecimiento apropiador [*Ereignis*], o no serlo”.³¹¹

Previamente fueron revisados los motivos por los cuales Heidegger realizó una autocrítica que llevó a abandonar la propiedad como acceso metodológico privilegiado, debido principalmente a que la propiedad, al ser una modalidad *singularizante* del *Dasein*, no

³⁰⁹ CN II, p. 215. Trad. modificada.

³¹⁰ GA 82, p. 31: “Angesetzt allein im Hinblick auf die Gründung des Da-seins als der Stätte des Seinsgeschehnisses”.

³¹¹ Ibid., p. 32: “Eigentlichkeit-Uneigentlichkeit-ist ausgerichtet auf Starksein für (Ereignis) oder nicht”.

alcanza a dar cuenta del *estado de yecto* que *acontece* como *historicidad del Dasein*. La pregunta ahora es: ¿la propiedad e impropiedad se repiten en el marco de una fenomenología inaparente? Es decir, ¿se repiten como *ensamble histórico-existencial* (*Winke*)? Aunque aparentemente dichos términos desaparecen en el *Seinsdenken*, mostraremos que su problemática no solo se mantiene, sino que juega un papel fundamental para la concepción de un *Dasein* que acontece históricamente.

Desde esta otra perspectiva, el contraste entre ambas instancias, propiedad e impropiedad se agudizará; pasa de una *bidimensionalidad* planteada en *Ser y tiempo* a una *abierto* conflictividad en torno al *Ereignis*.³¹² En el marco de *Sein und Zeit*, propiedad e impropiedad son solamente dos modalidades del mismo *Dasein*; la impropiedad tiene prioridad óptica y fenoménica, mientras que la propiedad tiene prioridad en el sentido ontológico y fenomenológico. Pero en el pensamiento ontológico el conflicto se acentúa, ya no son únicamente *modalidades*, sino posibilidades extremas con respecto a la *fundación del Dasein*, esto es, a la posibilidad de que el hombre sea apropiado *por y para el ser*, o que no lo sea, que sea lo suficientemente fuerte para el ser, o no. Lo singular de esta conflictividad radica en que el ser *apropiado* no anula la posibilidad de ser *inapropiado*, sino que esta última debe mantenerse como consustancial del ser apropiado. Sin ese juego conflictivo la *apropiación para y por el ser* se volvería una propiedad asegurada, quieta o disponible, es decir, precisamente las características opuestas al ser.

De este modo la estructura *bidimensional* del *Dasein* da paso a una estructura *conflictiva*,³¹³ el juego de propiedad e impropiedad³¹⁴ se transforma en un conflicto esencial entre apropiación y expropiación o *desapropiación* (*Enteignis*), una noción clave en la que deberemos adentrarnos más adelante. Pero el conflicto no sería tan radical si la expropiación (*Enteignis*) no tuviera la posibilidad de cumplirse anulando la posibilidad del *Ereignis*; esto es un cambio notable con respecto al proyecto del *Dasein existencial* de *Ser y tiempo*, pues allí la huida, al ser necesariamente una modalidad del cuidado, no anula al cuidado mismo ni, por lo tanto, al *Dasein*. En cambio, en el marco del *Dasein histórico* la huida es más radical, es

³¹² Esta es una tesis que ha esbozado Leticia Basso: “[...] la estructura conflictiva del Ereignis es, a nuestro juicio, una reformulación de la estructura bidimensional del *Dasein*”, *La unidad de la diferencia*, p. 33.

³¹³ Dicha estructura “[...] se repite en los años 30 transformada de forma tal que con el *Ereignis* contiene, bajo un aspecto renovado del problema de la diferencia [ontológica], la oscilación entre las dos dimensiones que la donación produce en la estructura trascendental del *Dasein*”, *Ibid.*, p. 34.

³¹⁴ Para una revisión más detallada del desarrollo de estas dos nociones, *cfr.* Boris Ferreira, *Stimmung bei Heidegger. Das Phänomen der Stimmung im Kontext von Heideggers Existenzialanalyse des Daseins*, p. 170 y ss.

decir, puede cumplir su objetivo de escapar finalmente de lo abierto que se da en el hombre. El filósofo de Todtnauberg se referirá a esto como una *huida esencial*.

Pero esta huida no se vive históricamente como un *retroceso* o algo negativo, al contrario, corre en paralelo con el progreso material a través del cual el hombre asegura una vida más plena y cómoda. En *Besinnung* Heidegger observa que el hombre “[...] desde hace tiempo continúa rozando en la insondable huida esencial, que él hace siempre más fácil y fugaz en la apariencia del progreso hacia el acabamiento de su señoría”.³¹⁵ Es de notarse que la huida aún no se consuma, está en decisión; el hombre únicamente ha rozado su posibilidad al aproximarse al acabamiento de su propio señorío sobre las cosas, el cual se da a través del dominio técnico de lo ente. En otras palabras, la *huida esencial* se acentúa con el despliegue de la técnica. Para el pensador alemán eso es así porque en esencia el hombre consiste en un inexponible misterio, no previsible ni explicable. De llegar a aclarar o considerar aclarado todo misterio sobre su propio ser, de llegar a explicar, predecir y controlar hasta el más pequeño proceso de sus funciones fisiológicas y psicológicas, el hombre sería, en esencia, *otra cosa*. Tal dominio de sí mismo hoy se vislumbra como posible a través de la técnica. De llegar a consumarse, esto implicaría que el hombre ya no tendrá más la necesidad de tener a cargo su ser, esto es, podría desentenderse completamente del cuidado (*Sorge*) que desde hace tiempo estructura su ser; el hombre podría entregarse al des-cuido de su ser si ya todo estuviese de antemano calculado y decidido, no tendría la necesidad de *anticiparse a sí estando ya en el mundo*, pues cada decisión estaría tomada, cada posibilidad calculada, cada perjuicio y beneficio presupuestados de antemano, y al mismo tiempo, cada ente predefinido, previamente disponible hasta en sus más recónditos detalles.

El animal tecnificado consistiría en la completa disposición de lo humano, una auténtica tecnociencia del hombre; por ello significaría la consumación de la huida con respecto a su propia esencia, escape que ya había sido pensado en *Ser y tiempo*, pero sin llegar a sumir la posibilidad de su consumación. En este sentido agrega el filósofo que el hombre se encuentra “[...] en una lucha por la decisión sobre la pertenencia al ser [Seyn] o definitiva pérdida de esencia”.³¹⁶ Pero si el *Ereignis* es esencialmente conflictivo, la lucha por la propia esencia del hombre también es necesaria para él, de modo que la posibilidad de la huida debe quedar abierta. El único escenario en el que la huida ya no fuese necesaria ni posible es aquel

³¹⁵ *Meditación*, §14, p. 62.

³¹⁶ *Idem*.

en que, precisamente, la escapatoria se consuma. En esta huida, y dado que el ser necesita del hombre, el olvido del ser se aproxima a su acabamiento.

Así pues, lo que sucedería en la huida esencial no es ajeno o extraño al modo en el que ha venido considerándose a sí mismo el hombre en los últimos dos mil años, una comprensión reunida bajo el término *animal racional*. En el escape de su propia esencia se impone la animalidad en la decisión sobre la esencia del hombre: “la *animalidad* triunfa, esto significa: ‘cuerpo’ y ‘alma’ como las determinaciones iniciales y permanentes (captadas como siempre) de lo *animal* asumen el rol de la esencialidad en la esencia del hombre”.³¹⁷ El máximo olvido del ser y el máximo des-cuido del hombre sobre sí mismo, su falta de interrogación sobre su esencia, se corresponden: “Su máximo triunfo es la desprevención sobre sí mismo: la fuga esencial del hombre deviene un ‘pánico’ más y más oculto”,³¹⁸ un pánico ante lo insondable y abierto de su esencia, el cual se aquieta y diluye conforme la aperturidad del ser del hombre se oblitera a través del domino técnico. Podemos observar la importancia que esta *huida esencial* tendrá para Heidegger en las primeras líneas del tercer volumen de los *Cuadernos negros (Überlegungen XII-XV)*; allí aparecen tres entradas a manera de epígrafe, en una de las cuales puede leerse lo siguiente:

Mientras el hombre opere su esencia en el sentido del animal racional, mientras piense sobre todo de manera «metafísica», en la forma de la diferencia entre lo sensible y lo insensible; con tal pensamiento persiste en la fuga [*Flucht*] de la pregunta por la verdad del ser [*Seyn*]. Esta fuga no se deriva de un impulso humano, sino que el hombre mismo se fuga –sin conocimiento de su fugacidad [*Flüchtigkeit*]– porque él, a través del ser [*Seyn*] mismo es desapropiado [*enteignet*] de la verdad del ser [*Seyn*].³¹⁹

De acuerdo con lo dicho, la tesis aquí propuesta es que la problemática de la impropiedad (*Uneigentlichkeit*), la caída (*Verfallenheit*) y el uno (*das Man*) son repetidos y replanteados en el marco de la *fenomenología inaparente* del pensamiento ontohistórico, específicamente en el problema de la técnica, es decir, de la *Machenschaft*, que luego dará pie

³¹⁷ *Meditación*, §55, p. 125.

³¹⁸ *Ibid.*, p. 126.

³¹⁹ GA 96, p. 4: „Solange der Mensch sein Wesen betreibt im Sinne des vernünftigen Tieres, solange denkt er überall »metaphysisch«, in der Form der Unterscheidung des Sinnlichen und Unsinnlichen; bei solchem Denken verharrt er in der Flucht vor der Frage nach der Wahrheit des Seyns. Diese Flucht entspringt nicht menschlichem Antrieb, sondern der Mensch selbst flieht - ohne Wissen von seiner »Flüchtigkeit« - weil er durch das Seyn selbst der Wahrheit des Seins enteignet ist“.

al planteamiento de lo *dis-puesto*, das *Ge-stell*. Esto podría parecer una afirmación exagerada, pero el mismo Heidegger establece la conexión en *Besinnung*. Allí, al aclarar el sentido de la propiedad e impropiedad afirma:

La im-propiedad es concebida como decaer [*Verfallen*] en el ente; en ello se indica que aquí la meditación sobre el ser permanece esencialmente y solo conductora. El decaer en el ente es el consentimiento a la maquinación [*Machenschaft*], a sí mismo oculto. Pero en primer lugar ha de ser mostrado que este ‘decaer’ no es ‘falta’ alguna, sino permanece con el estar arrojado [*Geworfenheit*] de un fundamento y abriga en sí un no dominio del ser (entidad) sin embargo ya abierto.³²⁰

Decaer en el ente, en términos de *Ser y tiempo*, es asumirlo todo, incluso al hombre mismo, a partir del modo de ser de lo ente a la mano (*Vorhandenheit*), es decir, como ya resuelto y aclarado, disponible para su uso. Esto no hace más que radicalizarse con la *Machenschaft*, la cual consiste en “[...] el prepararse para lo hacedero de todo, de modo que está dispuesto lo irresistible del incondicional poner en cuenta de cada cosa”.³²¹ En el mismo sentido podemos hallar una significativa descripción de la impropiedad, en la revisión crítica sobre *Ser y tiempo* que Heidegger realiza en el tomo 82 de la *Gesamtausgabe*: “La impropiedad es justamente la efectividad de lo inmediato. Efectuación, realización, traslado”.³²² Puede observarse que desde esta perspectiva impropiedad y maquinación tienen básicamente los mismos rasgos.³²³ ¿Pero cuál es la diferencia, entonces, entre ambos planteamientos, entre la ontología fundamental y el pensamiento ontohistórico? Debe quedar subrayado que para el filósofo el *consentimiento a la maquinación* no representa *falta* alguna, no es un error que subsanar por un pensamiento más auténtico, sino que la *maquinación* es un lance del estado de arrojado (*Geworfenheit*).

Así pues, la impropiedad, en tanto *estructura existencial-existenciaria* es una modalidad del *Dasein* en la cual este oculta para sí mismo la aperturidad de su propio ser, es un profundo disimulo de su constituyente singularidad. Pero en la *Machenschaft* lo singular o

³²⁰ *Meditación.*, §94, pp. 277-278.

³²¹ *Ibid.*, §9, p. 30.

³²² GA 82, p. 48: “Die uneigentlichkeit ist gerade die Wirk-samkeit des unmittelbaren. Erwirkens-Durchsetzen! Um-setzen”.

³²³ Ramón Rodríguez ha observado también que “[...] la visión cotidiana del mundo descrita en *Ser y tiempo* responde perfectamente a la situación de la existencia en la época técnica”, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, p. 65.

su disimulo no juegan ya un papel importante, sino que la maquinación es ella misma un acaecer histórico, y por ello no es nada externo o indiferente al *Dasein histórico*, sino que es un *ensamble histórico-existencial* del mismo. Sin el peligro que encierra la *Machenschaft* no se daría la estructura conflictiva del *Ereignis* ni la lucha del hombre por su esencia. En cierto modo el *acontecimiento de apropiación* necesita del peligro constante que se encierra en la posibilidad de no ser más apropiado. En sintonía con esto, Heidegger dirá en *La pregunta por la técnica*,³²⁴ a partir de unos versos de Hölderlin, que *donde está el peligro crece también lo que salva*.

¿Qué pasa, por su parte, con la propiedad? En las mismas páginas de *Besinnung* el pensador escribe que “la propiedad no mienta correspondientemente una interpretación especial de la existencia en el sentido de un ideal moral, sino nuevamente solo contiene la seña de la mismidad del Da-sein, de la re-solución [*Ent-schlossenheit*], como ensamble en la verdad del ser”.³²⁵ En esta aclaración puede verse, en primer lugar, un deslinde con respecto a la conocida malinterpretación de la propiedad en sentido moral o *existencial*; pero al mismo tiempo se observa que en esta época es pensada como seña (*Winke*) del *Dasein* y como ensamble (*Fügung*) de la verdad del ser. Agrega además que es una seña de la *resolución o estado de resuelto* (*Entschlossenheit*), estructura que, en el proyecto de *Ser y tiempo*, significaba la atestación más propia de su ser por parte del *Dasein*, es decir, se trata de la culminación misma de la propiedad, de su estado más *transparente*, o en otras palabras el momento en el que el *Dasein* logra ver con mayor claridad su propia *apertura* *posibilitante*.

En la obra del 27, con la resolución se lograría el propósito fenomenológico de *acceder vivencialmente*, a través de la propiedad, a la estructura total del *Dasein*, esto es, a la verdad de la existencia.³²⁶ Por su parte, en el pensamiento ontológico la resolución será pensada como captar el rehúso del ser en tanto seña (*Winke*). En la misma época de los *Aportes* y *Meditación*, en *La historia del ser*, escribe el filósofo lo siguiente: “Pero en el abandono del ente por el ser [Seyn] a través de soltar a la maquinación que se ciega a sí misma, aparece la ocultación del ser [Seyn]; no éste mismo ya, sino la seña, que va a través de un abierto

³²⁴ Cfr. Conferencias y artículos.

³²⁵ *Meditación*, §94, p. 278.

³²⁶ Pues como aclara Vigo, “el «estado de resuelto», como la genuina verdad del *Dasein*, abre el «ahí» (*Da*) en total, es decir, la totalidad del «ser en el mundo», «La atestiguación, en el modo de ser del *Dasein*, de un «poder ser» propio y el «estado de resuelto», en Ramón Rodríguez (coord.), *Ser y tiempo de Martin Heidegger*, p. 294.

infundado y no estimable, que es la resolución misma”.³²⁷ Captar la maquinación no como un hecho técnico más, sino como rehúso del ser, abre la posibilidad para pensar la verdad del ser.

En cuanto a la propiedad entendida en sentido *existencial*, como hemos señalado desde el primer capítulo de este trabajo, ella no lograría atestiguar la totalidad de la estructura del *Dasein*, pues aún falta el histórico estado de arrojado (*Geworfenheit*), que es sencillamente incontrolable e impredecible desde el punto de vista metodológico. Si hay una auténtica propiedad esta tiene que acontecer históricamente; ese es, al menos en parte, el sentido del *Ereignis*, que de acuerdo con esta tesis viene a ser una repetición en el pensamiento histórico de aquello que el proyecto de la ontología fundamental buscaba con la propiedad, es decir, del más auténtico punto de encuentro entre hombre, *Dasein* y la verdad del ser.

De nueva cuenta, esta es una equiparación plausible a partir de las palabras de Heidegger en el pasaje citado de *Meditación*, en el cual agrega sobre la propiedad e impropiedad: “[...] como ‘existenciaros’ no son títulos de una ‘nueva’ antropología y algo semejante, sino las referencias a que el esenciarse del ser [Seyn] mismo sintoniza [*ab-stimmt*] al Da-sein con respecto a a-propiación [*An-eignung*] de la verdad del ser [Seyn] y pérdida [*Verlust*]”.³²⁸ La propiedad es presentada aquí como como la apropiación para la verdad del ser, y la impropiedad como la pérdida de esa posibilidad, pérdida que es vinculada con el despliegue de la *Machenschaft*. De acuerdo con esto podemos leer lo siguiente:

Propiedad es una determinación superadora de la metafísica como tal, correspondiendo a la im-propiedad, que pensada ‘existencialmente’ hacia y desde la pregunta por el ser mienta el extravío en el ente, es decir, la supremacía del ente mismo y su ensombrecimiento del ser, de modo que la indigencia de la pregunta por la verdad del ser tiene que quedar fuera.³²⁹

Con lo anterior puede observarse una íntima pertenencia entre cuidado, propiedad y *Ereignis* en los llamados *escritos ontohistóricos* de esta época. En *Die Geschichte des Seyns*, después de afirmar que el evento se obsequia como rehúso (en contraste con el desplante de poder por parte del ente y la *Machenschaft*), un obsequio que se da como *em-pobrecimiento*, escribe el pensador: “El em-pobrecimiento en la esencial pobreza obsequia el fundamento de la posible instancia en el Da-sein, del cual solo es el cuidado, pero el cuidado es de la verdad

³²⁷ *La historia del ser*, p. 166.

³²⁸ *Meditación*, §94, p. 278.

³²⁹ *Ibid*, § 56, p. 128.

del ser [Seyn]”.³³⁰ E inmediatamente después agrega: “Tal cuidado es abismosamente diferente de toda triste-lastimera aflicción. Es esenciarse de la riqueza en la simplicidad de su obsequio a la propiedad, en la que el ente encuentra la esencia del ser [Seyn] (como evento)”.³³¹

Algunas páginas después, en uno de los diversos párrafos titulados *Eigentlichkeit*, se encuentra otro indico sobre la estrecha relación entre *Ereignis* y propiedad. Allí se afirma: “El hombre acaecido–apropiadoramente (propiedad), y a saber como Da–sein”.³³² En otras palabras la propiedad mienta ahora la posibilidad de que el hombre sea *apropiado* para fundar el *Dasein*, mismo que, a su vez, mantiene una relación esencial con el cuidado, que apunta a la capacidad del hombre para mantenerse en lo abierto, en lo *abismal* del ser. Más adelante, en el mismo escrito Heidegger escribe:

La esencia del Da–sein es la *instancia* (cuidado).

En–carecidamente en la propiedad, es decir en la esencia (guardia de la verdad del ser [Seyn]), a ella transferido.

Da–sein es el entrefundamento entre el ser [Seyn] y el hombre acaecido desde el ser [Seyn]. El Da–sein ‘soporta’ el a–bismo.³³³

En los *Beiträge* la propiedad tampoco desaparece. Allí señala el filósofo que el hombre tiene su esencia en propiedad en tanto fundador del *Dasein*, y agrega que “ser *propiamente* [*eigentlich*], de intento propietario de la esencia, y sostener y no sostener con insistencia esta autenticidad cada vez según la a–bismosidad del acaecimiento, esto constituye la esencia de la mismidad [*Selbstheit*]”.³³⁴ En este pasaje, y en las líneas anteriormente citadas de *Besinnung*, Heidegger alude a la mismidad, un rasgo que desde *Ser y tiempo* singulariza al hombre en tanto aquel ente que tiene una relación con su propio ser, el ente que se encarga, ocupa y cuida de su ser. Pero aquí agrega Heidegger que la esencia de esta mismidad consiste en oscilar entre mantenerse o no de camino al *ser apropiado*; aquí puede observarse nuevamente la esencia conflictiva del *Ereignis*. En la misma página agrega el autor: “Que el hombre tiene su esencia en propiedad dice: se encuentra en el constante peligro de su pérdida. Y esto es el eco del acaecimiento–apropiador, la entrega al ser [Seyn]”.³³⁵ Este peligro es, pues, *necesario* para

³³⁰ *La historia del ser*, p. 151.

³³¹ *Idem*.

³³² *Ibid.*, p. 153.

³³³ *Ibid.*, p. 183. Trad. modificada. Mantenemos en la cita el peculiar estilo de Heidegger que escribe prácticamente en versos.

³³⁴ *Aportes*, §271, p. 386.

³³⁵ *Idem*.

mantenerse en la proximidad del *Ereignis*; la propiedad en este contexto apuntaría a ver el peligro como tal, no anularlo ni *superarlo*. La ausencia de todo peligro, que el ser de este ente *ya no esté en juego*, significaría la suma impropiedad, es decir, el haber sido *desapropiado* para la verdad del ser.³³⁶

Una significativa diferencia de este planteamiento con respecto a *Ser y tiempo* es que allí la impropiedad tiene el carácter de una caída (*Verfallen*) de la cual habría que recuperarse; en cambio, en el proyecto ontohistórico de los años 30 la posibilidad de la pérdida de la esencia no es un decaimiento, sino un rasgo de la esencia misma. La posibilidad de su pérdida es consustancial a ella: “Concebido conforme al Da-sein el hombre es ese ente, que siendo puede perder su esencia y por ello está cada vez cierto de sí del modo más inseguro y osado, pero ello en razón de la entrega a la vigilancia del ser [Seyn]”.³³⁷ Otros entes *no pueden perder su esencia*. Si en algún momento el ser humano llegase a fijar su esencia, a superar toda inseguridad con respecto a ella, a aclarar hasta su más recóndito detalle, su esencia que consiste resguardar o encaminarse a la verdad del ser se habrá esfumado. A tal posibilidad apunta el problema del animal tecnificado.

Pero si todo esto es así, la posibilidad del animal tecnificado tendría que mantenerse también como un peligro que acentúa la esencia conflictiva del *Ereignis*, con lo cual, a pesar de todo, contribuye a mantener abierta la posibilidad de que el hombre sea apropiado *por y para* la verdad del ser. A partir de esta lectura tiene sentido la consideración que Heidegger hace sobre la técnica en uno de los dos pasajes de los *Aportes* en los que se enuncia el problema del animal tecnificado. Allí pregunta: “¿Es el camino histórico hacia el *fin*, *hacia la recaída del último hombre en el animal tecnificado, que con ello hasta pierde también la animalidad originaria del animal inserto, o puede, asumida antes como abrigo, ser inserta en la fundación del Dasein*?”³³⁸ El peligro de la técnica no es meramente algo ajeno a la historia del ser y a la

³³⁶ Sylvaine Gourdain también ha observado que la noción de Ereignis replantea elementos de la propiedad. Al reflexionar sobre el rehúso (Entzug) que tiene lugar en el Ereignis, comenta: “On voit là un quasi-retournement de la conception de *Sein und Zeit*, dans la mesure où ce qui constitue le propre (*das Eigenliche*) de l'*Ereignis* n'est plus la récupération de l'être humaine de son être-jeté, c'est-à-dire de sa finitude et de sa «nullité» (*Nichtigkeit*), mais c'est au contraire le laisser-être d'une certaine désappropriation, l'acceptation d'un retrait essentiel.”, *L'ethos de l'impossible. Dans le sillage de Heidegger et de Schelling*, p. 70.

³³⁷ *Idem*.

³³⁸ *Ibid.*, §152, p. 225.

posibilidad de fundar el *Dasein* sino que, asumida meditativamente, res-guarda en ocultamiento (*Bergung*) la esencial conflictividad del *Ereignis*.

En la técnica resuena lo *rehusante* de la verdad del ser, por lo que no debe sorprender que en los *Aportes* la mayor parte de las reflexiones sobre la *Machenschaft* aparezcan precisamente en el ensamble de la resonancia (*Anklang*). En esta lucha por mantenerse en lo abierto o escapar de su abismosidad tenemos, por un lado, la apropiación que desoculta lo abierto del *Dasein* y, por el otro, un extravío de la esencia que será nombrado en los *Beiträge* como *Weg-sein*. Hay, pues, un juego conflictivo entre *Da-sein* y *Weg-sein*. Heidegger escribe en los *Aportes* que “ser-ausente [*Weg-sein*] es el título *originario* para la *impropiedad* [*Uneigentlichkeit*] del *Da-sein*”.³³⁹ En otras palabras, lo que antes fue tematizado en la impropiedad recibe un nombre más adecuado con el ser-ausente, *Weg-sein*, que no debe ser pensado como contrapuesto o simple negación del *Da-sein*, sino que forma parte de su esencia.³⁴⁰ Por eso encontramos líneas abajo que “al ahí [Da] pertenece como su extremo esa ocultación [*Verborgenheit*] en su abierto más propio, lo *ausente* [das *Weg*], como permanente *posibilidad* el estar-*ausente* [*Weg-sein*]; el hombre lo conoce en las diferentes figuras de la muerte”.³⁴¹

Al *Da-sein* pertenece, pues, la íntima posibilidad de no ser más en absoluto, algo que ya había sido pensado en *Ser y tiempo* con el problema de la muerte. Su posibilidad de *no ser más* es fundamental porque marca de manera radical la finitud que lo constituye, y sin la cual no es *Dasein*. Pero en el proyecto del *Dasein existencial* de *Ser y tiempo* se trata de una finitud singular, de la muerte individual; en cambio, en el planteamiento del *Dasein histórico* tal finitud debe pensarse como *ensamble histórico*, es decir, debe apuntar más allá de la muerte propia de cada individuo. ¿Hay algo así como una *muerte histórica del Dasein*? Sí, esta se anuncia en la más radical posibilidad de la *desapropiación*, en la consumación del *Weg-sein*, en suma, en el cumplimiento de la huida esencial que apunta como destino y propósito al animal tecnificado.

³³⁹ *Aportes*, §201, p. 263. Trad. modificada. Subrayado de Heidegger.

³⁴⁰ Daniela Vallega-Neu también observa esto: „Da-sein ist zuerst und vor allem Weg-sein zum einem im Sinne, dass man in der Machenschaft von der Wahrheit des Seins ausgeschlossen ist, und zum anderen Sinne des zum Sein gehörenden Nichts, welches letztere sich im Tod spiegelt“, «Die *Schwarzen Hefte* und Heideggers seynsgeschichtliche Abhandlungen (1936-1942)», p. 107:

³⁴¹ *Aportes*, §202, p. 263.

c) *Repetición fenomenológica del ser relativamente a la muerte*

Lo mismo que sucede en el caso de la propiedad, para entender el replanteamiento del ser relativamente a la muerte como *ensamble histórico-existencial del Dasein* (Winke) es necesario comprender, en primer término, el lugar metodológico que tiene en *Ser y tiempo*. Recordemos que la segunda sección de la obra del 27, en la cual aparecen existenciales como el *ser para la muerte* y la *resolución*, tiene por cometido lograr una aprehensión completa e integradora, es decir, *propia*, de las estructuras del *Dasein*. En el estar vuelto hacia la singular e individual muerte, que de tan singular lo arranca del resguardo de la impropiedad, el *Dasein* tiene un *acceso fenomenológico vivencial* a su propio límite, es decir, a su propia y constitutiva finitud: “El estar vuelto hacia esta posibilidad le abre al Dasein su *más propio* poder-ser, en el que su ser está puesto radicalmente en juego. Allí puede manifestársele al Dasein que en esta eminente posibilidad de sí mismo queda arrebatado al uno”.³⁴² En el precursar la muerte accedemos fenomenológicamente a la posibilidad más radical, la de *no existir más*.³⁴³ La muerte, asumida de manera propia, es una suerte de callejón de salida que coarta la huida en que consiste la impropiedad, la cual impide asumir lo abierto de la posibilidad; de modo que el precursar abre por primera vez la posibilidad en tanto tal. El precursar la muerte es por ello un fenómeno de acceso que muestra al *Dasein* en su apertura.³⁴⁴

³⁴² ST, §53, p. 279.

³⁴³ Dicha posibilidad “[...] se hace cada vez «más grande», en el sentido de que se revela como aquella posibilidad que no conoce ya ninguna medida, ningún más y menos, es decir, como la «posibilidad de la desmesurada imposibilidad» de la «existencia», Alejandro Vigo, «El posible «ser total» del Dasein y el «ser para (vuelto hacia) la muerte» (§§ 45-33)», en Ramón Rodríguez (coord.), *Ser y tiempo de Martin Heidegger*, p. 261.

³⁴⁴ Cristian Ciocan también ha sistematizado la tesis de que, a pesar de las apariencias el tema de la muerte no desaparece en el segundo Heidegger, sino que se hace más relevante: “En effet, dans celle-ci, la mort avait une fonction ontologique seulement au niveau de la constitution d’être du *Dasein*, ouvrant – par le comportement authentique vers la fin – la temporalité originaria et dévoilant l’ekstase primordiale de l’avenir. Mais dans les écrits du deuxième Heidegger (ce qu’illustreront les *Beiträge*), la mort se révélera finalement constitutive de la relation même entre l’homme et l’être”, *Heidegger et le problème de la mort : existentialité, authenticité, temporalité*, p. 200. En una perspectiva similar, George Pattison ha señalado que, comparada con otros existenciales, la muerte es la que menos desaparece en la obra tardía, lo cual se debe que, ya desde *Ser y tiempo*, no solo tematiza la finitud del *Dasein*, sino el estado de arrojado, que como vimos fue el gran tema pendiente, fenomenológicamente hablando, en dicha obra: “Heidegger has earlier described human *Existenz* as having the character of thrownness, and this too plays an important part in relation to the meaning of death. Death is not a possibility we choose for ourselves: it is a possibility into or towards which we are thrown – whether we have conscious of it or not”, *Heidegger on Death. A critical Theological Essay*, p. 26. Asimismo, William Blattner ha señalado que el ser para la muerte, ya desde *Sein und Zeit*, va más allá de la singularidad individual: “The term ‘death’ in *Being and Time* does not refer to an event that takes place at the end of very human being’s life. Rather, it is the name for a certain condition in which *Dasein* can find itself, viz., the

Veamos ahora lo que cambia en el planteamiento del *Sein zum Tode* en una repetición en el marco de la fenomenología inaparente. En *Ser y tiempo* la muerte apela a la singularidad del *Dasein*, lo individualiza sin escapatoria; la repetición fenomenológica de este problema en la etapa ontohistórica consistirá en plantear la finitud del *Dasein histórico*, es decir, no ya de un individuo singular, sino de la posibilidad de ocurrencia histórica del *Dasein*. Pero igual que en la muerte singular, *existencial*, de *Ser y tiempo*, la muerte histórica del *Dasein* nos pone frente a su radical finitud. Es decir, lo que se mantiene es la búsqueda fenomenológica de un acceso a la finitud del *Dasein*.

Por otro lado, la muerte *individualizante* de *Ser y tiempo* era otro motivo para considerar que la huida de la impropiedad no podía llegar a consumarse del todo, pues ¿cómo podría la impropiedad continuar su escape si la muerte pone ante ella tan radical límite? La huida esencial solo podría llegar a cumplirse si el hombre consiguiese superar el horizonte de la finitud fáctica, y ello se puede lograr, precisamente, a través de la técnica que, como se verá más adelante, apunta en su más refinado desarrollo a la consecución de lo que no muere, de la continuidad plena de la *vida* en sentido orgánico, lo que podría darse bajo la forma del animal tecnificado, el cual implicaría, entonces, varias cosas: consumación de la huida esencial hacia el resguardo placentero y tranquilizante de lo ya resuelto siempre de antemano; la negación de la finitud fáctica del hombre, es decir, la *superación* de su muerte física, la posibilidad de que no muera ya, aunque aún sea posible que *finalice* como los entes a la mano descritos en *Ser y tiempo*; y con todo ello, la posibilidad de que el hombre devenga *inapropiado* para una relación con la verdad del ser, en otras palabras, la posibilidad histórica de que, a pesar de que el hombre subsista biológicamente, el *Dasein* no exista más como posibilidad del hombre, esto es, un *fin radical del Dasein*. En lugar de ser un ente marcado por la posibilidad, el ser humano llegaría a ser, por fin, un *ens realissimum*.³⁴⁵

En medio de todo ello, la tarea del pensar *apropiante* consistiría en asumir la posibilidad de un fin histórico del *Dasein*, lo que significa adentrarse en su finitud, abierta por la serie de problemas reunidos bajo la noción de animal tecnificado. En sintonía con ello,

condition of not being able to be anyone [...] Since 'death' picks out this existential condition, rather than the ending of a human life, Heidegger can refer to death as a possible way to be Dasein", «The concept of death in Being and Time», en Hubert Dreyfus, y Mark Wrathall (eds.), *Heidegger Reexamined. Vol. 1.*, p. 68.

³⁴⁵ Robson Ramos dos Reis ha señalado previamente un vínculo entre esta antigua noción, *ens realissimum* y la manera de existir en la impropiedad de lo impersonal, *das Man*. Cfr., del autor, «O *ens realissimum* e a existencia: notas sobre o conceito de impessoalidade em *Ser e tempo*, de Martin Heidegger», *Kriterion*, 104, pp. 113-129.

Heidegger indica en los *Aportes*: “La realización del ser para la muerte es un deber solo para los pensadores del otro comienzo, pero todo hombre esencial, entre los en el futuro creadores, puede saber de ello”.³⁴⁶ Ahí mismo señala, entre una serie de párrafos dedicados a pensar el *ser para la muerte*, que la pregunta por la muerte inaugura una relación esencial con la verdad del ser: “la muerte, el sumo y extremo testimonio del ser [Seyn]. Pero esto es de saber solo para el que es capaz de experimentar y confundar al Da-sein en la propiedad del sí mismo, que no es mentada moral-personalmente, sino siempre de nuevo y solo ‘fundamentalontológicamente’”.³⁴⁷

En los *Cuadernos negros* también se aclara que “[...] la pregunta por la muerte tiene su sentido totalmente único dentro de la meditación sobre la fundamentación de la verdad del ser”,³⁴⁸ toda vez que el ser “[...] exige la muerte como posibilidad extrema de la temporalidad”.³⁴⁹ Pero debe quedar claro que ahora se trata de una temporalidad marcadamente histórica, por lo cual escribe el filósofo que “el ontohistórico esenciar de la muerte es el a-bismo en el cual se funda la muerte ordinaria”.³⁵⁰ Que ya no se trata de la muerte singularizante sino de una muerte con sentido histórico lo podemos confirmar también en este siguiente pasaje: “La muerte es el apostadero más extremo, más solitario y –por eso– supremo del Da-sein dentro de la respectiva historia de su custodia de la verdad del ser”.³⁵¹ Por ese motivo, si su esencia es *ontohistórica*, no hay biología, ética u antropología que den con la esencia de la muerte, “[...] ni su esencia contraria, que no es el «nacimiento», sino el engendramiento y la concepción, pero pensándolos –y silenciándolos– a su vez en su carácter de historia del ser”.³⁵² Cabe preguntar al respecto, ¿cuál es ese engendramiento y concepción? ¿Se trata del primer *comienzo* (*Anfang*)? La temática del *comienzo* bien podría ser considerada como una repetición del tema del *nacimiento*, a penas esbozado en *Ser y tiempo*. Si la *finitud histórica* del *Dasein* es concebible al asumir sus límites extremos, *principio y fin*, el animal tecnificado –junto con los nombres posteriores que recibirá esta problemática– y el *primer*

³⁴⁶ *Aportes*, §162, pp. 232-233.

³⁴⁷ *Ibid.*, §161, p. 232.

³⁴⁸ *CN II*, p. 310.

³⁴⁹ *Idem.*

³⁵⁰ *GA 95*, p. 368: “Das seyngeschichtliche Wesen des Todes ist der Ab-gund, in dem der gewöhnliche Tod gegründet ist”. Citamos aquí el original alemán porque la traducción de Ciria omite el adjetivo *seyngeschichtliche* que resulta clave para comprender el nuevo énfasis ontohistórico que adquiere la reflexión sobre la muerte.

³⁵¹ *CN II*, p. 310. Trad. modificada.

³⁵² *Ibid.*, p. 311.

comienzo nombrarían respectivamente dichos confines. Por supuesto, el tema del comienzo escapa a los objetivos trazados en este trabajo, aunque más adelante será necesario mencionarlo mínimamente al revisar el sentido ontohistórico de la técnica.

En suma, no cabe duda de que la finitud es un *leitmotiv* que atraviesa toda la filosofía heideggeriana, es decir, a ella apunta el ser para la muerte, tanto en sentido *existencial* como *histórico*. En *Ser y tiempo*, la asunción más plena de la muerte, y con ella la realización de la propiedad, se da en la resolución, que sería el modo vivencial en que fenomenológicamente se accedería, con la mayor transparencia posible, a la totalidad estructural, abierta y posibilitante del *Dasein*.³⁵³ Desde el punto de vista del *Dasein histórico* afrontar su posible final, es decir, la posibilidad radical de que no sea más, abre igualmente la posibilidad de atestiguar su genuina finitud. Una *seña* (*Winke*) que nombraría precisamente esta *muerte histórica del Dasein* es *animal tecnificado*.

Si en *Ser y tiempo* la resolución es la culminación de la propiedad, en el proyecto ontohistórico tendría que significar también el acaecer auténtico del *Ereignis*, o como vimos líneas atrás, la captación del rehúso del ser en tanto *seña*; por ello leemos en *Besinnung*: “Lo esencial de la resolución [*Entschlossenheit*] no se encuentra en una presunta ‘actividad’ ‘subjética’ del singular, sino en la fundación conforme al Da-sein del hombre transformado”.³⁵⁴ Y al igual que la resolución, en esta reinterpretación que Heidegger hace sobre su propio trabajo, vemos que la propiedad es vinculada explícitamente con el *Ereignis*: “La propiedad, a pesar de toda apariencia moral de primer plano y conforme al único preguntar en *Ser y tiempo* por la verdad del ser, es concebible exclusivamente y cada vez antes hacia ésta como ‘modo’ de ser el ‘ahí’, en el que acece el acaecimiento-apropiador del hombre en la pertenencia al ser y su claro (“tiempo”)”.³⁵⁵

En concordancia con todo lo anterior, diversas *estructuras existencial-existenciaras del Dasein* analizadas en *Ser y tiempo* son reunidas, retenidas y replanteadas en torno a la problemática del animal tecnificado, que constituye una *seña* (*Winke*), esto es, un *ensamble histórico-existenciaro del Dasein* en el que se repite y agudiza la tendencia de la impropiedad,

³⁵³ Sobre este punto explica Rodríguez que “[...] la resolución, al abrirse al precursar la muerte no hace otra cosa que asumir la finitud constitutiva del *Dasein en su totalidad*, revelar hasta el fondo lo que ya en ella estaba contenido”, «El poder ser entero del *Dasein* y la temporalidad como sentido ontológico del cuidado (§§ 61-66)», en Ramón Rodríguez (coord.), *Ser y tiempo de Martin Heidegger*, p. 309.

³⁵⁴ *Meditación*, § 56, p. 128.

³⁵⁵ *Idem*.

una huida ante lo abierto y posible del hombre y el *Dasein*, pero es una huida tal que puede llegar a consumarse, lo que significaría el *fin histórico* de la posibilidad que tiene o tenía el hombre de ser apropiado por y para la verdad del ser, una *muerte* de la antigua y a penas bosquejada esencia del hombre. Pero a través de este planteamiento han quedado abiertas diversas preguntas: ¿cómo y por qué la técnica podría significar la consumación de la huida esencial a través de la cual el hombre renunciaría a cualquier relación con el ser? ¿De qué modo la técnica podría obliterar todo lo abierto que se juega en el hombre? ¿A través de qué hechos o fenómenos podría hacer prescindible en su conjunto la estructura del cuidado (*Sorge*)? En suma, ¿por qué el despliegue de la técnica puede llevar a una *desapropiación* del hombre? Será necesario revisar de manera más detallada el lugar que la técnica ocupa en el pensamiento heideggeriano, y a la par de ello, revisar las manifestaciones de la técnica contemporánea que pueden llevar a cumplimiento las posibilidades avistadas previamente.

2.2. El problema de la técnica frente a la «fundación del *Dasein*»

§ 9. La técnica en la historia del ser

¿Qué lugar ocupa la técnica en la filosofía de Heidegger? Si es verdad que constituye un *ensamble histórico-existencial del Dasein* no sería un mero hecho circunstancial, ajeno a la historia de la relación entre el hombre y el ser, sino que debería poder hallarse como un elemento esencial de esa misma historia. Esto es justamente lo que encontramos en la reflexión heideggeriana sobre la técnica. Podríamos comenzar con el final para luego comprender su comienzo. En la ya famosa conferencia de 1953, *La pregunta por la técnica*, en la cual la esencia de la técnica es nombrada como *das Gestell*, el filósofo señala que esta última provoca al hombre “[...] a hacer salir de lo oculto lo real y efectivo en el modo de un solicitar en cuanto un solicitar de existencias”.³⁵⁶ Bajo el dominio de la técnica todo ente es desocultado

³⁵⁶ “La pregunta por la técnica”, en *Conferencias y Artículos*, p. 22.

como presencia cuantificada, continuamente disponible para su uso, esto es, *Bestand*, término que ha sido traducido como *existencias* en el sentido contable y administrativo del término.³⁵⁷

Pero esta característica, acentuada en la técnica moderna, no es algo que solamente se exprese en una época reciente, sino que se encuentra ya en la comprensión antigua de lo ente, particularmente en la concepción de la *ousía* entre los griegos, pues el proyecto filosófico de la *ousía* busca fijar lo disperso y desconcertante de lo ente en términos permanentes y aprehensibles por el intelecto humano, como observa Heidegger en el curso de 1927, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Un signo elocuente de todo esto es que cuando el término οὐσία ya tenía su significado teórico y filosófico, en la época de la Grecia clásica de Platón y Aristóteles, “[...] la expresión οὐσία era todavía sinónimo de propiedad, posesión, riqueza”.³⁵⁸ De esta comprensión de lo ente derivarán términos como el latín *essentia*, que expresa “[...] el modo específico del ser del ente, su disponibilidad o, como también podemos decir, su subsistencia [*Vorhandenheit*], que le pertenece en razón de su carácter de producido”;³⁵⁹ o el alemán *Anwesen*, que habitualmente significa finca o hacienda, y que deriva en términos como *Anwesendes*, lo que se presenta, o *Anwesenheit*, presencia.³⁶⁰

El término οὐσία subraya, pues, “[...] más el carácter de producido de lo producido en el sentido de lo que subsiste como disponible”.³⁶¹ El original alemán dice en este último punto “[...] des verfügbaren Vorhandenen”.³⁶² Puede observarse con esto que lo tematizado por Heidegger bajo el término *Vorhandenheit*, lo *ente disponible a la mano*, proviene directamente de la antigua concepción de la οὐσία, y encuentra su culminación en lo dispuesto como existencia constantemente disponible, *Ge-stell* y *Bestand*. Ahora bien, el problema ontológico que encuentra Heidegger no es el planteamiento de la οὐσία por sí

³⁵⁷ Cfr. John Loscerbo, *Being and Technology. A Study in the Philosophy of Martin Heidegger*, para un panorama general del problema de la técnica en el pensamiento heideggeriano. No obstante, por la fecha de publicación de esta obra, 1981, no alcanza a recoger nuevos elementos aportados con la publicación de la obra póstuma.

³⁵⁸ PFF, p. 143.

³⁵⁹ *Idem*.

³⁶⁰ En términos generales esta lectura apunta a que ya la interpretación platónica-aristotélica del ser en tanto *ousía*, tiene un carácter técnico-productivo. Andreas Luckner comenta sobre la época temprana de Marburgo y el informe Natorp: “Heidegger das gesamte abendländische Denken als von der ‚Technik‘ her bestimmt denkt, von der universalen und omnipräsenten Auffassung des Seins als zur Zur-Verfügung-Hergestellt-Sein”, «Heidegger und das Denken der Technik», en Alfred Denker y Holger Saborowky (eds.), *Heidegger-Jahrbuch 9. Heidegger und die technische Welt*, p. 21. Un problema es que el mismo Heidegger habría recaído en esta interpretación en Ser y tiempo, al dar primacía a la definición de lo ente como presente a la mano o a la vista; la posterior designación, en lenguaje sencillo, de la *cosa (das Ding)*, intentará evitar dicha tendencia.

³⁶¹ *Idem*.

³⁶² GA 24, p. 153.

misma, sino el hecho de que haya servido para subsumir en su esquema la totalidad de lo ente, y en especial, un ente cuyo modo de ser no puede ser confundido con la mera subsistencia a la mano, el *Dasein*. Es por esto que el profesor de Friburgo considera que:

[...] sigue abierta la pregunta de si *todo* el ente se acaba con lo subsistente. ¿Coincide el ámbito de lo subsistente con el ámbito del ente en general? O, por el contrario, ¿hay un ente que, de acuerdo con su sentido de ser, no puede ser concebido como subsistente? De hecho, el ente que menos puede ser concebido como subsistente, el *Dasein* que nosotros mismos somos en cada caso, es precisamente aquel ente al que debe referirse toda comprensión de la subsistencia, de la efectividad.³⁶³

Ya en *Sein und Zeit* juega un papel fundamental esta crítica, de acuerdo con la cual la historia de la metafísica ha privilegiado el enfoque de lo *a la mano* según la οὐσία, con lo cual “el ente es aprehendido en su ser como «presencia» [*Anwesenheit*], es decir, queda comprendido por referencia a un determinado modo del tiempo, el «presente»”.³⁶⁴ Vistas las cosas de este modo, el posterior despliegue de la *Machenschaft* acentúa la comprensión de lo ente como disponible, hacedero y pre-dispuesto, llevando esta caracterización a lo ilimitado y *gigantesco*. La técnica no es entonces solo un problema más entre otros, sino un *envío* de la historia del ser; y por momentos no es presentado como una posibilidad más de dicha historia, sino como su acabamiento y consumación. De manera que el dominio de la técnica (*Mahcenschaft* o *Gestell*) no es nada ajeno a la historia de la metafísica, sino su necesario acabamiento.³⁶⁵ En la época de los *Beiträge* esta conexión entre la técnica y el comienzo griego de la metafísica se hace más explícito, pero no es tan fácil de comprender en sus detalles: “El surgir de la esencia maquinadora es históricamente muy difícil de captar, porque en el fondo desde el primer comienzo del pensar occidental (más exactamente desde el hundimiento de la

³⁶³ PFF, p. 155.

³⁶⁴ ST, § 8, p. 46.

³⁶⁵ Como Xolocotzi señala: “[...] el predominio occidental de la técnica no es para Heidegger un asunto meramente de intensidad o grado mediante el uso de máquinas, sino de la consumación de lo iniciado en el origen mismo de Occidente”, «Técnica, verdad e historia del ser», en Ángel Xolocotzi y Célida Godina (coords.), *La técnica. ¿Orden o desmesura?*, p. 52. Claro que en el primer comienzo esta esencia técnica de la interpretación de lo ente aún no es algo obvio, sino que se desplegará a lo largo de los próximos dos mil años, como observa Vallega-Neu: “But in ancient Greece, says Heidegger, machination does not yet fully come to light. Machination becomes more dominant in the Middle Ages through the Judeo-Christian notion of creation; all beings are *made* by God and thus become explainable according to the schema of cause and effect. This schema is further intensified in modern thinking in the increasing dominance of science and technology”, *Heidegger's Contributions to Philosophy*, p. 60.

ἀλήθεια), se plantea en el efecto”.³⁶⁶ Esto abre algunas preguntas: ¿cómo se relaciona la *Machenschaft* con el hundimiento de la ἀλήθεια? Si tal hundimiento se da con el proyecto de la οὐσία, ¿este fue un error o un descuido de pensadores como Platón o Aristóteles?

A esto último hay que responder en sentido negativo. El proyecto metafísico de la οὐσία no es una mera negación del primer destello de la ἀλήθεια en pensadores como Anaximandro, Heráclito o Parménides; el poner lo ente en la claridad de lo descubierto y desoculto trae la posibilidad de tenerlo ahí enfrente como disponible. La mirada pensante se deslumbró con tal claridad, dirigió su mirada a lo ente en tanto *sacado del ocultamiento*, al aspecto *luminoso* de la verdad, no al *ocultamiento* originario –lo mismo que hizo Heidegger en *Sein und Zeit*. “Y porque de este modo la ἀλήθεια deviene φῶς, interpretada a partir de éste, se pierde también el carácter privativo del –a. No se llega a la pregunta por la ocultación y el ocultamiento, por su procedencia y fundamento. Porque en cierto modo solo se plantea lo ‘positivo’ de la desocultación, lo libremente accesible”.³⁶⁷ De este modo la historia de la metafísica perdió de vista el juego conflictivo entre ocultamiento y desocultamiento.³⁶⁸ Quien más se esforzó por ajustar y *adecuar* la mirada, por hacerla *correcta* para el ámbito luminoso del desocultamiento fue Platón, pero con ello dejó sin tematizar el fondo privativo de la verdad.³⁶⁹

De acuerdo con Heidegger el planteamiento de las ideas, y de la adecuación a ellas, busca llevar a máxima claridad el acceso a lo ente. Así, “a través de Platón la ἀλήθεια deviene accesibilidad en el doble sentido del estar libre del ente como tal y del pasaje para el percibir”,³⁷⁰

³⁶⁶ *Aportes*, § 67, p. 117.

³⁶⁷ *Ibid.*, § 209, p. 269.

³⁶⁸ Sobre esto afirma Xolocotzi: „Das Herausnehmen aus dem Verborgenen wird nicht in seinem Spiel zwischen Verbergung und Entbergung gedacht. Die Betonung wird auf dem liegen, was ans Licht gebracht wird“, «Historie, Geschichte und Destruktion der Ontologie anhand der Schwarzen Hefte», en *Heidegger-Jahrbuch 11*, p. 125.

³⁶⁹ No obstante, es preciso matizar esta lectura heideggeriana. No hay una interpretación monolítica de Heidegger sobre Platón, como podría imaginarse. Alejandro Vigo propone distinguir en esta relación interpretativa entre un *Platón posible* y uno efectivamente real: “Heidegger apunta aquí a una nítida contraposición entre lo que puede llamarse la ontología del ‘Platón posible, tal como es atisbada en el tratamiento del ‘de repente’, por un lado, y la ontología del ‘Platón realmente existente’, que no es otro que el Platón de la ontología de la presencia, propia de la tradición metafísica, por el otro”, «Kehre y destrucción. Sobre el impacto hermenéutico del «giro» hacia el pensar ontohistórico», *Ápeiron. Estudios de filosofía*, Monográfico 9 p. 129. Esto plantea que el despliegue de la metafísica no es necesariamente unilateral, sino que en cada pensador se abren líneas de fuga. Quizá valdría la pena hacer una lectura de esa historia subterránea del ser.

³⁷⁰ *Aportes*, § 209, p. 269.

claridad, visibilidad. La historia posterior de la metafísica no hizo más que seguir el camino abierto por Platón, es decir, asegurar cada vez de manera más precisa la mirada del hombre frente a lo disponible del ente, hasta llegar a la *mathesis universalis* de la modernidad. A esa circunstancia, que consiste en no haber preguntado más por la esencia del desocultamiento, el filósofo alemán la caracterizará como el no haber podido mantenerse en el comienzo. En los *Scharze Hefte* encontramos la siguiente consideración: “Ahuecamiento y exageración de lo «ente», como trastorno que reduce a lo «no ente», son las consecuencias del hecho de que lo ente haya caído en las maquinaciones, un destino al cual estaba predeterminado desde que la entidad fue sellada como representabilidad o posibilidad de ser convertida en noción (ἰδέα)”.³⁷¹ Por eso el filósofo podrá sostener que “[...] el hecho de que se *pudo* y *tuvo* que llegar a la técnica moderna está fundado en el inicio y fundamentado mediante la inevitable imposibilidad de sustentar el inicio”.³⁷² La esencia de la técnica que hoy se despliega sin restricciones no tiene un origen reciente, sino que hunde sus raíces en el primer comienzo y en el olvido de la esencia *rehusante* de la verdad.

Pero esto no se dio por un descuido o torpeza de los pensadores, sino como consecuencia de la misma esencia *ocultante* de la ἀλήθεια: ella misma tiende al ocultamiento, “[...] nunca es solo claro, sino que se esencia como ocultamiento tan originaria e íntimamente con el claro. Ambos, claro y ocultamiento, no son dos, sino el esenciarse del uno, de la verdad misma”.³⁷³ El ocultamiento esencial de la ἀλήθεια se retrajo o rehusó para los primeros pensadores porque no podía ser de otra manera, en ello consiste su más auténtico modo de ser, en *resistirse* a la mostración que conduce a la fijación en la οὐσία: “[...] a la verdad pertenece lo *noedor*, pero de ningún modo solo como una carencia sino como resistencia, ese ocultarse que viene al claro como tal”.³⁷⁴

Por otro lado, los primeros pensadores no preguntaron explícitamente por la esencia de la verdad, porque en cierto modo preguntar es *fundamentar*, dar razón o fundamento suficiente de algo, pero el ocultamiento es precisamente lo que permanece des-fundado, no

³⁷¹ CN I, p. 355.

³⁷² *Preguntas fundamentales de la filosofía*, p. 166. Subrayamos *pudo* y *tuvo* porque ambos verbos connotan dos posibles interpretaciones sobre la técnica en la historia del ser: la técnica es solo una modalidad entre varias otras posibles de la metafísica (*pudo*), o bien, es el destino marcado, y en cierto modo inevitable, del primer comienzo (*tuvo*)

³⁷³ *Aportes*, §225, p. 281.

³⁷⁴ *Ibid.*, § 228, p. 286.

menesteroso de razón. Heidegger sostendrá la tesis de que los griegos experimentaron la esencia de la verdad, pero al experimentarla, y como consecuencia de su rehúso, no la tematizaron.³⁷⁵ Pensadores como Platón y Aristóteles no *fundamentaron*, sino que *fundaron* la doctrina de la οὐσία y de la verdad como corrección de la mirada, esto es así porque fundamentar consiste en poner sobre un fondo firme y seguro, pero no había ningún fundamento previo sobre el cual edificar algo; solamente estaba lo abierto y abismal del *desocultamiento*. En cierto modo el pensamiento platónico y aristotélico es radicalmente *creador*, pues condujo a la *producción* del fundamento. Al respecto señala el profesor de Friburgo en su curso de 1937-38:

Ya que aquí no es posible ni necesario el adecuarse a algo dado previamente, tampoco puede haber una fundamentación en el sentido antes determinado. El *pro-ver* la esencia no es fundamentado [*begründet*], sino fundado [*gegründet*], es decir, es llevado a cabo de modo que se lleva a sí mismo sobre el fundamento que pone.³⁷⁶

Se da, pues, una *fundación del fundamento*. Sería *fundamentado* si se preguntara por él, si se diera un *porqué* del fundamento, pero esto queda sin ser preguntado por los griegos; además, como supo ver Aristóteles, sería necio exigir un fundamento para el fundamento.³⁷⁷ De modo que la concepción de la verdad como corrección sí está fundada, aunque no fundamentada –porque no podría fundamentarse– en la concepción griega del desocultamiento. “Los griegos *experimentaron* por primera vez el estar desocultado del ente y lo tomaron como verdad, y sobre este fundamento determinaron la verdad como corrección. Ellos establecieron y fundaron este fundamento, pero no siguieron preguntando de manera expresa por él mismo”.³⁷⁸ El desarrollo de la metafísica posterior apuntará a una *corrección* cada vez más cumplida y transparente, hasta llegar a la técnica contemporánea, la cual encierra por primera vez en la historia la posibilidad de asegurar una plena transparencia, claridad y disponibilidad de lo ente. Por su parte, el cristianismo medieval también contribuyó a sostener y prolongar el olvido del desocultamiento en favor de la *maquinación*, pues su concepción

³⁷⁵ Xolocotzi puntualiza que esta posición “[...] conduce al señalamiento de que al ser *pro-vista* la verdad como estar desocultado del ente, no se requería una fundamentación ni un preguntar al respecto. Por ello entonces la *alétheia* permaneció como lo ausente de preguntas y dio paso a la posibilidad de la corrección”, «Técnica, verdad e historia del ser», p. 58.

³⁷⁶ *Preguntas fundamentales de la filosofía*, p. 84.

³⁷⁷ Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, Libro IV 1006a 1-5.

³⁷⁸ *Preguntas fundamentales de la filosofía.*, p. 106.

fundamental de dios como *creador, productor, hacedor* del mundo, es una lectura técnica.³⁷⁹ No obstante, cabe hacer notar que en este proceso hay un *cambio de signo*: la metafísica que gira en torno a Platón busca adecuar la mirada humana, ajustar y corregir su intelecto para que se ajuste a *la verdad*, al claro del desocultamiento que Platón concibe como *idea*;³⁸⁰ pero a partir de la modernidad es la totalidad de lo ente lo que debe ser *ajustado* y *corregido* para corresponder a los términos de la mirada humana:

Lo que en Platón se afirma, sobre todo como preeminencia de la entidad interpretada desde la *τέχνη*, es ahora tan intensificado y elevado a la exclusividad, que ha sido creada la condición fundamental para una época humana en la que necesariamente la ‘técnica’ –la preeminencia de lo maquinador, de los criterios y del procedimiento ante lo que entra en ello y es afectado– asume el dominio. La evidencia del ser [Seyn] y de la verdad como certeza es ahora sin límites. Con ello la olvidabilidad del ser [Seyn] se convierte en principio.³⁸¹

Con esto la era contemporánea se mueve en el máximo rehusó del ser desde que su historia comenzó. Y a pesar de todo, o precisamente por eso mismo, por estar en medio del máximo rehusó, está también ante la más sutil seña (*Winke*) de la verdad del ser. La técnica se basa “[...] en un derrumbamiento del esenciar de la verdad a causa del cual la verdad se rebaja al hecho de que las nociones sean correctas y lo ente se rebaja a lo objetual [...] Pero aquel derrumbamiento es la primera conmoción del esenciar del ser en el comienzo de su historia”.³⁸² Tenemos entonces dos *señas* fundamentales sobre el rehusó del ser, una marca el *comienzo* con el derrumbe y olvido del desocultamiento, la otra marca el *final* con la consumación de la corrección. Pero en esta seña final debe latir el peligro auténtico de que todo rastro del desocultamiento sea definitivamente borrado. Heidegger escribe en el segundo volumen de los *Cuadernos negros*: “Al cabo de muchos rodeos y transformaciones, la *τέχνη*, luchando, ha obtenido el triunfo sobre la *ἀλήθεια*, que al comienzo todavía se conservaba (cf. el *Fedro* de Platón). La *humanización* [*Vermenschung*] del hombre ha llegado a la meta”.³⁸³ Con esta

³⁷⁹ „Heidegger sieht die Wurzeln der Machenschaft schon im klassischen Griechenland, doch entwickelt sich die Machenschaft erst mit dem Christentum und der Idee eines Schöpfergotts“, Daniela Vallega-Neu, «Die *Schwarzen Hefte* und Heideggers seynsgeschichtliche Abhandlungen», p. 107.

³⁸⁰ Cfr. «La doctrina platónica de la verdad», en *Hitos*.

³⁸¹ *Aportes*, § 212, p. 272.

³⁸² *CN I*, p. 333. Trad. modificada.

³⁸³ *CN II*, pp. 117-118. Trad. modificada. Preferimos verter *Vermenschung* por *humanización* y no *hominización*, como sugiere Alberto Ciria, porque este último término se puede confundir con el proceso biológico-evolutivo por el cual uno o varios homínidos terminaron por conformar el género *homo*.

humanización –tema sobre el que volveremos más adelante– el hombre ha completado la *corrección* de su mirada y la *adecuación* de todo lo ente a su representar.

Pero en el máximo peligro que consiste en el definitivo abandono del ser radica también su *rastro*, en caso de que el pensamiento actual y futuro se adentre meditativamente en el peligro. En concordancia con ello el filósofo de la Selva Negra seguirá afirmando en los años 50: “El ocultarse de la esencia del ser no deja de ser, sin embargo, al mismo tiempo, la manera precisa en que el ser vira hacia nosotros en el ente, se nos asigna y destina”.³⁸⁴ El ocultamiento se retrae en favor de la claridad, con el riesgo de que esta última llegue finalmente a desprenderse de él. A la par de este rasgo, la historia del ser en su completo despliegue se caracterizará también por su *rehúso*:

La historia del pensar es la historia del ser [Seyn], del modo como éste dona su verdad al ente, para dejarlo ser como un tal; esta historia de donación se convierte desde su primer comienzo y a través de éste en una historia de la negación de la esencia de la verdad [...] Pero el abandono del ser puede convertirse en el primer crepúsculo del rehúso, en seña hacia el esenciarse del ser como evento-apropiador.³⁸⁵

La historia acaecida del ser es por ello la historia del progreso hacia la claridad y dominio de lo ente, pero al mismo tiempo, y como lo mismo, la historia del extravío con respecto a la verdad originaria, “[...] es el rastro [*Spur*] de la verdad (y por tanto, al mismo tiempo, del extravío [*Irre*]) del ser [Seyn]”.³⁸⁶ En otras palabras, el máximo rehúso de la verdad, que se experimenta en la posibilidad del abandono del ser, lejos de ser una deficiencia o un problema por superar cuanto antes, es una seña (*Winke*) de la esencia rehusante de la verdad del ser. Si la técnica, en su máximo despliegue como *Machenschaft*, lleva este abandono del ser a su extremo, a su posible *acabamiento*, alberga la posibilidad de ser su seña más inaparente. Esta *seña* se hace tanto más oculta e inaparente en la medida que el peligro se agudiza, lo cual sucede con el *acabamiento* de la metafísica, que inicia su camino con el proyecto filosófico de la οὐσία y de la verdad como corrección. Ahora es necesario mostrar con más detalle en qué consiste ese *acabamiento* y el *máximo peligro* de la técnica.

³⁸⁴ *La proposición del fundamento*, p. 111.

³⁸⁵ *Meditación*, §15, p. 70.

³⁸⁶ *CN II*, p. 233.

§ 10. La técnica como acabamiento de la metafísica y la modernidad

Como parte de esta lectura histórica de la metafísica emprendida por Heidegger, al comienzo de la segunda mitad de los años 30 el filósofo se enfrascará en un diálogo crítico con la modernidad, cuyo proyecto metafísico leerá como el *acabamiento* (*Vollendung*) de lo iniciado en la época platónica.³⁸⁷ El profesor de Friburgo encontrará en Hegel y Nietzsche el acabamiento de dicha metafísica, que llegará a máximo cumplimiento con el despliegue irrefrenable de la técnica. Esto queda expresado en pasajes como el siguiente:

El acabamiento de la modernidad es al mismo tiempo el acabamiento de la historia metafísica –llevada por la metafísica inexpressa y expresa– de Occidente [...] El acabamiento de la época metafísica eleva el ser en el sentido de la maquinación a un tal ‘señorío’, que en éste el ser en verdad es olvidado y no obstante el ente de tal esencia es emprendido como lo único.³⁸⁸

El filósofo asume esta postura bajo la idea de que la metafísica no puede *negarse* o *superarse*³⁸⁹ sin más, sino que, si es posible otro modo de relación con el ser y lo ente, ello solo podría darse con el cumplimiento o *acabamiento* de la metafísica misma. Antes de revisar los detalles y consecuencias de esta interpretación valdría la pena aclarar primero el sentido de *acabamiento* (*Vollendung*), toda vez que, a pesar de ser una idea importante y constante en este periodo, difícilmente encontraremos una explicación puntual sobre su significado.³⁹⁰ Quizá el único momento en que se da una aclaración explícita es en las lecciones sobre Nietzsche de la misma época:

«Acabamiento» no significa aquí que se agregue una última parte que aún faltaba, que se rellene finalmente un hueco que hasta entonces no se había podido eliminar. Acabamiento significa que todos los poderes esenciales del ente que se acumulaban

³⁸⁷ Como afirma Ramón Rodríguez: “es una tesis esencial y dominante del pensamiento del ‘segundo’ Heidegger que la metafísica ha llegado al final en la época moderna”, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, p. 149.

³⁸⁸ *Meditación*, § 10, p. 37.

³⁸⁹ Cfr. «La superación de la metafísica», en *Conferencias y artículos*.

³⁹⁰ Tampoco en la bibliografía especializada encontramos algún análisis detallado sobre esta noción. Salvo algunas menciones casi incidentales. Por ejemplo, Félix Duque comenta que *Vollendung* o acabamiento es un término ambiguo, tanto en alemán como en español, pues designa dos cosas a la vez: perfección y culminación. Cfr. «Martin Heidegger: en los confines de la metafísica», *Anales del seminario de historia de la filosofía* 13.

desde hace tiempo se despliegan sin restricciones para llegar a lo que exigen en su conjunto.³⁹¹

La modernidad no agrega por sí misma nada esencialmente nuevo a la historia de la metafísica, nada extraño ni faltante, sino que quita los límites que antes impedían el despliegue de lo que ya exigía el comienzo de la metafísica con el proyecto de la *ουσία* y de la verdad como *corrección*, a saber, una relación con lo ente en los términos de la disponibilidad, el dominio y el poder. ¿Pero cuáles eran esos límites que lo impedían? Todos aquellos que obstaculizaran la claridad y transparencia del saber, en la forma de mitos, creencias, dogmas y *misterios*. En ello consiste la exigencia inicial de la modernidad con Descartes, en asegurar la posesión de ideas *claras y distintas*. Se trata de la búsqueda de una *explicabilidad total* que llevará a la modernidad –a su ciencia y su filosofía– a concebir la posibilidad de una *mathesis universales*, una matriz universal en la cual todo lo que existe recibe explicación suficiente: “La primacía de la *corrección* fundamenta y hace evidente la exigencia de explicación en el sentido de la derivación del ente como producible de otro ente (‘mathesis’, ‘mecánica’ en el sentido más amplio)”.³⁹²

De acuerdo con este enfoque, cada paso de la modernidad avanza hacia una mayor claridad y transparencia, ya no solo de lo ente como objeto, sino del sujeto mismo encargado de conocer, por eso afirma Heidegger que “allí donde desaparece el último resto de ocultación del ser, a saber, en el absoluto saberse a sí mismo del espíritu absoluto –dentro de la metafísica del idealismo alemán– llega a culminación la desocultación del ente en vista de su ser; es decir, la metafísica acaba, y la filosofía llega a su fin”.³⁹³ Podría decirse que Heidegger acepta la tesis de la filosofía de la historia de Hegel, según la cual su propia filosofía constituye la meta de máxima claridad y autoconocimiento por parte del Espíritu, al final de una historia que ha progresado hacia tal conclusión. Así pues, para el juicio común, esta historia de la máxima claridad, y con ello el olvido del ocultamiento, no es nada negativo, sino que se experimenta

³⁹¹ Nietzsche, p. 385. Asimismo, hacia 1964, en la conferencia *El final de la filosofía y la tarea del pensar*, encontraremos la siguiente observación del filósofo: “El «final» de la Filosofía es el lugar en el que se reúne la totalidad de su historia en su posibilidad límite. «Final», como «acabamiento», se refiere a esa reunión”. *Tiempo y ser*, p. 97.

³⁹² *Aportes*, §230, p. 287.

³⁹³ *La proposición del fundamento*, p. 111.

como el máximo progreso de la humanidad.³⁹⁴ ¿Pero qué sigue una vez que la metafísica y la filosofía han *acabado*? Tan solo su aplicación y ejecución para llevar a los *hechos* la transparencia proyectada. De este modo, tenemos el siguiente panorama histórico del despliegue de la verdad del ser, que comienza con su primer destello y derrumbe, para culminar con la *Machenschaft*.

Al atravesar la transformación que va de la *adaequatio* a la certeza como aseguramiento del ente, la verdad se ha instaurado en su *estatuible factibilidad* [*ausmachbare Machbarkeit*]. Esta transformación instituye la preponderancia de la entidad así determinada como factualidad [*Machsamkeit*] [...] A la preponderancia del ser en esta figura esencial la llamamos la maquinación [*Machenschaft*].³⁹⁵

El modo en que Heidegger concibe la historia del ser es como una imagen en negativo de la historia Hegel. Para este último la historia es el despliegue progresivo de lo que ya subyacía desde el inicio, pero oculto, esto es, el *Espíritu* como autoconocimiento de sí mismo en su relación y oposición con lo que él *no es*; este proceso culmina con la máxima transparencia. De modo semejante, para el profesor de Friburgo la historia también es el despliegue progresivo de su *motor oculto*, que operaba tácitamente desde el inicio, pero este motivo inicial no tiene, con contraste, el carácter de la autotransparencia, sino del ocultamiento.³⁹⁶ La historia la metafísica culmina con el máximo ocultamiento del ser en la *Machenschaft*. Este despliegue escapa por completo a cualquier decisión humana, tanto en sentido individual como colectivo, por lo que dicha historia constituye un *ensamble histórico-existencial* de la posibilidad de fundar el *Dasein*.

Por su parte, Nietzsche constituye el otro gran hito de este acabamiento con su metafísica de la voluntad de poder, la cual despliega sin condiciones ni limitantes la antigua concepción de lo ente como algo que *debe* presentarse disponible y a la mano; de acuerdo con esta concepción todo lo desconcertante y variable, todo el devenir imprevisible debía

³⁹⁴ Michael Zimmerman escribe sobre esto: "Far from indicating a decline or something merely negative, then, the complete self-release of being into the machination of technoscience may, in fact, be the real 'destiny of Being'", «Heidegger on Techno-Posthumanism. Revolt against Finitude, or Doing What Comes 'Naturally'?», en Benjamin Hurlbut y Hava Tirosh-Samuelson (eds.), *Perfecting Human Futures. Transhuman Visions and Technological Imaginations*, p. 113.

³⁹⁵ *Nietzsche*, p. 538.

³⁹⁶ Von Herrmann y Alfieri también han llamado la atención sobre esta relación: "Was für Heidegger die Phänomenologie der Wahrheit des Seins ist, ist für Hegel die Phänomenologie des Geistes. Ein Vergleich beider Denker unter dieser Hinsicht ist äußerst reizvoll", *Die Wahrheit über die Schwarzen Hefte*, p. 47.

quedar fijado en su οὐσία. A esta exigencia responde Nietzsche: “La voluntad de poder en su esencia más profunda, no es otra cosa que el volver consistente el devenir en la presencia”.³⁹⁷ A la par, es también acabamiento de la modernidad porque la doctrina del sujeto representante es llevada a su clímax con el *superhombre*, cuya voluntad de poder se apropia en sus términos de la totalidad de lo ente: “Sin previo aviso y, sobre todo, sin estar precavido, el hombre se encuentra situado, a partir del ser de lo ente, ante la tarea de asumir el dominio de la tierra”,³⁹⁸ lo que constituye el cumplimiento del proyecto cartesiano que apuntaba a hacer del hombre amo y señor de la tierra.

Solo que el sujeto que va de Descartes a Hegel es preponderantemente un sujeto *pensante*, el sujeto de la razón; pero la subjetividad que se juega en la voluntad de poder es también *valorativa*, instintiva, una *subjetividad total*. Como hemos señalado, la antigua concepción del hombre que ha acompañado a la metafísica lo define como *animal rationale*; Nietzsche y Hegel constituirían, a ojos de Heidegger, el acabamiento de la *racionalidad* y la *animalidad* respectivamente. No es casual que en estas lecciones sobre Nietzsche de los años 30 encontremos los primeros abordajes explícitos sobre la *Machenschaft*. En las vísperas de su desenlace, el proyecto de la verdad como *adecuación* encuentra cada vez menos instancias de la vida y lo ente en totalidad que se resistan a su mostración. El filósofo de Todtnauberg escribe al respecto:

De este modo, el comienzo es llevado al acabamiento de su final. A este último proyecto de la entidad le está más lejos que nunca el pensamiento de la verdad en el sentido de la esencia de la ἀλήθεια, cuyo advenir esencial sustenta el ser y deja que se recoja en la pertenencia al inicio. En el pensar de Nietzsche, «verdad» se ha endurecido en una esencia entendida como concordancia con el ente en su totalidad [...] La doctrina de Nietzsche no es, sin embargo, superación de la metafísica, sino que es la más extrema y encegueda reivindicación de su proyecto conductor.³⁹⁹

Con Nietzsche la voluntad de poder que latía como protagonista oculta de la historia de la metafísica, una vez que ha salido a la superficie, regresa su mirada *a la vida*, a esta vida terrenal y material, como su principal tema de interés. La vida en sentido material y biológico será la principal preocupación, ya no solo de la filosofía, sino de la ciencia y la política en el

³⁹⁷ Nietzsche., p. 522.

³⁹⁸ «La frase de Nietzsche «Dios ha muerto»», en *Caminos de bosque*, p. 187.

³⁹⁹ Nietzsche, p. 531.

siglo XX. En este sentido escribe el filósofo alemán en *Besinnung*: “No que todas las metas se hayan perdido es lo esencial del inicial acabamiento de la modernidad, sino que la época deviene cierta de haber encontrado en la ‘vida’ misma ‘la’ meta y con ello su propia eternidad”.⁴⁰⁰ Como esperaba Nietzsche, con el acabamiento de la metafísica caerán los proyectos transmundanos que apuntaban al cumplimiento de sus ideales en *otro mundo, otra vida* u *otra realidad*. La meta es ahora *esta vida*; el animal tecnificado es precisamente esa *reconciliación* con la *vida*, un reintegro en lo orgánico de lo cual alguna vez se desprendió el hombre. Con este despliegue de la voluntad de poder, expresada en la esencia de la técnica, el olvido del ser llega a su máximo grado, y en tal olvido encuentra Heidegger la esencia del nihilismo, no en la falta de metas o propósitos ni en el olvido de *esta vida* en favor de lo transmundano, como habría pensado Nietzsche. El nihilismo es entonces el clímax de la modernidad y de la metafísica occidental en general.⁴⁰¹

Lo único que está en juego o puesto en *decisión* (*Entscheidung*) es si tal olvido se convierte en definitivo y sin retorno, o si es asumido meditativamente como una seña del rehuso del ser, lo cual abre la tenue posibilidad de una nueva relación, un nuevo comienzo con respecto a la verdad del ser. Por ello escribe el filósofo en *Die Geschichte des Seyns*: “Los presagios de una historia en esencia otra exigen un saber de la maquinación que no la rehuya a través de ningún encubrimiento y con ello se encuentre en su inevitable dominio y no obstante la resista”.⁴⁰² En la época actual, asumir de ese modo el radical abandono del ser implica adentrarse de manera no nihilista en la esencia del nihilismo. En este marco de interpretación Heidegger considera nihilista a Nietzsche porque aún juzga la totalidad de lo ente desde el incuestionado *poder*, y con ello, desde el olvido del ser en favor del ente. Para

⁴⁰⁰ *Meditación*, § 75, p. 244.

⁴⁰¹ Al grado que, a finales de los años 30, después de haber mostrado un inicial entusiasmo hacia el nacionalsocialismo, Heidegger concluirá que todos los hechos sociales e históricos de la época están marcados por el nihilismo y la maquinación, esto incluye a la institución universitaria como tal, al nacionalsocialismo, al comunismo soviético, cristianismo o judaísmo. Al respecto observa Daniela Vallega-Neu: „In der Tat bezeugen die *Schwarzen Hefte*, dass Heidegger alle Ereignisse und Institutionen seine Zeit als Auswüchsen der Machenschaft versteht“, *Heidegger-Jahrbuch 11*, p. 100. Inclusive la paz o la guerra ya no son vistas como instancias contrapuestas, en ambas tiene lugar la dominación técnica de lo ente, como señala Migue de Beistegui: “Whether in war or in peace, it is the same logic, the same demand that is at work. Heidegger has been much criticized for it, mainly because he refuses to see these issues as moral and ethical problems, and because he refuses to distinguish and decide between them. It is precisely this refusal that I think is worth considering. It is precisely the distinct light he throws on them that may prove to be philosophically valuable in the end”, *The New Heidegger*, p. 99.

⁴⁰² *La historia del ser*, p. 230.

Nietzsche, así como para la modernidad consumada solo es ente lo que se muestra en los términos del poder:

Si todo ente es voluntad de poder, solo «tiene» valor y «es» un valor aquello que cumple con la esencia del poder. Pero el poder solo es poder como acrecentamiento del poder [...] Ello implica: en cuanto principio de la nueva posición de valores, la voluntad de poder no tolera ningún otro fin fuera del ente en su totalidad.⁴⁰³

A su vez, de forma paralela, a esta configuración del ente corresponde una determinada caracterización del hombre. Si lo ente se radicaliza como objeto (*Gegenstand*) hasta devenir existencia constantemente disponible (*Bestand*), el hombre profundiza y domina su subjetividad. La figura del *Übermensch* cumple esta subjetividad total que ejerce su dominio sobre la técnica; el *super* o *trans* hombre ya no apunta a ninguna finalidad ajena, él mismo se convierte en principio y fin de la voluntad de poder: “[...] no precisa ya ese «sobre» y ese «más allá», porque quiere únicamente al hombre mismo, y lo quiere no en cualquier respecto particular sino absolutamente, como señor de la ejecución incondicionada del poder con los medios de esta tierra exhaustivamente explotados”.⁴⁰⁴ Pero es de notar que esta consumación de la subjetividad no deja al hombre indiferente, sino que lo conduce a una transformación esencial; el pensador de la Selva Negra apuntará en su reflexión sobre la técnica a que el ser humano no es simplemente *amo y señor* del proceso por el cual la totalidad de lo ente devine factibilidad ante la voluntad de poder, sino que él mismo, como un ente más, es obligado a encajar en el marco de lo hacedero y disponible.

De este modo, con el acabamiento de la metafísica de la subjetividad “[...] comienza la época de la objetivación incondicionada y completa de todo lo que es. En la objetivación, el hombre mismo, y todo lo que pertenece a la humanidad, se convierte en una mera existencia consistente”,⁴⁰⁵ *Bestand*. El hombre, que ha contribuido al desarrollo de la técnica, que se veía a sí mismo como su dueño, es supeditado a la provocación técnica; con esta radicalización de la subjetividad ella misma se lleva a su *acabamiento*, porque el hombre ya no es más el *sujeto activo*, principio y final de la disponibilidad de lo ente, ahora es un *objeto* dispuesto más. Con ello el hombre contribuye a su *fin*, en tanto hombre-sujeto de la

⁴⁰³ Nietzsche, p. 554.

⁴⁰⁴ *Ibid.*, p. 623.

⁴⁰⁵ *Ibid.*, p. 830.

modernidad; en este contexto Heidegger alude a la temática del *último hombre* en Nietzsche, quien escribió en el pasaje citado anteriormente: “Nosotros hemos inventado la felicidad [*Wir haben das Glück erfunden*]’ – dicen los últimos hombres, y parpadean”.⁴⁰⁶ El último hombre ha encontrado, por medio de la técnica, el modo de ser *pleno* y *feliz* por primera vez; pero con esto hace desaparecer uno de los rasgos que lo habían caracterizado como hombre, rasgo que es consecuencia de su peculiar estructura ontológica *abierta*, a saber, el ser continuamente *incompleto*, *insatisfecho*, o en palabras de Nietzsche, un animal que no ha sido fijado aún. El último hombre *fija* por primera vez su esencia, y con ello prepara su *recaída en el animal tecnificado*.

Así pues, Heidegger ofrece en esta época la interpretación de un *acabamiento doble*: tanto de la modernidad como de la metafísica en general, acabamiento que tiene sus principales figuras en Hegel, Nietzsche y, finalmente, en la *Machenschaft*. A pesar de todo, lo mismo que sucede en el caso de los pensadores griegos, Nietzsche o Hegel no cometen simplemente un error, la postura desde la cual piensan, en conjunto con su época, no puede solo sustraerse al rumbo de la historia de la metafísica, lo que piensan es en cierto modo *inevitable*; los grandes pensadores no crean a su antojo desde cero, su obra no es producto de la genialidad individual, son aquellos que penetran en lo más profundo y esencial de su propia época. Por eso no es posible *salir* unilateralmente de la historia de la metafísica; si es posible un *fin*, ello solo es pensable como acabamiento propio e interno. Es por eso que el pensamiento meditativo no puede simplemente negar la metafísica ni la técnica.⁴⁰⁷

El nihilismo, pensado como olvido del ser, no es por tanto un simple fenómeno de decadencia que debiera o pudiera ser superado fácilmente, “[...] sino que es el primer producto de un amplísimo y remotísimo aparecer [*Erscheinung*] del ser: el fenómeno de que el dominio todavía oculto del ser se basa en no haber menester poder y en carecer de él”.⁴⁰⁸ En otras palabras, el nihilismo como dominio incuestionado de lo ente solo ha sido posible porque el ser, no necesitado de manifestarse como *poder* y *acción* se ha sustraído, imperceptible para el pensamiento que solo sabe ver lo cuantificable, lo susceptible de ser usado para un fin. Por ello el nihilismo es una *seña* histórica del ser en la cual tendrá que

⁴⁰⁶ Friedrich Nietzsche, *loc. cit.*

⁴⁰⁷ Pues como observa Rodríguez, “[...] en cuanto tal consumación, nos saca, en cierto sentido, fuera de ella misma y fuera, por tanto, de su producto final, la figura tecnológica del mundo”, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, p. 161.

⁴⁰⁸ *CN II*, p. 366. Trad. modificada.

adentrarse la meditación que pueda entablar una nueva relación con la verdad del ser. De esta forma, el primer comienzo debió situarse, sin pensarlo, frente a una decisión semejante a la que se cierne sobre nuestra época: entregarse a la exclusividad de lo disponible o adentrarse interrogativamente en el rehúso del ser. Aquí se muestra también, en el comienzo, la conflictividad esencial del *Ereignis*,⁴⁰⁹ cabe pensar incluso que no son dos decisiones distintas, sino una y la *misma*, por lo que el destino del primer comienzo viene a repetirse en la posibilidad del otro comienzo.

No obstante, en esta lectura histórica se abre una importante pregunta: semejante acabamiento nihilista y técnico de la metafísica, ¿es solo una modalidad del inicio griego o es su *única y necesaria* conclusión? Hemos visto algunos pasajes en los cuales el filósofo alemán parece sugerir que se trata de su inevitable despliegue. ¿Es posible concebir y dar forma pensante a otros modos de relacionarse con la historia del ser? ¿Tal historia tiene necesariamente ese carácter tan *unitario*? ¿Pudo o puede aún desplegarse de otras formas?⁴¹⁰ Esa habría sido tal vez una vía unilateral y reductiva; de cualquier modo, también en este caso, es decir, considerando que el despliegue incuestionado de la técnica no sea el único acabamiento posible, una relectura y confrontación con el primer comienzo resulta con mayor razón necesario.⁴¹¹

⁴⁰⁹ Sobre esta conflictividad esencial y su lugar en la narrativa de los dos comienzos, señala Günter Figal: "Die Metaphysik und ihr Ende im Nihilismus ist, so gesehen, die »Auseinandersetzung« der beiden Anfänge dadurch, indem sie in der Entfernung vom ersten Anfang diesen freigesetzt und dem anderen Anfang »zuspielt«", *Martin Heidegger zur Einführung*, p. 157. Así como el primer comienzo no queda simplemente atrás, sino que su decisión se repite a lo largo de toda la historia, el otro comienzo no está en un punto fijo del futuro, sino que su decisión se abre desde ahora, en cierto modo siempre está sucediendo ahora.

⁴¹⁰ Franco Volpi ya había avistado la necesidad de estas preguntas: "[...] debemos cuestionar la convicción heideggeriana de que en la esencia de la técnica moderna se cumple la realización de la motivación originaria de la filosofía y de la *episteme* griegas", *Heidegger y Aristóteles*, p. 203.

⁴¹¹ Algunos analistas han problematizado si realmente Heidegger piensa a la técnica como el destino único e inevitable de la metafísica. En medio de esta cuestión, Hubert Dreyfus ha sugerido distinguir entre dos palabras inglesas, *destiny* y *fate*: "[...] although a technological understanding of being is our destiny, it is not our fate. That is, although our understanding of things and ourselves as resources to be ordered, enhanced, and used efficiently has been building up since Plato and dominates our practices, we are not stuck with it", «Heidegger on Gaining a Free Relation to Technology», en Hubert Dreyfus y Mark Wrathall (eds.), *Heidegger Reexamined. Vol. 3*, p. 102. Mark Wrathall también ha hecho una interesante revisión de este problema; él identifica dos críticas que se han hecho al pensamiento histórico de Heidegger: una lo acusa de *conservadurismo*, la otra de *fatalismo*, ambas apuntan al hecho de que el hombre singular no puede ya hacer nada frente el enorme peso de la historia. La lectura del fatalismo se centra en la *Universal and Total Grounds Thesis (UTG)*, según la cual cada época se mueve sobre un rígido fundamento metafísico, pero esto no explica cómo es posible que se dé el tránsito (*Übergang*) entre dos épocas: "But how can a new world arise or an old world break down if everything is universally and totally determined in terms of the understanding of being that prevails in the

No obstante, es posible que si se considera al *acabamiento* en su modalidad técnica y nihilista solamente como *una* modalidad más de la historia de la metafísica, se le reste lo que tiene de acuciante y radical, pues como vimos, el abandono del ser se convierte en *seña* (*Winke*) en la proximidad de su máximo peligro e indigencia, esto es, que el abandono y olvido del ser llegue a ser pleno, consumado y sin retorno. ¿Pierde su radicalidad y peligro la esencia de la técnica en caso de que no sea la única consumación posible de la metafísica? Tal pregunta escapa a las pretensiones y alcances de este trabajo, pero es una interrogación en la que deberá internarse el pensamiento actual y posterior; lo único cierto es que esta historia, en la que se ha desplegado la técnica como poder incuestionado, es la historia *acaecida*, el *envío* del ser en el cual se mueve nuestra época. Si tal horizonte ha de convertirse en *seña* de la verdad del ser debemos adentrarnos en el máximo peligro de la técnica, ¿en qué medida constituye un peligro, además el máximo? De acuerdo con la postura que sostendrá Heidegger en *La pregunta por la técnica*, solo daremos con lo que *salva* si comprendemos más detalladamente en qué consiste y qué pone en riesgo el máximo peligro de la técnica.

§ 11. La técnica como máximo peligro: la oclusión del cuidado

El problema de la técnica, que no tiene un rol protagónico en la época de *Ser y tiempo*, se abre paso en la obra heideggeriana de los años 30 y 40; a la par de su tematización el filósofo alemán comienza a reflexionar sobre un peligro (*Gefahr*) que no es casual ni secundario, sino que llega a ser caracterizado como el *máximo peligro*. Si ha quedado claro que la *única* inquietud filosófica de Heidegger gira en torno a la pregunta por el ser, se comprende mejor que la naturaleza de tal peligro apunta precisamente al ámbito del ser; por lo tanto, no es un peligro *práctico* u *óntico*, no se trata del riesgo de encarar consecuencias materiales desastrosas o dañinas. Incluso podría decirse que no es un peligro *técnico*, que concierna al uso de aparatos y tecnologías. Este peligro habita en actividades y esferas que en primera instancia no

current world? Moreover, Heidegger clearly recognizes that different metaphysical worlds, each of which is universal and totalizing in its own right, can exist simultaneously side by side”, «The Task of Thinking in a Technological Age», en Aaron Wenland, Christopher Merwin y Christos Hadjioannou, (eds.), *Heidegger on Technology*, p. 17. Esto lleva a cuestionar la idea de que Heidegger propone necesariamente una lectura monolítica de la historia del ser; la tesis de la UTG no trata sobre las características de los objetos, sino sobre una demanda (*Anspruch*), dirigida al ente que soporta el desocultamiento.

parecen relacionarse en absoluto con nada técnico, como los hábitos cotidianos de la vida contemporánea, los cuales precisamente se caracterizan por no tener nada de apremiante ni peligroso. Por ello el filósofo escribe en el primer volumen de los *Cuadernos negros*:

El máximo peligro no es la barbarie ni la decadencia, pues estos estados pueden conducir haciendo salir a algo extremo, suscitando de este modo una necesidad. El máximo peligro es la mediocridad y la disposición homogénea sobre todo, ya sea en la forma del más vacío ajeteo, ya sea en forma de una plácida probidad decente pero que ya no puede sentirse instada por nada.⁴¹²

El peligro pensado por Heidegger no consiste en que los dispositivos técnicos *fallen* de manera perjudicial para el hombre, ni en que suceda algún desastre imprevisto por los protocolos y organizaciones humanas; apunta más bien a que la funcionalidad llegue a su máxima perfección, a que todo se torne disponible y decidido sin reservas. Pero si todo funciona y marcha según lo esperado, generando seguridad, certeza y bienestar en el proceso, ¿qué podría haber de *peligroso* en todo ello? Obtenemos un primer atisbo a partir de *Ser y tiempo*; allí, en medio de la tematización de la mundanidad y los útiles, el filósofo de Friburgo observa que cuando lo ente a la mano *falla, falta* o se *descompone*, se abre una apremiosidad inusual, la cual inaugura la posibilidad de interrogar, al menos durante un breve instante, por el horizonte de lo ente intramundano desde el cual el útil extraviado o fallido aparece como el útil que es. De este modo, “mientras con más urgencia se necesita lo que falta, cuanto más propiamente comparece en su no-estar-a-la-mano, tanto más apremiante se torna lo a la mano, y ello de tal manera que parece perder el carácter de a la mano”;⁴¹³ es decir, lo a la mano (*Vorhandenheit*), tan persistente y común en la perspectiva habitual de lo ente, al grado que obstaculiza echar un vistazo a lo abierto y posibilitante del desocultamiento mismo, se desvanece por un instante. A pesar de todo, en el ritmo habitual de la vida pronto se encuentra un sustituto, se repara lo que fallaba o se encuentra lo extraviado, el endeble instante para una posible interrogación se esfuma con la misma espontaneidad con la que surgió. Pues bien, con el máximo cumplimiento de la técnica se vislumbra también la posibilidad de que ya nada falle o falte, o si lo hace, su misma falta es presupuestada, y por lo tanto un sustituto o solución son calculados de antemano.

⁴¹² CN I, p. 257.

⁴¹³ ST, §16, p. 95.

De tal manera la disponibilidad de lo a la mano se torna absoluta, con lo que se cierra cada vez más la alternativa de relacionarse con lo ente, de preguntar por él de un modo que no sea la *Vorhandenheit*. En otras palabras, el perfeccionamiento de la técnica significaría un anquilosamiento en lo previamente dicho, establecido y calculado, es decir, en la *impropiedad de lo uno*. Sin embargo, en *Ser y tiempo* la impropiedad aún no puede ser calificada como *peligrosa* –mucho menos como el *máximo peligro*–, pues ella constituye aún una modalidad óptica, inclusive la principal y más frecuente, del cuidado del *Dasein*, y por otro lado no pone en entredicho la posibilidad de la propiedad, la cual significa, entre otras cosas, un avistar más auténtico y claro de la impropiedad misma; es decir, en los términos del 27 no hay una relación de anulación o negación entre la propiedad e impropiedad.

Lo plenamente disponible que se juega en el cumplimiento de la técnica solo puede llegar a ser el máximo peligro si implica la imposibilidad de una relación *propia* o, mejor dicho, *acontecida-apropiada* (*er-eignet*) con lo abierto del ser, esto es, si implica el cumplimiento de la *huida esencial* –como se vio antes en el §8– a la cual apunta ya la impropiedad, pero sin llegar a consumarla del todo. Después de todo, en *Ser y tiempo* la *huida* de la impropiedad es solo provisional, tentativa, pero su consumación absoluta, asumida por el pensamiento ontológico, consiste en el máximo peligro. Puede verse que lo tematizado en los años 20 como impropiedad (en contrajuego con la propiedad) acentúa su carácter decididamente conflictivo en la obra posterior; si bien en *Sein und Zeit* hay dualidad, contraste, incluso oposición entre propiedad e impropiedad, no hay un auténtico conflicto en el antiguo sentido de *pólemos*, pues una modalidad no niega a la otra. Pero en cierto modo, el peligro y la posibilidad de anulación en el pensamiento ontológico es *unilateral*: por una parte, el acontecimiento de apropiación, *Ereignis*, no significa algo así como un estado ascético en el que ya no se guarda ninguna relación con el mundo habitual y su técnica, pero el máximo cumplimiento de esta última, en su unilateralidad, sí niega e impide toda disposición meditativa que encamine a una relación pensante con el ser. El *Ereignis* no solo no niega ni suprime la existencia óptica de las vivencias y maquinaciones, sino que en cierto modo requiere, como ya se mencionó anteriormente, de la conflictividad con respecto a ellas.⁴¹⁴

⁴¹⁴ Esa conflictividad es esencial en el juego de darse y retraerse de la verdad histórica, como indica Tengelyi: “Mais – et c’est précisément la particularité de la conception heideggerienne après le «tournant» (*Kehre*) de sa pensée – la phénoménalisation se trouve ici affectée par un conflit dramatique entre manifestation et retrait, éclaircissement et abriement. Ce conflit entraîne une scission entre la vérité de l’étant et la vérité de l’estre”,

En este sentido el pensamiento posterior de la técnica, en el cual su esencia es nombrada como *Ge-stell*, ubica el desocultamiento mismo como la procedencia de la esencia de la técnica; no obstante, la esta apunta a un olvido radical de tal desocultamiento. Por eso en *Die Frage nach der Technik* se indican dos posibilidades con respecto a ello, a saber, desocultar solo en el modo de lo *dispuesto como existencias (Bestand)* o experimentar la procedencia de lo técnico desde el desocultamiento; la posibilidad de que solo se realice lo primero, que el hombre únicamente *sepa* moverse en los términos de lo constante y dispuesto, apunta hacia el máximo peligro. Pero tal posibilidad es ya un *envío* del desocultamiento, por lo que es también origen del peligro: “Llevado a estar entre estas dos posibilidades, el hombre está en peligro desde el sino. El sino de hacer salir lo oculto es, como tal, en cada uno de sus modos y por ello necesariamente, *peligro*”.⁴¹⁵

Por tal motivo el desocultamiento del ser es *peligro* por sí mismo, porque es un *envío* a lo abierto y posible, a lo no decidido; pero el peligro se torna máximo cuando eso abierto y posible es cerrado como tal en lo calculado y previsto. El filósofo de Friburgo escribe que “[...] es posible que permanezca el peligro de que la verdad se retire en todas direcciones. El sino del hacer salir de lo oculto no es en sí un peligro cualquiera sino *el* peligro”.⁴¹⁶ Desde siempre el desocultamiento se da como peligro, extravío, “pero cuando el peligro prevalece en el modo de la estructura de emplazamiento [*Ge-stell*], entonces el peligro es supremo”.⁴¹⁷ Esto es así porque la esencia de la técnica, *das Ge-stell*, “[...] no solo oculta un modo anterior del hacer salir lo oculto, el traer-ahí-delante, sino que oculta el hacer salir lo oculto como tal, y con él, Aquello en lo que acaece de un modo propio el estado de desocultamiento, es decir, la verdad”.⁴¹⁸ Aunque en este punto el filósofo no lo aclara, cabe preguntar: ¿qué es ese *Aquello* donde acaece propiamente el desocultamiento? Sabemos ya que se trata del *ahí del ser*, el *Da-sein*, pero este, a su vez, es *menestero* de un ente que *soporte* su apertura; sabemos también cuál es el ente que históricamente ha guardado dicha posibilidad, el hombre. Lo *dis-puesto* de

«La pensée historique de Heidegger dans les Contributions à la Philosophie», en Alexander Schnell (ed.), *Lire les Beiträge zur Philosophie*, p. 132.

⁴¹⁵ «La pregunta por la técnica», p. 28.

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 28.

⁴¹⁷ *Idem.*

⁴¹⁸ *Ibid.*, p. 29.

la estructura de emplazamiento (*Ge-stell*) amenaza en conjunto al desocultamiento, al *ahí del ser*, y al hombre, porque en su conjunto, ninguno de estos tres es concebible sin los otros.⁴¹⁹

En cuanto al ser humano, no es amenazado en su materialidad, en su subsistencia biológica –todo lo cual, en cambio, es asegurado y optimizado por la técnica–, sino en su posibilidad de *fundar el ahí del ser*, posibilidad que constituye para Heidegger la esencia misma del hombre. En consonancia con esto, el filósofo subraya: “Lo que amenaza al hombre no viene en primer lugar de los efectos posiblemente mortales de las máquinas y los aparatos de la técnica. La auténtica amenaza ha abordado ya al hombre en su esencia”.⁴²⁰ En otras palabras, la técnica no amenaza *directamente* al ser, porque de hecho es un *envío* de su acontecer histórico, o dicho de modo más preciso, lo amenaza *por medio* del hombre, porque con la *muerte de su esencia* como ente de camino al *ahí del ser*, muere también la posibilidad de que sea *apropiado por y para el ser*. Heidegger escribe en sus lecciones sobre Nietzsche:

[...] de entre todos los entes, el hombre se ve llevado a la inseguridad de una manera especial. Esto permite suponer que, precisamente en su relación con su esencia, es quien está puesto en juego en mayor grado. Con ello se alumbra la posibilidad de que el ente en cuanto tal pueda esenciar de modo tal que ponga todo en juego: que sea él mismo ese «juego del mundo».⁴²¹

Aunque el hombre es el principal interpelado por la esencia de la técnica, es el conjunto de lo ente y su desocultamiento lo puesto en juego. Esto es así porque el hombre es el único ente que *puede* albergar y recibir el don del ser. La tesis de que el ser, aunque no se identifica con el hombre, lo *necesita*, se mantendrá incluso en la obra tardía, así puede leerse el siguiente pasaje de *Tiempo y ser*: “[...] si no alcanzase al hombre lo ofrendado o regalado en el don, entonces, por ausencia de este don, no solo permanecería el ser oculto, no solo permanecería además clausurado, sino que el hombre quedaría excluido del alcance de la regalía del: Se da el ser. El hombre no sería hombre”.⁴²² El ser, los entes y el hombre mismo no podrían ser ya si este último llega a ser imposibilitado, a través de la técnica, para existir en medio de lo abierto.

⁴¹⁹ Esta relación directa entre la esencia de la técnica y la esencia del hombre ha sido señalada por F.-W. von Herrmann: “Offenbar hat das gesuchte Wesen der Technik etwas zu tun mit dem Bezug des Seins zum Menschenwesen und mit dem darin ermöglichten Verhältnis des Menschenwesens (Ek-sistenz) zur Offenheit, zur Wahrheit, zur Unverborgenheit des Seins”, «Kunst und Technik», en Hubert Dreyfus y Mark Wrtahall (eds.), *Heidegger Reexamined*, vol. 3, p. 29.

⁴²⁰ «La pregunta por la técnica», p. 30.

⁴²¹ *Nietzsche*, p. 824.

⁴²² *Tiempo y ser*, p. 40

Con el cierre del ámbito del desocultamiento, cesa también el conflicto inherente al ser, a su juego de apropiación y desapropiación; la contienda se dirime y en cierto modo cada parte retorna a su lado: el ser se repliega en su ocultamiento y lo ente se obstina en su constante disponibilidad. Por ello en los años 30 el profesor de Friburgo se refiere con frecuencia a lo ente *abandonado por el ser*; de ahí el tratamiento frecuente en estos años de un abandono del ser (*Seinsverlassenheit*), que es la radicalización ontohistórica de lo tematizado en el marco de *Ser y tiempo* como *olvido del ser* (*Seinsvergessenheit*). En otras palabras, ya no se trata únicamente de un *olvido* del que se podría salir con una interrogación expresa y sistemática por el ser –la *Destruktion* de la historia de la ontología–, sino que el ser mismo se rehúsa a tal grado que se aproxima a un *abandono*, con ello el ser se retira a su ocultamiento originario, λήθη. El filósofo escribe al respecto:

Cuanto más cae la mayor parte de los hombres en la vida cotidiana en la apariencia del caso y en las opiniones corrientes acerca del ente, sintiéndose bien en ello y encontrándose así justificados, tanto más «se oculta» para ellos el ser (λανθάνει). La consecuencia que tiene entre los hombres este ocultamiento del ser es que resultan atacados por la λήθη, por ese ocultamiento del ser que genera el parecer de que no hay algo así como ser.⁴²³

Anteriormente hemos visto el modo en que, especialmente a partir de 1929, el pensador de la Selva Negra enfatiza el momento *rehusante* de la esencia de la verdad, esto es, que su esencia radica más en el prefijo privativo, α- *de ἀ-λήθεια*, que en lo descubierto que ha salido a la luz. Entonces el peligro puesto aquí de manifiesto no es solamente un mal *externo*, algo que se deba evitar a toda costa para preservar al ser en su pureza, sino que el ser como desocultamiento, en su esencia conflictiva, lo necesita para mantener en vilo el *desocultamiento*. No *se da el ser* si todo se hunde en un pleno ocultamiento, pero tampoco si todo lo ente queda abierto y disponible sin reservas en lo luminoso que ha dejado atrás el desocultamiento; solo se da ser en la pugna y tensión entre ambas instancias. De ahí lo *eventual* del ser, pues no puede ser completamente domeñado y anticipado. A esta eventualidad corresponde también la posibilidad de un reuso definitivo. En los *Beiträge* encontramos esta consideración: “Mas si el evento constituye al esenciarse del ser [Seyn], qué cerca está entonces el peligro de que rehúse y tenga que rehusar el acaecimiento–apropiador, porque el hombre

⁴²³ Nietzsche, pp. 182-183.

devino falta de fuerzas para el *Dasein*, puesto que la desencadenada violencia del frenesí por lo gigantesco lo ha subyugado bajo la apariencia de ‘grandeza’”.⁴²⁴

Si el hombre finalmente deviene carente de fuerza para *soportar* lo abierto del *ahí*, es puesto en máximo peligro no solo él, sino la totalidad de lo ente y el ser como desocultamiento. Pero en todo caso quien es interpelado directamente por la amenaza de la técnica es el hombre; cabe preguntar por qué, ¿de qué modo la técnica puede tornar al hombre inapropiado para soportar el *ahí* del ser? ¿A través de qué procesos o fenómenos? ¿Por qué precisamente la técnica y no otra modalidad del desocultamiento? Esto es algo que no se encuentra directamente explicitado en la obra heideggeriana. Aquí se intenta responder a estas cuestiones bajo la siguiente hipótesis: *el hombre puede llegar a ser completamente inapropiado para lo abierto del ser mediante una oclusión de su cuidado, la cual tendría lugar con una completa tecnificación del hombre y de su relación con lo ente en su conjunto. Con esta oclusión, al no guardar ya ninguna relación con el ser, el hombre deviene animal tecnificado, el ser se retira al más infame ocultamiento, y lo ente –que ya no puede ser nombrado ente, pues ya no se abre desde ningún desocultamiento–⁴²⁵ se anquilosa en una positividad y claridad absolutas.* Para dar sustento a esta interpretación será necesario dejar claro, a partir de lo revisado en páginas anteriores, lo siguiente: el sentido preciso del cuidado con respecto a la posibilidad de ser apropiado (*er-eignet*) para fundar el ahí del ser, el lugar que el hombre ocupa en esta fundación, así como los posibles modos en que la técnica puede alterar o incidir en las relaciones entre hombre, cuidado y ser.

Anteriormente, en el §8, fue posible constatar que el cuidado (*Sorge*) no desaparece de la meditación heideggeriana posterior al *giro* (*kehre*), pero sí es replanteado: de una ocupación óptica del hombre sobre sí mismo y su habitual existencia, se pasa a subrayar el *cuidado de su esencia*, esto es, el cuidado de su relación con lo posible y abierto del *ahí del ser*, el cuidado de su posibilidad de fundar el *Da-sein*. Aunque son dos tematizaciones distintas del cuidado, una de cara al hombre, otra de cara al ser,⁴²⁶ no parece haber nada que apunte a

⁴²⁴ *Aportes*, §2, p. 25.

⁴²⁵ Como un primer nombre para lo ente, que ya no es *ente* ni *objeto*, puede pensarse lo que Heidegger tematiza, sobre todo en los años 50, como las existencias constantemente disponibles (*Bestand*), un término que adquiere protagonismo a partir de la conferencia *Die Frage nach der Technik*.

⁴²⁶ Esta bidimensionalidad o incluso ambigüedad lleva, como observa Raimon Paez, que en *Ser y tiempo* el término *Dasein* se emplee en dos sentidos: “Die semantischen Schwankungen des Terminus ‚Dasein‘ in Sein und Zeit bewegen sich zwischen einem eher ontischen (Dasein¹) und einem eher ontologischen Sinn (Dasein²)”,

una relación de mutua contradicción entre ambas, es decir, la existencia de una no anula necesariamente la otra; el pensamiento ontohistórico solo apunta a la necesidad de enfatizar lo segundo, es decir, el *cuidado del ser*. Proponemos llamar *bidimensionalidad* o *conflictividad* del cuidado a esta necesaria distinción no excluyente entre el *cuidado del hombre* y el *cuidado del ser*, algo que se inserta de lleno en la conflictividad misma del *Ereignis*.

La conflictividad del cuidado radicaría en que el cuidado ontológico *necesita* del cuidado del hombre para poder abrirse y tener lugar en medio de lo ente; pero el cuidado antropológico, de volcarse tan obstinadamente sobre sí, ciego para todo lo que no sean las ocupaciones humanas, corre el riesgo del olvidar toda referencia al *cuidado del ser*, inclusive al grado de borrar toda relación con este; puede deducirse fácilmente que la técnica se vincula estrechamente con el cuidado antropológico, el peligro al que apuntan es el mismo. Pero una vez más, esta conflictividad es esencial para el *Da-sein*, como puede observarse en el siguiente pasaje de *Gesamtausgabe 82*: “El *Da-sein* en el sentido de que solo el mismo [das Selbst] que se hace cargo de la permanencia se pone *en* el ahí, y ahí permanece. *En* el ahí significa en la aperturidad-de-lo-cerrado (intimidad), no solo en la aperturidad como tal (mundo), sino *en la disputa [Streit]*”.⁴²⁷ En otras palabras, soportar el *ahí del ser* no implica solo, y no primordialmente, estar en lo claro y abierto del ser, sino situarse en medio de la disputa conflictiva entre lo abierto y lo ocultante, y con ello entre el cuidado óntico-antropológico que tiende a lo abierto y disponible, y el cuidado del ser, que asume la esencia *rehusante* del desocultamiento.

Al ser el ente abierto que es, el hombre ya es puesto en una relación con el ser, esta primera relación es la comprensión ontológica (*Seinsverständnis*); pero fundar el *Da-sein* es algo que solo es posible *en y como* conflicto. El término *Zerklüftung* –fractura, grieta– será, en parte –ya que los términos de esta época se caracterizan por su *polifonía*–, un nombre para la brecha que se abre en esta conflictividad entre lo abierto y lo cerrado, y por lo tanto, brecha de la que se desprende también la conflictividad del cuidado. Únicamente si el hombre se sitúa en la proximidad de esa grieta conflictiva se acerca también al *Da-sein*: “El *Dasein* mismo

«Dasein und Mensch bei Heidegger. Eine Überlegung anlässlich des ‚Humanismusbriefes‘, en Alfred Denker y Holger Zaborowsky (eds.), *Heidegger-Jahrbuch 10. Heidegger und der Humanismus*, p. 166.

⁴²⁷ GA 82, p. 23: “Das *Da-sein* in dem Sinne, daß nun das Selbst, das die Beständnis von übernimmt, selbst »in« das *Da* sich stellt und »in« ihm ständig ist. »Im« *Da* –d.h. in der Offenheit-des-Verschlossen (Innigkeit) –nicht nur in der Offenheit als solcher (Welt), sondern »im« »Streit«”.

esencia como incardinación de la impugnación de la disputa (*Zerklüftung*)”.⁴²⁸ Pero con el perfeccionamiento de la técnica esta grieta puede ser por fin colmada en favor de un lado de los contendientes: no de lo cerrado, sino de lo abierto, lo que permanece claro y disponible, es decir, en favor del cuidado óntico-antropológico que se ha tornado incapaz de escuchar el llamado del *cuidado del ser*.

Podría decirse que en la historia del pensamiento occidental el aspecto óntico del cuidado ya había sido tematizado, aunque algo muy particular de la obra heideggeriana habría sido el descubrimiento del sentido ontológico del cuidado. Por eso en el parágrafo 42 de *Ser y tiempo* se menciona la fábula de Higino sobre la *cura* como una *confirmación* temática de que ya desde la antigüedad el peculiar modo de ser del hombre había sido avistado en la *cura* (*Sorge*).⁴²⁹ En su lectura retrospectiva de *Zu eigenen Veröffentlichungen* el pensador de la Selva Negra considera que “lo justificado en esta *comprobación* [la fábula de Higino] atañe a la circunstancia de que también bajo los términos del primer comienzo el ser humano fue experimentado e interpretado en sus numerosas capacidades. Pero sobre todo la cura y μέριμνα”,⁴³⁰ término griego que también significa preocupación, solicitud o afán.

Así pues, el cuidado tiene una modalidad óntica y otra ontológica, por ello fue nombrado algunas páginas arriba como punto de enlace óntico-ontológico. Desde el principio de *Sein und Zeit* la dimensión óntica fue caracterizada como el *irle al hombre su propio ser*: “El Dasein no es tan solo un ente que se presenta entre otros entes. Lo que lo caracteriza ónticamente es que este ente *le va* en su ser este mismo ser”.⁴³¹ Este *irle* su propio ser es atestiguado por el hombre de cada día cuando debe hacerse *cargo* de su ser, *ocuparse* de sí mismo y encaminar su propia existencia. Esto es algo que no se da en otros entes: las cosas inanimadas no guardan relación con su propio ser, toda modificación o alteración de su estado viene dada desde fuera, por causas externas; a su vez, en los seres vivos –incluido lo que tiene de biológico el hombre– las alteraciones de su ser son anticipadas y dirigidas por el repertorio

⁴²⁸ *Ibid.*, p. 25: “Das Dasein selbst west als Inständigkeit der Bestreitung des Streites (*Zerklüftung*)“. [Trad. propia]

⁴²⁹ Las vertientes helenistas, especialmente el estoicismo de Epicteto, se interesarán bastante en la *cura*, aunque, por supuesto, solo en su aspecto *práctico* y ético.

⁴³⁰ GA 82, p. 100: “Was an dieser »Bewahrung« berechtigt ist, das betrifft den Umstand, daß auch unter das Maß des ersten Anfangs das Menschsein in seiner Vermögensmannigfaltigkeit erfahren und gedeutet wurde. Aber die cura und μέριμνα!”.

⁴³¹ ST, §4, p. 32. Nótese que aquí el *Dasein* aún es pensado como ente, el humano. Este cuidado antropológico es equiparado ya al *ahí del ser*. Esto cambiará después: el cuidado antropológico no se niega, pero no significa ya, por sí solo, la fundación del *Da-sein*.

previo de la distintividad. Es por ello que la modalidad óptica del hombre es *abierta, inacabada*; por y a través de esta apertura se relaciona con su propio ser y el de la totalidad de lo ente. Esta relación con su ser significa “[...] que el Dasein se comprende en su ser de alguna manera y con algún grado de explicitud. Es propio de este ente el que con y por su ser éste se encuentre abierto para él mismo. La *comprensión del ser es, ella misma, una determinación del ser del Dasein*”.⁴³² De acuerdo con lo revisado en el primer capítulo de este trabajo, sabemos ya que en el pensamiento posterior Heidegger dejará de enfatizar esta *comprensión ontológica (Seinsverständnis)* como momento central del *Dasein*, pero como vemos en esta cita no es simplemente desechada.

Podríamos decir que la comprensión ontológica es, en efecto, un rasgo central del hombre, mas no del *Da-sein*. ¿Por qué sucede esto? ¿Por qué, a pesar de todo, el pensamiento tardío de Heidegger mantendrá hasta el final la tesis de una *menesterosidad humana del ser*, es decir, que para darse el ser *necesita* del hombre? Nuestra hipótesis al respecto consiste en que con dicha *apertura óptica* el hombre no solo lleva a costas su propia existencia, sino que puede llegar a *soportar* lo abierto del ser. Para no confundir ambas instancias el filósofo reserva el término *Existenz* para referirse a la apertura óptica del hombre y *Da-sein* para el *ahí del ser* que no se da inmediata ni necesariamente con la simple existencia del hombre.⁴³³ En el volumen 82 de la *Gesamtausgabe* aparece la siguiente observación sobre el sentido de *Existenz* en *Ser y tiempo*: “El discurso es sobre la existencia [*Existenz*], ¿pero cómo? Justamente para mostrar que solo con ayuda de la ex-sistencia [*Ex-sistenz*] el Da-sien se da [*west*] como lo que es, mientras deja libre al ser [*Seyn*], al cual escucha [*zugehört*]”.⁴³⁴ Esta escucha del ser tiene una primera, aunque no definitiva resonancia en la comprensión del ser (*Seinsverständnis*), la cual no es desechada en la obra tardía, solo se modifica su sentido, ya no es lo primario ni mucho menos fundante, sino lo fundado. No obstante, aún tiene un lugar en la relación entre hombre y ser: “La comprensión del ser no pertenece *al Dasein* como su condición [de

⁴³² *Ibid.*, pp. 32-33.

⁴³³ *Existenz* implica ópticamente la posibilidad de perderse o asumir el propio ser. Otros entes no tienen dicha posibilidad. Señala von Herrmann: “Die Existenz ist als Freisein für die Möglichkeiten seiner selbst und für sein Selbstsein oder Nichtselbstsein verfasst”, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von ‚Sein und Zeit‘. Band 1*, p. 121. Pero esto solo es posible para un ente caracterizado por la libertad: “Diese Entscheidung zwischen dem Versäumen oder dem Ergreifen meiner Existenz geschieht im Grunde meines Seins. Entschieden kann nur, wer frei ist”, *ibid.*, p. 120.

⁴³⁴ GA 82, p. 9: „Von »Existenz« ist die Rede –aber wie? Doch gerade, um zu zeigen, daß mit Hilfe der Ex-sistenz gekennzeichnete Da-sein nur west als des, was es ist, indem es das Seyn frei läßt und diesem zugehört“.

posibilidad], más bien al contrario: el Da-sein apremia [*ernötigt*] en el hombre cotidiano y superficial la *comprensión del ser*".⁴³⁵ Aquí el verbo *ernötigt* es importante; no es una expresión usual en el alemán cotidiano, sino que, como en otros casos Heidegger recurre a una palabra en desuso; dicho con mayor precisión *ernötigen* consiste en obligar a través de una necesidad (*Not*) o apremio.⁴³⁶ Por tanto, en una época carente de necesidades e indigencias el hombre ya no es instado a lo abierto del ser, comenzando por lo más simple y cotidiano de todo: ya no es instado a la comprensión del ser.

El pensamiento posterior a la *Kehre* asume que la comprensión ontológica, situada en el plano de la existencia fáctica del hombre (*Existenz*), aún es insuficiente para dar cuenta del *ahí del ser*. Sin embargo, el filósofo se pregunta "en qué medida el acercamiento a la comprensión del ser es un enfoque para la elucidación del Da-sein: lo extático, lo mundano y el comportamiento".⁴³⁷ La comprensión del ser es superficial porque no llega al fondo (*Grund*), pero ya esa superficialidad de la existencia fáctica cotidiana es un primer atisbo del *Dasein*, porque el hombre habita su mundo en la modalidad de lo abierto y posible, por eso el filósofo escribe en *Zu eigenen Veröffentlichungen*: "Sin embargo esta superficialidad en el Da-sein (si este da el salto originario) es especialmente en la cotidianidad un evento fundamental".⁴³⁸ Entonces, la comprensión ontológica permanece atada a la *Existenz*, sin dar necesariamente el salto al *Da-sein*, pero esta *insuficiencia* no es en absoluto desdeñable.

En su *Introducción a ¿Qué es metafísica?*, escrita en 1949, aclara que el término *Existenz* en *Ser y tiempo* "[...] nombra un modo del ser, concretamente el ser de ese ente que está abierto a la apertura del ser, en la que él está en la misma medida en que está fuera como soporte. Este soportar [*Ausstehen*] es experimentado bajo el nombre de «cuidado»".⁴³⁹ Es en el cuidado, *Sorge*, que el hombre *soporta* su propio ser y puede llegar, tal vez, a *dar soporte* también a lo abierto del ser. No obstante, como se vio en nuestro primer capítulo, es preciso evitar una lectura *trascendentalista*, la cual consistiría en pensar al cuidado antropológico como *condición de posibilidad* para la apertura del ser, para su desocultamiento. La tesis trascendental

⁴³⁵ *Ibid.*, p. 14. "Seinsverständnis gehört nicht zu *Dasein* als dessen Bedingung, sondern wenn schon, dann umgekehrt: Da-sein ernötigt im alltäglichen Menschsein vordegründlich das seinsverständnis".

⁴³⁶ Cfr. Friedrich Maurer y Heinz Rupp, *Deutsche Wortgeschichte*, p. 280.

⁴³⁷ GA 82, p. 20: "Inwiefern ist doch der Ansatz beim Seinsverständnis ein Ansatz zur Erhellung des Da-seins: das Ekstatische -Weltbezug-Verhalten zu".

⁴³⁸ *Idem*: "Aber dieses Vordergründige doch im Da-sein (wenn dieses ersprungen), in der Alltäglichkeit zumal ein Grundgeschehnis".

⁴³⁹ «Introducción a «¿Qué es metafísica?»», en *Hitos*, p. 305.

consiste en que, dada la comprensión ontológica, es decir, el cuidado antropológico, se da también, con ello y necesariamente, la apertura más propia del ser. Pero el pensamiento ontológico pone de relieve que incluso puesto lo primero –la comprensión ontológica– no necesariamente se da la relación más propia con el ser, es decir, no necesariamente el hombre se ha internado en la relación más íntima, carente de sustento, con el ser; y esto es así porque el ser se da como rehúso. La comprensión ontológica se mueve en el *polo luminoso* del desocultamiento, sin que sepa necesariamente algo de la conflictividad bosquejada por el prefijo sustractivo de la verdad del ser.

La verdad del ser es más frágil e improbable que la comprensión (antropológica) del ser. La *menesterosidad* del ser apunta a su *necesidad* de un ámbito abierto capaz de resistir el conflicto (*Streit*) entre la esencia sustractiva de la verdad y lo desocultado como tal, lo cual solo es posible en un ente al cual le es dado su propio ser, y por lo cual está en una conflictiva relación de mismidad (*Selbstheit*).⁴⁴⁰ De acuerdo con Heidegger, la pertenencia a sí de lo mismo (*das Selben*) significa: “el ser [*Seyn*] necesita, toma en reclamo al Dasein. El ser [*Seyn*] habla entonces al hombre para que tenga en cuidado al ser mismo en su verdad, y como tal cuidado le corresponda –le pertenezca– soportándolo”.⁴⁴¹ Sin embargo, el *cuidado del ser* se retira al ocultamiento si el *cuidado del hombre* no es capaz de resistir en el arduo intermedio del desocultamiento, y lo primero que debe resistir es su propia mismidad; esto ante el constante peligro de que el cuidado humano se vuelque exclusivamente y sin retorno a sus *ocupaciones humanas*. Consideramos que el lenguaje de Heidegger, sobre todo en los *tratados ontológicos* y en los *cuadernos negros*, permite distinguir entre ambas instancias del cuidado: con el término *Selbstheit*, *mismidad*, el filósofo se referirá aún, como en *Ser y tiempo*, al cuidado antropológico, esto es, a la peculiar estructura óptica del hombre que consiste en su *apertura*; pero con *Inständigkeit* –que ha sido traducido como *incardinación* o *estancia fervorosa*– se nombra el ámbito que va más allá del cuidado antropológico, y que apunta de

⁴⁴⁰ Rainer Marten muestra que esta necesidad que el ser tiene del hombre no es para nada secundario en el pensamiento de la *Kehre*: “Heidegger kehrt in seinem Denken alles um, so auch das Brauchen und Nötighaben. Der wesenhafte Mensch ist kein brauchender, sondern der vom Sein Gebrauchte: seine Stimme zu hören und in ihm selbst zu wesen”, «Martin Heidegger: Das Sein selbst», en Hans-Helmuth Gander y Magnus Streit (eds.), *Heideggers Weg in die Moderne*, p. 240.

⁴⁴¹ GA 82, p. 257: “Aus sich zusammengehören des Selben besagt: das Seyn braucht, nimmt in den Anspruch das Dasein. Das Seyn spricht den Menschen daraufhin an, Es, das Seyn selbst, in seiner Wahrheit zu hüten und also hütend dem Seyn zu entsprechen –ihm gehören– Es ausstehen”.

lleno al ser, pues es *propiedad del ser*. La *Selbstheit* habría sido priorizada en los años 20, pero la *Inständigkeit*, sin negar a la mismidad, tendrá el papel protagónico después del *giro*.

En un principio dicho término habría sido empleado por el filósofo para tomar distancia de las interpretaciones existencialistas de la obra del 27, malinterpretaciones de términos como *Sorge*, *Eigentlichkeit*, *Selbstheit*: “En lugar de ello es utilizado el nombre aparentemente opuesto de *Inständigkeit*”.⁴⁴² Cabe notar el calificativo *aparentemente*, pues en realidad no se está intentando nombrar dos cosas distintas, sino a lo *mismo*, la mismidad como la cual existe el hombre, pero mirado desde dos ángulos distintos, en al menos dos sentidos posibles. Por esta razón seguirá siendo íntimo el vínculo entre *Inständigkeit* y *Sorge*: “La *incardinación en el ser* [*Inständigkeit im Sein*] es llamada *cuidado*. Pero también esta palabra está tan cargada del sentido cotidiano, que cualquier otro uso queda rodeado de malentendidos”.⁴⁴³

En medio de la citada reflexión sobre el término *Existenz* que tiene lugar en *Introducción a ¿Qué es metafísica?*, encontramos la siguiente observación: “Eso que está por pensar en el nombre «existencia», cuando se utiliza la palabra dentro del pensar que piensa en dirección a la verdad del ser y a partir de ella, podría ser designado del modo más hermoso mediante la palabra «instancia» [*Inständigkeit*], estar dentro”.⁴⁴⁴ Nótese que el autor escribe *en dirección a la verdad del ser*, cabe preguntar si hay otra dirección posible; la respuesta es sí, esa otra dirección de la existencia es el hombre en su cuidado, el ente que está de camino a (no necesariamente *ya dentro de*) lo abierto del ser. Inmediatamente después el pensador añade que, en ese caso, de concebir a la *existencia* en su *Inständigkeit*, “[...] no quedaría más remedio que pensar como una sola cosa y como la plena esencia de la existencia a ese estar dentro de la apertura del ser, al aguantar dicho estar dentro (cuidado) y al perdurar en ese extremo (ser para la muerte)”.⁴⁴⁵ En otras palabras, la *Inständigkeit* nombra de modo más propio y originario que *Selbstheit* la esencia de la existencia, pensada ya como la entrega del hombre al *Dasein*.⁴⁴⁶

⁴⁴² *Ibid.*, p. 307: “Gebraucht wird stattdessen der scheinbar gegenteilige Name »Inständigkeit«”.

⁴⁴³ *Idem*: “Die »Inständigkeit im Sein« wird »Sorge« genannt. Aber auch diesses Wort ist noch von der Alltagssprache her so belastet, daß jeder andere Gebrauch von Mißdeuterungen umstellt bleibt”.

⁴⁴⁴ «Introducción a «¿Qué es metafísica?»», p. 306.

⁴⁴⁵ *Idem*.

⁴⁴⁶ Ya desde *Ser y tiempo* se plantea un permanecer (Ständigkeit), en el sentido de soportar o mantenerse en lo abierto del ahí: “[...] bedeutet hier „Ständigkeit“ nicht das „fortwährende Vorhandensein“ des Daseins, sondern sein existierendes Stehen und Innestehen im Da, in der Erschlossenheit seines In-der-Welt-seins”, F.-W. von Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von ‚Sein und Zeit‘. Band 2*,

En consonancia con esto, algunos años más tarde, en *Zum Ereignis-Denken* el filósofo escribe sobre la *Inständigkeit*: “[...] más originaria que el cuidado –porque es consistencia del *ahí*–, superación y transformación del ser humano”.⁴⁴⁷ Pero merece atención que dicha superación y transformación de lo humano no mienta en ningún lugar su negación o destrucción, simplemente que es *más originario*, la auténtica *estancia en* la verdad del ser. Cuando el cuidado del hombre, su *mismidad*, deja de estar absorta en sus propias urgencias y menesteres, para dar la cara a lo abierto y *rehusante* del ser, se *in-serta* (*in-ständig*) en el *ahí del ser*, pero con esto pierde todo apoyo firme en lo óntico, constante y seguro. En el tercero de los *cuadernos negros* (*Überlegungen XII-XV*), el filósofo alemán escribe: “El *Da-sein*, la incardinación [*Inständigkeit*] de la permanencia en lo mismo [*Selbst Ständigen*], es el luminoso encuentro [*Er-gegnung*] de lo ente desprotegido y carente de apoyo con el ser rehusante de sí”.⁴⁴⁸ Al hablar aquí de un *encuentro* nos damos cuenta de que no se trata de una mera oposición entre lo óntico y el ser, sino que con la *incardinación* estamos ante un *enclave* entre ambas instancias, pero no es lo ente anquilosado en la presencia y su poder, ni el ser como instancia pura y trascendente, sino *rehusante* y menesterosa.

De modo que el *cuidado del ser* parece perder toda relación posible con respecto al cuidado óntico, porque lo *deja atrás* en dirección a lo más originario, pero no lo niega ni mucho menos lo *suprime*; se trata del cumplimiento histórico, ya no singular ni subjetivo, del *Da-sein*: “Este cumplimiento [*Vollzug*] ante todo como recogimiento en la incardinación [*Inständigkeit*] en el *ahí*, a través de la cual el *ahí* es preservado en su esencia (siempre histórica)”.⁴⁴⁹ Pero inclusive en caso de que el hombre llegase a ser apropiado para la fundación del *Da-sein*, esto es, de instalarse en la incardinación, no dejaría por ello de ser un ente, solo que ya no estaría determinado primordialmente por sus necesidades y ocupaciones en tanto ente; en cambio, obstinarse en su dimensión óntica sí puede llegar a conducir a una oclusión de su relación con el *ahí del ser*. Tal obstinación en el rumbo de lo ente va en el camino del máximo cumplimiento de la técnica. De este modo, aunque la *Inständigkeit* es más originaria

p. 344. En esta alternancia entre permanecer o no en lo abierto se abre la posibilidad de la propiedad e impropiiedad.

⁴⁴⁷ GA 73.1, p. 353: „[...] *ursprünglicher* als die Sorge –weil Beständnis des Da– und Überwindung und Verwandlung des Menschseins“.

⁴⁴⁸ GA 96, p. 32: „Das Da-sein, die Inständigkeit der im Selbst Ständigen, ist die lichtende Er-gegnung des ungestützten, unschützenden Seienden mit dem sich verweigernden Seyn“.

⁴⁴⁹ GA 82, p. 39: „Dieser Vollzug zunächst als Sammlung auf die Inständigkeit im Da, durch welche Inständigkeit das Da in seinem Wesen (immer geschichtlich) ausgeharrt wird“.

que la *Selbstheit* no solo no la suprime, sino que la *necesita* para *tener lugar*, se apropia de ella para acontecer en consonancia con la *menesterosidad* del ser. De acuerdo con esto, en las *Überlegungen XII-XV* encontramos que:

Da-sein lleva en sí la necesidad de una transferencia-apropiante [*Über-eignung*] a la mismidad del hombre [*das Selbst des Menschen*], la cual está tan lejos de cualquier subjetivación (porque como tal no se trata más de un *sujeto*) como de una individuación en el sentido moral-metafísico de persona. La in-dividuación está determinada por el supuesto de la incardinación [*Inständigkeit*] en el ahí en la mismidad.⁴⁵⁰

Vemos en este pasaje que el *Da-sein* implica una *vuelta* a la mismidad del hombre, pero ya no en el sentido subjetivo, individual y trascendental; cabe señalar que ya en *Sein und Zeit* se había hecho la distinción entre *Selbstheit* y *Selbigkeit*,⁴⁵¹ siendo esta última la identidad del sujeto. En esas mismas páginas se vincula directamente la mismidad con la propiedad de la anticipación precursora: “La *estabilidad del sí mismo* [*Selbständigkeit*] no significa existencialmente otra cosa que la resolución precursora”,⁴⁵² esto es así porque solo en las modalidades de la propiedad, como el *estado de resuelto* y el *precursar la muerte*, el *Dasein* (humano) es puesto sin reservas ni escondites frente a la abierta relación consigo mismo, esto es, ante el tener que hacerse cargo de su ser. Por ello la mismidad guarda siempre una relación, aunque sea lejana y velada, con lo *apropiante*: “La *mismidad* –lo que es *por mor de sí*– se determina originariamente desde y como la *pertenencia* al acontecimiento apropiador, la libertad”.⁴⁵³

Es solo desde esa mismidad que el hombre puede soportar la *incardinación*. La sola existencia del cuidado antropológico no garantiza una relación *apropiada* (*er-eignet*) con el ser, pero sí es un bosquejo lejano de ella, la tenue preservación de su posibilidad, por eso en *Zum Ereignis-Denken* el filósofo presenta al cuidado “[...] como la abierta preservación de la interrogabilidad del ser”.⁴⁵⁴ Por su parte, la técnica y la maquinación no *pueden* nada contra

⁴⁵⁰ *Ibid.*, p. 31: „Da-sein trägt in sich die Notwendigkeit einer Über-eignung an das Selbst des Menschen, die von jeder Subjektivierung (weil überhaupt kein »Subjekt« mehr) ebenso weit entfernt ist, wie von einer Vereinzlung im moralisch-metaphysischen Sinne der »Person«. Die »Ver-einzlung« bestimmt sich aus der Über-nahme der Inständigkeit im Da in das Selbst“.

⁴⁵¹ *Cfr. ST*, §64, p. 335.

⁴⁵² *Ibid.*, p. 338.

⁴⁵³ *GA 82*, p. 39: „Die *Selbstheit* –das *Bei sich*– bestimmt sich ursprünglich aus der und als die *Zugehörigkeit* zum (Ereignis) (Freiheit)“.

⁴⁵⁴ *GA 73.1*, p. 387: „[...] als die eröffnende Bewahrung der Fragwürdigkeit des Seyns“.

la *Inständigkeit*, porque esta no se mueve en la esfera del *poder*, pero sí apuntan a la oclusión de la mismidad (*Selbstheit*), esto es, del cuidado en su dimensión antropológica, de ahí el máximo peligro, pues con ello se quita todo soporte al *ahí del ser*.

La mismidad, por tanto, habla más del hombre que del ser, pero el hombre –y con él su mismidad– solo es tal si guarda una relación con el ser, por muy disimulada y frágil que pueda ser. Nuestra hipótesis es que lo tematizado con la palabra *Selbstheit*, que aún es un término técnico –por ello todavía demasiado *teorético*– de la época de *Ser y tiempo*, es decir, la dimensión óptica y humana del cuidado, será referido por el pensamiento tardío de Heidegger con las sencillas y poéticas palabras *construir* y *habitar* (*Bauen, Wohnen*). Al inicio de la década de los 50 el pensador de la Selva Negra señala que lo propio de los hombres, ahora nombrados como los *mortales*, lo que los distingue frente a cualquier otro ente, es el construir y el habitar: “El construir como habitar se despliega en el construir que cuida [*pflegt*], es decir, que cuida el crecimiento... y en el construir que levanta edificios”.⁴⁵⁵ Es de notarse que el verbo empleado aquí no es *sorgen* sino *pflegen*, aunque también emplea el verbo sustantivado *Schonen* (el cuidado como una preservación).

A pesar de todo, en textos de la época aún es posible encontrar *Sorge* y *sorgen*; probablemente esta diferencia se deba a que reserva la primera serie de términos –*pflegen, Schonen*– para referirse al sencillo y austero cuidado de los hombres que se ocupan de sí mismos, del campo, de los animales, de erigir puentes y caminos, sin que necesariamente pueda hallarse en todo esto una interrogación explícita por el ser; se trataría del hombre sencillo que, sin saberlo, sin preguntar por ello y quizá sin sospecharlo, en su trato cotidiano con los entes y el mundo guarda aún una inaparente relación con lo abierto del ser, esto sería un eco de lo que en *Ser y tiempo* fue nombrado como *precomprensión ontológica*.⁴⁵⁶ En cambio, *Sorge* se reserva para el ámbito del cuidado en el que se despierta ya una posible vía para la *Inständigkeit*. De acuerdo con lo anterior, es un error creer que el Heidegger tardío hace a un lado todo lo humano; en realidad el hombre sigue en el centro de sus

⁴⁵⁵ «Construir, habitar, pensar», en *Conferencias y artículos*, p. 130.

⁴⁵⁶ En suma, hemos visto en las páginas anteriores que estructuras como la *Selbstheit*, *Seinsverständnis*, y lo que fue tematizado como trascendencia en su conjunto, no fue descartado en la época posterior, solo se desplazo como algo *fundado*, mas no *fundante*. No es que la trascendencia proyectiva de la existencia humana se haga a un lado, sino que se plantea como usada, necesitada y apropiada por el ser: “Le dépassement de la conception transcendantale du monde n’implique donc pas la suppression de la capacité projective du *Dasein*, mais plutôt sa subordination à l’événement primordial de l’ouverture du monde dans lequel il se tient”, «Le tournant de l’Ereignis et la pensée à venir», en Alexander Schnell (ed.), *Lire les Beiträge zur Philosophie*, p. 155.

preocupaciones filosóficas, pero ya no pensado como el *hombre*, pues tan solo el término está cargado de una tradición subjetivista antropológica, sino como los *mortales*, siempre en plural; nunca habla del *mortal*, ya que su pertenencia a una comunidad, con su historia y tradición es constitutiva, además de que nombra lo esencial de su existencia: su relación con la muerte, que es el único ente que no solo finaliza o acaba, sino que muere.

Con los mortales no se trata necesaria ni inmediatamente del *Da-sein*, es más, llama la atención que en la mayoría de los textos en los cuales se habla de los mortales, el término *Da-sein* ni siquiera aparece. Esto es muestra de que el Heidegger tardío puede pensar por separado, en su distinción, lo propio del ser humano (los *mortales*) y lo propio del *Da-sein*, sin olvidar que los mortales son los únicos entes *capaces* de llegar a escuchar alguna vez el llamado del ser, que sopla como el más tenue viento, audible solamente cuando todo el ruido restante de los entes ha cesado. Lo propio del hombre es el habitar y construir, es el único ente que lo hace porque es el único que guarda alguna relación con la verdad del ser: “El rasgo fundamental del habitar es este cuidar (mirar por) [*Schonen*]. Este rasgo atraviesa el habitar en toda su extensión. Esta se nos presta así que pensamos en que en el habitar descansa el ser del hombre”.⁴⁵⁷

Pero si todo estuviese resuelto de antemano por la técnica no habría necesidad de cuidar, habitar ni construir. Sería inútil el cuidado del campo si ya toda la producción agrícola estuviese trazada de antemano, encargada con plena confianza a máquinas cosechadoras, al riego perfectamente programado, si incluso las azarosas condiciones del clima estuviesen presupuestadas estadísticamente por sofisticados algoritmos; sería absurdo que los mortales se ocupasen de construir y erigir ellos mismos espacios habitables cuando ya todo desarrollo urbano está perfectamente planificado por constructoras especializadas y programas gubernamentales. Sería superfluo que el hombre tuviese que hacerse cargo de su propia existencia si ya todas sus necesidades estuviesen anticipadas y resueltas por el conocimiento psicológico y fisiológico en su máximo desarrollo, acompañado de programas, aplicaciones y protocolos que establecen de antemano qué es lo mejor para una vida plena y satisfecha. En todo esto el peligro no consiste en que fallen los sistemas, en que tenga *efectos secundarios* imprevistos y dañinos; el máximo peligro consiste en que efectivamente todo funcione pues en tal caso el apremio a la mismidad, la necesidad de hacerse cargo de la existencia propia, de

⁴⁵⁷ «Construir, habitar, pensar», p. 131.

anticipar las consecuencias y decisiones sin ninguna garantía. Por ello el peligro es que no exista ya ningún tipo de peligro.

En 1939 el profesor de Friburgo escribe: “Hasta ahora parece como si efectivamente la moderna humanidad se precipitara enloquecida en pos de esta meta: *la de que el hombre se produzca a sí mismo técnicamente*. Si esto llega a tener éxito algún día, el hombre se hará hecho saltar por los aires a sí mismo, esto es, *a su esencia como subjetividad*”,⁴⁵⁸ no habría más algo así como *el hombre*, que en todo caso sería un animal tecnificado, es decir, un ente vivo que produce técnicamente su propia vida, esto es, su nacimiento, la satisfacción de sus necesidades y placeres, la solución de sus contrariedades y enfermedades hasta el grado probable de erradicar la enfermedad y la muerte mismas; entonces no habría tampoco tal cosa como *los mortales*.

Aunque el hombre puede verse aún como el amo y señor de la técnica, poseedor de las riendas que dirigen su rumbo, es él en realidad quien es interpelado y *provocado* por el despliegue de lo técnico, no solo los otros entes sino él mismo está en vías de convertirse en material plenamente disponible y calculado: “Así, se encuentra expuesto, él mismo y sus cosas, al peligro creciente de convertirse en un mero material, en una mera función de la objetivación. El propio propósito de esta autoimposición desarrolla el ámbito del peligro consistente en que el hombre pierda su mismidad [*sein Selbst*] en la producción ilimitada”.⁴⁵⁹ Estas palabras datan de 1946, en ellas es posible constatar que la mismidad, como dimensión óptica-antropológica del cuidado, no ha dejado de interesar al filósofo alemán; de convertirse en material plenamente dispuesto por la técnica, sin *fisuras* ni misterios para sí mismo, el hombre dejaría de ser un ente caracterizado por la mismidad, *Selbstheit*. Para retomar los términos de *Ser y tiempo*, podría decirse *mutatis mutandis* que el ser humano se convertiría en una entidad a la mano (*Vorhandenheit*) para sí mismo. Es por eso que en las mismas páginas encontramos esta consideración: “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”.⁴⁶⁰ Tal esencia, cuya *muerte* es lo puesto en juego

⁴⁵⁸ «Sobre la esencia y el concepto de la Φύσις. Aristóteles, Física B, 1», en *Hitos*, p. 214.

⁴⁵⁹ «¿Y para qué poetas?», en *Caminos de bosque*, p. 218.

⁴⁶⁰ *Ibid*, pp. 218-219.

aquí –no la muerte material del ente llamado hombre– no es otra que el *Da-sein*, la posibilidad nunca asegurada de que el hombre devenga apropiado para la verdad del ser.

Preguntemos entonces, de manera más precisa, ¿cómo podría la consumación de la técnica llevar a esta *oclusión del cuidado y la mismidad*? *Ocluir* consiste en cerrar o llenar una abertura. Lo *abierto* en este caso es la estructura óptico-ontológica del hombre mismo; la oclusión no es una simple negación ni oposición a lo abierto, porque la apertura propiamente no es nada, es un vacío que no se puede romper, borrar ni desplazar, solo puede ser repletado por algo más; a su vez la apertura no puede hacer nada para *defenderse*, porque no es nada, es solo un hueco abierto en medio de algo. En consonancia con esto podemos leer en los *Cuadernos negros* la siguiente observación: “Se toma al hombre como lo más presente y como lo dado (como sujeto), para que él se rodee de todas las cosas dadas que se puedan alcanzar, y para que él rellene todo intersticio que todavía podría hacerle presagiar que impera un espacio intermedio que quizá acontezca como el propio ser [*Seyn*]”.⁴⁶¹

Será necesario ver el modo en que la técnica oblitera los espacios abiertos en la estructura ontológica del hombre, hasta que no quede finalmente ya ningún hueco. Para ello es necesario dar un paso atrás, hacia *Ser y tiempo*, asumiendo la premisa mencionada en nuestro §8 de que las estructuras ontológicas avistadas entonces no son en general desechadas por el pensamiento posterior. Cabe aclarar al respecto que, entonces, hay estructuras óptico-ontológicas del hombre (agrupadas en la *Selbstheit*), algunas de las cuales pueden llegar a *incorporarse, ensamblarse o coincidir*, en el punto de enclave del cuidado (*Sorge*), con los ensambles históricos del *Da-sein*, *in-corporación* nombrada con el término *Inständigkeit*. El acontecimiento en el cual se llega a dar esta *incorporación*, ese fugaz punto de encuentro, es llamado *Ereignis*.

Como se ha indicado antes, la descripción óptica del *Dasein humano* con la cual arranca *Ser y tiempo* apunta a la circunstancia según la cual a dicho ente le va en su ser este mismo ser. Indefectiblemente, sin haberlo decidido nunca –por lo tanto como una carga que no ha sido ni aceptada ni rechazada–, ha de ocuparse de su propia existencia, de encausarla y darle rumbo sin ninguna garantía, al menos no *en el fondo*, porque *en la superficie* el hombre ha sabido colmar su vida de refugios, puntos de apoyo que resuelven de antemano algún ámbito de su incierta existencia, que señalan con tranquilidad como *se debe actuar*, pensar y

⁴⁶¹ CN I, p. 285.

hablar en cada caso; todo esto constituye, como se sabe, la instancia de la impropiedad, en ella el hombre descansa de su pesada carga. Más adelante, Heidegger aclara que el *irle su ser* a este ente recibe una caracterización más adecuada, es decir, ontológica y fenomenológica cuando se le identifica con la estructura del cuidado. Al ocuparse (de sí mismo y los entes que le rodean en el mundo), el hombre tiene una estructura *extática*, sale de sí para anticipar posibilidades futuras, para considerar en retrospectiva el pasado, el horizonte histórico en el cual se mueve. Dicho con un lenguaje muy habitual: sale de sí a la consideración de experiencias pasadas y de anhelos y posibilidades futuras. “A esta estructura de ser del esencial «irle» la llamamos el *anticiparse-a-sí* del Dasein”.⁴⁶² Otros entes no son extáticos porque no se anticipan a sus propias posibilidades, mucho menos se mueven en referencia a un horizonte histórico.

La totalidad de las estructuras ontológicas del *Dasein humano*, como la comprensión, la disposición afectiva, la condición de arrojado o la mundanidad son agrupados en la estructura del cuidado: “La totalidad existencial del todo estructural ontológico del Dasein debe concebirse, pues, formalmente, en la siguiente estructura: el ser del Dasein es un *anticiparse-a-sí-estando-ya-en-(el-mundo-) en-medio-de* (el ente que comparece dentro del mundo). Este ser da contenido a la significación del término cuidado [*Sorge*]”.⁴⁶³ Nuestra hipótesis consiste en que la plena tecnificación del hombre apunta a la oclusión de esta anticipación a sí *en medio del mundo*, y con ello de la estructura en total del cuidado, pero con ello pierde asidero todo posible *cuidado del ser*. Veamos más detenidamente cómo sería esto posible con algunas situaciones *fenoménicas* observables en nuestro tiempo.

§12. La técnica digital frente a la plena disponibilidad del ser humano

Actualmente la más grande disponibilidad y transparencia del hombre se logra a través de la técnica digital y sus algoritmos. La mayoría de los seres humanos occidentales –y cada vez más de otras latitudes– realiza buena parte de sus tareas cotidianas a través de dispositivos tecnológicos basados en redes de información. La digitalización del mundo permite por primera vez reunir todos los entes, por muy diversos que sean, en una misma matriz

⁴⁶² *ST*, §41, p. 210.

⁴⁶³ *Ibid*, pp. 210-211.

informática, por ello la técnica digital que se abre paso en nuestros días bien podría equipararse con lo que el filósofo alemán llamo lo *gigantesco* de la técnica, una expresión frecuentemente usada en los *Beiträge*.⁴⁶⁴ A través de lo gigantesco de la técnica digital también el hombre es integrado al plano de lo calculable: cada búsqueda de información, correo electrónico, cada compra, viaje y noticia que compartimos, en conjunto con las variables de nuestros datos personales como la edad, sexo y ubicación geográfica, va dejando un rastro informático que cuando es integrado en un algoritmo permite una anticipación bastante acertada de nuestras tendencias, gustos e intereses; de ese modo los dispositivos, aplicaciones y redes prometen *adaptarse* al usuario.⁴⁶⁵

Con esto se da una protocolización total de nuestra vida; a la par, el llamado análisis de *Big data* o *macroinformación*, a través de software especializado procesa todos esos *bits* para encontrar patrones repetitivos de un usuario o grupo de usuarios, de modo que aumenta el control y predictibilidad de los patrones de conducta humana a nivel *micro* y *macro*, individual y colectivo.⁴⁶⁶ De modo tal que incluso la *proposición del fundamento* –nada sucede sin razón, hay que indagar el porqué del ente cuestionado–, es decir, el principio de corte leibniziano que da consistencia a la modernidad, llega a su *acabamiento*, pues el cómputo pormenorizado puede por primera vez dar cuenta de todas las variables por las cuales se da un suceso determinado. A su vez, las situaciones que pueden parecer abiertas o contingentes, como las decisiones individuales que responden a motivaciones privadas o las tendencias de grupos de grandes números, pueden ser domeñadas a través de algoritmos, los cuales muestran que hay una regla o procedimiento para todo.⁴⁶⁷ Con los algoritmos digitales la lógica llega a

⁴⁶⁴ Silvio Vietta señala: „Wir erleben das gegenwärtig in der Entwicklung zur Digitalisierung und automatischen Steuerung fast aller Lebensbereiche. Heidegger bezeichnet diesem Universalismus der technisch-ökonomischen Rechner-Kultur auch mit dem Begriff des Reisenhaften“, «Prophet Heidegger: Sprechform und Botschaft eines Apokalyptikers des 20. Jahrhundert», en *Heidegger-Jahrbuch 11*, p. 20.

⁴⁶⁵ Autores como Byung-Chul Han recientemente han contribuido a comenzar un diálogo crítico entre los nuevos fenómenos digitales y una filosofía de largo alcance como la de Heidegger. Han subraya al respecto: “Cada clic que hago queda almacenado. Cada paso que doy puede rastrearse hacia atrás. En todas partes dejamos huellas digitales. Nuestra vida digital se reproduce exactamente en la red”, *En el enjambre*, p. 74.

⁴⁶⁶ “El análisis de los grandes datos da a conocer modelos de conducta que también hacen posibles los pronósticos. En lugar de los modelos de teorías hipotéticas se introduce una igualación directa de datos. La correlación suplanta la causalidad. Sobra la pregunta del *por qué* ante el *es así*”, *Ídem*.

⁴⁶⁷ Norbert Bolz explica sobre esto: „Ein Algorithmus ist eine Prozedur, die uns hilft, unendlich viele Fragen in endlich vielen Schritten zu verantworten. Er steuert ein Zeichenspiel mit festen Regeln. Und eine Regel zu folgen heißt nichts anderes als eine Vorschrift auszuführen“, *Das Gestell*, p. 80.

su máximo acabamiento, pues entrega su plena utilidad y servicio en el cálculo del lenguaje, los pensamientos y los hechos contingentes.⁴⁶⁸

El primer y más rudimentario uso de estas anticipaciones algorítmicas es de carácter publicitario; por ejemplo, si se detecta que hemos mostrado interés en una ciudad extranjera, pronto comienzan a aparecer en la pantalla de nuestras aplicaciones anuncios sobre viajes y hoteles en dicha ciudad. Basta cruzar ese interés con nuestra agenda, perfectamente almacenada, para que un *dispositivo inteligente* predisponga cuándo es más conveniente viajar; de vincularse esa información con los estados financieros, el mismo dispositivo podría estimar para qué tipo de viaje alcanza nuestro presupuesto, qué atracciones y actividades tendríamos acceso, de acuerdo todo con nuestros gustos e intereses personales —algunas aplicaciones bancarias disponibles actualmente dan la opción al usuario de dividir su saldo disponible en rubros para cada gasto programado, de modo que fácilmente podría haber un *fondo disponible* para entretenimiento y viajes, sin que ello interfiera con los otros gastos. Lo esencial aquí es que todo se torna información disponible, y la información digital se presenta como el acabamiento del paradigma de la verdad como *adecuación*, pues finalmente hay perfecta homologación y transparencia entre la mirada y lo mirado, ya nada se oculta a la mirada digital.⁴⁶⁹ De esta forma la existencia humana, su subjetividad, puede tornarse transparente y disponible por primera vez.⁴⁷⁰

No obstante, hoy en día los datos y algoritmos⁴⁷¹ necesarios para un proceso como el anterior todavía están separados y desarticulados: la información de nuestros intereses y antecedentes personales está disponible para el proveedor de nuestras cuentas de correo y redes

⁴⁶⁸ Klaus Kornwachs ha estudiado el uso de estos algoritmos para la toma de decisiones desde un punto de vista filosófico, bajo la siguiente premisa: “Die Logik sagt nichts über den Gegenstand im Gegenstandsbereich aus, d.h. sie ist keine Ontologie, aber sie ist nützlich, um Konsequenz Mengen aus Aussagen im Gegenstandsbereich zu gewinnen und die typische Struktur der Aussagenverknüpfungen in einem Gegenstandsbereich zu erforschen”, «Zur Logik technischer Entscheidungen», en Hans Poser (ed.), *Technik interdisziplinär. Band 5: Herausforderung Technik. Philosophische und technikgeschichtliche Analysen*, p. 132.

⁴⁶⁹ B.-Ch. Han enfatiza que “el imperativo de la sociedad de la transparencia es: todo tiene que estar ahí abierto como información, de manera accesible a cualquiera. La transparencia es la *esencia* de la información. Es la manera de proceder del medio digital”, *En el enjambre*, p. 45.

⁴⁷⁰ Ute Guzzoni señala: “Besonders deutlich zeigt sich die Verfügbarmachung des Subjekts m.E. in der Erfindung des Handys, in gewissem Sinne überhaupt des Telephons; sie setzen den angerufenen Gesprächspartner prinzipiell verfügbar voraus”, *Der andere Heidegger. Überlegungen zu seinem späteren Denken*, p. 47.

⁴⁷¹ Puede consultarse el trabajo de Ramón Chaverry, basado en la obra de Foucault, que apunta a una comprensión crítica de esta nueva lógica de los algoritmos digitales, los cuales se encaminan a una transparencia cada vez mayor de los individuos. *Cfr.*, del autor, «Hacia una nueva subjetividad de la vigilancia», en Alberto Constante (coord.), *Las redes sociales. Una manera de pensar el mundo*. Igualmente, «Hacia el hombre-algoritmo», en Alberto Constante (coord.), *World Wide Web y la formación de la subjetividad*.

sociales; la información de nuestros ingresos se encuentra únicamente en las bases de datos de la institución bancaria. Podríamos llamar a esta circunstancia, en la cual nos movemos aún, *fragmentación digital*, porque cada ámbito –salud, perfil psicométrico, gustos e intereses, datos demográficos, condición socioeconómica, antecedentes escolares y laborales, entre varios otros– se encuentran ya, como información disponible, en algún sistema informático digitalizado, pero la disponibilidad no es todavía plena sino fragmentada, porque ni el usuario al cual se *refieren* los datos –no decimos al cual *pertenecen*, porque muchos de ellos se generan en aplicaciones privadas como las redes sociales– puede acceder a todos esos datos en *conjunto*, ni las dependencias e instituciones, públicas o privadas, en cuyos servicios se aloja la información, tienen acceso a los otros datos.

A pesar de lo anterior, las condiciones están dadas para lo que podría denominarse *integración digital*, es decir, la circunstancia en la cual los datos de todos los ámbitos de nuestra vida pueden ser vinculados a través de algoritmos destinados a los más diversos fines –salud física y psicológica, pasatiempos, entretenimiento y cultura, formación, educación y capacitación laboral, lugar de residencia, entre muchas otras posibilidades. Algunos analistas contemporáneos, que se autodenominan *futurólogos* han denominado a esta situación de integración tecnológica como *la singularidad* –la cual sucedería, según sus cálculos, hacia el año 2045–,⁴⁷² en la cual, además, se daría la integración entre hombre y máquina, es decir, la corporalidad humana podrá añadir a sus funciones la asistencia directa de dispositivos tecnológicos –tal integración se aproximaría a la primera manifestación concreta y observable de lo que aquí se ha denominado animal tecnificado.

En realidad, hoy ya es técnicamente viable tal integración; los obstáculos son más bien de otro tipo, por ejemplo, legales y de seguridad. Primeramente, cada rubro informático de datos personales *pertenece* legalmente a distintos dueños, ninguno de los cuales estaría dispuesto a ceder su información sin algún beneficio a cambio: por ejemplo, la información psicométrica de muchas personas está alojada en los servidores de sus centros de trabajo, así como sus antecedentes laborales y escolares; el historial clínico está a disposición del usuario,

⁴⁷² Ray Kurzweil describe la singularidad de este modo: “Der Augenblick, in dem Künstliche Intelligenz die menschliche in allen Bereichen überflügelt und hinter den man nicht weiter in die Zukunft schauen kann, weil wir die folgenden Entwicklungen mit unserer heutigen Intelligenz nicht antizipieren können. Der Mensch wird schon vorher, ab da jedoch massiv mit intelligenter Technologie verschmelzen und theoretisch nicht mehr sterben müssen”, «Werden wir ewig leben, Mr. Kurzweil?», en Tobias Hüls Witt y Roman Brinzanik (eds.), *Werden wir ewig leben? Gespräche über die Zukunft von Mensch und Technologie*, p. 29.

pero se encuentra alojado en los servidores de instituciones de salud, sean públicas o privadas; nuestro estatus legal –estado civil, propiedades, antecedentes jurídicos– están a disposición del Estado; el historial de nuestras compras y bienes inmuebles se ubica en las bases de datos de los proveedores –va en aumento la tendencia del *e-commerce*, es decir, comprar por internet, a veces en *una* sola plataforma que se encarga de vender productos de cualquier tipo. En segundo lugar, aunque ya es posible vincular estos datos a través de alguna aplicación o servicio, tendrían que asegurarse primero las condiciones necesarias de seguridad informática, pues al tener *toda* la información reunida en un solo lugar, basta un solo acceso indebido de parte de algún *pirata informático* para comprometer la integridad digital de toda una vida.

Pero como es sabido, los desarrolladores técnicos ya trabajan en soluciones. Es cuestión de aminorar el riesgo hasta un porcentaje aceptable –la *expresión control de riesgos* o *danger management* es un término común hoy en día–, pues al llegar a ese mínimo umbral, si aún existen riesgos menores, la industria de los seguros intervendrá para otorgar pólizas contra el robo informático; mejor aún de ese modo, porque el riesgo mínimo pero latente genera una nueva industria, más producción de ganancias y bienestar. De este modo incluso el riesgo es *domesticado*, pues ya no es negado ni combatido, sino que entra en la misma lógica productiva y presupuestable como cualquier otro fenómeno de la vida humana.⁴⁷³ Una vez que el *peligro* haya sido superado, o más probablemente *reducido* a este permisible umbral, la *integración digital* podría darse de dos maneras: o bien el usuario accede –solo él sin que nadie más pueda hacerlo– al entrecruce de sus datos y obtiene como resultado la anticipación calculada de todas sus necesidades, deseos, anhelos y proyectos; o bien un desarrollador privado se encarga de proveer la plataforma integradora –previo pago o aceptación de los dueños originales de los rubros informáticos por separado–, de modo que el usuario no deba preocuparse por nada más. Lo más probable es lo segundo, no solo por los beneficios que genera para una industria privada, sino porque es más *seguro* y *efectivo* que una instancia especializada se encargue de todo ello.

⁴⁷³ Todo, incluso las probabilidades de riesgo, la probabilidad de que suceda lo imprevisto, es susceptible de ser puesto en protocolos y algoritmos. Con esto la esencia de la técnica, *das Gestell*, llega a su máximo cumplimiento porque ya nada puede resistirse a ser dispuesto como presencia calculable. Norbert Bolz comenta al respecto: “Dem technischen Sachverhalt Gestell entspricht also der soziale Sachverhalt Weltgesellschaft. Diesem Gedanken war der Heidegger von „Sein und Zeit“ sehr nahe, und zwar im Konzept des „Man“. Wir verstehen es als soziales Programmieren. Damit sind wir aber schon in der Weltgesellschaft der universalen Standards und der konvergierenden „Protokolle“: Basic Englisch, mathematische Symbole, ASCII-Code”, *op. cit.*, p. 26.

En suma, esta *integración* digital no es algo plenamente realizado en la actualidad, pero nos encontramos en las vísperas de ello. Podemos avistar los primeros pasos de esa integración total en la digitalización de las cosas y los procesos orgánicos en general. Algo que ya existe en nuestros días es el *Internet of Things (IoT)*, es decir, la interconexión digital entre objetos de uso cotidiano, como aparatos electrodomésticos, herramientas, automóviles. Técnicamente cualquier cosa, por muy insignificante que sea, puede ser conectada a la red. Pensemos en una *lámpara inteligente* que adecue la intensidad de su luz al momento del día y a la tarea que estemos realizando: puede ser fotosensible o estar conectada al pronóstico del tiempo para determinar qué cantidad y cualidad de luz es necesaria para la tarea del momento; al estar vinculada con nuestra agenda y hábitos cotidianos, sabe si necesitamos leer a medio día, tomar una siesta por la tarde, una luz tenue para una cena o apagarse para dormir. No solo sería conveniente para el usuario sino también para el medio ambiente pues evitaría al máximo el desperdicio de energía eléctrica. Nunca más tendríamos que volver a preocuparnos por encender o apagar un interruptor.

Actualmente ya es posible comprar administradores inteligentes –en forma de bocinas que no solo reproducen sonidos, sino que responden a la voz del usuario– que permiten interactuar con todos los dispositivos y aparatos inteligentes de una casa, como son refrigeradores, estufas, cafeteras. A través de una simple orden de voz se le puede solicitar al administrador que encienda el congelador para que comience a elaborar hielos; acto seguido, ya que el administrador está conectado con la plataforma de compras, puede solicitar un paquete de su comida y bebidas favoritas, las cuales no tardarán en llegar a su domicilio, pues ya existen aplicaciones especializadas en la entrega de comida. Cabe notar que la compra de bienes habituales entregados a domicilio es una tendencia que va en aumento, en detrimento de las compras *in situ*.⁴⁷⁴

Claro que ordenar mediante la voz es todavía un fatigoso trabajo; los dispositivos futuros podrían conectarse directamente a nuestra red neuronal para saber qué deseamos, ya ni siquiera sería necesario hablar; actualmente ya existe un prototipo que permitirá convertir

⁴⁷⁴ Hace algunos meses se dio a conocer que una de las tiendas departamentales más grandes de Estados Unidos se declaró en bancarrota, eso debido a que cada vez son menos las personas que acuden físicamente a las tiendas para adquirir sus bienes y servicios. Véase la nota de la BBC Mundo, *Sears en bancarrota: la icónica cadena de tiendas que fue emblema del 'sueño americano' y acabó en bancarrota*, 15 de octubre de 2018. Consultada el 12 de marzo de 2019, disponible en: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-45868508>

los pensamientos directamente en palabras,⁴⁷⁵ el cual promete no solo hacer la vida más fácil, sino primeramente ayudar a las personas que por alguna razón han perdido la capacidad motriz del habla. La conexión con las cosas ordinarias será perfectamente factible, ya que el *IoT*⁴⁷⁶ no se limita a utensilios y aparatos, también puede vincular a la red entidades vivas y orgánicas. Existen ya empresas especializadas en colocar dispositivos a seres vivos, sobre todo los vinculados a alguna industria productiva, como las vacas.⁴⁷⁷ Estos sensores pueden medir los signos vitales, indicadores de estrés y bienestar, alimentación, situación hormonal y producción. No es ya ninguna novedad que se han colocado rastreadores en animales de interés científico, como águilas y pingüinos, de modo que se pueda conocer su ubicación precisa en el mundo, así como sus rutas migratorias.⁴⁷⁸

Conforme estos dispositivos sean más sofisticados y potentes, y en la medida en que las dificultades técnicas, morales y legales se aminoren, podrán vincularse también los procesos biológicos del hombre a la red: su presión cardiaca, niveles de colesterol y glucosa, actividad y ondas cerebrales, porosidad ósea, entre muchos otros indicadores. Una vez activado algún indicador de riesgo, la aplicación especializada puede bloquear, también a través de alguna aplicación, toda solicitud de alimentos que contribuya a empeorar la situación médica, y pedir en cambio algo que resulte más conveniente. En suma, un paso decisivo hacia el acontecimiento de la *integración digital* lo constituiría el diseño definitivo de una interfaz hombre-computadora, o más específicamente cerebro-computadora. Como muestra de ello, en el portal del grupo de investigación DIANA (Diseño de Interfaces AvaNzAdos), de la Universidad de Málaga, puede leerse la descripción general de una interfaz semejante:

Una interfaz cerebro computadora se basa principalmente en el análisis de las señales electroencefalográficas (EEG) captadas durante algún tipo de actividad mental con la finalidad de controlar un componente externo. La actividad EEG

⁴⁷⁵ Véase la nota de James Gallagher, BBC Mundo, *Cómo funciona el implante que traduce los pensamientos en palabras*, 25 de abril de 2019. Consultada el 30 de abril de 2019, disponible en: https://www.bbc.com/mundo/noticias-48055147?ocid=socialflow_facebook

⁴⁷⁶ Sobre el *IoT*, puede consultarse un interesante informe técnico escrito por Dave Evans para una de las firmas de infraestructura tecnológica más importantes del mundo, *Internet de las cosas. Cómo la próxima evolución de internet lo cambia todo*, abril de 2011. Consultado el 30 de marzo de 2019. Disponible en: https://www.cisco.com/c/dam/global/es_mx/solutions/executive/assets/pdf/internet-of-things-iot-ibsg.pdf

⁴⁷⁷ Véase el artículo de *The Economist*, *Augmented business*, 4 de noviembre de 2010. Consultado el 11 de marzo de 2019. Disponible en: <https://www.economist.com/special-report/2010/11/04/augmented-business>

⁴⁷⁸ Véase el artículo de Andreu Manresa para El País, *Un viaje lejano, con ida y vuelta, del águila pescadora*, 3 de abril de 2015. Consultado el 17 de febrero de 2019. Disponible en: https://elpais.com/elpais/2015/03/20/ciencia/1426856610_079963.html

incluye una variedad de diferentes ritmos identificados por su frecuencia, localización y otros aspectos relacionados con la función cerebral que hacen que la señal EEG sea extremadamente compleja, sin embargo, numerosos estudios muestran la capacidad que tienen las personas para controlar algunas características de dicha actividad EEG. Si se consiguiera aprender rápidamente a controlar estas características, la señal EEG podría presentar una nueva función cerebral; podría convertirse en una nueva señal de salida que permitiera transmitir los deseos de una persona a un componente externo.⁴⁷⁹

Más que dificultades tecnológicas, es llamativo que el principal reto para lograr una efectiva interfaz cerebro-computadora es de carácter *humano*, a saber, el “[...] desarrollo de técnicas de entrenamiento basadas en técnicas de biorretroalimentación (*biofeedback*), que permitan a un sujeto generar de forma fiable un mismo patrón electroencefalográfico en función de sus deseos”.⁴⁸⁰ Probablemente las personas en el futuro ya no asistan a escuelas de formación básica para adquirir conocimientos y habilidades, todo lo cual circulará libremente por la red, sino para *entrenarse* en el control de las interacciones neuronales entre cerebro y computadora. Claro que, cuando se dominen estos procedimientos, tal vez ya no sea necesario, tampoco, entrenar ni esforzarse, pues los protocolos podrán ser *transferibles* directamente al cerebro. En otras palabras, la interfaz cerebro-ordenador sería bidireccional: *output/input*. A riesgo de que de que las presentes líneas puedan parecer ciencia ficción, cabe reflexionar sobre lo que todo esto implicaría: dos cerebros humanos podrían interactuar entre sí, compartir información, datos y memorias sin siquiera mover los dedos o la boca. ¿Podría extrapolarse esta interacción a los cerebros de otras especies animales? ¿Podría haber comunicación inter-especies? ¿Podría el conjunto de la información contenida en un cerebro humano –estimada en aproximadamente un millón de gigabytes– ser almacenado y transferido? Aunado a todo ello se debe considerar el grado de control y planificación sobre lo vivo al cual se podrá llegar, lo cual incluye al ser humano y a los animales de su interés, sea para su alimento o para su entretenimiento.⁴⁸¹ De llegar a tal grado de dominio sobre la

⁴⁷⁹ DIANA, Research Group, *Interfaces cerebro computadora* (sin fecha). Consultado el 30 de marzo de 2017. Disponible en: http://www.diana.uma.es/index.php?option=com_content&task=view&id=284&Itemid=1

⁴⁸⁰ *Idem*.

⁴⁸¹ Jesús Rodolfo Santander ha destacado la necesidad de pensar, entre muchos otros aspectos de la biotecnología, “[...] en la capacidad de aislar, identificar y recombinar los genes que permite disponer del acervo génico como materia prima básica de la actividad económica futura; en la gran probabilidad que el acervo génico mundial quede reducido a mera propiedad intelectual patentada”, «Desencantamiento y desmesura en la época del mundo de la técnica planetaria», en Ángel Xolocotzi y Célida Godina (coords.), *La técnica ¿Orden o desmesura?*, p. 173.

materia viva –que no será más que recurso vivo–, se podría haber transgredido la *última frontera natural*, lo último que aún se resistía a la planificación sistemática.

Imaginemos, pues, el día normal de un ser humano que vive en la época de la *integración digital*. El individuo despierta después de ocho horas de sueño plácido, ni más ni menos del tiempo necesario, inducido por ondas cerebrales que le permiten tener el tipo de descanso que necesita. Inmediatamente los algoritmos especializados, a partir de sus indicadores fisiológicos, determinan si necesita algún tipo de actividad física o alimentación para comenzar el día de manera óptima. Habrá aparatos que emitan pequeños pulsos eléctricos para tonificar la musculatura y mantenerla en forma, de modo que la persona no debe salir de casa para ejercitarse; como sea, si aún hubiese personas que desean hacerlo, dicho deseo estará perfectamente anticipado: habrá rutas, aparatos e insumos al aire libre que permitan ejercitarse.

Mientras esto sucede, el desayuno óptimo, perfectamente balanceado en calorías, proteínas, vitaminas, azúcares y otros nutrimentos, fue calculado y solicitado; llega sin demoras. El usuario no necesita *pre-ocuparse* de lo que debe hacer hoy –aunque probablemente no deba ir a *trabajar*, porque la producción de bienes y servicios está encargada a máquinas, protocolos y sistemas automáticos–, porque su agenda ya está anticipada y programada. Si sus indicadores psicoafectivos marcan que necesita la interacción con algún amigo o familiar, su agenda inmediatamente se acoplará –si no es que ya lo hizo meses atrás– con la de la otra persona; no habrá cancelaciones ni demoras. Si por gusto –no por necesidad, ya que todo está previamente establecido– quiere *hablar* con alguien, no tendrá que telefonar; los teléfonos ya no serán necesarios, pues las *palabras* que desee emitir serán transferidas a la red y llegarán en la más alta fidelidad a su interlocutor –probablemente haya programas que simulen una voz humana, para no perder la calidez necesaria.

Si esta persona desea saber e instruirse, la historia y futuro de la humanidad, de la naturaleza y el universo en su conjunto, estarán inmediatamente disponibles en bancos de información –la Wikipedia que conocemos en la actualidad es un burdo preludio de esta *biblioteca universal*. Podrá ser docto en cualquier ciencia y arte –si así lo decide, pues ningún saber será ya necesario. Si aún existen enfermedades y padecimientos crónicos, tal vez, con base en el historial clínico no solo de la persona en cuestión, sino de todos sus antecedentes familiares, puede calcularse cuando será inevitable enfermar, pero también cuál será la cura y tratamiento más efectivo. Tal vez incluso pueda calcularse la fecha aproximada o exacta de su muerte, cuyo advenimiento ya no sería ningún misterio, pues cada individuo tendrá marcada

su fecha última desde el día en que nace. La caducidad de su vida estará perfectamente presupuestada, como la de cualquier otro producto perecedero. Pero si aún hubiese algo así como la muerte, el conjunto de los recuerdos, vivencias, anhelos y conocimientos de este sujeto podrían ser almacenados para ser repetidos en otros soportes *físicos* o *virtuales*. Con el tiempo podría darse el salto a una auténtica *realidad virtual* en la que nadie ni nada muere, en la que *todo se sabe* de antemano, no hay dolor ni sufrimiento. Se trataría de un *retorno al paraíso perdido* –cumplimiento del sueño platónico-cristiano, liberación final de la cárcel del cuerpo.⁴⁸² Por otro lado, se anularía toda distancia entre las cosas, pues todas estarían disponibles como información, al instante y en *tiempo real*. Esto es algo que en cierto modo ya alcanzaba a ver Heidegger en su conferencia *Das Ding*: “Todo es arrastrado a la uniformidad de lo que carece de distancia. ¿Cómo? ¿Este juntarse en lo indistante no es aún más terrible que una explosión que lo hiciera todo añicos?”⁴⁸³

Lo anterior constituye el retrato más burdo y tosco que por ahora podríamos hacer de un *animal tecnificado*, el cual, por lo tanto, aún no somos, pero las líneas generales de su proyecto comienzan a ser reconocibles ya en nuestra época, la de *los últimos hombres*. Llegados a este punto podría objetarse que nada de esto tiene que ver con Heidegger, que ni siquiera llegó a usar una computadora.⁴⁸⁴ ¿Pero realmente cambia en algo que los aparatos

⁴⁸² Como señala Martin Burckhardt, la digitalización plena lleva a la des-corporalización (*Körperlos*) de la tecnología: “[...] stellt sich die Frage, ob die Maschine etwas Materielles ist. Eben darin bestehet die Lektion der Digitalisierung: Entmaterialisierung”, *Philosophie der Maschine*, p. 28. Incluso apunta el autor a la posibilidad técnica de la metempsicosis pensada por pitagóricos y platónicos: “Ihretwegen vermag die Maschine ihre Entleibung nicht nur zu überleben, sondern kann in ihrer Verwendung als reiner Intellekt gestärkt aus dieser Metempsychose, dieser Seelenwanderung hervorgehen”, *ibid.*, p. 30. En suma, se trataría de la mutación más radical jamás conocida de la subjetividad humana, provocada por un *acceso directo* a nuestro propio ser; todo, incluso el deseo y la sexualidad se vuelve disponible. Al respecto afirma Günter Seibold: “Es ist der direkte Zugriff – ohne jegliche Präliminarien – auf den Körper, auf die Sexualität, der hier gesucht wird, Körper-Sexualität pur, ohne jegliche Erotik, ohne das, was man Liebe nennt oder genannt hat”, *Humantechnologie und Menschenbild. Mit einem Blick auf Heidegger*, p. 21. Por su parte, Reinhold Göring ha analizado esta serie de problemas desde la perspectiva fenomenológica de la distinción entre *Körper* y *Leib*; usualmente se habla de una técnica que dispone sobre el *Körper*, pero lo radicalmente nuevo ante lo que estamos es que se apunta a una intervención técnica sobre el *Leib*. Cabe preguntarse si no se diluye la diferencia entre ambas instancias. Estamos así frente al desmantelamiento de la subjetividad: “Die Subjektivität stellt den Körper in Techniken der Subjektivierung her, Techniken des Lebens erscheinen als Techniken einer Desubjektivierung”, «Die erste Person als Technik des Körpers/Leibes», en Jörg Sternagel y Fabian Goppelsröder (eds.), *Techniken des Leibes*, p. 70.

⁴⁸³ «La cosa», en *Conferencias y artículos*, p. 144.

⁴⁸⁴ Por ejemplo, Don Ihde ha señalado que no toda la tecnología, sobre todo la más reciente, encaja en el modelo heideggeriano de la técnica: “Do all technologies fall under this description? No [...] we are, or have moved into, a more *electronic* and *knowledge-based* technological world”, *Heidegger’s Technologies. Postphenomenical Perspectives*, p. 120.

actuales sean electrónicos y digitales? Lo que este tipo de interpretaciones pierde de vista es que el filósofo alemán no se refiere a los instrumentos o aparatos de la técnica, ni si quiera a la técnica como tal, sino a la *esencia de la técnica*.⁴⁸⁵ Desde la perspectiva de la *Machenschaft* solo *es* lo que aparece y se muestra en términos hacederos y manipulables para el hombre; cuando *Ge-stell* sea la palabra conductora para la esencia de la técnica se dirá que esta provoca a la totalidad de lo ente, incluido el hombre mismo, a desocultarse como *existencia constantemente disponible (Bestand)*. La técnica digital contemporánea no hace más que radicalizar y llevar a cumplimiento lo avistado por Heidegger; con la digitalización del mundo y su recogimiento en una red universal de información todo lo existente se torna disponible, transparente, susceptible de ser calculado y presupuestado.

Aunque el autor de *Sein und Zeit* no llegó a ver como tales los muy diversos despliegues de la técnica contemporánea o de la ciencia de nuestros días, en lo esencial no ha cambiado, sino que se ha cumplido, aquello a lo cual ni la ciencia ni la técnica pueden renunciar, “a que la Naturaleza, de uno u otro modo, se anuncie como algo constatable por medio de cómputo y a que siga siendo solicitable como un sistema de informaciones”.⁴⁸⁶ Esto último parece hoy más vigente que nunca. Se podría objetar también que la tecnología y la ciencia actual no son *exactos*, como sucede en la física cuántica que tiene un carácter más bien estadístico. Pero esto no contradice nada del diagnóstico sobre la esencia de la técnica, la cual no dice que lo ente deba ser calculado con *exactitud*, sino que debe ser desocultado como material pre-dispuesto; los modelos estadísticos y probabilísticos, como los algoritmos socio-digitales, logran un mayor dominio y anticipación calculadora sobre las cosas. Por ello el filósofo alemán comprendió que “la física clásica cree que la Naturaleza se puede calcular de antemano de un modo unívoco y completo, mientras que la Física atómica solo admite un aseguramiento de la trama objetual que tenga carácter estadístico”.⁴⁸⁷ Pero lo que se mantiene

⁴⁸⁵ Mark Wrathall ha destacado que el pensamiento de la técnica en Heidegger no describe características actuales, de hecho, sino una exigencia dominante sobre un modo del desocultamiento, la cual no hace sino ampliarse por doquier: “[...] there’s a difference between an incipient and a consummate technological world –a difference to be found in the degree to which things have actually been placed on order as opposed to merely showing up as a potential stock for the inventory. So in insisting that our understanding of being is technological, it is not the case that Heidegger is committed to the claim that everything is now at this very moment a resource. He is rather only committed to the claim that when the technological understanding of being prevails, everything shows up as standing at some stage along the way to being placed in the inventory”, «The Task of Thinking in a Technological Age», p. 20.

⁴⁸⁶ «La pregunta por la técnica», p. 25.

⁴⁸⁷ «Ciencia y meditación», p. 52.

en ambas perspectivas es “que la naturaleza, de antemano, tiene que emplazarse al aseguramiento que persigue un aseguramiento que la ciencia como teoría cumplimenta”.⁴⁸⁸

Empero, aún más que a la naturaleza, a quien interpela con mayor firmeza este emplazamiento es al ser humano, pues él también se torna material dispuesto y calculado.⁴⁸⁹ Como indica el profesor de Friburgo, *todo* deviene objeto de la técnica, la totalidad de la naturaleza y la historia, pero “[...] de igual modo el hombre mismo, quien a través de crianza y formación es adiestrado en la organización de todo ente hacia lo hacible calculable”.⁴⁹⁰ A pesar de ello, no necesariamente tienen que darse consecuencias dañinas o desastrosas –pueden darse problemas y riesgos sin duda, pero eso es lo menos relevante para el problema avistado por Heidegger. Lo que se juega, el auténtico peligro, es la obliteración del cuidado antropológico, pues de no darse más esa apertura óntico-ontológica, con el *cierre del ahí*, el hombre deviene definitivamente *inapropiado* –es *expropiado, enteignet*– para cualquier relación con la verdad del ser. En *Ser y tiempo* el filósofo hace notar que “desde sí mismo, el Dasein trae consigo su Ahí; si careciera de él, no solo fácticamente no sería, sino que no podría ser en absoluto el ente dotado de esta esencia. *El Dasein es su apertura [Erschlossenheit]*”.⁴⁹¹ La técnica contemporánea apunta por primera vez a la posibilidad de cerrar esta *apertura*, con lo que el ente que llamamos hombre sin duda podría continuar, más pleno y satisfecho que nunca, pero algo así como el *Da-sein* no sería fácticamente posible, porque se trataría del cierre de todo lo *posible* en cuanto tal, todo se tornaría una plena y diáfana *realidad*.⁴⁹²

En las mismas páginas citadas el autor añade: “[...] «el Dasein es su apertura» quiere decir, al mismo tiempo, que el ser que a este ente le va en su ser es tener que ser su «Ahí»”.⁴⁹³ Lo que está en juego es ser su *ahí*; y si esto es así entonces está ante el constante riesgo de perder lo abierto del *ahí*. Esencialmente no puede ser de otro modo, porque si la *apertura* no estuviese en decisión se convertiría en una propiedad asegurada y con ello se

⁴⁸⁸ *Idem*.

⁴⁸⁹ Por ello Byung-Chul Han observa que el ser humano, no solo en lo corporal sino en todo su conjunto, incluyendo lo anímico y psicológico, se convierte “[...] en una «máquina de rendimiento», cuyo objetivo consiste en el funcionamiento sin alteraciones y en la maximización del rendimiento. El dopaje solo es una *consecuencia* de este desarrollo, en el que la vitalidad misma, un fenómeno altamente complejo, se reduce a la mera función y al rendimiento vitales”, *La sociedad del cansancio*, p. 72.

⁴⁹⁰ *Meditación*, §63, p. 154.

⁴⁹¹ *ST*, §29, p. 152.

⁴⁹² Plena auto-certeza, transparencia, realidad; con estos términos tal vez comprendamos mejor por qué Heidegger se refiere a Hegel como un primer acabamiento de la metafísica.

⁴⁹³ *ST*, §29, p. 152.

daría un anquilosamiento en la consistencia de lo real –por ello, una vez más, *el peligro es lo que salva*. Para que esté en juego el *ahí*, ópticamente al hombre tiene que *irle* su ser, rasgo que se concreta en la estructura del *anticiparse a sí en medio del ente intramundano*, esto es, el *cuidado*. Pero si la técnica, a través de una *integración digital* plena, consigue *anticipar* y presupuestar ya toda posible *decisión*, hasta la más pequeña y trivial –que ya no es decisión pues ya no hay nada entre qué decidir cuando todo está decidido de antemano–, borraría todo rastro de la anticipación a sí del hombre, y con ello, de su mismidad (*Selbstheit*). En lugar de una relación *abierta* –por lo tanto, insegura y *angustiante*– con la totalidad de lo ente, el hombre entablaría un trato cerrado, es decir, unívoco, previamente delimitado y definido. *Mutatis mutandis*, se relacionaría con su entorno de un modo similar al de otros animales, para los cuales las cosas aparecen insertas en el *código* preestablecido y unívoco de la instintividad. En el entorno animal –salvo escasas excepciones, una de las cuales, quizá la mayor, es el hombre mismo– no hay ambigüedades: una señal es percibida como amenaza, alimento o refugio, si es lo primero se desencadena una respuesta reactiva, si lo segundo, una reacción de confianza y atracción.

En cierto modo, los instintos del mundo animal están llenos de *algoritmos* mucho más precisos que los desarrollados por el hombre actual.⁴⁹⁴ Una *integración digital* como la descrita aquí significaría un retorno a la seguridad y certeza de esos *algoritmos naturales* que son los instintos.⁴⁹⁵ Pero en todo caso no se trataría de la misma instintividad, ya que después de todo, el impulso que lleva al animal a cazar, a escapar o aparearse no asegura en absoluto el cumplimiento de la finalidad trazada; el animal puede fracasar o perecer en su intento –tiene ya el *preludio de una negatividad*. En cambio, el instinto tecnificado tiene asegurado su cumplimiento de antemano, sin riesgos ni errores; como consecuencia de esto, el animal tecnificado no deberá oponer resistencia alguna a sus nuevos instintos, pues vivirá en una positividad y cumplimiento totales. En tal escenario, ya no existirán fenómenos como la

⁴⁹⁴ Por ello escribe Alberto Constante que “nuestros sentidos, más que ser engañados, como decía la vieja filosofía, lisa y llanamente, son reemplazados y absorbidos por el sistema electrónico”, «Y los hombres se olvidaron de los dioses», en Ángel Xolocotzi y Célida Godina, *La técnica ¿Orden o desmesura?*, p. 213.

⁴⁹⁵ Esta no es una asociación trivial, como ha indicado Thomas Bächle la vida misma ha sido pensada como algoritmo en las ciencias naturales: “Das Leben ist der Ablauf eines Programms, nicht nur starr repräsentiert in Informationen, sondern das Ablesen eines Algorithmus – völlig determinierend und final. Die Logik des Lebendigen liegt in dessen Organisation, deren feinste organisatorische Letzteinheit das genetische Programm ist”, *Mythos Algorithmus. Die Fabrikation des computerisierbaren Menschen*, p. 157.

represión pulsional o la neurosis, pero tampoco la sublimación e idealización.⁴⁹⁶ La idea nietzscheana de un *individuo autónomo*, más fuerte que sus propios instintos, capaz de suspenderlos o decirles *no*, es todo lo contrario al sujeto hipertecnificado. Y toda vez que desde tal autonomía, anteriormente el ser humano había podido abrirse a algo más que la mera pasividad de sus instintos –como el arte o la filosofía, impulsados por estados excepcionales–, el mundo contemporáneo se ha vuelto pobre en *estados excepcionales*, o lo que Heidegger denominaría *Grundstimmungen*.

Actividades que requieren una atención plena y pausada –como el arte, la filosofía o el pensamiento mismo–, se tornan no solo imposibles, sino innecesarias para una subjetividad que logra técnicamente el cumplimiento de todos sus impulsos, los cuales se ven hiperestimulados por la ingente cantidad de distracciones, divertimentos y satisfactores disponibles. La atención salta de una cosa a otra, sin reposar en ninguna, como en la *avidez de novedades* descrita en *Ser y tiempo*, la cual es fomentada en el mundo actual saturado de pantallas, anuncios, sonidos y señales. A cada instante una nueva notificación, nueva solicitud, nueva noticia. Esta dispersión de la atención es una especie de *vuelta* en la historia natural, o si se quiere *evolución*, del hombre. La mayoría de los animales, en su entorno natural, deben estar *alerta* todo el tiempo, atentos a cualquier señal de peligro, alimento o pareja reproductiva, imposibilitados por lo tanto a centrar su atención en *una sola cosa*. Casi lo mismo podría decirse del *sujeto hiperestimulado* de la actualidad, bombardeado por estímulos y señales. El problema es que tal hiperestimulación impide que se dé la circunstancia de un momento des-preocupado, des-interesado, volcado a la simple contemplación atenta, pausada, de las cosas.

Con estas observaciones sobre la *instintividad digital* podemos releer el pasaje de los *Beiträge* en el que aparece el animal tecnificado por primera vez: “¿Qué se prepara *entonces*? El *tránsito al animal tecnificado*, que comienza a reemplazar los instintos, que ya se tornan más débiles y groseros a través de lo gigantesco de la técnica.”⁴⁹⁷ A través del instinto la naturaleza *decide por el animal* –a reserva de una aproximación más crítica a las nociones de naturaleza y animal, lo cual está reservado para el tercer capítulo de este trabajo. Mientras que,

⁴⁹⁶ Refiriéndose a la subjetividad de nuestros días, Byung-Chul Han ya identifica algunos atisbos de este *exceso de positividad* que hace superfluo todo rastro de negatividad. Llama a esta condición el *sujeto hipertrofiado*, que vive hiperestimulado e hiperactivo: “[...] la hiperactiva agudización de la actividad transforma esta última en una hiperpasividad, estado en el cual uno sigue sin oponer resistencia a cualquier impulso e instinto”, *La sociedad del cansancio*, p. 45.

⁴⁹⁷ *Aportes*, §45, p. 92.

con la integración digital, la técnica *decidirá por* el hombre, es decir, *por* el animal tecnificado. En ambos casos, el animal es *des-cargado* de la fatigosa necesidad de *ocuparse* y hacerse *cargo* de su propio ser, porque en efecto, esto último es una *carga* cuyo peso se revela en algunos templos anímicos. Así, cuando en *Sein und Zeit* se aborda la cuestión de una posible indeterminación afectiva, en la cual el *Dasein* se vuelve tedioso para sí mismo, el filósofo observa que “en semejante indeterminación afectiva, el ser del Ahí se ha manifestado como carga [*Last*]”.⁴⁹⁸ Y añade en una nota a pie de página: “‘Carga’: lo que hay que cargar; el hombre está entregado, transpropiado al ex-sistir [*Da-sein*]. Cargar: tomar a su cargo la pertenencia al ser mismo”.⁴⁹⁹ Como es sabido, notas como esta fueron escritas por Heidegger algunos años después, inmerso ya en el pensamiento ontológico; esta última cita es importante porque confirma que, en la carga del cuidado, el hombre apunta a una relación con el *Da-sein*, y con ello también puede hacerse cargo de la pertenencia al ser mismo.

Ya desde *Ser y tiempo* se plantea una pregunta fundamental sobre este tema: “¿Puede concebirse al *Dasein* como un ente a cuyo ser *le va* su poder ser, si precisamente este ente se ha perdido en su cotidianidad y «vive» *lejos de sí* en la caída?”.⁵⁰⁰ En otras palabras, ¿el hombre continúa siendo *Dasein* si vive absorto en la impropiedad? En la obra del 27 la respuesta será que sí, pues como se mencionó anteriormente, la impropiedad es una modalidad del cuidado. Pero el máximo peligro al que apunta la obra posterior consiste en que dicha *huida esencial* llegue, después de todo, a completarse a través de la plena tecnificación del hombre. La carga (*Last*) referida puede ser finalmente rechazada o abandonada mediante la técnica.

De modo tal que, cuando el filósofo de Todtnauberg mencione la posibilidad de que el hombre dé el salto al *Da-sein*, también apuntará a la necesidad de asumir dicha carga. En los *Grundbegriffe der Metaphysik*, escritos entre 1929 y 1930, se refiere a esto como una *liberación de la existencia (Dasein) en el hombre*: “Esta liberación es al mismo tiempo la tarea de volver a darse a sí mismo la existencia [*Dasein*] como auténtica *carga pesada*”.⁵⁰¹ Es digno de notarse el cambio de matiz, que sin contradecir directamente lo dicho en *Ser y tiempo*, comienza a introducir una separación entre hombre y *Dasein*: *liberar al Dasein en el hombre* implica que a pesar de estar *en el hombre* –como en *Ser y tiempo*–, no lo está de modo

⁴⁹⁸ *ST*, §29, p. 154.

⁴⁹⁹ *Idem*. Tal vez sea pertinente observar los términos en alemán: „‘Last’: das Zu-tragende; der Mensch ist dem Dasein überantwortet, übereignet. Tragen: übernehmen aus der Zugehörigkeit zum Sein selbst“, *GA* 2, p. 179.

⁵⁰⁰ *ST*, §38, p. 197.

⁵⁰¹ *CFF*, p. 220.

inmediato sin más, como si estuviera atrapado o impedido para surgir, motivo por el cual hay que *liberarlo*. Además, se trata de *volver a darse* el Dasein como carga pesada; volver que connota la idea de que alguna vez se llevó a costas la carga, pero ya no más.

En la *Carta sobre el humanismo*, de 1946, encontramos nuevamente la relación explícita entre este *soportar*, el *cuidado* y el *Da-sein*: “En cuanto *ex-sistente* [*Ek-sistierende*], el hombre soporta el *Da-sein*, en la medida en que toma a su «cuidado» el *ahí* en cuanto claro del ser. Pero el propio *Da-sein* se presenta en cuanto «arrojado». Se presenta en el arrojado del ser, en lo destinal que arroja a un destino”.⁵⁰² Sabemos que la condición de *Ek-sistierende* –al igual todos los términos de raíz latina empleados por Heidegger, como *Existenz*–, apunta más bien al ámbito óntico del hombre, a diferencia de *Da-sein* que nombra de lleno la pertenencia al ámbito del ser; pero lo relevante del pasaje citado es que *en cuanto ex-sistente el hombre soporta el Da-sein*, eso quiere decir que si no fuese un ente *ex-sistente*, *ex-tático*, sacado fuera de sí, no podría soportar el *ahí del ser*, soporte que además se da como *cuidado del ahí*.

Así pues, la tecnificación del hombre, y posteriormente la *integración tecno-digital* aludida, cerraría paulatinamente la apertura el ahí, a través del cierre progresivo de cada una de las estructuras ontológicas abiertas del hombre. Este cierre lleva a acabamiento (*Vollendung*) la huida proyectada por la impropiedad, la cual consistía ya en un intento de cerrar todo lo abierto en el *Dasein humano*. Por ejemplo, cuando se tematizan las *habladurías* encontramos que “el desarraigado haberse dicho y seguirse diciendo basta para que el abrir se convierta en un cerrar”.⁵⁰³ Paulatinamente todo lo abierto comienza a ser obliterado a través de la técnica; consideremos algunas posibles muestras de ello.

Los entes intramundanos, para aparecer *en tanto entes*, como el ente que *son* en cada caso, necesitan desvelarse en un *plexo referencial*. No hay cosas ni objetos aislados *per se*, sino que cada uno apunta a otros entes, a un horizonte de uso previo, a expectativas futuras; por ejemplo, para que la mesa se desvele *en tanto mesa*, ha de apuntar a sus posibles usos, tales como escribir, comer, apoyarse en general, usos que no se dan *en abstracto*, sino que remiten a la existencia fáctica de cada hombre que encara, usa o se relaciona con esa mesa. Asimismo, para aparecer como el ente que *es*, la mesa remite a los lápices y objetos que se posan sobre ella, al mundo de la escritura, del dibujo, de la arquitectura, todo lo cual implica el eslabonamiento de otras remisiones, al grado que la *remisibilidad* apunta a lo ente en su

⁵⁰² «Carta sobre el «Humanismo»», p. 269. Trad. modificada.

⁵⁰³ *ST*, §35, p. 187.

conjunto. A su vez, el punto de encuentro de este plexo remisional *tiene lugar* en la comprensión hermenéutica del hombre, la cual es posible porque este ente, en su forma de ser *abierto* y *extático*, puede *salir referencialmente de sí* para anticipar, retener, vincular todas esas referencias –en todo ello hay un eco del antiguo verbo griego λέγειν, *juntar* o *recolectar*, que da pie al λόγος como recolección que da sentido. La riqueza y bastedad de este horizonte remisional es tal que es imposible una referencia unívoca a los entes que aparecen en el mundo; cada uno de ellos se desvela en cada caso, ante cada mirada, con matices ligera o ampliamente distintos. Ahora bien, supongamos que a través del *Internet of Things* y de una interfaz cerebro-computadora el hombre puede conectarse directamente a cada cosa que aparezca frente a sí: imaginemos que se trata de una planta, no será necesario saber nada sobre botánica para que la red automáticamente *nos diga* la taxonomía, composición bioquímica, usos de la planta, inclusive su historia y referencias culturales. De ese modo ya no será necesario *abrirse* al horizonte remisional para desocultar cada ente, pues cada *objeto* y *cosa* estarán perfectamente fijados en su consistencia; con ello se borrará también el error y la ambigüedad.⁵⁰⁴ Los entes ya no se des-ocultarán, porque ya no habrá ningún ocultamiento desde el cual y *contra* el cual haya que surgir, y por lo tanto ya no serán *entes*.⁵⁰⁵ Quizá sea necesario pensar en un nuevo término para ese modo de *estar* –el término *Bestand*, empleado por Heidegger en *La pregunta por la técnica* es un primer intento, pues ya no se trata de cosas ni objetos en el sentido tradicional.

Igualmente, el *trato comprensivo* con otros seres humanos, lo tematizado en *Sein und Zeit* como *Mit-sein*, será obliterado técnicamente. En cada interacción e interlocución con otro, es necesario *salir de uno mismo* –lo que solo es posible en un ente *extático*– para

⁵⁰⁴ Una situación semejante a la descrita por Andrew Mitchell: “By objectifying beings, technology ensures that beings remained trapped within their objective shell, isolated from their concomitant subject who stands over against them. So constructed, beings are relationless, trapped in themselves. Such beings are said to be ‘abandoned’ by being, which is taken to mean that they proffer themselves as though they were independent and self-standing without any relation to being (though we should note that ‘abandonment’ is itself a minimal relation, however as much abandoned beings might present themselves to the contrary)”, «The Question Concerning Machine. Heidegger’s Technology Notebooks in the 1940s-1950s», en Aaron Wenland, Christopher Merwin y, Christos Hadjioannou (eds.), *Heidegger on Technology*, p. 123.

⁵⁰⁵ Con esto se cumple el viejo anhelo del proyecto de la verdad como *adaequatio*, que aspira a una total transparencia sin que nada se oculte. Nuestra actual sociedad de la información se mueve en dirección a esa transparencia, como puntualiza Byung-Chul Han: “La sociedad de la transparencia es sociedad de la información. En este sentido la información es, como tal, un fenómeno de la transparencia, porque le falta toda negatividad. Es un lenguaje positivizado, operacionalizado. Heidegger lo llamaría el lenguaje del «engranaje» o del emplazamiento”, *La sociedad de la transparencia*, p. 77.

anticipar las referencias de la otra persona, sus expectativas y proyecciones, en suma, *abrirse* al horizonte hermenéutico del otro. En mayor medida que en el trato con los entes a la mano, la interacción entre dos seres humanos está puesta ante la posibilidad del malentendido, la ambigüedad y el error. Pero ya no será necesaria ninguna fatigosa anticipación al otro cuando el contenido informático de sus pensamientos y deseos nos pueda ser claramente transferida en términos perfectamente claros, se trataría de una *traducibilidad* plena y diáfana de todo lo existente, tanto de cosas como de seres humanos. En nuestros días ya existen auriculares⁵⁰⁶ que pueden traducir simultáneamente lo que dice otra persona en un lenguaje extranjero; ya no será necesario abrirse al horizonte hermenéutico de otras culturas, de otros lenguajes, lo *otro* como tal ya no tendrá sentido, pues todo será claramente representado para un *yo*.

Estos animales tecnificados serían auténticas *mónadas*, ya que el universo en su conjunto estará representado y disponible para cada uno de ellos, pero en realidad no interactuarán entre sí, pues cada uno sigue sus propios fines y necesidades, pero sin conflictos ni choques de intereses, pues todo podría ser previamente calculado en una *armonía digital preestablecida*. En realidad, la plena *integración digital* significaría el cumplimiento de un sueño avistado por Descartes y Leibniz, una *mathesis universalis*, es decir, un modelo en el que sea posible representar y traducir de manera precisa todo cuanto exista.⁵⁰⁷ Así pues, el hombre se cerraría ante sí mismo, ante los otros y ante las cosas. La apertura de un *ahí* se torna imposible, no por *negación* sino por futilidad. Pero con ello se pierde también el *sitio* para un posible desvelamiento de la verdad del ser. El hombre en tanto hombre, lo ente en tanto ente y el ser en tanto ser se retiran al más inefable silencio. Es de llamar la atención que esta posibilidad, el fin del *Dasein* y con él del ser, ya había sido sugerida en *Ser y tiempo*, en el importante §44 que concluye la primera mitad de la obra publicada:

⁵⁰⁶ Véase la note de Marcelo Belucci, *Llegan los auriculares que traducen las conversaciones en tiempo real*, diario Clarín, 6 de marzo de 2019. Consultado el 31 de marzo de 2019. Disponible en: https://www.clarin.com/sociedad/llegan-auriculares-traducen-conversaciones-tiempo-real_0_j3ZckdZtl.html

⁵⁰⁷ El mundo computarizado es el acabamiento de la matematización iniciada en la modernidad: “Die “reductio scientiae ad mathematicam”, also die mathematische Formalisierung aller Wissenformen, erreicht im Zeitalter des Computers ihre definitive Endform. Algorithmen ersetzen die Diskursivität. Nicht mehr das Wort, sondern die Zahl eröffnet seither der Zugang zur Welt. Am Anfang war das Wort, aber am Ende steht der Computer mit seinem binären Code. Er vollendet die Krise des Wortes”, Norbert Boltz, *op. cit.*, p. 10. Pero con esto estamos ante el final del lenguaje como tal: “Technik ist sprachlos und mach sprachlos –deshalb wird sie dämonisiert. Die Operation der Technik ist keine Kommunikation; das gilt natürlich auch für die Kommunikationstechnik”, *idem*.

El Dasein, en cuanto constituido por la aperturidad, está esencialmente en la verdad. La aperturidad es un modo de ser esencial del Dasein. «Hay» *verdad solo en cuanto y mientras el Dasein es*. El ente solo queda descubierto *cuando* y patentizado *mientras* el Dasein es [...] Antes de que hubiera algún Dasein y después de que ya no haya ningún Dasein, no había ni habrá ninguna verdad, porque en ese caso la verdad, en cuanto aperturidad, descubrimiento y estar al descubierto, *no puede ser*.⁵⁰⁸

Sobre este párrafo, Heidegger observa una década después: “Mientras el Da-sein esencia –en el en medio– *hay ser [Seyn]; hay* significa que esencia y *se apropia* –entonces acontecimiento apropiador. Pero el Dasein no es *solo la posibilidad óptica de la comprensión del ser*”.⁵⁰⁹ Por su parte, la otra posibilidad señalada, que el *ahí del ser* no sea más, constituye la repetición ontohistórica de la estructura del *Sein zum Tode*. Su muerte, la irrefragable posibilidad de *no ser más*, es un momento estructural esencial del *Dasein*, tanto existencial como histórico. En el párrafo 46 de *Ser y tiempo* el filósofo germano escribe sobre la muerte:

[...] tan pronto como el Dasein «existe» de tal manera que en él ya no hay absolutamente nada pendiente, entonces ya se ha convertido también, a una con ello, en un no-existir-más. La eliminación de lo que falta de ser equivale a la aniquilación de su ser. Mientras el Dasein, en cuanto ente, *es*, jamás habrá alcanzado su «integridad». Pero si la alcanza, este logro se convierte en la absoluta pérdida del estar-en-el-mundo.⁵¹⁰

Sabemos que en la obra del 27 se refiere principalmente a la muerte individual, singular. Pero las mismas palabras pueden decirse de la *muerte histórica* del *Da-sien histórico*, una muerte que ya no es individual, sino el fin de la posibilidad histórica. En términos ontohistóricos, la *eliminación de lo que falta* –equivalente a la eliminación de su ser– no es necesariamente la *muerte física*, puede ser un cumplimiento, la eliminación de todos los errores y malestares, una plenitud lograda a través del perfeccionamiento técnico. El animal tecnificado puede ser la condición en la cual *ya no hay nada pendiente* para el hombre: “Alcanzar la integridad del Dasein en la muerte es, al mismo tiempo, una pérdida del ser del Ahí”,⁵¹¹ esto mismo puede decirse tanto del *Dasein existencial* como del *Dasein histórico*. Cabe hacer notar que en estas líneas el autor describe a la muerte como el paso a un *no-existir más*,

⁵⁰⁸ ST, §44, p. 242.

⁵⁰⁹ GA 82, p. 105: “Solange Da-sein west –im Inzwischen– »gibt« es Seyn; »gibt es«, d.h. west und *ereignet sich* –denn (Ereignis)! Aber nicht ist Dasein nur »die ontische Möglichkeit von Seinsverständnis«”.

⁵¹⁰ ST, §46, p. 254.

⁵¹¹ *Ibid.*, §47, p. 255.

Nichtmehrdasein, lo que textualmente también podría ser traducido como *no-más-Dasein*; el animal tecnificado significaría dar ese paso.

Pero en ambos casos, sea desde la perspectiva existencial o la histórica, la muerte no es un *mal* que deba ser evitado, un perjuicio ajeno a la esencia del *Dasein*. Es importante recordar aquí el importante lugar fenomenológico que la muerte tiene en *Ser y tiempo*, y a partir de ello dilucidar su lugar en el pensamiento ontológico. En el marco de la fenomenología de los años 20, el *ser relativamente a la muerte* se busca como una vivencia que permita al *Dasein* un acceso a su estructura en totalidad, así como a su más radical finitud y ser en tanto posibilidad: “La muerte es la posibilidad *más propia* del *Dasein*. El estar vuelto hacia esta posibilidad le abre al *Dasein* su más propio poder-ser, en el que su ser está puesto radicalmente en juego”.⁵¹² De forma análoga, la muerte del *Dasein histórico*, esto es, la posible recaída en el animal tecnificado nos pone frente a la singularidad y finitud del *Dasein*, a su estar puesto en juego y decisión.

En ambos casos la *finitud* se mantiene como rasgo esencial del *Dasein*. Algo así como un *Dasein* permanente y asegurado es un contrasentido. Precisamente el *Sein zum Tode* permite vislumbrar y asumir la más radical finitud, además de arrancar al *Dasein* de su refugio en la comodidad y bienestar de la impropiedad, coarta la huida esencial que esta última emprende: “La finitud, cuando es asumida, sustrae a la existencia de la infinita multiplicidad de posibilidades de bienestar, facilidad, huida de responsabilidades, que inmediatamente se ofrecen, y lleva al *Dasein* a la simplicidad de su destino [Schicksal]. Con esta palabra designamos el acontecer originario del *Dasein* que tiene lugar en la resolución propia”.⁵¹³ Del mismo modo, asumir la *finitud histórica del Dasein* nos pone *de camino* –sin asegurarnos nada– a un acontecer apropiante del ser; en este sentido puede entenderse que dentro de los *Beiträge* la temática del animal tecnificado y de la *Machenschaft* aparecen sobre todo en el ensamble de la *resonancia (Anklang)*, porque en todo ello resuena un eco lejano de la verdad del ser.⁵¹⁴

⁵¹² *ST*, §53, p. 279.

⁵¹³ *Ibid.*, §74, p. 397.

⁵¹⁴ F.-W. von Herrmann también observa que en este abandono hay una resonancia del ser: “Wird die Verlassenheit des Seienden von der Bergung der Wahrheit des Seyns im Denken erfahren, dann *klings* darin die Wahrheit des Seyns erstmals an, aber als Verweigerung, als Entzug. Der Anklang des Seyns als Verweigerung in der erfahrenen Not der Seinsverlassenheit des Seienden ist der erste Wesungsbereich des Ereignisses”, «Das Ereignis und die Fragen nach dem Wesen der Technik, Politik und Kunst», en Christoph Jamme y Karsten Harries (eds.), *Martin Heidegger. Kunst – Politik – Technik*, pp. 248-249.

Visto desde la perspectiva ontohistórica, la mortalidad histórica del *Da-sein* nos sitúa frente a la *Inständigkeit*, como afirma el pensador alemán en *Das Ereignis*: “La muerte es el acabamiento de la incardinación en el Da-sein”.⁵¹⁵ Como veremos en el siguiente apartado, la temática de la muerte no solo es *repetida y sostenida* en la obra posterior al *giro*, sino que tiene un lugar protagónico al pensar la finitud del comienzo (*Anfang*) histórico del ser, lo cual será tematizado con el término de la despedida (*Abschied*). Como sucede con otros *ensambles del Dasein histórico*, Heidegger busca dejar claro que no se trata ya de estructuras *del hombre* en cuanto tal, por esa razón *la muerte ontohistórica* no es la muerte física del ser humano, lo que a pesar de todo no significa que haga a un lado la *mortalidad* del hombre, pues seguirá refiriéndose a esta como el rasgo esencial de *los mortales*. El filósofo añade al respecto: “La muerte no esencia entonces cuando el hombre muere, sino cuando la despedida [*Abschied*] en la incardinación [*Inständigkeit*] del Da-sein llega a su acabamiento. Por lo tanto, la muerte no esencia tampoco cuando el hombre *perece*, ya que el perecer solo es la extinción de la *vida*”.⁵¹⁶ Todo lo que nombra el animal tecnificado es la *despedida* de aquello inaugurado con el *primer comienzo*, y eso significa también *despedida* de lo abierto del ser.

⁵¹⁵ GA 71, p. 193: „Der Tod ist die Vollendung der Inständigkeit im Da-sein“.

⁵¹⁶ *Ibid.*, p. 194: „Der Tod west nicht dann, wenn der Mensch tot ist, sondern wenn der Abschied in die Inständigkeit des da-seins in seine Vollendung kommt. Der Tod west daher auch nicht dann, wenn der Mensch »stribt«, sofern das sterben nur das Verlöschen des »Lebens« ist“. En este pasaje optamos por traducir *Sterben* por *perecer* para no confundir con el morir, que tiene un rasgo ontológico, no óntico.

Capítulo 3. La finitud del ser y el problema de la animalidad

3.1. El animal tecnificado y la decisión frente a un final

Con el desarrollo temático y metodológico hecho hasta aquí, llegamos a un punto fundamental de nuestra tesis: identificar no solo a qué se refiere el término *animal tecnificado*, sino también comprender el horizonte problemático al cual apunta. Al comprender el problema mismo, más allá del término por sí solo, podremos considerar si este se mantiene o no en la obra posterior y, sobre todo, con qué consecuencias filosóficas. En pocas palabras, hasta aquí hemos concluido que el problema aludido es la *finitud histórica del Dasein*, esto es, la posibilidad histórica de que el *ahí del ser* no pueda ser más o, en otros términos, que el ente humano ya no pueda ser *apropiado* para corresponder a la verdad del ser —y en ese caso, ya que el hombre solo es tal en una referencia al ser, el hombre deja de ser hombre para devenir *algo más*, animal tecnificado. Podemos ahora releer los dos pasajes del animal tecnificado que aparecen en los *Aportes* y ofrecer un intento completo de interpretación:

¿Qué se prepara *entonces*? El *tránsito al animal tecnificado*, que comienza a reemplazar los instintos, que ya se tornan más débiles y groseros a través de lo gigantesco de la técnica.⁵¹⁷

¿Qué ha de ser la técnica? No en el sentido de un ideal, sino, ¿cómo se encuentra en medio de la necesidad de superar el abandono del ser, o bien poner radicalmente a decisión? ¿Es el camino histórico hacia el *fin*, *hacia la recaída del último hombre en el animal tecnificado*, que con ello hasta pierde también la animalidad originaria del animal inserto, o puede, asumida antes como abrigo, ser inserta en la fundación del *Dasein*?⁵¹⁸

⁵¹⁷ *Aportes*, §45, p. 92. En *GA 65*: “Was bereitet sich *dann* vor? Der *Übergang zum technisierten Tier*, das die bereits schwächer und gröber werdenden Instinkte durch das Riesenhafte der Technik zu ersetzen beginnt”, p. 98.

⁵¹⁸ *Ibid.*, §152, p. 225. En *GA 65*: “Was soll die Technik sein? Nicht im Sinne eines *Ideals*, sondern wie steht sie innerhalb der Notwendigkeit, die Seinsverlassenheit zu überwinden bzw. von Grund aus zur Entscheidung zu stellen? Ist sie der geschichtliche Weg zum *Ende*, zum *Rückfall des letzten Menschen in das technisierte Tier*, das damit sogar auch die ursprüngliche Tierheit des eingefügten Tieres verliert, oder kann sie, zuvor als *Bergung übernommen*, in die *Da-seinsgründung* eingefügt werden?”, p. 275.

En ambos pasajes se aglutinan una serie de problemas, densos por sí solos, y que en su compleja interrelación componen el horizonte problemático implicado y nombrado por el animal tecnificado. Después del trabajo realizado en las páginas anteriores estamos en condiciones de identificar los diversos aspectos que constituyen el problema, realizar una exégesis de estos y, finalmente, mostrar sus consecuencias filosóficas para la obra heideggeriana en particular, pero también, en general, para la tarea del pensar de nuestro tiempo. Dichos aspectos son los siguientes, enumerados en el orden en que aparecen en las citas:

1. La idea de tránsito (*Übergang*). ¿Qué significa la idea de *transitar* y hacerlo además hacia el animal tecnificado?
2. El reemplazamiento de los instintos. ¿Qué son los instintos en primer lugar y cómo podrían llegar a ser sustituidos por algo más? ¿A qué se refiere el que se tornen más débiles y groseros?
3. ¿Cómo, además, este re-emplazamiento podría cumplirse a través de la técnica? ¿Qué tiene que ser la técnica para poder reemplazar los instintos?
4. ¿Qué lugar tiene la técnica en medio del abandono del ser y una radical decisión? ¿A qué se refieren el abandono y la decisión?
5. ¿De qué naturaleza es ese *fin*, en el que el último hombre deviene animal tecnificado? ¿Cuál es la diferencia entre hombre y animal tecnificado? ¿Es además un *fin* necesario, inevitable? ¿Qué decisiones están abiertas ante la posibilidad de dicho final?
6. ¿Qué es esa animalidad *originaria del animal inserto*? ¿Cómo es que el hombre podría perderla en caso de transitar al animal tecnificado?
7. ¿A qué se refiere la última posibilidad señalada, que la técnica sea asumida como abrigo para la fundación del *Dasein*? ¿Qué es esta fundación y qué se entiende por *abrigo* (*Bergung*)?

Tenemos ya algunos elementos para comenzar a bosquejar algunas respuestas a estas preguntas, particularmente la tercera: hemos visto que la técnica puede proporcionar un reemplazo de los instintos en la medida que cumpla para el hombre el lugar que los instintos ocupan en el mundo animal, a saber, la predisposición de respuestas, acciones y actitudes, de manera más efectiva en la medida que más automáticamente se realice, esto tendría, además la consecuencia de una obliteración del cuidado, la estructura óptica-ontológica en la cual el

hombre guarda una relación con el ser (cuyo primer resplandor, aunque no el más esencial ni originario, es la comprensión del ser); pero desde nuestro primer capítulo hemos visto que privado de esa relación el hombre no puede seguir siendo hombre. De obliterarse el cuidado el hombre se aproxima a un *fin* –finalidad cuya naturaleza aún no queda del todo clara.⁵¹⁹ ¿Qué es entonces? Animal tecnificado. De este modo, tenemos una indicación preliminar para afrontar el cuarto problema enlistado: una diferencia crucial entre los últimos hombres y el animal tecnificado es que este último ya no guarda ninguna relación con el ser, y no tiene ya ninguna posibilidad de hacerlo. Por ello debe quedar claro desde ahora que el hombre actual de nuestros días no es todavía el animal tecnificado, pero está de camino a él. Ahora bien, esta radical posibilidad de un *fin* nos pone frente a una respuesta a la séptima pregunta: la técnica solo poder ser abrigo o salvamento (*Bergung*) si somos capaces de asumir su peligro como un ocultamiento (*Verbergung*) del ser mismo.

No obstante, aún hay varios detalles y términos que necesitan una aclaración, como la idea *tránsito*, *decisión* o la mencionada *animalidad originaria del animal inserto*. Y existe además un octavo problema: ¿por qué el término animal tecnificado, después de surgir un par de veces, desaparece en la obra posterior? ¿Por qué da lugar a términos como como *animal historiográfico* o el tradicional *animal rationale*? ¿Nombran todas estas expresiones a lo mismo o tienen connotaciones distintas? ¿Por qué ellas, a final de cuentas, también desaparecen? ¿Qué significa la desaparición misma de dichas expresiones? ¿Son problemas que simplemente fueron abandonados o hay un desarrollo problemático que desemboque en el pensamiento posterior?

En lo que sigue intentaremos responder de manera un poco más analítica a estas cuestiones, para ello, después de *separar* las ocho preguntas mencionadas, serán reunidas en tres grupos problemáticos, de acuerdo con su proximidad semántica: las preguntas 2, 3 y 6 apuntan a una mayor comprensión de lo instintivo, es decir, de la vida y al animalidad en general, así como su contraste y relación con respecto a lo humano y lo propio del *Dasein*, que no es necesariamente algo *humano*; las preguntas 4 y 8 pueden agruparse en segundo término, pues aluden a la idea de una *decisión*, presente y futura, sobre el modo de asumir el

⁵¹⁹ Con el cierre del cuidado cesa también la experiencia de la nada y todo lo asociado con ella, como la libertad y el ser mismo. Reiner Ruffing comenta: “Ohne die Erfahrung des Nichts bzw. der Endlichkeit wäre der Mensch »sorglos« unter das übrige Seiende gestellt”, *Der Sinn der Sorge*, p. 24. En esta obra el autor hace un análisis amplio del cuidado, relacionado con otros filósofos (Epicteto, Séneca, Foucault, entre otros) y temas como la naturaleza, las cosas o el tiempo.

actual abandono del ser que se juega en medio de la perfección de la técnica; por su parte, las interrogantes 1, 5 y 7 constituyen un campo temático propio, la pregunta sobre la naturaliza y tipo de *finalidad* o *finitud* que se juega en el tránsito al animal tecnificado. Solo con un propósito referencial identificaremos a estos tres grupos problemáticos como el de la *animalidad*, la *decisión* y del *final*. Quizá no esté de más enfatizar que no son esferas aisladas, han sido distinguidas únicamente con la idea de proceder gradualmente, un problema a la vez, hay temáticas vinculantes entre ellas, y en conjunto representan el problema entero del animal tecnificado. Para ir de lo relativamente más asequible a lo más complejo, se tratará en primer lugar el problema de la *decisión* y luego el del *final*. Hemos considerado que el problema de la *animalidad* rebasa notablemente los límites conceptuales establecidos hasta ahora, por lo cual requiere un tratamiento propio, reservado para el final de este texto; también va más allá de la obra heideggeriana por sí misma, ello no por una deficiencia, sino porque, como el mismo filósofo estableció, se trata de un problema que apunta a otras consideraciones y otros horizontes temáticos.

§ 13. La decisión y los últimos hombres

No hay que perder de vista que la primera enunciación citada del animal tecnificado tiene lugar en la *Prospectiva* (*Vorblick*) de los *Beiträge*, y más específicamente en medio de una serie de entradas o párrafos –del 43 al 49, con el cual concluye la *prospectiva*– que aluden a la decisión (*Entscheidung*). Se trata de una prospectiva porque es un primer vistazo temático (*Vor-Blick*) a lo propio de los *Aportes*, es decir, al evento en el cual y como el cual el hombre es apropiado por y para el ser (*Ereignis*), pero también porque los problemas señalados en esta prospectiva, y con ellos el animal tecnificado, apuntan ya a una lejana seña (*Winke*) del ser. El animal tecnificado es una *seña* porque, en medio de una época carente de indigencias, en la cual todo tiende a quedar establecido y *decidido* de antemano, nos sitúa frente a una inusual *decisión*, aunque no es una decisión cualquiera, y mucho menos una que dependa de elecciones humanas. Toda decisión abre la necesidad de optar, de la ocurrencia de al menos una de dos *posibilidades*; por ello se trata aquí de una seña, porque acontece no como algo decidido y seguro, sino como *posible* aún, quizá la *última* posibilidad que se juegue para el hombre histórico. En medio de lo anquilosado en lo seguro, quieto y presente, la decisión es

un distinguir o dividir (*Scheiden*), por ello Heidegger suele escribir esta decisión esencial con guion, *Ent-scheidung*. ¿Entre qué divide la decisión y de qué naturaleza es ella?⁵²⁰

El filósofo deja ver explícitamente que no se trata de una decisión humana: “Cuando aquí se habla de la de-cisión [*Ent-scheidung*], pensamos en un hacer del hombre, en el realizar, en un proceso. Pero ni lo humano de un acto ni lo procesual es aquí esencial”.⁵²¹ Hay que evitar el mismo riesgo que envuelve a *Ser y tiempo*, a saber, el de una malinterpretación de los términos en sentido existencialista-antropológico. La decisión es en cambio un ocurrir histórico del ser: “Entonces, lo que aquí se ha llamado de-cisión, se desplaza al más íntimo centro esencial del ser [Seyn] mismo y no tiene nada en común con lo que llamamos el acierto de una elección y semejantes, sino dice: el separarse mismo, que divide y en el dividir recién hace entrar en juego el acaecimiento-apropiador”.⁵²² En la decisión acontece la diferencia, la división entre dos ámbitos, el propio del ser que se da como desocultamiento del ente, y el del ente que tiende a *olvidar* y dejar atrás este desocultamiento; por ello en lo *decisivo* somos *puestos* ante la diferencia ontológica. Y pone en juego el *Ereignis* porque en la pugna y diferencia entre ambas instancias nos colocamos en la conflictividad esencial aludida en páginas anteriores. De cesar el conflicto, si *optamos* unilateralmente por una de las dos instancias –ya sea una hipotética esfera inmaculada, ideal, ajena a todo lo mundano, o bien, por una obstinada vida que se mueve en medio de los ajetreos materiales y reales– se oblitera también la conflictividad el *Ereignis*. La *de-cisión* no acontece como algo que deba ser superado, como una duda momentánea que deba ser resuelta.

En estas mismas páginas, y como parte de la misma de-cisión, Heidegger habla de una serie de decisiones particulares: entre el sujeto y el *Dasein*; si el hombre se obstina en lo *animal* y *racional* o si es *apropiado* por la verdad del ser; si la verdad como corrección llega a un pleno dominio o si la antigua y hundida esencia de la verdad es por fin interrogada; si la vida en general es dominada y calculada por la técnica o si se preserva su lugar en lo oculto de

⁵²⁰ Se trata de una noción clave en el contexto de *los escritos ontohistóricos* y *los cuadernos negros*. Sobre ella escribe Kenneth Maly: “The *de-cision* (*Ent-scheidung*) that enowning is frees – as an overflow of ground as abground – an emerging distress or needfulness, from which and out of which partedness comes forth. Decision let emerge the countering, the coming together and going-against, for the ones parted – as what gathers the ground-abground dynamic of being”, «Thinking De-cision Non-subjectively: What is Own to De-cision in *Contributions* (das Wesen der Ent-scheidung in den *Beiträgen*)», en Emmanuel Mejía e Ingeborg Schüssler (eds.), *op. cit.*, p. 100.

⁵²¹ *Aportes*, §43, p. 84.

⁵²² *Ibid.*, p. 85.

la *Tierra*; si el hombre se contenta con el ente o si se atreve a dar un *salto* al ser. “Todas estas decisiones, que en apariencia son muchas y diferentes, se reúnen en una y única: si el ser [*Seyn*] se sustrae definitivamente o si esta sustracción como rehúso se convierte en la primera verdad y en el otro comienzo de la historia”.⁵²³ En estas palabras se encuentra algo fundamental para nuestro tema: ya no se trata de un disimulo u olvido pasajero del ser, sino de una *sustracción definitiva*, con lo que se abre el tema de un posible final, o bien, si dicha sustracción es asumida como *seña* del ser, como algo que resguarda, cubre y protege (*bergen*), con lo cual se prepara la posibilidad de otro comienzo.

Pero si todo esto no es una decisión humana que dependa de nuestra voluntad, ¿qué papel jugamos nosotros, los hombres actuales y por venir? Si es un acontecer que proviene únicamente del ser histórico, irreductible a nuestro control, ¿para qué preocuparnos si quiera por tematizarlo? A pesar de todo, para que la decisión tenga lugar, dicho lugar debe ser preparado y custodiado, en esto consiste la tesis de la *menesterosidad del ser*. Esto queda expresado en el quinto volumen de los *Cuadernos negros (Anmerkungen VI-IX)*: “Porque el hombre pertenece al esenciar del ser [*Wesen des Seyns*], de modo que sin el ser humano el ser [*Seyn*] no acontece, porque sin embargo el hombre no crea al ser [*Seyn*], ni su pertenencia al ser agota a esa, debe el hombre dar el primer paso en el Ereignis. Este paso es el paso de vuelta a su Pensar, es este mismo”.⁵²⁴ Este es un pasaje muy importante por varias razones; en primer lugar, confirma que el pensamiento ontohistórico mantiene la tesis de la menesterosidad, sin el ser humano no se da el ser; sin embargo, el ser no *depende* del ser humano, no es su decisión ni su creación; por otro lado, el ser humano no es reducido a la simple pasividad frente al enorme peso de la historia, sino que él debe dar el primer paso a la relación de apropiación con el ser; para ello no debe mirar a un sitio lejano, a un trasmundo o una región desconocida, sino que debe adentrarse en su propia esencia, que es nombrada en la actividad más digna que puede realizar, el sencillo y sobrio pensar; y finalmente, aquí comienza a aparecer la escritura del ser tachado con una “X” –para evitar complicaciones tipográficas, aquí reproducimos la tachadura con una línea horizontal–, lo cual abre la pregunta sobre qué distingue a esta grafía de *Seyn* o *Sein*. Más adelante deberemos volver a esta última cuestión.

⁵²³ *Ibid.*, §44, p. 87.

⁵²⁴ GA 98, p. 168: „Weil der Mensch zum Wesen des Seyns gehört, so dass ohne das menschenwesen ~~Seyn~~ nicht ereignet, weil jedoch der Mensch gleichwohl nicht das Seyn schafft, noch seine Zugehörigkeit zum Seyn dieses erschöpft, muss der Mensch den ersten Schritt in das Ereignis tun. Dieser Schritt ist der Rückschritt in sein Denken, ist dieses selbst“.

En otro de los *tratados ontohistóricos*, escrito pocos años después de los *Aportes*, el profesor de Friburgo indica sobre el tema sobre esta relación *decisiva* entre el ser y el hombre: “No si nosotros planteamos o tomamos la decisión, eso es imposible. Sino si el hombre aún puede estar dispuesto a preparar su llegada —o si tiene que dejarla pasar”.⁵²⁵ La cuestión que concierne directamente al hombre es, pues, si prepara las condiciones para el advenimiento de lo apropiador, o si simplemente pasa de largo frente a las escasas señas de esa indecisión. El hombre pasará indiferente frente a lo decisivo si se entrega ciega y exclusivamente a lo disponible de la técnica, que constituye uno de los polos entre los cuales se encuentra la decisión, esto es, el dominio del ente. Pero en todo caso, el hombre es llamado a custodiar o preservar tal posibilidad.

De este modo se abren al menos tres posibilidades ante la decisión histórica, siendo la tercera de ellas quizá la menos obvia: la alternativa inicial es entre fundar el *ahí del ser*, preparar el ámbito para que el hombre sea apropiado por el ser, o bien, que todo esto sea definitivamente dejado de lado, de modo que lo único que *exista* para el hombre sea lo que se presenta en términos del ente dispuesto; pero la tercera posibilidad es la de una indecisión indefinida. A las últimas dos apunta el dominio de la técnica. En este sentido escribe el filósofo que “está próxima la única decisión: si el ser [Seyn] es interrogado en la esencia de su verdad o si el ente conserva su maquinación y difunde una falta de decisión, que impide que otra vez algo único esté próximo y un comienzo sea”.⁵²⁶ ¿Qué es un comienzo? No lo sabemos del todo aún, especialmente porque estamos en la época más alejada cronológica y cualitativamente de todo comienzo. Pero sabemos algo sobre el primer comienzo, el cual tuvo dos principales rasgos, como se vio algunas páginas atrás: fue el primer y tal vez único momento histórico en que los hombres experimentaron el ser como desocultamiento, mas no se interrogaron por él; lo que sí fue preguntado, y es lo que constituye el segundo rasgo, fue el ser del ente, esto es, un *porqué* del ente. Pero en la decisión que se inaugura en el presente, la indecisión que implica obstinarse en el mundo técnico impide ambos rasgos de lo inicial: no solo la verdad del ser se torna por completo superflua e innecesaria, sino que la interrogación misma por el ser del ente es ya innecesaria cuando toda razón y motivo son calculados y establecidos de antemano. Sobra entonces, inclusive, la pregunta rectora de la modernidad, esto es, la pregunta por el fundamento en el sentido del por qué.

⁵²⁵ *La historia del ser*, p. 81.

⁵²⁶ *Meditación*, §13, p. 53.

La metafísica de la modernidad es entonces dejada atrás en la proximidad de la decisión, la cual por tanto es un *suceder histórico*, no una mera elección de los hombres contemporáneos y del pasado. El término *Ent-scheidung* es protagónico en los escritos de finales de los años 30, en el marco de una fenomenología *anónima y acontecimental*, porque se opone el proyecto moderno de la sistematicidad y la anticipación calculadora; *Entscheidung*, sin separación, alude a las decisiones humanas que se mueven en medio de lo habitual y consabido. Si ambos términos, diferenciados tan solo por un guion, apuntan a ámbitos distintos, ¿por qué Heidegger vuelve a escoger un término que se presta a una malinterpretación subjetivista? No es casual la lección de la palabra; el filósofo intenta mantener el juego, la tensión entre un ámbito y otro, entre lo *de-cisivo* del ser y las *decisiones* habituales del hombre porque, solo en medio de esa conflictividad, y no zanjando la decisión de una vez y para siempre, es como el hombre histórico puede situarse frente a la conflictividad del *Ereignis*; esta es otra faceta de la conflictividad esencial entre el cuidado antropológico y el cuidado del ser. De acuerdo con esto podemos leer el siguiente pasaje:

La capciosa palabra «decisión», ya casi desgastada por el uso, suele usarse hoy en día perfectamente cuando ya todo está hecho o por lo menos se lo toma como tal. El abuso casi increíble de la palabra «decisión» [*Entscheidung*] no puede disuadirnos, sin embargo, de conservarle ese contenido en virtud del cual está referida a la escisión [*Scheidung*] más íntima y a la distinción [*Unterscheidung*] más extrema. Ésta es la distinción entre el ente en su totalidad, lo que incluye a dioses y hombres, mundo y tierra, y el ser, cuyo dominio es lo que permite o rehúsa a todo ente se *el* ente que es capaz de ser.⁵²⁷

Otro aspecto digno de mención de lo de-cisivo, es que su dividir (*scheiden*) no solo ocurre entre lo ente y el ser sin más, sino que la posibilidad apuntada aquí, a saber, que se dé la espalda a todo lo relacionado con el ser, nos sitúa frente a la posibilidad del *no ser*, el cual no se puede identificar simplemente con el ente, ni ser equiparado sin problemas con el ser. Por ello en sus lecciones de 1935 escribe el profesor de Friburgo: “[...] de-cisión no significa aquí el juicio y la elección del hombre, sino una es-cisión o separación en la mencionada relación entre ser, el estar descubierto, la apariencia y el no ser”.⁵²⁸ Por ello lo de-cisivo nos coloca históricamente frente a la finitud misma del ser, a su posibilidad esencial de *no ser más*.

⁵²⁷ Nietzsche, p. 383.

⁵²⁸ Introducción a la metafísica, p. 105.

Desde esa finitud es posible contemplar también la posibilidad de que lo *ente* pueda continuar en los hechos, privado del ser, muy a pesar de que no exista ya ninguna seña, ni la más tenue de este último. Por ese motivo es también una manera de experimentar la diferencia ontológica, es decir, la diferencia entre ser y ente. Desde esa mirada se toma distancia de lo ente, de sus habituales ocupaciones y maquinaciones; pero esto no significa negar ni abandonar el mundo de la técnica y los entes, pues como vimos antes la amenaza es unilateral, la posibilidad de ser apropiado por y para el ser no significa privar al hombre de todo lo óptico que hay en él, en cambio, la obstinación en el mundo disponible de lo técnico sí apunta a impedir cualquier tipo de recuerdo del ser, pues esto último no encaja en el armazón (*Gestell*) de lo que es presupuestado para rendir utilidades y beneficios. Es por eso que, en esta época carente de indignancias, solo la de-cisión abre la posibilidad de una experiencia, aunque sea lejana, del ser; al hombre de esta época corresponde el avistar ese lejano rastro, o bien pasar de largo frente a él. Pero si, después de este primer vistazo (*Vorblick*) el hombre es históricamente apropiado para un nuevo comienzo, es algo que no puede ser previsto ni calculado, se trata del sencillo ocurrir del ser. Al hombre, entonces, le queda ahondar en la disposición anímica que se abre desde lo decisivo. El pensador alemán escribe, en el segundo volumen de los *Cuadernos negros*, que el ser

[...] solo se abre desde la escisión [*Scheidung*] esencial y desde el apartamiento de todo ente, lo cual, ciertamente, no hay que pensarlo en el sentido de la distinción metafísica entre ente y entidad. Esta escisión esencial solo surge de un decidir [*Entscheiden*], cuya resolución ha tenido que crecer, mucho tiempo antes, desde la disposición, a verse acometido por el ser y a verse transformado esencialmente.⁵²⁹

El hombre no puede decidir si es *acometido* y *transformado* por el ser, pero esto tampoco será posible si no *prepara*, *resiste* y *resguarda* lo abierto de su propio ser en medio de la gran indignancia (*Not*) que consiste en que ya no haya ninguna indignancia en absoluto. Estamos nuevamente ante la *menesterosidad* del ser; con ello se quiere nombrar ya no una dependencia directa a partir del hombre, como si este fuese su condición de posibilidad, pues en ello consistió el malentendido de *Ser y tiempo*. El ser no *depende* del hombre, pero en su condición *abismal* e *in-fundamentada*, (*ab-grundig*) es *menesteroso*; desde su más íntima indignancia y necesidad el ser *llama* al hombre. Por eso la de-cisión forma parte de la

⁵²⁹ CN II, p. 126.

menesterosidad del ser: “¿Cuál es la decisión extrema? ¿Si estamos incardinados en el ser [Seyn], es decir, en el viraje [Kehre]? ¿Si la verdad del ser [Seyn] esencia [west] de tal modo que el ser [Seyn] nos necesita por ser nosotros aquellos que, transformándose, fundan el Dasein?⁵³⁰ En tal caso el hombre puede rechazar el llamado o simplemente ignorarlo; en el primer caso lo decisivo se dirime en favor de lo ente constatable, funcional y útil, en el segundo permanece en la *indecisión*, la cual puede prolongarse indefinidamente. Son dos posibilidades emparentadas, pero distinguibles. En medio de estas alternativas se juega el *futuro* del hombre, y con ello se dirime también si el *Ereignis* aún acaece, o bien,

[...] si la indigencia enmudece y todo señorío falta y si, cuando el clamor acaece, es entonces todavía percibido, si el salto que ingresa al *Da-sein* y con ello desde su verdad el viraje todavía deviene historia, en esto se decide el futuro del hombre. Aunque pueda aún por siglos saquear y devastar el planeta con sus maquinaciones, ‘desarrollarse’ lo gigantesco de este emprendimiento hasta lo irrepresentable y tomar la forma de un aparente rigor, la reprensión del desierto como tal, la grandeza del ser [Seyn] permanecerá cerrada, porque ya ninguna decisión más cae sobre la verdad y no verdad y su esencia.⁵³¹

Es en el modo de asumir y suceder las vías abiertas por esta decisión que comienzan a delinearse las modalidades del posible *fin* mencionado antes. Y es imposible eludir el ir en un sentido o en otro, pues incluso la indecisión e indiferencia son ya un modo de encarar la alternativa. Esto último, permanecer en la indecisión, conduce a un anquilosamiento en el fin, no salir de él superándolo ni fracasando, sino tan solo permanecer en alguna variación de la metafísica habida hasta el momento. Pero dado que es también un final del primer comienzo, también es posible preparar un salto más allá del fin, lo cual significa más allá de la pregunta conductora del primer comienzo, la pregunta por la entidad del ente, la pregunta por el fundamento y el por qué, interrogación que se despliega sin restricciones en la técnica contemporánea. En este caso el pensamiento presente y futuro tendría que profundizar en el ocaso (*Untergang*) del primer comienzo que termina, para entonces arriesgarse y *saltar* hacia otro modo de relación con el ser, un modo meditativo e interrogativo, pero ya no en el sentido de la pregunta conductora –por qué es el ente– sino de la verdad del ser –cómo se desoculta; pero de esto último apenas tenemos pistas tenues en la actualidad, el otro comienzo, por ahora, solo puede ser *preparado* desde el ocaso del primero. Así, la decisión puede formularse del

⁵³⁰ *CN I*, p. 219, trad. modificada.

⁵³¹ *Aportes*, §255, p. 328.

siguiente modo: “o quedar detenido en el fin y su salida, es decir, renovadas variaciones de la ‘metafísica’, que se tornan cada vez más groseras y carentes de fundamento y meta (el nuevo ‘biologismo’ y semejantes), o comenzar el otro comienzo, es decir, estar resuelto a su larga preparación”.⁵³²

Los hombres de este final son los *últimos hombres*, no solo porque sean los últimos de su género, sino porque son quienes habitan en la época de lo *último* del primer comienzo, el cual surgió como primer encuentro entre hombre y ser. El último hombre puede obstinarse indefinidamente en su condición y permanecer por siglos en la neutralidad e indiferencia de la indecisión; puede *caer* en el dominio incuestionado de las maquinaciones, tecnificar por completo su propia existencia y la de todo lo que le rodea, en este caso llevará una vida plena y funcional, pero habrá perdido toda relación con el ser, incluso la más tenue, que es la comprensión ontológica (*Seinsverständnis*), tal es la posibilidad más radical de un final, es la vía del animal tecnificado. Pero puede también arriesgarse a soltar todo asidero de carácter óntico, a dejar que el primer comienzo se *hunda* para saltar a otro modo de preguntar por el ser, otro modo también de habitar en medio del mundo, pues ya no se entregará a la desenfadada exigencia de fabricar, consumir y disponer lo ente, lo cual no significa decirle *no* a lo técnico en general, como si fuese algo malo por sí mismo.

Esto es algo que Heidegger reconocerá poco después en *Gelassenheit*: “Sería necio arremeter ciegamente contra el mundo técnico. Sería miope querer condenar el mundo técnico como obra del diablo”.⁵³³ El pensador apunta aquí a una disposición que sea capaz de moverse afirmativamente en medio del inevitable uso de la técnica, pero sin dejar que esta nos exija de modo unilateral y exclusivo: “Quisiera denominar esta actitud que dice simultáneamente «sí» y «no» al mundo técnico con una antigua palabra: la *Serenidad* (*Gelassenheit*) para con las cosas”.⁵³⁴ Por esta razón el hombre que sea capaz de otro comienzo no rompe simplemente con lo óntico, no lo niega ni se aparta de él, es más, desde el punto de vista práctico, material y óntico, probablemente no haya nada en él que sea visiblemente distinto a los últimos hombres. La *transformación* del hombre exigida para fundar el *Dasein* no se realiza en el plano de lo constatable, ónticamente nada cambiará en él. En el juego abierto de esta conflictiva decisión radica un preludeo del *Ereignis*: “El ser [Seyn] mismo es

⁵³² *Aportes*, §118, p. 190.

⁵³³ *Serenidad*, p. 26.

⁵³⁴ *Ibid.*, p. 27.

como el evento–apropiador de esta decisión y de su espacio–de juego temporal”,⁵³⁵ pero si esto es así, en una relación *apropiada* con el ser no se trataría de la mera eliminación de la maquinación, sino de mantener la viveza del *entre*. La decisión necesita entonces de mantener abierta la tensa alternativa, y esto significa entre otras cosas que ha menester del juego amenazante de la maquinación; por ello en el peligro reside también lo que salva. Visto de este modo, el ser se da en la indigencia o necesidad extrema (*Not*), la cual no consiste en los más extremos peligros materiales y fácticos –el peligro no radica en desastres técnicos–, sino en la ausencia radical de indigencias, pues en tal neutralidad no hay nada que empuje al hombre hacia lo menesteroso de preguntas. En el tercer volumen de los *Cuadernos negros* Heidegger señala, entre las cosas que ha de saber un pensador, lo crucial de esta decisión, en la cual se juega lo siguiente:

[...] si la suelta maquinación del ente devasta todo en la nada, y el hombre, en la seguridad de la animalidad del depredador, se desarrolla en un animal indiferente, calculador y de acción rápida en el rebaño ordenado, rebaño en el cual aún se reúnen a veces manadas de ejecutores desolados. O si el ser obsequia la fundación de su verdad como indigencia [*Not*] y arroja al hombre la necesidad [*Notwendigkeit*] de tomar en preservación, desde otro comienzo, la simplicidad de la esencia de todas las cosas, en virtud de lo cual puede madurar hasta la incardinación [*Inständigkeit*] en la historia del ser, que lo honra con un ocaso [*Untergang*], que es un comienzo del último Dios.⁵³⁶

Cabe puntualizar algunos detalles de este último fragmento. Llama la atención que, en la animalidad de los últimos hombres y con mayor razón desde el animal tecnificado, asistimos a una suerte de reconciliación entre dos tendencias que habían permanecido contrapuestas en el hombre: el asedio, la violencia y destrucción del animal de presa, pero también la pasividad y ordenamiento del rebaño –podría hacerse la comparación con la imagen del *Apocalipsis* en la cual los animales depredadores y sus presas conviven finalmente. En medio de la completa planificación técnica ya no hay oposición entre ambas: como rebaño

⁵³⁵ *Meditación*, §21, p. 88.

⁵³⁶ GA 96, p. 22: „[...] ob die losgebundene Machenschaft des Seienden Alles in das Nichts verwüste und der Mensch im Schutze der Tierheit des Raubtieres zu einem gleichgültigen, alles berechnenden und jeder Schnelligkeit habhaften Einrichtungstier der bestgeordneten Herdenhaftigkeit sich entwickle, aus welcher Herde zuweilen noch Rudel der Verwüstungsvollstrecker sich zusammen rotten - oder ob das Seyn die Gründung seiner Wahrheit als Not verschenke und dem Menschen die Notwendigkeit zuwerfe, aus einem anderen Anfang die Einfachheit des Wesens aller Dinge in eine Bewahrung zu nehmen, kraft deren er reifen kann zur Inständigkeit inzwischen der Geschichte des Seyns, die ihn eines Untergangs würdigt, der ein Anfang des letzten Gottes ist“.

ordenado y dirigido, numerosos grupos de hombres pueden encargarse de un exterminio, igualmente masivo y planificado; recordemos que las palabras citadas fueron escritas entre 1938 y 1941. En el futuro, el animal tecnificado bien podría dar cauce controlado, incluso *pacífico*, a sus tendencias violentas y destructivas, a través de una amplia serie de dispositivos, aplicaciones y aparatos que podrían ser incluso objeto de diversión y esparcimiento. Pero en medio de todo esto yace también la otra posibilidad, que el hombre, desde la máxima indigencia pueda madurar para la *incardinación* en lo abierto del ser, momento en el cual se da un *ocaso* de lo anterior, lo cual significa, entre otras cosas, el ocaso de los últimos hombres.

Y en esto se inaugura un primer anuncio del *último Dios*, un tema oscuro que requeriría por sí solo una interpretación que va más allá de los alcances de este trabajo; es de notarse que dicha temática o ensamble aparece al final de los *Beiträge*, por lo cual es lo más lejano, cronológica y esencialmente, a nuestra época presente, que es la época de la indigencia máxima (la ausencia de indigencias), desde la cual apenas podemos escuchar alguna lejana resonancia (*Anklang*) de la verdad del ser. Baste decir que lo *último* no es simplemente lo computado al final de la serie, lo que cierra y concluye, “es aquello que no solo necesita sino es él mismo el más largo pre-curso, no el cese sino el más profundo comienzo, que abarcando lo más ampliamente se recupera del modo más difícil”.⁵³⁷ Por eso lo auténticamente *último* es lo que más profundiza en lo *inicial*.

Llegados a este punto, una vez que los rasgos generales de la de-cisión han sido trazados, y ya que ella misma obliga a situarnos en medio de la optativa por la verdad del ser, o bien, por el dominio incuestionado de lo ente en la maquinación, cabe la apariencia de que estemos ante una excesiva dicotomía: el ser o el ente, un planteamiento que puede dar la apariencia de señalar un fuerte maniqueísmo.⁵³⁸ No obstante, si bien es cierto que la tensión entre el ente y el ser, entre la técnica y el desocultamiento, es presentada de manera mucho más sutil en el pensamiento tardío, sería bastante apresurado decir que en los años 30 la técnica es simplemente algo así como una *enemiga* de la verdad del ser. Si ello fuera cierto no tendría sentido que los *Aportes* presentasen el tema de la *Machenschaft* como esencial y recurrente en el ensamble de la resonancia (*Anklang*), y como hemos visto anteriormente el rehúso que

⁵³⁷ *Aportes*, §253, pp. 325.

⁵³⁸ Esta es la interpretación de Peter Trawny, para quien el posterior planteamiento de la *Gelassenheit* y la *Gestell* superaría esta dicotomía. En ese planteamiento posterior “[...] es revocado el maniqueísmo de la historia del ser, la distinción entre «ser» y «ente» ya no constituye ninguna alternativa, la técnica como «enemiga» desaparece”, *Heidegger y el mito de la conspiración mundial de los judíos*, pp. 29-30.

encierra la técnica es una *seña* de la verdad del ser, cuya esencia es igualmente rehusante. De esta forma la de-cisión no se da simplemente entre el ser o el ente, puesto que no hay ser *sin* ente –menesterosidad del ser– y el ente, por su parte, solo tiene sentido como tal si se da el des-velamiento en el cual consiste el ser.

Es verdad que hay pasajes en los cuales la oposición entre lo técnico y lo propio del ser se agudiza al máximo, al grado de que parecen ser mutuamente excluyentes; pero igualmente hay otros en los que se pone de relieve la mutua implicación. Probablemente esta oscilación o ambigüedad no es fortuita, sino que es signo de la necesaria y esencial tensión presente en lo decisivo. Habría que considerar toda la serie de conflictos y pugnas que se han mencionado hasta aquí –entre la verdad del ser y la maquinación, entre propiedad e impropiedad, entre cuidado antropológico y cuidado del ser, entre *Ereignis* y *Enteignis*– a la luz del *pólemos* heracliteo, es decir, un conflicto que es al mismo tiempo armonía, fundamento de esta. Entre los pasajes que agudizan la tensión podemos leer el siguiente, procedente de los primeros *Cuadernos negros*:

[...] si la verdad es comienzo, ella solo está para esos escasos momentos de las grandes decisiones, es más, ella es solo el apercebimiento mismo que nos hace el espacio que depara las decisiones. ¿Y estas? Se tienden entre la incardinación del hombre en el ser [Seyn], es decir, si el hombre es capaz de otorgarle una morada al ser [Seyn], o si se conforma con lo ente.⁵³⁹

Presentado el asunto de esta manera, ciertamente parecen dos instancias mutuamente excluyentes, *conformarse* con el ente o prestar asistencia para el ser. Pero la relación de exclusión va en un solo sentido, es unilateral mas no bilateral: conformarse con el dominio de lo manipulable y dispuesto en efecto puede obliterar y excluir la posibilidad de que el hombre esté en disposición de soportar lo abierto del ser. No obstante, la verdad del ser no excluye que el hombre siga siendo un ente y que como tal tenga ocupaciones y menesteres ónticos. En la sección pasada de este capítulo hemos denominado a esta circunstancia *unilateralidad del peligro*; solo es posible ver en la de-cisión un maniqueísmo si se considera que la amenaza es presentada como *mutua* y que, por tanto, pertenecer al ser implicaría rechazar todo lo óntico.

Se ha visto en el planteamiento de la *Machenschaft* –palabra que designa el problema de la técnica en los años de los *Beiträge*, antes de que aparezca el término *Gestell*– una excesiva

⁵³⁹ CN I, p. 388.

implicación de la posibilidad de un maniqueísmo como el señalado, al profundizar en la temática del abandono del ente por parte del ser. La apariencia de esta dicotomía será matizada algunos años después con la meditación sobre la *Gestell*, en la cual queda claro que el ser, los entes en general y el ser humano están igualmente puestos en riesgo. No obstante, un señalamiento de la *Machenschaft* permanece esencial: que lo ente en totalidad es obligado a comparecer como *hacedero* y *maquinable*.⁵⁴⁰ Lo que cambia en el planteamiento de a *Gestell* es que la calificación central del hacer (*machen*) que resuena como protagonista en la *Machenschaft* apunta a un ejecutor de dicho hacer, es decir, el hombre, agente con respecto al cual se califica lo *hacedero*. La *Gestell* es, en cambio un término más *neutro* y frío que apunta a un proceso anónimo y sin sujeto, como explica Heidegger en los semianrios de *Zähringen*: “Por tanto la Ge-stell no es de ningún modo un producto de la maquinación humana; todo lo contrario, es la estructura más extrema de la historia de la metafísica, es decir del envío del ser”.⁵⁴¹

Pero contrario a un supuesto maniqueísmo en la época de los *Beiträge*, numerosos pasajes de dicho escrito muestran que, puesto el ser en riesgo también está amenazado el ente: “Y en el instante, en que el planeamiento y cálculo se hicieron gigantescos, comienza el ente en totalidad a contraerse [...] el ente como ente, es decir, como concreto, es finalmente tan ampliamente disuelto en la dominabilidad, que el carácter del ser del ente en cierto modo desaparece y el abandono del ente al ser se completa”.⁵⁴² En la unilateralidad de la maquinación es cierto que, preocupados solamente por los asuntos del ente, se da la espalda al ser. Pero lo ente solo podría separarse *definitivamente* del ser a condición de perderse como ente. Esta última condición es nombrada como abandono del ser (*Seinsverlassenheit*), que

⁵⁴⁰ Aunque la perspectiva de la *Machenschaft* se ha visto como una aproximación unilateral al problema de la técnica, se debe tener en cuenta, como considera Xolocotzi, que: “Heidegger auf die Technik in Form der Machenschaft eingeht, weil er in dieser den Grundzug der Seienden entdeckt”, «Historie, Geschichte und Destruktion der Ontologie anhand der *Schwarze Hefte*», en *Heidegger-Jahrbuch 11*, p. 124.

⁵⁴¹ GA 15, p. 388: „Somit ist das Ge-stell keineswegs das Produkt menschlicher Machenschaft; es ist im Gegenteil die äuerste Gestalt der Geschichte der Metaphysik, das heißt des Geschicks des Seins“. Como indica Andrew Mitchell, la *Ge-stell* lleva a una *fusión* entre hombre y mundo, pues ambos son puestos como materia disponible, son obligados a permanecer en la misma homogeneidad: “This technological homogenization with positionality, however, marks a break with machination as objectification [...] With positionality (*das Ge-stell*) that distinction is lost in the homogeneity of what Heidegger will come to term ‘standing reserve’ (*Bestand*). Here there is no ‘Gegen’ for the *Gegenstand* (object)”, «The Question Concerning Machine. Heidegger’s Technology Notebooks in the 1940s-1950s», pp. 124-125. El problema con la alusión a la *máquina* que yace en *Machenschaft* es que con las máquinas siempre hay un usuario: el hombre de sirve de las máquinas, las emplea, pero esto ya no es así con el pensamiento de la *Ge-stell*.

⁵⁴² *Aportes*, §274, p. 390.

viene a ser un paso aún más radical que el simple olvido del ser (*Seinsvergessenheit*), en el cual sencillamente se pasa de largo frente al ser. El abandono del ser llega a ser presentado incluso como devastación (*Verwüstung*); en *Besinnung* se menciona que el máximo despliegue y aseguramiento de la técnica “[...] no solo podría ser destrucción del ente sino la *devastación* del ser [Seyn], a través de lo cual todo comenzar y fundar tiene que enarenar en lo sin fundamento del olvido del ser del ente”.⁵⁴³ Cabe hacer notar que en esta cita no se descarta una destrucción, también, del ente –recordemos que Heidegger escribe en las vísperas de la segunda guerra mundial–, aunque no es ese el peligro más profundo que interesa al filósofo.

Podríamos decir que en la actualidad, y prácticamente desde el hundimiento de la verdad que tuvo lugar inmediatamente después de que surgiera el primer comienzo, nos hemos movido en el olvido del ser. Pero cuando algo que ha caído en el olvido, después de mucho tiempo de no ser necesitado, queda finalmente sepultado y se pierde toda noticia y mención de ello, puede ser por fin *abandonado*.⁵⁴⁴ El problema es que *sin* el desocultamiento, que se ha retirado al abandono, lo ente deja de tener sentido como tal. Por ello, en realidad, con el abandono del ser el ente tampoco continúa como tal; en tal escenario, un nombre más adecuado, empleado también por Heidegger, es el de no-ente, aunque no deja de resultar problemático puesto que aún alude a la *entidad*, que es impensable sin una cierta relación con la verdad del ser.

Por su parte, los últimos hombres son quienes viven en la época del máximo olvido, a ellos se dirige la última llamada del recuerdo (*Andenken*); pero en caso de no responder y dar la espalda a todo lo abierto y posible, lo que una vez emergió podrá ser al fin *abandonado*. El animal tecnificado será la *especie humana* que subsista en la época del abandono del ser, aunque por supuesto no sospechará nada de ello; el abandono solo es pensable desde la época del ocaso. Con el abandono del ser la verdad se retira al ocultamiento, pero también el hombre como tal, la historia, los entes, el arte y lo divino. El abandono del ser es una especie de *contrainicio*, en el cual lo ente no sale al claro de lo desoculto sino que se retira al ocultamiento (*λήθη*), pero un ocultamiento tal que permanece en sí mismo sin más, privado de toda lucha

⁵⁴³ *Meditación*, §63, p. 54. El término en *GA 66*, p. 175 es: „die *Verwüstung* des Seyns“.

⁵⁴⁴ Xolocotzi observa al respecto: “Al no regir ahora el desocultamiento, los entes ya no aparecen porque ya no son, ahora el no-ente maniobra tal como el ente aparecía. El ente está abandonado por el ser porque la verdad de éste ya no es un desocultar, es más bien un abandonar. El ente así abandonado ya no es ente en tanto ya no está siendo lo que aparece”, *Fundamento y abismo*, p. 103.

y contienda. El ser, menesteroso del hombre, pierde cualquier soporte posible. Desde este enfoque, la menesterosidad suscita que el ser pierda primacía en el sentido de que sea algo *superior*, situado *por encima* del ente; la incipiente tematización de la diferencia ontológica en la época de *Ser y tiempo* pudo dar pie a esta interpretación, pero ello no fue producto de un error, sino una indicación indispensable para sacar al pensamiento metafísico de su continuo y exclusivo interés por el ente. Pero el pensamiento del ser no significa dar la espalda a lo ente, solo comprender que *hay algo más que el ente*.

El ser como algo superior y destacado va perdiendo primacía ante el *entre* que fue nombrado como diferencia, una diferencia que no consiste en un simple *separar* (*scheiden*) sino en decidir (*ent-scheiden*) la mutua pertenencia y la relación que exista entre los implicados. Esta zona, una región de cruce, desplaza la primacía del ser en el sentido tradicional, por ello, entre otras razones, más tarde Heidegger va a recurrir a una escritura *tachada* del ser –marcada con una “X”. ¿Qué sucede ahora con la *diferenciación* [*Unterscheidung*] de ente y ser (*Seyn*)? Ahora la concebimos como el primer plano, captado solo metafísicamente, de una de-cisión (*Ent-scheidung*), que es el ser (*Seyn*) mismo. De aquí la importancia de distinguir entre dos escrituras para el ser: *Sein* y *Seyn*. *Sein* es la grafía que tematiza el ser que se juega en la comprensión (*Seinsverständnis*) y en la diferencia ontológica (*Differenz*), pensada aún en términos metafísicos, es decir, en el sentido de una posible *primacía* del ser sobre el ente, esto es, de la *entidad del ente*; en cambio, *Seyn* se da como la decisión misma, *Ent-scheidung*, la cual se abre entre *Sein* y *Seiende*. De este modo la escritura *Seyn* no sustituye simplemente a *Sein* sino que nombran dos instancias distintas, aunque íntimamente relacionadas.

Por todo lo anterior, la de-cisión histórica ante un posible final, ante la posible recaída en el animal tecnificado, es ya un *preludio* y *seña* del ser, *Seyn*, que es pensado entonces como radical posibilidad, y con ello, riesgo. En el segundo tomo de los *Cuadernos negros* se puntualiza que “el abandono extremo de lo ente por parte de la diferencia de ser es, por sí mismo, la seña más próxima (y, no obstante, para lo abandonado la más remota) del ser [*Seyn*]”.⁵⁴⁵ Es solo asumiendo este máximo peligro del abandono del ser como el hombre actual, el *último*, puede encaminarse a la fundación del *ahí del ser*. De acuerdo con esto, el *Da-sein* “se esencia como riesgo. Y solo en el riesgo llega el hombre al ámbito de la de-cisión

⁵⁴⁵ CN II, p. 68.

[...] Que el ser es y por ello no deviene ente alguno, se expresa del modo más agudo en esto: el ser [Seyn] es posibilidad, lo nunca presente ante la mano y sin embargo siempre otorgador y denegador en el rehúso, a través del acaecimiento–apropiador”.⁵⁴⁶ Pero entonces debe quedar claro que se trata de un peligro *total*, pues amenaza no solo al hombre, sino también a lo ente en su conjunto, pues abandonado por el ser ya no se desvela más. El destino del ser, el hombre y el ente se juegan *al mismo tiempo*, en la misma de–cisión. En *Über den Anfang*, escrito hacia 1941, leemos lo siguiente: “Ente no es sin ser / Ser no se esencia sin acaecimiento del Da–sein / Da–sein no es sin instancia en el hombre”.⁵⁴⁷

En un curso dictado ese mismo año, el filósofo hace una importante aclaración: “solo en apariencia escapamos al ser en favor y provecho del ente, cuya pulsión plenifica todo lo abierto. Así, tampoco se trata, para empezar, de una trasposición al ser, sino de que interioricemos nuestra estancia, conforme a esencia, en el ser y por ello, ante todo y propiamente, interioricemos el ser”.⁵⁴⁸ El salto a lo abierto del ser no es por lo tanto una especie de elevación ascética que rechaza toda relación con lo óntico y mundano –eso sería una nueva forma de platonismo, muy decadente y tardío. Al contrario, la incardinación (*Inständigkeit*) implica ahondar en *nuestra estancia*, esto es nuestro habitar como cuidado (*Sorge*). De llegar a darse una relación *apropiante* con el ser, el ente no es simplemente puesto a un lado, sino que, simplemente, esa fundación “el ente es destituido de su primacía y no obstante no disuelto en el ser; por el contrario: es más ente que antes”.⁵⁴⁹ Desde esta mirada, inclusive la *fundación del Dasein* implica una relación más profunda con lo ente, y particularmente con el ente que somos nosotros mismos. En tal fundación se juega un *reencuentro* en el ente mismo, no su abandono, lo que no deja de implicar una separación (*Scheidung*)⁵⁵⁰ que permanece como marca de la conflictividad esencial del desvelamiento del ser y lo ente.⁵⁵¹

⁵⁴⁶ *Aportes*, §267, p. 376.

⁵⁴⁷ *Sobre el comienzo*, p. 27.

⁵⁴⁸ *Conceptos fundamentales*, p. 134.

⁵⁴⁹ *Sobre el comienzo*, p. 108.

⁵⁵⁰ Daniela Vallega-Neu aclara: „Wenn Heidegger von der Begründung des Da-seins spricht, spricht er von der *Gleichzeitigkeit* von Seyn und Seiendem: Seyn vollzieht sich nur *durch Seiendes*“, «Die Schwarzen Hefte und Heideggers seyngeschichtliche Abhandlungen», en *Heidegger-Jahrbuch 11*, p. 108.

⁵⁵¹ Es conocido que Heidegger enfatizó desde los años 30 el conflicto que se da entre tierra y mundo (*Erde, Welt*), pero, como también indica Damir Barbaric, la contienda o pugna (*Streit*) es algo tan esencial que caracteriza al ser mismo: „Denn vermutlich ist es so, dass nicht nur das Kunstwerk, aber auch nicht nur die Welt und die Erde, oder auch nur die Wahrheit, sondern dem allen voran das Sein selbst in seinem eigensten Wesen in sich strittig und gegenwendig ist“, *Zum anderen Anfang. Studien zum Spätdenken Heideggers*, p. 49.

Así pues, no cabe duda de que el antagonismo –posible maniqueísmo– es matizado a partir de los años 40, pero no se pierde la conflictividad esencial del *Ereignis* –lo cual se comprueba en los *Cuadernos negros* de estos años, como se verá en el siguiente párrafo–, y aunado a esto, no se pierde la posibilidad de un abandono del ser. Por ello, para mantenernos en lo abierto de lo de-cisivo es preciso no disimular ni tratar de *superar* la conflictividad entre el ser y el ente. En *Über den Anfang*, cuando el pensador ya se encuentra en el tránsito hacia un estilo menos radical, aún habla de una *sUBLEVACIÓN* por parte del ente contra el ser, a pesar de lo cual “esta sublevación acaece desde el comienzo y pertenece a él, que corre el peligro de que desde esta sublevación se establezca el entierro de la verdad del ser [Seyn]”.⁵⁵² De esta manera la sublevación del ente es esencial, pero con ello también el peligro del abandono del ser es completamente *real*.

En la obra posterior se hará explícito que el ente es amenazado al igual que el ser, aunque, como se ha mencionado, comienza a emplear el sencillo nombre de las *cosas* para referirse a los entes. Por ejemplo, en *Wozu Dichter?* encontramos que “lo humano del hombre y el carácter de cosa de las cosas se disuelven, dentro de la producción que se autoimpone, en el calculado valor mercantil de un mercado que, no solo abarca como mercado mundial toda la tierra, sino que, como voluntad de la voluntad, mercede dentro de la esencia del ser”.⁵⁵³ Años después, en el protocolo para un seminario sobre *Tiempo y ser*, cuando habla nuevamente de la diferencia ontológica y del lema de la *Kehre* consistente en *pensar el ser sin lo ente*, observamos lo siguiente: “«Pensar el ser sin lo ente» quiere decir, por tanto, no que al ser le fuese inesencial la relación a lo ente, que pudiera prescindirse de esta relación; quiere decir más bien no pensar al ser al modo de la metafísica”,⁵⁵⁴ es decir, que no se piensa una fundamentación del ser desde lo ente o en los términos del ente.⁵⁵⁵

⁵⁵² *Sobre el comienzo*, p. 37.

⁵⁵³ «¿Y para qué poetas?», p. 217.

⁵⁵⁴ *Tiempo y ser*, p. 64.

⁵⁵⁵ Sobre este lenguaje más sobrio y sencillo comenta Patrick Baur: „So verbindet sich das einfache Sagen mit einem wichtigen Ziel von Heideggers Spätdenken – mit der Überwindung oder Verwindung der Metaphysik: Einfaches Sagen ist die Gestalt einer denkerischen Sprache, die ihre Themen nicht mehr durch die Bezugnahme auf ein Anderes bestimmt oder gar auf dieses reduziert, sondern sie schlicht als sie selbst festhält“, «Vom ὀρισμός zum »einfachen Sagen«. Zur Entwicklung einer Kernfigur in Heideggers Spätwerk», en Patrick Baur, Bernd Bösel y Dieter Mersch (eds.), *Die Stile Martin Heideggers*, p. 57.

§14. El animal historiográfico y la humanización

Aunado a lo anterior, considerando que el ser necesita de una transformación del hombre para ser *apropiado* para la verdad del ser, esta transformación no conlleva una negación de lo óntico que hay en él, pero sí requiere que la esencia del hombre no sea interrogada y asumida en los términos del ente, y esto significa, para el caso del hombre, en los términos de su *animalidad*. De ahí la constante pugna de Heidegger contra toda concepción de lo humano que tome como base la animalidad. Como ejemplo destacado, por tratarse del caso que se encuentra en el acabamiento de la metafísica, tenemos la confrontación con Nietzsche. En el tercer volumen de los *Schwarze Hefte* aparece la siguiente observación al respecto: “Nietzsche opone el *superhombre* al *último hombre*, sin ver que el *superhombre* es solamente el sobre-último *hombre*, el último de todo, es decir que es el acabamiento de la subjetividad del animal racional”.⁵⁵⁶ En estas líneas podemos encontrar otra aclaración sobre la idea del *último hombre*; no es algo situado más allá del hombre, algo que rompa con su anterior esencia, sino el que lleva a acabamiento la subjetividad, es decir, la exigencia de que todo lo ente se presente en términos representables para el hombre, en especial para sus requerimientos y tendencias animales, es decir, para la satisfacción de sus *necesidades*.

Al permanecer en una anquilosada indecisión, el último hombre constituye el acabamiento de la concepción del ser humano que ha regido en la historia de la metafísica, el *animal rationale*. Pero el salto a la fundación del *Dasein* implicaría saltar por encima de esta animalidad, no suprimirla ni negarla. De este modo los últimos hombres no son ninguna decadencia humana, nada negativo para la humanidad sino todo lo contrario, la más perfecta *humanización* (*Vermenschung*). Este término aparece en la obra heideggeriana hacia 1939, cobrando relevancia en textos como *Besinnung* y las *Überlegungen* de esos mismos años. En este contexto la de-cisión presenta al menos tres alternativas claras en lo que respecta al hombre: después de una larga preparación, disposición y custodia de lo abierto, es *apropiado* históricamente por y para el ser, con lo cual funda el *Dasein*; en segundo término, puede que

⁵⁵⁶ GA 96, p. 177: „Nietzsche setzt den »Übermenschen« ab gegen den »letzten Menschen«, ohne zu sehen, daß der Übermensch nur der Über-letzte -Allerletzte »Mensch« - d. h. die »Vollendung« der Subjektivität des animal rationale ist“.

el abandono del ser (*Seinsverlassenheit*) llegue a ser tan extremo, y que la *huida esencial*⁵⁵⁷ del hombre se consume con tanta perfección a través de la técnica, que todo rastro del desocultamiento sea aniquilado, en tal caso pueden desaparecer inclusive los últimos hombres y recaer finalmente en el animal tecnificado; y en tercer lugar lo últimos hombres pueden permanecer por mucho tiempo en la indecisión, ocupados exclusivamente en sus menesteres humanos, pero satisfechos, en tal caso la *humanización* puede llegar a ser absoluta. En relación con esto, la de-cisión es presentada del siguiente modo:

Si el abandono del ser por parte de lo ente, llevado al extremo en ella, reprime al hombre reduciéndolo a la mera humanización [*Vermenschung*] y asegurándole ahí una durabilidad sin fin, o si el ser pasa a convertirse en la indigencia como la cual esencia en su ocultamiento, y si esa indigencia dispensa la libertad de una fundación inicial de lo ente en la sencillez de su esencia.⁵⁵⁸

Si bien no se puede decir del hombre actual que sea el animal tecnificado, sí es posible encontrar en él los rasgos esenciales del último hombre, que es el hombre más *humanizado*, la culminación del hombre moderno, que ya comienza a disfrutar de los beneficios de su centenario, quizá milenaria búsqueda de comodidades, satisfacciones, dichas y alegrías. Por estos motivos la humanización no puede verse como simple decadencia o atrofiamiento, sino que puede llegar a ser el grado más alto de sofisticación humana: “El «hombre superior» es el vértice supremo de la *hominización* del hombre, y por tanto un final, y no un comienzo”.⁵⁵⁹ Como dijo Nietzsche, los últimos hombres son los inventores de la *dicha*. Heidegger retoma esta idea e indica que en el momento actual de la historia “[...] el hombre se mueve y desplaza su carácter cada vez más hacia la humanización [...] Quizá con ello el hombre moderno encuentre los medios con cuya ayuda llegue a convertirse en inventor de la «dicha»”.⁵⁶⁰

Por otra parte, así como la condición de animal de rebaño y la de depredador son por fin armonizadas, este último hombre, cúspide de la hominización, es a la vez objeto de los procedimientos técnicos y sujeto del disfrute de estos, él mismo se *cultiva*, diseña y

⁵⁵⁷ Hacia 1944 el filósofo reconoce explícitamente esta posibilidad, aunque parezca imposible: “No se trata solo ni en primer lugar de que el pensar, al ir en contra del ser mismo, caiga en lo lógicamente imposible, sino que en tal ir en contra del ser mismo se subleva apartándose del ser mismo y abandona la posibilidad esencial del hombre, lo cual, a pesar de su absurdidad y de su imposibilidad lógica, podría realizarse como destino”, *Nietzsche*, p. 814.

⁵⁵⁸ *CN II*, p. 265. Trad. modificada.

⁵⁵⁹ *Ibid.*, p. 193.

⁵⁶⁰ *Ibid.*, p. 267.

modifica; se trata de una *autocrianza*. Pero la inercia de este empuje histórico hacia lo tecnificado es de una naturaleza tal que ya no podría ser voluntariamente refrenada por decisiones humanas, de índole individual o colectivo. Como observa el pensador, “estos progresos traerán la explotación y utilización de la tierra, y la crianza y amaestramiento del hombre en estados hoy todavía irrepresentables, cuyo ingreso no podrá ser impedido ni tampoco solo detenido a través de ningún recuerdo romántico en algo anterior y diferente”.⁵⁶¹

Para llegar a este grado de sofisticación en la crianza y cultivo de sí mismo, los últimos hombres deben asegurar un repertorio prácticamente ilimitado de conocimientos, información, metodologías y procesos sobre su propia naturaleza y la de todo lo ente que le rodea. No obstante, puesto que la naturaleza humana, su *animalidad*, no es solo estrictamente biológica, sino también histórica, social y política –*zoon politikon* y *animal rationale*–, el aseguramiento técnico de su esencia también exige el dominio sobre lo *espiritual e histórico*. El desarrollo técnico del saber humano no debe limitarse, y no lo ha hecho, a las llamadas ciencias naturales y sus aplicaciones tecnológicas, sino que debe abarcar también el dominio de todo lo cualitativo e intangible, en otras palabras, extender su capacidad de previsión y disponibilidad al campo de las llamadas *Geisteswissenschaften*. En el contexto de este problema adquiere toda su relevancia el término *historiografía (Historie)*, que como es sabido se opone a la historia (*Geschichte*) acontecida. Sería un error creer que la historiografía, en el marco del pensamiento ontohistórico, se refiere solamente a lo vinculado con los eventos pasados y su respectiva *ciencia historiográfica*. La historiografía se refiere más bien, y de manera más amplia, al aseguramiento técnico de lo profundos *antecedentes* humanos que hacen ser lo que es a cada individuo y a la especie humana en general; es el dominio calculado de su pasado, de sus orígenes, sus inclinaciones, sus problemas, inquietudes, aspiraciones. Por ello la historiografía no se limita al cómputo de datos históricos, sino que también apunta al aseguramiento de lo psicológico, lingüístico, sociológico y antropológico en general.

A través de la historiografía todo el *pasado* es *presentado* en los términos de la época actual, del presente, para servirle como recurso disponible. Así, incluso lo más grandioso del pasado cultural de la humanidad, como es la civilización griega en todas sus manifestaciones, puede ser tazado, clasificado y explicado para servir como experiencia edificante a los hombres de la actualidad. Por ello el *olvido* e incluso el *abandono* de lo inicial podría pasar

⁵⁶¹ *Aportes*, § 76, p. 135.

completamente desapercibido, pues en la época de la carencia de indigencias se sigue, y con seguridad se seguirá hablando de Sócrates, de Platón y de Aristóteles, cada vez con un mayor grado de información y conocimiento; podremos seguir aprendiendo de la guerra del Peloponeso y constatar que los impulsos materiales del poder siguen siendo de la misma índole que en los tiempos de Pericles. Pero todo ello será material dispuesto al servicio del presente; nadie se interesará en comprender las experiencias fundamentales del antiguo mundo griego, tal como fueron experimentadas entonces, no solo porque eso sea materialmente imposible, sino porque significaría un radical extrañamiento con respecto a nuestra época.

Heidegger llega a comprender que inclusive el proyecto de la *Destruktion* trazado en *Ser y tiempo* era insuficiente porque se sitúa en una perspectiva externa, analítica y teórica, más no *acontecimental*, es decir, inicial (*anfänglich*), o sea, capaz de ser arrebatado por alguna leve experiencia del primer comienzo. Además, la *Destruktion* se basa en la idea de *Ser y tiempo*, rechazada en la *Kehre*, de que la historiografía es una modalidad de la historicidad más propia del *Dasein*; en la conflictividad del pensamiento ontológico historiografía e historicidad, *Historie* y *Geschichtlichkeit*, no solo son separadas sino enfrentadas. Por ello la *Destruktion* es necesariamente historiográfica. Consideramos que aquí también la amenaza de anulación es unilateral: la auténtica historicidad del hombre no significa que no deba ni pueda hacer historiografía, pero la obstinación en lo historiográfico sí pone en riesgo la existencia histórica como tal. En el tránsito al pensamiento ontológico dicho replanteamiento de la historiografía juega un papel importante, y como consecuencia de ello la *Destruktion*, sustentada en la historiografía, no podría tener lugar como tal en el *seynsgeschichtliche Denken*,⁵⁶² el cual no consiste en un conocimiento o ciencia de la historicidad del ser, sino que busca *insertarse en la historicidad* misma, ser él mismo historicidad. De manera que la historiografía es en cierto ajena a la historia (*Geschichte*).

Si una auténtica existencia histórica significa la apertura extática a un provenir que se proyecta desde lo sido, entonces la vida historiográfica de nuestros tiempos contribuye también a la obliteración de lo histórico. Cada vez hay menos acontecimientos históricos relevantes, esto es, sacudidas del tiempo presente que abren brechas hacia algo completamente distinto, y esto es así porque ya no hay nada nuevo ni distinto en un mundo en el cual todos

⁵⁶² Es claro, afirma Ángel Xolocotzi, „[...] dass die Destruktion nur im Rahmen der Wissenschaftlichkeit der Historie verstanden werden kann“, «Historie, Geschichte und Destruktion der Ontologie anhand der Schwarzen Hefte», en *Heidegger-Jahrbuch 11*, p. 123.

los sucesos, incluso los más *exóticos*, tienden a estar calculados de antemano en el marco de los beneficios y utilidades del presente. De este modo la historiografía apunta también a la decisión sobre la falta de historia o bien su recuperación. La historiografía es “la explicación constatable del pasado, desde el horizonte de los emprendimientos interesados del presente. El ente está aquí predispuesto como lo solicitable, producible y constatable (*ἰδέα*)”.⁵⁶³ Con esto se da una *eternización* del presente, lo que tiene como consecuencia el hundimiento de la historia, como añade el filósofo de Friburgo: “La ilimitación del conocer todo en todos los aspectos y con todos los medios de presentación puesta en la historiografía, el disponer de todo hecho conduce a un cierre de la historia”.⁵⁶⁴

Al estar todo calculado para la *dicha* y disfrute de los últimos hombres, los más *humanizados*, se cierra el paso para cualquier temple anímico que pudiera sentir algo de la máxima indigencia en que la época presente comienza a moverse. Con el dominio de la historiografía sobre la esencia del hombre “lo que se edifica es una gigantesca obra de la destrucción última de todo posible tendido de un puente hasta la indigencia del ser [Seyn]”.⁵⁶⁵ Por estas razones es preciso admitir que nuestra época, la de los últimos hombres, es quizá la *primera* sin historia; “[...] mientras se muestra que la humanidad para nada ha sido aún acaecida apropiadoramente en el Da-sein y, a saber, porque el abandono del ser domina en el ente, tiene que reconocerse que esta humanidad es aún *sin-historia* y justamente por ello enteramente ‘historiográfica’”.⁵⁶⁶

A partir de 1939 este encuentro entre técnica, humanización, animal e historiografía es nombrado *animal historiográfico*, un término que ya no es poco frecuente como animal tecnificado, sino que aparece con regularidad en *Meditación* y en los *Cuadernos negros* de la época. *Animalidad e historiografía* no constituyen tendencias y ámbitos distintos, como pudo hacer parecer la decimonónica distinción entre ciencias naturales y ciencias del espíritu. Perfeccionar una significa igualmente perfeccionar la otra, pues todo el conocimiento historiográfico no existe más que para ser puesto al servicio de la conservación de la vida del *animal rationale*, vida en todos los sentidos de la palabra, es decir, tanto en lo biológico como en lo cultural; el objetivo es finalmente preservar y eternizar la vida del hombre actual, tal

⁵⁶³ *Aportes*, §273, p. 389.

⁵⁶⁴ *Idem*.

⁵⁶⁵ *CN II*, p. 216.

⁵⁶⁶ *La historia del ser*, p. 119.

como es en sus necesidades y proyectos, de modo que es *inmunizado* contra cualquier tipo de cambio esencial. Heidegger escribe sobre esto en las *Überlegungen*: “Cuanto más historiográfico se vuelve el hombre, tanto más animal se vuelve el animal, tanto más exclusivamente gira todo en torno a la conservación y la crianza de la vida como tal, y tanto más improbable se vuelve la posibilidad de un hundimiento [*Untergang*]”.⁵⁶⁷ ¿Qué designa este *Untergang*? Es el ocaso del primer comienzo, necesitado para que sea posible al menos el salto a un nuevo comienzo; pero el animal historiográfico es el tipo de hombre que se inmoviliza en la indecisión permanente del presente, con lo cual oblitera también la posibilidad de un ocaso.

Para tener la posibilidad de otro comienzo, el hombre tendría que iniciar por ir más allá de su animalidad; como se dijo previamente, esto no significa negar y rechazar todo lo *vivo* que hay en él, pues sigue siendo un ente, sino que, al menos y en primer lugar, debe poder concebir un ámbito que no se defina por las urgencias y necesidades ónticas, debe saltar a la mirada de lo sencillo que carece de utilidad y efectos, solo allí se anuncia algo de la verdad del ser. Por eso se indica en el tercero de los *Cuadernos negros* que “para eso se requiere la conversión del hombre fuera de la animalidad, hacia la disposición fundamental de la custodia del ser”,⁵⁶⁸ la cual implica en principio un cuidado de lo abierto y posible, no el aseguramiento incuestionado de lo presente y real. En ese sentido dice Heidegger en los *Aportes* que “a través de la fundación del Da-sein se transforma el hombre (buscador, cuidador, custodio)”.⁵⁶⁹ Entonces, si el hombre pudiese ser *apropiado* por y para el ser, primero tendría que dejar de vivir exclusivamente en los términos de sus necesidades *animales*, y salir del mundo *sin historia* de la época actual. Pero Heidegger comienza a dudar de que esto aún sea viable, al menos para el hombre actual; quizá hemos pasado el umbral en el cual la de-cisión todavía era posible, y la única *decisión* restante es ahora entre la indecisión y el completo abandono del ser, es decir, entre el animal historiográfico y el animal tecnificado:

El acaecimiento apropiador [Er-eignung] de la fundación-del ahí [Da-gründung] exige, evidentemente, por parte del hombre una salida al encuentro, y ello significa en todo caso algo esencial y tal vez ya imposible para el hombre actual. Pues tiene

⁵⁶⁷ *CN II*, pp. 158-159.

⁵⁶⁸ *GA 96*, p. 59: „Dazu bedarf es der großen Umkehr des Menschen aus der Tierheit in die Grundstimmung der Wächterschaft des Seyns“.

⁵⁶⁹ *Aportes*, §118, p. 119.

que salir del estado fundamental actual, que implica nada menos que la negación de toda historia.⁵⁷⁰

¿Qué es esta *salida al encuentro* por parte del hombre? El filósofo no dice mucho al respecto, y ello tal vez no por un simple descuido, sino porque desde el horizonte actual es sumamente difícil intuir, tener alguna pista adecuada de cómo sería ese encuentro; en las páginas citadas Heidegger se limita a decir que consistiría en una *disposición para la verdad*, es decir, un temple anímico que sea capaz de situar al hombre, sin excusas ni refugios, en la contienda del desocultamiento, es decir, que lo ponga no solo frente a lo abierto y desocultado, sino también ante la esencia rehusante de la verdad. Sin embargo, cualquier disposición de tal índole se torna imposible para los últimos hombres y el animal historiográfico de la actualidad, quienes solo saben moverse en medio del aseguramiento de lo presente, práctico y cómodo; fuera de esta atmósfera técnica serían como peces sacados del agua, se asfixiarían privados de su elemento vital. Por eso “[...] la fundación de la verdad del ser [Seyn] no pertenece al hombre presente ante la mano y ‘viviente’, sino al Da-*sein* para la instancia, en el que el ser humano en algunos tiempos tiene que transformarse”.⁵⁷¹

Algunas otras *señas* aparecen en los *Beiträge* sobre lo que tendría que suceder con el hombre para que pudiese transformarse esencialmente y ser transpuesto a la proximidad del *Dasein*. En el contexto de una pregunta por la verdad, el autor habla “[...] de una transformación del ser humano en el sentido de un des-plazamiento de su puesto en el ente”,⁵⁷² es decir, no una destrucción, indiferencia ni negación de su relación con lo ente. Pero ¿qué es entonces el señalado des-plazamiento de su lugar en medio de lo ente? Esta es una cuestión que permanece en relativa oscuridad, pero es posible arriesgarse a dar algunas indicaciones: ser *des-plazado* significa ser *sacado de su lugar* en lo ente –ex-stasis, estar fuera o en otro sitio– pero, para empezar, ¿cuál es ese *lugar* del que es sacado? ¿Y de qué naturaleza es lo que saca al hombre de allí? En medio de lo ente, todo ocupa su lugar preservando su ser y acrecentando su potencia actuar, esto es, voluntad de poder; el hombre se preserva y se incrementa su poder como *animal rationale*.⁵⁷³ ¿Qué podría sacar al hombre de su entrega

⁵⁷⁰ *Ibid.*, §131, p. 205.

⁵⁷¹ *Meditación*, §16, p. 81.

⁵⁷² *Aportes*, §213, p. 272.

⁵⁷³ De este modo termina la metafísica, porque sus preguntas, que son las preguntas del *animal rationale*, quedan finalmente respondidas. Y en tal escenario incluso el Dios de la metafísica pierde su lugar, pues el

ciega e incuestionada a la preservación y el poder? Tan solo sabemos que se trataría de un temple anímico fundamental (*Grundstimmung*), cuyo surgimiento no depende completamente del hombre, quien puede solamente preparar y custodiar el ámbito abierto para que aquello suceda.

Sabemos también que estos temples *liberan* de lo que se hace por *necesidad* (*animalidad*) y empujan hacia lo abierto que se realiza como *creación* –por eso Heidegger estuvo tan interesado en la cuestión de la *libertad* en la primera mitad de los años 30. Pero el *animal rationale* y el *animal historiográfico* no saben y no quieren saber nada de lo abierto, porque solo tienen *órganos* que les permiten respirar en la atmósfera de lo seguro y constatable; cualquier cosa diferente a ello será percibida como *amenaza* a su subsistencia, será inquietante y angustiante. Quizá es por ello que aún hablamos de un *soportar* (*Ausstehen*) lo abierto del ser, porque todavía pensamos desde la *animalidad* de los últimos hombres. Tal vez los hombres *futuros*, en caso de que lleguen a ser lo bastante fuertes para la verdad del ser, comiencen a experimentar no solo lo abierto sino también lo rehusante desde una cierta serenidad y jovialidad, y ya no como una abrumadora carga. El autor de los *Beiträge* considera que “[...] desde el fundamento luego manifiesto no basta ninguna ‘facultad’ del hombre vigente (*animal rationale*). El *Da-sein* se funda y esencia en la soportabilidad dispuesta, creativa, y tan solo así deviene él mismo fundamento y fundador del hombre”.⁵⁷⁴

En realidad, etiquetas como animal historiográfico, *animal rationale* y *homo faber*,⁵⁷⁵ designan el mismo horizonte temático: un ser humano volcado exclusivamente a la satisfacción de sus necesidades biológicas y culturales, todo lo cual constituye un nuevo tipo de plenitud y felicidad, desconocida para los hombres de épocas anteriores, quienes debían convivir con calamidades como la guerra, el hambre y la pobreza. En las *Überlegungen* escribe el filósofo que “un nuevo tipo de *felicidad* recorre el planeta, cuyas deficiencias son corregidas, si es necesario, a través del cine y otras instituciones culturales. Algún día nadie deseará ya

hombre se vuelve su propio creador: “Und so lassen sich auch die neuzeitlichen Humantechnologien versehen als ein Zum-Ende-Kommen des *animal rationale* und der Gottesebenbildlichkeit”, Günter Seubold, «Der Mensch und sein Bild. Die humantechnologische Mobilmachung und der idealische Menschnkörper. Vortrag zum 30. Todestag Martin Heideggers», en Günter Seubold (ed.), *Humantechnologie und Menschenbild. Mit einem Blick auf Heidegger*, p. 35.

⁵⁷⁴ *Aportes*, §207, p. 268.

⁵⁷⁵ Sería interesante leer la idea de *animal laborans*, propuesta por Hannah Arendt, en diálogo con esta serie de problemas destacados por Heidegger. *Cfr.*, de la autora, *La condición humana*.

saber lo que Occidente era. Animal rationale: Homo faber”.⁵⁷⁶ Cabe poner de relieve que este pasaje no habla de una solución directa de los problemas, sino de su corrección a través de medios culturales; quizá problemas como la pobreza, la enfermedad y la desigualdad social no tengan que ser solucionados como tal para que haya *felicidad*, para el animal historiográfico basta con que dejen de ser preocupantes y acuciantes, y esto se logra si la gente está *satisfecha* y *entretenida*. Este mismo tipo de ser humano es presentado con mayor severidad en pasajes como este: “Al hombre de la metafísica le está negada la verdad todavía oculta del ser. El animal trabajador está abandonado al vértigo de sus artefactos, para que de este modo se desgarre a sí mismo y se aniquile en la nulidad de la nada”.⁵⁷⁷ En última instancia, esta *felicidad* en la que los últimos hombres se despiden de toda relación con el ser, es la victoria final contra la finitud de su existencia,⁵⁷⁸ una auténtica *victoria del humanismo*, que es enarbolada actualmente por movimientos intelectuales como el *posthumanismo* o *transhumanismo* –en cuyo manifiesto se recibe con optimismo toda la serie de mejoras (*enhancements*) tecnológicas que podrán beneficiar la humanidad.⁵⁷⁹

Si aún es posible preparar un sitio para la custodia de la verdad del ser, el hombre debe primero *salir* o *ser sacado* –o ambas cosas a la vez– de esta animalidad. El pensar inicial “[...] prepara una disposición a la decisión entre la fundación de la verdad del ser [Seyn] y el desasimiento de la maquinación del ente”.⁵⁸⁰ Pero esto plantea una pregunta: “¿no tiene en primer lugar que ser cambiado el hombre, para que a través de él el ser [Seyn] reciba la fundación de su verdad; o es esto lo primero, que el ser [Seyn] mismo acaezca la verdad y fuerce al hombre a una decisión; o no rige lo uno y no lo otro?”.⁵⁸¹ Si en última instancia la ocurrencia del *Ereignis* depende del ser, por mucho que haga o deje de hacer el hombre, ¿no conduce el pensamiento ontohistórico de Heidegger al planteamiento de una *pasividad*

⁵⁷⁶ GA 96, p. 270: „Eine neue Art von »Glück« kommt über den Planeten, dessen Mangelhaftigkeit notfalls durch Kinotheater und sonstige »kulturelle« Einrichtungen behoben wird. Eines Tages wird niemand mehr wissen wollen, was das Abendland war. Animal rationale: Homo faber“.

⁵⁷⁷ “Superación de la metafísica”, en *Conferencias y artículos*, p. 65.

⁵⁷⁸ Como afirma Michael Zimmerman: “From Heidegger’s viewpoint, techno-posthumanism is a new chapter in modernity’s revolt against finitude, its concomitant desire to become God-like, and its effort to make the rationality of the ‘rational animal’ the very ground of beings”, «Heidegger on Techno-Posthumanism. Revolt against Finitude, or Doing What Comes ‘Natural’?», en Benjamin Hurlbut, y Hava Tiroshi-Samuelson (eds.), *Perfecting Human Futures. Transhuman Visions and Technological Imaginations*, p. 101.

⁵⁷⁹ El manifiesto puede leerse en: <https://transhumanismo.org/manifiesto-transhumanista/> [Consultado el 23 de abril de 2020].

⁵⁸⁰ *Meditación*, §12, p. 48.

⁵⁸¹ *Idem*.

humana? Si no podemos *hacer* nada, ¿conduce esta perspectiva a un nuevo tipo de indiferencia y desánimo? ¿No hay una *dictadura histórica del ser* ante la cual no podemos hacer nada? En este problema lo más sencillo sería optar por una u otra vía, es decir, o abandonar toda expectativa y esperanza para simplemente dejar ocurrir al ser, lo que significa también abandonar todo esfuerzo humano, o bien, aferrarse a la actividad y a la esperanza de una *libertad* humana. Pero lo más arduo es lo esencial, a saber, mantenerse en la *simultaneidad* del conflicto, entre la gratuidad de lo destinal (*schicksal*), que por ello guarda la apariencia de lo contingente y *azaroso*, y la continua necesidad de que el hombre histórico pueda aún decidir y actuar en libertad, con lo cual preserva su esencia abierta. Heidegger supo ver la importancia de esta conflictividad en su curso sobre Schelling de 1936: “Con la verdad acerca del Ser, la filosofía pretende ir hacia lo libre, pero queda atada a la necesidad del ente. La filosofía es en sí un conflicto entre necesidad y libertad”.⁵⁸²

En la simultaneidad del conflicto el ser sigue menesteroso del hombre, no de un ente que sea su condición de posibilidad –eso sería una relación de *dependencia*–, sino de uno que sea capaz de estar abierto para recibir el don del desocultamiento. Como hemos visto anteriormente, no hay ser sin hombre ni hombre sin ser. En lo que respecta al hombre, esta simultaneidad es descrita como un *salir al encuentro*. En esta salida el hombre deja atrás su afán por disponer de todo y tener la información para controlarlo todo, para buscar el saber de lo más sencillo, que el ser se desoculta. Para esta sencillez se necesita de una fortaleza que el hombre actual quizá no tiene; es una *fuerza para la contención* (*Verhaltenheit*). Antes de Heidegger, Nietzsche había comprendido que es un signo de debilidad y decadencia el no poder refrenar la tendencia del propio querer, el no saber decir *no* a los instintos, en cambio, la mayor fortaleza es la que domina la contención, el rehúso. “La salida al encuentro tiene como signo discreto la fuerza, que se contiene, de querer saber solo lo poco por saber. ¿Es aún capaz la humanidad de esta salida al encuentro?”.⁵⁸³

Ahora bien, que el hombre salga al encuentro, lo cual es de por sí improbable y difícil, es algo necesario mas no suficiente para que el *Ereignis* acaezca, por lo cual este último es cuestionable en todos los sentidos de la palabra. El hombre deberá soportar todavía una larga espera. ¿Quién tendría la fuerza y la paciencia para aguardar largamente lo que carece de beneficios, efectos y utilidad? “So-portar [*aus-stehen*] la cuestionabilidad en la instancia quiere

⁵⁸² *El tratado de Schelling*, p. 104.

⁵⁸³ *Meditación*, §23, p. 91.

decir: sostener la esencia del hombre y la decisión por ella en la disposición a una asignabilidad a la fundación de la verdad del ser [Seyn]; este so-portar es la espera del acaecimiento-apropaidor”.⁵⁸⁴ Ya que en última instancia nada fundamental depende del hombre, la espera tiene el carácter de un *padecer*, el cual no obstante va más allá de la dicotomía entre actividad y pasividad: “La ejecución de lo necesario es aquí un padecer en el sentido de tal tolerancia creativa para lo incondicionado. Este padecer se halla más allá de la actividad y la pasividad habituales”,⁵⁸⁵ una disposición que en cierto modo preludia la *Gelassenheit*.

Si algún día el hombre es apropiado para la fundación del *Dasein* no se puede asegurar ni predecir, porque escapa por completo a los términos de lo constatable y predecible. Solamente sabemos que el sitio abierto para que ello pueda tener lugar debe ser preparado y resguardado. Por eso el pensador pregunta: “¿Pero vendrán los fundadores de la verdad del ser [Seyn]? Nadie lo sabe. Pero sospechamos que antes tal fundación como disposición al golpe del ser [Seyn] tiene que ser preparada y largamente resguardada”.⁵⁸⁶ Toda vez que esta fundación es completamente insegura y cuestionable, podemos encontrar frecuentes momentos en esta época de la obra heideggeriana en la que el filósofo alemán parece *resignarse* y considerar que el hombre ya no tiene la fortaleza para esperar los empujones del ser, toda vez que se ha instalado ya en las comodidades y beneficios de sus maquinaciones: “Tenemos que hacernos a la idea de que el hombre ya no quiere ni puede querer una decisión primordial entre fundar una verdad del ser [*Seyn*] y erigir las maquinaciones de lo ente en un predominio definitivo, porque, habiendo eludido la decisión, ya se ha «decidido» a favor de la prioridad de lo ente”.⁵⁸⁷ En pasajes como este parece que la decisión ha sido ya finiquitada.

Si eso es verdad, ¿qué nos queda entonces? ¿Quién podría aún, y en qué circunstancias, preparar una fundación? ¿Tendría que ser otro tipo de humanidad futura, inclusive otro tipo de ente? Quizá una condición para ello sería que este primer comienzo, junto con sus últimos hombres, se precipite en su propio ocaso (*Untergang*). ¿Es posible que para nosotros ya no exista otra alternativa más que experimentar y describir este hundimiento en la nada? ¿Acaso el ser es de una índole tan inusual que solo estuvo destinado a brillar por un breve instante, para luego precipitarse en el olvido? ¿O experimentar estas posibilidades

⁵⁸⁴ *Ibid.*, §45, p. 109.

⁵⁸⁵ *Preguntas fundamentales de la filosofía*, p. 163.

⁵⁸⁶ *Meditación*, §71, p. 210.

⁵⁸⁷ *CN II*, p. 271.

como algo apremiante es tan solo el primer paso para preparar un temple anímico fundamental? Estas son las preguntas decisivas de nuestro tiempo; pero lo cierto es que el hombre actual, conforme la técnica se perfecciona, tiene cada vez menos razones para renunciar a la seguridad y disfrute de los grandes logros técnicos. “Quizá, con su aderezamiento progresivo, lo ente ofrezca cosas más agradables. La vida resulta cada vez más fácil de digerir. ¿Para qué hace falta entonces todavía el ser [Sejn]?”.⁵⁸⁸ Frente a esto lo más inquietante es que

[...] a causa de la endeblez a la hora de meditar y de la reticencia a toda meditación, la posibilidad de meditar de nuevo sobre la magnitud de esta pérdida cada vez se reduzca más y al final acabe por desaparecer. El hundimiento [*Untergang*] de la historia a causa de la historiografía, y ahora, concretamente, a causa de una historiografía que pretende ser por primera vez «correcta».⁵⁸⁹

Lo historiográfico no es por tanto un simple error; su gran amenaza hacia lo abierto del ser consiste justamente en su precisión y corrección. Lo historiográfico comienza a hacer posible un completo dominio de las diversas esferas de lo humano, con una mayor *eficacia* que la que pudieron proyectar las ciencias naturales y *exactas*, pues ellas no vieron a lo humano *tal como es*, buscaron hacerlo encajar en otro molde, el de la materia y las fuerzas inertes que responden a variables constantes y fijas. En medio de la lógica actual del algoritmo digital, que apunta a la anticipación estadística de todos los fenómenos humanos –que ya son registrados y medibles en la red virtual–, la historiografía se aproxima a un perfeccionamiento como jamás había sido conocido antes. Si la historiografía tiene un papel tan importante en medio de todos estos problemas, no debe extrañar que la idea de animal historiográfico aparezca frecuentemente en los escritos de estos años. El pensador de la Selva Negra aclara que “el animal historiográfico no mienta acaso al animal perteneciente al pasado devenido ‘historiográfico’, sino el animal que pro-duce todo”,⁵⁹⁰ pues incluso el *pasado*, el lenguaje y los deseos humanos pueden ser ahora producidos.

Ahora bien, si la producibilidad y lo hacedero constituyen los rasgos más importantes de la técnica en la forma de la *Machenschaft*, el animal historiográfico y el animal tecnificado se encuentran en una muy cercana proximidad, al grado que *casi* designan lo mismo. No obstante, basados en la interpretación hecha en las páginas anteriores, ambos términos deben

⁵⁸⁸ *Ibid.*, p. 236.

⁵⁸⁹ *CN I*, p. 339.

⁵⁹⁰ *Meditación*, §64, p. 159.

ser discernidos. Este es el punto adecuado para plantear expresamente una serie de preguntas: ¿ambas construcciones terminológicas nombran lo mismo? Si no es así, ¿en qué se distinguen? ¿Por qué un término aparece solo un par de veces y el otro puede contarse por decenas al interior de la obra Heideggeriana? ¿Por qué incluso el animal historiográfico será una expresión abandonada poco después?

Tenemos algunos elementos para responder: como se ha visto, no nombran lo mismo a pesar de su proximidad. El animal historiográfico puede ya designar al hombre presente, el cual se aferra a la indecisión y la prolonga indefinidamente, pero el animal tecnificado designa una posibilidad aún más radical, que la de-cisión se dirima finalmente en favor del lado de lo presente y disponible, teniendo como consecuencia que el hombre pierda todo atisbo del ser. No puede decirse que el hombre haya recaído ya en la condición de animal tecnificado, pero su posibilidad se torna cada vez más acuciante. Por ello, por su lejanía, y dado que Heidegger en gran medida busca confrontarse con el *presente*, es que el animal historiográfico es un problema designado con mayor frecuencia. Pero si esto es así, cabe hacer otra pregunta, ¿por qué, a pesar de todo, este trabajo se titula *el problema del animal tecnificado*? ¿Por qué no dar todo el protagonismo al animal historiográfico, al cual dedicó más tiempo y tinta el filósofo alemán? No debemos dejarnos engañar por lo cuantitativo; si bien el animal historiográfico es un problema más propio de la *actualidad*, desde la radicalidad que implica el animal tecnificado quizá tenga una mayor fuerza y elocuencia para despertar en nosotros, hombres actuales, algún tipo de inquietud, si es que eso todavía es posible. En el animal tecnificado tiene más fuerza la resonancia (*Anklang*) del máximo peligro, que es también el máximo extravío y abandono por parte del ser. Es más sencillo pasar de largo frente a la expresión *animal historiográfico*, que no solo es más *actual*, sino más fría y menos *pro-vocadora*.

Pero finalmente ambos términos dejan de figurar en la obra posterior debido a que su esfera problemática inmediata es el hombre, y parte del proyecto central de la *Kehre*, como se vio anteriormente, consiste en pensar al ser más allá del ente y el hombre —no *sin* él, pero sí más allá de sus términos. Como se verá en el siguiente párrafo, hay un horizonte problemático mucho más amplio, que ya no concierne solamente a un posible fin del hombre, sino a un *fin del ser mismo*. A pesar de esto, aunque el animal historiográfico ya no aparece en el tercer volumen de los *Cuadernos negros*, es decir, en las *Reflexiones* XII a XV, sí se mantiene el problema del abandono de lo humano en cuanto tal para ir en dirección de la *animalidad*, pero esto no significa solamente ahondar en un biologicismo, en el cual los

hombres solo habrían de interesarse por lo estrictamente orgánico e instintivo, pues como ya hemos visto la animalidad del *animal rationale* también incluye todo lo espiritual y psicológico:

El abandono cumplido aquí del hombre en la animalidad no excluye, sino que incluye el cuidado de los bienes *espirituales* y *psicológicos*, porque el *espíritu* y el *alma* presentan interpretaciones de la esencia del ser humano en términos de la animalidad, y son posibles, de hecho inevitables, sobre el fundamento de un desconocimiento del ser, de la verdad del ser y de la relación entre hombre y ser.⁵⁹¹

Desde este punto de vista, el animal historiográfico puede ser leído como el acabamiento de las tendencias fundamentales del *animal rationale* de la modernidad: “El presupuesto metafísico de la historiografía es la definición del hombre como *animal rationale*: encontrar al hombre dado como algo que ya está presente y que se «desarrolla», y que se lo puede representar «psicológicamente», «biológicamente», «moralmente», o «estéticamente»”⁵⁹² Como en otros casos, los términos del lenguaje heideggeriano designan una serie de acabamientos y radicalizaciones; *rationale* e *historiográfico* no nombran exactamente lo mismo, pero se vinculan estrechamente. Lo primero designa la determinación del hombre en el transcurso dominante de la metafísica, y con mayor énfasis en la modernidad; lo historiográfico alude a esa misma determinación pero en el acabamiento de la historia de la metafísica, y por eso mismo, solo por situarse en su borde *último*, permite ver, solo para quien sepa observar detenidamente más allá de este final, otra posibilidad de comenzar: “[...] la designación de «historiográfico» no es un mero intercambio de la designación «racional» [...] la definición del hombre como animal historiográfico sitúa ya de este modo al ser humano en la transición [*Übergang*] desde la metafísica al pensar propio del ser [*Seyn*]”.⁵⁹³

Palabras como *animal historiográfico* y *animal tecnificado*, en la medida que buscan emular las palabras esenciales de inspiración poética, *surgen* privadas de sistematicidad y planeación, y del mismo modo retornan al silencio. En tanto caminos en medio del bosque (*Holzwege*), son senderos que dejan trazos en medio de la vegetación, pero luego son dejados. Y a pesar de esto, los senderos conducen a paradas, destinos y lugares concretos. ¿A dónde

⁵⁹¹ GA 96, p. 14: „die hierbei sich vollziehende Preisgabe des Menschen an das Tier schließt die Pflege des »Geistes« und der »seelischen« Güter nicht aus, sondern ein, weil »Geist« und »Seele« nur tierhafte Auslegungen des Menschenwesens darstellen und auf Grund eines Nichtwissens des Seyns und der Wahrheit des Seyns und des Bezugs des Menschen zum Seyn möglich, ja unumgänglich bleiben“.

⁵⁹² CN II, p. 94.

⁵⁹³ *Ibid.*, p. 193.

conducen las palabras *animal historiográfico* y *animal tecnificado*? Al *final* del hombre que había existido, pero también y sobre todo al final de lo que latía como promesa de otro hombre que pudo haber existido en el futuro, es la muerte de algo que ni siquiera ha nacido todavía. En lugar de ello, en lugar del hombre que *comprende el ser* y del hombre futuro *fundador de ser*, estamos ante el acabamiento de la animalidad en el hombre. En cierto modo las etiquetas dicotómicas como *animal rationale* o *zoon politikon*, a pesar de todo daban cuenta de una tensión y ambigüedad, la cual consistía en que el hombre no es solo *animal*, que algo extraño e incomprensible del todo convivía, a veces de manera hostil, con esa animalidad. Pero el animal historiográfico constituye finalmente el *alivio* de esta tensión; la animalidad se reconcilia con lo intelectual y espiritual para ponerlo a su servicio, y con esto se cierra toda de-cisión posible. Al nivel de lo óntico esto no es ningún cambio radical sino, al contrario, la fijación de lo real y habitual:

Si la vida en rebaño [*Herdenwesen*] del hombre abandonada a sí misma, a través de la generalización del hombre lo conduce al acabamiento de su animalidad, o si los tropes de gobernantes conducen las masas más articuladas y *eslabonadas* a la completa falta de decisión, si así puede ser instrumentado o no un *orden jerárquico* inherente al animal finalmente fijado en el sentido del *superhombre*, todo eso no trae ningún cambio esencial al carácter metafísico del ente en totalidad.⁵⁹⁴

En este escenario el hombre se torna incapaz de ir más allá de sí mismo, por lo que, entre otras cosas, deja de tener sentido y sustento inclusive el esquema horizontal-trascendental –tematizado Heidegger en los años 20 y luego abandonado como posible fundamento del *Dasein*–, toda vez que este implica la posibilidad de que el hombre no solo *salga* de sí, sino que trascienda al ente que se le presenta, que sea proyectado más allá de la inmediatez de esta referencia hacia el horizonte de la totalidad de lo ente, horizonte desde el cual retorna en su proyección para desocultar al ente del caso como el ente que es. Ahora el hombre es incapaz de relacionarse con algo que no sea de su inmediato beneficio y utilidad, es decir, lo que no responda a su estrecho círculo de necesidades y urgencias; y esto no es

⁵⁹⁴ *Ibid.*, p. 45: “Ob das Herdenwesen des Menschen, sich selbst überlassen, durch seine Vergemeinerung den Menschen zur Vollendung seiner Tierheit treibt, oder ob Rudel von Gewalthabern die auf das Höchste durchgegliederten und »einsatzbereiten« Massen der völligen Entscheidungslosigkeit zujagen, ob also eine »Rangordnung« innerhalb des endgültig festgestellten Tieres im Sinne des »Übermenschen « noch aufgezüchtet werden kann oder nicht, das bringt in den metaphysischen Charakter des Seienden im Ganzen keine wesentliche Änderung“.

ninguna ruptura ni negligencia, sino el cumplimiento, igual que cualquier otro animal, de sus más íntimos impulsos vitales en tanto *homo sapiens*, *animal rationale* y *animal historiográfico*. Así, Heidegger concluye en las *Überlegungen* que esta inmersión absoluta en lo ente inmediato, a causa de la cual “[...] se le atrofia hasta desvanecerse por completo todo horizonte del posible y esencial ir más allá de sí mismo preguntando, alcanza su consumación cuando el hombre, en su condición de animal historiográfico, retoma la historiografía en la animalidad sometiéndola a ella y declarando que el apremio vital en cuanto tal es la realidad fundamental”.⁵⁹⁵ De acuerdo con esto, no extraña que el pensador del ser vea en Nietzsche un acabamiento de la metafísica, porque justamente en su filosofía se encuentra la reconciliación entre hombre y vida, la cual puede, por fin, erigirse como soberana después de que reinaran tan solo apariencias suyas —el espíritu, la razón, la religiosidad.

Al preguntarse por qué las decisiones primordiales son aplazadas en el horizonte actual de la formación cultural, el filósofo responde en las *Überlegungen X*: “Porque el carácter moderno del hombre ya está configurado de antemano en su destinación como *animal historiográfico-técnico*, y porque, por tanto, ya ha quedado decidido que hay que pasar de largo ante la exigencia excesiva de la indigencia del ser [Seyn]”.⁵⁹⁶ En este pasaje observamos dos cosas interesantes: que hay una íntima correspondencia entre lo técnico y lo historiográfico, y la consideración de que, tal vez, la de-cisión ya haya sido tomada, que la determinación metafísica y moderna del hombre ha sido *destinada* desde tiempo atrás a su acabamiento en la animalidad técnica e historiográfica. Esta es una cuestión decisiva para nuestra época y el pensamiento futuro, ¿lo decisivo en verdad ha sido zanjado? ¿Desde qué temple y pensamiento podríamos asumir esta posibilidad?

Lo cierto es que nos movemos en una época cada vez más indiferente a lo abierto del ser —y con mayor razón a su esencia *ocultante*. Heidegger llega a describir a esta indiferencia, al *apaciguamiento* frente a la conflictividad del ser, como la animalidad misma. Y la técnica historiográfica lleva esa indiferencia un paso más adelante, hacia una productividad del *ente* desligado del ser; pero, ya que el ente es precisamente lo desocultado, y el ser consiste en ese desocultamiento, en realidad no hay tal cosa como un ente privado de ser. Esta es la razón por la cual Heidegger escribe entrecomillado a ese *ente* abandonado por el ser: “La animalidad es, por sí misma, el apaciguamiento frente al ser [Seyn]. La «historiografía» trata de

⁵⁹⁵ *CN II*, pp. 210-211-

⁵⁹⁶ *Ibid.*, p. 238. Subrayado nuestro. El término alemán en *GA 95*, p. 282, es: “historisch-technischen Tier”.

reemplazar este apaciguamiento por una producción de lo «ente», sin avenirse con el ser [Seyn] ni con la meditación”.⁵⁹⁷

Sobre este punto, la relación entre ente y ser es análoga a la que existe entre cuidado antropológico y cuidado del ser, como vimos anteriormente: no son mutuamente excluyentes, de hecho, lo segundo, es decir, lo ontológico, al no ser una idealidad abstracta que pueda *subsistir* desligada de lo ente, se encuentra *menestero* de un *locus* en medio de lo ente en el cual pueda abrirse. Pero el cuidado del ente puede obstinarse tanto en la exclusividad de sus urgencias que, ignorante de que también necesita del ser para llegar a lo desoculto, podría llegar dar la espalda definitivamente al ser, pero en tal caso ya no es ente. En la época actual, esta obstinación con el ente llega al máximo de sus posibilidades a través del dominio *técnico* e *historiográfico*, por eso ambas instancias son en esencia lo *mismo*, a pesar de que los nombres puedan sugerir otra cosa, así lo reconoce el pensador alemán en *Besinnung*: “Ambas lo mismo; la apariencia de primer plano de su oposición extrema engendrada por ellas mismas; ¿por qué? Porque de este modo la entidad del ente en totalidad lleva a imponer desde todos los circuitos principales su esencia maquinadora”.⁵⁹⁸

Si existe alguna diferencia entre ellas, consiste solamente en el sentido y dirección de lo que producen, pero ambas apuntan al aseguramiento *del presente*: “Historiografía – el producir de lo pasado. Técnica: el producir de lo futuro. Ambas: organización del presente como objeto y estado”.⁵⁹⁹ Esto también permite comprender la gran cercanía entre animal historiográfico y animal tecnificado, solo que uno enfatiza la disponibilidad de lo habido y presente, y el otro la disponibilidad inclusive de lo *futuro*. ¿Por qué entonces, al menos desde el punto de vista cuantitativo, Heidegger emplea más frecuentemente el término animal historiográfico? Tal vez porque el anquilosamiento en el presente nos ha vuelto incapaces de todo *futuro*; lo que venga *después* será solamente la extensión y optimización del presente.

En los *Cuadernos negros* se encuentra la idea de que, para vislumbrar al menos una frágil posibilidad de tomar distancia con respecto a tal situación, es esencial reconocer la mutua pertenencia entre técnica e historiografía, que son lo mismo: “Y mientras no hayamos advertido esta mismidad, nada sabremos del hombre occidental, es decir, no superaremos la

⁵⁹⁷ *Ibid.*, p. 243

⁵⁹⁸ *Meditación*, §64, p. 160.

⁵⁹⁹ *Ibid.*, p. 161.

humanización [*Vermenschung*] antropológica del hombre”.⁶⁰⁰ Podríamos hablar inclusive de una humanización (*Vermenschung*) del ente en totalidad, es decir, que solamente *sea* aquello que se presenta en los términos de las satisfacciones y necesidades del *homo sapiens*, del *animal rationale*. Por eso la técnica-historiográfica escapa por completo a los márgenes tradicionales de las ciencias humanas; de hecho, hace estallar por completo las antiguas barreras entre lo humano y natural, porque ahora lo humano es explicado y anticipado como un *fenómeno natural* más, con sus constantes y variables, y por su parte, la naturaleza pasada, presente y futura, es calculada historiográficamente, puesta al servicio de los presupuestos humanos, en sentido económico y cultural.

Heidegger indica que “[...] la historiografía se despliega en técnica de la producción de la ‘historia’ (de lo pasado y presente, del cual resultan las otras planificaciones) necesaria para tal humanidad. La técnica, en cambio, es la historiografía de la naturaleza como la explotación de la tierra”.⁶⁰¹ Este podría ser un rótulo adecuado para la totalidad de la industria tecnocientífica que comienza a tomar cuerpo en nuestros días: historiografía de la naturaleza, la cual apunta a un pleno dominio del pasado de lo viviente, encaminado a una producción futura, siempre con la mirada puesta en la perpetuidad de la actual vida humana. Una de las principales formas a través de las cuales es asegurado el *pasado viviente* es la ingeniería genética: el acervo génico de las especies, que ha atravesado por millones de años e incontables tribulaciones para llegar a expresarse en un individuo, en breve estará disponible para su modificación, control y registro como propiedad intelectual privada, protegida inclusive por *derechos de autor*.

Todo esto significaría un auténtico *suceso* en la historia de la metafísica de occidente, porque conlleva la demolición o reelaboración de uno de sus pilares, el que fue establecido por Aristóteles⁶⁰² para discernir entre el ámbito de lo humano, que es lo técnico e histórico, y el de lo natural: los entes naturales son aquellos que tienen el principio de su producción, movimiento y cambio en sí mismos, y no les viene dado desde otro ente, desde el exterior,

⁶⁰⁰ *CN II*, p. 181. Trad. modificada. El mismo autor reconoce haberse resistido a reconocer esta identidad, sobre todo en la época de *Ser y tiempo*, cuando concebía a la historiografía como una manifestación de la historicidad del *Dasein*: “Durante mucho tiempo me resistí a este conocimiento –que aflora desde mi preguntar la pregunta por el ser [Seyn]– de que la técnica y la historiografía son lo mismo en un sentido metafísico, pues yo aún pensaba que la historiografía había echado raíces más profundas en la propia historia (cf. *Ser y tiempo*). Pero ya no cabe eludir más este conocimiento”, *ibid.*, pp. 201-202.

⁶⁰¹ *Meditación*, §70, p. 204.

⁶⁰² *Cfr.* Aristóteles, *Física*, Libro II, 192b y ss.

como es el caso de los entes técnicos, producidos *artificialmente* por el hombre. Pero esta delimitación deja de tener sentido cuando lo *natural* es producido, alterado, cultivado por la mano del hombre, y la técnica alcanza un desarrollo autónomo, *orgánico*, al grado de que su movilidad y despliegue ya no podría ser frenado ni decidido por la voluntad humana. Además, una *integración digital* como la bosquejada en el capítulo anterior, al apuntar a la radical automatización de todo proceso y dispositivo, a lo que aspira en el fondo es a que todo lo artefactual se autorregule, autoproduzca e inclusive se autorrepare; el desarrollo orgánico de la técnica sería pleno.

Recordemos además que la etimología de *órgano* proviene de ὄργανον, que designaba originalmente a los utensilios para el trabajo, las *herramientas*; por lo cual cabe considerar que la división establecida por el estagirita fue un momento *secundario* en la historia del pensamiento occidental, y que en realidad la *primera* concepción de lo viviente parte de la asimilación entre lo biológico y lo artefactual, todo ello reunido bajo la designación de la φύσις —será necesario volver a estas cuestiones en el último capítulo. En ese caso, la *reintegración* observada actualmente entre lo histórico y lo natural, realizada a través de la técnica-historiográfica, no sería una negación de lo establecido en el comienzo griego, sino su *acabamiento*, es decir, el llevar a término explícito lo que siempre latió oculto desde el inicio. Con esto se prepara también el fin de la historia y la naturaleza tal como habían sido concebidas. En esta recta final, en la homologación entre historia y naturaleza, lo historiográfico y lo técnico son vistos como prolongación de las necesidades vitales: “El animal historiográfico, en cuanto que sujeto, está referido a «sí» mismo, pero lo está de tal modo que él cada vez vuelve a desplazar más su esencia a lo que ya está dado, a la animalidad —«la vida»—, explicando el propio comportamiento «historiográfico» como un «órgano» y una «función» de la vida”.⁶⁰³

Otro rasgo del fin de la historicidad es que ya no hay apertura extática desde el porvenir y hacia lo sido, pues el pasado y el futuro son ahora producidos desde el presente. Cabe aquí la interpretación de que esto pueda ser una radicalización del tiempo impropio tematizado en *Ser y tiempo*, en el cual se ignora la esencial finitud y lo extático de la temporalidad en favor un presente, pasado y futuro solidificados, definidos siempre con

⁶⁰³ CN II, p. 244.

respecto a la presencia.⁶⁰⁴ Con el aseguramiento de una vida siempre presente –ahora es virtualmente posible hablar de una inmortalidad técnica– se atrofia también la posibilidad de tener una relación con la muerte (*Sein zum Tode*), es decir, con la finitud esencial del *Dasein*. De modo análogo, asumir el posible fin del *Dasein* histórico implica una genuina asunción de la indigencia y la finitud. Pero naturalmente el pensamiento funcional y cómodo de los últimos hombres nada quiere saber de este final.

Con esta realización de un presente que se perpetúa técnicamente va aparejado el cumplimiento de la antigua aspiración subyacente en la comprensión de la entidad como *ousía*: que todo se encuentre plenamente presente y disponible, sin ausencias ni incertidumbres, un *presente siempre aquí*. “Con el dominio consumado de la historiografía –es decir, de la Modernidad– todo lo pasado se convierte en un único presente constante [...] El hombre se habrá malacostumbrado entonces tan definitivamente a lo ente, que el ser [*Seyn*] tendrá que haberse despedido para siempre de él”.⁶⁰⁵ Cabe notar el tono radical de este pasaje: la *despedida* del ser puede llegar a ser *para siempre*. Entonces el peligro llega a su máximo apremio:

El hombre historiográfico se dirige ahora –caso de que alguna vez alguien pueda abarcar esto con la mirada– hacia su peligro más siniestro: que toda esa indigencia esencial que representa la infundamentación del ser [*Seyn*] todavía olvidada quede definitivamente soterrada bajo el éxito de la gigantesca arremetida de las maquinaciones propagadas, sin que el peligro se lo pueda jamás barruntar en cuanto que tal.⁶⁰⁶

Pero nada de esta indigencia y radical peligro resuena en la concepción habitual, que ve en los progresos de la técnica más bien el cumplimiento de promesas hechas desde hace largo tiempo, como la señalada reconciliación entre lo técnico y lo natural, y por lo mismo, entre lo humano y lo animal. La humanización (*Vermenschung*)⁶⁰⁷ no es entonces un elevar

⁶⁰⁴ Roberto Walton explica sobre este tema: “La temporalidad impropia del *Dasein* caído desconoce el futuro propio, es decir, el estar vuelto hacia el fin, y con ello la temporeidad en general. La comprensión vulgar del tiempo está guiada por el uno que no puede morir, y este olvido de la finitud refuerza la representación de la infinitud del tiempo”, «Temporeidad e intratemporeidad como origen del concepto vulgar de tiempo (§§ 78-83)», en Ramón Rodríguez (coordinador), *Ser y tiempo de Martin Heidegger*, p. 413.

⁶⁰⁵ *CN II*, p. 100.

⁶⁰⁶ *Ibid.*, pp. 205-206.

⁶⁰⁷ Ivo de Gennaro comenta sobre la noción de *Vermenschung*: “*Vermenschung* meint auch hier zunächst ein ‚Zuviel an Mensch‘, nämlich eine Seinsweise des Seienden im Ganzen, in der ‚alles Mensch‘, der Mensch selbst aber so da ist, dass er das eigentliche Menschsein verstellt und zugleich dem, was er selbst nicht ist, den Weg ins Selbstwesen verbaut”, «Entmenschung und Sprach», en Emmanuel Mejía e Ingeborg Schüssler (eds.), *op. cit.*, p. 330.

al hombre por encima del animal, hacia una dignidad especial, pues se reconoce, con toda la sobriedad de la ciencia, que el hombre es una especie animal más entre otras, con sus propias necesidades e impulsos. Hoy el sano entendimiento de la ciencia predica esto mismo, que el hombre no tiene nada especial, y ello es visto como un avance con respecto a la anterior egolatría humana que incluso llegó a posicionarlo en el centro del universo. Todo esto puede ser correcto, pero olvida que en el hombre yace, o yacía, una promesa de algo más. De esta manera “el empequeñecimiento del hombre asume dimensiones gigantescas: es la última consecuencia del «dominio» del animal historiográfico. Pero para que los futuros pugnen hasta liberarse de esto, este punto extremo del empequeñecimiento del hombre tiene que llegar a quedar bajo la apariencia de los máximos triunfos”.⁶⁰⁸

El hombre es reducido a su *mínima expresión*, es decir, a la satisfacción de sus necesidades vitales, por muy sofisticadas y espirituales que puedan ser. “Humanización por lo tanto quiere decir: el hombre es reprimido en una esencia animal presente ante la mano, que también aparece entre otras; la heterogénea valoración de facultades y prestaciones humanas no modifica nada en esta fijación metafísica de la esencia humana”,⁶⁰⁹ es decir, por mucho que las facultades mentales y espirituales del hombre parezcan desatacar por encima de otros vivientes, son a final de cuentas otro *órgano* destinado al mismo fin, la preservación de su vida —como esperaba Nietzsche—, la vida presente y a la mano. Asistimos a la reconciliación entre el hombre y la vida, el hombre y sus instintos, a través de una corrección técnica de todo lo que antes había de incompleto en su forma de ser —por ello es completamente cierto que, desde la perspectiva del transhumanismo, se trata de auténticas mejoras (*enhancements*).⁶¹⁰

Con ello el ser humano consuma la *huida esencial* que había emprendido en la tímida impropiedad del mundo cotidiano. Por ello dice Heidegger que “la humanización del hombre, desenfrenada y despojada de toda meta es, sin embargo, solo la polvareda que sigue al remolino

⁶⁰⁸ *CN II*, p. 170.

⁶⁰⁹ *Meditación*, §61, p. 143.

⁶¹⁰ Por esta razón también Micha Brumilk ha observado que el transhumanismo es humanismo, si entendemos a este último como el proyecto de mantener y potenciar todas las cualidades humanas: “In this formulation, enhancement by means of technology is the human response to a natural limitation”, en Benjamin Hurlbut y Hava Tirosh-Samuels (eds.), *op. cit.*, p. 122. Sobre esta mejora biológica, que no se presenta como una amenaza, sino como la promesa más seductora, Karsten Weber y Thomas Zoglauer señalan: “Der Mensch kann durch Brainchips und Neuroprothesen seine biologische Beschränkung überwinden, Mängel kompensieren, aber auch seine Fähigkeiten verbessern. Wer würde nicht gern seine Kräfte durch ein Exoskelett verstärken und Superman spielen, sein Gedanken und Erinnerungen auf einem USB-Stick abspeichern oder in Sekundenschnelle eine Fremdsprache lernen, indem er einfach einen Computerchip ins Gehirn steckt?”, *Verbesserte Menschen. Ethische und technikwissenschaftliche Überlegungen*, p. 108

de una oculta salvaje huida del hombre de su esencia, huida que exhibe la máscara de una victoria, que se anuncia como liberación hacia la plena y específica autodeterminación del animal ‘hombre’”.⁶¹¹ Lo conflictivo se apacigua, las brechas son cerradas y las cuentas saldadas: “El animal historiográfico tiene que acabar llegando a un saldo de cuentas y a una justificación de su animalidad y de sus menesterosidades e instintos, y eso significa que tiene que acabar llegando a una compenetración entre lo historiográfico y técnico y lo animal”.⁶¹²

El hombre había sido el único *animal rebelde* con respecto a la naturaleza, es decir, como supo ver Nietzsche,⁶¹³ el único capaz y a la vez obligado a negar sus instintos primordiales, a suspenderlos, aplazarlos; una suspensión que tuvo consecuencias tanto creadoras como destructivas, creadoras porque los impulsos contenidos pudieron desembocar en sublimaciones como el arte, el pensamiento y la poesía, destructivas porque esa misma contención concluye muchas veces en resentimiento, violencia y crueldad. Pero en el mundo técnico-historiográfico suspender el instinto ya no es necesario. Piénsese en el impulso que sea, desde los más elementales –alimentación, reproducción, protección territorial, salud y seguridad– hasta los más sutiles –cariño, amor, amistad, esparcimiento–, todos ellos encuentran satisfacción a través de vías y mecanismos previamente planificados. Incluso tendencias inherentes a los primates como la guerra, la lucha y la destrucción encuentran cabida a través de sofisticados programas de entretenimiento y esparcimiento cultural –los más rudimentarios hoy en día son los videojuegos, deportes y espectáculos de lucha cuerpo a cuerpo, pero el progreso tecnológico seguramente abrirá nuevas posibilidades.

Con esto se da una vuelta a lo orgánico e *instintivo*. El *último* y el *super hombre* logran reconciliarse con sus viejos instintos, anteriormente denostados y marginados. Heidegger observa sobre esto: “La subordinación de todas las posibles aspiraciones en vistas a la totalidad de la planificación y del aseguramiento se llama «instinto» [...] El instinto es la superación del intelecto que corresponde a la ultrahumanidad, una superación que se dirige al cálculo incondicionado de todo”.⁶¹⁴ Este aseguramiento de la vitalidad implica que el hombre ha *decidido* su esencia, ha respondido la pregunta sobre qué es el hombre; y no solo la decide, sino que acerroja la respuesta contra cualquier futuro cuestionamiento: “El despliegue

⁶¹¹ *Ibid.*, §60, pp. 135-136.

⁶¹² *CN II*, p. 247

⁶¹³ *Cfr.* Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, especialmente el tratado segundo.

⁶¹⁴ «Superación de la metafísica», p. 84.

del poder del hombre *historiográfico*, es decir, del hombre que ha habido hasta ahora como animal historiográfico, significa elevar su esencia a lo obvio”,⁶¹⁵ y naturalmente, es un necio quien pregunta por lo obvio.

Que hoy no haya más fin que asegurar la propia vitalidad, procurar lo cómodo y placentero, la exigencia de *viajar, disfrutar y consumir* parece un mandamiento incuestionable de la vida cotidiana. Y no hay finalidades más altas que esas. El profesor de Friburgo escribe en las *Überlegungen XI* que “el hombre moderno ha planteado el aseguramiento de su esencia con vistas a llegar a ser alguna vez una parte de la máquina, para que, al servicio de la objetividad y la planificación de su carrera, encuentre sin esfuerzo su seguridad, sus motivaciones y su placer”.⁶¹⁶ Lo cuestionable de todo esto no es siquiera la franca mediocridad e insignificancia de este modo de vida, eso sería un simple juicio moral entre muchos otros. Lo relevante es que la abrumante colección de placeres, comodidades y facilidades de las que comienzan a rodearse los últimos hombres, tiende a hacer cada vez más frágil la posibilidad de una disposición que permita experimentar la radical indigencia (*Not*) que se cierne en esta falta de necesidades. Heidegger observa que “con la hominización, el hombre se crea una forma propia de la falta de precariedades, que rompe todos los puentes para una indigencia primordial (suponiendo que esos puentes aún existan)”.⁶¹⁷

Hay que notar en estos pasajes las sutiles apreciaciones del autor, en este caso dice *suponiendo que aún existan*. Aquí la alternativa queda abierta, pero hemos visto otros momentos, fácilmente clasificables como *pesimistas*, en los que el filósofo se aproxima a considerar la decisión como tomada y concluida, *quizá definitiva*. Por ejemplo, en medio de una reflexión sobre lo de-cisivo, sobre si el fundamento del hombre rige desde el ser o desde el ente, leemos lo siguiente: “En el primer caso, surge la necesidad de una transformación del hombre en «Dasein»; en el segundo caso –que es el que se ha dado hasta ahora–, resulta una consolidación, quizá definitiva, del hombre que había hasta ahora, del *animal rationale* en la forma del «sujeto»”.⁶¹⁸ Este *titubeo* por parte del pensador no es secundario, sino que muestra lo apremiante de la de-cisión, y a la vez nuestra ignorancia sobre lo que vaya a *suced*er, pues después de todo si lo decisivo se inclina en favor de la fundación del *Dasein*, es algo imposible

⁶¹⁵ *CN II*, p. 241.

⁶¹⁶ *Ibid.*, p. 304.

⁶¹⁷ *Ibid.*, p. 282.

⁶¹⁸ *Ibid.*, p. 95.

de ser asegurado y previsto, tan solo puede ser aguardado y preparado, y ello contra todo pronóstico y todas las tendencias ónticas del mundo actual.

El *Ereignis*, el acontecimiento de apropiación del hombre por y para el ser, es esencialmente lo *indisponible* por parte del hombre, en otras palabras, “que el ser se acuerde a su vez del hombre, que el hombre mismo, atravesando la indigencia del ser, vuelva a ser alguien a quien se necesita (a quien afecta la indigencia y a quien la indigencia recurre), esto no se puede efectuar ni organizar desde el hombre”.⁶¹⁹ Heidegger considera en estas *Reflexiones* que si el hombre es apropiado, eso solo es posible mediante derrocamientos (*Umstürze*), concretamente un derrocamiento de la esencia vigente del hombre. Pero nada en medio de este mundo tecnificado parece tener la fuerza para *con-mover* siquiera un poco la determinación actual del hombre como animal historiográfico. ¿De dónde vendría ese derrocamiento? ¿Desde el ser? ¿Pero cómo podría el ser conmover a lo ente, si esto solo es capaz de escuchar lo que habla el lenguaje de la *Machenschaft*? ¿O acaso tendría que venir una *sacudida* desde el corazón del mundo técnico? Aun así, nada está garantizado, pues el mismo filósofo alemán comprendió que ni siquiera una catástrofe como la de su momento, la segunda guerra mundial, tuvo la fuerza para que el hombre despertase de su esencia *maquinal*. ¿Qué tendría que suceder entonces?

“Ni siquiera un acontecimiento como «la guerra mundial» fue capaz de nada, a pesar de los «infiernos» a los que el hombre fue arrastrado en dicha guerra, a pesar de los sacrificios y las sublevaciones, que casi siempre se realizaron silenciándolos”,⁶²⁰ al contrario, resultó en un mayor conocimiento calculado del hombre y la naturaleza; se logró manipular la materia al grado de hacer estallar el átomo, y a través de un conocimiento cada vez más detallado del cuerpo y la *psique* humanas se consiguieron efectos de propaganda nunca antes vistos, pero igualmente avances médicos, genéticos y biológicos en general. Poco después de esto, la lucha bipolar de los bloques americano y soviético llevó a una carrera espacial que puso los cimientos de un dominio del espacio exterior. Estas *sacudidas*, por más grandes que sean, fueron solamente *ónticas*; al nivel de la relación entre hombre y ser nada cambió, al contrario, se profundizó la tendencia *maquinal* del ente. ¿Qué tendría que pasar entonces? ¿O ya nada tiene la fuerza para *con-mover* al hombre de su sitio actual? En las *Reflexiones V* encontramos esta cuestión:

⁶¹⁹ *Ibid.*, p. 76. Trad. modificada.

⁶²⁰ *Idem.*

¿Estamos atravesando ahora el más profundo estadio del encegamiento, o tiene que venir una desolación aún mayor con un encubrimiento simultáneamente incrementado para que algunos despierten? Pero entonces quizá la petrificación y la masificación de la situación general se hayan consolidado ya tanto que ninguna arremetida de los despiertos y despertados sirva ya de nada.⁶²¹

En el panorama de desarrollo técnico actual, en el que todo tiende a ser presupuestado, funcional y asimilado por la lógica de lo útil y provechoso, solo hay algo que parece estar al borde de escapar a la plena disposición: la cuestión ambiental.⁶²² Diversos organismos internacionales han previsto que a mediados de este siglo es altamente probable una crisis global debido al cambio climático, el agotamiento de recursos naturales y la indisponibilidad agudizada de agua potable. ¿Tendría esa crisis la fuerza para cambiar nuestra relación actual con el ente, para hacernos abandonar el excesivo afán de productividad y consumo de todo cuanto se presenta como disponible? ¿O sería una acometida óptica más, a la cual nos adaptaremos con nuevas medidas y protocolos después mucho dolor y sufrimiento, para luego volver a la habitual *producibilidad* del ente, pero esta vez de manera más *consciente*? ¿O incluso el hombre podría ser amenazado en su subsistencia como especie sin que ya nada esencial suceda, es decir, nada en el plano de la relación entre hombre y ser? Hay pasajes en los que el filósofo considera como definitivos la humanización del hombre, la maquinación del ente y, con ello, el abandono del ser. Otras luchas entre facciones, debates públicos y culturales ya nada cambian, puesto que se mueven en los mismos términos dominantes de los últimos hombres:

El poder de la maquinación [*Machenschaft*] –la erradicación incluso de la carencia de dioses, la humanización del hombre en el animal, la explotación de la tierra, el cálculo económico del mundo– ha pasado a un estado de definitividad; distinciones de pueblos, naciones y culturas son solo simples fachadas. La maquinación no puede ser detenida ni prevenida por ninguna medida.⁶²³

⁶²¹ CN I, p. 300.

⁶²² Cfr. Enrique Leff, *El fuego de la vida. Heidegger ante la cuestión ambiental*, para un interesante diálogo entre el pensamiento heideggeriano y la actual crisis ambiental. Cfr. Frank Schallow, quien también explora la posibilidad de una apropiación ecológica de Heidegger: “While not the overarching concern of his philosophy, Heidegger nevertheless provides a language to address many of the ecological problems that confront us today. He emphasizes the need to preserve the earth, for human beings to act as stewards over it while cultivating a place of dwelling”, *The Incarnality of Being. The Earth, Animals, and the Body in Heidegger’s Thought*, p. 105.

⁶²³ GA 96, pp. 52-53: „Die Macht der Machenschaft - die Vernichtung sogar der Gottlosigkeit, die Vermenschung des Menschen in das Tier, die Vernutzung der Erde, die Verrechnung der Welt - ist in den Zustand der Endgültigkeit übergegangen; Unterschiede der Völker, Staaten, Kulturen sind nur noch in der Fassade. Die Machenschaft kann durch keine Maßnahmen gehemmt und unterbunden werden“.

Otro término, mucho más provocador, que aparece en esta misma época para nombrar el abandono del hombre a la exclusividad de sus apremios vitales, pero connotando a pesar de todo su larga y demostrada capacidad para la destrucción, es el de *brutalitas*. Heidegger se pregunta en los *Schwarze Hefte*: “¿Qué estremecimiento es esencialmente suficiente como para hacer surgir una meditación? ¿O es la *brutalitas* la que tiene la última palabra? ¿O quizá la ha pronunciado ya, de modo que todo lo que queda ahora es el vacío paroxismo del largo final de la *falta* de hundimiento, en cuanto que eso representa una deformación de la «eternidad?»”.⁶²⁴ Una página antes señala que la *brutalitas* no debe ser entendida en sentido moral ni despectivo, sino que designa una consecuencia de lo incondicional de la *Machenschaft*: “La brutalitas del ser es el resplandor de la esencia del hombre, de la *animalitas* del *animal rationale*, y por tanto también y justamente de la *rationalitas*”.⁶²⁵ Vemos, pues, que es otro intento por nombrar la integración final entre lo *animal* y lo *rationale*.

A través de su completo control y adiestramiento, el hombre se reduce a sí mismo a un dato más en medio de la naturaleza, y aunado a ello pierde toda posible relación con el ser. El filósofo considera que “la brutalitas del ser tiene como consecuencia –que no como causa– que el hombre mismo, en cuanto que ente, se convierta de propio y plenamente en *fáctum brutum*”.⁶²⁶ A pesar de lo crudos que pueden resultar términos como *brutalitas*, para la mirada pública y cotidiana, este progresivo tránsito hacia la animalidad consumada y recuperada no sería percibido como algo dañino, problemático ni decadente, sino como un progreso en el bienestar humano; no sabría nada sobre el máximo peligro que llega a realización, un peligro que consiste en que el ente no se desoculte más, que el ser sea finalmente abandonado, que la historia llegue al final de su inmovilidad, que el hombre, en tanto ente singular que guardaba un tenue recuerdo del ser, también llegue a su fin. De este modo cesa la contienda esencial por el *des-ocultamiento*, ya sea porque se impone el *armisticio* de la indiferencia y la indecisión, o porque uno de los contendientes se impone, ya sea la tendencia hacia el ocultamiento (ληθή) o la imposición de lo claro y luminoso (φῶς), aunque en realidad, tomados por separado significan lo *mismo*, un retiro hacia lo que provisionalmente puede ser

⁶²⁴ CN II, p. 334.

⁶²⁵ *Ibid.*, p. 332.

⁶²⁶ *Ibid.*, p. 333.

nombrado como la *nada* o *el no-ente*, nombres insuficientes porque ambos tienen sentido únicamente desde una referencia al ser. Heidegger escribe:

Pero aunque esta humanización del hombre le hace rodar hasta la seguridad que tiene en sí mismo, sin embargo, al mismo tiempo empuja a esta cosa humana tan segura de sí misma hasta los bordes de los abismos en los que, caso de que él pudiera despertar por sí mismo, jamás sería capaz de orientarse. El hombre no sería capaz de saber ni siquiera la nada, aquella oculta resonancia y reminiscencia del ser [Seyn], e incluso se vería privado de su nulidad.⁶²⁷

En conclusión, estamos ante la tematización de un *final*, el cual puede ser asumido, interpretado y planteado de múltiples maneras, justamente esta diversidad de posibilidades es lo que hace pensar que tal vez, todavía, la de-cisión sigue pendiente. Si ella se decide, es decir, se cierra, o si se mantiene en vilo, eso es lo que está en juego en nuestros días. Esto, que podría causar una gran conmoción para quien intuya algo de la antigua y gran dignidad del ser humano, consistente simplemente en comprender que lo ente *es*, y más aún, en la posibilidad soterrada pero latente de preguntar por ese ser, todo ello pasa por lo más banal e inútil para los cálculos y presupuestos de nuestra época.

Los últimos hombres no quieren saber nada de lo abierto del ser, están cansados de haber llevado a cuestras, tan solo por un tiempo, el peso tan solo de su propio ser; más pesado e insoportable todavía les resultaría el gran peso del ser, sin sospechar siquiera que, después de una transformación esencial del hombre, es lo más ligero (*leicht*), pues es lo que menos exige *efectos*, compromisos doctrinarios y proyectos, pide tan solo *dejar ser*. Por eso considera el pensador de Todtnauberg que “el olvido del ser y la destrucción de la verdad, yendo juntos y perteneciéndose mutuamente, causan la banalización, es decir, el sepultamiento de lo tremendo, volviéndolo inocuo, y llevan a cabo el acerrojamiento [*Abriegelung*] frente al «ahí»”.⁶²⁸ Dejarse *templar* por una disposición que permita intuir esta radical indigencia consistente en la falta de indigencias, es un primer paso para captar en ello una resonancia de eso *tremendo* que está en juego, y con ello un primer paso para que el *fin* no sea un simple desmoronamiento en la *indiferente repetición de lo mismo*, un eterno presente que se replica y perpetúa a sí mismo. Junto con esto, es necesario profundizar en el sentido y posibilidades de dicho *final*.

⁶²⁷ *Ibid.*, p. 77.

⁶²⁸ *CN I*, p. 190.

§ 15. *Fin, ocaso y transición*

La posibilidad de un final de todo lo vinculado con el ser –de la verdad, el ser humano y lo ente– no es un simple *defecto* o *debilidad*, los cuales habría que evitar a toda costa para, en cambio, procurar una seguridad y estabilidad perpetuas del ser. Esto es así porque el desocultamiento, como el cual se da el ser, implica un conjunto esencial de diferencias y distinciones, siendo la primera de ellas la diferencia entre ser y ente; pero también permite con ello el discernimiento de los entes particulares entre sí. Los árboles no se confunden en una mezcla homogénea con los edificios en los que habitan los hombres, con las aves que anidan en ellos ni con las nubes que circundan el cielo en lo alto. Cada ente puede ser discernido y ocupa su lugar; cuando los hombres se refieren o se ocupan de ellos, el ente del caso es *destacado* por encima del horizonte que lo rodea, un trasfondo que no es negado al destacar cada ente, sino que él mismo contribuye a impulsarlo, a reunir el resto de la totalidad de lo ente como fondo desde el cual cada cosa tiene su sentido y lugar.

Pero si el ser, o la mirada que logra discernir en cada vistazo la particularidad de cada cosa, consiguiera asegurar la eternidad, todo lo anterior caería en la indiferencia. Si pudiésemos tomar en préstamo una imagen literaria para expresar esto, *El inmortal* de Jorge Luis Borges sería un gran ejemplo: en la ciudad habitada por los hombres inmortales, puesto que todos ellos han tenido todo el tiempo de la vida para aprender, conocer y asimilar todos los conocimientos posibles, ya no hay distinción entre los individuos particulares que allí viven, ya que todos saben y sienten *lo mismo*; todos ellos yacen tirados en el suelo, indiferentes a todo, sin prisas, urgencias ni preocupaciones, pues tienen todo el tiempo del mundo, todas las respuestas disponibles. Estos inmortales han llegado a obtener una mirada *sub specie aeternitatis*, quizá el anhelo dominante en la mayor parte de la filosofía habida hasta ahora, una aspiración que es también el de las ciencias y de las principales religiones aparecidas en los últimos tres mil años.

¿De dónde le viene al hombre este afán de eternidad? Quizá tenga mucho que ver que es el ente en el cual la muerte ha dejado la impronta más profunda. Sabe de su ineludible finitud. Heidegger supo ver en la muerte una de las principales resonancias del ser, que es

esencialmente finito. Si esto es así, probablemente su final no es solo posible sino *necesario*. Y tal vez lo único susceptible de ser *decidido* es cuándo y cómo este final sucede. Además, la finitud del ser no es solo cronológica y material –como podría predicarse de cualquier cosa que inicia y finaliza en algún momento, de acuerdo con *leyes naturales*–, sino histórica en el sentido más radical, es decir, enlazada íntimamente con el suceder del mundo humano. Por ello puede considerarse que la cuestión de la finitud del ser conduce a la médula del pensamiento ontohistórico de Heidegger. Su finitud no es entonces una merma sino rasgo de su singularidad, como declara el filósofo en sus *Reflexiones*: “Lo grande se hunde [*geht unter*], lo pequeño permanece eternamente”.⁶²⁹

Saber de esta finitud y dejarse templar anímicamente por ella es un paso esencial para la transición (*Übergang*) hacia una relación *apropiante* con el ser. En esa transición ya no se prolonga un eterno presente, sino que se salta hacia lo abierto, posible y finito. Esto queda expresado en *Besinnung*: “[...] el tránsito no es aquí la continuidad de una progresión, sino el saber de lo repentino de la ruptura entre fin y comienzo”.⁶³⁰ De acuerdo con esto, lo que se busca en las siguientes páginas es presentar los rasgos generales del pensamiento heideggeriano sobre la finitud del ser, así como sus implicaciones para el pensamiento actual, y con ello comprender el segundo grupo de problemas enumerado anteriormente con respecto al problema del animal tecnificado: *¿es la técnica el camino histórico hacia el fin o puede, asumida como abrigo, ser inserta en la fundación del Dasein? ¿De qué tipo de final se trata? ¿Cómo es que esta indigencia podría impulsar a una transición?*⁶³¹

En primer lugar, debe quedar claro el sentido que la palabra *Übergang*, *tránsito* o *transición*, tiene en el pensamiento heideggeriano. Ella se refiere a todos los cambios esenciales que se dan en la relación entre el ser humano y su modo de asumir la verdad del ser, y tiene

⁶²⁹ CN II, p. 359.

⁶³⁰ *Meditación*, §132, p. 337.

⁶³¹ En este contexto, los *Beiträge* no son ya una descripción fenomenológica, sino que buscan contribuir (*beitragen*) a la posibilidad de esa transición (*Übergang*), la cual tiene también un carácter conflictivo, como afirma Alexander Schnell: “Ce «passage» est en réalité un «dispute», un «litige». Un litige entre qui et qui, entre quoi et quoi? Entre la métaphysique et une pensée sortant de la métaphysique qui, en s’extrayant d’elle de la sorte, cherche à la dévoiler en son être propre”, «Ereignis et Da-sein dans les Beiträage zur Philosophie», en Alexander Schnell (ed.), *op. cit.*, p. 164. Sobre el sentido del título de los Aportes, también comenta Carlos Másmela: “El título *Contribuciones a la filosofía* suscita inicialmente la pregunta: ¿cuál es su contribución real a la filosofía? La respuesta a esta pregunta reza: ellas aportan una filosofía del tránsito (*Übergang*) o, más exactamente, una filosofía que se funda en el tránsito. Este abre la posibilidad de un «pensar venidero», *Martin Heidegger: el tiempo del ser*, p. 155. Por este motivo, agrega Másmela, la idea de tránsito es un auténtico hilo conductor de los *Beiträge*.”

un sentido eminentemente histórico, incluso podría decirse que cada *época* del ser se inaugura con una transición de este tipo; además, como consecuencia de ella, la esencia del hombre, o el modo comprenderla, también es modificada. Por ejemplo, encontramos una primera transición en el inicial soterramiento de la verdad como desocultamiento. Cuando el filósofo alemán despliega su interpretación de la doctrina platónica de la verdad, al referirse a la *alegoría de la caverna*, señala que “los *tránsitos* de la caverna a la luz del día y de allí nuevamente a la caverna exigen en cada caso una acomodación de los ojos de la oscuridad a la claridad y viceversa”,⁶³² en otras palabras, se trata de la manera en la que el hombre va ajustando su mirada, para que sea cada vez más adecuada a las ideas, de ahí la empresa de la verdad como *adaequatio*.

El autor agrega que en este caso el hombre cambia y acomoda su esencia para corresponder al ámbito abierto por el desocultamiento; Platón denominó *παιδεία* a este esfuerzo de *cambio*, *acomodo* y *corrección* de la mirada. Esta es una doble decisión fundamental para el resto de la historia de la metafísica, porque *decide* sobre la esencia de la verdad y del hombre; la verdad ahora es concebida como el ámbito luminoso, ya no el oscuro ámbito conflictivo del *des-ocultamiento*, al cual debe corresponder el hombre, cuya esencia se determina por el grado de adecuación de su mirada para la *luz de la verdad*. En el despliegue posterior de la metafísica habrá cambios de matices, sentidos y énfasis, pero todo en el marco de la *adecuación* y *corrección*; por ejemplo, hay un cambio de sentido en la modernidad, pues ya no se trata tanto de que el hombre ajuste su mirada a la verdad desde la cual resplandecen las cosas, sino de *adecuar* las cosas a la representación humana, que es ahora la portadora de la luz de la verdad. Con la técnica digital contemporánea, y máxime como una eventual integración digital como la descrita antes, esta adecuación llega a su acabamiento, pues la mirada humana, la verdad y las cosas finalmente se corresponden *sin encubrimientos*, pues la representatividad de lo ente deviene total, incluso las expresiones mínimas de la materia a nivel subatómico, la composición química de una estrella remota y los *secretos* de la vida alojados en su código genético, finalmente revelado.

Ahora bien, si el animal tecnificado y la posibilidad de un fin nos sitúan frente a la posibilidad de un *tránsito*, es porque estamos en la antesala de una transformación en la esencia de la verdad y la del hombre. Como el mismo Heidegger reconoce, la concepción platónica

⁶³² «La doctrina platónica de la verdad», p. 181. Subrayado nuestro.

de la verdad, aunque encubre la esencia rehusante, aún se mueve en la experiencia del desocultamiento, más específicamente en su superficie luminosa; si no hubiera ni un rastro de ese fondo que se resiste a toda aclaración, no sería necesario un trabajo y *esfuerzo* por parte del hombre para hacer adecuada su mirada. Pero si en la actualidad estamos ante un nuevo *tránsito* es porque incluso esa tenue resonancia puede ser finalmente borrada, de modo que nos movamos, desde siempre y *sin esfuerzos*, en la plena claridad de lo disponible y cognoscible. O bien, se da una transición en el otro sentido: nos prestamos para una disposición desde la cual podamos experimentar el abandono del ser como una señal de su esencia rehusante. Claro que es posible, también, permanecer en la más obtusa indecisión, lo que significaría una prolongación indefinida de lo habido hasta ahora, sin ningún cambio esencial.

Afrontar el rechazo del ser implica estar dispuesto a perder todo apoyo en lo definido, seguro y constante, es decir, en lo firme y fundamentado, por eso Heidegger se refiere a este tipo de transición, en su lenguaje poético, como un *salto originario* hacia lo infundamentado, hacia un abismo (*Ab-Grund*). No obstante, una vez más, este salto no niega ni se desprende de los rasgos esenciales del hombre, es decir, su particular modo de ser *abierto y proyectado*, sino que *salta apoyándose en ellos*. Solo en ese salto, sobre el *abismo* y no antes, el hombre puede *fundar el Dasein*. En el número 82 de la *Gesamtausgabe* leemos que “el salto originario al sitio abierto como proyecto del estado de arrojado y como lance de la proyectividad –el alzarse en lo abierto, transición. Solo ahora es visible: que el Da-sein no es nada dado –tampoco es *hallable* de antemano–, el ser del ahí debe ser realizado (creado) –por lo tanto, tampoco diseccionable, ninguna analítica posible”.⁶³³

Pero el salto no es garantía de nada, pues ya que después de todo se salta hacia un vacío, una nada, de ahí lo angustiante del salto. Si bien el hombre *prepara* el salto y puede lanzarse, no decide a dónde llega, o si llega siquiera a algún punto, el *destino* del salto no es decisión humana. Puede no ser *recibido y apropiado* por el ser. ¿No sería en ese caso un salto en vano? En caso de saltar, ¿no se habría dado la espalda a las comodidades del ente tecnificado para preferir en su lugar una *nada*? Como veremos, hay motivos pensar que esta posibilidad también fue considerada por Heidegger; cabe la posibilidad de que el fracaso y la errancia

⁶³³ GA 82, p. 39: “Der Einsprung in die offene Stelle als Entwurf der Geworfenheit und als Gewerfung der Entworfenheit –das Ragende im Offenen, Übergang. Jetzt erst wird sichtbar: daß Da-sein gar nichts Gegebenes ist –es ist auch nicht vor-zufinden –es muß »vollzogen« werden (geschaffen) das Sein des Da –daher auch nicht zergliederbar, keine Analytik”.

(*Irren*) vengan después de saltar. En el segundo volumen de los *Cuadernos negros*, al preguntar si el hombre es aún capaz de situarse en medio de las decisiones esenciales, el autor describe a estas últimas como la capacidad “[...] de arriesgarse a su propia destinación desde la esencia o lo caótico del ser [Seyn], y de alzarse o caer a causa de este riesgo”.⁶³⁴ Asumir este riesgo no es ninguna garantía de la fundación, bien puede darse la *caída*. Quizá la hora *apropiada* para el salto ya pasó o está todavía muy lejos de nosotros. Pero el fracaso también puede ser algo grandioso, si se lo compara con la insignificancia y parquedad de la indecisión.

Al echar un vistazo a lo inaudito de este salto, a su completa falta de garantías, se torna incluso comprensible por qué los últimos hombres han preferido refugiarse en la firmeza de sus maquinaciones, por qué el hombre lleva largo tiempo huyendo de una esencia, que no es otra cosa que la voz (*Stimme*) que llama desde un abismo, invitando a saltar. Visto así, es un acto de completa sensatez el querer *rellenar* cuanto antes ese abismo, para que nadie más esté *en peligro*. Heidegger llega a considerar sobre el hombre: “[...] hace ya tiempo que abandonó el riesgo que representa el ser, confiando en el cultivo, el disciplinamiento y el cálculo a partir de lo dado”.⁶³⁵ En ese caso, de no quedar ya ningún rastro de aquella vieja apertura junto a la cual alguna vez habitó el hombre, estamos ante un *fin* en el sentido más radical. En caso de que el hombre histórico aún se arriesgue a saltar, aunque fracase o sea ya demasiado tarde para el salto, estamos ante la perspectiva de un hundimiento u ocaso (*Untergang*), que bien puede ser un *caer* (*unter-gehen*) o ir al fondo de lo abismal. Si acaso, después de todo, aún puede ser el hombre *apropiado* por el ser en ese salto, transitamos (*über-gehen*) a la fundación del *Dasein*. Así pues, el *fin* se opone al *hundimiento*, y este es la última posibilidad que le resta al hombre actual para preservar la posibilidad de un sitio abierto para el ser.

En el final (*Ende*) el hombre no solo es incapacitado para el salto a lo abierto del ser, sino incluso para su propio hundimiento. Heidegger escribe que el ser humano, en tanto animal historiográfico “[...] lo que hace es asegurarse una perdurabilidad cada vez más constante, la cual le deniega sobre todo lo máximo que únicamente le es concedido a lo grande: el hundimiento [*Untergang*]. Pues solo lo grande posee la altura para caer en lo profundo”.⁶³⁶ Desde esta perspectiva, el inicial soterramiento de la verdad, acaecido sobre todo con el pensamiento de Platón y Aristóteles, no es un mero *error*, sino el *primer ocaso* del

⁶³⁴ *CN II*, p. 96.

⁶³⁵ *Ibid.*, p. 87.

⁶³⁶ *Ibid.*, p. 271.

comienzo, en el cual se dio un primer salto desde la experiencia del desocultamiento. El filósofo alemán llega a decir que no solo fue el primer ocaso, sino el único: “¿Cuándo llegaremos a ver su esencia en la unicidad de su hundimiento más en pendiente hacia abajo? Pero si esto sucedió fue porque los griegos, siendo quienes comenzaban, se arriesgaron a que el hombre fuera asignado al ser”.⁶³⁷ Podría decirse que esto reúne la concepción del *segundo Heidegger* sobre el comienzo griego: el único intento, luego dejado caer, por disponer al hombre desde una experiencia del ser. Lo que ha venido en los dos mil años siguientes no son más que las cenizas de ese primer fuego que se encendió, cenizas que ahora también se apagan para precipitarse en la oscuridad.

Por eso lo que se aproxima a su final es el primer comienzo, y la pregunta abierta consiste en si fue ese el *único* comienzo o si el hombre tendrá algún día disposición para uno *nuevo*: “Lo que está sucediendo ahora es el *final* de la historia del gran comienzo del hombre occidental, en cuyo comienzo al hombre se le dio la vocación para la custodia del ser [Seyn], para que de inmediato esta vocación se transformara en una pretensión y una exigencia de representación de lo ente en lo caótico de sus maquinaciones”.⁶³⁸ Frente a esto, la posibilidad de otro comienzo solo se preservará “[...] suponiendo que la incipiente carencia de historia del hombre historiográfico no introduzca por completo el final del hombre”.⁶³⁹ De este modo, si hay alguna tarea para el pensar de nuestra época, esta consiste en *resistir frente al final*, es decir, frente al aseguramiento de todo en términos de lo real y disponible. Preservar lo abierto de lo posible significa también resistir frente el *fin del hombre*, y con ello, frente al *fin del ser*. Esto no se logra a través de nuevas consignas y medidas, sino ahondando en la interrogabilidad (*Fragwürdigkeit*).

Si bien el olvido del ser (*Seinsvergessenheit*) ha sido la destinación histórica dominante del ser, y por lo tanto no puede ser revertido por la simple buena voluntad de los filósofos, quizá cabe la posibilidad de que lo singular del pensamiento entre algunos cuantos hombres, caracterizados por Heidegger como *pensantes* y *creadores*, pueda resistir frente al pleno abandono del ser (*Seinsverlassenheit*). Es de notarse que después de enfatizar, al inicio de los años 30, el carácter histórico-colectivo de una relación *apropiada* para el ser, a finales de la misma década, frente al rumbo de los acontecimientos, el profesor de Friburgo *vuelve* a

⁶³⁷ *Idem.*

⁶³⁸ *Ibid.*, p. 87.

⁶³⁹ *Ibid.*, p. 86.

considerar la importancia de un pensamiento singular, un tanto indiferente ante la vida en colectivo; es entonces cuando escribe acerca de los *insólitos* y *futuros*, lo cual no significa un regreso al decisionismo individual que pudo estar implicado en *Ser y tiempo*, puesto que estos pensadores insólitos, que se resisten al abandono del ser, se caracterizan por el arraigo en su historia.

En esta misma época, el filósofo alemán introduce un nuevo matiz que lleva a discernir entre abandono y carencia de ser (*Seinlosigkeit*), la cual parece indicar una radicalidad aún mayor, definitiva, en la sustracción del ser. A inicio de los años 40 escribe: “Pero carencia de ser no mienta abandono de ser del ente; pues en el abandono de ser el ente precisamente está siendo, de modo que únicamente parece ser él mismo, sin requerir el ser”.⁶⁴⁰ Tenemos entonces una triada conceptual, en la que cada término es una radicalización del anterior: *Seinsvergessenheit*, *Seinsverlassenheit* y, finalmente, *Seinlosigkeit*. El primero, olvido del ser, tematizado en la época de *Sein und Zeit*, nombra la relación del primer comienzo con el ser, una relación de olvido, la cual además caracteriza a la metafísica en su conjunto; la segunda, abandono del ser, nombra la relación actual con el ser, el cual ha *dejado* (*lassen*) o soltado el ente a sus *maquinaciones*, pero dicho abandono aún no es *total* y por ello es todavía una *apariencia*, ya que sin ese lejano atisbo del ser, lo ente, por muy anquilosado que se encuentre en medio de las maquinaciones, no podría ser el ente que es. Pero en la carencia de ser, el ente y el ser rompen todo vínculo posible, ya que el vínculo que soportaba la unión, es decir, el hombre, se ha roto definitivamente; separados, cada uno por su parte, dejan de ser lo que son, el ser, el ente y el hombre. Por eso la carencia de ser es en realidad infabla, no podría nombrarse ni pensarse desde ella misma, solo es concebible desde la perspectiva actual, es decir, desde el abandono del ser: “La carencia de ser es, a saber, concebida aún desde el ser, pero no procede del ser, en tanto lo carente de ser no requiere del ser”.⁶⁴¹ Cabe notar que en la época de *Ser y tiempo* una posibilidad tan radical, que el ser se *pierda* por completo, era inconcebible, porque el hombre estaba necesariamente ligado al ser, pero en la década posterior Heidegger asume no solo que esto es viable, sino que significaría el fin de la esencia misma del hombre. Un pasaje en el cual se percibe esta tensión data de 1944, en los escritos sobre Nietzsche:

⁶⁴⁰ *Sobre el comienzo*, p. 110.

⁶⁴¹ *Idem*.

Una superación del ser mismo no solo no puede llevarse a cabo nunca, sino que ya el intento de hacerlo se tornaría en el propósito de arrancar de sus goznes la esencia del hombre. Pues los goznes de esta esencia consisten en que el ser mismo, de cualquier modo que sea, incluso en el de su permanecer fuera, reivindica la esencia del hombre, esencia que es el albergue con el que se dota el ser mismo para trasladarse a un albergue tal como el advenir del desocultamiento.⁶⁴²

En otras palabras, incluso el *permanecer fuera del ser*, que se identificaría con la carencia del ser, solo es nombrado desde un pensamiento que aún guarda una relación con el ser, el pensamiento de esta *última* época. Ahora bien, si el encuentro propio entre el ser, el hombre y los entes puede designarse como *Ereignis*, a inicios de los años 40 aparece en la obra heideggeriana un término fundamental para nombrar el *acontecimiento inverso*, es decir, de *separación*: *Enteignis*, acontecimiento de *expropiación* o *desapropiación*. La carencia de ser sería el modo de *subsistir*, ya no existir, una vez que solo se den los términos del *Enteignis* sin ninguna relación al *Ereignis*—como veremos un poco después, no son términos dicotómicos, mutuamente excluyentes, sino que se implican en una esencial conflictividad. El *Enteignis* es entonces un *salto* a la carencia de ser (*Seinlosigkeit*), en la cual ya ni siquiera tiene sentido la distinción entre ser y ente, o entre ente y no-ente, pues “en la carencia de ser el ente no está siendo ni no siendo”⁶⁴³—el autor escribe esto en un capítulo titulado justamente *Ereignis und Ent-eignis*—, sería una especie de *vuelta* al *ocultamiento* previo a la distinción de ser y lo que no es ser, una radical *in-diferencia* previa al des-ocultamiento. En este sentido la verdad ya no es solo olvidada ni soterrada, sino incluso *destruida*.⁶⁴⁴

En *La historia del ser* leemos lo siguiente: “El fin se acaba en la destrucción de la esencia de la verdad, entretanto desmoronada porque permanecía infundable. Esta destrucción

⁶⁴² Nietzsche, p. 813.

⁶⁴³ *Sobre el comienzo*, p. 110.

⁶⁴⁴ En el contexto de los *Aportes a la filosofía*, la experiencia del *Enteignis* tiene lugar preponderantemente en la *resonancia*: “In der Fügung des Anklangs geht es dem Denken um die Erfahrung und Enthüllung der Seinsverlassenheit des Seienden, aus welcher die Wesung des Seyns als Verweigerung, als Enteignis anklingt, das als solches vorweist in die mögliche offene Wesungsweise als Ereignis”, F.-W. von Herrmann, «Das Ereignis und die Frage nach dem Wesen der Technik, Politik und Kunst», p. 251. En otro sitio el autor subraya que el *Enteignis* es crucial para entender el ensamble de la resonancia (*Anklang*): “Diese Wesungsweise des Anklangs können wir in Anlehnung an zwei Textstellen aus den ‚Beiträgen‘ als das Ent-eignis kennzeichnen. Einmal heißt es vom Seienden der Seinsverlassenheit, es sei ‚des Seyns enteignet‘. An andere Stelle wird vom Menschen der Seynsvergessenheit gesagt, er bleibe so ‚des Seins enteignet‘. Von hier aus können wir statt vom er-eignenden vom ent-eignenden Zuwurf der Wahrheit des Seyns sprechen. Der dem ent-eignenden Zuwurf entsprechende Entwurf ist dann ent-eigneter Entwurf. Das Ent-eignis, die Wesungsweise des Er-eignisses als Verweigerung und Entzug, waltet in den beiden gegenschiebenden Bezügen des ent-eignenden Zuwurfs und des ent-eigneten Entwurfs. Im ersten Wesungsbereich des Ereignisses, im Anklang, waltet dieses als Ent-eignis”, «Die ‚Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)‘ als Grundlegung des seinsgeschichtlichen Denkens», p. 33.

es abandono del ser al ente en la figura del poder de la maquinación. Pertenencia al ser olvidada y nula”.⁶⁴⁵ Como parte de las notas que aparecen en el apéndice de esta misma obra el filósofo añade: “El pleno fin –donde tampoco ningún comienzo más– allí donde el ocaso es retenido y todo lo decidible referente a la verdad del ser [Seyn] devino imposible.”⁶⁴⁶ De esta manera, la carencia del ser no es el primado del ente, sino que también él termina, como se afirma en el primer tomo de los *Cuadernos negros*: “El ser de lo ente y la historia de la «verdad» tienen el mismo «tiempo». La extinción del ser como «aniquilación» de lo «ente»”.⁶⁴⁷ Cabe hacer notar que este es uno de los pocos lugares en lo que Heidegger menciona de modo explícito de algo así como una *extinción* del ser. Los términos en alemán son: “Das Verlöschen des Seins als »Vernichtung« des »Seienden«”.⁶⁴⁸ Vale la pena mencionar que en todas las ocasiones en las que el pensador de Todtnauberg se refiere al ente no solo abandonado sino *carente* de ser recurre al entrecomillado, pues ya no se trata del ente como tal.

La tesis de la menesterosidad del ser llega a su máximo con esta perspectiva, pues el ser, es lo menos seguro que hay, necesitando de un improbable e insólito ente que puede soportar su apertura. Frente a él, el mundo habitual de necesidades, urgencias y ocupaciones es lo más carente de necesidades, el *mundo* bien puede continuar sin el ser, “[...] las cosas muy bien podrían quedar demasiado aprehensibles sin necesidad de consistencia ni de esbozo [*Entwurf*], de modo que hubiera más que suficiente de lo real sin que pese a todo hubiera ningún ser”.⁶⁴⁹ El mencionado *final* consiste en una lograda independencia del hombre y las cosas con respecto al ser, sin sospechar que sin él, no son más las cosas y los *hombres*, todo se retira a un radical ocultamiento. Haciendo uso de una expresión mucho más elocuente y llamativa, el pensador llama a este final un *podrimento* (*Verwesung*): “*Das Ende – die Verwesung des Wesens zum Sein*”.⁶⁵⁰ En la traducción castellana de los *Cuadernos negros* este pasaje es vertido por lo siguiente: “cuando el campar se pudre convirtiéndose en ser”.⁶⁵¹ Aunque sería difícil hablar de una traducción correcta en este caso, baste aclarar que el campar o esenciar (*Wesen*) es lo que degenera (*ver-wesen*), esto es, pierde su condición de ser (*Wesen*), pues ya no guarda ninguna relación con el ser (*zum Sein*).

⁶⁴⁵ *La historia del ser*, p. 187.

⁶⁴⁶ *Ibid.*, p. 256.

⁶⁴⁷ *CN I*, p. 33.

⁶⁴⁸ *GA 94*, p. 32.

⁶⁴⁹ *CN I*, p. 53.

⁶⁵⁰ *GA 94*, p. 123.

⁶⁵¹ *CN I*, p. 78.

¿Habría alguna forma de salir o evitar este *podrimento*? Todo apunta a que no se trata de escapar de él, algo que además sería imposible, sino afrontarlo, ahondar en sus consecuencias, “[...] tomar como vía de salida la penuria suprema y más amplia: el *podrimento* del campar del ser. ¿Pero cómo experimentar esta penuria? ¿Es necesario que la experimenten muchos y los muchos? No: eso sería también imposible. El desmoronarnos a causa del estremecimiento por lo ente que se nos rehúsa no debe llegar a convertirse en asunto público”.⁶⁵² Por ello, no es solo imposible sino también innecesario, que la gran conciencia colectiva, el sano juicio de sentido común que se difunde ahora entre los medios de comunicación digital, sepan algo de la posibilidad de este final, de la extrema indigencia que significa; probablemente sea incluso *contraproducente*, pues de llegar a difundir la urgencia de este problema, en el extraño caso de que llegara a conmover a la opinión pública, solo daría pie a nuevos planes, programas de difusión y acción, todo lo cual se convierte en un nuevo asunto cultural, esto significa reintegrar la máxima indigencia en los términos habituales en los que todo resulta conocido y manejable. Desde este punto de vista, no es extraño que temáticas como esta, la posibilidad de un fin y la máxima indigencia, no tengan tanto protagonismo en las obras publicadas en vida, sino que aparecen con todo su peso en el legado póstumo de Heidegger.

Otro término que aparece en los *Cuadernos negros* para designar estas posibilidades es *entenebrecimiento*, el retirarse del ser hacia la obscuridad. Al retomar la cuestión de las decisiones esenciales, el autor se pregunta si el hombre construirá su esencia desde la fundación de la verdad, “[...] o si el entenebrecimiento [*Verdüsterung*] del ser [*Seyn*] —a causa del acondicionamiento de lo ente en cuanto que lo producible— acaba llegando a su fin y el abandono del ser por parte de lo ente, junto con el olvido del ser por parte del hombre, inducen su estadio terminal”.⁶⁵³ Sabemos ya que el acabamiento de ese abandono de ser (*Seinsverlassenheit*) es la carencia del ser (*Seinlosigkeit*), la cual, como hemos visto, jamás se convertirá en asunto de la opinión pública; lo que está en decisión es si algunos cuantos pensantes, los *singulares*, logran ahondar en la indigencia de ese abandono para intentar saltar, ya sea que se fracasen y se *hundán* (*Unter-gang*) o que en dicho salto preparen la disposición para una fundación.

⁶⁵² *Idem.*

⁶⁵³ *CN II*, p. 50.

Pero sabemos muy poco por ahora de los rasgos y la naturaleza de esos hombres *singulares* y *creadores*. ¿La fundación del *Dasein* sería un acontecimiento colectivo e histórico o la inusitada acción de hombres únicos y singulares? No lo sabemos, pero encontramos algunas indicaciones fundamentales en el primer comienzo: ¿el gran pensamiento que va de Anaximandro, Heráclito y Parménides hasta Sócrates, Platón y Aristóteles es *producto* de su horizonte histórico o el logro de individualidades que descollaban muy por encima de los demás? ¿No sucede más bien que lo particular del comienzo es que va más allá de esta dicotomía entre lo colectivo y lo individual? Parece sensato decir que se necesita más bien, *al mismo tiempo*, de una basta y rica tradición de pensamiento y creación –consideremos la religión, la mitología, la poesía y la tragedia de los griegos–, de grandes empujes históricos –la crisis de las culturas minoica y micénica, la confrontación con el mundo persa, el surgimiento de la democracia, la guerra del Peloponeso–, pero también de una elevada formación individual en prácticamente todas las áreas del pensamiento humano –las matemáticas, la poesía, la retórica y lógica, la astronomía. Todo esto no son más que algunos rasgos ónticos, no se trata de *condiciones de posibilidad* que predispongan inevitablemente al pensamiento del ser, ¿no hubo acaso culturas más ricas y sabias que la griega, y que jamás llegaron a experimentar la necesidad de preguntar por el ser? Sin embargo, ¿podría concebirse el gran comienzo griego sin esos embates? Para un nuevo comienzo, ¿no se necesitaría algo por lo menos igual de basto y prolijo? ¿Hay algo de esta prolijidad en nuestra época? Palidecemos al constatar que no; todo, incluso las más *altas* ocupaciones del espíritu, se encuentra inmerso en la lógica de la producción, circulación y disponibilidad. Lo único singular de nuestra época es esta particular pero inaparente indigencia. Es lo único desde y sobre lo cual podemos saltar, por ello escribe el filósofo alemán:

Si no nos ponemos en condiciones de que nuestra historia se convierta en una manera de conseguir por medio de la lucha el alentamiento y la asistencia de una amplitud y una hondura esenciales de la existencia a partir del recóndito campar del ser, entonces hemos echado a perder el final haciéndonos indignos de él, y lo que nos queda entonces es un final pequeño y ridículo.⁶⁵⁴

La naturaleza del final está sujeta también a decisión, puede ser grande o insignificante. Será esto último si pasamos de largo frente a él, sin saber si quiera lo que se está *perdiendo*;

⁶⁵⁴ CN I, p. 81.

solo puede ser un gran final si, para empezar, profundizamos en su significado y es interpretado como seña de la máxima indigencia. Si esta última es esencial, es porque no se trata de una *falta* cualquiera entre otras, no es la necesidad de un ente, ni siquiera del hombre, sino porque es una *indigencia del ser*, en otras palabras, el ser es *indigente, menesteroso*, y la primera consecuencia de todo ello es que el ser no solo puede sino quizá deba *terminar*. Dejarse temprar por una disposición que permite experimentar esta finitud es un paso inicial para la fundación del *Dasein*. De acuerdo con esto, y con lo revisado en el capítulo anterior, podemos formular la siguiente tesis: la temática de un posible *fin del ser* es un *ensamble* histórico que significa la repetición, en el marco de una fenomenología inaparente, del ser para la muerte (*Sein zum Tode*). Hemos visto que en *Sein und Zeit* la muerte, asumida de manera propia, permitía acceder fenomenológicamente a la totalidad estructural del *Dasein*, a su carácter finito, singular y posible. Lo mismo podría decirse, en el pensamiento ontohistórico, del *final histórico*: ahondar en él abre la posibilidad de asumir la finitud radical del ser, del *Dasein* y lo ente en conjunto, y con ello de abrir las posibilidades de otro comienzo. En escritos como *Das Ereignis* podemos constatar que Heidegger aún considera la muerte como una experiencia fundamental, ligada además a la finitud misma del ser: “La muerte es la salida a la pura cercanía del ser. Su esencia como *final* no puede calcularse ni como cifra de la vida no como el inicio de otra vida. De ese modo apartamos la mirada de la esencia de la muerte y no entendemos el final a la manera del *Dasein* [*daseinhaft*], es decir, en la única relación con el claro del ser”.⁶⁵⁵

Así pues, el problema que está en juego no es solamente la muerte o fin del hombre singular, ni solamente del hombre en su conjunto, sino que se trata de la *muerte* o *destrucción* del ser, es decir, de todo posible desocultamiento. Consideramos que en parte debido a esto el término animal tecnificado no aparece más después de los *Beiträge*, ya que el tema en cuestión va más allá del *fin del hombre*. Si el desocultamiento, ἀλήθεια, había sido experimentado, pero no pensado ni interrogado, y por lo tanto fue *soterrado* y *olvidado*, ahora se aproxima a algo más radical, a su destrucción (*Zerstörung*). En el tomo 82 de la *Gesamtausgabe*, Heidegger observa que, junto con la necesidad de preguntar más originariamente por el concepto tradicional de verdad, “se debe al mismo tiempo indagar el

⁶⁵⁵ GA 71, p. 194: “Der Tod ist der Ausgang in die reine Nähe des Seyns. Sein wesen als »Ende« darf nicht rechnend gedacht werden, weder als »Chiffren« des Lebens, noch als Beginn eines anderen Lebens. So blicken wir vom Wesen des Todes weg und verstehen das »Ende« nicht daseinshaft, d.h. im einzigen Bezug zur Lichtung des Seyns“.

futuro de este colapso [*Einsturzes*] de la ἀλήθεια –la *historia final* del comienzo finalizado– la *destrucción de la verdad* [*Wahrheitszerstörung*].⁶⁵⁶

Preguntar por el modo en que esta destrucción puede darse es un paso inicial para ahondar en la máxima indigencia. Aquí hemos dado con una primera indicación: el proceso de destrucción de la verdad comienza con una oclusión del cuidado, el cual tiene lugar con la hipertecnificación de sí mismo por parte del hombre. Por lo tanto, no se trata solo, como sucedía en *Ser y tiempo*, de que la verdad sea disimulada, olvidada o ignorada, sino de que puede ser auténticamente destruida, esto va más allá de la caída y la impropiedad, es su *acabamiento*. En las mismas páginas citadas, el filósofo se pregunta: “¿Qué significa *destrucción de la verdad*? No solo que el cadente esenciar [*Wesen*] caiga en lo in-esencial, sino que como tal la esencia de la verdad caiga completamente en descomposición [*Verwesung*].”⁶⁵⁷

Algo de todo este *final* es intuido, más allá de la obra heideggeriana, cuando se habla de un final de la historia, el arte y lo divino –algo que no es extraño desde Hegel y Nietzsche. La palabra *nihilismo*, de manera plurívoca y problemática, también ha designado algo de la disposición ante lo que *termina*. No se trata de simple decadencia, sino de una experiencia, aún difusa y en gran medida impensada, del ser que *se retira*. En consonancia con esto, en el curso inmediatamente anterior a la redacción de los *Beiträge*, el autor se pregunta: “¿ya hemos considerado lo suficiente que algo maravilloso acontece apropiadoramente desde que la historia occidental presiente en sus meditaciones más profundas el rodar hacia un final?”⁶⁵⁸ Si *acontece apropiadoramente* es porque las experiencias históricas referidas aquí no son un simple hecho entre otros, sino un rasgo del ser en su *eventualidad*, por ello es necesario profundizar meditativamente en la posibilidad de un *final*, esto es, tomarse “[...] en serio la posibilidad de que, con la «plena movilización» de lo técnico mismo, todo es comprimido empujándolo hacia su final”.⁶⁵⁹

Otro rasgo por destacar de este *final* es que ya no se trata simplemente del final o la *decadencia de occidente*, o de algunas de sus culturas representativas. La movilización total de la técnica es quizá el primer *fenómeno* que se extiende por todo el planeta, podemos hallarla

⁶⁵⁶ GA 82, p. 113: “zugleich damit muß verfolgt werden die Zukunft dieses Einsturzes der ἀλήθεια –die *Endgeschichte* des geendeten Anfangs –die *Wahrheitszerstörung*“

⁶⁵⁷ *Idem*: „Was heißt *Wahrheitszerstörung*! Nicht nur, daß das Verfallen Wesen ins Un-wesen abfällt, sondern daß überhaupt das Wesen der Wahrheit ganz der Verwesung anheimfällt“. Nótese el particular juego terminológico a partir de la palabra *Wesen*: *Un-wesen*, *Ver-wesung*.

⁶⁵⁸ *Preguntas fundamentales de la filosofía*, p. 198.

⁶⁵⁹ CN I, p. 279.

inclusive en las latitudes más lejanas de Europa, y en medio de religiones y culturas que tradicionalmente han estado en pugna con lo europeo; todas ellas encuentran el modo de ajustar sus intereses y programas a la disponibilidad que permite la técnica. Debido a esto, Heidegger hablará en estos años de un *planetarismo*: “Este proceso, que se ha ido preparando desde hace siglos, ha acometido a todas las «culturas» y «civilizaciones». Por sí mismo conduce hacia un final”.⁶⁶⁰ Es así como pierde sentido cualquier pregunta por lo occidental –y con ello, quizá, también por lo *asiático*, lo *americano* o lo *africano*. El término *globalización*, que comenzó a circular en los últimos años del siglo XX, sería una expresión de este mismo proceso.⁶⁶¹

En medio de todas estas intuiciones sobre el final, se anuncian también las posibilidades de su desenlace, a saber, que sea algo definitivo y radical, o bien, que sea el único punto de apoyo para un salto hacia algo distinto. Como en otros casos del pensamiento heideggeriano, no estamos ante una dicotomía excluyente, sino que lo segundo se nutre de lo primero, lo *necesita*, no habrá salto ni fundación si la posibilidad de un final definitivo no es *seria y real*: “Comprenderemos, o dicho más cuidadosamente, presentimos nuestro instante histórico como aquél de *la preparación del otro inicio*. Este *puede*, sin embargo, ser también –porque cada inicio tiene carácter de decisión en grado supremo– el final definitivo. Si no existiera esta posibilidad, el inicio y su preparación perderían toda su grandeza y unicidad”.⁶⁶² Pero este fin no es, o no necesariamente, una sacudida que llegue de golpe, puede ser un proceso que se prolongue durante siglos, como indica Heidegger en los *Cuadernos negros*: “¿existe aún la posibilidad de un gran destino? ¿O en medio de una incapacidad de decidir que se aturde a sí misma con maquinaciones [*Machenschaften*] todo va rodando hacia un final que quizá habrá de consumir aún siglos?”.⁶⁶³

Suponiendo que aún sea posible un salto –tanto si fracasa como si prepara una disposición para la fundación del *Dasein*–, y que el fin no sea una simple disolución en la indiferencia, es preciso mirar ahora los rasgos generales de hundimiento u ocaso (*Untergang*).

⁶⁶⁰ *Ibid.*, p. 354.

⁶⁶¹ Silvio Vietta ha sugerido que el colonialismo habría sido una primera manifestación de ese *Planetarismo*: “Heidegger verfügte natürlich noch nicht über die Forschungen zum Kolonialismus. Aber man kann sagen: Genau dieses Phänomen einer machtpolitischen Eroberung und Vereinheitlichung der Welt durch die Expansionswellen der europäischen Rationalität hatte er schon im Blick”, »*Etwas rast um den Erdball...*« *Martin Heidegger: Ambivalente Existenz und Globalisierung*, p. 165.

⁶⁶² *Preguntas fundamentales de la filosofía*, p. 185.

⁶⁶³ *CN I*, p. 231.

Este es un término que aparece y tiene gran protagonismo en los *Cuadernos negros*, es decir, desde mediados de los años 30; llama la atención que, en contraste, la expresión prácticamente no tuvo lugar en la obra publicada en vida del filósofo durante los mismos años, por lo que puede considerarse una parte del pensamiento más *íntimo*, reservado para una lectura póstuma. Aunque no encontramos una aclaración explícita sobre el origen de esta palabra, por el contexto y la época puede decirse con alta probabilidad que, al igual que los últimos hombres, la idea del *ocaso* proviene de la lectura de Nietzsche, quien escribió en el prólogo del *Zaratustra*: “Yo amo a quienes no saben vivir de otro modo que hundiéndose en su ocaso [*Untergehende*], pues ellos son los que pasan al otro lado [*Hinübergehenden*]”.⁶⁶⁴ Solo quien está dispuesto a su propio ocaso, es decir, a que termine todo lo anterior, puede albergar la posibilidad de transitar.

Al igual que Nietzsche, el pensamiento de Heidegger comparte la convicción de que el hombre actual no es el pináculo de un proceso natural y cultural que lo sitúa en el puesto más alto y digno de los entes; la esencia del hombre consiste más bien en ser un *lugar de tránsito* (*Übergang*). Sin embargo, para el pensador de Röcken dicho transitar conduce al *Übermensch*, mismo que, a ojos de Heidegger, empuña el poder que permanecía velado el hombre común; el *Übermensch* hace a un lado los trasmundos para abrazar de lleno esta vida y potenciarla en todas sus formas. Para el autor de *Ser y tiempo* la *meta* se encuentra más lejos, pero no en un trasmundo, ya que el tránsito implica dejar de apoyarse exclusivamente en lo ente, y eso incluye, entre otros ámbitos, el de las necesidades y expresiones de la vida, por muy ricas y potentes que puedan llegar a ser. Pero esto no significa, para ninguno de los dos filósofos, que el hombre sea algo *despreciable* o *inferior*; al contrario, conserva una gran dignidad, ya que es el único ente que puede asomar la nariz más allá del círculo de sus necesidades y urgencias inmediatas –a menos claro, que se obstine por permanecer en ellas a través de la técnica, por lo que guarda también la posibilidad de llegar a un *fin* sin más. En las mismas páginas del *Zaratustra* leemos lo siguiente: “La grandeza del hombre está en ser un puente y no una meta: lo que en el hombre se puede amar es que es un *tránsito* [*Übergang*] y un *ocaso* [*Untergang*]”.⁶⁶⁵

Lo que tienen en común la humanización (*Vermenschung*), el *animal rationale*, el animal tecnificado y el historiográfico es que todos ellos designan diversos matices de una

⁶⁶⁴ Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, p. 38.

⁶⁶⁵ *Idem*.

misma inercia, a saber, la que apunta a considerar al hombre como *un fin por sí mismo*, sin restricciones ni condiciones.⁶⁶⁶ Un salto del hombre hacia la fundación del *Dasein* conlleva el *sobrepasar* o *reponerse*, precisamente, a su condición de sujeto y *animal rationale*; pero la naturaleza de este *sobrepasamiento* no es aclarada en sus detalles por Heidegger, por lo que se trata de un problema abierto. El pensador se limita solamente a enfatizar la necesidad de una transformación con respecto a la tradicional *subjetividad humanista*; en el periodo que nos ocupa, es decir, a finales de los años 30 y principios de los 40, dicha transformación tiene matices mucho más conflictivos, incluso se llega a hablar de la *destrucción* del sujeto. En cambio, la obra posterior, en un tono más moderado cauteloso, vuelve a hablar sencillamente de *transformación* o *traslado*. En cambio, la integración digital, junto con las mejoras técnicas que promete el transhumanismo buscan entronizar al sujeto humano, corregir sus mermas y debilidades para hacerlo por primera vez dueño de su realidad; por ello son las más altas expresiones de humanismo y humanización (*Vermenschung*).⁶⁶⁷

⁶⁶⁶ Pero debe quedar claro que la *Vermenschung* no solo concierne a Nietzsche o a la época del nihilismo consumado, sino que es la esencia de cualquier determinación del hombre que ha propuesto la metafísica, como observa Rolf Kühn: “Die Vermenschung des Seienden gehört demnach zu jeder metaphysischen Wesensbestimmung des Menschen, während die Ent-menschung besagt, dieses Seiende aus der ereignishaften Begegnung der Wahrheit des Seins oder sogar als Bergung der Wahrheit des Seins im Sinne des »ereignisses« zu fassen”, «Sprache des »Seyns« bei Heidegger – und ihre lebensphänomenologische Revision», en Stephan Grätzel y Frédéric Seyler (eds.), *Sein, Existenz, Leben: Michel Henry und Martin Heidegger*, p. 131.

⁶⁶⁷ Marc Rölli considera que este programa de mejoras (*enhancements*) es la culminación de un sueño largamente esperado por la ciencia y la filosofía, y observa que ya Rousseau pensaba a la búsqueda de una mejora progresiva como el rasgo esencialmente humano: “In der Ideenwelt des kybernetischen Organismus der *Menschmaschine* wird eine immer weiter fortschreitende Durchdringung natürlicher und technischer Systeme antizipiert. Vielleicht könnte man daher gegenwärtig von einem »Maschinewerden« des Menschen sprechen. Cool, effizient, fit und gesund: so lauten sie Stichworte einer Produktentwicklung, die Rousseau beim Wort nimmt, wenn er in der »Perfektibilität« das anthropologische Spezifikum des Menschseins erkennt. Die technisierung des Körpers scheint die goldene Zukunft des digitalen Zeitalters zu sein”, «Kybernetik ohne Steuerung. Reflexionen über die Menschmaschine», en Jörg Sternagel y Fabian Goppelsrörder (eds.), *op. cit.*, pp. 35-36. Pero semejante proyecto de mejoras técnicas abre un debate crítico y ético que va más allá de los problemas ontológicos pues, como observan Karsten Weber y Thomas Zoglauer, cabe preguntar con respecto a qué ideales se determina el concepto de una mejora, cuál es la mejor vida a la que deben apuntar las intervenciones técnicas: “Bei der Kontroverze um die Verbesserung des Menschen geht es somit nicht nur um Konzeptionen des guten Lebens, sondern auch um die Frage, wie eine gerechte Gesellschaft beschaffen sein soll und welche Rechte Bürger haben”, *op. cit.*, p. 11. Es probable incluso que dicho programa de mejoras abra una nueva brecha clasista pues, al menos en un inicio, no todo mundo tendrá acceso a las optimizaciones técnicas de la subjetividad humana. Podría hablarse de una nueva estratificación entre una humanidad desvalida, frágil y una humanidad 2.0, optimizada: “Die Verbesserung der kognitiven Fähigkeiten, die Verlängerung der Lebenserwartung und die Verschmelzung des Menschen mit Maschinen sind nur Bausteine eines größeren und anspruchsvolleren Projekts, das zum Ziel hat, den Menschen insgesamt abuschaffen und durch eine bessere, fittere Spezies »Mensch 2.0« zu ersetzen”, *ibid.*, p. 123. Por lo anterior, se ha señalado la necesidad de una auténtica ética frente a las nuevas posibilidades de la tecnología, lo cual llama a una

En todo caso, es a esa humanidad subjetiva que se *deja atrás*, a la cual se refiere el ocaso o hundimiento. De acuerdo con lo anterior en los *Cuadernos negros* Heidegger escribe: “El «Dasein», en el que el hombre es destruido como sujeto y forzado a erigir un lugar, aunque solo sea el de su hundimiento [*Untergang*]”.⁶⁶⁸ Pero el hombre es *forzado*, es decir, el ocaso no depende enteramente de su voluntad. ¿Qué tendría que acontecer para que la subjetividad tradicional fuera conmovida e incluso desgarrada? ¿O estamos más bien frente a una radical *gratuidad*, a lo que simplemente puede suceder, o no? A pesar de la terminología que alude a una *destrucción*, en las mismas páginas encontramos ya un matiz significativo: “No arremeter contra lo actual ni menos aún pretender refutarlo, sino, fundando algo venidero que ha sido dispuesto, poner lo anterior en cuanto que tal, es decir, en cuanto que habiendo sido, colocándolo así en el hundimiento [*Untergang*] creador”.⁶⁶⁹ Puede decirse que un paso preliminar hacia la transición consiste en asumir lo actual, el énfasis de lo real y efectivo a través de la movilización total de lo ente, no como el resultado definitivo y por lo tanto *último*, sino como algo a ser *dejado atrás*, no suprimido ni negado, sino sencillamente como algo *anterior*. La simple negación de la esencia de la técnica, una especie de arcaísmo romancista que se rehúsa a participar en el mundo de las maquinaciones, si bien escapa a la indecisión del final, bien puede caer o fracasar en su intento por dar un salto. Por ello Heidegger hablará, en el tercer volumen de los *Cuadernos negros*, de dos tipos de ocaso, que no son necesariamente excluyentes:

Dos tipos esenciales de *ocaso* son ahora no solo posibles sino necesarios: hundirse en el sentido de no participar del *tiempo* del acabamiento de la modernidad, el rezagarse en la no participación de la maquinación [*Machenschaft*] y, por otro lado, el hundimiento como desaparición en el ocultamiento de otro comienzo. Este ocaso tiene todas las características del primero, sin embargo, permanece diferente; de ninguna manera *trágico* ni *heroico*, sino el más sencillo y silente, sobre la base

verdadera filosofía de la técnica, la cual puede partir, como señala Bernhard Irrgang de una fenomenología hermenéutica. Al respecto, *cfr. Grundriss der Technikphilosophie. Hermeneutisch-phänomenologische Perspektiven*. No se debe descartar entonces, aunque al final la técnica conduzca a un perfeccionamiento pleno de lo humano, que en el proceso suscite nuevos y radicales problemas ético-políticos, los cuales no deben ser soslayados. Algunos autores consideran que, a pesar de todo, estos proyectos técnicos, al ser creaciones humanas, están sujetos a los errores y excesos de la misma condición humana. Es el caso de Elaine Graham: “The technologies with which we hope to better ourselves are our own creations, and, as such, they partake of the flaws in our fallible imaginations. [...] technologies articulate normative visions of what life is and how it should be lived”, «Manifestations of the posthuman in the Postsecular Imagination», en Benjamin Hurlbut y Hava Tirosh-Samuelson (eds.), *op. cit.*, p. 74.

⁶⁶⁸ *CN I*, p. 387.

⁶⁶⁹ *Ibid.*, p. 143.

de la pertenencia al ser en medio del abandono del ser [*Seinsverlassenheit*] de lo ente soltado a la maquinación; de ningún modo está cargado de resentimiento y tristeza, sino que se incorpora a un saber que no puede fundamentar su verdad, porque en realidad, el abandono del ser solo conoce la pregunta por la verdad como una cuestión de poder. El despotismo es la máxima atadura a lo ente.⁶⁷⁰

Por eso debe quedar claro que una posible fundación del ser no parte de una *confrontación* con el mundo de la movilización técnica de lo ente, no *lamenta* ni denigra el actual estado de las cosas, sino que se inserta en silencio y serenidad en ese mundo, para llevarlo a la dignidad de la cuestionabilidad [*Fragwürdigkeit*]. Se trata de una silenciosa e inaparente resistencia al más intransigente *despotismo* [*Macht-haber-schaft*], el cual dicta que toda esfera de la vida debe supeditarse al cálculo de la disponibilidad y rendimiento. ¿Tenemos todavía la fuerza para resistir a ese *mandamiento*? ¿Hay algo que aún logre escapar de esa exigencia de productividad y utilidad? El filósofo considera en el mismo texto que “la gran fatalidad que amenaza sobre todo a la humanidad moderna y su historia es que un ocaso le sea denegado, pues solo lo inicial puede hundirse en un ocaso [*untergehen*]. Lo demás perece en lo interminable, que ofrece las posibilidades de su propio tipo de *infinitos*”.⁶⁷¹ Tal distinción entre lo que se *hunde* y lo que simplemente finaliza o perece es análoga a la diferencia planteada en *Ser y tiempo* sobre la muerte, es decir, que solo el *Dasein humano* puede morir, pero los entes a la mano finalizan. La de-cisión de nuestra época señala entonces: los últimos hombres son capaces de un ocaso, o bien, simplemente *finalizan*, ya sea que ese finalizar se prolongue aún por siglos, permaneciendo en la indecisión indiferente (animal historiográfico), o que dé lugar a una forma de hombre *nueva*, una que haya perdido cualquier relación con lo abierto y posible (animal tecnificado).

Esta es otra expresión de la menesterosidad y finitud del ser: todo lo que es verdaderamente inicial (*Anfänglich*) está determinado por el ocaso, que es tanto más grande y

⁶⁷⁰ GA 96, p. 180: „Zwei wesensverschiedene Arten des »Untergangs« sind jetzt nicht nur möglich, sondern nötig: das Untergehen im Sinne des Nichtmitkommens mit der »Zeit« der Vollendung der Neuzeit; das Zurückbleiben zufolge des Nichtteilnehmens an der Machenschaft ; und: das Untergehen als Verschwinden in die Verborgenheit eines Anderen Anfangs ; dieser Untergang trägt alle Züge auch des ersten und ist doch zuvor und stets ein anderes – beileibe kein »heroischer« und »tragischer« ; sondern nur der stillste und einfachste auf Grund der Zugehörigkeit zum Sein in mitten der Seinsverlassenheit des allein in der Machenschaft sich austobenden Seienden; beileibe nicht beladen mit Rückgefühlen und mit Trauer; sondern gefügt in ein Wissen, das seine Wahrheit nicht begründen kann, weil ja die Seinsverlassenheit jede Wahrheitsfrage nur als Machtfrage kennt. Machthaberschaft ist die äußerste Verknechtung an das Seiende”.

⁶⁷¹ *Ibid.*, p. 251: Das große Verhängnis, das überall das neuzeitliche Menschentum und seine Geschichte bedroht, ist dies, daß ihm ein Untergang versagt bleibt, da nur das Anfängliche untergehen kann. Das Übrige verendet und zwar im Endlosen, das die Möglichkeiten einer eigenen Art von »Unendlichkeiten« darbietet.“

profundo en la medida que también lo sea su comienzo. En ese sentido Heidegger menciona más de una vez que el gran comienzo griego tuvo un gran (primer) ocaso en Aristóteles, el cual tuvo la fuerza para alumbrar, así, desde el ocaso, los próximos dos mil años de pensamiento occidental. Si tiene lugar una metáfora, podríamos pensar en la fuerza de una supernova, no es más que el inmenso cadáver de una enorme estrella que explotó, pero la vastedad de sus restos aún puede albergar nuevos y singulares astros. En cambio, lo que se juega ahora es el final completo de aquel primer comienzo, un final que no es *denegación* sino *acabamiento*, pues todas las posibilidades latentes del primer comienzo se aproximan a ser cumplidas, y no hay mayor cumplimiento que la total disponibilidad de lo ente a través de la técnica.

No obstante, “la grandeza del final no consiste solamente en el carácter esencial de la clausura de las grandes posibilidades, sino también en la fuerza para preparar el tránsito a algo completamente otro”.⁶⁷² Dicho tránsito no significará la supresión de lo ente, una quieta indiferencia con respecto al mundo, a la manera de los *inmortales* de Borges. Significa en primer lugar, aunque no solamente, que ya no tenga lugar el gobierno dictatorial (*Machthaberschaft*) de lo ente, es decir, que la disponibilidad, utilidad y rendimiento no sean la única medida posible que se impone sobre el mundo: “El ocaso de la verdad del ente quiere decir: la manifestación del ente, y solo del ente, pierde la exclusividad que ha tenido hasta ahora en su pretensión de ser módulo y medida”.⁶⁷³

De acuerdo con lo anterior, ocaso y comienzo, *Untergang* y *Anfang* no son dos polos contradictorios, sino que guardan una íntima correspondencia, casi podría decirse que son lo *mismo*, avistado desde dos puntos distintos de la historia del ser. En ambas instancias se abre el mismo abismo (*Abgrund*), pero con dos experiencias distintas, es como mirar un precipicio ya desde una orilla o la otra: “En el primer comienzo el a-bismo es lo infundado de la verdad del ser [Seyn] / En el otro comienzo el a-bismo es lo acaedor apropiador del ocaso”.⁶⁷⁴ En otras palabras, si otro comienzo es posible, solo se dará a partir de una experiencia fundamental del ocaso, es decir, del fin del primer comienzo. A inicios de la década de los 40, el filósofo alemán se referirá poéticamente a esto como una *despedida* (*Abschied*) del primer comienzo: “El ocaso en la despedida parece ser de plena negatividad, cuando pensamos

⁶⁷² *Preguntas fundamentales de la filosofía*, p. 118.

⁶⁷³ «Superación de la metafísica», p. 64.

⁶⁷⁴ *Sobre el comienzo*, p. 26.

metafísicamente. Es, sin embargo, el comienzo, cuando interrogamos al ser [*Seyn*] según la historia del ser [*Seyn*]”.⁶⁷⁵

El ocaso, la despedida del primer comienzo, y esto incluye el hundimiento tanto del hombre como del ser, es para la época contemporánea el único modo de tener alguna experiencia de lo inicial, ya que, por supuesto, lo griego del primer comienzo nos resulta inaccesible como tal, de él no aspiramos más que a tener datos historiográficos, por muy precisos y acertados que lleguen a ser; por ello el ocaso no es, en absoluto, nada negativo, en el horizonte actual se perfila como la única experiencia de la verdad del ser que podemos tener. Así, escribe el filósofo: “La despedida no es fin y cese, pero es lo último del comienzo, a través de lo cual retrocede a sí mismo y toma al comenzar [*Anfängnis*] en sí al paso para solo aún puramente comenzar y solo eso”.⁶⁷⁶ La despedida es incluso más profunda y significativa si lo propio del primer comienzo, esto es, la pregunta por el ser del ente, la entidad del ente, es *destruido*. Tal destrucción es esencialmente un riesgo y decisión: o se prepara con ello un nuevo comienzo, o simplemente es devastado el desocultamiento, la pregunta y todo lo que tenga carácter abierto. *Destrucción* y *devastación* designan dos maneras de afrontar el final, solo en la primera resuena la posibilidad de un ocaso. En las palabras que sirven de epígrafe al tercero de los *Cuadernos negros* aparece lo siguiente: “La destrucción [*Zerstörung*] es precursora de un oculto comienzo, pero la devastación [*Verwüstung*] es la consecuencia del final ya decidido. ¿Nuestra época se sitúa ya frente a la decisión entre destrucción y devastación? Sin embargo, conocemos el otro comienzo, lo conocemos *preguntando*”.⁶⁷⁷

Así pues, la problemática del final y el ocaso no mienta nada negativo, mucho menos algo que deba ser *evitado*, lo que es además imposible, pues incluso en caso de no *hacer* nada, y dejar al mundo seguir su marcha actual, el resultado es la más prolongada indecisión, que es también un tipo de *fin*. Solo desde la opinión habitual e imperante las palabras *hundimiento*, *fin* y *ocaso* suenan a algo negativo, como observa Heidegger en sus *Reflexiones*:

⁶⁷⁵ *Ibid*, p. 35.

⁶⁷⁶ *Ibid.*, p. 36.

⁶⁷⁷ GA 96, p. 3. Traducimos prosificado lo que Heidegger escribe en *versos*:

„Zerstörung ist der Vorbote eines
verborgenen Anfangs, Verwüstung aber
ist der Nachschlag des bereits entschiede-
nen Endes. Steht das Zeitalter schon
vor der Entscheidung zwischen Zerstörung
und Verwüstung? Aber wir wissen
den anderen Anfang, wissen ihn *fragend* „

“«Hundimiento» y «final» son —así le parece a todo lo que es «natural» y «sano»— una crueldad [...] Pero el hundimiento y la decadencia, si los concebimos como el triunfo supremo de la historia en su referencia con el esenciar del ser, no son en absoluto nada «negativo»”.⁶⁷⁸ Dicha temática puede recordar fácilmente a Spengler y su análisis de la *decadencia de occidente*; pero lo que está en juego para Heidegger no es un simple *declinar* de la cultura occidental, como si fuese un proceso degenerativo. Sobre ello indica el pensador de Todtnauberg:

“[...] el presupuesto esencial para un hundimiento histórico es la grandeza, pero una grandeza histórica solo es posible cuando la dignidad que el ser [Seyn] tiene de que se pregunte por él es, en una figura esencial, el fundamento de la historia. De momento, Occidente *no* se hundirá, pero porque es *demasiado débil* para hundirse, y no porque sea lo bastante fuerte”.⁶⁷⁹

Si los últimos hombres occidentales no tienen la fuerza suficiente para el ocaso, Heidegger se pregunta entonces a dónde nos precipitamos, “¿O ni siquiera es una precipitación, puesto que esta aún presupone altura y profundidad y puede tener su propia grandeza, e incluso puede obtener un triunfo, suponiendo que quienes se precipitan todavía pueden recobrar a sí mismos gracias a la caída, llevándose ante la verdad del ser? ¿Quizá ni siquiera es una precipitación sino únicamente un encallamiento?”⁶⁸⁰ Este *encallar* apunta a la temática de la indecisión, desde la cual no hay salto ni caída. Pero la irresolución no es solamente un estado momentáneo, sino que su indiferencia puede prolongarse durante largo tiempo, quizá inclusive de manera *permanente*. Diversos pasajes de la obra heideggeriana apuntan a la posibilidad de que tal vez sea esta la alternativa más *probable*; esos años y siglos de indecisión serán un largo tiempo *sin historia*, serían como el *tiempo* en el que subsisten otros animales, es decir, sin cambios notables en su vida, pues todo está resuelto y decidido de antemano, por mucho que nuevos avances y progresos se acumulen para satisfacer las mismas viejas necesidades. Sobre esto puede leerse lo siguiente en las *Überlegungen*: “[...] se está preparando aquella claridad de la desolación que puede estar calculada para largos periodos de tiempo. ¿O la apariencia de la incipiente falta de historia no es más que la señal del ingreso histórico en una época de *transición* [*Übergang*] a un nuevo día histórico de Occidente?”⁶⁸¹

⁶⁷⁸ CN I, p. 379.

⁶⁷⁹ *Idem*.

⁶⁸⁰ CN I, p. 218.

⁶⁸¹ *Ibid.*, p. 225.

En pasajes como el anterior puede notarse que el autor prácticamente da por sentado que ya vivimos una época *sin historia*, y por lo tanto historiográfica, condición cuyo dominio no presenta señales de aminorar en el futuro próximo: “Como muy pronto hacia el año 2300 habrá historia otra vez. Entonces el americanismo se habrá agotado en el fastidio de su vacío”.⁶⁸² El *americanismo*, el modo de vida que se entrega a la producción, consumo y goce de lo ente, en un círculo interminable, es el *habitus* que se extiende por todo el planeta. Las formas de vida discrepantes con respecto a este americanismo se tornan cada vez más escasas y excéntricas, o inclusive son absorbidas por el mercantilismo dominante. No se vislumbra en la actualidad un modo en el cual este dominio podría ser disminuido, aunque sea un poco. Para el cálculo historiográfico el tiempo por venir de esta larga indecisión puede parecer bastante largo; para quien intenta pensar después de haber tenido una experiencia de la radical indigencia que todo esto implica, ese periodo por venir puede tener el semblante de una prolongación desesperante. Pero el tiempo de lo inicial (*Anfänglich*) es indiferente a la cuenta de los años: “El inicio tampoco conoce prisa alguna, pues, ¿hacia dónde tendría que darse prisa si todo lo inicial únicamente se inicia cuando él es capaz de descansar en sí mismo? La meditación encaminada al inicio también es, por ello, un pensar sin premuras que nunca viene demasiado tarde y todo lo demás demasiado temprano”.⁶⁸³

Apresurar, prolongar o acortar el tiempo del final es algo que no tiene sentido para la meditación que pregunta por el ser, pues todo ello es una forma más de concebir el tiempo histórico como si se tratase, él también, de un material dispuesto y predecible. La indecisión puede tornarse *milenaria*, e inclusive en ese caso es inesencial su duración. El profesor de Friburgo señala que con este proceso la metafísica “[...] ha entrado en su finalización, la finalización dura más tiempo que lo que ha durado hasta ahora la historia acontecida de la Metafísica”,⁶⁸⁴ esto significa que cabe la posibilidad de que el final indecidedo se extienda aún por más de dos mil años, y nuestra época no es más que el inicio de esa largo periplo: “La actual época occidental es el inicio de la etapa decisiva de la *edad moderna*, una etapa que consiste en el despliegue de su esencia hacia lo gigantesco y lo forzoso [...] el inicio de la pausa más larga y más capaz de durar de la historia occidental *antes* de su hundimiento en un

⁶⁸² GA 96, p. 25: „Frühestens um 2300 mag wieder Geschichte sein. Dann wird sich der Amerikanismus am Überdruß seiner Leere erschöpft haben“.

⁶⁸³ *Conceptos fundamentales*, p. 135.

⁶⁸⁴ «Superación de la metafísica», p. 63.

nuevo comienzo”.⁶⁸⁵ Por eso aún intuimos muy poco de lo que sería el otro comienzo y la *fundación del Dasein*, porque incluso *cronológicamente* nos resulta sumamente lejano.

Pero el otro comienzo no está allí esperando como un paraíso que seguramente se cumplirá después de una enorme espera. Bien cabe la posibilidad de que lo decisivo e inicial se anquilese permanentemente en la indecisión, justo eso es lo acuciante del final.⁶⁸⁶ Un pensamiento inicial (*anfängliche Denken*), al insertarse de lleno entre el final y el ocaso, experimenta cabalmente un rasgo esencial del ser, uno que incluso fue soslayado y negado en el primer comienzo, a saber, su finitud y menesterosidad. Podría decirse incluso que el *leitmotiv* de la metafísica que se desprende del primer comienzo es justamente el constante rechazo de esa finitud. En cambio, el pensamiento que prepara otro comienzo sabe que “el ser [Seyn] no es ‘siempre’ (sempiternum), ni ‘eterno’, ni ‘temporal’, ‘a tiempo’, a veces. Cuándo y por cuánto tiempo el ser ‘es’, no puede preguntarse. Tal pregunta lo hace ‘pasando’ de largo el ser [Seyn]”.⁶⁸⁷

§ 16. La escatología del ser y el acontecimiento de expropiación (*Enteignis*)

De acuerdo con lo visto, la temática abordada aquí, el *final* del ser, el ente y el hombre, no es un problema aislado más dentro de la obra de un filósofo, susceptible, como cualquier otro tema, de un tratamiento escolar y documentado, sino que es, antes que otra cosa, una experiencia fundamental, quizá la única posible en esta singular época, de lo abismal del ser, y con ello constituye el pequeño resquicio a través del cual se cuele una mínima posibilidad, no sabemos de qué con precisión, pero posibilidad al fin, en medio de un mundo en el que todo se torna seguro, real y decidido. Ya desde los años 20 Heidegger sabía que la finitud es un rasgo esencial, quizá el rasgo más propio del ser, como él mismo nota casi dos décadas después:

⁶⁸⁵ *CN I*, p. 225.

⁶⁸⁶ Daniela Vallega-Neu señala: „Das anfängliche Denken des Übergangs hält sich im Zeit-raum einer Entscheidung zwischen dem (vielleicht niemals endenden) Ende des ersten Anfangs und dem andere Anfang“, «Die Schwarzen Hefte und Heideggers seynsgeschichtliche Abhandlungen (1936-1942)», en *Heidegger-Jahrbuch 11*, p. 106.

⁶⁸⁷ *La historia del ser*, p. 177.

“La unidad del ser es al mismo tiempo lo que en *Ser y tiempo* y en el libro sobre Kant fue buscado como la ‘finitud’ del ser”.⁶⁸⁸

Pero si la finitud es tan esencial, quizá incluso sea *necesario* que el ser resplandezca tan solo brevemente, en un tenue momento del *tiempo* en totalidad. Quizá su acometida hacia el hombre fue tan singular que ya tuvo lugar, y solo de manera incipiente, entre los griegos; en ese caso lo más digno que resta para nuestros días es preservar ese recuerdo lo mejor que se pueda, para finalmente hundirse en el ocaso. Solo con respecto a lo pequeño, a lo insignificante de las ocupaciones humanas en medio de lo ente, por muy grandilocuentes que sean sus aspavientos y ceremonias, cabe esperar como deseable una larga duración e inclusive lo *eterno*. ¿Quién no esperaría que, una vez alcanzado un gran desarrollo cultural y biológico, ese estado de cosas se prolongase por toda la eternidad? Precisamente en medio de la parafernalia de los *mil años* y lo eterno, con la cual se investía el nacionalsocialismo de su época, Heidegger escribe en los *Schwarze Hefte*: “El añadido de la determinación de «eterno» le resulta contingente al carácter *histórico* de un pueblo, y representa una degradación de su posible grandeza, la cual consiste en la unicidad de una marcha irrepetible y quizá breve (cf. la historia de los griegos)”.⁶⁸⁹

El peligro de un final radical no merma al ser, sino que impulsa y nutre su grandeza, pues, “¿lo grande sería acaso grande si no tuviese que hacer frente al peligro del derrumbamiento e históricamente, en su consecuencia, sucumbir a ese peligro, solo para permanecer tanto más necesariamente en su unicidad ocurrida por primera vez?”⁶⁹⁰ Ese final al que hace frente, por otro lado, no es solamente un agregado secundario que llega solamente en la recta final de su despliegue; ya desde el primer comienzo se inaugura también, con toda su fuerza, la contraesencia de una tendencia que apunta a lo permanente, presente y estable, es decir, la señalada negación de la finitud del ser, y por ende, la aspiración a un final. En un curso de 1941, en medio de una reflexión sobre Anaximandro, el filósofo alemán escribe: “la irrupción de la presencia es la demora y su contraesencia radica en la acción de demorar que desearía consistir existiendo en una definitiva constancia”.⁶⁹¹ Esa sed irrefrenable de presencia, que dos mil años más tarde llevará a la exigencia de que lo ente solo se desoculte como

⁶⁸⁸ *Sobre el comienzo*, p. 78

⁶⁸⁹ *CN I*, p. 374.

⁶⁹⁰ *Preguntas fundamentales de la filosofía*, p. 168.

⁶⁹¹ *Conceptos fundamentales*, p. 169.

existencia disponible (*Bestand*), esa obstinación en lo presente que niega la temporalidad misma es, en la lectura de Heidegger, la *αδικία* referida por el único fragmento que conocemos de Anaximandro. La suprema *injusticia* consiste en que lo ente se aferre y anquilese en la presencia eterna.

Pero Anaximandro, quizá el primer pensador del comienzo es jovial y *optimista*, sabe que tarde o temprano, en la medida del tiempo, los entes se pagan unos a otros esa injusticia, se dan unos a otros su propio *final*. La historia de la metafísica acontecida, y con mayor razón su acabamiento en la técnica es el despliegue de esa injusticia que busca la conservación incondicional de lo presente: “La voluntad de conservación, y esto significa siempre la voluntad de incremento de la vida y de su duración, trabaja a sabiendas contra el ocaso, sin ver en aquello que tiene poca duración más que lo defectuoso y sin vigor”.⁶⁹² En cambio, agrega el profesor de Friburgo, entre los griegos el ocaso es lo digno de gloria, “pero en este caso hay que distinguir, desde luego, entre ocaso, por estar en camino a algo que solo se da una vez, y perecer a base de estancarse en lo habitual”.⁶⁹³

Por su parte, si el ser es esencialmente finito, lo es igualmente la esencia del hombre capaz de escuchar su llamado. Una consecuencia de esto, y no su causa, es que el *Dasein* no es una pertenencia segura del hombre, es decir, también es finito, incluso en el caso de que el hombre logre perdurar y subsistir indefinidamente. Al considerar al hombre como el ente singular que guarda una relación con el ser, es decir, el ente que puede llegar a ser apropiado para fundar el ahí del ser, “[...] se implica ya aquello máximamente posible de la posibilidad suprema, que consiste en que tal posibilidad suprema se pierda a sí misma, elevando hasta lo extremo lo posible de su esencia y arrebatando a toda condición lo incalculable e impredecible de su impacto”.⁶⁹⁴ En estas mismas páginas señala que, efectivamente, lo más necesario y único se basa en una *posibilidad*.

Incluso en el caso de que algún día el hombre sea apropiado para dar el salto a la verdad del ser, los *futuros* tendrán que saber mantenerse en la lucha por su esencia, pues como vimos, el *Da-sein* no es una propiedad permanente y garantizada una vez conseguida. En la fundación del *Da-sein*, el hombre sabrá mantenerse en la cercanía del ser, “sin embargo este mantenerse nunca puede devenir para el hombre un estado duradero habitual, que transcurra

⁶⁹² *Ibid.*, p. 47.

⁶⁹³ *Idem.*

⁶⁹⁴ *CN II*, p. 54.

por sí, sino que se esencia en la resolución. Ella es más originaria y difícil que todo hecho y agregado de adquisiciones”.⁶⁹⁵ Si hay pensadores en el futuro ellos no habrán zanjado *sabiamente* la de-cisión, sino que podrán mantenerla abierta, como una grieta (*Zerklüftung*) o herida que sigue latiendo. Esos pensadores sabrán habitar con serenidad en la conflictividad del *Ereignis*, asumiendo siempre el peligro de un desmoronamiento final del ser, mismo que, tal vez, *deba* suceder. Quizá deban asumir la casi impensable tarea de atestiguar la *muerte del ser*, impensable porque no tendría sentido ninguna atestación, recuerdo ni relato, después del ser. ¿O no será esa tarea, en lugar de algo lejano, la única posible que le resta a nuestro tiempo? Si tal fuera el caso, aspiramos a hundirnos con magnanimidad. ¿El final del ser no sería un acontecimiento de igual magnitud que su comienzo? Si se permite aquí otra metáfora, no hay manera de decidir que sería más admirable, si el nacimiento de una estrella o su colapso.

En consonancia con esto, y como ya se anticipó, la meditación sobre el ocaso es una repetición fenomenológica inaparente del *Sein zum Tode* descrito en *Sein und Zeit*, con la diferencia de que ya no estamos, en el pensamiento ontológico, ante la descripción analítica de una estructura presente a la vista, sino ante la experiencia directa del evento histórico del final. La correspondencia entre estas dos temáticas es señalada por Heidegger en los escritos de la época estudiada: “La muerte es ocaso y ello es el más elevado comienzo, es extrema ocultación, es ser”.⁶⁹⁶ La muerte humana, en la que el hombre afronta su propia finitud, es una huella directa del ser que se retira. En este sentido leemos un poco más adelante: “(La esencia según la historia del ser [*Seyn*] de la muerte humana es la transferencia a la calidad de ocaso del comienzo) / (El enlace de la pregunta por la muerte con la pregunta no dominada por el *Da-sein* en *Ser y tiempo* tiene esta referencia a su fundamento aquí no todavía sabida pero vislumbrada)”,⁶⁹⁷ es decir, el ocaso ya era una experiencia intuida desde la obra del 27, y fue ella la que empujó a la necesidad de preguntar en la analítica existencial por la muerte.

Podría decirse que en los años 20 el pensador alemán ahonda en la finitud humana, pero en la década posterior profundiza en su fundamento, es decir, en la finitud del ser. Un punto medio entre ambas –aunque sabemos ya que no son separables– es precisamente el problema del animal tecnificado, pues constituye la máxima expresión de la finitud del hombre, y dirige la mirada a la finitud originaria, la del ser. Preservar esa finitud es una de las

⁶⁹⁵ *Meditación*, § 74, p. 237.

⁶⁹⁶ *Sobre el comienzo*, p. 124.

⁶⁹⁷ *Ibid.*, p. 126.

tareas esenciales de la meditación, como sabía Heidegger desde los *Grundbegriffe der Metaphysik*: “La finitud no es una mera propiedad que tengamos solo añadida, sino que es el modo fundamental de nuestro ser. Si queremos llegar a ser lo que somos, no podemos abandonar esta finitud ni confundirnos acerca de ella, sino que tenemos que preservarla. Este custodiar es el más íntimo proceso de nuestro ser finito”.⁶⁹⁸ En este curso, que tuvo lugar entre 1929 y 1930, el filósofo asume que dicha finitud solo es vislumbrada desde algunos templos de ánimo fundamentales (*Grundstimmungen*), y lo mismo podrá decirse, pocos años después, de la finitud histórica del ser; más adelante veremos que ese temple anímico es el espanto (*Entsetzen* o *Schrecken*).

Hacia 1928 encontramos otra expresión bastante elocuente de esa finitud humana, que está además en sintonía con la finitud del ser: “Frente a la permanencia del mundo celeste del cosmos, la existencia humana es, sin duda, fugacísima, solo un ‘instante’, pero la fugacidad es, asimismo, el modo supremo del ser cuando se convierte en el existir desde a libertad y para la libertad. ¡La altura del ser y de su modo de ser no depende de la permanencia!”.⁶⁹⁹ Así, avistar la finitud del ser no significa restarle grandeza, sino todo lo contrario, como observa el filósofo en los *Aportes*: “Si el ser [*Seyn*] es planteado como infinito, entonces es justamente *determinado*. Si es planteado como finito, entonces su abismosidad es afirmada”.⁷⁰⁰

No obstante, se precisa una importante aclaración sobre el término *finitud*, pues corre el riesgo de prestarse a una ambigüedad: al hablar de ella puede fácilmente pensarse que, en contraparte, por otro lado, está lo infinito, puede incluso decirse que si el ser es lo finito entonces hay otro ámbito, quizá más importante, el de lo infinito y permanente. Pero la finitud a la que apunta Heidegger aquí es a una tal que se da sin infinitud, no en contraste con ella. El gran problema de estas dos palabras es, como se apunta en *Besinnung*, que, en tanto conceptos acuñados por el pensamiento occidental acontecido, “son medidas y metas de la metafísica y con ellas deviene lo ‘finito’ esencial como in-acabado presente ante la mano. Pero la acentuación *según la historia del ser* [*Seyn*] de la ‘finitud’ mienta otra cosa, que se dice más adecuadamente bien fuera de esta oposición metafísica y de su unidad”.⁷⁰¹ Ya que el lenguaje habitual difícilmente podría pensar lo *finito* sin esa oposición a lo infinito, finalmente el filósofo

⁶⁹⁸ PFM, p. 29.

⁶⁹⁹ Principios metafísicos de la lógica, p. 29.

⁷⁰⁰ Aportes, § 147, p. 220.

⁷⁰¹ Meditación, § 123, p. 330.

renunciará progresivamente a esta expresión a partir de 1939. Si el término ha sido empleado, ello ha sido a la manera de un intento *defensivo* contra el predominio de la *eternidad* en el lenguaje de la metafísica. Se ha de tener en mente, entonces, que “[...] el salto a la ‘finitud’ significa concebir la verdad del ser [Seyn], en que se aclara la esencia del ser [Seyn] desde su abismoso fundamento”.⁷⁰² En los *Vier Hefte*, escritos entre 1947 y 1959, encontramos que esa finitud será una razón para tachar la escritura del ser: “Finitud del ~~ser~~ quiere decir: la cuaternidad del mundo, es decir, en el ~~ser~~ está la diferencia del juego de espejos”.⁷⁰³

En un lenguaje más propio y poético, Heidegger dirá *abismal* o *abismoso* (*Abgrundig*) allí donde antes se hablaba de finitud; no son términos opuestos, pues nombran lo mismo, pero la palabra finitud es más susceptible de ser leída en los términos de la metafísica dominante, que la piensa siempre como un apéndice, el mal necesario y eterno acompañante de la infinitud. “La ‘finitud’ del ser [Seyn] mienta sin embargo algo completamente diferente: la a-bisimosidad del entretanto al que lo noedor de ninguna manera pertenece como carencia y límite, sino como distinción”.⁷⁰⁴ Además, añade el autor, “lo que la palabra conductora ‘finitud’ quiere decir y denominar no es una ‘propiedad’ del ser [Seyn] y del Da-sein acabadamente comprobable, sino el título inadecuado para lo más cuestionable de lo que en sí oculta la cuestionabilidad como distinción”.⁷⁰⁵ Varios años después, en *Tiempo y ser*, vuelve a mencionar la finitud, la cual, no obstante, debe ser distinguida de la finitud trabajada en *Kant y el problema de la metafísica*:

La finitud, aludida durante el seminario [*Tiempo y ser*], del acaecimiento apropiador, del ser, de la cuaterna [*Geviert*], se diferencia empero de aquélla, por cuanto ya no es pensada desde la referencia a la infinitud, sino como finitud en sí misma: finitud, fin, límite, lo propio –estar oculto en lo propio–. En esta dirección –esto es, desde el acaecimiento apropiador mismo, desde el concepto de la propiedad– es pensado el nuevo concepto de la finitud.⁷⁰⁶

Así pues, la esencia de la finitud del ser es pensada como límite, *περας*. ¿Por qué entonces Anaximandro piensa el *ἄπειρον* como lo más originario? Porque más originario que el ser, *anterior* a los límites entre los cuales se da, está el *ocultamiento* desde el cual se inaugura,

⁷⁰² *Idem*.

⁷⁰³ GA 99, p. 37: „Endlichkeit des Seyns – das ist: das Geviert der Welt; heißt: im Seyn ist der Unter-Scheid des Spiel des Spiegeles“.

⁷⁰⁴ *Meditación*, §20, p. 84.

⁷⁰⁵ *Ibid.*, p. 85

⁷⁰⁶ *Tiempo y ser*, p. 89.

y al cual, después de todo, habrá de *volver*. Ya que el ser está tan esencialmente marcado por el *final*, Heidegger hablará a partir de esta época, entre 1941 y 1942, de una *escatología del ser* (*Eschatologie des Seyns*). Se trata de una expresión inusual en la obra publicada en vida del autor, pero ocupa un lugar importante en las *Anmerkungen*, recientemente publicadas. Nuestra hipótesis es, entonces, que toda la problemática del *final*, abordada en torno al animal tecnificado y el animal historiográfico, a partir de la década de los 40, dará pie a la despedida del primer comienzo y, finalmente, a la *escatología del ser*, pues como hemos visto, no solo está en juego el final del hombre como tal, sino del deoscultamiento en su conjunto, y por ende, de todo lo implicado en él: el ser, los entes, los hombres, el arte, la historia, los dioses. En *La sentencia de Anaximandro* encontramos una de las escasas referencias públicas a esta *escatología*:

El ser de lo ente se reúne (*λέγεσθαι, λόγος*) en el final de su destino. La esencia del ser que era válida hasta ahora, desaparece en su verdad todavía velada. La historia del ser se reúne en esta despedida. La reunión en esa despedida, como reunión (*λόγος*) de lo extremo (*ἔσχατον*) de su anterior esencia, es la escatología del ser. El propio ser, en su condición destinal, es escatológico en sí mismo.⁷⁰⁷

Esa esencia del ser válida hasta ahora, que desaparece, es la que se derivó del primer comienzo, es decir, la que preguntó por el ser de lo ente, por su *entidad*, y aunque depende directamente de la experiencia de la verdad como desocultamiento, no preguntó por ella; es esta esencia la que llega a su fin, el final de la historia acontecida del ser –como ser de lo ente, la pregunta de la metafísica–, y con eso se abren las dos posibilidades vislumbradas: ya no es posible ninguna referencia al ser, o bien, se hace posible otra manera de experimentar una relación con él y de preguntar por él. Es de notarse que en las primeras *Anmerkungen*, escritas entre 1942 y 1948, el tema de la escatología del ser es mencionado por primera vez en el contexto de una reflexión sobre el acabamiento de la metafísica, el cual tiene lugar, como se ha visto, entre Hegel y Nietzsche, esto es así porque en el acabamiento se cumplen todas las tendencias del primer comienzo, la *entidad* llega a su máximo establecimiento en la figura de la plena autoconciencia del espíritu y de la voluntad de poder. En este contexto dice Heidegger: “La escatología del ser es el recogimiento del olvido desde la vuelta de lo no inicial

⁷⁰⁷ «La sentencia de Anaximandro», en *Caminos de bosque*, p. 243.

en lo propio”,⁷⁰⁸ es decir, en ella el olvido del ser, que había imperado y llega a su culminación, es contemplado y asumido de manera propia, es un *recuerdo del olvido*. En cambio, podría decirse que el simple *finalizar* sin porvenir es el olvido incluso del olvido.⁷⁰⁹ De acuerdo con esto, es llamativo que en el quinto de los *Cuadernos negros* (*Anmerkungen VI-IX*) Heidegger ubique la escatología del ser como punto final de la historia del ser: “La historia del ser:

⁷⁰⁸ GA 97, p. 283: „Die Einkehr der Vergessenheit aus der Kehre der unanfänglichen in die eigentliche, ist die Eschatologie des Seyns“.

⁷⁰⁹ Inclusive puede interpretarse que todo el pensamiento del Ereignis es escatológico en sí mismo, como hace notar Peter Trawny: “Die Schwierigkeit und Missverständlichkeit des »Ereignis«-Denkens liegt in der Frage, ob das »Eigene« eine Art realisierbares Ideal ist oder ob Heidegger die »Verweigerung« der »Wahrheit des Seyns« als eine grundsätzliche Eigenschaft des »Ereignisses« denkt. Im ersten Fall orientierte sich diese Philosophie an einem eschatologischen Modell der Zeit, wie wir sie von der christlichen »Heilsgeschichte« her kennen”, *Martin Heidegger (Campus Einführungen)*, p. 100. Quizá podría hablarse de una escatología *afirmativa*, en caso de que lo propio llegue a ser realizable, o una *negativa*, si se considera que ese momento de propiedad máxima nunca puede ser presente, sino que es siempre por-venir mientras se mantenga abierta la decisión (*Ent-scheidung*) en torno al ser. De acuerdo con lo que hemos revisado en esta investigación, se trata más bien de lo segundo. Sobre el tono escatológico del pensamiento heideggeriano, Urs Sommer destaca la influencia de Nietzsche: “Ein Tonlage Nietzsches trifft Heidegger kongenial – die Tonlage des absoluten Ernstes, des eschatologischen Umsturzwillens, mit dem sich der späteste Nietzsche gegen alles Bestehende und Moderne ins Szene setzt”, *op. cit.*, p. 91. Por su parte, Jean Vioulac señala que el tono escatológico y apocalíptico no es solamente una singularidad en Heidegger, sino una marca de nuestra época: “Le concept d’apocalypse permet à ce titre de rassembler toutes les déterminations époquales précédemment mises à jour: il définit l’essence même de notre époque, comme achèvement catastrophique de la téléologie métaphysique qui est tout uniment avènement eschatologique de ce dont cette téléologie est le déni”, *Apocalypse de la vérité*, p. 111. Judith Wolffe ha observado que la cuestión escatológica está presente en la obra heideggeriana desde el inicio, especialmente en relación con sus primeros trabajos teológicos, pero es un tema que seguirá presente en su abordaje de la finitud humana: “This experience of human finitude, for the Heidegger of the late 1910s end early 1920s, has its horizon and paradigmatic expression in eschatological expectation –an idea he works out in Introduction to the *Phenomenology of Religion* (his lecture series for the winter semester of 1920/1), and refines in *Augustine and Neo-Platonismus* (his lecture series the following semester)”, *Heidegger’s Eschatology. Theological Horizons in Martin Heidegger’s Early Works*, p. 45. Para el joven Heidegger la experiencia religiosa del cristianismo primitivo es una aflicción escatológica, con ello una experiencia del tiempo marcada por la inseguridad y falta de certeza sobre el provenir, sin embargo, es una espera vigilante. No obstante, el mismo Heidegger señala en los *Cuadernos negros* que esta nueva mención de una *Eschatologie des Seyns* no tiene nada que ver con la teología; la diferencia podría encontrarse en que la escatología cristiana espera un evento que *seguramente* ocurrirá, aunque no sepa cuando, en cambio, la escatología del ser apunta a un evento imposible de constatar de manera presente, uno del cual no puede haber certeza completa. Sobre la relación del tono escatológico de Heidegger con la teología, *cfr.* Sylvain Camilleri, *Phénoménologie de la religion et herméneutique théologique dans la pensée du jeune Heidegger*, p. 351 y ss; la autora destaca la influencia de la perspectiva heideggeriana sobre la teología sobre Rudolf Bultman, quien propone una escatología existencial inspirada en *Ser y tiempo*: la existencia auténtica a la que accede la fe, es el fin o suspensión de la historia. Tal vez algo de esto intuyó Heidegger y por ello renunció al acceso singular e individual al *Dasein* a través de la propiedad. En la obra tardía de Heidegger se pierde el trasfondo teológico, lo que se mantiene es que la escatología no trata el final de los tiempos, sino del cumplimiento de la historia (por ejemplo, en Hegel).

aleteología de la presencia, arqueología de lo creado; monadología de lo eficaz; ideología de la contradicción; fenomenología del absoluto; zoología de la voluntad; *escatología del ser*".⁷¹⁰

Otro aspecto digno de ser subrayado, dado que permite establecer un puente interpretativo con la obra heideggeriana más tardía, es que justamente en estas páginas, y en medio de la reflexión sobre la escatología del ser, el filósofo alemán comienza a escribir el ser de manera *tachada* o *cruzada*: *Sein*. La hipótesis planteada en este trabajo consiste en que esto se debe a que, una vez asumida la radical finitud o abismosidad del ser, esto es, asumiendo la despedida del primer comienzo y que la historia del ser se aproxima a *un* final, quizá *el* final, podemos comprender el ser de una manera aún más propia; este ser atravesado por la abismosidad radical es el ~~ser~~, tachado también porque tal vez ya no tengamos de él ninguna experiencia posible, más que su *retiro* y *rehúso*. Es inevitable caer en la cuenta de que con estas observaciones en los *Cuadernos negros* Heidegger adquiere un cierto tono *apocalíptico*, pues estamos ante la meditación sobre un final radical; además la misma palabra *apo-calipsis* guarda una estrecha relación con la verdad, ἀλήθεια, es ella la que se aproxima a un final. Ἀλήθεια es des-ocultamiento, la lucha por salir a lo abierto; ἀπο-κάλυψις significa *sin-encubrimiento*, revelación total, una claridad plena en la que ha concluido la lucha por salir de lo encubierto y oculto, es la verdad librada de todo el resto sustractivo del prefijo -ἀ. En el mundo técnico que se perfila en la actualidad, una *integración digital* plena lograría el sueño anhelado desde hace siglos: superar todo rastro de ocultación.⁷¹¹

Pero del mismo modo que sucedió antes con términos como *Verfallen*, *Sorge*, *Uneigentlichkeit*, entre muchos otros, la *Eschatologie des Seyns* corre el riesgo de ser malinterpretada moral y religiosamente. Heidegger se apresura a advertir en el cuarto volumen de los *Cuadernos negros* que esta expresión no tiene en absoluto ningún sentido religioso, nombra simplemente la circunstancia de que el ser está atravesado históricamente por un *comienzo* y un *final*. Si antes hemos hablado de la repetición de algunas estructuras existenciales, quizá valga la pena considerar si el comienzo y el final histórico del ser no son una repetición de la temática del nacimiento y muerte del *Dasein* en *Ser y tiempo*; lo crucial

⁷¹⁰ GA 98, p. 87: „Die Geschichte des Seins: *Aletheiologie* des Anwesenden, Archäologie des Geschaffenen; Monadologie des Wirksamen; Ideologie des Gegenständigen; Phänomenologie des Absoluten; Zoologie des Willens; *Eschatologie des Seins*“

⁷¹¹ Silvio Vietta también ha notado esto: „Zunächst ist bemerkenswert, dass Heideggers Deutung von „Wahrheit“ als ‚Entbergung‘ im Sinne der griechischen „aletheia“, durchaus einen inneren Zusammenhang mit dem Wort „apokalipsis“ aufweist“, «Prophet Heidegger: Sprechform und Botschaft eines Apokalyptikers des 20. Jahrhundert», p. 22.

en ambos casos es constatar y experimentar la esencial finitud, tanto del ser por sí solo, como del hombre que puede llegar a fundar el *Dasein*.

Los temas recién descritos, como la condición *última* de los hombres de esta época, la finitud histórica del ser y la despedida del primer comienzo, son agrupadas en la escatología del ser, como puede observarse en el siguiente pasaje de las *Anmerkungen*: “La escatología del ser acontece apropiadamente en la vuelta del olvido, reúne como el acontecimiento apropiador de la diferencia [*Unterschied*] la distinción [*Differenz*] en la despedida, es decir, lo último (Esχ.) de la menesterosidad”.⁷¹² Si hay pensamiento en esta última época, debe ser capaz de percibir en medio de la plena disponibilidad de lo ente, el modo en que la escasa referencia al ser, inaugurada en el primer comienzo, se precipita en un final o en un ocaso, también la manera en la que el hombre, que solía guardar una referencia velada al ser, termina por perder también esa frágil relación. Solo si este olvido (*Vergessenheit*), que se radicaliza en un abandono (*Verlassenheit*) y apunta a la posibilidad de una carencia (*Losigkeit*) definitiva es experimentado meditativamente, puede entonces, tal vez, ser un evento apropiador: “En medio del eterno retorno de lo mismo que se ha vuelto público, se produce inaparentemente la súbita retirada de la mismidad [*des Selben*]: el olvido de la diferencia se convierte en un acontecimiento apropiador. En él acontece la escatología del ser”.⁷¹³

Dicha retirada de la mismidad, según lo visto previamente, consiste en que lo abierto del cuidado es obliterado por medio de la tecnificación que el hombre emprende de su propia subjetividad, y ya que dicha apertura constituía el vínculo entre el ser y el hombre, y dado que el hombre solo es tal en esa relación, de lo que se trata es de un final del hombre como tal. Por eso, al mismo tiempo, la escatología del ser lo es también del hombre. El animal tecnificado habría sido un primer intento por nombrar el final del hombre, pero dado que la cuestión va más allá del hombre, Heidegger termina por enfatizar más bien la finitud o abismosidad del ser. Que en el fondo son dos aristas de la misma problemática, queda expresado en la siguiente anotación del segundo volumen de *Zum Ereignis-Denken*: “La escatología del ser es, porque

⁷¹² GA 97, p. 284: „Die Eschatologie des Seyns, ereignet in derkehr der Vergessenheit, versammelt als das Ereignis des Unterschieds die Differenz in den Abschied, d. h. die Letzte (Esχ.) des Brauchs“.

⁷¹³ *Ibid.*, p. 288: „Inmitten der öffentlich gewordenen ewigen Wiederkehr des Gleichen ereignet sich unscheinbar die jähe Einkehr des Selben: die Vergessenheit des Unterschiedes wird Ereignis. In ihm ereignet sich die Eschatologie des Seyns“.

el hombre pertenece al ser, la escatología del hombre”.⁷¹⁴ Ya que la pertenencia es mutua, el fin de uno es también el del otro.

La experiencia fundamental de esta escatología es lo único que, de manera inaparente, en cierto modo interrumpe la dictadura de las maquinaciones: “La escatología del ser acontece apropiadoramente como lo repentino de la vuelta [*Kehr*]; esta es la propiedad [*Ankehr*] del olvido mismo; es la inter-rupción de la maquinación en medio de la negligencia terminada”.⁷¹⁵ Traducimos *Ankehr* por *propiedad* ya que esta palabra en alemán tiene un sentido jurídico que se remonta a *accessio*, una figura del derecho romano que implica la propiedad derivada de un segundo objeto, como consecuencia de la posesión de uno primero. En castellano es irreproducible la cercanía con el término vuelta o giro, *Kehr* o *Kehre*. Es un súbito giro de la vista lo que permite ver el *mismo* acontecimiento ya como el máximo olvido del ser, ya como su más propia finitud; esta cercanía contrastante es semejante a la que existe entre peligro y salvamento, que son en el fondo lo *mismo*. En medio de ambas instancias se desliza una *diferencia* (*Unter-scheidung*) tan sutil que es imperceptible para la mirada pública, es más la diferencia solo tiene sentido como tal, se funda, puesta en los términos de una de-cisión (*Ent-scheidung*), no *antes*.

El ser es escatológico entonces porque está atravesado y constituido por un final. Además, si Heidegger emplea el término escatología es porque se trata del auténtico fin de lo que había sido designado fenomenológicamente como *mundo*, es decir, la totalidad de lo ente cuya apertura pone en relación referencial a todos los entes para darles lugar y sentido como el ente que son; pero la estructura del mundo solo tiene lugar en conjunto con un ente cuya estructura ontológica sea precisamente *abierta*. Si dicha apertura es obliterada a través del aseguramiento técnico, de lo que se trata ya no es solo de un final del hombre, sino de la estructura del mundo en su conjunto. Pero en tanto posibilidad, para la perspectiva de nuestra época ella aún no está decidida, no vivimos ya la época del final consumado, pero sí la de su antesala, que por tanto es la época de lo *último*: los últimos hombres, lo último de la historia, lo último del primer comienzo –quizá por ello, por la centralidad que tiene la idea de lo último (*ἔσχατος*, *Letzte*), si aún tiene lugar lo divino entre los hombres, tendría que hablarse de un

⁷¹⁴ GA 73.2, p. 1175: “Die Eschatologie des Seyns ist, weil »der mensch« sum Seyn gehört. / Die Eschatologie des Menschen”.

⁷¹⁵ GA 97, p. 290: „Die Eschatologie des Seyns ereignet sich als die Jähe der Kehr; diese ist Ankehr der Vergessenheit selber; ist die Unter-Brechung der Machenschaft inmitten der vollendeten Verwahrlosung”.

dios *último*, como es bosquejado en los *Beiträge*. A diferencia del apocalipsis y la escatología religiosa, que son anunciados como una debacle, un gran derrumbe que aparecerá bajo el semblante de desastres humanos y naturales, o como el retorno definitivo de Dios (παρουσία), la escatología del ser pasa inadvertida, es la silente e imperceptible precipitación del mundo en un ocultamiento definitivo. Si alguna vez llegara a consumarse nadie hablaría de ello, no habría memoria ni relato del final, el ser, la historia y el hombre se hundirían en un perfecto silencio *sin testigos*. Por eso la escatología del ser es el *último embate del pensar*, la última mirada que recoge y recuenta la historia del primer comienzo justo antes de su final, es el *último* destello del *logos* (ἔσχατος-λόγος) que se encendió en el comienzo. Heidegger escribe sobre estas cuestiones: “¿La más sencilla imposibilidad del *mundo*? Que el ser como tal se revela –por lo tanto, permanece en el ocultamiento– pero como *eschatología*”.⁷¹⁶ El autor suele emplear, como en este caso, las letras griegas *χα*, con lo que destaca el prefijo y su proveniencia griega.

Aunque el tema de la escatología del ser prácticamente no aparece en la obra publicada durante la vida de Heidegger, y por ende puede parecer una cuestión marginal e inusual, diversos textos del legado póstumo permiten constatar que se trata de una idea crucial para el pensamiento ontohistórico. Además, está directamente vinculado con otra idea central para el pensamiento tardío de Heidegger, la idea de *Enteignis*. Si el *Ereignis* nombra el evento histórico en el cual el hombre es apropiado por la verdad del ser, y con ello la totalidad de lo ente se desoculta y es preservado en su propio lugar, el *Enteignis* consiste en el suceso histórico *inverso*, es decir, que el hombre sea *inapropiado* para fundar la verdad del ser, y con ello que los entes ya no se desoculten más; como podrá comprenderse, en esta época de lo último estamos mucho más próximos al *Enteignis* que al *Ereignis*, del cual solo tenemos algunos atisbos.⁷¹⁷ No obstante, debe quedar claro desde ahora que, al igual que en casos similares revisados previamente, no se trata de una relación de opuestos dicotómicos;⁷¹⁸ si el *Ereignis*

⁷¹⁶ GA 73.2, p. 1169: „Die einfachste Unmöglichkeit der Welt? / Daß das Seyn als solches sich enthüllt –daher es dann bleibt im Verborgenen –aber als Eschatologie“.

⁷¹⁷ Paola-Ludovica Coriando señala este punto: “Das Er-eignis west in der gegenwärtigen Epoche der Seinsgeschichte in der Weise einer zwiefachen *Ent-eignung*. In der Epoche der wachsenden Seynsverlassenheit west das Ereignis in der äußersten Verweigerung und Ver-kehrung seiner. Es kehrt sich so gegen sein eigenstes Wesen, dass es *als* das Er-eignis äusserstes *Ent-eignis* ist”, *op. cit.*, p. 48.

⁷¹⁸ Esta simultaneidad y copertenencia entre Ereignis y Enteignis fue indicada por Pöggeler: “Das zu denkende Ereignis ist für Heidegger ein *singulare tantum*: jener Ursprung, der erst „seinsgeschichtliche Ereignisse“ ermöglicht, aber die Seinsgeschichte mit dem Vergessen dieses Ereignens an ein Ende bringt. Wird dieser Ursprung auf das Durchgängige im Ereignen hingedacht, dann gibt es für ihn keine „Beispiele“, weil er das

tiene la esencia conflictiva mencionada anteriormente, está íntimamente constituido por la posibilidad del *Enteignis*, es decir, por la tensión que tiene lugar frente a la posibilidad de que el hombre sea expropiado de su relación con el ser.⁷¹⁹ Un atisbo de esta tensión y de la posibilidad de una des-apropiación se anunciaba ya en la *Un-eigentlichkeit* de *Ser y tiempo*.⁷²⁰

En contraste con la escatología del ser, el término *Enteignis* y las expresiones relacionadas con él, sí aparecen en varios textos conocidos de Heidegger. Por ejemplo, en *Conferencias y artículos* indica el filósofo sobre la época técnica: “Pero el poder se apodera de las cosas del hombre de un modo tal que *expropia* al hombre de la posibilidad de que, por tales caminos, pueda salir alguna vez del olvido del ser”.⁷²¹ Sabemos ya que esta expropiación del hombre tiene lugar como obliteración de todo lo abierto y posible, con lo cual se radicaliza la tendencia histórica del olvido del ser, hasta convertirlo en un abandono y quizá en una carencia; pero, una vez más, no es que dicha tendencia sea una decadencia histórica, sino que la historia misma se da como juego y tensión entre lo que se da y se sustrae, siendo esto último, la *sustracción* distinta para cada momento del despliegue, una retención o reducción (*Epochê*) que marca una época (*Epoche*) en el despliegue de la historia del ser. Cuando cesa este conflicto o sustracción, termina también dicha historia.⁷²²

„Spiel“ ist. Doch bleibt er ein Ursprung, zu dem das Sichentziehen und Sichzurückhalten gehört. So ist das Ereignis zugleich Enteignis”, *Neue Wege mit Heidegger*, p. 56.

⁷¹⁹ Por ello el Enteignis no es en realidad nada simplemente negativo, sino la última posibilidad de experimentar la pertenencia al ser en su abandono o sustracción, como afirma Jason Powell: „One can still be attuned to being even in its abandonment, Heidegger says, since endowment, the way be-ing appropriates our being-here, can occur as abandonment and hiddenness“, *Heidegger’s Contributions to Philosophy*, p. 48.

⁷²⁰ Algo también observa Sabrina Dittus, especialmente con relación a la segunda parte de *Sein und Zeit*: “Was im Ersten Abschnitt der Analytik als die unhintergehbare Angewiesenheit auf ‚das Andere‘ – auf die Welt und das Mitdasein – herausgestellt wurde, reduziert sich im zweiten Abschnitt auf das Enteignis, das als Geworfenheit und Tod das eigene Sein umfängt”, *Heidegger und das Paradox des Subjekts*, p. 214. El problema del tratamiento de la propiedad consiste en que es pensada todavía, a pesar de los esfuerzos de Heidegger por lo contrario, de manera dicotómica, pues la propiedad de la segunda parte de *Ser y tiempo* en cierto modo rompe, toma distancia de la impropiedad, pero esta, en su cotidiano suceder, es precisamente a lo que se quería acceder fenomenológicamente.

⁷²¹ «Acabamiento de la metafísica», p. 81. Subrayado nuestro. El texto alemán dice: “[...] daß sie den Menschen der Möglichkeit enteignet“, *GA 7*, p. 89.

⁷²² Von Herrmann y Alfieri comentan al respecto: “Die Geschichtlichkeit der Wahrheit des Seins zeigt sich in ihrem Walten zwischen Entzug oder Zukehr der Wahrheit des Seins. Die Zukehr fasst Heidegger als die Ereignung des Ereignisses, den Entzug dagegen als die Enteignung des Ereignisses”, *Die Wahrheit über die Schwarzen Hefte*, p. 47. Nótese que en ambos casos, tanto el *expropiar* como el *apropiar* son del *Ereignis*. Sylvaine Gourdain también llama la atención sobre el conflicto que marca la historia del ser: “La conception du dernière Heidegger se fonde donc sur l’idée de l’historicalité de l’être, pensé comme *Ereignis-Enteignis*, pour mettre en évidence que ce qui est, ce qui se montre, ce qui nous apparaît, est d’abord à comprendre comme un retrait, c’est-à-dire un violement”, *L’éthos de l’impossible.*, p. 70. En otro lugar, la autora también relaciona

De este modo, *Enteignis* reúne en una sola palabra el final de los hombres, del ser y de la totalidad de lo ente, su relación con la escatología del ser queda aclarada en pasajes como el siguiente: “La escatología del ser es la reunión como la cual el ser [*Seyn*] mismo, es decir, la descarga de la distinción [*Austrag der Differenz*], acontece apropiadoramente en la diferencia [*Unterschied*] como la expropiación de la menesterosidad [*Enteignis des Brauchs*]”,⁷²³ es decir, en ella el hombre es expropiado de cualquier relación con la tradición del primer comienzo, incluyendo la pregunta por el ser del ente, que había sido el único y tenue vínculo que había tenido con el ser durante los últimos dos mil años. Vale la pena prestar atención a un par de nociones que aparecen en esta cita, y que juegan un papel relevante en otros pasajes de los *Cuadernos negros*: *Brauch* y *Austrag*. Sobre la primera, hemos señalado previamente que remite al uso (*der Brauch*) que el ser hace del hombre, pero también, y al mismo tiempo indica que necesita (*braucht*)⁷²⁴ de él; la escatología del ser apunta, entonces, a una expropiación de ese uso y necesidad, a una liberación de la carga que antes debía soportar: mantenerse en la apertura de su propia existencia y de la verdad del ser. En los *Vier Hefte* el filósofo además aclara: “El nombre menesterosidad [*Brauch*] resguarda el pensamiento de que en el Ereignis piensa el Enteignis”.⁷²⁵

Por su parte, *Austrag* significa habitualmente *descarga*, pero su sentido filosófico en este caso puede entenderse como *aus-tragen*, un llevar fuera –desde el ocultamiento y la *indiferencia*–, en este caso la diferencia ontológica (*Differenz*). Y si la verdad debe ser *traída fuera*, estamos ante una lucha, un conflicto en el que se ubica la esencia humana en tanto existencia abierta (*Ek-sistenz*). A su vez, también es necesario distinguir entre *Differenz* y

el Enteignis con el rehúso (*Entzug*) de la verdad: “Toutefois, «l’oubli de l’être», «la perte de l’être» ne sont en eux-mêmes qu’une facette de l’Entzug qui se déploie comme *Enteignis*, c’est-à-dire comme le revers de l’Ereignis”, «Le retrait de l’Ereignis, aouverture à l’im-possible», en Alexander Schnell (ed.), *Lire les Beiträge zur Philosophie*, p. 188.

⁷²³ GA 73.2, p. 1174: „Die *Eschatologie* des Seyns ist die versammlung, als welche das Seyn selbst, d.h. der Austrag der Differenz sich ereignet in den Unterschied als die Enteignis des Brauchs“.

⁷²⁴ Sobre esta necesidad o menesterosidad, F.-W. von Herrmann comenta: “When Heidegger says that humans stand within the twofold through the *hermeneutic relation*, the term *Bezug* (relation) does not mean *Beziehung* (connection). Rather it means *Brauch* (need) in the sense that we discussed above: human being in the root unfolding as *Ek-sistenz* is needed by the truth of being and for this truth, so that humans belong to ‘a need which claims them’”, «Way and Method: Hermeneutic Phenomenology in Thinking the History of Being», p. 320. Observamos en esta cita, además, que el ser humano es necesitado en tanto ex-sistente. Andrew Mitchell señala sobre el mismo tema: “Need for him [Heidegger] names a co-belonging, that each party would belong to the other in a particular way. Namely, each party would need the other in order to be itself in the first place. This is not a utilization of the other, since the other does not pre-exist this need”, «The Question Concerning Machine. Heidegger’s Technology Notebooks in the 1940s-1950s», p. 129.

⁷²⁵ GA 99, p. 9: „Der Name »Brauch« verwahrt dem Denken, dass es im Ereignis die Enteignis denkt“.

Unterschied; la primera puede ser referida a la diferencia ontológica tematizada en *Ser y tiempo*, sobre la cual se apoya la comprensión ontológica del ser humano (*Seinsverständnis*), pero *Unter-schied* designa una partición o división aún más originaria, el desgajamiento de la verdad con respecto al ocultamiento originario (λήθη).⁷²⁶ *Unter-schied* es la brecha conflictiva que se abre entre la sustracción y el desocultamiento —y que bien podría *cerrarse* en un momento extremo de la expropiación (*Enteignis*)—, es la pugna en la cual tiene lugar el traer-fuera, *Aus-trag*.

Por otro lado, si el *Enteignis* en verdad forma parte de la esencia del *Ereignis*, no sería simplemente un evento o un punto que se encuentra estáticamente al final de la historia, sino que atravesaría su despliegue histórico; esto sucede como el rehúso epocal desde el cual la verdad se inaugura históricamente para los tiempos de un hombre determinado. Si el *Enteignis* nos puede resultar hoy más patente que antes, es porque llega a su máxima expresión en el rehúso de la verdad que tiene lugar a través de la técnica: “Ge-stell es el acabado descuido del destino. Enteignis es el advenir del silencio de la diferencia [*Unter-schied*]. La unidad de Ge-stell y Enteignis es histórica, asimilada en la descarga [*Austrag*]; ni manipulable ni disponible; en sí mismo misterio que resguarda y pensar exigente”.⁷²⁷ Como se vio en el primer capítulo de este trabajo, la esencia rehusante de la verdad alcanza su expresión más propia en el despliegue histórico que retiene, oculta, determinadas posibilidades de relacionarse con lo ente y desocultarlo, para con ello permitir la ocurrencia de otras, las cuales, al realizarse efectivamente, dan a una época histórica los límites que la definen. El *Enteignis* es ese rehúso que atraviesa la historia, el cual, por ejemplo, nos impide tener la experiencia de la verdad que tuvieron los griegos en el primer comienzo. En *Zu eigenen Veröffentlichungen* Heidegger

⁷²⁶ Miguel de Beistegui indica al respecto: “‘Older’ than the ontico-ontological difference, then, difference (*Unter-schied*) designates the unfolding of the “between” that is the very ground for the *Differenz*”, *Truth and Genesis. Philosophy as Differential Ontology*, p. 169. El autor también observa la relación entre *Unterschied* y *Austrag*, pues el pensamiento de Heidegger es llevado “[...] to characterize further the space of the between—time-space itself, or the ‘there is’—as *Austrag*. Now, as we recall, this is a move that is prepared in *Contributions*, insofar as Heidegger identifies the unfolding of truth with the bearing or the sustaining (*Tragen*) of *Ereignis*, through which things were allowed to soar through (*durchragen*), come into their own, into the world [...] Also, we recall how such a bearing of world unfolded from out of a strife with earth. This means that the unfolding of truth is a joining, a coming and fitting together, and thus an agreement or an accord—an *Austrag*—yet, simultaneously, the site of an irreducible strife or struggle”, *idem*. Sobre la expresión *Austrag*, cfr. Ales Novak, «Der Begriff ‘Austrag’ als Bestimmung des Seins bei Martin Heidegger», en Karl-Heinz Lemberk, Karl Mertens, y Ernst Orth (eds.), *Phänomenologische Forschungen* 2014.

⁷²⁷ GA 98, p. 68: „Ge-stell ist die vollendete Verwahrlosung des Geschicks. Enteignis ist die Wahrnis der Stille des Unter-Schiedes. Die Einheit von Ge-stell und Enteignis ist eine geschickliche, im Austrag sich verdingende; weder machbar noch hinzunehmen; selber Ratsal bergend und Denken verlangend“.

pregunta: “Pero ¿cómo esencia el ser si lo epocal es así esencial? Lo epocal y el *Enteignis*; *Enteignis* y *Ereignis*”.⁷²⁸

Así pues, el ser no solo es escatológico por sí mismo, sino que se da históricamente como *Enteignis*, ya que en cada uno de sus despliegues tiene lugar un esencial rehúso. En el segundo tomo de *Zum Ereignis-Denken* puede leerse que “el ser es escatológico –como el acontecimiento apropiador de la expropiación [*Ereignis der Enteignis*] en la diferencia”.⁷²⁹ No deja de ser paradójico que, comparado con el *Ereignis*, del cual sabemos muy poco aún, y del que tenemos una escasa experiencia, el *Enteignis* nos es mucho más próximo, ya que es la experiencia fundamental de esta época última en la que tiene lugar la despedida del comienzo, a pesar de lo cual hemos interrogado mucho menos la esencia del *Enteignis* que la del *Ereignis*, de por sí escasamente pensada. Esta es quizá otra muestra, con sucedió con los griegos y su relación con el desocultamiento, sobre cómo la experiencia fundamental de una época es al mismo tiempo lo más incuestionado y menos pensado por ella misma; después de todo la *Epoche* histórica, al ser el rehúso que abre la perspectiva de una época, es como el ojo que mira, pero no puede verse a sí mismo.⁷³⁰

El pensamiento de esta época *última*, si aspira aún a un gran ocaso, es una especie de *elegía*, un canto final de despedida ante lo que se marcha. De acuerdo con esto, el rasgo esencial para el pensar de nuestra época ha de ser un decir del *Enteignis*: “Pensamiento como memoria es pensamiento de la despedida –dicho del del *Enteignis*: el dicho de la escatología del ser en tanto del *Ereignis*. Como la despedida, lo desapropiado, acontece apropiadoramente la diferencia”.⁷³¹ En pasajes como este puede comprenderse que, definitivamente, *Ereignis* y *Enteignis* no son excluyentes, al menos no mutuamente: la posibilidad del *Enteignis* apunta a que, en efecto, algo así como el *Ereignis* no pueda ya tener lugar, pero el segundo necesita del primero para mantenerse en vilo, en lo abierto de la de-cisión, porque no puede ser de otro modo, no puede suceder como aquello que no está puesto en riesgo. Así, el pensamiento más

⁷²⁸ GA 82, p. 226: „Aber wie west »Seyn«, wenn das Epochale so wesentlich? Das Epochale und die Enteignis; Enteignis und: Ereignis“.

⁷²⁹ GA 73.2, p. 1177: „Das Seyn »ist« escatologisch –als das Ereignis der Enteignis in den Unterschied“.

⁷³⁰ Cfr. Tobias Keiling, *Seinsgeschichte und phänomenologischer Realismus. Eine Interpretation und Kritik der Spätphilosophie Heideggers*, p. 113 y ss. El autor aborda la posibilidad de una fenomenología de a historia, bajo la premisa de que cada época (*Epoche*) histórica es donación y retención de una reducción (*Epoché*). Encontramos una confirmación de la relación entre *Enteignis* y lo epocal en GA 99, p. 61: „Die Enteignis erweltet das Epochale; darin geschieht die Loslassung in das Aufständische der Machenschaft“.

⁷³¹ GA 97, p. 302: „Denken als Andenken ist Denken des Abschieds - Sage der Enteignis: die Sage der Eschatologie des Seyns als des Ereignisses. Als der Abschied, der enteignende, ereignet sich der Unter-Schied“.

propio de la verdad del ser no solo es un pensamiento del *Ereignis* sino, más en el fondo, del *Enteignis*, pues implica reconocer a este como la esencia de aquel. No extraña por tanto que el filósofo escriba en el volumen 82 de la *Gesamtusgabe*: “El pensar es el eco del silencio del Enteignis en el Ereignis”.⁷³² Difícilmente puede pensarse en una expresión más elocuente para nombrar la resonancia (*Anklang*) de algo vacío, de una sustracción, una nada: el eco de un silencio.

Con la esencia del *Ereignis* sucede lo mismo que la esencia de la verdad, a saber, la no-verdad no es su contrario, sino su verdadero fondo. Por su parte, nuestra época es la que más se aproxima a la realización plena de la no-verdad y del *Enteignis*, motivo por el cual estamos tan cercanos al máximo peligro –que es también lo que salva. Sin saberlo, estamos tan cerca del ser su más prolongada lejanía. Para que esta proximidad tenga lugar el peligro debe llegar a su más alta expresión, que es la completa carencia del ser (*Seinlosigkeit*); esta sería la verdadera *catástrofe*. El filósofo alemán afirma en las *Anmerkungen* que “la catástrofe convierte el olvido de la diferencia en la incondicional des-orientación [*Rat-losigkeit*] como la máxima lejanía de la menesterosidad acontecida. La catástrofe en lo súbito del giro es la extrema denegación: el último acto de la escatología del ser”.⁷³³ Otro nombre para ese acto final es *Gestell*, el despliegue incuestionado de la esencia de la técnica, por lo que en ella la experiencia de la desapropiación es llevada a su máximo peligro y, con ello, ante la perspectiva de algo que salva: “Mientras *Gestell* se experimente *como* el peligro, es pensada en la descarga [*Austrag*], y con ello esencia la diferencia [*Unterschied*], es decir, el advenir del ser –lo salvífico”⁷³⁴

Como hemos dicho, en este contexto el filósofo alemán comienza a *tachar* el ser; de acuerdo con lo visto ello no es gratuito, ya que la escatología del ser, el *Enteignis* y el ser tachado se refieren a la misma esfera problemática, destacando cada uno de ellos un aspecto distinto de la misma abismosidad del ser. Con la escritura *Seyn* el profesor de Friburgo buscó, desde mediados de los años treinta, tomar distancia de la tradición dominante que vincula al *Sein* con la presencia y, sobre todo a partir de la modernidad, con su condición de posibilidad máxima, la subjetividad humana, tendencia de la cual no pudo desprenderse del todo *Ser y*

⁷³² GA 82, p. 547: “Das Denken ist das Echo der Stille der Enteignis im Ereignis”.

⁷³³ GA 97, p. 329. „Die Katastrophe wendet die Vergessenheit des Unterschieds in die unbedingte Rat-losigkeit als die äußerste Ferne zum ereignenden Brauch. Die Katastrophe in die Jähe derkehr ist die äußerste Verweigerung: der letzte Akt der Eschatologie des ~~Seyns~~“.

⁷³⁴ GA 76, p. 319: „Insofern das Gestell »als« die Gefahr erfahren wird, ist es aus dem Austrag her gedacht, und darin west der U[unterschied], d.h. die Wahrnis des ~~Seyns~~ – das Rettende“

tiempo, al concebir a la comprensión ontológica como la condición de posibilidad trascendental para el ser; Heidegger se desprendió de ello para apuntar más bien a la ocurrencia histórica de esa relación entre ser y hombre, es decir, para señalar en la dirección del *Ereignis* y de la verdad del ser, que tiene su más íntima esencia en el ocultamiento.⁷³⁵ Pero con la escritura del ser tachado, ~~Sein~~, el pensador da un paso más en dirección a la abismosidad del ser, a su finitud histórica y, con ello, a la posibilidad no solo de que el hombre pueda ser *apropiado* por el ser, sino de que *no lo sea*. ~~Sein~~ alude de manera más elocuente a la conflictividad esencial del ser y al posible final de su despliegue histórico. Además, cada una de estas tres escrituras del ser designa un distinto ámbito de la relación entre hombre y ser.⁷³⁶

La tachadura del ser designa, entre otras cosas, la experiencia *última* del ser, una manera, la propia de nuestra época, quizá la última, de preservar la apropiación del hombre por parte del ser: “*El descuido del advenir [Verwahrlosung] no es nada negativo, ni caída ni pérdida; entonces como esencia del ser [Sein] se da en el puro es del ser [Sein]. En la pérdida del advenir [Wahr-los] está la proximidad de la vuelta [Kehre] –solo en la vuelta es Ereignis*”.⁷³⁷ En estas palabras puede notarse además la distinción entre ~~Sein~~ y *Sein*, el primero está referido a la pérdida de la relación con la verdad, y el segundo al estar inserto en esa verdad del ser, pero la vuelta apropiante a esta última solo es posible desde la experiencia de aquella pérdida. Sabemos también que la posibilidad de tal pérdida se juega en la esencia de la técnica, cuya exigencia apunta a una obliteración de todo lo abierto, y con esto nos coloca frente a la experiencia del ~~ser~~: “La esencia de la técnica reside en el hecho de que culmina el descuido del advenir [Verwahrlosung], lo establece desde el final y es así el ~~ser~~ carente de verdad [*das wahllose Sein*]”.⁷³⁸

⁷³⁵ Como afirma Richard Polt, con la escritura *Sein* el filósofo busca tomar distancia de la habitualidad en la que puede quedar atrapado el nombre *Sein*: “The spelling *Sein*, then, suggests something older or prior that lurks within the familiar and can easily be confused with the familiar. The rendition ‘be-ing’ [como se ha vertido *Sein* en inglés] has a similar atmosphere, along with a welcome suggestion of dynamism”, *The Emergency of Being*, p. 58.

⁷³⁶ Sylvaine Gourdain considera que no se ha estudiado de manera suficiente el sentido de estas diferentes maneras de escribir el ser, e indica: “On peut montrer que les différentes orthographes du mot «être» reflètent les diverses manières dont Heidegger tente de penser le rapport de l’homme à ce qui est, un rapport toujours conçu en une perspective herméneutique et phénoménologique”, *L’ethos de l’impossible*, p. 178.

⁷³⁷ GA 98, p. 35: „Die Verwahrlosung ist nichts Negatives, weder Verfall noch Verlust; denn als Wesen des ~~Seins~~ west sie im reinen »ist« des Seins. Im Wahr-los ist die Näherung der Kehre. –Nur in der Kehre ist Ereignis“.

⁷³⁸ Ibid., p. 34: „Das Wesen der Technik beruht darin, dass sie die Verwahrlosung vollendet, vom Ende her sie einrichtet und so das wahrlose ~~Sein~~ ist“. [Todo en cursivas en el original, el *ist* aparece subrayado].

Es por ello que inclusive en el caso de que aún sea posible un pensar apropiante [*Ereignis-Denken*], este no significaría la *superación* de un *final* de la relación entre hombre y ser, sino que ahondará en el peligro y mantendrá en vilo dicha posibilidad. En cambio, la unilateralidad de la técnica radica en que no experimente en absoluto la posibilidad de un final, no sabe ya anda de indigencias y necesidades profundas, pues ha asegurado toda la *existencia* (*Bestand*) en el campo de lo inofensivo y disponible, por ello su peligro es *real*: “La estructura de emplazamiento [*Gestell*] de la eficacia borra la posibilidad de cualquier marcha del ser desde el acontecimiento apropiador de la diferencia. La extinción de la posible solidez es el desierto”,⁷³⁹ un desierto que, como ya veía Nietzsche, crece cada día.

Tenemos entonces que cada una de las tres escrituras del ser, sin negar la experiencia de la anterior, va hacia abajo (*geht unter*), cada vez más cerca del fondo abismal del ser. *Sein* describe la relación fáctica que tiene el hombre con el ser, a través de la comprensión cotidiana de sentido (tema de *Ser y tiempo*), esta es una experiencia que se da desde la *superficie* del ser; *Seyn* se refiere al fundamento de aquella relación, el des-ocultamiento del ser, anuncia su esencia conflictiva y la *apropiación* del hombre en ese evento (tema de los *Beiträge*); finalmente, *Seyn* apunta al máximo rechazo del ser, a la posibilidad de una desapropiación (*Enteignis*), es decir, la pérdida de toda relación entre ser y hombre, en la que este último pierde su esencia y deviene algo más, animal tecnificado por ejemplo, con lo cual termina la historia del ser. Sin embargo, esto constituye también la más propia experiencia de la finitud del ser, de su esencia conflictiva y menesterosa (*Streit und Brauch*), y con ello, anuncia la posibilidad de una vuelta a lo *apropiante*.

En los *Vier Hefte*, volumen 99 de la *Gesamtausgabe*, encontramos diversos pasajes en los que las tres escrituras son mencionadas, y a veces descritas, como en el siguiente: “*Sein* significa entonces: verdad del ser [*Sein*] como verdad de la diferencia [*Differenz*]; *Seyn* en el sentido de la diferencia [*Unterschied*] misma; *Seyn* como torsión [*Verwindung*] del olvido de la diferencia [*Unterschieds*]”.⁷⁴⁰ Con la distinción que previamente se hizo entre *Differenz* y *Unterschied* este fragmente puede resultar más comprensible; sobre la *Verwindung*, cabe destacar que implica un *girar* (*wenden*), en el cual lo que era expropiante puede ser asumido

⁷³⁹ *Ibid.*, p. 42: „Das Gestell der Wirksamkeit löscht die Möglichkeit jeden Gehens des *Seyns* aus dem Ereignis des Unterschieds aus. Die Auslöschung der möglichen Gediegenheit ist die Wüste“.

⁷⁴⁰ GA 99, p. 72: „»Sein« besagt dann noch: Wahrheit des Seins als Wahrheit der Differenz. Seyn im Sinne des Unterschieds selber; *Seyn* als Verwindung der Vergessenheit des Unterschieds“

como apropiante, y esto sucede cuando el olvido [*Vergessenheit*] es experimentado en todo su peso, aunque eso implique vislumbrar la posibilidad de una pérdida definitiva. De manera que ninguna de las tres escrituras es abolida ni descartada, cada una designa su propio ámbito del ser: “Incluso si *Sein* se retira como sustantivo a través de la escatología del ~~ser~~, permanece la esencia libre del lenguaje, la cual, desde el acontecimiento apropiador de la diferencia [*Unterschied*] habla en el *es*”,⁷⁴¹ en otras palabras, en el habla cotidiana de la ex-sistencia humana tiene lugar un primer eco de la voz (*Stimme*) del ser.

Como puede verse, en este contexto vuelve a aparecer el tema de la escatología del ser: “[...] la di-ferencia [*Uner-Schied*] esencia, mientras se expropia [*enteignet*] en el misterio del acontecimiento apropiador [*Ereignis*] y de ese modo culmina la escatología del ser”.⁷⁴² Justo en estas páginas de los *Vier Hefte* el filósofo busca tomar distancia de cualquier lectura religiosa de la escatología, y también de la malinterpretación de la finitud que supedita esta idea a una pretendida infinitud: “Porque la palabra *finito* [*endlich*] está marcada demasiado por la metafísica y su teología, decimos mejor: *finitivo* [*endig*]. El ser es finitivo, es decir, el ser esencia desde la di-ferencia [*Unter-Schied*]”.⁷⁴³ Nos valemos aquí de un neologismo, *finitivo*, aunque pueda resultar un tanto chocante, para marcar distancia con respecto al habitual *finito*, y para connotar la idea de que el ser participa *activamente* de un fin, no se limita a recibirlo como una merma o un perjuicio, sino que *genera finitud*.

Habrán *Ereignis* solo si antes el pensamiento se adentra en esa esencial finitud y conflictividad del *Enteignis*, aunque esto no es una condición de posibilidad ni garantía, tan solo un paso previo en la dirección de un camino que bien puede terminar por conducir al extravío. Solo puede haber *Ereignis* frente a la catástrofe del ser: “La catástrofe del ser es su escatología (ver *Anmerkungen* III), en la cual el Ereignis guarda lo súbito desde lo cual acontece apropiadoramente el giro en la menesterosidad”.⁷⁴⁴ De manera que el pensamiento de la despedida no es necesariamente una liquidación de la menesterosidad ni de la tradición pensante del primer comienzo, sino su recogimiento de cara a la posibilidad de un fin histórico

⁷⁴¹ *Ibid.*, p. 63: „Auch wenn »Sein« als Hauptwort durch die Eschatologie des ~~Seins~~ zurücktritt, bleibt das freie Wesen der Sprache, die aus dem Ereignis des Unterschieds im »ist« spricht“.

⁷⁴² *Ibid.*, p. 84: „[...] der Unter-Schied west, indem er sich in das Ratsal des Ereignisses enteignet und so die Eschatologie des ~~Seins~~ vollendet“.

⁷⁴³ *Ibid.*, p. 70: „Weil das Wort »endlich« zu sehr von der Metaphysik und ihrer Theologie geprägt ist, sagen wir besser: *endig*. ~~Sein~~ ist *endig*; d.h. ~~Sein~~ west aus dem Unter-Scheid“.

⁷⁴⁴ GA 97, p. 331: „Die Katastrophe des ~~Seins~~ ist seine Eschatologie (vgl. Anmerkungen III), in der das Ereignis die Jähe spart, aus der sich die Kehre in den Brauch ereignet“.

del ser, pues el pensamiento de la última época sabe que en esa tradición se despliega la singular relación que el hombre ha tenido con el ser hasta ahora; el pensamiento de la despedida no se sitúa por encima de lo pensado en el comienzo, todo lo contrario, reconoce su falta histórica de fuerza para pensar a la altura de los pensadores iniciales, incluso su falta de altura para precipitarse en un ocaso, es reconocimiento de la *pobreza* de nuestra época.⁷⁴⁵ Se necesita un cierto atrevimiento para reconocer esto, en medio de la época más engreída de todas, la que se ve a sí misma como la culminación de un progreso en el que todo lo anterior no fue más que un andamio que ahora puede ser desechado: “El nuevo coraje para la escatología del ~~ser~~ crece en el sentimiento de que como tal se ensambla en el atrevimiento de la menesterosidad”.⁷⁴⁶

Con respecto a la reunión o ensamble que tiene lugar en la escatología del ser, sobra decir que el hombre no decide sobre ella ni sobre la finitud del ser, pero solo al hacer experiencia de ella avistamos el fondo abisal del ser, que es su más íntima esencia: “*La escatología del ser* es la reunión de lo último de la diferencia en la menesterosidad. Ella es la expropiación en el acontecimiento apropiador: el despliegue del ser en el acontecimiento apropiador: el ~~ser~~ [Seyn]”. Quizá en este caso vale la pena revisar directamente el pasaje original para observar en detalle el lugar que ocupa cada término y la interesante diferencia entre *Seyn* y ~~Seyn~~: “*Die Eschatologie des Seyns* ist die Versammlung der Letzte des Unterschieds in den Brauch. Sie ist die Enteignis im Ereignis: die Entwindung des Seyns in das Ereignis: das ~~Seyn~~“.⁷⁴⁷ Es digno de mención que en este pasaje ~~Seyn~~ no sustituye simplemente a *Seyn*, como podría creerse en primera instancia, sino que nombran aspectos distintos del despliegue del ser, como ya vimos, igualmente, *Seyn* no es una sustitución ni mejora de *Sein*, sino su mayor proximidad a la verdad del ser, y ~~Seyn~~ es el recogimiento de las dos designaciones anteriores, la preservación de su esencia:

Sein escrito con ὄψιλον: Seyn, nombra la desnudez de lo simple [das bloße], eso significa aquí lo más sencillo del ser del ente. Lo más sencillo es la simplicidad apropiadora del advenir de la descarga en el acontecimiento apropiador de la diferencia.

⁷⁴⁵ Solo así es posible una vuelta al comienzo: “En la claridad e inapelabilidad del *final* destella el comienzo y el recomienzo se vuelve necesidad”, *CN I*, p. 79.

⁷⁴⁶ GA 97., pp. 372-373: „Der neue Mut zur Eschatologie des ~~Seyns~~ gedeiht nur im Gemüt, das als solches in die Zumutung des Brauchs versammelt ist“.

⁷⁴⁷ GA 97, p. 391.

~~Sein~~ es la esencia plegada y así superada de Seyn –el destino
acontecido.⁷⁴⁸

Ahora bien, si llega a su final la historia del ser acontecida hasta ahora, es decir, la historia de la metafísica, dado que se ha terminado de abolir todo resto de ocultamiento de ella, el pensamiento que aún guarde alguna memoria (*Andenken*) del ser deberá relacionarse con este de un mod distinto al de la historia conocida hasta ahora. Es llamativo que después de estos años –estamos hablando de la mitad de la década de los 40 en adelante– la narrativa de la historia del ser, tan protagónica en la estela de los *Aportes*, desaparece como leitmotiv del pensamiento heideggeriano. Casi podría decirse que, con la experiencia expropiadora del *final* del ser, el *seynsgeschichtliche Denken* también es dejado atrás; en este contexto, en estas mismas páginas, el pensamiento topológico de la cuaternidad comienza a abrirse paso, junto con su énfasis en el abrirse fundamental del mundo. En el segundo volumen de las *Anmerkungen* podemos leer: “La expresión historia del ser debe ser necesariamente malinterpretada, si se dice en el contexto del pensamiento habido hasta ahora; entonces Sein significa aquí: Seyn, es decir, la diferencia [*Unterschied*] del ser [*Sein*] y el ente, diferencia en la cual el mundo mundeia [*Welt weltet*]. Seyn es sin embargo ~~Sein~~”.⁷⁴⁹ Vemos que la apertura del mundo (*Welt*) es asociada con la diferencia originaria que antes hemos descrito, *Unterschied*; es en esa brecha abierta entre ocultamiento y desocultamiento que serán implicados los cuatro miembros de la cuaternidad.⁷⁵⁰ Así, la “X” que atraviesa el ser alude a los cuatro implicados en la apertura del mundo: “X significa: acontecimiento de expropiación en el cuádruple esenciar del mundo”.⁷⁵¹

⁷⁴⁸ GA 98, p. 145: „Sein, mit ὄψιλον geschrieben: Seyn, nennt das bloße, das sagt hier das einfache des Seins des Seienden. Das Einfache ist die ereignende Einfalt der Wahrnis des Austrags in das Ereignis des Unterschiedes. / ~~Sein~~ –ist das eingefaltete und so verwundene Wesen des Seyns – *das Ge-wesene Geschick*“

⁷⁴⁹ *Ibid.*, p. 46: „Die Wendung »Geschichte des Seyns« muss, wenn sie in den Umkreis des bisherigen Denkens gesprochen wird, notwendig unverstanden bleiben; denn Sein meint hier schon: Seyn, d.h. den Unterschied des Seins und des Seienden, in welchem Unterschied Welt weltet. Das Seyn aber ist ~~Sein~~“.

⁷⁵⁰ Puede considerarse que esa brecha está relacionada con el término *Zerklüftung*, y si esta es un rasgo de la esencia más profunda del ser, es comprensible que esté abierto a la falla y a la conflictividad. Sobre ello comenta Claudia Serban: “En tant que marqué par la fissuration, le fondement n’a plus rien de monolitique et de compact, il est intrinsèquement exposé à la faille et à la fragmentation, et ce jusqu’à l’abysalité”, «La pensée de la Fissuration de l’être (Zerklüftung des Seyns) dans les Beiträge zur Philosophie», en Alexander Schnell (ed.), *op. cit.*, p. 225. Pero se trata de una fisura que, además no es estática, lo que acentúa su conflictividad: “La mouvance de la fissuration est donc essentiellement *polémique* et *agonistique*, et ce malgré la caractérisation d’apparence statique et irénique”, *ibid.*, p. 261. Como consecuencia de esta *falla* –en el sentido geológico de la palabra– el ser siempre corre el riesgo de quedar infundamentado.

⁷⁵¹ GA 98, p. 198. „X sagt: Enteignis in das vierfältige Wesen von Welt“

Es de subrayarse el carácter de marca o escritura que tiene la tachadura del ser. En su lectura, ~~Seyn~~ es inaudible e indistinguible de *Seyn* y *Sein*; asumida como *Enteignis* apunta a la supresión o cancelación de la relación con el ser, pero como marca permanece visible, constatable. Al ser un trazo inaudible, tiene lugar de manera espacial, su carácter es más bien topológico, y en esa condición, desde su espacialidad, apunta a la cuaternidad (*das Geviert*). Por ahora tenemos pocos elementos para entender el significado de la cuaternidad en este contexto –volveremos a ello en la última sección de este trabajo–, baste decir de manera provisional que en la pugna entre tierra y mundo (o cielo), en la réplica de mortales y divinos es abierto el mundo como espacio que da cabida a la totalidad de las cosas, pero es un espacio que igualmente puede sucumbir y cerrarse.⁷⁵²

El nuevo carácter topológico de la reflexión es referido ya en las *Anmerkungen*, en medio de una reflexión sobre la diferencia [*Unterschied*], la cual no es una abstracción intangible, sino el sitio, el espacio de la brecha abierta entre el ocultamiento rehusante y el descultamiento: “La diferencia [*Unterschied*]’ no es ninguna utopía. Es la topo-logía del acontecimiento apropiador de la expropiación [*des Ereignisses der Enteignis*]. El acontecimiento apropiador de la diferencia es la verdad del ser [*Seyn*]. Pero el ser [*Seyn*] es lo más sencillo de la diferencia entre ente y ser [*Sein*]”.⁷⁵³ En otras palabras, *Seyn* tiene lugar ya en *Sein*, pero de manera inaparente; en la comprensión del ser tiene *lugar* la diferencia, pero no se interroga como tal por ella, sino siempre sobre la entidad a la mano o a la vista que ocupa al hombre en su vida fáctica. Interrogar directamente por la diferencia significa preguntar ya por la verdad del ser, *Seyn*. Pero ¿cómo podríamos preguntar por la diferencia si no la experimentamos antes, si no sabemos previamente algo de ella? Experimentar la diferencia solo es posible cuando se hace la experiencia histórica de la sublevación del ente, el cual se obstina en su manipulabilidad y factibilidad como si pudiese emanciparse del ser; esto implica, también, tener una disposición anímica para experimentar cómo el ser, en su gratuidad y rehuso, tiende

⁷⁵² Al respecto indica Andrew Mitchel, en su análisis de la cuaternidad: “Rather than a present or absent being, we have a still legible cancellation, the marking of a loss. The situation is one we have addresses before in terms of *enshrinement* of being (‘The Shrine of the Nothing’ in chapter 5). The crossed through being is posited and withdrawn simultaneously. It is given as erased. But its erasure is never complete. It remains legible –the loss of being announces itself in the crossing through and thus eludes oblivion. It is remarked”, *The Fourfold. Reading the Late Heidegger*, p. 315.

⁷⁵³ GA 97, p. 173: „»Der Unterschied« ist keine Utopie. Er ist die Topo-logie des Ereignisses der Enteignis. Das Ereignis des Unterschieds ist die Wahrheit des Seyns. Aber das Seyn ist das Einfache der Unterscheidung des Seienden und des Seins“.

a abandonar al ente y *dejarlo a su suerte*, cómo el hombre puede perder por completo toda capacidad para captar el mínimo esbozo de esta diferencia. Este ser que se rehúsa en medio de una desappropriación del hombre es ~~Sein~~. Por otro lado, decir que la diferencia no es ninguna *utopía (sin-lugar)*, sino una *topología*, indica que ella no es una entidad que flote por encima del mundo, sino que solo acontece en un *lugar* que le sea abierto en medio de lo ente, *en el mundo*, lugar que ya no es equiparado a la existencia humana; no obstante, el hombre, como el mortal que es, aún toma parte y es requerido –junto con la tierra, el cielo y los divinos– para participar en la apertura del mundo. En el pensamiento tardío de Heidegger, el mantener una relación con ese sitio abierto será pensado como el sobrio habitar (*Wohnen*); al sostenerse en esa apertura, el habitar guarda una relación con el cuidado (*Sorge*).⁷⁵⁴

Quienes habitan son designados como los mortales (*die Sterblichen*) porque en la experiencia de su propia finitud resguardan la finitud más propia del ser. Por su parte, si los últimos hombres –ignorantes por completo del más sencillo habitar de los mortales– son o somos capaces de asumir meditativamente la escatología del ser y su tendencia *expropiante*, damos un paso para dejar atrás la subjetividad moderna que llega a su fin, de modo que no solo experimentamos la finitud del ser, sino la finitud propia, es decir, la mortalidad de los hombres, que es entendida, como lo fue desde *Ser y tiempo*, en tanto la huella más profunda que el ser ha dejado en los hombres. Los mortales pueden interpretarse como los hombres que vendrán después de haber podido experimentar la escatología del ser, aunque eso no signifique necesariamente dar el salto a la *fundación del Dasein*: “Al pensar la escatología del ser, pensamos en la preparación de otra esencia del hombre: que él es el mortal”.⁷⁵⁵ Así pues, mortales, divinos, tierra y mundo son los principales implicados en el contrajuego entre *Ereignis* y *Enteignis*, pues la relación entre los cuatro no es una simple contemplación indiferente, sino una tensión oscilante. Cabe pensar que cada uno de ellos *tira unilateralmente* hacia su propia dirección, es la pugna con los otros lo que mantiene abierto el espacio del mundo

⁷⁵⁴ Jeff Maplas subraya que el habitar tiene un carácter espacial: “>Wohnen< impliziert den Ort – bedeutet es doch nicht anderes, als in einer bestimmten Beziehung zum Ort zu stehen. Es ist wenigstens teilweise eine Beziehung dieser Art, die Heidegger in *Sein und Zeit* mit dem Begriff der >Sorge< bezeichnet. Daher können wir sagen: Wohnen bedeutet, auf einen Ort ausgerichtet zu sein und zugleich auf diesen Ort zu >erwidern<”, «Die Wende zum Ort und die Wiedergewinnung des Menschen: Heideggers Kritik des >Humanismus<», p. 125.

⁷⁵⁵ GA 97, p. 409: „Die Eschatologie des Seyns denkend, denken wir in die Vorbereitung des anderen Wesens des Menschen: daß er der Sterbliche ist“.

Por otra parte, llama la atención que la temática de un mundo caracterizado por la participación de mortales, divinos, tierra y cielo no es ninguna ocurrencia de Heidegger, sino que tiene una procedencia muy antigua, y puede ser rastreada hasta la época de Platón. En el *Gorgias*, Sócrates expresa lo siguiente: “Dicen los sabios, Calicles, que al cielo, a la tierra, a los dioses y a los hombres los gobiernan la convivencia, la amistad, el buen orden, la moderación y la justicia, y por esta razón, amigo, llaman a este conjunto «cosmos» (orden) y no desorden y desenfreno”.⁷⁵⁶ Recordemos que cosmos es una palabra que también se puede traducir como *mundo*; cabe destacar que la imagen referida por Sócrates no es presentada como una idea suya, ni de alguien en concreto, sino que es un conocimiento de dominio público, acuñado por los *sabios*, por lo cual estamos ante una experiencia eminentemente griega del mundo. De acuerdo con esto, el lenguaje de la cuaternidad puede leerse como un intento de aproximarse a la experiencia inicial del desocultamiento del mundo y del ser, la cual también puede ser reunida con la palabra φύσις, la totalidad reunida de lo ente. La φύσις entre los griegos tiene un carácter multidimensional: como totalidad de lo ente es al mismo tiempo divina, mundana y resistencia a la develación. En cambio, la interpretación moderna reduce este despliegue de la *natura* a una sola dimensión, la que corresponde a la disponibilidad mundana.⁷⁵⁷

A pesar de su aparente abstracción y obscuridad, el lenguaje de la cuaternidad busca hacer honor a lo que Heidegger siempre buscó, nombrar lo más simple de lo simple, el aparecer de las cosas en el mundo cotidiano. Con tal planteamiento cumple el objetivo, largamente buscado, de alejarse de una fenomenología excesivamente reflexiva y teórica.⁷⁵⁸ Lo cierto es que en el pensamiento de la cuaternidad el ser humano, en su cotidiano habitar, sigue siendo interpelado para sostener el encuentro de los cuatro, para soportar la lucha entre *Ereignis* y

⁷⁵⁶ Platón, «Gorgias», 508a.

⁷⁵⁷ Richard Capobianco hace una descripción de la φύσις que corresponde con los rasgos de la cuaternidad: “Being (*physis*) is the presencing of all “beings and things” together in the ensemble – the village in the valley, the barn by the pasture, the windmill in the meadow, the sailboat on the sea, the lighthouse at the shoreline, the footbridge over the stream, the steeple against the sky, the road through the woods, the stone wall along the hillside, the hut among the trees, and so forth”, *Heidegger’s Way of Being*, p. 42. Algunos autores consideran que el planteamiento de lo cuádruple está presente, de distintas formas, en la obra temprana de Heidegger. Cfr. Jussi Backman, *Complicated Presence. Heidegger and the Postmetaphysical Unity of Being*; el autor considera que el planteamiento de los cuatro sentidos del ser en *Introducción a la metafísica* (como devenir, apariencia, pensar y deber) son ya un prelude de la cuaternidad. Cfr. Jean-François Mattéi, *Heidegger et Hölderlin. Le quadripartite*; Mattéi considera que el planteamiento de lo cuádruple se remonta hasta la lectura de Brentano y los cuatro sentidos del ser en Aristóteles.

⁷⁵⁸ Graham Harman afirma: “In fact, there is a sense in which the fourfold is more intelligible than the more popular conceptions of time, truth, and theoretical comportment”, *Tool-Being. Heidegger and the Metaphysics of Objects*, p. 190.

Enteignis. En *Zur Seinsfrage*, de 1955 –uno de los escasos textos de la obra publicada en vida en que aparece la tachadura del ser–, afirma Heidegger lo siguiente: “El hombre es en su esencia la memoria del ser, pero del ser tachado: ~~ser~~. Esto quiere decir que el ser humano forma parte de aquello que en la tachadura en aspa del ser reclama al pensar en un mandato conminatorio más inicial”.⁷⁵⁹ En una nota a pie de página, a propósito de la palabra *reclama*, el autor escribe: *Ereignis*.

No sería necesario tomar en *reclamo* al hombre si no fuese porque hay un impulso en sentido contrario, esa tendencia es la del *Enteignis*, el cual puede concebirse como una imagen en negativo del *Ereignis*, cuyo despliegue más provocador es la técnica y la maquinación, las cuales son por lo tanto un *retrato invertido* del acontecimiento apropiador: “La maquinación es el (acontecimiento apropiador) del *olvido* de la diferencia”.⁷⁶⁰ En concordancia con esto, años después, cuando la esencia de la técnica sea nombrada como *Gestell*, el filósofo dirá que esta es un preludio del *Ereignis*.⁷⁶¹ Así lo explicará también en los años 60: “Entre las figuras epocales del ser y de la transmutación del ser en acaecimiento propicio está el «Em-plazamiento» [*Ge-stell*]. Este es casi como una estación intermedia, ofrece un doble rostro, es –cabría decir– una cabeza de Jano [...] es una forma anticipada del acaecimiento apropiador mismo”.⁷⁶² De manera aún más breve y elocuente, el filósofo afirma en el seminario de Le Thor: “La *Ge-stell* es por así decirlo el negativo fotográfico del *Ereignis*”.⁷⁶³

Por ello no se trata simplemente de negar o superar el peligro, sino incluso de mantenerlo como tal. Dice Heidegger en las *Anmerkungen*: Mientras no experimentemos el peligro, como el cual es la *Gestell* la esencia de la técnica, no recibiremos nunca la asistencia de lo salvífico [Rettenden].⁷⁶⁴ El peligro consiste en atrincherarse, con ayuda de la técnica, contra toda experiencia posible del peligro; el ser tachado *es* el peligro: “*El peligro*, como el cual el ~~ser~~ mismo es, de modo que el hombre pertenece esencialmente a él, y ciertamente de modo mundano, se muestra primero en la forma en que el ser [*Seyn*] es peligroso para los

⁷⁵⁹ «En torno a la cuestión del ser», en *Hitos*, p. 333.

⁷⁶⁰ GA 73.2, p. 1124: “Die Machenschaft ist das (Ereignis) der *Vergessenheit* des Unterschieds”.

⁷⁶¹ Cfr. *Identidad y diferencia*.

⁷⁶² *Tiempo y ser*, p. 87.

⁷⁶³ GA 15, p. 366: „Das Ge-stell ist gleichsam das photographische Negativ des Ereignisses“.

⁷⁶⁴ GA 98, p. 138: „Solange wir die Gefahr, als welche das Gestell das Wesen der Technik ist, nicht erfahren, gelangen wir auch nie in den Zuspruch des Rettenden“.

hombres”.⁷⁶⁵ En realidad, el olvido del ser tematizado desde la época de *Ser y tiempo*, junto con la impropiedad, es una primera experiencia del *Enteignis*, un primer modo de neutralizar el peligro, pues ya ese olvido impulsó al hombre durante la época metafísica a pasar de largo frente al ser y a huir de su propia esencia abierta, esto es, a *des-cuidar* de su ser, un proceso que llega a su acabamiento con la obliteración del cuidado por medio de la técnica.

Así pueden entenderse las siguientes palabras escritas en el segundo volumen de *Zum Ereignis-Denken*: “Olvido. En tanto rechazo –descuido del advenir–, en tanto *Enteignis*”.⁷⁶⁶ En suma, aún no ha tenido lugar la *fundación del Da-sein* y ya somos golpeados y jaloneados por un acontecimiento de expropiación en la dirección contraria. Aunque el término *Enteignis* como tal aún no aparece en los primeros *Cuadernos negros*, toda la problemática que implica ha sido ya pensada. Allí leemos: “El suceso del abandono del ser [*Das vor-kommen der Seinsverlassenheit*], cuando su voz se vuelve violencia templante, testimonia la abisalidad del ser [*Seyn*]”.⁷⁶⁷ La pregunta abierta por ahora, lo único que permanece abierto en medio de la plena disposición de todo es: ¿somos templados anímicamente nosotros, los últimos hombres, por el golpe del *Enteignis*? ¿O nos hemos vuelto ya tan insensibles y seguros que ya nada puede *con-movernos* de nuestro sitio?

En los *Beiträge* puede encontrarse otro intento preliminar por nombrar la problemática del *Enteignis*, bajo la expresión *Weg-sein*, que implica un contrajuego semántico con *Da-sein*. En el lenguaje habitual, *Wegsein* puede significar *loco* o *extraviado*, algo similar a la expresión coloquial del castellano *estar ido*. En la traducción castellana de los *Aportes* –a cargo de Dina Picotti– se propone traducir la palabra por *estar-ausente*, *apousía* con respecto a la *parousía* griega. Podríamos decir que *Weg-sein* es la tendencia según la cual el hombre huye de su esencia, busca *ausentarse* de su sitio abierto, alejarse del *ahí* del ser para refugiarse en lo decidido, firme y seguro. Pero el *Weg-sein* no es la antítesis del *Da-sein*, sino que este último, para mantenerse como un juego abierto y posible, necesita de la posibilidad de no ser más. Si nada pusiera en riesgo al *Da-sein* y entonces pudiera ser una propiedad ganada y asegurada, dejaría de ser el *Da-sein*, por ello, una vez más, el *peligro es lo que salva*. Heidegger escribe en los *Aportes*: “[...] a penas el *Da-sein* (es) concebido esencialmente de otro modo,

⁷⁶⁵ *Idem*.

⁷⁶⁶ GA 73.2, p. 936: “Vergessenheit. Als Verweigerung –Verwahrlosung –als *Enteignis*”.

⁷⁶⁷ CN I, 356.

entonces también el *estar-ausente* [*Weg-sein*], correspondiendo a él”.⁷⁶⁸ Solo el sueño de un trasmundo, en el que se logra la permanencia eterna de lo ideal, anhelaría que todo lo amenazante y peligroso terminara; pero el pensamiento del *Ereignis* sabe que necesita del peligro. Por eso el *Weg-sein* no es un mal que deba ser alejado y evitado, “[...] el *Weg-sein* se convierte en nombramiento de un modo esencial en que el hombre tiene que relacionarse y conducirse, y a saber necesariamente con el *Da-sein*”.⁷⁶⁹ De acuerdo con esto, en las mismas páginas reconoce que la *impropiedad* había sido concebida de manera insuficiente, porque se la veía como algo *cadente*, algo de lo cual debía *reponerse* la mirada fenomenológica para mirar en propiedad la constitución del *Dasein*. Pero ahora sabemos que la impropiedad es ya una resonancia, la primera que experimentamos, del *Weg-sein* y el *Enteignis*: “Insuficientemente indicado en la inautenticidad [*Uneigentlichkeit*], en tanto la autenticidad [*Eigentlichkeit*] no ha de ser entendida moral-existencialmente sino fundamental ontológicamente como el indicio del *Da-sein*, en tanto el ahí es sostenido cada vez en un modo de abrigo de la verdad”.⁷⁷⁰

El hombre vive usualmente su existencia cotidiana en la *impropiedad*, eso sigue siendo cierto en el pensamiento ontohistórico, pero esto no significa un *fallo* o *decadencia*. La impropiedad es la primera portadora y resonancia del *Enteignis*. Qué difícil resulta entonces mantenerse *en el medio*: habitar en el mundo cotidiano, pero sin sucumbir a la dictadura de lo ente, de acuerdo con la cual toda forma de actuar y pensar debe perseguir lo accesible, manipulable y calculable; buscar lo abierto del ser, pero sin pretender con ello habitar en *otro mundo* ideal, purificado de la decadencia de lo ente. Que el hombre llegue a su esencia y pueda sostenerse en ella significa dos cosas inauditas: preservar lo abierto del ser, lo que ha demostrado ser lo más arduo para la historia acontecida, y preservar también el peligro de la expropiación, sin sucumbir ante él. De acuerdo con ello, el filósofo alemán se pregunta en las *Anmerkungen*: “¿Quién es el hombre? El propietario del *Enteignis* –el pastor de la memoria en el recuerdo del *Ereignis*”.⁷⁷¹ Si el peligro terminase, el hombre también llegaría a su fin, puesto que el hombre es el único ente cuya esencia consiste en estar *en peligro*. El peligro es doblemente amenazante, porque amenaza por sí mismo lo abierto, pero amenaza también con

⁷⁶⁸ *Aportes*, § 177, p. 245.

⁷⁶⁹ *Ibid.*, p. 246.

⁷⁷⁰ *Idem.*

⁷⁷¹ GA 97, p. 118: „Wer ist der Mensch? Der Eigentümer der Enteignis - der Hirt des Andenkens im Gedächtnis aus Ereignis“.

desaparecer. El pensamiento del otro comienzo sabrá que el *Ereignis* y el *Enteignis* se corresponden en lo *mismo*: “Entonces acontece apropiadamente el Ereignis en la propiedad del Enteignis”.⁷⁷²

Que la fundación de lo abierto del ser *necesite* mantener abierta la posibilidad de su propio final, es una muestra de la máxima indigencia y menesterosidad del ser. En cierto modo, el tachado del ser es también una seña de esta esencial menesterosidad. Heidegger escribe al respecto: “En esencia el ser es herido [*verwunden*] y por ello tachado por nosotros: ~~ser~~. La esencia es lo sido esencial [*Ge-Wesen*] de la expropiación de la menesterosidad”.⁷⁷³ El término *verwunden* es llamativo y problemático, ya que puede aludir a dos verbos, herir gravemente (*verwunden*) y superar o reponerse (*verwinden*); no sería absurdo considerar que ambas connotaciones están aquí en juego. Por su parte, si el hombre se mantiene en el cuidado de su propio ser, y con ello en el cuidado del ser, no eliminará con ello el peligro, sino que la mismidad es lo que se mantiene en vilo, en lo abierto de la de-cisión, es así como “la mismidad del hombre crece dignamente en el mantenimiento de lo suelto del Enteignis”,⁷⁷⁴ del cual tenemos un primer indicio a través del *Sein zum Tode*. De este modo, la bidimensionalidad conflictiva del *Ereignis* llega a su máxima expresión: “El Ereignis es la apropiación del hombre en la proximidad a la muerte. Así esencia en el Ereignis la dualidad de lo apropiado (*presentado*) al Ereignis como Enteignis (*presencia*)”.⁷⁷⁵

Sin embargo, es preciso distinguir entre *Enteignis* y carencia de ser (*Seinlosigkeit*), o destrucción y devastación (*Zerstörung, Verwüstung*), pues el *Enteignis* implica asumir la posibilidad de la carencia y destrucción como una seña del ser. Pero de concretarse la carencia del ser no quedaría rastro si quiera del *Enteignis*, todo peligro habría sido eliminado y, por ende, tal vez la *vida* sea finalmente vivida como un pacífico y placentero proceso. En este sentido se aclara lo siguiente en *Über den Anfang*: “Carencia de ser es expropiación [*Enteignung*] del ente –pero expropiación no es simplemente aniquilación, pues expropiación es más esencial e inicial que mera aniquilación y apartamiento”.⁷⁷⁶ El *Enteignis*, asumido como peligro de perder la esencia propia, es *salvífico* porque *saca* al hombre constantemente de su

⁷⁷² *Ibid.*, p. 53: „Also ereignet sich das Ereignis in das Eigentum der Enteignis“.

⁷⁷³ *Ibid.*, p. 218: „Im Wesen ist Seyn verwunden und darum für uns durchgestrichen: ~~Seyn~~. Wesen ist das Ge-Wesen der Enteignis des Brauchs“.

⁷⁷⁴ *Ibid.*, p. 183: „Die Selbst-ständigkeit des Menschen gedeiht gediegen im Instand des Lassens der Enteignis“.

⁷⁷⁵ *Ibid.*, p. 291: “Das Ereignis ist die Ereignung des Menschen in die Nachbarschaft zum Tode. So west im Ereignis die Zwiefalt des Ereigneten (»Anwesenden«) zum Ereignis als der Enteignis - (»Anwesen«)“.

⁷⁷⁶ *Sobre el comienzo*, p. 110.

sitio, es extático, lo *provoca* de modo que le impide anquilosarse en un sitio permanente. En sintonía con esto, en el pensamiento tardío de la *Cuaternidad* la expropiación jugará un papel importante, como puede observarse en *Das Ding*. “Ninguno de los Cuatro se empeña en su peculiaridad particular. Por el contrario, cada uno de los Cuatro, en el seno de su unión, es de-propiado a lo suyo propio. Este depropiante apropiador es el juego de espejos la Cuaternidad. Desde ella los cuatro están vinculados en la simplicidad que los confía los unos a los otros”.⁷⁷⁷ Vale la pena observar los términos en alemán: “Jedes der Vier ist innerhalb ihrer Vereignung vielmehr zu einem Eigenen enteignet. Dieses enteignende Vereignen ist das Spiegel-Spiel des Gevierts”.⁷⁷⁸

Desde el punto de vista de una *cronología* de la historia del ser el *Enteignis* es un paso previo al *Ereignis*, el cual es ubicado por Heidegger justo en el momento de la de-cisión y un posible salto. En *Die Geschichte des Seyns* dicha cronología es presentada del siguiente modo:⁷⁷⁹ Seyn, physis, idea, ousía, enérgeia, actus (realidad), perceptum (re-presentatividad), objectum (objetividad), realidad; enérgeia como vis primitiva en Leibniz, como voluntad y razón en el idealismo alemán y como poder en Nietzsche; posteriormente la secuencia de *Machenschaft*, abandono del ser, rehúso, expropiación o acaecimiento apropiador –en este punto aparece una nota que dice *de-cisión, tránsito–*, luego es mencionado el evento, resolución, y finalmente historia.

De acuerdo con tal cronología, nuestra época se sitúa en medio de la maquinación y el abandono del ser, antes de saber si es posible la decisión. Llama la atención que en esta perspectiva la auténtica historia está aún por comenzar. En suma, para el momento de la de-cisión y el salto, la experiencia del *Enteignis* es esencial, pues solo ella puede situarnos frente a la esencia conflictiva del *Dasein*, el *Ereignis* y la verdad del ser, los cuales solo se dan *en pugna* con el más radical ocultamiento.⁷⁸⁰ La simultaneidad entre *Enteignis* y *Ereignis* seguirá siendo postulada por Heidegger en 1962: “El acontecimiento apropiador se expropia, en el mencionado sentido, de sí mismo. A la apropiación del acaecimiento apropiador como tal

⁷⁷⁷ “La cosa”, en *Conferencias y artículos*, p. 156.

⁷⁷⁸ GA 7, p. 181.

⁷⁷⁹ Cfr. *La historia del ser*, p. 45.

⁷⁸⁰ De acuerdo con el rehúso fundamental, y en contraste con la aperturidad del *Dasein* a su propio ser, explica Leticia Basso que “[...] la donación yace encubierta en el *Enteignis*, la dimensión ocultante de la expropiación (*Ent-eignung*)”, *La unidad de la diferencia*, p. 233.

pertenece la expropiación [*Enteignung*]. Por ella no se abandona el acaecimiento apropiador, sino que preserva su propiedad”.⁷⁸¹

La idea de *Enteignis* es la constatación de que aún no somos apropiados para el ser, *no del todo*. Pero entonces, según lo dicho, ¿tendría sentido hablar de una *pura* pertenencia al ser? Si el rehúso de la expropiación es tan fundamental para un acontecimiento apropiador, quizá estamos más cerca del ser de lo que puede hacer parecer esta época de una plena tecnificación. Y es que, en efecto, el hombre no es más que el ente que habita –la mayor parte del tiempo sin saberlo– en la proximidad del ser, muy cerca de su abismo. Ya el hecho de que el hombre analizado en *Ser y tiempo* fuese un ente que comprende el ser –a pesar de lo cual, como señaló el pensamiento ontohistórico, no ha tenido por ello la experiencia más íntima y propia del ser, la experiencia que interroga por su verdad, la cual es esencialmente lucha por salir del ocultamiento– es el relato de una circunstancia inusual, paradójica, un *sí pero no del todo, sí, pero aún no*. En 1941 escribe el filósofo que “pertenecemos al ser y sin embargo no somos de su pertenencia. Nos detenemos en la región del ser y no somos admitidos de inmediato en él; somos como apátridas en la patria más propia, suponiendo que nos esté permitido nombrar así a nuestra propia esencia”.⁷⁸²

Para cerrar esta parte de la reflexión es preciso ver, aún con más detalle, el modo en que la experiencia del *Enteignis* puede situarnos ante la posibilidad de un acontecimiento apropiador. Con respecto a los fragmentos analizados en los que se menciona el animal tecnificado, esto implica aclarar cómo el acabamiento de la técnica, además de la posibilidad de un *fin*, puede ser asumida como abrigo o salvamento (*Bergung*) en la fundación del *Dasein*. Esto solo es posible si el máximo rehúso del ser a través de un acontecimiento expropiador puede situarnos en un temple anímico que nos *saque* del despotismo (*Macht-haber-schaft*) de lo ente, para situarnos frente a lo abierto y posible del ser. A partir de los *Beiträge* Heidegger designará a este posible temple anímico de un posible nuevo comienzo, *Ent-setzen*, espanto. La posibilidad de que el ser se retire definitivamente, de que el hombre como ente abierto llegue a su fin, de que el desocultamiento sea destruido en favor de una plena y luminosa disponibilidad, ¿todo esto puede aún causar espanto a los últimos hombres? ¿O no es necesario

⁷⁸¹ *Tiempo y ser*, p. 52.

⁷⁸² *Conceptos fundamentales*, p. 130.

que *con-mueva* a toda la humanidad, sino tan solo a unos cuantos pensadores y creadores singulares? ¿Es posible que aún experimentemos en el rehúso la seña más inaparente del ser?⁷⁸³

En la *Introducción a la metafísica* el filósofo alemán hace una reflexión en torno a un fragmento de *Edipo en Colona* (v. 1224), de Sófocles, el cual reza: μή φῶναι τὸν ἅπαντα νι / κᾶ λόγον. Heidegger propone traducir estas palabras así: “el no haber entrado jamás a la existencia triunfa sobre el conjunto del ente en su totalidad”.⁷⁸⁴ En estas palabras es reconocida la victoria final del *no-ser* sobre el ser, lo que ha de suceder tarde o temprano, ellas “[...] designan la mayor lejanía del ser, es decir, la *no-ex-sistencia*. Aquí se muestra la posibilidad más pavorosa del Dasein [*unheimlichste Möglichkeit des Daseins*]: la de quebrar la fuerza sometidora del ser en el acto violento extremo contra sí mismo. El Dasein tiene esta posibilidad no como salida vacua, sino que *es* esta posibilidad”.⁷⁸⁵ ¿Puede nuestra época llegar a sentir, ya no el *pavor* designado sino, aunque sea, una leve inquietud ante el quiebre del ser? Es llamativo que, además, en estas palabras Heidegger reconoce que esa posibilidad de no ser más, *Nicht-dasein*, no es algo ajeno y externo al *Dasein*, sino que ella misma en su más íntima posibilidad. Como existentes singulares, un primer anuncio del *Nicht-dasein* se da a través del ser relativamente a la muerte, pero desde un punto de vista ontológico constatamos que dicha posibilidad *es del* ser.

Sabemos aún bastante poco de este *rehúso*⁷⁸⁶ esencial porque ni siquiera somos capaces de experimentarlo en medio de la comodidad y eficiencia establecidas por la dictadura del ente. Lo único que podemos por ahora es señalar el sitio en el cual, como el cual se da este rehúso: el despliegue de la técnica, cuyo dominio no es entonces casual ni secundario. Como observa el filósofo, “la maquinación [*Machenschaft*], como esenciarse de la entidad, da una primera seña de la verdad del ser [Seyn] mismo. Bastante poco sabemos de ella, a pesar de que

⁷⁸³ Jason Powell señala: “Horror and fear about the lack of being, which retreats from modern subjectivity, is the appropriate mood of being-attuned to this absent, abyssal ground made up of a darkness which thought cannot hope ever to illuminate”, *op. cit.*, p. 69.

⁷⁸⁴ *Introducción a la metafísica*, p. 161.

⁷⁸⁵ *Idem*. Trad. modificada. El texto original dice: „Dieses dichterische Wort spricht den innigsten Bezug des Daseins zum Sein und seiner Eröffnung aus, indem es die weiteste Ferne zum Sein, das Nichtdasein, nennt. Hier zeigt sich die unheimlichste Möglichkeit des Daseins: in der höchsten Gewalttat gegen sich selbst, die Übergewalt des Seins zu brechen. Das Dasein hat diese Möglichkeit nicht als leeren Ausweg, sondern es ist diese Möglichkeit“, *GA 40*, p. 186.

⁷⁸⁶ Dietmar Koch aclara que el temple del espanto asume y completa el carácter de sustracción de la *alétheia*, que permaneció experimentado pero incuestionado en el primer comienzo. A través del espanto es posible una *vuelta* del primer comienzo en el otro comienzo. *Cfr.* “Fundaciones en el espanto asombrante”, en Ángel Xolocotzi (editor), *Studia Heideggeriana IV*.

domina toda la historia del ser de la filosofía occidental vigente desde Platón hasta Nietzsche”.⁷⁸⁷ Pero ¿cómo podríamos saber algo de esa seña si vivimos entregados a la productividad, consumo y disfrute de las maquinaciones? ¿Hay algún temple o suceso que pueda *sacarnos* de ese mandato de la técnica? El pensador se pregunta sobre esto, “cómo debía ganar aquí aun el mínimo espacio la sospecha *de que el rehusó es el primer sumo obsequio del ser [Seyn], su esenciarse inicial mismo*”.⁷⁸⁸ Cabe señalar que estas palabras se encuentran en el ensamble del *salto* en los *Beiträge*, es decir, experimentar ese rehusó como seña del ser constituye un paso preparativo para el salto. En este rehusó el ser deja de ser pensado como algo permanente y eterno, el máximo ente, y se lo concibe por primera vez en su radical menesterosidad, desde la cual el ser *precisa* del hombre, que por ende también está amenazado con la muerte de su esencia:

Lo incesante de su precisar va tan lejos en el permanecer fuera de su desocultamiento que el albergue del ser, es decir, la esencia del hombre, es dejado fuera, el hombre es amenazado con la aniquilación de su esencia y el ser mismo puesto en peligro en el precisar de su albergue. Yendo tan lejos en el permanecer fuera, el ser se dota del peligro de que la necesidad como la que esencia en cuanto necesitante no sea nunca históricamente para los hombres la necesidad que ella es.⁷⁸⁹

La menesterosidad (*Brauch*) del ser no es un mero discurso o una tesis sobre la filosofía de Heidegger, sino que al experimentarla participamos del máximo peligro. En otras palabras, mientras sigamos obstinados en comportarnos con lo ente y en comprender lo ser como disponible, eterno e inmutable, jamás intuiremos algo de ese peligro. En este sentido el profesor de Friburgo se pregunta: “¿Pero qué perspectiva se abre aquí? Pensar al encuentro de la necesidad extrema del ser quiere decir, en efecto: dejarse involucrar en el peligro de la aniquilación de su *esencia* y, por lo tanto, pensar algo peligroso”.⁷⁹⁰ Este dejarse involucrar es lo que abre la posibilidad de un temple fundamental para el ocaso y, tal vez, otro comienzo. ¿De qué naturaleza es el referido *dejarse involucrar*? El hombre es quien debe *dejarse*. Justo en este punto comprendemos que no estamos ante una *dictadura* del ser, como se ha

⁷⁸⁷ *Aportes*, §61, p. 113.

⁷⁸⁸ *Ibid.*, §124, p. 199.

⁷⁸⁹ *Nietzsche*, pp. 833-834.

⁷⁹⁰ *Ibid.*, p. 835.

reprochado a la filosofía de Heidegger, particularmente al pensamiento ontohistórico.⁷⁹¹ La menesterosidad del ser deja ver que *no todo depende* del ser, el hombre tiene *algo por hacer*, solo que, precisamente, no es para nada un *hacer*, en el sentido de la actividad que responde intencionalmente a planificaciones establecidas. El llamado al hombre es inclusive mucho más *sencillo* que eso: *soltar, dejar (lassen), dejarse involucrar*. Solo entonces puede comenzar el *giro (Kehre)* en el cual el *Enteignis* puede tornarse *Ereignis*:

¿Pero qué pasa si este abandono del ente por parte del ser fuese un *acontecimiento apropiador* que procede del ente en totalidad, pero de modo tal que precisamente este acontecimiento apropiador es lo que menos puede ser visto y experimentado, ya que está de mejor manera oculto y escondido, ya que el progreso de toda maniobra [*Machenschaft*] y la autoconciencia de toda vivencia se saben tan cerca de la realidad y de la vida de tal modo que una mayor cercanía sería casi insensible?⁷⁹²

Si el retiro del ser, su posible fin junto con el final del hombre, son experimentados apropiadoramente, se comprende la *necesidad* de que lo comenzado en su primer despliegue llegue a su fin. Lo único abierto a una decisión es la naturaleza de dicho fin. Por ello, como dijimos antes, el pensamiento de esta época última quizá deba ser una *elegía*. En consonancia con esto, en los *Cuadernos negros* el autor menciona un *templamiento del comienzo*, al cual describe del siguiente modo: “El profundo luto oculto por el velado pudrimiento [*Verwesen*] del esenciar [*Wesen*] del ser como presencia”,⁷⁹³ es decir, un luto por la muerte del primer y único destello del ser, que ha terminado por petrificarse en la presencia disponible, que no es vivida por los últimos hombres como una calamidad, sino como la resolución de todos sus problemas y penurias, pues la técnica deberá terminar por corregir todo error, suprimir cualquier peligro, prevenir cualquier malestar, en suma, inaugurar una época *carente de indigencias*. Y el último hombre no tiene la mínima idea de que esto, justamente, es la máxima

⁷⁹¹ A la pregunta sobre si el hombre tiene algo que hacer frente al apabullante peso de la historia del ser, Okoro Davis responde, en clave pesimista: “In Heidegger’s observation Little can be done because the technological uprooting of man is the result of the history of Being. Therefore, human thought and action cannot change what has already been destined by Being itself. He calls for resignation and passivity rather than an active program of reform”, *Temple, Modernity and Destining of Technological Being. Beyond Heidegger’s Critique of Technology to Responsible and Reflexive Technology*, p. 411. Pero esta no es la única lectura posible; como hemos visto, el hombre tiene mucho por hacer al preservar el sitio abierto para la apropiación. La tesis de Sylvaine Gourdain apunta en este sentido, al hablar de un *ethos fenomenológico*.

⁷⁹² *Preguntas fundamentales de la filosofía*, p. 172.

⁷⁹³ GA 94, p. 99: “Die verborgende tiefe Trauer über das verhüllte Ver-wesen des Wesens zum Sein als anwesenheit”.

indigencia de todas, porque con ella el hombre, lo ente y el ser se aproximan a su *muerte esencial*. El filósofo subraya que “solo cuando nos ponemos en marcha para vislumbrar en esta dominancia del sujeto cómo este, siendo centro de lo ente, en cierta manera se antepone por completo a la diferencia de ser y a su verdad, solo entonces seremos capaces de saber la indigencia a la que el hombre tiene primero que ser arrojado para alcanzar su esencia: la custodia de la verdad del ser [Seyn]”.⁷⁹⁴

Un primer paso para esta custodia es asumir la esencia rehusante de la verdad, y preservarla como tal, es decir, reconocer el peligro y no pasar de largo frente a él, pero tampoco neutralizarlo y hacerlo desaparecer. La manera de asumir meditativamente el primer comienzo es reflexionar y experimentar su final, solo así la despedida no solo lo será del comienzo, sino también de la carencia de ser, de la cual no podrá reponerse el hombre simplemente negándola, sino experimentándola; solo así lo inicial vuelve una vez más, quizá por última vez, con todo el peso de lo de-cisivo, como indica el filósofo germano en las siguientes palabras: “El recuerdo en ocaso es el despedirse a la carencia de ser, despedida a través de la cual, precisamente el ser una vez más, en su por último, es vuelto a custodiar en el impedimento”.⁷⁹⁵

Si se toma el ocaso ahora desde un punto de vista metafórico, es justo esa última luz, antes de la penumbra, la que traza entre las cosas los perfiles más finos en su contraste con la sombra que se levanta poco a poco, que gana terreno conforme la luz solar cede. Es la luz más cordial del día, porque es la menos agresiva, la que permite ver, aunque sea por un instante, de manera más directa, al sol que languidece rayando el horizonte, el mismo sol cuya observancia es dañina y casi imposible mientras esta en el zenit. Así también, tal vez podamos avistar el ser de manera más directa justo en el momento en que se retira. Pero toda metáfora tiene su límite; la penumbra de la noche se puede sobrellevar porque trae descanso y la promesa de que al día siguiente el sol se levantará de nuevo. Contrario a esto, la despedida del ser bien podría ser un adiós definitivo. ¿*Sentimos* algo por esta posibilidad, según la cual la luz que nos permite tratar con las cosas, contemplarlas en tanto que *son*, se apague? ¿O nuestra indiferencia es ya comparable a la materia inerte, que permanece inmutable ante el paso de los astros y al paso de las estaciones? Si es posible mantener la metáfora, ¿podemos

⁷⁹⁴ CN II, p. 42.

⁷⁹⁵ *Sobre el comienzo*, p. 82

experimentar algo del *espanto* que conmovía el mundo de los hombres antiguos cuando el sol se eclipsaba?

Más que aptitudes intelectuales y grandes despliegues de erudición, lo más necesario para un ocaso y la posibilidad de otro comienzo es la disposición para un temple anímico que nos sitúe frente a la sustracción del ser. De acuerdo con esto, Heidegger escribe en la *Superación de la metafísica*: “El dolor, del que primero hay que hacer la experiencia y cuyo desgarrar hay que sostener hasta el final, es la comprensión y el saber de que la ausencia de penuria es la suprema y la más oculta de las penurias”,⁷⁹⁶ la más oculta porque es la más difícil de percibir en medio de un mundo en el que todo tiende a estar cómodamente dispuesto y solucionado de antemano a través del acabamiento de una *lógica del algoritmo* que lo domina todo. No solo los programas computacionales, sino también las actividades humanas más profundas, como la psicología, el pensamiento y la cultura, se mueven bajo los términos del algoritmo, que son los términos, también, de la programación de la inteligencia artificial: *si... no..., entonces..., if, then, else*, para emplear el lenguaje de conocido de la programación. *No* hay algo que escape a ese presupuesto perfecto, y *si* lo hay, *entonces... no es*. La máxima penuria es esta, que *no haya penuria*, que todo esté resuelto, y que lo irresoluble, como la verdad del ser, sea simplemente desechado y condenado a algo más profundo que el olvido: “La ausencia de penuria consiste en creer que se tiene en las manos lo real y la realidad y que se sabe qué es lo verdadero, sin que se necesite saber en qué *esencia* la verdad”.⁷⁹⁷

¿Pero qué es el *espanto* al que se refiere Heidegger desde los *Beiträge* como un temple anímico fundamental para el otro comienzo? La palabra alemana es *Entsetzen*, que separada en sus dos componentes, *Ent-setzen*, puede ser pensada como *des-colocar*. Visto de este modo, el espanto es el temple anímico que nos *arranca*, nos *des-coloca* o *de-pone* del dominio incuestionado de lo ente. Para el filósofo alemán, el espanto es un *Grundstimmung* para el otro comienzo, del modo en que el asombro, *Erstaunen*, lo fue del primer comienzo. La equiparación entre espanto y asombro no es en absoluto arbitraria, como puede constatarse con la etimología griega y también la del término castellano *asombro*. Ambos, espanto y asombro, nos des-colocan con respecto a lo habitual, son lo *un-heimlich*; no en el sentido de que muestre algo *otro*, extraño y novedoso, sino que lo más habitual se torna súbitamente inhabitual y extraño. Antes de que el término $\theta\alpha\upsilon\mu\alpha$ adquiriera un sentido filosófico y por

⁷⁹⁶ «Superación de la metafísica», p. 181.

⁷⁹⁷ *Idem*.

ende inevitablemente intelectual, Homero lo empleaba también en el sentido de algo *pavoroso*; sobre Polifemo dice el aedo que *causaba estupor o era un prodigio monstruoso*: *καὶ γὰρ θαῦμ' ἐτέτυκτο πελώριον*.⁷⁹⁸ En nuestro castellano, la palabra *asombro* se puede dividir en su etimología en *ad-sub-umbra*, sacar algo de la sombra, salir a la luz –es llamativa la semejanza con la idea de *des-ocultar–*, pero curiosamente sus primeros usos provienen del contexto caballeresco, en el que se usaba para decir que alguien sentía espanto al ver algo entre las *sombras*, de *ahí a-sombrarse*.

Como temple fundamental, el espanto también apunta a un *sacar* al ser humano con respecto al dominio del ente. En las primeras páginas del quinto de los *Cuadernos negros*, escribe Heidegger: “El espanto [*Ent-setzen*] pone al ser humano fuera de su dependencia al ente –traslada al inexperimentable advenir del ser [*Sein*], que solo surge de la diferencia con el ente como tal, como el cual el mundo acontece apropiadoramente”.⁷⁹⁹ Lo paradójico de la técnica es que, por un lado, afianza al ser humano en el predominio de lo ente, y por el otro, al ser la fuente del máximo peligro, es también el origen del espanto, como observa el pensador de la Selva Negra en los *Vier Hefte*: “La *Gestell* es el espanto (acontecedor) en el olvido. *Solo si Gestell* es el envío del ser acontece apropiadoramente el espanto; verdadera angustia. El Ereignis *espanta* [*ent-setzt*] como *Gestell* en el olvido”.⁸⁰⁰

No está de más notar que en el marco del *seynsgeschichtliche Denken* los temples fundamentales no son vivencias personales, sino que cada *Epoche* en la historia del ser está marcada por un o algunos temples.⁸⁰¹ Cada época es un inicio en el sentido de que lo inicial, la verdad del ser se vuelve a experimentar de un modo particular, inclusive *único* –lo que no significa que se haga una interrogación explícita por ella. Cuatro grandes temples corresponden a cuatro épocas de la historia del primer comienzo: el asombro entre los griegos, el horror trepidante en el cristianismo iniciado por San Agustín, la duda de la modernidad

⁷⁹⁸ Homero, *Odisea*, Canto IX, v. 190.

⁷⁹⁹ GA 98, p. 5: „Ent-setzen stellt das Menschenwesen heraus aus der bloßen Anhängigkeit an das Seiende; -- versetzt in die unerfahrbare Wahrnis des Seins, das selber nur mit dem Seienden als einem solchen aus dem Unterschied kommt, als welcher Welt sich ereignet“.

⁸⁰⁰ GA 99, p. 48: „Das Gestell ist das Ent-setzen (ereignendes) in die Vergessenheit. Erst wenn Gestell das Geschick wird des ~~Seins~~, ereignet sich Ent-setzen; stimmt Angst. Ereignis *ent-setzt sich* als Gestell in die Vergessenheit“.

⁸⁰¹ Ángel Xolocotzi afirma al respecto: “[...] el acaecer histórico de la filosofía occidental no es neutral, sino que ahí se despliegan temples históricos que corresponden al pensar epocal respectivo”, «Los temples de la filosofía. Sobre la afectividad histórica de la filosofía», en Ricardo Gibu y Ángel Xolocotzi (eds.), *Temple de ánimo y filosofía*, p. 54.

cartesiana y el espanto para la época última del ocaso.⁸⁰² Con respecto al temple medieval cabe preguntar cuál es el motivo del horror, ¿caso no se trata de la *finitud* de la vida de los hombres? Este es el temple fundamental del cristianismo: el horror ante la finitud. Y si esta última es, como hemos visto, un rasgo esencial del ser, cabe concluir que, paradójicamente, el cristianismo primitivo experimentó lo abierto del ser, pero retrocedió horrorizado ante él.

El temple del otro comienzo tendría que ser, por tanto, una especie de *cristianismo invertido*, pues implica el espanto ante la presencia eternizada de lo habitual, en la que lo finito y abismal se retira al completo abandono. Puede observarse que en los temples descritos el factor común es un cierto horror, con excepción tal vez del temple de la modernidad, la duda, que tiene como guía maestra a la *certitudo* —pero no deja de ser interesante el modo en que el horror por lo inhabitual casi se cuele por debajo del discurso cartesiano, por ejemplo, en la figura del *genio maligno*, que es hecha a un lado gracias a la confianza en la benevolencia de Dios. De manera que el temple de la modernidad inicia y termina con una negación del espanto inicial; y si el *pathos* cristiano consistió en la neutralización del *horror de la finitud*, bien podría decirse que Descartes, junto con toda la modernidad, fue mucho más cristiano que Agustín.

Así, en las *Preguntas fundamentales de la filosofía*, el profesor de Friburgo puntualiza la proximidad entre asombro y espanto: “En el *asombro*, el temple fundamental del primer inicio, el ente llega a estar por primera vez en su forma. En el *espanto*, el temple fundamental del otro inicio, se desvela, detrás de toda progresividad y dominación del ente, el oscuro vacío de la ausencia de metas y eludirse ante las primeras y últimas decisiones”.⁸⁰³ El espanto (*Entsetzen*), por otro lado, introduce una separación (*Scheidung*) en medio de la de-cisión (*Entscheidung*) con respecto a la esencia del hombre, descrita por el filósofo como la más sencilla y simple, a saber, la decisión sobre si el hombre permanece en la indiferencia ante el abandono del ser, “[...] o si éste sacude al hombre (en su esencia vigente como animal rationale) y hasta

⁸⁰² Siguiendo a Xolocotzi, llama la atención que el temple medieval, experimentado con motivo de la reflexión en torno a Dios, tiene el carácter de un golpe de vista trepidante (*in ictu trepidantis aspectus*), el cual, como reconoce el sabio de Hipona en sus *Confesiones*, le provoca un estremecimiento de horror y amor al mismo tiempo. Como buen cristiano, Agustín tiene el objetivo de encontrar a Dios, porque sabe, como acto de fe, que él es lo incorruptible e inmutable, en contraste con la realidad cotidiana de los hombres (la *consuetudo*), que es inestable y corrupta. Pero la pregunta en tal caso es: “¿Cómo accede Agustín a la diferenciación entre la ‘realidad’ no-estable en contraposición a la ‘realidad’ incorruptible?”, *Ibid.*, p. 59. Y la respuesta que da el padre de la Iglesia apunta al temple mencionado, a un *horror trepidante* que solo encuentra consuelo con la infinitud de Dios.

⁸⁰³ *Preguntas fundamentales de la filosofía*, p. 180.

lo se-para [ent-setzt] en un espanto [Entsetzen], a través de lo cual es trasladado a la indigencia de toda otra fundación esencial, traslado que sin embargo no puede ser su haceduría y su organización”,⁸⁰⁴ pues todo temple anímico fundamental es como un rayo que golpea a los hombres, pero también puede no hacerlo, no llegar a suceder, su lugar de impacto es imprevisible y sus efectos incalculables. El hombre no decide ser golpeado, pero sí puede dejarse *templar* para una disposición.

Quizá el espanto todavía no nos golpea porque el dominio de la esencia de la técnica aún no es pleno ni acabado, lo que se puede constatar ante el simple hecho de que aún hay hambrunas, conflictos armados, catástrofes sociales y humanas, todo lo cual, no obstante, cada día encaja mejor como un hecho presupuestable después de todo; todos estos problemas se convierten en *noticias*, objeto de cálculo y ganancia para la industria de seguros, oportunidades para la industria armamentista e ingenieril. Tal vez el espanto nos golpee solamente, y eso tampoco es seguro, cuando la falta de indigencias sea máxima. De este modo Heidegger estimó que, para ser dispuestos anímicamente por el espanto, “[...] tiene primero el hombre moderno (el animal historiográfico) que haber hecho calculable hasta el extremo todo ente y con ello a sí mismo como su centro”,⁸⁰⁵ pero como se vio antes, quizá incluso este acabamiento deba tomar aún mucho tiempo, por lo que el espanto tal vez aguarde, si aún tiene lugar detrás de una larguísima indecisión.

Por ello el espanto, para la meditación del otro comienzo, es lo *esperado*, no un *malestar* que deba ser evitado, curado o incluso *anestesiado*. Quizá esto último sería un término más adecuado para esta época última, la que no necesariamente *soluciona* y *cura* todos los problemas del hombre, sino que logra finalmente anestesiarnos hasta llevar al hombre a letargo *pacífico* y, por lo tanto, *placentero*. Para un pensador que espera el otro comienzo, el espanto será más bien una especie de *alegría*. Heidegger escribe en el segundo volumen de los *Cuadernos negros* que el primer júbilo del *Dasein*, y por ende un preludeo de su fundación, es “[...] el espanto [*Ent-setzen*] que nos descoloca, gracias al cual tomamos conciencia de que el ser [*Seyn*] todavía sigue aguardando su fundamentación”.⁸⁰⁶ Entonces, la fuerza de la máxima indigencia que nos impele de este modo bien podría considerarse una bienaventuranza, *Seligkeit*, “[...] si es que la inacabable seducción para las más burdas

⁸⁰⁴ *Meditación*, §68, p. 190.

⁸⁰⁵ *Ibid.*, §71, p. 216

⁸⁰⁶ *CN II*, p. 161.

malinterpretaciones no acechara tras esta palabra, la cual enseguida persuade a todo opinar de la noción de lo «ideal»⁸⁰⁷, un opinar que, asimismo, en la palabra *indigencia* solo sabe escuchar desdicha y aflicción. Ya sea en el refugio en lo ideal o en el rechazo de lo conflictivo del espanto, en cualquiera de los dos modos se da una neutralización del temple fundamental; el peligro para los hombres *futuros* es que logren atrincherarse contra todo temple que los *descoloque* del dominio habitual del ente, “su peligro es que mitiguen demasiado pronto el espanto que viene del empentón del ser [Seyn]”⁸⁰⁸.

Probablemente no sobre advertir que el espanto no se experimenta ante nada óptico, no es el miedo ante una catástrofe material, perfectamente observable y transmisible por todos los medios informativos de los últimos hombres. Esto es análogo a la diferencia trazada en *Ser y tiempo* entre la angustia y el simple miedo; el segundo tiene lugar ante un objeto bien identificado y perfectamente designable, mientras que la angustia no se experimenta ante algo definido sino sencillamente ante *nada*. Si alguien pudiese preguntar a un pensador templado por el espanto ante qué se espanta, bien podría responder que ante *nada*, porque en efecto, suceda o no aquello que causa *pavor*, a saber, el retiro, abandono y pérdida del ser, eso no afectará en *nada* a lo ente habitual y observable, *nada* pasará ya sea que el espacio abierto del ser sea fundado o finalmente obliterado por completo, *nada* que pueda celebrarse o compadecerse colectivamente, *nada* que pueda aparecer frente a nuestras pantallas y ser tema de conversación del día a día, del mismo modo que *nada* pasó en medio de lo ente con el primer comienzo; los astros siguieron su ruta, los animales migraron en la misma época, los hombres continuaron sus guerras e intrigas.

En este sentido el filósofo alemán escribió que “lo más terrible no es la guerra, más espantoso resulta que una vida historiográfica enrollada sobre sí misma no haya menester ninguna finalidad”⁸⁰⁹. Entonces, dicho espanto no es un escándalo ni catástrofe mundial, pasa inadvertido, solo descoloca a los sapientes (*die Wissenden*), “[...] para estos, el espanto que les descoloca es el temple abisal [ab-gründige Stimmung], más allá del horror habitual y de la diversión usual: un empentón primordial del ser”⁸¹⁰. Solo desde este temple la falta de indigencias es avistada como la más profunda indigencia, aquí pensada como la radical

⁸⁰⁷ *Ibid.*, p. 215.

⁸⁰⁸ *Ibid.*, p. 171.

⁸⁰⁹ *Ibid.*, p. 174.

⁸¹⁰ *Idem.*

menesterosidad del ser: “La indignancia, en cuanto que el fundamento de lo necesario, de lo posible y de lo libre, solo cabe discurrirla con el temple fundamental de un espanto asombrado que nos descoloca”.⁸¹¹

Por otro lado, si antes ha quedado bosquejado que en el pensamiento ontohistórico se da la repetición fenomenológica inaparente de algunas estructuras del *Dasein*, estudiadas en *Ser y tiempo*, lo mismo puede decirse del papel de los temples fundamentales (*Grundstimmungen*), cuya importancia no solo no se pierde con la *Kehre*, sino que es radicalizada. Tanto en la analítica existencial como en el pensamiento ontohistórico, nada esencial se da sin un temple anímico, nada se abre sin la concurrencia de este templamiento, que es el vínculo definitivo entre lo abierto del hombre y lo abierto del ser. De acuerdo con esto, el espanto, su papel *metodológico*, puede leerse como una repetición de la angustia, su sentido es el mismo: una experiencia de la finitud.⁸¹²

La relación fue también establecida de manera más clara por el mismo Heidegger en su revisión crítica de *Ser y tiempo*: “La angustia es el primer nombre del espanto [*Schrecken*], aquella esconde el horror y este mantiene en sí el espanto [*Ent-zetzen*]”.⁸¹³ En este pasaje puede observarse que al angustia, con toda su radicalidad, aún encubría el horror (*grauen*) de un final histórico del ser, probablemente porque la angustia está referida *solamente* –lo cual ya es decir mucho– a la finitud del hombre singular, mientras que el espanto a la finitud completa del ser y de todo lo que se desoculta con él –el hombre, la historia, la totalidad de lo ente. Por otro lado, hay una ligera distinción entre *Schrecken* y *Entsetzen*, palabras que Heidegger usa de manera prácticamente sinónima, pero la segunda recibe el mayor peso semántico, probablemente por el juego referencial que permite: *des-colocar* con respecto a lo ente habitual. Este sentido es enfatizado por Heidegger en el mismo texto: “El espanto pone fuera [*setzt heraus*] del olvido del ser y traslada hacia el ser como denegación”.⁸¹⁴

⁸¹¹ *Ibid.*, p. 209.

⁸¹² Michel Haar considera que el espanto puede interpretarse como la manifestación histórica de la angustia: “With terror, the *historical* dimension of anxiety is uncovered [...] Terror is anxiety in the face of the disquieting abyss (*Abgrund*), which escapes calculating thought”, «Attunement and Thinking», en Hubert Dreyfus y Mark Wrathall (eds.), *Heidegger Reexamined. Vol. 3*, p. 165.

⁸¹³ GA 82, p. 431: “»Angst« ist erst nur der Vorname für den Schrecken, und dieser verbirgt das grauen und dieses hält an sich das Ent-setzen”.

⁸¹⁴ *Ibid.*, p. 435: „Das Ent-setzen setzt heraus aus der Vergessenheit des Seyns und versetzt in das Seyn als Verweigerung”.

El espanto es tan crucial para el otro comienzo porque es el temple anímico que permite iniciar el *giro* (*Kehre*) en el cual el máximo peligro comienza a tornarse en lo que salva, y esto significa, entre otras cosas, comprender que el peligro no le viene dado de fuera al ser, sino que él mismo es esencialmente peligro, el peligro de no ser más. Lo primero que anuncia dicho peligro es la esencia de la técnica, nombrada algunos años más tarde como *das Gestell*: “Lo dis-puesto [*Ge-stell*] esencia como el peligro. Pero ¿se anuncia ya con ello el peligro *en cuanto* peligro? No [...] el peligro, esto es, el peligroso Ser mismo en la verdad de su esencia, está embozado y descompuesto”;⁸¹⁵ solo comienza a ser desembozado desde un temple fundamental como el espanto, el cual permite ver que “lo salvador no está junto al peligro. El peligro mismo es, cuando él es *en cuanto* peligro, lo salvador”.⁸¹⁶

No obstante, para la época presente, la de los últimos hombres que se mecen sin saberlo entre la indecisión, el fin del hombre y un ocaso, este espanto parece todavía una posibilidad lejana porque, reconoce Heidegger, “[...] aún no sentimos nada de la *precariedad existencial espiritual*. Y en el hecho de que aún no seamos capaces experimentarla y de sufrirla, es decir, en el hecho de que aún no seamos lo bastante grandes para *ella*, justamente en eso consiste la *máxima precariedad*”.⁸¹⁷ Aún no comenzamos el *giro* de la máxima indigencia, y no sabemos si acaso ello tendrá lugar, solo alcanzamos a sospechar que esa indigencia se aproxima a su máximo despliegue, el cual, considerado en términos cronológicos, y por lo tanto esenciales, puede extenderse sin impedimentos durante largo tiempo. Solo sabemos que “la ausencia de-indigencia se hace suma donde la autocerteza se hizo insuperable, donde todo es tenido por calculable y donde sobre todo se decide, sin pregunta previa, quiénes somos y qué debemos”.⁸¹⁸

Durante algún tiempo se creyó que la palabra *nihilismo* designaba la máxima penuria espiritual, pues hizo ver al hombre occidental su falta de rumbos y de propósitos, su negación de la vida. Pero tal parece que incluso esa herida *nihilista* fue temporal; hoy volvemos a encontrar propósito, ya no en grandes proyectos y metas de la humanidad, sino en nuestras pequeñas metas, a saber, comodidades, gustos y necesidades de una vida satisfecha. Como supo ver Nietzsche, el hombre empequeñece cada vez más, aunque el autor del Zarathustra

⁸¹⁵ «La vuelta», en *Filosofía ciencia y técnica*, p. 191.

⁸¹⁶ *Ibid.*, p. 197.

⁸¹⁷ *CN I*, p. 124.

⁸¹⁸ *Aportes*, §60, p. 112.

pensó que la gran meta era la vida misma. Sin embargo, observa Heidegger, “ni en la afirmación de la vida ni en la negación de la vida se experimenta en lo más mínimo la penuria en la que ambas se encuentran: la penuria que consiste en la falta de precariedades, que es la penuria más siniestra y desapacible, porque es la más equívoca y la que se disimula más a fondo”.⁸¹⁹

La máxima precariedad, el máximo peligro, es que termine por anularse no solo lo conflictivo en medio del ente –es decir, resolver los dilemas y problemas que han aquejado desde siempre a la humanidad, pero eso no es lo central aquí– sino la conflictividad esencial del ser, es decir, que su fundación ya no tenga que de-cidirse entre una pérdida o su apropiación; que la verdad ya no deba de-cidirse entre el ocultamiento, contra el cual se yergue, y la claridad desocultada en la que todo es diáfano y disponible; que el hombre ya no deba sostenerse en medio del cuidado de sus ocupaciones fácticas y el cuidado de lo abierto del ser, en otras palabras, que ya no tenga necesidad de de-cidirse entre ser expropiado y apropiado por el ser. Todas estas decisiones, que en el fondo son la misma, se cierran y dirimen cuando todas las brechas son cerradas y ya no hay nada entre qué decidir. En consonancia con esto puede leerse en los primeros *Cuadernos negros*: “Y en esta precariedad se encierra la exclusión de ser [*Seyn*], siendo esta exclusión a su vez el sepultamiento de la intimidad contradiciente del acontecer fundamental”.⁸²⁰ En pocas palabras, la despedida del ser es el cese de su menesterosidad y conflicto.

En cambio, “confesarse esta penuria del abandono del ser es la primera liberación, pues ella es ya el venir a la cercanía de la más extrema lejanía de lo salvífico [*Retten*den]. Pero esta salvación no significa tranquilizamiento ni dejar a un margen, sino hacer apropiado [*Er-eignung*] para la restitución transformadora de lo ente”,⁸²¹ transformación que, no obstante, no podría hallarse el nivel de lo ente, es decir, no será nada observable ni constatable en términos verificables, el *aspecto* de las cosas y el hombre seguirá siendo el mismo, *nada* tangible sucederá. La transformación será de otro orden,⁸²² las cosas serán preservadas en su

⁸¹⁹ *CN II*, p. 186.

⁸²⁰ *CN I*, p. 140.

⁸²¹ *Ibid.*, p. 264.

⁸²² Que esta transformación esencial no esté en el orden de lo observable, recuerda al cambio de actitud en la fenomenología iniciada por Husserl, es decir, el cambio de la perspectiva que pasa de la actitud ingenua, ejecutante, a la actitud fenomenológica, equiparable a grandes rasgos con el paso de la mirada habitual a una filosófica. Ignacio Rojas Godina señala que esta diferencia de actitudes se entiende como “[...] una

desocultamiento; quizá tan solo una seña superficial de todo esta sea un nuevo poetizar, otra manera de habitar, otra relación con el arte y la historia. Por su parte, el hombre será *separado* de su anterior determinación como *animal rationale*, es decir, dejará de existir exclusivamente como *animalidad calculante*. Pero seguirá siendo un ente, aún respirará y se alimentará, en suma, seguirá *viviendo*. ¿De qué naturaleza puede ser la relación entre el espacio abierto por la fundación del *Dasein* y la vida del hombre? ¿Es una relación de negación, indiferencia, superación o de algún otro tipo? ¿O simplemente no existe tal relación y son ámbitos por completo escindidos? Si fuera así, podría pensarse en un ámbito del ser que subsiste, aunque no hubiese seres vivos, lo cual parece absurdo. ¿O para comenzar estas preguntas están mal planteadas y algo esencial es dejado de lado? ¿Desde qué criterio se podrían plantear adecuadamente estas preguntas? Por otro lado, si la fundación no tiene lugar y el hombre se obstina en la indecisión del animal historiográfico, o inclusive si recae definitivamente en el animal tecnificado, ¿de qué naturaleza es esa animalidad en la que puede permanecer el hombre? ¿Por qué parece *oponerse* a la fundación del abierto? ¿Por qué dice Heidegger que el hombre puede caer por *debajo* del animal, y que el animal tecnificado perdería incluso la *animalidad originaria del animal inserto*? Para terminar de comprender el problema del animal tecnificado, una meditación más detallada sobre la animalidad y la vida parece ineludible.

transformación modal radical en la que ninguno de los ‘contenidos’ de mi vida y del mundo mismo resultan alterados o excluidos o ‘duplicados’; es, pues, una y la misma vida”, «*Thaumazein* y disposición afectiva. Análisis fenomenológicos sobre el origen del pensar», en Ricardo Gibu y Ángel Xolocotzi (eds.), *Temple de ánimo y filosofía*, p. 124. Rojas Godina hace notar que el cambio es impulsado por un *evento irruptor* de la cotidianidad que no depende de la libre voluntad del sujeto, y esto es considerado por Husserl en la *Crisis de las ciencias europeas*; allí describe a este cambio como una transformación (*Wandlung*) o conversión (*Umkehrung*). Desde este punto de vista, la fenomenología husserliana tendría en el fondo, también, un carácter *acontecimental*, un rasgo que hemos destacado aquí en lo concerniente a la fenomenología de Heidegger. La motivación fenomenológica para ambos filósofos termina por ser una eventualidad que irrumpe.

3.2. «Antes» y «después» del ser: el problema de la vida, la naturaleza y el animal

§ 17. La tesis del animal pobre de mundo

El animal tecnificado describe una condición en la cual el hombre, por medio de la tecnificación de su propia subjetividad, no se mantiene más como un ente caracterizado por la apertura óptica y ontológica, de acuerdo con la cual le había sido posible mantener una relación con el ser, en el trato cotidiano, en la comprensión o en la interrogación meditativa expresa. Pero entonces cabe preguntar, ¿qué tendría que ser lo animal para estar en relación distinta a una relación abierta y pensante con el ser? No obstante, el animal tecnificado no es pensado como el animal sin más pues, señala Heidegger, aquel pierde inclusive la animalidad originaria del animal inserto (*die ursprüngliche Tierheit des eingefügten Tieres*). ¿Cuál sería la diferencia entre ambos? Para dar respuesta a estas preguntas resulta ineludible partir de una caracterización de lo animal. Este no fue nunca un tema protagónico en la obra heideggeriana; no obstante, como es sabido, el único momento en el que dicho tema fue abordado de manera relativamente detenida fue en el curso de invierno de 1929, los *Grundbegriffe der Metaphysik*.⁸²³ Por tanto, las consideraciones hechas en tal oportunidad servirán como base para desarrollar las preguntas que hemos planteado.

Dicho curso, uno de los más largos en cuanto a contenido textual en el legado heideggeriano, no tiene como intención principal el problema del animal y lo viviente en general, sino que la cuestión aparece hasta la segunda mitad del mismo. Como el subtítulo de la obra lo indica, la idea principal consistía en abordar los conceptos de *mundo*, *finitud* y

⁸²³ David Storey sostiene que en su obra temprana, particularmente en sus estudios sobre Aristóteles, Heidegger se había interesado por hacer una ontología de la vida, tema que debió quedar relegado con el posterior desarrollo de *Ser y tiempo*. Storey afirma al respecto: "Heidegger's early ontology of life paints a more continuous view of the human-nature relationship than his middle and later writings, one in which something like soul spans the spectrum of living things. Yet after the late 1920's, he never returns to this theme in great detail. While he is correct to contest scientific or reductive naturalism, his investigations into theoretical biology in the late 1920's could have led him to a nonreductive form of naturalism, rather than a poetic view of nature that dominates his alter writings", *Naturalizing Heidegger. His confrontation with Nietzsche, his Contributions to Environmental Philosophy*, p. 37

soledad de cara a la posibilidad humana de plantear una pregunta metafísica, esto es, una interrogación por la totalidad del mundo. Justamente esa es una de las tesis centrales del curso, que el hombre, a diferencia de otros seres vivos, independientemente de su grado o capacidad de apertura al mundo, tiene la idea o noción previa de una totalidad de lo ente (en ello consiste precisamente el concepto de mundo, *Welt*), a partir de lo cual puede preguntar por su propio lugar en medio del mundo y por un posible fundamento de ambos. Para entender la peculiar relación que existe entre hombre –identificado aún con *Dasein*– y mundo, el profesor de Friburgo se valió en dicha ocasión de una *estrategia comparativa*, un contraste en la manera de relacionarse con el mundo de tres diferentes entes: los que no están vivos, los animales y el hombre. La tesis se resume en tres aspectos: “1) la piedra (lo material) es sin mundo; 2) el animal es pobre de mundo; 3) el hombre configura mundo”.⁸²⁴ Los términos en alemán son respectivamente *weltlos*, *weltarm*, *weltbildend*.⁸²⁵

Podría considerarse que en la mencionada *pobreza de mundo* hay un desprecio y una simplificación del animal.⁸²⁶ ¿Acaso el hombre es el rico poseedor de un mundo pletórico, lo que lo sitúa en una relación de privilegio con respecto al animal? ¿Sucede que simplemente Heidegger se sitúa en la vieja tradición metafísica para la cual el ser humano es un ente privilegiado con respecto a otros? Anticipándose a este tipo de señalamientos, el pensador alemán señala que su afirmación “[...] no permite ninguna tasación ni valoración en cuanto a perfección e imperfección, ya al margen de que tal tasación es también de hecho apresurada e inapropiada”.⁸²⁷ Además, que en tales consideraciones no subyace la tradicional consideración de *progreso evolutivo* es algo que se hace más plausible si se considera el principal referente para Heidegger en lo que respecta al conocimiento biológico, a saber, Jakob von Uexkül, para quien no tiene sentido establecer valoraciones comparativas entre una especie animal y otra, ninguna está *mejor* adaptada al medio que otra; es más, hablar de *un* medio al cual todos los

⁸²⁴ CFM, p. 227.

⁸²⁵ Cfr. GA 29-30, p. 263.

⁸²⁶ Pilar Gilardi señala que dicha comparación no implica necesariamente una división jerárquica: “La comparación exige confrontación, contraste. Si se mantiene como tal, esto es, como comparación, no exige reducción de un término al otro. No busca identificar, nivelar, asimilar, sino precisamente mantener el contraste y, así, la diferencia. Este modo de proceder, no conlleva necesariamente jerarquización alguna. Si bien toda jerarquía implica comparación, no toda comparación supone jerarquía”, «Una lectura deconstruccionista de la frase ‘el animal es pobre de mundo’», *Apieron. Estudios de filosofía* 8, p. 101. Sobre el mismo tema, cfr. Hernán Neira y Diana Aurenque, «¿Pobres y ricos de mundo? Repensando la noción heideggeriana de la animalidad», *Aurora*, 26 (38); los autores indican que, si tal aproximación comparativa se mantiene como indicación descriptiva, no hay una jerarquía de lo humano sobre lo animal.

⁸²⁷ CFM, p. 245.

seres vivos habrían de adaptarse es incorrecto, pues cada especie está perfectamente unida con su propio entorno (*Umwelt*), el cual responde a sus propias condiciones y determinantes.⁸²⁸ Si hubiese una evolución progresiva en la que unas especies están *mejor* adaptadas que otras, tendría que haber un *telos* con respecto al cual juzgar dicha *mejoría*, pero cualquier objetivo o propósito que se pueda sugerir sería establecido por una especie (en este caso la humana), en sus términos y condiciones; la vida no tiene ninguna finalidad identificable, salvo mantenerse con vida, y para ello todos los organismos están igualmente *adaptados*.

Cada animal subsiste y se desarrolla en los términos de su propio *Umwelt*, sin tener acceso al entorno de otras especies, al menos no del mismo modo en que ellas lo hacen. De esta manera cada especie está *embozada*, *cautivada* o *absorta* en el círculo de su propio *Umwelt*. Pero esto no es ninguna merma en el sentido biológico, todo lo contrario, pues ello permite un completo y perfecto desenvolvimiento con respecto a las necesidades del animal. De acuerdo con esto podría decirse que, desde la cautividad en su propio *Umwelt*, los animales no podrían concebir un *más allá* de su propia inmediatez, no llegarían a formar la noción de un mundo en totalidad que los trasciende y, al mismo tiempo, los incluye en medio de todo lo ente. A esto último, a la experiencia de dicha totalidad, es a lo que Heidegger denomina mundo, y solo el ser humano estaría abierto a él. De los animales podría decirse algo análogo a lo que Heráclito expresaba sobre los *dormidos*, que están absortos en *su* propio mundo: “Para los despiertos hay un mundo único y común, mientras que cada uno de los que duermen se vuelve hacia uno particular”.⁸²⁹ ¿Y qué pasa con el hombre? ¿No es también un ser vivo, un animal? El ser humano sería entonces el único ser vivo que tiene la posibilidad de ser arrancado de su entorno (*Umwelt*) inmediato, para ser traspuesto a un mundo (*Welt*). Pero esto no es algo que decida voluntariamente el hombre, en los *Grundbegriffe* Heidegger subraya la importancia del temple fundamental (*Grundstimmung*) para ponernos frente esa totalidad de lo ente, en especial el aburrimiento profundo.

Pero entonces se mantiene la pregunta, ¿por qué insistir en el uso del término pobreza (*Armut*)? ¿No se alude inevitablemente a una riqueza o abundancia que, por lo tanto, sería *mejor*? Este término, como sucede prácticamente con toda palabra esencial en el vocabulario

⁸²⁸ Cfr. Jakob von Uexküll, *Theoretische Biologie*, pp. 145 y ss.

⁸²⁹ Heráclito, B89, en *Los filósofos presocráticos I*. En 1936 Heidegger escribe las siguientes palabras, en las que equipara a los dormidos con el *Wegsein*: “Vgl. Heraklit –κόσμος κοινόν und ἴδιον; Wachen und Schlafen! Schlafen als Wegsein“, *GA 82*, p. 26.

heideggeriano, es necesariamente ambiguo y conflictivo, es imposible leerlo en el sentido más inmediato. Hay que recordar el verso atribuido a Hölderlin a partir del cual Heidegger piensa la pobreza: *wir sind arm geworden, um reich zu werden* (nos hemos vuelto pobres para llegar a ser ricos).⁸³⁰ Dicho en pocas palabras, la pobreza es una renuncia o privación que lleva, paradójicamente, a un nuevo tipo de riqueza. En el caso del animal, la pobreza de mundo lo lleva a una rica y pletórica compenetración con su entorno (*Umwelt*), a un entrelazamiento *armónico* con su medio, un balance con el cual el hombre tan solo ha podido soñar; probablemente la *animalidad originaria del animal inserto* pueda interpretarse en esta dirección, en la íntima pertenencia entre el animal y su entorno, algo de lo cual el hombre ha sido arrancado. Por su parte el ser humano, pobre y fallido en su entorno, ha llegado a la posibilidad de ser rico en sus posibilidades con el mundo.⁸³¹ Algunos años después el pensador incluso reconoce cierta *sofisticación* del animal sobre el hombre: “El animal –en su pobreza de mundo– a su manera, en cuanto pobreza altamente *rica* y desarrollada, en cierto sentido está *sobre* él en *esencia*, ¡incluso del hombre tomado en cuanto Dasein!”⁸³²

Así pues, un primer prejuicio que se muestra insuficiente al momento de interpretar la tesis de la pobreza de mundo del animal consiste en creer que en ella subyace una tasación valorativa que pone al hombre como privilegiado o favorecido con respecto al animal. Otra posible objeción consiste en que la separación entre lo humano y lo animal sería apresurada y artificiosa, después de todo el ser humano es igualmente un ser vivo, una especie animal entre otras; particularmente en nuestra época, en la que disponemos de un mayor acervo de conocimientos científicos y biológicos, hemos llegado a comprender que la mayoría de nuestros comportamientos, individuales y colectivos, se remonta a predisposiciones que han sido modeladas a lo largo de un azaroso y milenario proceso de deriva evolutiva y, de acuerdo con esto, se ha vuelto científicamente correcto decir que *el hombre es un animal más*. No obstante, si fuese completamente cierto que el *homo sapiens* no representa ninguna

⁸³⁰ Cfr. *La pobreza (die Armut)*, conferencia que Heidegger dictó en las inmediaciones de Beuron al finalizar la guerra en 1945, en el marco de la ocupación francesa, poco antes de ser sometido al proceso de desnazificación.

⁸³¹ Hernán Candiloro observa al respecto: “La pobreza no será –como una lectura apresurada de *Los conceptos fundamentales* podría concluir– una simple cualidad peyorativa que degrada la patencia del mundo propia del animal a un nivel inferior, sino que, por el contrario, se convertirá en el acontecimiento por el cual el hombre podrá alcanzar, en su hora más dura, la plenitud de lo propiamente humano”, en «Pobreza, vida y animalidad en el pensamiento de Heidegger», *Areté* XXIV (2), p. 272.

⁸³² GA 73.1, p. 413: “Das Tier –in seiner Weltarmut– in seine Weise –qua Armut höchst »reich« und hochentwickelt– in einer gewissen Linie »über« ihn im »Wesen« –und gar Mensch qua Dasein!”

singularidad con respecto a la inserción en un entorno natural, ciertos fenómenos como el comportamiento ético, el arte o el pensamiento filosófico no serían siquiera imaginables, pues todos ellos representan, como Nietzsche supo ver,⁸³³ una suspensión o negación al menos momentánea, de la instintividad natural. Si eventualmente fuese posible *suprimir* dicha singularidad, de modo que el hombre volviese al cumplimiento sin reservas de sus tendencias y necesidades naturales, entonces los fenómenos señalados —ética, arte, filosofía— no solo serían imposibles, sino que carecerían completamente de sentido. Sabemos ya que una posibilidad semejante queda señalada con el nombre de animal tecnificado.

Señalar la existencia de una especie de *singularidad antropológica* no significa calificar a esta como *mejor*, más *avanzada* o *desarrollada*; la cuestión es simplemente ahondar en la diferencia. Podría decirse inclusive que cada especie animal es una brecha distinta que se abre en medio de la continuidad del todo de la naturaleza,⁸³⁴ sin que ninguna de ellas se posicione por encima de las otras —la propuesta teórica de von Uexküll apunta en esta dirección.⁸³⁵ Por otra parte, se puede mencionar que si se ha querido cuestionar la presunta superioridad del hombre es para restituir la *dignidad* y el lugar de todos los otros seres vivos; pero borrar o ignorar la singularidad de cada especie —incluida la humana— implica precisamente el reducirlas a todas a una misma masa indiferente, en la que da igual un ser vivo u otro. Por tanto, negar simplemente la singularidad del ser humano no lleva por sí solo a restituir la dignidad de lo vivo.⁸³⁶

⁸³³ Cfr. Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, segundo y tercer tratado.

⁸³⁴ En su revisión sobre al modo en que diversos pensadores, incluido Heidegger, han interpretado el problema del animal, Jaques Derrida enfatiza que entre el hombre y el animal se mantiene una brecha insalvable, pero es que previamente existe ya una brecha entre cada especie. Un gesto metafísico consistiría en borrar esas grietas. Para Derrida la cuestión principal no radica en *restituirle* al animal aquello de lo que es privado por parte de Heidegger —acceso al mundo, es decir, al *ente en cuanto tal*—, sino en preguntar si el hombre mismo tiene en verdad acceso a ello. El filósofo francés resume su propuesta del siguiente modo: “[...] no consistiría solo en desplegar, multiplicar, hojear la estructura del «como tal» o la oposición del «como tal» y del «no como tal», ni tampoco en devolver al animal aquello de lo que Heidegger dice que está «privado», sino en la necesidad de preguntarse si el hombre, por su parte, posee el «en cuanto tal»”, *El animal que luego estoy su(gui)endo*, p. 188.

⁸³⁵ Cfr. Brett Buchanan, *Onto-Ethologies. The Animal Environments of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty and Deleuze*. El autor no solo hace una exposición detallada de la biología de von Uexküll, sino que ofrece un balance de las lecturas filosóficas que se han hecho sobre ella.

⁸³⁶ En suma, desde una perspectiva ética o moral que aboga por la *igualdad* de los animales se puede cuestionar la división que introduce Heidegger entre lo humano y lo animal. No obstante, como indica Frank Schalow, mantener esas diferencias puede tener, precisamente, un sentido ético: “[...] contrary to those who propose an ‘egalitarianism’ between animals and humanity, it is really the differences separating them that dictate why we should protect animals from acts of cruelty”, *The Incarnality of Being. The Earth, Animals, and the Body in*

Estas son algunas observaciones preliminares que nos permiten despejar algunos prejuicios con respecto a la afirmación de la pobreza de mundo (*Weltarmut*) del animal, pero dicha tesis no ha sido desplegada aún en sus detalles ni en sus consecuencias. De inicio, es necesario aclarar al menos dos cuestiones para entender el problema en su justa dimensión: primero, qué se entiende por *mundo* para poder decir que el hombre lo configura y el animal es pobre de él;⁸³⁷ segundo, si el ser humano es también un ser vivo con necesidades, pulsiones e instintos, ¿qué pasa con él? ¿Si es configurador de mundo deja de ser un animal? Esto llevaría a una auténtica abstracción del hombre que lo concebiría sin relación alguna con lo natural y biológico. Pero la otra posibilidad también es problemática: si se considera que el hombre es impensable desligado de su condición de animal y ser vivo, ¿de dónde viene entonces la posibilidad de abrirse a un mundo? ¿Es dicha apertura algo que tenga relación con lo vivo o es de una naturaleza completamente diferente? Y si es lo segundo, ¿puede llegar a *prescindir* de lo vivo? ¿Acaso se daría el claro del ser si no hubiese seres vivos? Esto último parece absurdo.

Comencemos con el primer punto. En los *Grundbegriffe* se presenta la siguiente aclaración sobre la idea de mundo: “Mundo –decimos provisionalmente– es lo ente respectivamente accesible y lo ente tratable, lo que es accesible, aquello con lo que un trato es posible o necesario para el modo de ser de lo ente”.⁸³⁸ En otras palabras, mundo es lo que permite el acceso a lo *ente en tanto ente*. Pero ¿qué significa esto último, el *en cuanto ta*? Para que un ente comparezca como el ente que *es*, digamos por ejemplo unos zapatos, dicha comparecencia requiere que el ente sea captado *más allá* de lo que es estrictamente sí mismo, es decir, con respecto al horizonte referencial que le da sentido como lo que es; en el caso de los zapatos, estos no serían desocultados como tales sin una referencia implícita al pie que los va a usar, pero también a su contexto de uso: zapatos para descansar, para el trabajo o para hacer deporte, todo lo cual comparece, a su vez, con respecto a otros entes, como son la hora del día, las condiciones del clima, el estado de ánimo y actividades pendientes del dueño de

Heidegger's Thought, p. 104. Si el hombre fuese efectivamente un animal más, probablemente pasaría indiferente, sin posicionarse ni actuar éticamente, frente al sufrimiento y dolor de otros seres vivos.

⁸³⁷ Enrique Muñoz explica al respecto: “¿Qué quiere decir, entonces, «configuración de mundo»? Heidegger aclara que esta expresión es polisémica. Significa «producir» el mundo, «dar una imagen» suya, «representárselo», abarcarlo, etc. En otras palabras, el ser humano no solo produce artefactos o construye puentes, sino que forma con otros seres humanos su historia, su tiempo y su época o, si se prefiere, lleva a cabo sus proyectos”, «Ser humano, animal y animalidad. Novedad y alcance de los *Conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad 1929/30* de Martin Heidegger», *Veritas*, 29, p. 88.

⁸³⁸ *CFM*, p. 247.

los zapatos. Cada uno de estos entes remitirá sucesivamente a otros de manera indefinida; por tal motivo Heidegger también llegará a describir esta relacionalidad indefinida entre los entes como *totalidad de lo ente*, misma que no debe ser confundida con la simple suma o conjunto material de las cosas, sino como un horizonte de sentido, nunca aclarado en totalidad ni calculable, a partir del cual se desocultan los entes.

Las *cosas* que perciben otros animales aparecen en el marco relativamente fijo de su *Umwelt*, de los marcadores de significado previamente establecidos por él; las cosas captadas en medio de ese entorno aparecen *en plenitud*, en presencia completa, de una manera que podría describirse como *unívoca*. En pocas palabras, un animal que pasase frente a los mismos zapatos podría percibirlos –como *atrayentes*, *peligrosos*, o incluso podría no percibirlos en absoluto, todo de acuerdo con su *Umwelt*–, pero no tendría acceso al horizonte referencial desde el cual se muestran –las acciones cotidianas y expectativas del dueño, la forma del pie humano, las condiciones climáticas, la hora del día, entre muchos otros aspectos– y, por lo tanto, no los captaría *en tanto zapatos*. Lo mismo tendría que decirse de otros entes: la casa, la puerta, los muebles, la ciudad, el cielo, las nubes, el sol, pues todo ello aparece en su ser desde el horizonte abierto por una remisión a la totalidad de lo ente, es decir, desde el *mundo*. Podrá comprenderse que en esta descripción del acceso a lo ente por parte del hombre aún juega un papel protagónico la concepción horizontal trascendental –descrita en el primer capítulo de este trabajo–, en otras palabras, el hombre no solo percibe fisiológicamente los entes, sino que los *rebase* referencialmente, los *trasciende* hacia un horizonte de sentido desde el cual *vuelve* al ente del caso para desocultarlo en su ser. En *Vom Wesen des Grundes*, texto de la misma época, podemos leer la siguiente explicación al respecto: “Este proyecto previo que traspasa y va más allá de lo ente es el que hace posible en absoluto que lo ente se manifieste como tal. Este acontecer de un proyecto que proyecta más allá de lo ente y en el que madura y tiene lugar el ser del Dasein es el ser-en-el-mundo. Que «el Dasein trasciende» quiere decir que configura mundo en la esencia de su ser”.⁸³⁹

Pero en tal caso vale la pena plantear una pregunta: si, como hemos visto, el planteamiento horizontal-trascendental dejó de ser el proyecto fundamental de Heidegger en el paso al pensamiento ontohistórico, ¿cabe esperar que el planteamiento problemático de las relaciones entre animal, hombre y mundo también se haya reconfigurado en el paso a la

⁸³⁹ «De la esencia del fundamento», p. 136.

consideración de un fundamento *histórico-acotnecedor*? La dificultad consiste en que, al menos de manera explícita y mucho menos profusa, el filósofo alemán no volvió al problema del animal en su obra posterior; no obstante, como veremos más adelante, existen elementos y razones para bosquejar, a partir de la obra tardía, algunos otros matices que podría recibir el problema tratado. Por ahora, baste con asegurar una adecuada comprensión de la *Weltarmut* en los términos planteados hacia 1929. Otra conclusión relevante es que dicha tesis no postula una carencia absoluta de mundo por parte del animal; pobreza de mundo significa falta de acceso al *ente en cuanto ente*, pero no una falta de apertura o de relación, las cuales son aseguradas para cada animal con el desarrollo y despliegue de su *Umwelt*. Así, el filósofo aclara lo siguiente:

[...] es un error comprender la expresión «mundo» ya sea para designar a la totalidad de las cosas naturales (concepción naturalista del mundo), ya sea para designar la comunidad de los hombres (concepto personalista del mundo). Antes bien, el elemento metafísicamente esencial de ese significado más o menos claramente fijado de *κόσμος*, mundus, reside en el hecho de que tal significado apunta a la interpretación del existir humano *en su relación con lo ente en totalidad* [...] El mundo pertenece a una estructura *de referencia* que caracteriza al Dasein como tal, y a la que llamamos ser-en-el-mundo.⁸⁴⁰

Que solamente el hombre sea configurador de mundo no significa que él sea su artífice, sino que tiene una relación con la estructura referencial de lo ente en totalidad, la cual no es fija, absoluta y ni siquiera explícita la mayor parte del tiempo; el hombre, además es *puesto* en esa relación. Un gato que juega con una bola de estambre sin duda se relaciona y percibe dicho objeto, pero no como un *ente*, es decir, no en cuanto a su ser, en este caso en tanto bola de estambre, pues para ello necesitaría estar abierto a referencias óntico-ontológicas tales como el aspecto geométrico de esfera al cual se asemeja la *bola* en cuestión, el entretrejimiento de las hebras que forman el hilo agrupado en forma esférica, las actividades humanas y productivas desde y para las cuales se fabricó el estambre, su uso como materia prima para elaborar prendas de vestir. Podría objetarse que un ser humano tampoco es necesariamente consciente de todo ello, pero cabe recordar que, en la filosofía heideggeriana, en lo que respecta a la relación con el ser de los entes, lo crucial no es la conciencia o una relación de conocimiento racional con los objetos, sino el trato cotidiano que presupone, aunque sea de la manera más embozada posible, ese complejo horizonte de referencias.

⁸⁴⁰ *Ibid.*, p. 134.

En suma, los animales se relacionan con las cosas de su entorno, en una apertura muy específica, pero no se dirigen a ellas en tanto entes. Otro ejemplo mencionado en los *Grundbegriffe* alude a un lagarto: es posible verlo moverse y emerger del agua, en busca del suelo cálido, alumbrado por el sol, o de una superficie rocosa. “Cuando decimos que el lagarto yace sobre la superficie rocosa, tendríamos que tachar las palabras «superficie rocosa» para indicar que aquello sobre lo que yace, aunque le está dado *de alguna manera*, no le es conocido sin embargo *en cuanto* superficie rocosa”,⁸⁴¹ pues para ello debería tener de algún modo, previamente, la idea de una superficie, la cual es un constructo abstracto, de carácter topológico y geométrico; la superficie es el *área* externa, más observable en comparación con el *volumen* contenido en un cuerpo. Así pues, si se quisiera atribuir al lagarto la experiencia de una superficie en cuanto tal, se debería aceptar también que tiene nociones geométricas, lo cual parece absurdo. El lagarto percibe ese espacio, sin duda, pero *de otro modo, de alguna manera diferente* –determinar si podemos concebir, acceder o tematizar esa otra manera de apertura de mundo, es ya otro problema metodológico al que Heidegger alude brevemente. Atribuir a los animales la posibilidad de relacionarse con las cosas del mismo modo que lo hace el hombre, no solo no les regresa la *dignidad* arrebatada, sino que los hace encajar forzosamente en un molde antropomórfico.

Pero volvamos a la otra objeción mencionada: el hombre no tiene una relación consciente con el horizonte o totalidad de lo ente (*Welt*), a partir del cual lo ente es abierto como ente, es más, la enorme mayoría de los seres humanos viven, coexisten y mueren sin haber tematizado ni preguntado por ese horizonte. Entonces ¿qué tiene de singular la existencia humana? Primero, el haber sido *puesto* –más adelante llamaremos a esta *posición* evento o acontecimiento antropológico– en la referencialidad a ese horizonte o totalidad de lo ente, aunque sea de la manera más tácita y encubierta, es decir, el haber sido puesto en lo que nombramos imple y llanamente *cotidianidad*; el hombre podría describirse como el único ser vivo que existe en medio de la *cotidianidad*, la cual no constituye un horizonte fijo e invariable de significados, sino la construcción paulatina, colectiva, móvil y por lo tanto histórica, de un plexo referencial desde el cual las cosas tienen un sentido u otro, esta es precisamente la existencia como *cotidianidad* que fue descrita en *Ser y tiempo*. Pero, en segundo lugar, y esto es lo que le interesa explorar principalmente al profesor de Friburgo en

⁸⁴¹ CFM, p. 249.

el curso citado, el hombre tiene la *posibilidad* de ser arrancado de sus tratos y referencias cotidianas con los entes, arrebatado de su común absorción en la cotidianidad, para llegar a experimentar y cuestionar la totalidad de lo ente o mundo; en *Ser y tiempo* esta posibilidad queda señalada con la propiedad (*Eigentlichkeit*), la cual, como se vio anteriormente, al final depende de un momento de *decisión subjetiva* por parte del hombre, con lo que no accede fenomenológicamente al ámbito de apertura *como tal*, en su modo de darse, es decir, de manera histórica y contingente, *no decidida* por el hombre.

En el curso del 29-30 Heidegger dará énfasis a otro aspecto del *Dasein* como modo de acceso arrebatado a la estructura del mundo, a saber, un temple anímico fundamental (*Grundstimmung*); en particular, el aburrimiento profundo será explorado como el temple, o tal vez *un temple*,⁸⁴² que permite sacar al hombre de su cotidiana entrega a lo ente, para llevarlo frente a la totalidad de lo ente o mundo. La esencia del hombre no consiste en estar ya conscientemente abierto a la totalidad de lo ente, sino en la *posibilidad* de ser transpuesto, arrancado a ella. Si la posibilidad no se mantuviera como tal, posible, y fuese más bien una *seguridad*, certeza o posesión segura, esa estructura de mundo se convertiría en un ente asegurado más, en otras palabras, se perdería en tanto mundo; por ello es esencial que la relación del hombre con la totalidad de lo ente (*Welt*) se mantenga en vilo, en conflicto entre la mostración y el ocultamiento. En este sentido afirma el filósofo: “Esta posibilidad esencial de ser arrebatado forma parte de la esencia del hombre en tanto que su *Da-sein* significa siempre –pero no solo– estar templado”.⁸⁴³ Podría incluso aceptarse la tesis de que el hombre es un *animal más*, un mamífero homínido entregado solamente a los intereses trazados previamente en su *Umwelt*, por muy elaborados que puedan llegar a ser, no obstante, mantiene la posibilidad de ser arrebatado, sin que él mismo lo quiera ni desee, de esa cotidiana absorción, para ser puesto frente a lo abierto del mundo. Esa única posibilidad es su esencia en tanto ser humano; si algún día ella se tornase por completo imposible el hombre sería *otra cosa*, animal tecnificado.

⁸⁴² En general, los escritos de esta época oscilan entre hablar de un solo temple que sería el fundamental –la angustia o en este caso el aburrimiento profundo– y en sugerir que habría varios de ellos. Más adelante, en el contexto del pensamiento ontológico, tomará forma la idea de que el temple fundamental no es ni si quiera una experiencia individual, sino una configuración histórica, por lo que cada época de la metafísica se caracterizaría por tener temples fundamentales que abren su acceso a lo ente.

⁸⁴³ *CFM*, p. 230.

En el animal no se da la posibilidad de ser arrancado de su *Umwelt*, está en una armoniosa correspondencia y pertenencia con su entorno, y al no ser arrancado de él, no puede entablar una relación con la totalidad de lo ente en conjunto; no solo eso, sino que el animal no podría siquiera concebir el *Umwelt* de otro animal, al no poder *salir* del suyo propio. Así, el perro no podría imaginar que la abeja se relaciona de un modo completamente distinto con su entorno, mucho menos experimentar el entorno de las abejas; por su parte, el hombre tampoco podría acceder al *Umwelt* del perro como tal, el de la abeja o la golondrina, pero la singularidad humana se manifiesta precisamente en el reconocimiento de ese *no*, en la posibilidad de reconocer que el *Umwelt* de cada animal *no es el suyo*, y de que cada uno es distinto. Asimismo, reconocer la singularidad de los seres vivos no significa atribuirles rasgos humanos –inteligencia, configuración de mundo, acceso al ser–, sino en asumir su singularidad irrebasable. Cada animal está a su modo *capacitado* perfectamente para tratar con las cosas que requiere en los términos de su *Umwelt*. Heidegger señala, a partir de von Uexküll, que en lo vivo hay capacidad, no como una prescripción mecanizada, sino como *impulso* que capacita hacia algo; el conducirse en los términos de este impulso se denomina *conducta*, que es entonces el modo propio en el cual vive el animal:

La conducta como modo de ser en general solo es posible en función del *estar cautivado* en sí del animal. El estar–consigo específicamente animal, que no tiene nada que ver con una mismidad [*Selbstheit*] del hombre que se comporta en tanto que persona, este estar cautivado en sí [*Eingenommenheit*] del animal, en el que es posible toda conducta, lo designamos estupor [*Benommenheit*].⁸⁴⁴

Aquí se introduce una noción crucial: *Benommenheit*, que además es diferenciada de *Selbstheit*. En su traducción, Alberto Ciria ha vertido perturbamiento por *Bennommenheit*,⁸⁴⁵ pero dicho término conlleva un problema: el *estar perturbado* alude normalmente a una patología, es decir, a un estado alterado, normalmente *deficiente*, con respecto a una situación estándar. Pero ni en Heidegger ni en von Uexküll se trata aquí de una *deficiencia* –que se juzgaría en este caso con respecto al hombre– pues, como se ha

⁸⁴⁴ *Ibid.*, p. 291. Trad. modificada.

⁸⁴⁵ La palabra también puede significar aturdimiento, mareo, sopor, estupor. En un contexto médico, *Benommenheit* alude a una modificación o pérdida de la conciencia.

indicado, el animal está perfectamente integrado con su entorno. El adjetivo *cautivado*,⁸⁴⁶ que emplea en otros momentos el mismo traductor, se acerca más a la tematización de la *Benommenheit*, pues en dicho estado el animal está *absorto*, hecho *cautivo* en el círculo conductual determinado por su *Umwelt*.⁸⁴⁷ El animal no puede *salir* de ese círculo; una abeja no podría jamás dejar de comportarse *como abeja*. En cambio, si los seres humanos pueden actuar de muy distintos modos, en maneras que pueden llegar a ser calificadas como *antinaturales* o *ihumanas*, es porque no están *cautivos* dentro de un círculo amplio pero limitado de conductas.

De acuerdo con esto, hemos preferido hablar de *estupor* para designar *Benommenheit*, pues el animal no está en una situación patológica o deficiente en la relación que establece con las cosas de su entorno, pero con respecto a la totalidad de lo ente (*mundo*) se encuentra como en un estado de *somnolencia*, *dormido*, mas no insensible ni indiferente a las cosas (entes) del mundo. Por ello los *dormidos* de Heráclito están muy próximos al estado del animal, pero esto no es dicho en sentido peyorativo, pues tanto el dormido como el animal yacen pacíficamente entregados a *su mundo* (*Umwelt*) propio, sin despertar al mundo común de la totalidad de lo ente. De este modo, para Heidegger *Benommenheit* designa la esencia de lo animal. Con dicho término, “[...] no nos referimos a un estado que se dé en el animal solo de modo permanente, sino a *un momento esencial de la animalidad* en cuanto tal”.⁸⁴⁸ Para explicar este punto, el filósofo presenta el ejemplo de la abeja, retomando los estudios de

⁸⁴⁶ Didier Franck considera que el término cautivación (*captivation*) es fenomenológicamente más acertado que la *pobreza de mundo* –que es una consideración establecida siempre a partir del canon humano–, pues la cautividad designa de mejor manera la relación tan íntima del animal con su *Umwelt*. Franck se pregunta: “Is not the captivation of the animal more essential than its poverty-in-the-world?”, «Being and the Living», en Hubert Dreyfus y Mark Wrathall, *Heidegger Reexamined. Vol. 1. Dasein, Authenticity, and Death*, p. 115. Y añade: “If world means having access to being, then the animal has a world since it is open to something else, but if the world means having access to being *as being*, then the animal does not have a world since it is captivated”, *Ídem*.

⁸⁴⁷ Enrique Muñoz explica así este importante concepto: “Según el biólogo estonio, el “medio ambiente” (*Umwelt*) es una realidad subjetiva en la que cada ser vivo interactúa. La extensión, es decir, el horizonte de este espacio, se determina por la organización de cada ser vivo. De este modo, cada ser vivo establece el punto central de ese horizonte. En consecuencia, el medio ambiente de las medusas es un mero medio ambiente de alimentación, el medio ambiente de la abeja está compuesto de las cosas propias de las abejas (flores, plantas, polen, miel, etc.) y el medio ambiente del ser humano, valga la redundancia, tiene características humanas. Por el contrario, “mundo” (*Welt*) es una realidad objetiva, la que se explica mediante teorías científicas y datos duros, sin contacto con la vida real”, «El aporte de Jakob von Uexküll a los Conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad (1929-1930) de Martin Heidegger», p. 100.

⁸⁴⁸ *CFM*, p. 291.

von Uexküll, aunque antes de analizarlo, cabe hacer una observación. Al tomar el ejemplo de la abeja, el filósofo expone los siguientes motivos:

[...] tenemos que mantenernos orientados metódicamente a hacernos presentes aquellos modos de la conducta que primeramente, con forma a su constante carácter interno, están lejos de esos modos de comportamiento que los animales superiores muestran en una correspondencia aparentemente exacta con nuestro comportamiento. Por eso aducimos la conducta de las abejas, también porque los insectos tienen una función destacada dentro de la problemática de la biología.⁸⁴⁹

Esta observación hace pensar, ¿esos animales *superiores*, si están en una correspondencia aparentemente exacta con nuestro comportamiento, pueden ubicarse sin más en la pobreza de mundo? ¿No se muestra en los otros grandes primates –chimpancé, bonobo, orangután y gorila– un trato con las cosas muy cercano al trato con lo ente en tanto tal? ¿No podría decirse que algunos de los mamíferos más complejos muestran en su comportamiento habitual rasgos de lo que podría considerarse como *cotidianidad*? ¿No habría que pensar también estos casos y no limitarse a los animales que encajan con la descripción de un *Umwelt* limitado? Tales preguntas rebasan por completo el alcance de nuestro trabajo, pero deben quedar señaladas, a reserva de una observación más detallada del modo de vida de otros primates y mamíferos. Aunque en última instancia parece subsistir el *umbral crítico* señalado con respecto al hombre: incluso aceptando que algunos otros animales –como un chimpancé, un delfín o una ballena– tengan un trato con el ente, es decir, que existan en cierto modo de la *cotidianidad* –pensada aquí como un primer atisbo del ser–, ¿tendrían la posibilidad de *salir* de esa cotidiana referencia, para ser expuestos a la totalidad de lo ente y, a partir de ello, preguntar por esa referencia al ser? *Aparentemente* no. Pero la pregunta crucial, dirigida a nosotros mismos, es: ¿el hombre preserva aún esa *posibilidad*? Otro rasgo que marcaba la singularidad humana, y que hoy también queda en entredicho es la existencia histórica.

Después de estas observaciones podemos volver al ejemplo de la abeja, trabajado por von Uexküll. El pequeño insecto liba la miel; parece innegable que tiene una relación con ella, con la miel presente en tanto miel. Cuando la abeja queda saciada emprende el vuelo hacia la colmena. ¿Cómo no va a estar abierta –casi podría decirse *consciente*– a la presencia o ausencia de la miel? Pero entonces el biólogo realiza un experimento: secciona la cavidad

⁸⁴⁹ *Ibid.*, p. 293.

abdominal de una abeja y la deja continuar su rutina habitual: “[...] si se corta cuidadosamente el abdomen mientras la abeja liba, esta sigue bebiendo en silencio mientras la miel fluye por detrás de ella. En este caso, no interrumpe la acción de libar”,⁸⁵⁰ sino que continúa sin interrumpir el proceso. Lo que le falta entonces es el impulso de *inhibición* para realizar esa acción, el cual se daría si tuviera su abdomen completo. La abeja no puede *saber* que ha libado demasiada miel. No tiene una relación con la presencia o ausencia, exceso, defecto o suficiencia de aquello que bebe, se mueve solamente orientada por un impulso que la lleva ora a beber ora a irse de allí, no propiamente a *dejar de hacerlo*, porque no hay lugar para la negación o ausencia de algo. En medio del *Umwelt* animal no hay *falta*, sino el continuo impulso a hacer una u otra cosa. En palabras más llanas, el animal no experimenta la falta de alimento, sino un impulso a comer. Heidegger se pregunta sobre este experimento: ¿en una situación normal la abeja se aleja porque *ya no hay miel?*, ¿constata la miel en tanto presente o ausente?

Más bien, simplemente está absorto en la comida. Este estar absorto solo es posible donde se da un «hacia» impulsivo. Pero este estar absorto en este ser impulsado excluye al mismo tiempo la posibilidad de una constatación del estar presente. Justamente el estar absorto en la comida impide al animal posicionarse frente a la comida.⁸⁵¹

Podría objetarse que, al saciarse y alejarse de la fuente de miel, cesa el estar impulsado, pero esto no es así. La saciedad es un modo del estar impulsado, en otras palabras, el animal vive permanentemente en el modo del impulso, en una *positividad* permanente, en el sentido de que siempre está dirigido hacia algo puesto o percibido como presente, nunca hacia lo ausente como tal; pasa de un impulso (siempre en sentido positivo) hacia otro, nunca se sustrae del comportamiento. Así pues, transita del impulso de alimentarse hacia el de retirarse, al de descansar, al de dormir o despertar. El profesor de Friburgo añade:

El hacer y la conducta de la abeja no están regulados por una constatación de la presencia o no presencia de aquello a lo que la impulsa su hacer, aquello con lo cual guarda relación la conducta de la libación. Eso significa que libar de la flor no es un conducirse respecto de la flor en tanto que algo presente o no presente.

⁸⁵⁰ Jakob von Uexküll, *Theoretische Biologie*, p. 141: „[...] wenn man ihr den Hinterleib während des Saugens vorsichtig wegschneidet, ruhig weitertrinkt, während ihr der Honig hinten wieder hinausfließt. In diesem Falle bringt sie die Handlung nicht ab, sondern die Biene trinkt ohne Unterbrechung weiter“.

⁸⁵¹ *CFM*, p. 295.

Afirmamos que el hacer se interrumpe a causa de una inhibición (impulso y desinhibición). Eso significa al mismo tiempo que el hacer no cesa sin más, sino que el ser impulsado del estar capacitado se reconduce a otro impulso.⁸⁵²

El animal está absorto, cautivado en perpetua positividad, con respecto a la cual no se da interrupción alguna. Frente a esto lo peculiar del hombre no es solamente estar referido a lo ente, es decir, estar abierto a la apertura de la cotidianidad, sino que la entrega o absorción a ese mundo cotidiano, o si se quiere inclusive a su *Umwelt*, puede llegar a ser interrumpida por un peculiar temple anímico. El animal solamente está abierto, de manera siempre afirmativa, a los *marcadores de sentido* (*Bedeutungsträger*) previamente trazados por su *Umwelt*, y a nada más.⁸⁵³ Al conjunto de estos marcadores se les denomina *anillo* o *círculo desinhibidor*. El animal solo puede subsistir dentro de ese círculo, lo que está fuera de él simplemente *no existe* para él, y no se trata de una simple ausencia, sino que el animal no puede llegar a *saber* que hay ciertas cosas que rebasan su círculo desinhibidor. En este sentido, la singularidad humana no consiste tanto en su saber positivo, por muy amplio que llegue a ser, en estar *abierto* a la totalidad de lo ente, sino en la experiencia de que hay algo que *no se le muestra*, que no puede llegar a percibirlo ni saberlo todo, en suma, a la experiencia del límite y la finitud que se juega en la crítica kantiana. En términos biológicos, como ya se indicó, esto no representa ninguna falencia para el animal pues, al contrario, le garantiza un desenvolvimiento perfecto en su entorno, para cada problema hay una conducta, para cada problema una respuesta, y lo que no se presenta en estos términos simplemente no es problema.⁸⁵⁴

⁸⁵² *Idem*.

⁸⁵³ Quizá el ejemplo más conocido y paradigmático es el de la garrapata, trabajado también por *Jakob von Uexküll*. Este tipo de ácaro está abierto a solamente tres marcadores de sentido: la percepción olfativa del sudor de los mamíferos, sobre los cuales se deja caer; la percepción térmica de los 37 grados centígrados que delatan la presencia de un flujo sanguíneo del cual alimentarse; percepción de la topología capilar del animal sobre el cual se ha posado. Fuera de esto nada más hay, ni importa, para la garrapata. Cfr. *Mondes animaux et monde humain*, pp. 17 y ss.

⁸⁵⁴ Giorgio Agamben ha observado que Heidegger oscila entre dos polos opuestos, ya que en unas ocasiones parece elogiar esta absorción del animal en su *Umwelt*, y otras parece considerarla como una falta de capacidad: “Por una parte, el aturdimiento [*Benommenheit*] es una apertura más intensa y envolvente que cualquier conocimiento humano; por otra, en la medida en que no es capaz de develar el propio desinhibidor, el aturdimiento está cerrado en una opacidad integral”, *Lo abierto*, p. 111. Y más adelante agrega el filósofo italiano: “[...] el animal no puede referirse a lo no abierto, permanece excluido precisamente del ámbito esencial del conflicto entre develamiento y velamiento”, *Idem*. Esta posibilidad de situarse en medio del conflicto entre la apertura y el cierre, entre lo que años más tarde Heidegger denominará mundo y tierra, es crucial en el ser humano.

En conclusión, el animal está abierto, en cierto grado, al mundo, a una parte de él, a las cosas de él que aparecen como marcadores de sentido en el círculo desinhibidor que constituye el *Umwelt* de cada especie animal; pero no está abierto al mundo *en tanto* mundo, ni al ente *en tanto* ente, es decir, no a la totalidad de lo ente en conjunto y mucho menos a la experiencia de un rehúso (*Entzug*). La estructura del *en tanto que* se muestra entonces como algo crucial –al final de los *Grundbegriffe* Heidegger la relaciona con la aparición del *logos*. “El «en tanto que» es algo distintivo en aquello a lo cual está abierta la existencia [*Dasein*] humana, a diferencia del estar abierto a... en el caso del animal. En éste, el estar abierto a... es el estar absorbido por... [*Ingenommenheit*] en el estupor [*Benommenheit*]”.⁸⁵⁵ Por ello para Heidegger el *ser* y el *en tanto que* tienen un mismo origen.

Pero es llamativa la siguiente observación sobre el tema del animal: “[...] no se dice que esto sea el esclarecimiento definitivo de la esencia de la animalidad, más allá de la cual no podrán preguntar jamás los tiempos venideros”.⁸⁵⁶ En realidad, Heidegger no volvió nunca más a plantear este problema, al menos no con la misma abundancia, pero ¿lo hicieron o lo harán los *tiempos venideros*? Si al tiempo presente le resta aún desplegar dicha interrogación, lo primero y mínimo por hacer es mostrar los puntos problemáticos de la misma, algunos de ellos son, a partir de lo trabajado hasta aquí: ¿el hombre tiene un *Umwelt* como los animales? ¿Tiene un mundo (*Welt*) que se superpone al *Umwelt*? ¿O la irrupción de un mundo anula la subsistencia de un *Umwelt*? ¿Qué pasa con los otros mamíferos y primates *avanzados*? ¿Se encuentran en el umbral de la apertura a un mundo? ¿O toda muestra de inteligencia y sensibilidad, hasta las más sofisticadas, no son más que la muestra de un *Umwelt* exitosamente desplegado –como tal vez hubiese pensado Nietzsche? En suma, ¿cuál es la relación entre *Welt* y *Umwelt*? La hipótesis que se pretende bosquejar aquí consiste en que esa relación es esencialmente conflictiva, y será parcialmente tematizada en la contienda entre mundo y tierra, o cielo y tierra como se denominará posteriormente –cabe preguntar también a qué responde ese giro al pasar de mundo a cielo (*Himmel*) cuando Heidegger hable de la cuaternidad (*Geviert*).

Nuestra hipótesis es que no solo ha subsistido un *Umwelt* humano a lo largo de su historia (natural y cultural), sino que persiste en él una tendencia a retornar a la absorción originaria, al sopor (*Benommenheit*) animal que no ha sido perturbado por la innecesaria –en

⁸⁵⁵ *CFM*, p. 396.

⁸⁵⁶ *Ibid.*, p. 314.

términos biológicos, evolutivos y adaptativos— apertura de un mundo. La primera resonancia de ese impulso de retorno, de obturación del mundo como tal, es la *impropiedad* tratada en *Ser y tiempo*, su consecución definitiva sería tematizada con la noción de animal tecnificado. Para apuntalar estas ideas es necesario revisar con mayor detalle el planteamiento heideggeriano sobre la vida y la idea de tierra (*Erde*). Un momento posterior en el que el pensador alemán retoma brevemente la cuestión de lo vivo, es en sus reflexiones en torno a Nietzsche y la voluntad de poder. Allí señala que para el autor de la *Genealogía de la moral* el *ser* es igual a la *vida*, y lo vivo se caracteriza por apropiarse o apoderarse de lo que existe en su entorno, para procesarlo y aprovecharlo en sus términos, casi podría decirse en los términos de su *Umwelt*. En la perspectiva de Nietzsche:

Lo viviente está abierto frente a otras fuerzas, pero lo está de manera tal que, ofreciéndoles resistencia, al mismo tiempo las acomoda en cuanto a figura y ritmo, con el fin de evaluarlas respecto de una posible incorporación o eliminación. De acuerdo con este ángulo visual, todo lo que sale al encuentro es interpretado en referencia a la posibilidad de vida de lo viviente. Este ángulo visual y su correspondiente ámbito de visibilidad delimitan ya qué sale y qué no sale al encuentro del ser viviente. La lagartija, por ejemplo, oye el menor ruido en la hierba y no oye, en cambio, un disparo de revolver hecho a su lado.⁸⁵⁷

Esto último es así porque en el *Umwelt* de la lagartija ni las armas de fuego ni el estruendo de su estallido ocupan un lugar relevante, no en tanto *arma mortal*. Este objeto, como muchos otros, no disminuyen ni acrecientan su poder, y por tanto son completamente irrelevantes, más aún, inexistentes, no salen al encuentro del animal en cuestión. La lagartija, como cualquier otro animal, solo está abierta para lo que es *útil* y *beneficioso* para su vida, solo eso tiene *sentido*. Pero entonces cabe preguntar, ¿no es este también el modo en que lo ente comparece para el hombre en la época de la *Gestell*? ¿No son las cosas solamente recursos disponibles para el cálculo de *beneficios* e *intereses*? Solo lo que se muestra de tal modo vale como algo que *es*. Entonces las finas líneas de demarcación entre el animal y el hombre se desdibujan, no porque el animal acceda al ser o a la totalidad de lo ente, sino porque el hombre cierra el ámbito de sus ocupaciones, intereses y actuaciones, lo restringe al ámbito de lo que es un *beneficio* o *resultado*, sin tener ojos para nada más. El hombre mueve entonces, efectivamente, como un animal más, animal tecnificado. Al igual que todo lo vivo, como observó Nietzsche, busca asegurar el *caos*, es decir, lo que aparentemente no tiene sentido ni

⁸⁵⁷ Nietzsche, p. 197.

explicación, fijarlo para sí, en sus términos de cognoscibilidad y uso; esta es una ardua tarea que ha desplegado a través de los siglos, por medio principalmente de su ciencia y tecnología, a través esquemas, leyes, axiomas y algoritmos. Hoy, por primera vez en la historia, casi la totalidad del universo está explicada.

Así pues, la vida en cierto modo es indiferente al ser, no solo puede subsistir *sin él*, sino que lo hace mejor sin él. No obstante, solo pensamos la vida como una región en medio de lo ente, es decir, a través de la pertenencia al mundo y al ser. En este sentido escribe el profesor de Friburgo: “Vida no requiere el concepto para su animación, pero ‘vida’ permanece excluida de la referencia al ser [Seyn]. Esta exclusión la deja *propiamente* pertenecer a su propia esencia”.⁸⁵⁸ Es decir que forma parte de la esencia de la vida su falta de relación con el ser, con esto no se la degrada ni se resta ningún mérito, sino que se la deja ser en su esencia. Los seres vivos no necesitan de la donación del ser, forzar la interpretación para hacer que encajen en la experiencia del desocultamiento implica violentar su esencia: “Referencia al ser [Seyn]: ¿qué mienta esto? (ser-hombre). ‘Vida’, por cierto también un modo de ser – pero sin esa referencia”.⁸⁵⁹

En estas últimas citas cabe notar que Heidegger escribe vida entre comillas cuando se refiere a ella *fuera* del ámbito del desocultamiento, es decir, fuera de la apertura del ser. Esto no deja de ser paradójico e interesante porque, como veremos más adelante, no hay propiamente un *fuera*, ya que fuera del ser no se da el sentido ni la referencia, de ahí el recurso a las comillas, empleado en casos semejantes a este. Lo que hay *fuera* solo se piensa desde el ser. El ser humano no solo tiene una relación con el ser, es decir, no solo está en medio del desocultamiento de lo ente en totalidad, sino que llega a vislumbrar también el límite, la finitud del ser. Por ello la relación del hombre con el ser no es unidimensional, sino que puede atravesar al menos por tres momentos: la apertura cotidiana al horizonte de sentido del ente en totalidad (*Sein* como sentido); la posible sustracción de esa referencia, para ser conducido a la pregunta por el desocultamiento mismo (*Seyn* como experiencia acontecida, interrogativa, de la verdad del ser); y finalmente que ese ámbito de mostración y desocultamiento es finito y conflictivo, que está en juego (~~Seyn~~ tachado)

El intento de pensar ese hipotético *fuera del ser* es lo que llevará al filósofo, unos cinco años después, a mediados de la década de los 30, a proponer la palabra esencial de tierra

⁸⁵⁸ *La historia del ser*, p. 123.

⁸⁵⁹ *Ídem*.

(*Erde*). Antes de adentrarnos en dicha noción, vale la pena echar un vistazo a uno de los escasos pasajes en los que, en la obra de los años 30 y posteriores, Heidegger revisará su tesis de la pobreza de mundo (*Weltarmut*). Lo encontramos en las *Überlegungen X* de los *Cuadernos negros*, allí considera insuficiente el planteamiento de los *Grundbegriffe*. Las expresiones más adecuadas respectivamente para la piedra, el animal y el mundo no serían *sin mundo*, *pobre de mundo* y *configurador de mundo*, sino:

«sin campo y sin mundo», «ofuscado con su campo y sin mundo» y «configurando mundo y abriendo la tierra». En ello, la designación de la «piedra» como «sin campo y sin mundo» exige a la vez, y previamente, la determinación «positiva» propia. ¿Pero cómo hay que plantear esta determinación «positiva»? Pese a todo, desde la «tierra», pero entonces, rotundamente, incluso desde el «mundo».⁸⁶⁰

Los términos en el original alemán son: *feld- und weltlos* (para el caso de la piedra), *feldbenommen-weltlos* (el animal), y *weltbildend-erderschließend* (el hombre).⁸⁶¹ Las nuevas ideas que se introducen son, entonces, campo (*Feld*) y tierra (*Erde*). ¿Qué significa este replanteamiento? Las cosas como la piedra ahora no solo son *sin mundo*, sino *sin campo*, ¿cuál es la diferencia entre *mundo* y *campo*? Mundo se mantiene, en general, como la referencia a la totalidad de lo ente en su conjunto, pero *campo* es la apertura de cada ser vivo, incluyendo a los hombres; como es sabido, en su estilo poético posterior, Heidegger referirá la vida cotidiana en medio de un campo a los mortales. Es decir, animales y hombres comparten la pertenencia a un campo, con la diferencia de que el animal está ofuscado o absorto en su propio campo (*feldbenommen*), sin la posibilidad de salir de él. Los hombres, por su parte, no solo se mantienen como configuradores o constructores de mundo, sino que también *abren la tierra*, es decir, pueden llegar a tener una experiencia pensante de lo que no está dentro de los confines de la mostración del ser. Si el hombre puede decir que la piedra es *sin mundo* y *sin campo*, ello solo es posible a través de una referencia a la tierra, esto es, lo que se *cierra*, lo que *resiste* a la apertura del mundo. Por ello tierra y mundo libran una contienda esencial.

El hombre es uno de los escenarios –otro es la obra de arte– en los que más álgidamente se despliega esa lucha: la tierra tiende al *cierre*, la *vuelta* a lo natural y animal, la pertenencia simple a un campo o entorno (*Feld, Umwelt*); mientras que el mundo tiende al

⁸⁶⁰ CN II, p. 239.

⁸⁶¹ GA 95, p. 282.

sentido, la apertura y la explicación, apunta en última instancia al dominio y control de la tierra. Lo paradójico es que el triunfo de uno u otro contendiente significaría esencialmente lo mismo: el cese u obliteración de la apertura del ser. El problema del animal tecnificado nombraría entonces ambas cosas: el repliegue hacia la *vida*, el *instinto*, el *entorno natural*, a la vez que el triunfo del cálculo y la planificación, en suma, *armonía* entre tierra y mundo, cese del conflicto.

No obstante, ¿puede el hombre *volver* realmente a un *Umwelt* hipotéticamente perdido? ¿Ese retorno sería realmente *armónico* y *pacífico*? Recordemos la pregunta de Heidegger: “¿Es el camino histórico hacia el *fin*, *hacia la recaída del último hombre en el animal tecnificado*, que con ello hasta pierde también la animalidad originaria del animal inserto [...]?”⁸⁶² ¿Cuál es esa *animalidad originaria del animal inserto*? De acuerdo con lo que hemos revisado hasta aquí, se trata de la pertenencia completa a un *medio circundante* (*Umwelt*), una entrega tan acabada que el animal está *inmerso* en ese campo finito de sentido –recordemos que von Uexküll atribuye al *Umwelt* la cualidad de portador de significados–, de manera tan *perfecta* y *armónica* que el animal no necesita el trato ni referencia con *nada más*. El animal tecnificado implicaría la vuelta a un *Umwelt* finito, desde el que solo tiene sentido aquello que se muestra como útil, beneficioso y calculable en términos de los intereses del *hombre* –que ya no es tal, privado de su referencia al ser. Pero si se *pierde la animalidad originaria* es porque esa entrega a un *Umwelt tecnificado* puede no ser tan integral ni armónica como podría pensarse.

Quizás el animal tecnificado no pueda reposar en una serenidad animal simplemente, seguirá siendo exigido, *provocado* para calcular, consumir y producir en un círculo de necesidades y satisfacciones previamente diseñadas. Como sucede ya en nuestros días, esta exigencia implacable apunta a la aparición una amplia gama de trastornos *obsesivos* y *depresivos*.⁸⁶³ Tal vez surjan nuevas formas de *malestar* y segregación, por ejemplo, una brecha entre quienes habrán podido acceder a la tecnificación completa y perfecta, y quienes permanecen privados de esas mejoras. Pero en tal caso ¿seguirá existiendo un conflicto

⁸⁶² *Loc. cit.*

⁸⁶³ Byung-Chul Han escribe en consonancia con esto: “El *animal laborans* tardomoderno está dotado de tanto ego que está por explotar, y es cualquier cosa menos pasivo. Si uno renuncia a su individualidad y se entrega plenamente al proceso de la especie, gozaría, cuando menos, de la serenidad propia del animal. El animal *laborans transmoderno* es, en sentido estricto, todo menos animalizado. Es hiperactivo e hiperneurótico”, La sociedad del cansancio, p. 45.

esencial? ¿O será una falla temporal más entre otras, pendiente de recibir solución técnica? Si en medio de estas complicaciones persiste algo de la conflictividad esencial del ser, quizás exista aún posibilidad de alguna pregunta. Entonces habría que mencionar el resto del pasaje citado: “¿[...] o puede, asumida antes como abrigo, ser inserta en la fundación del Dasein?”⁸⁶⁴

§ 18. La obliteración del acontecimiento antropológico

En el párrafo anterior quedó esbozada la tesis de que el hombre comparte con los animales la pertenencia a un *Umwelt* o, dicho en el lenguaje poético tardío, a un campo (*Feld*). Después de todo, el ser humano es también un ser vivo, un mamífero antropoide *entre otros*; también necesita respirar, comer, dormir, siente el impulso de la ira, el miedo o la atracción reproductiva. Si el hombre no deja de ser un animal más, ¿cómo se relaciona su posible pertenencia al ser con esa animalidad? ¿Una cosa es indiferente con respecto a la otra? ¿Están en una relación de conflicto o contradicción? Después de todo, si el hombre no *viviera*, no habría pregunta por el ser. ¿Cómo fue que en medio de lo *ente* –aún impensado como tal–, entre la naturaleza y los animales, surgió en uno de ellos una relación con el ser, y más aún, la posibilidad de preguntar por él? En lo que sigue llamaremos *acontecimiento antropológico* o *evento prometeico*, a la irrupción de ese ente que llamamos hombre en medio de la naturaleza. Pero se plantea la pregunta: ¿dicha irrupción tiene algo que ver con el ser? ¿Prepara el acontecimiento del ser en cierto modo? ¿Se trata más bien de un encuentro completamente fortuito y contingente? ¿O acaso no hay tal cosa como un acontecimiento que irrumpe en lo natural, sino que es un fenómeno más, en medio de la materia cósmica? Para adentrarnos en estas preguntas es necesario afinar la mirada hacia lo que se ha denominado *vida, naturaleza* y, por supuesto, *ser humano*.

Con el esbozo previo de la animalidad y la idea tierra hemos visto que la vida o naturaleza no tiende por sí misma hacia la apertura del ser. Por ello Heidegger, al contrario de Nietzsche, se esfuerza tanto por no confundir ambas instancias, vida y ser. En la tradición metafísica la vida ha sido comprendida usualmente como lo fluido y cambiante, perpetuo movimiento, en oposición a la permanencia y estabilidad, “pero lo viviente y la vida quizá

⁸⁶⁴ *Loc. cit.*

sean aún más esencialmente la rigidez y el anquilosamiento en cuanto que lo inerte, lo cual carece incluso de esta posibilidad”.⁸⁶⁵ Es decir, lo vivo sería más rígido que la piedra misma, pues siendo apertura se mantiene en lo anquilosado, mientras que lo inerte no tiene si quiera esa posibilidad, en tanto posibilidad. Pero en tal caso, ¿latiría en lo vivo la remota posibilidad de no permanecer en semejante anquilosamiento? Si es así, el ámbito del ser y el de la vida no estarían tan desligados –veremos que el pensamiento más tardío de Heidegger, el de la cuaternidad, se aproxima a esta posibilidad, a condición de tomar distancia de la concepción tradicional de la *vida*, y de comprender la singular noción de la tierra (*Erde*). En otras palabras, la pregunta es: ¿hay en la vida *posibilidad* como tal, o todo se reduce a *necesidad*? ¿Qué es lo que arranca a un ser vivo de su estricta ligación con lo necesario para ser llevado a lo posible?

Heidegger considera que en todo lo viviente, a pesar de la riqueza y diversidad de sus formas, “[...] la primera disposición sobre la esencia de tal ente contiene un anquilosamiento. Le falta la apertura a lo ente como tal”.⁸⁶⁶ Desde este enfoque todo lo vivo tiende a incorporar y *fixar* lo exterior en el círculo previamente trazado por su campo (*Feld*), con respecto al cual el ser vivo se mantiene *anquilosado* –la palabra usada en el original es *Erstarrung*, que se puede traducir por *anquilosamiento*, *solidificación* o *estupor*, una connotación cercana a *Benommenheit*. La pregunta es, entonces, toda vez que el hombre sigue siendo un ente vivo, ¿cómo rompe o puede llegar a romper con dicho *entumecimiento*? ¿lo viviente resiste a esa ruptura? ¿O más bien hay en lo viviente algo que pudo impulsar a ella? Heidegger solamente llegó a aproximarse a esta pregunta, una pregunta por el *acontecimiento antropológico* –que no se debe confundir con el *Ereignis*–, tomando en cuenta que la apertura del ser es irreductible al círculo de los impulsos y necesidades del campo (*Feld*) de lo vivo; más aún, como hemos visto, la apertura de un horizonte ontológico *rompe* con la entrega a esa inmediatez. Lo único que sabemos es que esa *ruptura* se da en la contienda de mundo y tierra, pero en medio de esta lucha la «naturaleza» y la animalidad previa no quedan explicadas como *condición de posibilidad* del hombre.

Suponiendo que la tierra es *más antigua* que el mundo, ¿de *dónde* proviene este último? ¿De la tierra misma? ¿De algo distinto a ella? ¿Pudo la tierra hacer brotar de sí misma a su propio contendiente, a la manera de Atenea que nace armada de la cabeza de Zeus? Aún sin poder dar respuesta a estas cuestiones, aquí se propone la tesis de que el hombre, su esencia,

⁸⁶⁵ CN II, p. 115.

⁸⁶⁶ *Ídem*.

consiste justamente en la irrupción de esa contienda entre mundo tierra. El hombre es el principal escenario de esa lucha, el primer ente en el cual tiene lugar dicha pugna; si tal conflicto llegase a terminar, la esencia del hombre como tal se desvanecería, esto es, se anularía el *acontecimiento antropológico*. Pero esta irrupción no se debe confundir con el *acontecimiento apropiador* o *Ereignis*, este último consiste en la *apropiación* histórica del hombre por parte del ser, según la cual el hombre pertenece, se adentra y pregunta por la verdad del ser, pensada en su esencia rehusante; esta es una posibilidad histórica y en continuo *por venir*. Pero, después de todo, tal apropiación no sería ni siquiera posible si no hubiese un ente del cual apropiarse; ese ente, lo sabemos ya, es el hombre. Por su parte, el *primer comienzo* (*erste Anfang*) que se dio en la antigua Grecia, consiste en el primer esbozo histórico de esa apropiación. Heidegger siempre se rehusó a preguntar más allá de ese primer comienzo, pero ¿acaso no había hombres antes del primer comienzo? ¿No fueron también hombres Anaximandro, Parménides y Heráclito, mortales en medio del mundo? Si hemos de tomar en serio la *menesterosidad del ser*, su necesidad y llamado que dirige al hombre, ¿no necesitan el comienzo y el acontecimiento que previamente haya irrumpido el hombre en medio del mundo? ¿Esa irrupción tiene algo que ver con el comienzo y el acontecimiento? ¿O son dos ámbitos completamente desligados que se encuentran contingentemente?

Cabe hacer algunas distinciones conceptuales. El ser humano es un ser vivo como otros, un animal que puede ser considerado como un mamífero antropoide; además de esto, ese ser vivo se encuentra en una referencia significativa frente a las cosas, se sitúa en una apertura desde la cual se refiere a los entes y trata con ellos en su vida cotidiana; finalmente, guarda la posibilidad de ser sustraído de dicha referencialidad cotidiana y con ello, posiblemente, de preguntar por la apertura misma. Estas tres dimensiones o sustratos se dan en el hombre al unísono, pero no necesariamente de manera *armónica* y *pacífica*. La sola condición de ser vivo no da al hombre su esencia humana, sino que la apertura al mundo es la instancia que lo encamina a su esencia; lo *encamina* tan solo, porque el hecho de que se dé tal apertura no garantiza que el hombre asuma y se inserte completamente en ella; cuando finalmente el hombre vuelve la mirada pensante hacia esa apertura, para preguntar por ella y habitar su mundo a partir de la misma, se da una realización de su esencia, misma que, no obstante, no puede ser una meta fija y asegurada, pues en tal caso no se da más la apertura.

Dicha aperturidad es un evento por sí mismo, no es equiparable inmediatamente al hombre⁸⁶⁷ como ente; el ente que llamamos hombre *antecede* a dicha apertura, pero solo a través de ella es arrancado de la inmediatez de su campo (*Feld*) para ser el hombre que es.

Tendríamos entonces tres instancias: a) *momento antropológico*, en el que el hombre es pensado y definido como un animal, con necesidades y comportamientos naturales, perfectamente asimilables al desenvolvimiento de cualquier animal en su *Umwelt*. b) *evento de apertura*,⁸⁶⁸ en el cual el hombre es arrancado o separado de su referencia limitada y necesaria a una serie de marcadores de sentido previamente establecidos por el círculo desinhibidor de su *Umwelt*, en otras palabras, pasa de una referencialidad amplia, sumamente rica, pero limitada, a una referencialidad ilimitada, más aún, a una experiencia de lo *ilimitado*.⁸⁶⁹ Esta apertura tiene profundas consecuencias en la condición humana, pues nos arranca de la exclusiva referencia a lo *real* y presente, para colocarnos frente a la interrogación por lo *necesario* y, sobre todo, de lo *posible*; con la apertura de esta referencialidad se inaugura también el horizonte temporal para el hombre, incluso podría decirse en los términos de *Ser y tiempo*, que el tiempo es ya esa apertura originaria, una de cuyas principales implicaciones es la experiencia que tiene hombre de su propia muerte, de su más íntima finitud, por ello consideramos que la tematización heideggeriana de los hombres pensados como los mortales (*die Sterblichen*) apunta a este segundo momento. Finalmente, c) la *fundación del Dasein*, cuando los mortales no solo experimentan su apertura ontológica y habitan a partir de ella, sino que se interrogan meditativamente por ella a partir de una experiencia histórica de la misma.

⁸⁶⁷ Von Herrmann ha destacado también esta sutil diferencia entre el hombre y la apertura. Esta última, como determinación del Dasein significa „[...] nicht nur, dass dem Dasein selbst sein Sein erschlossen ist, sondern dass mit seinem und durch sein Sein dieses dem Dasein erschlossen ist“, *Hermenäutische Phenomenologie des Daseins*, p. 106. El autor habla de una *simultaneidad originaria*.

⁸⁶⁸ Esta apertura puede ser entendida como el claro (*Lichtung*), que por ello no es exactamente lo mismo que el hombre en su existencia óptica. Por su parte, la hipertecnificación de la existencia humana no pone en entredicho al ser humano en su nivel biológico y antropológico (primer estrato), y es indiferente a la relación pensante del hombre con el ser (tercer estrato), por lo que toda su aplicación incide en el segundo momento, constituye el *cierre del claro* como tal. Michael Zimmerman escribe al respecto: “In Heidegger’s view, power-seeking and death-denying modernity threatens to close off the clearing, which has already become so constricted that today beings –including human beings– can show up primarily as flexible raw material”, «Heidegger on Techno-Posthumanism. Revolt against Finitude, or Doing What Comes ‘Naturally’?», p. 102; además el autor lanza la arriesgada hipótesis de que la inteligencia artificial podría constituir eventualmente un nuevo tipo *Lichtung*, para lo cual retoma la tesis de Bernard Stiegler (*cf. Technik und Zeit I*) de que fue la técnica en primer lugar la que abrió el claro para el hombre.

⁸⁶⁹ Sería interesante releer la meditación sobre el *ápeiron* de Anaximandro a partir de esta apertura al horizonte de lo ente en totalidad.

La distinción de estos tres momentos es relevante porque permite comprender varias cosas. En primer lugar, la constante crítica de Heidegger a la definición del hombre como *animal rationale* se comprende mejor como una crítica al intento de reducir toda la existencia humana solamente al primer momento, es decir, a la pura subsistencia biológica, como parte de la cual el intelecto, el pensamiento o el lenguaje no serían sino un *órgano* más, destinado a mantener y potenciar las funciones vitales —el mismo Nietzsche es uno de los más decididos partidarios de esta lectura, el *Übermensch* sería la bestia más magnífica y potenciada entre todos los seres vivos. En segundo término, la distinción permite comprender que varios intérpretes de Heidegger, críticos o apologistas, han tendido a confundir y equiparar los tres momentos señalados; un ejemplo destacado es Sloterdijk, quien a pesar de hacer sugerentes propuestas de lectura, confunde la apertura del claro (*Lichtung*) con la existencia del *Homo sapiens* como si fueran lo mismo.⁸⁷⁰ Por su parte, aunque Heidegger nunca llegó a homologar al *Dasein* con la dimensión biológica del hombre, sí lo equiparó en la época de *Ser y tiempo*, con la existencia fáctica del hombre —es decir, homologó el segundo y el tercer momento de la apertura. En buena medida, el pensamiento ontológico significará un esfuerzo conceptual por distinguir al hombre del *Dasein* —como se vio en el primer capítulo de este trabajo, bajo la tesis de la *discernibilidad entre hombre y Dasein*. Finalmente, la distinción propuesta es temáticamente relevante porque permite comprender la relativa subsistencia del primer momento con respecto a los otros dos, es decir, que el ser humano, en tanto ser vivo, puede *subsistir* o *sobrevivir* sin una referencia a la apertura de un mundo; en cambio, la apertura y el desocultamiento del ser no son indiferentes a la existencia del ente humano, esta es otra señal de la *menesterosidad del ser*; en cierto modo, el ser es lo *último* en venir al mundo, y lo que más arduamente se mantiene en él.

A lo largo de la tradición del pensamiento occidental, la filosofía ha considerado uno u otro ámbito por separado, o bien los ha confundido; uno de los pocos momentos en que han sido señalados en su distinción, pero también en su mutua necesidad y relación conflictiva, es en la *Ética* de Aristóteles. El estagirita distingue entre tres tipos de vida, los cuales pueden

⁸⁷⁰ Peter Sloterdijk afirma: “Pensar el *homo humanus* significa, como hemos dicho, mostrar abiertamente el plano en el que rige la ecuación de ser humano y claro”, *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*, p. 146. La equiparación resulta demasiado apresurada y no toma en cuenta precisiones conceptuales del propio Heidegger; no obstante, el trabajo de Sloterdijk ofrece algunos indicios relevantes, como veremos, para pensar el acontecimiento antropológico —que no es inmediatamente la apertura del claro y mucho menos la fundación del *Dasein*.

darse al unísono en el hombre, pero no necesariamente. Cada uno de estos tipos de vida entiende el bien y la felicidad de modo distinto, “así el vulgo y los más groseros los identifican con el placer y, por eso, aman la vida voluptuosa –los principales modos de vida son en efecto, tres: la que acabamos de decir, la política y, en tercer lugar, la contemplativa–. La generalidad de los hombres se muestra del todo serviles al preferir una vida de bestias”.⁸⁷¹ En la vida voluptuosa los hombres no se distinguen en nada de los animales ni de las plantas, pues se mueven y actúan siempre en función de necesidades biológicas, se trata, en efecto, de un reino de la necesidad; en la vida política el hombre se abre a un mundo compartido e histórico, un mundo de leyes y lenguaje, en el cual encuentra nuevos bienes, más elaborados y sutiles con respecto a los pertenecientes a la vida voluptuosa; no obstante, queda abierta la pregunta sobre si la comunidad política se funda después de todo por *necesidad*, es decir, en primer lugar por la búsqueda de supervivencia, perspectiva expuesta por Protágoras en el diálogo platónico que lleva su nombre. Finalmente está la vida contemplativa, en la que Aristóteles coloca el máximo bien o *eudaimonía*. En esta última el hombre cumple su singularidad, es decir, aquello que lo distingue de otros entes, y esta singularidad no es otra que el *λόγος*.

En la vida contemplativa el hombre se encuentra con el *λόγος* y todo lo que ello implica; recordemos que para Heidegger el *λόγος* es irreductible al lenguaje o a la razón, sino que estas son más bien manifestaciones secundarias de algo más originario, algo que se puede comprender mejor mediante la referencia al origen de la palabra misma: *λέγειν*, reunir, juntar o recolectar. El lenguaje y la razón acontecen porque previamente lo referido es reunido o juntado, una reunión a la cual el hombre mismo es convocado; este movimiento de reunión puede ser relacionado con la apertura del horizonte de sentido que tiene lugar en la experiencia de la totalidad de lo ente en su conjunto, es decir, del mundo (*Welt*). Precisamente al final de los *Grundbegriffe der Metaphysik* Heidegger vincula la aparición del mundo con el *λόγος*: “[...] aquello que nosotros tratamos de desarrollar como el problema del mundo la tradición filosófica lo trató, desconociéndolo en cuanto tal, bajo el título de *λόγος*, de *ratio*, de razón”.⁸⁷²

Otro rasgo fundamental de la vida contemplativa es que ella se caracteriza en última instancia por la *libertad*, frente al impulso y necesidad que rigen los otros dos modos de vida; el filósofo griego considera que el máximo bien es la *eudaimonía* (felicidad), y cualquier

⁸⁷¹ Aristóteles, *Ética nicomáquea*, 1095b, 15-20.

⁸⁷² CFM, p. 414.

persona sensata estaría de acuerdo con ello, pero cuando se intenta definirla comienzan las dificultades, pues cada individuo tiene una manera distinta de concebirla, según su pertenencia a uno de los tres modos de vida. No obstante, Aristóteles está seguro de algo, si la *eudaimonía* es el máximo bien, es un bien deseable *por sí mismo*, es decir, ya no apunta a ningún otro bien situado por encima de ella; así, por analogía, la *eudaimonía* tiene todos los rasgos de la *autarquía*: “Parece que también ocurre lo mismo con la autarquía, pues el bien perfecto parece ser suficiente. Decimos suficiente no en relación con uno mismo, con el ser que vive una vida solitaria, sino también en relación con los padres, hijos y mujer y, en general, con los amigos y conciudadanos, puesto que el hombre es por naturaleza un ser social [*zoon politikón*]”.⁸⁷³

Este último pasaje permite ver dos cosas sumamente relevantes. Primero, que la vida contemplativa (*bíos theoretikós*) es esencialmente autonomía o libertad; entregarse a la meditación contemplativa, como fin en sí mismo sin perseguir ningún beneficio material ni simbólico, no responde a ninguna necesidad biológica ni social, el hombre que se entrega a este tipo de vida se determina a sí mismo para seguir dicho camino y, al conocer más, aumenta el margen de las acciones de su vida en las que es él mismo el agente, y no paciente, de factores externos que influyen en su vida. De acuerdo con esto, no debe extrañar el interés que mostró Heidegger, entre la década de los años 20 y 30, por el fenómeno de la libertad; la irrupción de la libertad en medio de un mundo regido por la necesidad está directamente ligado con la apertura de un mundo, con el acontecimiento antropológico y con la posibilidad de fundar el *Dasein*, no en vano el filósofo alemán llegó a considerar la libertad como el posible fundamento del *Dasein*. Por otro lado, en segundo término, la consideración de Aristóteles no concibe la autarquía de la *bíos theoretikós* como una abstracción desarraigada, separa arbitrariamente del mundo social y natural; el tercer tipo de vida no niega las otras dos, sino que las asume y lleva a su máximo grado de virtud o excelencia (*areté*),⁸⁷⁴ mientras que, por el contrario, la vida voluptuosa y la política sí pueden llegar a negar u oponerse abiertamente a la vida contemplativa. Lo mismo sucede con los tres momentos del hombre señalados anteriormente; la pertenencia al ser no niega en ningún momento las condiciones ónticas del hombre, al

⁸⁷³ Aristóteles, *Ética nicomáquea*, 1097b, 5-10.

⁸⁷⁴ Por supuesto, otras interpretaciones fueron posibles en el ocaso del mundo griego: el estoicismo podría interpretarse como una búsqueda de la vida contemplativa, pero prescindiendo del interés en las primeras dos; el cinismo y el epicureísmo constituyeron la búsqueda de un refugio en la vida voluptuosa, en un abierto rechazo (cinismo) o desdén (epicureísmo) de la vida política. La interpretación aristotélica tiene mucho más sentido en este caso porque, como es sabido, Heidegger proviene de esa tradición.

contrario, las *necesita*, pero las necesidades propias de la animalidad y cotidianidad del hombre sí que pueden apuntar a un cierre del espacio abierto en la relación que el hombre tiene con el ser.⁸⁷⁵

Así pues, otra manera de interpretar el acontecimiento antropológico es a través de la pugna y contraste entre necesidad y libertad. A su vez, el animal tecnificado constituiría el cierre de toda posible *autarquía*, pues el hombre no necesitará ya darse principio a sí mismo cuando todo comportamiento, conducta y pensamiento están previamente calculados y dispuestos de manera óptima y eficiente. Pero ¿qué es más precisamente la libertad y qué tiene que ver con el desocultamiento del ser en su relación con el hombre? Una comprensión preliminar de la libertad podría ganarse en contraste con la necesidad; esta última es una relación medida según el tiempo –*anterior* y posterior– entre al menos dos sucesos, A y B, en la que el segundo no solo sucede como *consecuencia* del primero, sino que su mismo suceder *no puede ser de otra manera*; entre la necesidad y la libertad está la contingencia, que también es una relación entre dos sucesos, pero de manera que B *puede* suceder al menos de una segunda manera; la libertad se basa en la posibilidad abierta por la contingencia, pero de manera que A, que se mantiene como *principio* (ἀρχή) de B, no es *ajena* o exterior a B, sino que ambos forman parte de un *mismo* (αὐτός) ente que los congrega. En la libertad un *mismo* ente se da causa y *principio* a sí mismo en la medida de sus posibilidades abiertas, esto es, αὐτάρκεια. Para Aristóteles, la αὐτάρκεια es el rasgo que permite pensar el máximo bien que se alcanza en la vida contemplativa, en la cual el hombre cumple con su rasgo esencial y distintivo; de acuerdo con esto, podría decirse que en la libertad el hombre encuentra su esencia.

No obstante, sigue siendo un misterio cómo irrumpe, en medio de la necesidad, un ente libre –ni tampoco se ha mostrado aún cómo se relaciona esto con el desocultamiento del ser. Sin la desmesurada ambición de querer explicar este milenario problema, intentaremos delinear sus principales rasgos, considerando primero a los entes que suceden de acuerdo con la necesidad. Desde la mirada tradicional de la ciencia física, los fenómenos naturales –la materia y la energía – en el universo son aquellos que se siguen unos a otros según necesidad,

⁸⁷⁵ La misma existencia cotidiana del hombre está en cierto grado cautiva o absorta, hay en ella una tendencia al cierre similar al cautivamiento del animal en su *Umwelt*. Ramón Rodríguez ha destacado este rasgo: “[...] en la cotidianidad, que es el ámbito fenoménico en el que la existencia se muestra inmediata y regularmente, el mundo no es algo en lo que meramente se está, sino aquello en lo que estamos absorbidos, embargados (*benommen*)”, «El ser-en-el-mundo como co-estar y ser sí mismo. El uno (§§ 25-27)», en *Ser y tiempo de Martin Heidegger*, p. 120.

es decir, dadas las condiciones de una causa, se da un efecto que no puede suceder de otro modo; por ejemplo, dada cierta relación de fuerza y trabajo de un objeto A sobre otro B, este último se moverá en consecuencia directa e inevitable de aquél. B no tiene la posibilidad de sustraerse a los efectos de A para suceder *de otra manera*. Encontramos algo similar en los animales: pensemos en la abeja que es *impulsada* a libar miel, que es uno de los principales marcadores de sentido establecidos en el círculo desinhibidor que conforma su *Umwelt*; la abeja no puede en ningún momento negarse o sustraerse⁸⁷⁶ a dicho impulso; sin embargo, se objetará, eventualmente ya no querrá reunir más miel —a menos que un biólogo experimental le extirpe la cavidad abdominal—, ¿no encontramos entonces la posibilidad de *negar* el primer impulso? La respuesta es no, el impulso no es negado o suprimido, sino que surge otro impulso que conduce a la abeja en otra dirección, hacia otra conducta, el animal vive siempre cautivado por los impulsos de su *Umwelt*, pasa de uno a otro sin interrupción, incluso cuando yace echado o dormido está absorto en el impulso a ese descansar. El animal no podría comportarse de manera diferente a lo previamente trazado por los impulsos de su *Umwelt*, y por ello decimos que vive en los términos de la necesidad y no de la libertad, lo cual, como hemos visto, no es ninguna desventaja biológica sino todo lo contrario, pues el conjunto limitado y fijado de conductas, impulsos y marcadores de sentido dota al animal de un repertorio completo de respuestas siempre *correctas* y *efectivas*, de manera que no necesita hacerse cargo de su propio ser —el animal nunca se equivoca en su comportamiento, solo un ente libre puede errar.

Sin embargo, sigue abierta la pregunta sobre cómo puede existir un ente con la capacidad de actuar de más de una manera ante una determinada situación, uno que pueda sustraerse a la necesidad del impulso de su *Umwelt*. Una primera hipótesis que se puede esbozar consiste en que esa *sustracción* no fue algo suscitado desde fuera del *animal protohumano*, pero tampoco fue un avance o progresión hacia un estado más *avanzado*, sino más bien todo lo contrario, un *retroceso* o una *falla*. Supongamos que tenemos un animal impulsado a alimentarse, el alimento está además al alcance de su percepción, ¿cómo podría suceder que ese animal no realizase el impulso que lo empuja a alimentarse, siendo que además está cautivado por ese mismo impulso? La única manera, asumiendo que aún no existe la

⁸⁷⁶ Giorgio Agamben explica al respecto: “Aquello de lo cual el animal es incapaz es precisamente de suspender y desactivar su relación con el círculo de los desinhibidores específicos. El ambiente animal está constituido de modo tal que nunca puede manifestarse en él algo así como una pura posibilidad”, *Lo abierto*, p. 126.

libertad, es que una *falla o deficiencia fisiológica* le impida al animal cumplir con el impulso; sin duda, experimentará un gran estrés, dolor y frustración por sentirse impulsado a algo, sin poder realizar la conducta preestablecida. En cualquier situación normal, estas deficiencias conducen a la pronta desaparición o muerte del animal en cuestión, ya que no puede subsistir; pero contra toda probabilidad, el *animal proto-humano* pudo, no necesariamente a partir de sí mismo, sino por una fortuita, azarosa y afortunada concatenación de sucesos, reponerse una y otra vez a circunstancias biológicamente desfavorables.

Un ejemplo de esta situación, única en el mundo animal, la encontramos en la *neotenia* humana. A diferencia de cualquier otro animal, un humano recién nacido viene al mundo completamente incapacitado para la vida; su sistema nervioso y cerebro aún no están desarrollados, el estado de su sistema óseo y muscular le impide moverse para procurarse abrigo, protección o alimento, además su percepción del mundo exterior es aún deficiente y, cuando llegue a desarrollarse por completo, seguirá siendo sumamente débil comparada con otros animales, eso sin mencionar la fuerza física⁸⁷⁷ Otros seres vivos nacen perfectamente *capacitados* para la vida, o bien, al cabo de unos días o semanas pueden valerse por sí mismos para sobre vivir. El hombre necesitará años enteros, casi un tercio de su vida entera, para llegar a ser completamente autosuficiente en su *mundo*, el cual ya no es solamente un medio natural, sino un entorno social con reglas simbólicas, muchas de las cuales no son de naturaleza biológica; en este escenario la inicial incompletud cerebral del hombre, que era una deficiencia, comienza a convertirse en una potencialidad, pues esa misma circunstancia permite que el animal tenga un amplio margen de aprendizaje durante mucho tiempo, en contraste con otros animales cuyo cerebro nace desarrollado casi por completo.⁸⁷⁸

Pero sin un complejo entramado social sería imposible asegurar la subsistencia de esos animales frágiles e incompletos, por lo que comienza a ser una cuestión de supervivencia el

⁸⁷⁷ Sloterdijk resume las complejas variables que impulsaron la aparición del hombre como tal, en cuatro grupos de fenómenos que desencadenaron una repercusión circular en la transformación del hombre, es decir, fueron efecto primeramente de su *inacabamiento biológico*, pero a su vez fueron causa de que el hombre se mantuviese en ese inacabamiento y tuviese que desarrollar nuevas adaptaciones y transformaciones en su ser: “Los denominamos, según las informaciones de la literatura paleontológica, el mecanismo de la insulación, el mecanismo de la exclusión corporal, el mecanismo de la pedomorfosis o de la neotenia, con que se designa la progresiva infantilización y el retardo de las formas corporales, y el mecanismo de la transferencia, que explica cómo el hombre pudo estar «de camino al lenguaje»”, *op. cit.*, p. 114, además de un quinto y no menos importante factor, suficientemente complejo como para requerir una aproximación más especializada: la cerebralización, directamente vinculada con los otros cuatro grupos de variables.

⁸⁷⁸ Un amplio panorama sobre todas estas complejas variables que influyeron en el proceso de hominización puede encontrarse en Edgar Morin, *El paradigma perdido. Ensayo de bioantropología*.

aseguramiento y protección de ese cuerpo colectivo –el *Protágoras* que nos presenta Platón es una de las más elocuentes explicaciones de esta circunstancia. La vida social y colectiva del hombre no hace más que *complicar* y *complejizar* el entorno al cual este animal singular debe responder, todo lo cual acelera su necesidad de emplear medios que no son estrictamente biológicos, como el lenguaje articulado y el uso de utensilios. A su vez, el vivir en un entorno social aumenta la necesidad, que ahora es exigencia, de sustraerse o inclusive *suprimir* directamente los impulsos de su *Umwelt* natural, el cual comienza a quedar sepultado y soterrado –pero nunca desaparecido– bajo el peso de un entorno social. Fisiológicamente hablando, desde la pubertad un ser humano medianamente desarrollado bien podría apoderarse de los medios de vida y subsistencia de su vecino, pero si pertenecen a un mismo grupo social, este comportamiento será castigado y sancionado –aparecerá la moral, la ley y un complejo y creativo sistema de castigos, encaminados todos a que el ser humano aprenda sistemáticamente a negar los impulsos originales de su *Umwelt*. Nietzsche supo ver con agudeza las implicaciones de esta *supresión* de los instintos, requerida por la transformación tan radical que representó el establecimiento de la *prótesis* de la sociedad humana:

Lo mismo que tuvo que ocurrirles a los animales marinos cuando se vieron forzados, o bien a convertirse en animales terrestres, o bien a perecer, eso mismo les ocurrió a estos semianimales felizmente adaptados a la selva, a la guerra, al vagabundaje, a la aventura, –de un golpe todos sus instintos quedaron desvalorizados y «en suspenso». A partir de ahora debían caminar sobre los pies y «llevarse a cuevas a sí mismos», cuando hasta ese momento habían sido llevados por el agua: una espantosa pesadez gravitaba sobre ellos. Se sentían ineptos para las funciones más simples, no tenían ya, para este nuevo mundo desconocido, sus viejos guías, los instintos reguladores e inconscientemente infalibles, – ¡estaban reducidos, estos infelices, a pensar, a razonar, a calcular, a combinar causas y efectos, a su «conciencia», a su órgano más miserable y más expuesto a equivocarse! Yo creo que no ha habido nunca en la tierra tal sentimiento de miseria, tal plúmbeo malestar –¡y, además, aquellos viejos instintos no habían dejado, de golpe, de reclamar sus exigencias!⁸⁷⁹

Así, los primeros hombres debieron convertirse –por la fuerza– en un animal social o perecer. No obstante, como observa Nietzsche al final del pasaje citado, los instintos no desaparecen, solamente son aplazados para regresar después con una fuerza mayor, la cual puede ser creativa o destructiva. Las lecturas de Nietzsche y Heidegger sobre el fenómeno

⁸⁷⁹ Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, p. 108. Solamente habría que matizar la afirmación de Nietzsche según la cual, antes de este salto a lo social, esos hombres salvajes estaban *felizmente adaptados*.

humano coinciden en que el hombre nace como tal con la posibilidad de una negación, de un *no*, el cual tiene su esencia en una *nihilización*. Pero la gran diferencia estriba en que para el filósofo de Röcken las manifestaciones más elaboradas y sublimadas del hombre, como el arte, la ciencia, la religión y también la filosofía, son a final de cuentas una manifestación del instinto originalmente suspendido, que vuelve triunfal a su cumplimiento, mientras que para el pensador de la Selva Negra se abre una brecha insalvable, un abismo (*Abgrund*) el ámbito del pensamiento, del ser y de la filosofía, el cual se desgaja enteramente del vínculo con lo *natural, material y orgánico*. Lo cierto es que en esa brecha se abre la posibilidad del *no*, es decir, de sustraerse al impulso original de la conducta previamente delineada por un *Umwelt*; en conjunto, se puede decir que de este modo el hombre es *expropiado (ent-eignet)* de su *Umwelt* originario. La pregunta ahora es ¿qué tiene que ver esa apertura, esa libertad, con la relación que el hombre guarda con el ser?

Volvamos la mirada al animal: la abeja está frente a una flor. La flor seguramente aparece para el insecto como un marcador de sentido dentro del círculo desinhibidor de su *Umwelt*, pero *no puede aparecer de otra forma*. Ese ente que llamamos flor es para la abeja fuente de alimento, y nada más. La abeja no percibe las *otras posibilidades de sentido* de la flor: no la ve como otro ser vivo, como alimento de otras especies animales, como la eclosión de un individuo perteneciente a toda una especie, no la ve en su relación con la tierra, el sol y el agua que la nutren, no la percibe en sus relaciones con las cambiantes estaciones del año, y mucho menos la aprecia en su belleza, en su simple estar ahí en tanto flor. En suma, absorta y cautivada por la referencialidad de su *Umwelt*, la abeja *no deja ser a la flor* en la amplitud de sus posibles referencias y relaciones con el resto de la totalidad de lo ente; el *aparecer* de la flor queda anquilosado y fijado en la referencia unívoca de un *Umwelt*, es lo que comparece, fuente de alimento, y para la abeja simplemente no puede ser nada más –la abeja ni siquiera constata esa imposibilidad. Y bien, cabe cuestionar, para el hombre tecnificado de nuestra era, ¿aún puede el bosque comparecer de otro modo que no sea como repositorio de madera y fauna silvestre, como fuente de oxígeno y *recurso natural*? ¿Es el sol otra cosa que una casi inagotable reserva de energía, ya explicada y calculada en nuestros días, pero en espera de ser controlada en el futuro?

La libertad más esencial en la que piensa Heidegger no es solamente una propiedad subjetiva y particular del hombre, sino que concierne a la apertura y *liberación* de la totalidad de lo ente en su conjunto, lo cual, por su parte, no podría ocurrir sin la *libertad óptica* de al

menos un ente, en este caso el hombre. Libertad es *dejar ser*. Cuando el hombre, abierto por primera vez en la libertad, se sustrae a la referencia unívoca de un marcador de sentido en su *Umwelt*, no solo abre en su trato o referencia al ente *por sí mismo*, sino que, para ello, dicho ente es trascendido o rebasado en dirección del horizonte referencial (*Welt*) desde el cual tiene sentido y aparece como el ente que es. En *Vom Wesen des Grundes* el filósofo afirma: “El sobrepasar hacia el mundo es la libertad misma [...] *solo la libertad puede dejar que un mundo rija y se extienda para el Dasein*. El mundo nunca *es* sino que *munde* [*weltet*]”.⁸⁸⁰ Es decir, el hombre no accede a un mundo que estaba allí previamente, sino que el mundo surge, se abre o acontece con la irrupción del *dejar ser* de la libertad. Muy poco tiempo después, en *Vom Wesen der Wahrheit*, el pensador de Messkirch afirmará: “La esencia de la verdad se revela como libertad. Esta es la ex-sistente, desocultante dejar ser [*Seinlassen*] del ente. Todo comportamiento abierto se mueve en el dejar ser y se relaciona siempre con este o aquel ente”.⁸⁸¹ Con la apertura de la libertad, además, el hombre es llevado a una experiencia de lo posible; al percibir una flor no solo ve un miembro más del reino vegetal, *puede* encontrar en ello también la fuente de alimento para una abeja, la señal de que la primavera se aproxima o el motivo para una pintura. Desde esta apertura el hombre no solo se relaciona con lo que los entes son *realmente* en el momento presente, sino también con lo que han *podido* y *pueden ser*; esto lo incluye a él mismo, también capta y se relaciona con lo que él *puede ser*.

Como fue señalado previamente, en estos años Heidegger llega a la cuestión de la libertad como un posible fundamento para el *Dasein*, cuando su interpretación aún se mueve en el marco del fundamento horizontal-trascendental. Sabemos igualmente que este proyecto de fundamento será dejado de lado después. ¿Significa esto que la libertad es abandonada también como fundamento? No necesariamente, en pocas palabras podríamos decir: la libertad no es fundamento del *Dasein*, en el sentido de que abierta la libertad se dé también, de manera inevitable, el *Dasein*, pero la libertad sí puede ser pensada como fundamento de la existencia (*Existenz*) humana. Por ello Heidegger se interesará tanto en la libertad hacia 1936, en el curso

⁸⁸⁰ GA 9, pp. 163-164: “Die Überstieg zur Welt ist die Freiheit selbst [...] *Freiheit allein kann dem Dasein eine Welt walten und welten lassen. Welt ist nie, sondern weltet*“

⁸⁸¹ *Ibid.*, p. 192: “Das Wesen der Wahrheit enthüllt sich als Freiheit. Diese ist das ek-sistente, entbergende Seinlassen des Seienden. Jedes offenständige Verhalten schwingt im Seinlassen von Seiendem und verhält sich jeweils zu diesem oder jenem Seienden“.

sobre Schelling.⁸⁸² Allí dice, siguiendo al autor de las *Weltalter* que solo en el hombre hay una discontinuidad entre *fundamento* y *existencia*; es en esa brecha que puede decir *no*, y en ello también radica la posibilidad metafísica del mal. Un animal no puede ser *malo*, pues no puede ser de otro modo que como es, fundamento (razón de ser) y existencia (cumplimiento o consecuencia de esa razón) están en perfecta consonancia, en otras palabras, *es ya en cada momento todo lo que puede ser*. “El animal no puede nunca salir fuera de la unidad de su grado determinado en la naturaleza”.⁸⁸³

En cambio, el hombre siempre puede, mientras existe, ser otra cosa que lo que es, actuar de otro modo. Si alguna vez el fundamento y la existencia del hombre volviesen a coincidir sin brecha alguna, la libertad y la esencia del hombre no podrían sostenerse más; eso es precisamente lo que tendría lugar con el animal tecnificado, pues cada representación, cada acto y decisión estarían previamente calculados en relación de causa y efecto, de acuerdo con un criterio de máxima optimización y rendimiento. El animal no puede dejar de ser animal, pero el hombre sí puede dejar de ser hombre, esta es una posibilidad que cabe en medio del *desfase* entre su fundamento y su existencia. En el mismo curso de 1936 leemos lo siguiente: “Pero el hombre es aquel ser que puede dar vuelta su propia consistencia esencial, la juntura [*Füge*] del ser de su Dasein, en un desajuste [*Ungefüge*] [...] Por esto, al hombre queda reservado el dudoso privilegio de hundirse por debajo del animal, mientras que el animal no es capaz de trastocar los principios”.⁸⁸⁴ Semejante hundimiento es el animal tecnificado, que significaría también una anulación u obliteración del acontecimiento antropológico, una vuelta del *homo sapiens* a la perfecta entrega cautiva a un entorno que le asegura la más plena y orgánica subsistencia.⁸⁸⁵

⁸⁸² Aún falta por hacer una detallada valoración de la influencia de Schelling (especialmente *Las edades del mundo*) en el pensamiento tardío de Heidegger. Cfr. Alexander Schnell, «Phenomenology and German Idealism», en Dan Zahavi (ed.), *The Oxford Handbook of: The History of Phenomenology*, p. 70 y ss.; el autor subraya que Heidegger retoma varias nociones relevantes de las *Weltalter* en *Sein und Zeit* y en los *Grundbegriffe de Metaphysik*. Aunque Schnell no lo menciona, también cabría analizar la presencia de la *filosofía del mito*, esbozada en la etapa tardía de Schelling, en la metafísica del mito que Heidegger propone en el marco de la metaontología –tema al que aludiremos en breve.

⁸⁸³ *El tratado de Schelling*, p. 242.

⁸⁸⁴ *Ídem*.

⁸⁸⁵ En la filosofía de Schelling, concretamente en las *Edades del mundo*, también se da un entrelazamiento esencial entre libertad, tiempo y existencia humana. Fernando Pérez-Borbujo comenta sobre ello: “La libertad pone los tiempos, y cuando la libertad no lo hace, el hombre está en peligro de perderse en su pasado, o mejor expresado, hundirse en el pasado y no tener ningún tiempo más”, *Schelling. El sistema de la libertad*, p. 167.

En el acontecimiento antropológico el *animal pre-humano* es *soltado* o *lanzado* fuera de la pertenencia al entorno natural, es un animal expulsado o fallido con respecto a la propia vitalidad de la naturaleza. En los *Cuadernos negros*, en una entrada designada con el título *animal y hombre*, el pensador de la Selva Negra escribe: “En calidad de aquél que está en el ser, el hombre ha preparado ya tempranamente su arrojarse soltando amarras [*Sichloswerfen*], y no solo después de una presunta finalización de su «desarrollo» como mamífero, sino que, más bien, este desarrollo es ya una recaída de la forma fundamental del hombre”⁸⁸⁶ ¿De qué o desde dónde se *suelta* el hombre? Desde su cautividad a un entorno natural, *Feld* o *Umwelt*. Pero no se trata de un desarrollo evolutivo y progresivo que culminase en el hombre o en el *Dasein*; al contrario, todo desarrollo o mejora evolutiva es una reinscripción en el campo natural. Por eso el animal tecnificado no es nada negativo, ninguna falla ni decadencia humana ni tecnológica, sino el más pleno desarrollo evolutivo y adaptativo del *homo sapiens* en el que todas sus fallas, inacabamientos y deficiencias son subsanadas; se trata, por ende, de la máxima humanización (*Vermenschung*). Más aún, la apertura al ser, vista en clave biológica y adaptativa, parece más bien una patología en medio de la naturaleza; si otros seres vivos entablasen una relación con el ser del ente como tal, *fallarían* en el acto como animales.⁸⁸⁷ Heidegger agrega al respecto:

Si el animal y lo viviente «se dieran cuenta» en general, entonces jamás tendrían la capacidad de vivir ni de corporalizar: quedarían paralizados por lo ente y ellos mismos pasarían a quedar fijados como entes. Pero como esto es lo que le sucedió al hombre, no es que él alcanzara un objetivo ni una meta, sino que se le asignó la tarea totalmente distinta de configurar el mundo y de anexionar la corporalidad a lo ente, que solo ahora resultaba apropiable. Al arrojarse soltando amarras [*Sichloswerfen*] es cuando comienza el esbozo [*Entwurf*], y en este esbozo en cuanto tal –junto con él, y no acaso como una consecuencia posterior– es cuando se produce el haber sido arrojado [*Geworfenheit*] como un quedar de manifiesto lo terrible: esbozo arrojado [*geworfener Entwurf*] como apertura del resquebrajamiento [*Zerklüftung*] y como capacitación del esenciar [*Ermächtigung des Wesens*].⁸⁸⁸

⁸⁸⁶ *CN I*, pp. 75-76.

⁸⁸⁷ Sloterdijk afirma de manera elocuente: “Se podría llegar hasta a designar al hombre como el ser que ha fracasado en ser y permanecer animal. Por su fracaso animal, el ser indeterminado se precipita fuera del medio ambiente y gana así el mundo en sentido ontológico”, *op. cit.*, p. 210. Pero es un fracaso que se puede subsanar o superar a través de la técnica, el animal tecnificado es el *remedio* para el fracaso. El hombre, en tanto animal empobrecido, falló en permanecer animal. Pero, afirma Heidegger, “[...] solo la magnanimidad de la pobreza en el ente predispone al Da-sein”, *Sobre el comienzo*, p. 81.

⁸⁸⁸ *CN I*, p. 76. Trad. modificada. Cfr. *GA 94*, p. 119.

El esbozo o proyección (*Entwurf*) es la apertura referencial a la totalidad de lo ente en su conjunto, pero dicho proyecto es, a su vez, arrojado (*geworfen*), tanto en sentido histórico como en el sentido de un haber sido lanzado fuera del campo natural. Así pues, se trata de un *doble lance*, aunque Heidegger solo profundizó en el aspecto histórico, dejando parcialmente desatendido el ámbito de la desappropriación del campo natural –lo que podríamos designar como *Enteignung des Naturfeldes*. ¿No es esta expropiación un *comienzo* antes del comienzo? ¿No se abre la necesidad de pensar una *historia* antes de la historia? Heidegger dejó solamente bosquejada la idea de un *acontecer previo*, esto es, de una apertura originaria, muy anterior al *primer comienzo histórico*. Dicho *antecomienzo* será nombrado como *Weltereignis*, y dará pie al posterior planteamiento de la cuaternidad:

La *pregunta por el ser* no hay que afianzarla en el «existir», sino en el *comienzo* en cuanto que un arrojarse al esenciar soltando amarras [*als dem Sichloswerfen ins Wesen*]. Este es el *acontecimiento del mundo* [*Weltereignis*] en cuanto tal: al hombre de nuestra historia se le ha dado entrada en el final del recorrido del impulso de dicho acontecimiento, ciertamente sin que él intuya nada de lo inaudito del acontecimiento en cuanto que afloramiento de la nada y su pudrimiento [*Verwesung*] en el «no». ⁸⁸⁹

Así pues, el mencionado *Weltereignis*⁸⁹⁰ tiene el comienzo de su despliegue con el *Sichloswerfen* del hombre, esto es, con el acontecimiento antropológico, que no es todavía, al menos no necesariamente, el acontecimiento del *Dasein* ni la apropiación por parte del ser (*Ereignis*), pero sí es una instancia previa, un *ante-comienzo* que fue a penas insinuado por la obra heideggeriana. En el primer tomo de los *Cuadernos negros*, unas cuantas entradas antes del pasaje citado, el filósofo escribe en cuatro líneas lo siguiente: “*Prometeo* (de Esquilo) y el comienzo de la filosofía /El comienzo [*Anfang*] y el acontecimiento del mundo [*Weltereignis*]/El acontecimiento del mundo y el *Dasein* humano/ La historia del *Dasein* y el pudrimiento del ser”.⁸⁹¹ Este breve pasaje da cuenta de los principales hitos en el despliegue de la historia del ser, desde su *principio* hasta su *final*, pero cabe hacer notar que antes del

⁸⁸⁹ *CN I*, p. 83. Trad. modificada.

⁸⁹⁰ Con este énfasis en la apertura del mundo, anterior incluso a la historia como tal, Joël Baluzut señala que Heidegger pasa de una concepción trascendental del mundo a una cosmológica en sentido pleno; al final, mundo (*Welt*) terminará por designar al ser mismo. Cfr. «L’homme, l’animal et la question du monde chez Heidegger», *Kleis*, 16, pp. 8-26.

⁸⁹¹ *CN I*, p. 82. Trad. modificada.

comienzo se menciona al *Prometeo* de Esquilo; recordemos que la temática del mito prometeico, y también de la tragedia homónima, es el surgimiento del hombre como tal. Por eso, otra manera de nombrar al acontecimiento antropológico es *evento prometeico* –al decir evento se procura no confundir con el acontecimiento apropiador, *Ereignis*, del cual no tienen ninguna sospecha los *primeros hombres*, los primeros mortales que existieron y habitaron el mundo mucho antes del *primer comienzo* griego, caracterizado porque se inaugura una primera interrogación pensante por la apertura o desocultamiento del ser, así como por la esencia del hombre.⁸⁹²

El evento prometeico tiene la forma de una *expropiación* o *desapropiación* (*Enteignis*) del hombre con respecto a su entorno natural, con ello es puesto *de camino al ser* y se abre por primera vez la lejana posibilidad de un *Ereignis*, pero como animal queda empobrecido, debilitado, menesteroso. Para la mirada calculadora, y en cuanto a sus efectos medibles y observables, debió tratarse de algo más bien insignificante. En los *Vier Hefte*, en los que el filósofo piensa el acontecimiento del mundo en los términos de la *cuaternidad*, encontramos la siguiente anotación: “Lo uno y lo mismo, el acontecimiento del mundo es la pobreza de la expropiación en la diferencia. Es lo insignificante mismo”.⁸⁹³ Pero tal apertura del mundo, junto con el evento prometeico, ¿son algo que estuviese predestinado en la naturaleza? ¿O se trata de algo completamente azaroso y contingente? Más aún, ¿tiene sentido hablar aquí de *necesidad*, *posibilidad* y *contingencia*, si es que la distinción entre ellas viene al mundo con el hombre? ¿O acaso hay, como sugirió el idealismo alemán, particularmente Schelling, una especie de libertad previa que subyace en la naturaleza? Esta última pregunta nos lleva a pensar *más allá* de Heidegger, pues el autor de *Ser y tiempo* siempre se mantuvo *dentro* de los confines de la apertura del ser, atenido en cierto modo a la indicación de Parménides: *no pensar más allá del ser*.

⁸⁹² La pregunta es lo que permite comprender el tránsito de un ámbito al otro, es decir, el paso del hombre como ente abierto a su incipiente relación con el Dasein, para después llegar a ser apropiado (*er-eignet*) pro y para la verdad del ser. Eduard Zwierlein ha subrayado el papel central de la pregunta: „Der Mensch ist das Lebewesen, das fragt; er ist nicht nur ein Frage-Haben oder Frage-Stellen, sondern ein Frage-Sein, welches das eigentliche *perpetuum mobile* aller Fragen zu sein scheint“, «Sinnen und Sorgen, dass der Mensch menschlich sei. Heidegger Ansatz für die *humanitas* im ‚Wesen‘ des Menschen als Ek-sistenz», en Alfred Denker y Holger Zaborowski (editores), *Heidegger-Jahrbuch 10. Heidegger und der Humanismus*, p. 30

⁸⁹³ GA 99, p. 34: „Das Eine und das Selbe, das Ereignis der Welt ist die Armut der Enteignis im Unterschied. Es ist das Geringe selber“.

Las indicaciones de Heidegger sobre ese primer despliegue del mundo, de una historia más antigua que la historia del primer comienzo, son escasas y oscuras, pero existen y son sugerentes. De entrada, sabemos que para el filósofo alemán no hay ninguna teleología ni necesidad en la naturaleza previa a la apertura del mundo; que el hombre sea el ente abierto al ser no es presentado como un hecho necesario, sino más bien fortuito. En una reflexión sobre la relación entre el hombre y el ser, en el contexto de sus escritos sobre Nietzsche, el profesor de Friburgo señala: “Pensamos esta relación fundamental en el planteamiento decisivo del ser-hombre en general, de modo tal que decimos: el ser del hombre –y por lo que sabemos, *solo* del hombre– se funda en el ser-ahí [*Dasein*]; el ahí es el posible lugar para el en cada caso necesario lugar de estancia de su ser”.⁸⁹⁴ Al decir *hasta donde sabemos* se reconoce la fragilidad de esta determinación, es decir, el ente abierto pudo ser otro, pudo no ser el hombre o ningún ente en absoluto; la apertura del mundo y de la verdad del ser resultan, por tanto, concebidas de este modo, mucho más desconcertantes y abismales (*abgründig*), completamente fortuitas o *gratuitas*: el ser pudo no suceder en el mundo, y es prácticamente seguro que habrá un momento en el que no se dé más.

Estamos, pues, ante la pregunta: ¿cuándo y cómo comienza la historia del ser? Heidegger afirmó en varias oportunidades que la humanidad solo ingresa a la historia con el primer comienzo griego. Pero en algunos otros momentos parece apuntar a la posibilidad de una historia más originaria relacionada con la primera aparición del ente como tal en el mundo, esto es, la irrupción del primer hombre que fue desarraigado de su *Umwelt* para *dejar ser* a lo ente. En un curso de 1928 el filósofo consideraba lo siguiente: “El ingreso de lo subsistente en el mundo es ‘algo’ que acontece con él. El ingreso en el mundo tiene el carácter de lo acontecido, de la historia”,⁸⁹⁵ e inclusive afirma que “el ingreso del ente en el mundo es la historia originaria”.⁸⁹⁶ Lo interesante es que con este suceso propiamente no sucede *nada*, el ente en general queda intocado, continua su transcurso natural indiferente al hecho de que el mundo ha brotado, lo que ha tenido lugar con acontecimiento antropológico es *nada*, el surgimiento de la nada.⁸⁹⁷

⁸⁹⁴ Nietzsche, pp. 306-307.

⁸⁹⁵ *Principios metafísicos de la lógica*, p. 227.

⁸⁹⁶ *Ibid.*, p. 224.

⁸⁹⁷ Con el advenimiento de la nada tiene también la posibilidad de una experiencia del no, de la negación, y con ello entre otras cosas, una experiencia de la finitud, en especial de la finitud propia, de la muerte. Otro aspecto relacionado con el evento prometeico es la aparición de la técnica –representada también por el fuego de

Otro indicio sugerente sobre la necesidad de pensar este *despliegue anterior* de la historia del ser, lo encontramos en *Zu eigenen Veröffentlichungen*. Allí el filósofo menciona la posibilidad de una *Ontogonía* –el título recuerda a la *Teogonía* de Hesíodo–, la cual constituiría una meditación sobre el *surgir* del ser: “Si el pensamiento del ser [*Denken des Seyns*] debe ser llevado a un título, lo que sin embargo es mejor evitar, entonces se tendría que hablar, en lugar de una *ontología*, de una *ontogonía*”.⁸⁹⁸ El problema radica en que, como toda etiqueta, puede inducir a varios equívocos importantes: la raíz *onto*, como es sabido, proviene de *to on*, el ente en griego, y de lo que se trata aquí principalmente es de la apertura inicial del ser en tanto tal, no del ente; por otra parte el sufijo *gonía*, que alude a la búsqueda de un *origen*, puede hacer pensar en un origen causal, lineal, como una relación tradicional de causa efecto, o bien a una primera causa que origina lo demás. En cambio, la historia originaria del *Weltereignis* se presenta más bien como una fisura (*Zerklüftung*) imprevisible, no estaba destinada a suceder ni el hombre tenía como finalidad marcada el participar de ese

Prometeo. Bernard Stiegler incluso considera que la técnica no es una consecuencia o añadido posterior a la aparición del hombre y de su experiencia del tiempo, sino que estos últimos son por sí mismos un fenómeno técnico. Stiegler explica sobre su interpretación: “Beruht auf einer Konfrontation der existenzialen Analytik mit dem Mythos von Prometheus und Epimetheus in seinen bekanntesten Versionen (Hesiod, Aischylos, Platon). Es zeigt sich, dass es in der antiken griechischen Kultur eine Mythologie vom Ursprung der Technik gibt, der auch ein Ursprung der Sterblichkeit ist, eine Thanatologie“, *Technik und Zeit I. Der Fehler des Epimetheus*, p. 33. Para Stiegler no solo la pregunta por el hombre es una pregunta por la técnica, sino que la primera pregunta de la filosofía ha de ser la pregunta por la técnica, de modo que no hay una filosofía de la técnica, lo cual sería redundante: “Was ich beabsichtige, ist, die Technikfrage von Grund auf neu zu stellen, sie vollkommen neu zu fundieren und zu reformulieren. Von Grund auf, insofern die philosophische Frage meines Erachtens die Frage nach der Technik ist“, *Denken bis an die Grenzen der Maschine*, p. 33. En relación con la tesis de Stiegler, Günter Abel sostiene una postura más moderada, según la cual la técnica está necesariamente enraizada en el mundo de vida, Lebenswelt, es más, hay una cooperación y co-evolución, *cfr.* „Technik und Lebenswelt. Wechselseitige Herausforderung?“, en Hans Poser (editor), *Technik interdisziplinär. Band 5: Herausforderung Technik. Philosophische und technikgeschichtliche Analysen*. De cualquier modo, si la tesis de Stiegler es correcta y el acontecimiento antropológico está marcado por la técnica, no debería sorprender que también su acabamiento o finalización sea de carácter técnico. En consonancia con esto Cristoph Hubig ha señalado que la provocación (*Herausfordern*) que Heidegger atribuye al despliegue de la técnica contemporánea no proviene tanto de la técnica, sino de la naturaleza misma, la cual *provocó* inicialmente al hombre, pues si este no hubiese echado mano de la técnica simplemente habría sucumbido ante su inacabamiento biológico: “Das Technik als Herausforderung begriffen wird, ist keineswegs selbstverständlich. Eher könnte man doch die Ansicht sein, die Herausforderung läge in der mangelhaften natürlichen Ausstattung des Menschen, die ihm nicht erlaube, seine elementare Bedürfnisbefriedigung sowie die Sicherung seiner Existenz ohne den Einsatz von Technik zu bewerkstelligen. Technik wäre dann die Antwort auf die Herausforderung, die von einer feindlichen Umwelt an den Menschen ergeht“, «Steuern und Regeln. Von der Zufallstechnik zur Systemtechnik», en Hans Poser (editor), *Technik interdisziplinär. Band 5: Herausforderung Technik. Philosophische und technikgeschichtliche Analysen*, p. 111.

⁸⁹⁸ GA 82, p. 411: „Wenn schon das Denken des Seyns auf einen Titel gebracht werden soll, was jedoch am gemäßigtesten unterbleibt, dann wäre statt von einer »Ontologie« von der »Ontogonie« zu sprechen“.

quiebre en medio de la naturaleza. Es más, cabe hacer notar sobre el lugar del hombre que la apertura del mundo, *Weltereignis*, irá ganando importancia en relación con la aparición del hombre, en otras palabras, lo crucial no es tanto la aparición del hombre sino el surgimiento del mundo. El mundo no se fundamenta en la irrupción del hombre, sino viceversa; por ello el mundo tendrá el papel protagónico en el esquema último de la cuaternidad, él estará proyectado como apertura *central*, y no el hombre, mismo que, no obstante, sigue jugando un papel importante como uno de los cuatro interpelados por el mundo.

En suma, la irrupción del mundo, y con él la apertura inaugural de la verdad y del hombre, no fue un proceso lineal, orgánico y pacífico. El *Weltereignis* debió surgir en una lucha directa contra la tendencia de la naturaleza al cierre, al anquilosamiento, al silencio o al ocultamiento (λεθέ). Por ello escribe Heidegger con respecto a la experiencia de la verdad en Heráclito, expresada en la breve sentencia φύσις κρυπτεσθαι φιλεί: “Los griegos entienden la verdad como un robo que tiene que arrancarse al ocultamiento en una confrontación en la que, precisamente, la φύσις trata de ocultarse. La verdad es la más íntima confrontación del ser humano con el conjunto de lo ente mismo.⁸⁹⁹ El ser humano es el ente o el *locus* en el cual, si se quiere por *azar*, comienza de forma abierta la contienda entre mundo y tierra, entre verdad y ocultamiento. Por ello, si bien el hombre no es el protagonista ni el iniciador de la pugna, sí es directamente interpelado por ella: “La verdad misma es un robo, no es algo que simplemente esté allí, sino que en tanto que desencubrimiento exige al cabo la intervención del hombre entero. La verdad está conjuntamente enraizada en el destino de la existencia humana”.⁹⁰⁰

Y es como consecuencia de ese llamado a la intervención que, a pesar de todo, el hombre sí puede contribuir a terminar la contienda. En uso de su libertad originaria puede encontrar el modo de curar la herida que en algún momento se abrió en medio de la naturaleza, es decir, la herida que él mismo constituye.⁹⁰¹ Tal vez el ser, en lo inaudito e improbable de su despliegue, no sea algo destinado a perdurar, puede que sea como la luz de una estrella tenue, que se enciende y oscila durante algún tiempo, para finalmente retornar a la oscuridad;

⁸⁹⁹ *CFM*, p. 55.

⁹⁰⁰ *Ídem*.

⁹⁰¹ Así, el animal tecnificado sería un auténtico salto, la máxima mejora en la historia de la evolución. Elaine Graham observa: “Technologies, long having been the means of enabling humanity to compensate for physical limitations by providing instruments of comfort and utility, now offer the opportunities to overcome the limitations of the flesh in more radical ways: no longer rectifying or repairing, but improving, embellishing, upgrading ‘nature’”, *op. cit.*, p. 54. El hombre puede ser un error momentáneo que al final podrá ser corregido.

quizá la apertura del hombre, y con ella la del *Dasein*, sea también un episodio pasajero, tanto más asombroso en cuanto se comprende mejor la fragilidad e improbabilidad de su suceder. En los *Cuadernos negros* Heidegger se pregunta: “¿Es el «Dasein» tan solo un relámpago fugaz que pasa por la tierra saliéndose a un mundo desde aquel abismo que se debate entre el mundo y la tierra? ¿O la tierra más secreta y el mundo más patente solo llegan a ser en el «ahí» del «Dasein»?”⁹⁰² Calculado en los términos del cotidiano transcurrir, un rayo no dura nada, tan solo un *instante*. Después de un breve resplandecer, calculado en un tiempo cósmico, probablemente la tierra y el mundo vuelvan a la oscuridad más silente. ¿Podrían salir de allí alguna otra vez?

Llegados a este punto, debe aclararse que la meditación sugerida sobre el acontecimiento antropológico no se enmarca en una perspectiva *trascendental*, la cual, entendida en los mismos términos de Heidegger –explicados en nuestro primer capítulo– vería en el hombre la condición de posibilidad para el despliegue de un mundo y, por lo tanto, de la verdad del ser. Al contrario, la esencia del hombre se fundamenta en la apertura de un mundo. Cabe preguntar entonces: previamente vimos que Heidegger ensayó dos fundamentos para la existencia (*Existenz*) humana y para el *Dasein*, designados respectivamente como horizontal-trascendental e histórico acontecedor, pero ¿es posible considerar que hay un tercer proyecto de fundamento, a saber, el surgimiento del mundo? Como es sabido, la apertura del mundo será protagónica en el planteamiento de la cuaternidad. La importancia del mundo para pensar la esencia del hombre y el *Ereignis* mismo queda señalada en pasajes como el siguiente, en el segundo tomo de las *Anmerkungen*: “El hombre es un ser *vivo*, pero el ser [*wesen*] del hombre es mundo, en tanto acontecimiento apropiador de la diferencia”.⁹⁰³ Por ello la categoría de *zoon logón* es, después de todo, insuficiente para pensar la esencia del hombre, puesto que es la calificación *de un ser vivo* en tanto ser vivo, es decir, no en tanto ente abierto al ser. El animal racional responde a un *qué* del hombre –qué es– y con ello es considerado como un ente más entre otros; con ello no se piensa su singularidad más propia, ser el claro –abierto *en y por el mundo*– para el desocultamiento del ser. La designación más sobria y sencilla para el hombre, como ente abierto por la apertura del mundo que pugna con la tierra, es la de *mortal* (*das Sterbliche*). En este sentido escribe Heidegger: “¿Qué es el

⁹⁰² CN I, p. 246.

⁹⁰³ GA 98, p. 96: „Der Mensch ist ein *Lebewesen*, aber das Menschen-*wesen* ist Welt als das Ereignis des Unterschiedes“.

hombre? El animal racional / ¿Quién es el hombre? El mortal / ¿El qué? Preguntan las cosas / ¿El quién? Pregunta el mundo (Cuaternidad)”.⁹⁰⁴

Con esto se mantiene una premisa esgrimida desde *Ser y tiempo*, que la pregunta por el hombre apunta a un quién y no a un qué, y esto es así porque a diferencia de las cosas, el *quién* es alguien, no *algo*, que se hace cargo de su propio ser, y lo hace desde su más íntima finitud: “La pregunta de qué sea el hombre, si se plantea realmente, entrega al hombre expresamente a *su* existencia. Esta entrega a la existencia es el indicio de la interna *finitud*”.⁹⁰⁵ Si la muerte es la marca imborrable de la finitud, el nombre más propio para el ente que somos es el de los mortales (*die Sterblichen*). Y en tanto finitos, su propia esencia puede *morir*, inclusive sin que sea necesario un fenecer físico de los hombres; en otras palabras, los mortales bien podrían dejar de existir, dejar de habitar el mundo, mientras que los hombres podrían todavía subsistir por cierto tiempo. Esto es así porque mortales y hombres no designan lo mismo. La etiqueta de *los hombres* designa al primer momento de la triple distinción hecha al inicio de este párrafo, esto es, al hombre como ser vivo, como animal racional, *zoon logón*, animal referido a sus propias necesidades vitales; *los mortales* designa al segundo momento, es decir, al hombre referido y encaminado a la apertura del ser, de la cual tiene una experiencia inaparente en su habitar y construir cotidianos; finalmente *Dasein* es el *mortal* que interroga meditativamente su propia esencia y la verdad del ser.

El animal tecnificado nombra la anulación de lo segundo y lo tercero, esto es, la supresión de los mortales y del *Dasein*, para volver al ámbito orgánico desde el cual fue arrancado o expropiado [*ent-eignet*] el hombre. Esto significa la *reconciliación* del hombre con sus instintos, pues no deberá negarlos más; encontrará una manera técnicamente adecuada de darles cause sin que ello deteriore su nuevo *Umwelt*, un campo (*Feld*) técnico digitalizado. Esta vuelta al sano instinto es uno de los rasgos del *Übermensch* retratado por Nietzsche. En la *Superación de la metafísica* el filósofo de Messkirch apunta:

El «instinto» ha sido tenido hasta ahora por la característica distintiva del animal, que, dentro de la zona en la que se desenvuelve la vida, decide lo que para él es útil o perjudicial, que se rige por aquél y que, más allá de él, no persigue nada. La seguridad del instinto animal corresponde a la ciega sujeción a su esfera de utilidad. A los plenos poderes de la ultrahumanidad corresponde la total liberación de la

⁹⁰⁴ *Ibid*, p. 333: “ Was ist der Mensch? Das vernünftige Lebewesen. / Wer ist der Mensch? Das Sterbliche. / Das Was? erfragt die Dinge. / Das Wer? Erfragt Welt (Geviert)“.

⁹⁰⁵ *CFM*, p. 339.

subhumanidad. La pulsión de la animalidad y la ratio de la humanidad devienen idénticos.⁹⁰⁶

En una nota a pie de página, Heidegger explica que con *subhumano* se refiere a lo biológico, que ahora es también susceptible de planificación técnica. En esta ultrahumanidad, racionalidad y animalidad dejan de rivalizar para cumplir mutuamente sus más profundos impulsos y necesidades. El animal tecnificado vuelve de este modo a la situación originaria de un *Umwelt* en el que existe una serie limitada de marcadores de sentido; es más, cabe pensar que se convierte en un *animal binario*, capaz de percibir únicamente dos estímulos: útil/perjudicial. La plétórica complejidad del horizonte de lo ente en su conjunto, la experiencia de lo ilimitado (*ápeiron*), todo ello podrá ser borrado, simplificado y absorbido en esa simple presentación dicotómica, o inclusive *monotónica*: solamente lo útil y benéfico. Un posible nombre para ese nuevo *Umwelt* tecnificado en el que solo aparecen dos marcadores de sentido –útil, perjudicial– es, sencillamente, *das Gestell*, mismo que permite al hombre una vuelta a la seguridad de lo orgánico desde la cual fue alguna vez arrancado. El hombre completamente tecnificado está o estará cautivo, anquilosado a la estructura técnica de emplazamiento, *das Gestell*, habiendo perdido probablemente toda posibilidad de salir de su cautividad –pues ya no habrá fallas orgánicas ni angustiantes y patológicos estados de ánimo que hagan romper con la cotidiana comparecencia de las cosas. Algunos designan ya en la actualidad a este nuevo *Umwelt* tecnificado como *tecnosfera* o *noosfera*, es decir, el medio ambiente integrado orgánicamente por el ensamblaje de dispositivos y redes de información.⁹⁰⁷ Este enorme pero inaparente acontecimiento de expropiación (*Enteignis*) significaría como tal el cierre del mundo, fin del mundo y con ello del ser, *Eschatologie des Seyns*.⁹⁰⁸

⁹⁰⁶ «Superación de la metafísica», p. 85.

⁹⁰⁷ Norbert Bolz escribe en consonancia con esto: “Das gestellt bietet die vollendete Abschirmung. Es ist nicht nur Gefängnis, sondern auch schützendes Gehäuse. Mit Jakob von Uexküll könnte man sagen, dass das Gestell für den Menschen, was die Umwelt für das Tier ist: ein undurchdringliches Gehäuse, das man sein Lebtage mit sich herumträgt. In diesem schützenden Kokon der Technosphäre lebt der letzte Mensch. Und er lebt, wie Nietzsches Zarathustra es angekündigt hat, am längsten“, *Das Gestell*, p. 25.

⁹⁰⁸ Llama la atención que Giorgio Agamben vincule la vuelta a la animalidad con una escena apocalíptica pintada en una Biblia hebrea del siglo XII: el banquete mesiánico de los justos, en el cual los convidados a la mesa se presentan a ella con cabezas de animales. El fin del hombre, es también el fin de la historia y del ser. Agamben identifica dos escenarios ante la decisión que reclama el inminente final de la historia: “a) el hombre posthistórico no custodia más la propia animalidad en cuanto no abrible, pero trata de gobernarla y tomarla a su cargo a través de la técnica; b) el hombre, el pastor del ser, se apropia de su propia latencia, de su propia animalidad, que no permanece escondida ni se hace objeto de dominio, sino que es pensada como tal, como puro abandono”, *op. cit.*, p. 146. Esto último significa que perseverar en la esencia abierta del hombre no significa de ningún modo una negación de su animalidad.

Con la anulación del acontecimiento antropológico se cierra también el espacio abierto para lo que Aristóteles y los griegos pensaron como *αὐτάρκεια*, pues el estar volcado y atento solamente a la persecución de lo útil y beneficioso se basa en el estar abierto solamente a lo que *hace falta* para estar satisfecho, en otras palabras, se trataría de una vuelta al ámbito en el que rige la necesidad, que es, después de todo, el único y permanente criterio que impera en lo viviente. En el curso de 1941 dedicado a Anaximandro, el profesor de Friburgo afirma:

[...] «lo viviente» que conocemos como plantas y animales, parece mantenerse en su interior y encontrar su forma permanente en ese ímpetu; el hombre, por el contrario, eleva lo viviente y su ímpetu propio a patrón y así puede hacerlos «principios» del «progreso». Si nos limitamos a prestar atención a aquello que nos hace falta, entonces estamos sujetos al imperativo de la inquietud de la mera vida.⁹⁰⁹

De manera que la obliteración del mundo y la supresión del evento prometeico bien podrían ser asumidos como un auténtico *triumfo de la vida*, la cual podrá celebrar el retorno de la oveja extraviada que era el hombre. Podrán suceder entonces, todavía, muchas cosas *nuevas*, pero no habrá historia: “Pueblos y razas pueden vivir sin historia acontecida cuando solo importa la mera «vida»; el mero curso de la «vida» no es todavía historia acontecida, ni tampoco cuando en ello «pasan» muchas cosas, es decir, cuando desfilan ante uno muchas cosas”.⁹¹⁰ Y justamente en estas líneas el filósofo vuelve a subrayar que el comienzo de la auténtica historia se da con los griegos: “El inicio de nuestra historia acontecida es lo griego”.⁹¹¹ ¿Cómo dar cuenta entonces del *Weltereignis* que tuvo lugar notablemente mucho *antes* que el comienzo griego? ¿Hay *otra historia* antes del primer comienzo (*erste Anfang*)? ¿Acaso no existieron *hombres y mortales antes* de Anaximandro, de Parménides y Heráclito, aunque no tuviesen ninguna relación con la filosofía, y mucho menos con la posibilidad de fundar un *Dasein*? ¿Acaso no es uno de los mortales el campesino más modesto que habita el mundo sin llegar a preguntar nunca por algo cercano al ser? Si la tierra *precede* en su ocultamiento a la apertura del mundo, ¿cómo irrumpió este? ¿Por insuficiencia, negligencia o sobreabundancia de la tierra? ¿Qué tiene que ser la tierra para que surgiese un mundo y su posterior conflicto? Debemos, pues, adentrarnos en los detalles de esta contienda.

⁹⁰⁹ *Conceptos fundamentales*, p. 30.

⁹¹⁰ *Ibid.*, p. 44.

⁹¹¹ *Ídem*.

§ 19. *La contienda de mundo y tierra: notas para una «subhistoria» del ser*

Comencemos con una aclaración preliminar sobre la idea de tierra (*Erde*). Esta palabra designa lo que no es traído al ámbito abierto del mundo, esto es, lo que se resiste a ser puesto en medio del horizonte referencial de la totalidad de lo ente en su conjunto. Aquello que cae bajo la designación de la tierra es lo que tradicionalmente hemos llamado *naturaleza*. Por ejemplo, sabemos que la abeja percibe la flor, la miel y el panal de un modo específico, pero no podemos representar en nuestros términos humanos el modo en que esos objetos comparecen ante la abeja; su campo o entorno (*Feld, Umwelt*) se cierra para nosotros. Antes de que el hombre supiese algo de electrones, neutrones y protones, la estructura más íntima de la naturaleza formaba parte de la tierra. Cada que logramos comprender algo de manera clara, o de representarlo en términos representables y manejables para el trato cotidiano del hombre, ampliamos el horizonte del mundo. Cada que una nueva *ley de la naturaleza* era descubierta, comprobada o axiomatizada, el mundo colonizaba una región de la tierra. No obstante, hubo un *tiempo* en el que no había mundo, tan solo cierre y ocultamiento pleno, propios de la tierra. No obstante, gran paradoja, tierra es una designación acuñada por un ente que tiene acceso al sentido y al lenguaje, es decir, por un ente *mundano*; así, tierra y naturaleza forman parte del mundo ¿Había algo antes de la contienda entre mundo y tierra? En caso afirmativo, ¿cómo referirnos a ello si no había mundo? ¿Cómo podría ser *algo*? Pero si no, ¿cómo surgió el mundo y su contienda?

La tierra es la φύσις que *ama ocultarse* para Heráclito. ¿Es posible pensar, traer a la mostración, aquello que por sí mismo tiende al ocultamiento? Y si habíamos pensado la esencia más íntima de la verdad del ser como rehusó, ¿cabe pensar una profunda afinidad entre el fondo rehusante del ser y la sustracción de la tierra? En todo caso debemos comenzar por aclarar la idea que tenemos sobre la *naturaleza*, que es el modo preeminente en el que ha sido pensada la tierra en el pensamiento occidental. Una primera indicación a tomar en cuenta es la siguiente: “Sea cual sea el alcance que se le quiera dar a la palabra «naturaleza» en las distintas épocas de la historia occidental, en cualquier caso siempre contiene una interpretación de lo ente en su conjunto”.⁹¹² En otras palabras, lo que sea pensado como naturaleza en una época

⁹¹² «Sobre la esencia y el concepto de la Φύσις. Aristóteles, *Física B, 1*», en *Hitos*, p. 200

determinada forma parte del modo en que se desoculta lo ente; así por ejemplo, la naturaleza será el conjunto de la creación cuando el ente comparezca como *ens creatum* en la edad media, o bien, como la definió Kant en la modernidad, “[...] la interconexión de los fenómenos según su existencia, según reglas necesarias, es decir, según leyes”,⁹¹³ esto en la época en que lo ente se desoculta como lo susceptible de ser representado por el sujeto humano.

En tales casos la naturaleza es pensada como estando ya en el ámbito desocultado, es decir, como un ente más que comparece *en el mundo*. De manera tal que no se la *deja ser* en tanto naturaleza, como tendencia al cierre y resistencia al mundo. ¿Significa esto que, para asumir la tierra como tal, para *dejarla ser en su cierre*, habría que renunciar a pensarla? De ningún modo, pues si ella es *resistencia a la apertura*, debe haber ese algo contra lo cual resistir, de lo contrario no sería tierra, sino el más absoluto silencio y vacío, el más insondable *καος*. Si esto es así, entonces no hay una tierra antes del mundo, sino que ambos se copertenecen y nacen como parte del mismo *evento*. Entonces a la par de un *Weltereignis* tendríamos que hablar de un *Erdereignis*. Pero esto deja incontestada la pregunta: ¿qué había antes de este evento inicial? ¿Cómo pensarlo y cómo nombrarlo? Parece absurdo decir que ese antes era una simple *nada*, en el sentido de lo vacío carente de posibilidades. Si de ese fondo inefable surgió algo así como un *Welt-Erdereignis*, ¿no tendría que albergar en sí un remoto atisbo de lo *posible*?

Un probable nombre para ese fondo previo es justamente el término griego *καος*, puesto en la *Teogonía* de Hesíodo antes que nada. En sus reflexiones sobre Hölderlin, en medio de una meditación sobre la naturaleza, tradicionalmente pensada –como vimos en alusión a Kant– como legalidad, el filósofo alemán cuestiona: “Pero se ha dicho que la naturaleza es la que «nació del sagrado caos». ¿Cómo se concilian el «caos» y el «nomos» (la «ley»)? ¿A caso «caos» no significa lo carente de ley y confuso?”⁹¹⁴ Heidegger recuerda que en algunos versos de *Los titanes* y *El Rin*, el poeta habla de una *sagrada espesura silvestre*. Desde el pensamiento que solo sabe reconocer y admitir lo firme y calculable –el que ignora por completo el cierre de la tierra– el caos no es más que pura confusión y sinsentido estéril. En cambio,

⁹¹³ Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, B263.

⁹¹⁴ “Como cuando en día de fiesta”, en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, p. 70.

pensado desde la «naturaleza» (φύσις), el caos sigue siendo esa fisura desde la que se abre el espacio abierto con el fin de que a cada cosa distinguida se le conceda su delimitada venida a la presencia. Por eso es por lo que Hölderlin llama «sagrados» al «caos» y a la «confusión». El caos es lo sagrado mismo. Ningún elemento real precede a esta fisura, sino que se limita siempre a entrar en ella. Todo elemento que aparece es siempre y cada vez superado por ella. Por encima de todo y anticipándose a todo, la naturaleza es «como antaño». Ella es «lo de antaño en un sobre sentido». Es lo más antiguo de todo lo anterior y lo más joven de todo lo posterior.⁹¹⁵

Antes de que un mundo se abriera en la espesura silente de la naturaleza, estaba ese caos como fondo divino que acogerá la presencia de los entes; cuando no exista más un ámbito abierto para el desocultamiento de lo ente, el caos se mantendrá allí. Pero, ya que es lo previo a la apertura de mundo, permanece *inaccesible* (*Un-nahbare*), *in-aproximable*, es el fondo abisal (*Ab-grund*) que se rehúsa, que expulsa (*setzt... aus*) de sí toda aproximación y experiencia. “Mediante esta expulsión lo sagrado pasa a ser también lo espantoso [*das Entsetzliche*] mismo”.⁹¹⁶ Quizá el espanto (*Entsetzen*) que puede ser despertado como temple fundamental ante la retirada del ser, ante la posibilidad de un fin del hombre, es decir, de que el hombre sea *expulsado* del ámbito abierto de la verdad del ser, es un lejano eco de este rechazo fundamental.⁹¹⁷

Dicho lo anterior, probablemente no sorprenda que Heidegger no se haya aventurado simplemente a pensar ese *fondo abisal de la naturaleza*, a pesar de haber mencionado varias veces la necesidad de meditar sobre ello. Y es que dicho *caos*, al estar situado más allá de toda posible designación del mundo, de todo cálculo, concepto y nombre, ¿es siquiera pensable? Lo único que reconoce Heidegger es que esa fisura, asumida como lo divino, es la que educa a los poetas futuros. Quizá solo la poesía pueda tener una experiencia fundamental del caos, de allí también el interés de Heidegger por encaminar poéticamente la última recta de su obra. Vistas las cosas de esta forma, la tierra y la fisura originaria del caos no habrían sido pensadas por la historia de la metafísica; su primera, y tal vez última intuición habrían sido las palabras

⁹¹⁵ *Ídem*.

⁹¹⁶ *Ibid.*, p. 71. El original dice: “Also ent-setzend ist das Heilige das Entsetzliche selbst“, *GA 4*, p. 63.

⁹¹⁷ Sobre esta idea del caos, comenta Joël Balazut: “Avec cette notion de *Terre* - qui selon nous, doit être rapprochée de ce qu’il nommera *Chaos* dans son commentaire du poème de Hölderlin *Comme au jour de fête...* en 1939 – Heidegger se réapproprie – pour la penser radicalement – la conception grecque originelle de l’étant en son être comme *phusis*. La *phusis*, la Nature au sens grec, n’est pas une simple région de l’étant, elle est le tout englobant. Elle est cette omniprésence merveilleuse, dont le fond abyssal, est ce qu’Hésiode a nommé *Chaos* au vers 116 de la *Théogonie*, et qui déploie de manière immanente l’ensemble des étants”, *op. cit.*, pp. 22-23.

de Heráclito, φύσις κρυπτεσθαι φιλεί. Probablemente una tarea del otro comienzo sea responder a esa lejana voz heraclitea e intentar pensar el fondo abisal que se abre y se cierra más allá de la tierra, pero a través de ella.

Sin embargo, el riesgo permanece: ¿no se busca domesticar ese fondo inasible al intentar pensarlo? ¿No lo *antropomorfizamos* cada que usamos la más simple palabra para referirnos a él, aunque sea la palabra más *poética*? Sí, a menos que la palabra no sea creación nuestra, sino una lejana resonancia que proviene de aquel abismo. Las indicaciones de Heidegger sobre estas cuestiones son escasas y oscuras, pero no por ello inexistentes ni desdeñables. En la época de *Ser y tiempo*, consciente de las dificultades temáticas y metódicas de este tipo, el filósofo bosquejó lo que podríamos denominar una *tesis del acceso privativo al problema de la vida y la naturaleza*, la cual podría describirse como una aproximación no ingenua a la naturaleza, en el sentido de que *desmonta* o *des-construye* previamente los criterios antropomórficos y metafísicos para referirse a la naturaleza, pues incluso las llamadas ciencias de la vida o la naturaleza presuponen en el trato con sus objetos de estudio una concepción previa de lo que sea el ente en general, así como de su región óptica en particular e inclusive del lugar del hombre en medio de lo ente. Así pues, la esencia de la naturaleza y de la vida simplemente han permanecido impensadas por parte de la ciencia y la filosofía.

En la obra de 1927 el filósofo alemán afirma que ni siquiera la biología interroga por la estructura ontológica de lo viviente, sino que la presupone. En ese punto menciona la tesis del acceso privativo o sustractivo: “Solo orientándose por la estructura ontológica así comprendida, se puede delimitar a priori, por vía de privación [*Privaton*], la estructura ontológica de la «vida»”.⁹¹⁸ Pero no queda aclarado a qué se refiere dicha *privación*.⁹¹⁹ Un poco más adelante podemos leer: “La naturaleza es, ella misma, un ente que comparece dentro del mundo y que puede describirse por distintos caminos y en diversos grados”.⁹²⁰ En otras palabras, como se mencionó antes, *naturaleza* es ya un ente que comparece *en el mundo*, ¿cómo pensarla entonces *previamente* a la apertura de un mundo? Heidegger añade que la

⁹¹⁸ ST, §12, p. 79.

⁹¹⁹ Françoise Dastur ve en esta vía de interpretación una modalidad de la *Destruction* “La déconstruction (Abbau) est donc mise ici en rapport avec la privation, car dans les deux cas il s’agit de s’assurer un accès à ce dont nous n’avons pas d’expérience «originale»”, *Déconstruction et phénoménologie. Derrida en débat avec Husserl et Heidegger*, p. 146. Cfr. Christiane Bailey, «La vie végétative des animaux: la destruction heideggérienne de l’animalité», *PhaenEx*, 2, pp. 81-123. Bailey también aborda la problemática desde la perspectiva de la deconstrucción.

⁹²⁰ ST., §14, p. 86.

naturaleza “[...] es un caso límite del ser del posible ente intramundano. El Dasein solo puede descubrir al ente como naturaleza, en este sentido, en un modo determinado de su estar-en-el-mundo. Este conocimiento tiene el carácter de una determinada desmundanización del mundo”.⁹²¹

Otros puntos de la obra heideggeriana en que se mencionan los rasgos generales de este acceso privativo son los siguientes. En *Ser y tiempo*, al mencionar que la voluntad y el deseo están, en el caso del hombre, arraigados ontológicamente en el cuidado, y que con respecto a estos se deben distinguir el impulso y la inclinación, que forman parte de lo que *solo vive*, el profesor de Friburgo afirma: “Pero la estructura ontológica fundamental del «vivir» es ya, por sí misma, un problema, y este solo puede ser tratado, por la vía de una privación reductiva, a partir de la ontología del Dasein”.⁹²² Tan solo un año después, encontramos la observación: “Pero en la medida en que, en tanto que existentes, vivimos –lo que es ya un auténtico problema–, se da para nosotros la posibilidad de determinar reductivamente, procediendo a partir de lo que se nos da como existentes, lo que puede darse al animal que solo vive pero que no existe”.⁹²³ Aquí puede verse que Heidegger reconoce que *vivimos en tanto existentes*, es decir, la condición de ser viviente del hombre o el *Dasein* no puede soslayarse y es un auténtico problema filosófico.

Un par de años más tarde, en los *Grundbegriffe der Metaphysik* se vuelve a mencionar que “[...] la esencia de la vida solo es accesible en el sentido de una consideración reductora. Lo que no significa que la vida tenga menos valor que la existencia humana, o que sea un nivel inferior. Más bien, la vida es un ámbito que tiene una riqueza del estar abierto tal como, quizá, el mundo humano no la conozca en absoluto”.⁹²⁴ Aquí el filósofo habla de una *abbauende Betrachtung*, que podría traducirse como una *consideración des-constructiva*, esto es, desmontar las estructuras ónticas y ontológicas que se dan particularmente en el hombre; no obstante, se considera la virtual imposibilidad de conocer la *riqueza de lo vivo* como tal. En

⁹²¹ *Ibid.*, p. 87. Diana Aurenque subraya que en *Ser y tiempo* hay una ambigüedad prolífica en torno al problema de lo vivo: “Mientras que Heidegger considera que el ente ser humano en tanto *Dasein* tiene una determinación ontológica particular denominada existencia, el resto de los entes tienen cabida en el modo de ser categorial propio de los entes que ‘están-ahí’ (siguiendo la traducción del Rivera de la palabra *Vorhandenheit*). ¿Significa aquello que el ser del animal debe ser entendido al modo categorial? Justamente dicha pregunta no queda del todo clara en el proyecto de *Ser y tiempo*”, «El animal no es cosa: sobre la ambigüedad del animal en la analítica existencial del Dasein», *Unisinos*, 16 (2), p. 135.

⁹²² *ST*, §41, p. 212

⁹²³ *PFF*, p. 235.

⁹²⁴ *CFM*, p. 309.

todo caso, se trata de *ir marcha atrás*, desde la apertura ontológica del hombre hacia el *Umwelt* finito de lo vivo y el cierre al que tiende la *naturaleza*. Lo interesante es que en ese tránsito juega un papel protagónico el temple fundamental (*Grundstimmung*), en este caso el aburrimiento profundo, pues este constituye la instancia desde la que se puede experimentar no solo la apertura de mundo, sino también el cierre de la naturaleza y, más aún, el conflicto entre ambos. Podría esbozarse la hipótesis de que los temples fundamentales permiten situarse en medio de la contienda entre mundo y tierra,⁹²⁵ toda vez que son el *locus* en que ambos se tocan e interactúan.

La problemática aparece también en los *Cuadernos negros*. Allí escribe Heidegger que “el animal no se da cuenta, si es que el darse cuenta forma parte de que lo ente quede manifiesto [...] Pero qué es lo que ahí está abierto y cómo está abierto no lo sabemos: también aquí solo hablamos y preguntamos desde nuestro mundo”.⁹²⁶ Más adelante agrega: “[...] solo llegamos hasta el animal a través de un rodeo grande y profundo, siempre en forma de un retirar partiendo del hombre”.⁹²⁷ Después de esto se mencionan cinco aspectos que pueden tomarse como el bosquejo de un proyecto metodológico para un acceso al animal: 1) visión suficiente de lo humano, lo anímico y corpóreo –cabe preguntar si se trata de una auténtica antropología filosófica. 2) A partir de ello, mirada previa a lo animal y viviente. 3) Señales indicativas (*Wegmarken*) de retroceso, avance y procedencia. 4) Inversión (*Umkehrung*) del *Sichloswerfen*, que fue traducido en la edición en castellano como *arrojarse soltando amarras*. 5) Lo positivo en la manera de determinar regresivamente. Como vimos antes, la idea de *Sichloswerfen* puede asociarse con el tema del acontecimiento antropológico, es decir, aquel evento en medio de la naturaleza en el cual un animal es *arrojado fuera* con respecto a su *Umwelt*.

En otras palabras, no hay acceso a una comprensión *pura* de lo vivo y la naturaleza, esta comprensión se da siempre desde el ámbito del sentido, del mundo; pero entonces la única

⁹²⁵ Giorgio Agamben considera sobre estas cuestiones lo siguiente: “Quizá no sean el ser y el mundo humano los que deben ser presupuestos, para luego alcanzar por vía de una sustracción –mediante una ‘observación destructiva’– lo animal; quizá sea verdadero, también y ante todo, lo contrario, es decir, que la apertura del mundo humano –en cuanto es, también y ante todo, apertura al conflicto esencial entre develamiento y velamiento– solo puede ser alcanzada por una operación efectuada sobre lo no-abierto del mundo animal. Y el lugar de esta operación –en la cual la apertura humana en un mundo y la apertura animal al desinhibidor parecen por un instante tocarse– es el aburrimiento”, *op. cit.*, p. 111.

⁹²⁶ *CN I*, p. 74.

⁹²⁷ *Ibid.*, p. 75.

aproximación posible es por la vía de una *des-mundanización*. Si esto es así, y si todo el problema encerrado en el animal tecnificado apunta a la oclusión del mundo como tal, ¿no puede constituir también la huida hacia el animal tecnificado, el espanto (*Entsetzen*) ante el fin del ser como un temple fundamental, una posible experiencia de la *des-mundanización*? ¿Podemos experimentar en este ocaso del mundo un llamado y una tendencia que provienen del *cierre* de la tierra misma, del *caos*? La propia corporalidad del hombre, más aún, la corporalidad del *Dasein*, es escenario de esta lucha. Tal vez habría que admitir que el *Dasein* no solo está históricamente situado, sino también *corporalmente*, esto es, con respecto a la tierra.⁹²⁸ Si no tuviese un cuerpo, el hombre no tendría un trato cotidiano con los entes, y por tanto el *Dasein* sería inconcebible. Esto no significa que la corporalidad y el hecho de *ser o estar vivo* sean *condiciones de posibilidad* para el *Dasein* en el sentido trascendental de la expresión, pero sí son marcas de su *finitud*, recordando que este término, finitud, no es en el pensamiento de Heidegger una merma, sino que tiene la connotación de lo que *posibilita*. Y es esta corporalidad misma lo que permitirá acceder a un pensamiento sobre la vida y la naturaleza, ya que después de todo la tesis del acceso privativo no sería posible si no estuviésemos situados corporalmente.

De acuerdo con las pocas indicaciones que ofreció el filósofo al respecto, el acceso privativo es necesario porque no podemos adentrarnos *directamente* –de manera apresurada e ingenua– a la vida y la naturaleza; ello se debe a que entre nosotros y el ámbito de lo vivo rige previamente una precomprensión de la vida y lo natural, configurado en estrecha relación con una manera específica de desocultar lo ente; la misma palabra *naturaleza* asume una comprensión previa tal, sin que las ciencias naturales tengan la necesidad de preguntar por ella. Esto explica que, a pesar de haber avistado el problema de lo vivo, Heidegger no se aventurase sin más a su dilucidación, pues antes era necesario ganar claridad sobre el modo en que el ser de lo ente nos es dado en general y, como es sabido, esa fue una labor que ocupó toda su obra.

⁹²⁸ Para David Cerbone, dado que el cuerpo forma parte del encuentro y trato cotidiano con los entes, sería de esperarse que Heidegger abordase la cuestión en *Ser y tiempo*, al no ser así, se trata de una auténtica omisión. No obstante, en la obra tardía se considerará esta perspectiva, por ejemplo, en los seminarios de Zollikon. La corporalidad no es, en efecto, un momento esencial del *Dasein*, pero no hay *Dasein* sin cuerpo. Para Cerbone la pregunta central sobre este tema es: “[...] can Heidegger at one and the same time maintain that having a body (being embodied) is not a feature of *Dasein*’s essential structure and that *Dasein* is never without a body?”, «Heidegger and *Dasein*’s ‘Bodily Nature’: What is the Hidden Problematic?», en Hubert Dreyfus y Mark Wrathall, *Heidegger Reexamined. Vol 1. Dasein, Authenticity and Death*, p. 88.

Así, el primer paso en el acceso privativo a lo vivo y la naturaleza consiste en preguntar, precisamente, ¿qué comprensión de lo ente rige en nuestra idea de la vida y la naturaleza?⁹²⁹ Esta es una cuestión que prácticamente no se ha planteado ni en la ciencia ni en la filosofía, sino que, como veremos, se presupone siempre una idea sobre la naturaleza. Esto significa que los conocimientos científicamente más acertados y avanzados sobre lo viviente, aunque ayudan a ganar un horizonte de comprensión sobre el problema, no revelan por sí mismos la esencia de lo vivo, sino que presuponen una idea de la misma:

Quizás tengamos muchos conocimientos, casi inabarcables, acerca de lo que llamamos el cuerpo viviente [*Leibkörper*], sin que hayamos meditado seriamente sobre lo que sea vivir corporalmente [*leiben*] [...] Así como es sencillo y oscuro aquello que conocemos como gravitación y caída de los cuerpos, así también lo es, aunque de manera totalmente diferente y correspondientemente más esencial, el vivir corporalmente de los seres vivos.⁹³⁰

Particularmente en su diálogo con Aristóteles y Nietzsche, Heidegger también trazó algunas indicaciones sobre esta manera incuestionada de pre-concebir la esencia de lo vivo, la cual ha regido durante prácticamente toda la historia de la metafísica occidental, lo cual incluye en este caso a la ciencia misma. Esto podría expresarse en una tesis breve, pero de amplias consecuencias: *la concepción de la naturaleza y lo viviente ha sido determinada desde el comienzo griego por una concepción técnica*. Si esto es cierto, prácticamente nunca, en la historia de occidente, se ha *dejado ser* meditativamente a la naturaleza y la vida, la pregunta por su esencia habría quedado en un olvido semejante y equivalente al de la verdad del ser. Veamos a continuación los rasgos generales de esta *configuración técnica de la naturaleza*.

Tradicionalmente la naturaleza y lo vivo son determinados en oposición con la materia inerte o lo artificial. Desde esta perspectiva se ha trazado la división entre lo orgánico y lo inorgánico. En contraste con la inmovilidad y esterilidad de lo inorgánico, lo orgánico se caracteriza por su crecimiento, amplitud y reproducción desde sí mismo; en pocas palabras, esto se ha reducido a dos categorías: quietud y movilidad. Pero ¿de dónde proviene la idea de

⁹²⁹ Didier Franck identifica un problema importante en la tesis del acceso privativo, a pesar de lo cual, lo único seguro es la necesidad de cuestionar esa comprensión previa de lo vivo: "What significance can be granted to the phenomenological method, according to which access to a being is governed by its Being, if in order to grasp living and 'life' one must proceed privatively, starting with a being that is ontologically other? Supposing this privative channel to be practicable, what pre-understanding of life would guide its trajectory?", *op. cit.*, p. 108.

⁹³⁰ Nietzsche, p. 451.

lo orgánico y qué quiere decir ella misma? En los *Conceptos fundamentales de la metafísica* el filósofo alemán esgrime una primera crítica a la concepción orgánica de la vida: “Organismo es aquello que tiene órganos. «Órgano» viene del griego ὄργανον: herramienta. El griego ἔργον es la misma palabra que el alemán *Werk*, «obra». Órgano es la herramienta, el utensilio de obrar”.⁹³¹ De manera que lo orgánico ha sido pensado desde la categoría de la herramienta, esto es, del utensilio que sirve como medio para llevar a obra una acción. En esta concepción rige la idea de *medio* y *finalidad*. Así, cuando cierta concepción de la teoría de la evolución interpreta los rasgos de lo viviente de acuerdo con sus capacidades *para adaptarse* a un medio, en realidad está llevando esta concepción teleológica e instrumental de la vida a un mayor grado de perfeccionamiento. Esto explica en parte el interés de Heidegger en la obra de von Uexküll, pues el biólogo estonio se aleja de la teoría evolucionista estándar desde el momento en que no acepta una adaptación con respecto al medio (*Umwelt*), sino que el animal es ya, por sí mismo y desde el inicio, *relación con su medio*.

Por su parte, cuando en la actualidad la técnica es capaz de llevar los procesos orgánicos a los más eficientes esquemas de planeación, diseño, cálculo y eficiencia, no introduce nada nuevo en la relación que ha tenido la metafísica occidental con lo vivo, sino que lo lleva a su más perfecto acabamiento. Incluso las teorías clásicas y contemporáneas más sofisticadas, lo vivo no deja de ser explicado y comprendido desde el paradigma de la herramienta y la máquina, así sea como la maquinaria *más compleja y avanzada*. Por ejemplo, en una de las teorías recientes con mayor alcance explicativo y potencial interpretativo, los seres vivos han sido descritos como *máquinas autopoieticas*. Para Maturana y Varela lo viviente se caracteriza por específico tipo de organización circular en la que una serie de procesos produce elementos específicos, los cuales se concatenan e interactúan para mantener los mismos procesos: “La organización autopoietica significa simplemente procesos concatenados de una manera específica tal que los procesos concatenados producen los componentes que constituyen y especifican al sistema como una unidad”.⁹³² De este modo lo viviente se caracteriza por un peculiar *modo de producción*, la producción de sí mismo. Los biólogos chilenos observan: “Es trivialmente obvio que, si son máquinas, los sistemas vivos son máquinas autopoieticas: transforman la materia en ellos mismos, de tal manera, que su

⁹³¹ CFM, p. 263.

⁹³² Humberto Maturana y Francisco Varela, *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo*, p. 70.

producto es su propia organización. Consideramos también verdadera la afirmación inversa: si un sistema es autopoietico, es viviente”.⁹³³

El planteamiento de la autopoiesis ha tenido un gran recibimiento, no solo en la biología sino en otras disciplinas, porque, como sus propios autores señalan, ayuda a responder una pregunta que no solo no había tenido respuesta, sino que prácticamente no se había planteado: qué es lo vivo, qué lo distingue de lo que no está vivo. Aquí no se trata de negar la corrección y alcance de esta teoría, solamente de mostrar que incluso en ella la lectura que se hace de los entes vivos está regida por el modelo de los entes técnicos. La máquina es un *conjunto de elementos dispuestos para la producción de algo*, y lo vivo entra en este modelo; si se lo mira con detenimiento, la totalidad de lo ente encaja en esta descripción cuando rige la esencia de la técnica pensada como *Gestell*. No obstante, como sucede también con la esencia de la técnica, permanece en esta concepción de lo vivo una resonancia antigua que tal vez apunta a algo más. Tal resonancia se encuentra en la idea misma de la *auto-poiesis*. La *ποίησις* es la producción de algo, esto es, el hacerlo venir a la presencia. Pero en griego esto es algo que vale por igual para los entes artificiales o técnicos y para los naturales; previamente a esta división impera el venir a presencia, el salir de lo oculto, esto es, *αλήθεια*. Cuando la *φύσις* designaba la totalidad de lo ente, todo estaba caracterizado por esta salida desde el ocultamiento, independientemente de que tal *salida* fuese motivada por uno u otro ente, sea el hombre o cualquier otro.

Quien establece una distinción más precisa y tajante entre los entes naturales y los técnicos es Aristóteles. Para el estagirita, los entes naturales tienen en sí mismos la causa de su movimiento o reposo, aumento, disminución o alteración, “por el contrario, una cama, una prenda de vestir o cualquier otra cosa de género semejante, en cuanto que las significamos en cada caso por su nombre y en tanto que son producto del arte [*τέχνη*], no tienen en sí mismas ninguna tendencia natural al cambio”.⁹³⁴ Si los entes *artificiales* o *inertes* cambian o se mueven, esto solo es por *accidente*, motivado por causas ajenas o externas. Así pues, entes naturales y técnicos comparten el origen de la *producción* –de movimiento, reposo, cambio o permanencia–, pero lo definitivo para trazar la diferencia consiste en la *mismidad* y la *otredad*. Lo vivo y natural se produce y mantiene a sí mismo, algo que no cabe en las posibilidades de

⁹³³ *Ibid.*, p. 73.

⁹³⁴ Aristóteles, *Física*, 192b-15.

lo que no está vivo. Desde esta perspectiva, la idea de autopoiesis en biología no introduce nada esencialmente nuevo, sino que lleva la antigua concepción aristotélica a un máximo grado de detalle y perfección. No obstante, siguiendo la interpretación Heideggeriana, aunque Aristóteles se mueve aún en la experiencia de la *αλήθεια* y la *φύσις*, deja la primera sin tematizar y acota notablemente el alcance de la segunda. Después de Aristóteles *φύσις* ya no designará a la totalidad de lo ente, sino específicamente a la región ontológica de los seres que se producen a sí mismos.

Así pues, la *ποίησις* queda en una situación ambivalente o conflictiva, pues por un lado apunta a la venida a la presencia en general, *αλήθεια*, pero por otro lado designa la producción teleológica, esto es, la *τέχνη*. A pesar de su distinción, los entes *técnicos* y los naturales comparten un *mismo* origen, pero semejante mismidad no es una identidad simple y homogénea, sino que está abierta a una lucha interpretativa. En la producción se puede mirar, al mismo tiempo, en la dirección del origen que proviene del desocultamiento, *αλήθεια*, pero también se puede subsumir y explicar todo desde la *τέχνη*. Esta es la misma conflictividad que yace en la palabra *Ge-stell*, que es a la vez salida a la presencia desde lo oculto y fijación de esa presencia en lo calculable y constantemente disponible (*Bestand*). De acuerdo con esto, la conflictividad esencial que se encuentra en la esencia de la técnica es la misma que se encuentra en la meditación sobre la esencia de la vida y la naturaleza. En la actualidad, cuando lo vivo comienza a tener el principio de su surgimiento y cambio no en sí mismo, sino en planes y proyectos productivos, esto es, en *otro*, comienza a desdibujarse la antigua frontera trazada por Aristóteles, que se desvanece en favor del polo técnico de la producción. El animal tecnificado significaría el triunfo de la dimensión técnica sobre el desocultamiento originario. ¿Podría pensarse la disolución de esta frontera, pero al revés, en el sentido de la *αλήθεια*?

Otro ejemplo digno de mención lo constituyen los planteamientos teóricos que plantean una explicación del proceso evolutivo *sin teleología*. En tal caso el reto es explicar el aparente *avance* y *complejización* de lo viviente a lo largo de su historia natural —el paso de organismos unicelulares a seres altamente complejos e incluso inteligentes—, pero sin recurrir a un *plan previo* de la naturaleza en busca de *mejorar*. Para ello, se ha considerado que las mutaciones genéticas aleatorias explican la variabilidad de individuos; muchas de estas variaciones resultan completamente infructuosas para asegurar la supervivencia del individuo, pero algunas otras, eventualmente, ante un cambio imprevisible en el entorno, otorgan pequeñas o grandes ventajas en cuanto a la manera de responder las nuevas situaciones; estas

últimas son las escasas mutaciones afortunadas que impulsan el proceso evolutivo. Gregory Chaitin ha estudiado recientemente estos procesos de mutación evolutiva, describiendo el funcionamiento del ADN como un *software natural*, es decir, un lenguaje de programación que presupone las fallas aleatorias.

Lo llamativo es que no se trata de una simple metáfora, sino de un auténtico marco explicativo, el cual ha encontrado una asombrosa equivalencia entre el funcionamiento de los sistemas biológicos y los computacionales: “¿Sobre qué trata la biología en realidad? Trata sobre información. Hasta la física teórica y hasta la mecánica cuántica empiezan a versar ya sobre información: qubits. Pero la biología se ocupa de una clase distinta de información: información algorítmica”.⁹³⁵ Chaitin observa que el uso de lenguaje biológico en informática –en expresiones como *virus computacional*– no es una casualidad, sino que ambas disciplinas terminarán por converger. En este caso, como en el anterior, no se trata de subrayar algo *erróneo* en el planteamiento sino todo lo contrario, es decir, su enorme corrección y capacidad explicativa. Aquí también un paradigma técnico –la computadora, el software– sirve para explicar el fenómeno de lo vivo, pero esto no es ninguna casualidad externa, sino que se lleva a su *acabamiento* la antigua visión de la metafísica occidental que asume a lo vivo desde lo *orgánico*, esto es, desde lo técnico.

En esto puede observarse algo sumamente importante: la meditación física de Aristoteles había llevado a establecer una frontera entre lo técnico y lo natural, la cual llegó a ser clásica e incuestionable para el pensamiento posterior; pero en el estagirita la distinción no significa oposición ni conflicto, ya que la τέχνη se mantiene supeditada a la φύσις, es su única y más aventajada aprendiz. El conflicto propiamente dicho surge cuando, con la modernidad, la aprendiz busca imponerse y regir sobre la antigua maestra. No obstante, la época tecnificada de los últimos años hace entrever una nueva *integración* entre ambas instancias, es decir, el cese del conflicto, de manera que la antigua frontera se diluye y cada vez se torna más difícil distinguir entre un proceso *natural* y uno *tecnológico*.⁹³⁶ Pero de acuerdo con lo dicho, esto

⁹³⁵ Gregory Chaitin, *Demostrando a Darwin. La biología en clave matemática*, p. 30.

⁹³⁶ Como parte de esta integración, la frontera entre metafísica y antropología también se diluye, llegan a ser lo mismo: “Die neuen Humantechnologien lassen sich nicht angemessen als Objektivationen oder Materialisationen eines bestimmten leitenden Menschenbildes – sei es eines technizistischen, mechanistischen, materialistischen oder wie auch immer – erklären, schon gar nicht im Sinne Heideggers einer uns allein insgeheim einflüsternden Metaphysik oder Anthropologie”, Hubertus Busche, «Humantechnologische Expansion jenseits von Metaphysik und Anthropologie. Eine Auseinandersetzung mit Heidegger», en Günter Seubold (ed.), *op. cit.*, p. 65.

no debería sorprendernos pues, después de todo, la perfección de la técnica es un *acabamiento*⁹³⁷ de la predominante concepción occidental sobre la naturaleza, es decir, aquella según la cual la esencia de lo natural es pensada desde lo *orgánico*, es decir, el útil y la herramienta.

En la actualidad nos movemos todavía en la transición del segundo momento –el conflicto moderno– al tercero –integración plena y acabada. El animal tecnificado significaría el encuentro final, pacífico y definitivo, entre φύσις y τέχνη. Si el rasgo esencial de lo vivo puede designarse con la *autopoiesis*, el largamente esperado perfeccionamiento de la técnica apuntaría a hacer de esta un proceso tan autónomo y autopoietico como la vida misma: máquinas, procesos y dispositivos que se conciben y reparan de manera automática, que se autorregulan y ajustan a los cambios del entorno sin necesidad de intervención del hombre, el cual podrá sentarse a descansar y contemplar su creación como Dios en el séptimo día de la creación. Este es el principal sueño de la *cibernética*, tal como la concibió Norbert Wiener, para quien las máquinas no solo pueden aprender sino también reproducirse.⁹³⁸ A partir de ello, el *cyborg* es el encuentro definitivo entre técnica y naturaleza.⁹³⁹

⁹³⁷ Podría llegar a pensarse que la *téchne* misma es un acabamiento de la *physis*, como ha considerado Jan Friedrich, para quien ambas instancias son retrotraídas a lo mismo, a saber, la productibilidad, derivación operativa de la *poiesis*. Friedrich considera que entre ambas ha existido una relación de maestra y alumna, siendo la *physis* la primera, la que había tenido siempre la pauta. Pero la modernidad ha significado el momento histórico en el que la *téchne* no solo busca sobre pasar a la antigua maestra, sino imponerse sobre ella; en Aristóteles, y en general entre los griegos, no había una estricta oposición, pues la *téchne* consistía en una imitación (*mimesis*) de la *physis*, no en su mejora o dominio: “Die *techne* ist mimesis und Vollendung der *Physis*, sie bringt zu Ende, was die Natur nicht vollenden konnte (ἀτελεῖ), d.h., sie bringt ans Ziel was von der *physis* her (als Zweck) angelegt, jedoch physis-mäßig verfehlt wurde”, *Zusammenspiel mit der Natur. Wirklichkeit und Utopie einer spielerischen technik*, p. 58. Esto plantea una pregunta: si Aristóteles no planteó la oposición entre ambas instancias, ¿de dónde surgió esta última? Probablemente del proyecto de dominio de la *téchne* sobre la *physis*, pero ¿esta voluntad de dominio es algo ajeno a la *physis* o proviene de su esencia más íntima?

⁹³⁸ Cfr. Norbert Wiener, *Cybernetics. Or Control and Communication in the Animal and the Machine*, pp. 169 y ss. Cfr. *Seminarios de Zollikon*, pp. 153-154, allí Heidegger alude a la definición de Wiener del ser humano como máquina e información.

⁹³⁹ Para Karsten Weber y Thomas Zoglauer, la idea de *cyborg* viene a culminar la concepción *orgánica* de la vida, desde la cual lo vivo había sido calificado, considerado y tratado en los términos de la técnica: “Der Ausdruck Cyborg ist nun zusammengesetzt aus Teilen des englischen Wörter *Cybernetics* und *Organism*; ein Cyborg ist also ein Cybernetic organism, ein kybernetischer Organismus”, *Verbesserte Menschen. Ethische und technikwissenschaftliche Überlegungen*, p. 16. Sin embargo, agregan los autores, sería erróneo hablar de una continuidad entre hombre, máquina y cyborg, entre ellos hay, más bien, intervalos que muchas veces resultan conflictivos, el cyborg es un híbrido que oscila entre su pertenencia a lo humano o a lo maquinal. Esto, entre otras razones, lleva a comprender que el concepto mismo de cyborg es sumamente problemático. Por ejemplo, Cristoph Hubig ha sugerido que en realidad el hombre siempre ha sido un cyborg, es decir, un híbrido entre lo estrictamente natural y lo técnico, esto en cercanía con la tesis de Stiegler, según la cual el surgimiento del hombre es por sí mismo el surgimiento de la técnica: “Ein Hybridwesen war der Mensch aber immer schon. Die

Hoy en día, el grado de autonomía que han llegado a alcanzar algunos procesos técnicos es equiparable a lo natural. Incluso, en este largo proceso de asimilación y conflicto entre φύσις y τέχνη podría considerarse que *Ge-stell* termina por designar lo mismo que φύσις en el comienzo griego, esto es, la *totalidad de lo ente*, con la gran diferencia ya conocida, que lo ente se desoculta única y exclusivamente como calculable y disponible.⁹⁴⁰ Si esto es así, entonces la metafísica solo ha conocido una manera de pensar lo vivo y natural, bajo el paradigma técnico-orgánico. ¿Habría otra manera de pensarlo? ¿La φύσις es técnica en su esencia más íntima o esto es únicamente el resultado de una lectura unilateral, la única que ha regido la historia del pensamiento occidental? ¿No sería necesario, para plantear la posibilidad de otro comienzo, volver la mirada a una pregunta sobre la esencia de la *naturaleza*? ¿No tendríamos que empezar por cambiar los términos y dejar de hablar de *naturaleza* y *órganos*, sabiendo que estos implican una interpretación previa? ¿Con qué palabras y en qué términos podría el pensamiento meditativo dejar ser a lo que hasta ahora ha sido nombrado *naturaleza*? ¿O es el intento de pensar y nombrar por sí mismo *técnico*? ¿Hay un nombrar y pensar que no sea técnico, es decir, que no busque la exhaustiva explicación y dominio de la naturaleza?

Heidegger encontró un posible camino en el lenguaje poético de Hölderlin y el sencillo nombre de *tierra*. Pero ¿no significaría ello mismo anular los logros y el empuje de la ciencia? ¿Acaso la ciencia sería posible sin el afán de desentrañar los más íntimos secretos de la naturaleza y sin la búsqueda de obtener *resultados, mejoras y beneficios*? ¿Es concebible un saber (ἐπιστήμη) libre del deseo de control, dominio y resultados, un saber que no busque otra cosa más que saber? Los griegos tenían una palabra para eso: filosofía. ¿Tenemos aún la entereza para la filosofía, y en este caso una filosofía que pregunte por la φύσις? Sobre esta

Frage des Orakels nach dem Tier, das am Morgen auf vier, am Mittag auf zwei und am Abend auf drei Beinen laufe, sielt auf den Stock; die Werkzeuge, Maschinen und technischen Systeme, derer sich der Mensch bediente, machen ihn zum Hybrid“, «Steuern und Regeln. Von der Zufallstechnik zur Systemtechnik», en Hans Poser (editor), *Technik interdisziplinär. Band 5: Herausforderung Technik. Philosophische und technikgeschichtliche Analysen*, p. 124.

⁹⁴⁰ En este sentido Soren Riis afirma: „Der These ist, dass die Grundbegriffe der φύσις auf das Gestell zutreffend sind, und wir mittels ihrer auch die Ambivalenz des Gestells besser verstehen können“, *Zur Neubestimmung der Technik. Eine Auseinandersetzung mit Martin Heidegger*, p. 56. El proyecto de mejora tecnológica viene a suplir y mejorar todos los procesos naturales de adaptación, y por ello mismo ya no se puede hablar de una oposición estricta entre tecnología y naturaleza: „Wenn die Technik die Organe besser lenken oder sogar ersetzen kann und die Reproduktionsanlage des Menschen zu verändern vermag, dann können wir immer noch von Gesundheit sprechen, aber nicht mehr von der uneingeschränkten Trennung von Technik und φύσις“, *ibid.*, p. 62.

necesidad de volver a pensar, o más bien de pensar por vez primera la naturaleza, el filósofo escribe en los *Beiträge*:

Aún más lejos que la historia ha sido desplazada la naturaleza y el bloqueo de esta se hace tanto más completo cuanto el conocimiento de la naturaleza se desarrolla en consideración 'orgánica', sin saber que el 'organismus' solo presenta el acabamiento del 'mecanismo'. De allí procede el que una época de 'tecnicismo' desenfrenado pueda a la vez hallar su propia interpretación en una 'concepción de mundo orgánica'.⁹⁴¹

Pero ¿de dónde proviene la interpretación orgánica de lo vivo? ¿De dónde su fuerza y persistencia? El punto clave es su asimilación con la herramienta, la cual tiene, de acuerdo con lo visto en *Ser y tiempo*, el carácter de la referencialidad pragmática *para* algo. Un organismo es una máquina integrada por diversas herramientas; los ojos sirven *para* ver, los pulmones *para* respirar, el corazón *para* bombear sangre. En suma, al aparecer en el contexto de un entramado referencial, los órganos son un *ente intramundano más*, y dicho con mayor precisión, son un ser a la mano (*Zuhandensein*). Una de las grandes críticas de la obra del 27 consiste en haber señalado que la tradición metafísica había soslayado o encubierto completamente el carácter abierto y temporal del *Dasein*, al haberlo asimilado siempre con los entes a la mano; de este modo, tomando en cuenta que la temporalidad es el hilo conductor en la comprensión del ser de lo ente, se había enfatizado siempre la presencia y permanencia, ignorando la apertura temporal del *Dasein*, lo cual implica, entre otras cosas, su más esencial finitud.

Entonces, al equiparar lo vivo con lo orgánico –con la herramienta intramundana– se le reduce a la presencia disponible, pero de ese modo no se *deja ser* a lo vivo en tanto ser vivo, sino que es obligado a comparecer en términos mundanos. Este es un problema que ya había sido avistado en *Ser y tiempo*: “La vida no es ni puro estar-ahí [*Vorhandensein*] ni tampoco es un *Dasein*. El *Dasein*, por su parte, nunca puede ser ontológicamente determinado como vida (ontológicamente indeterminada) y, además otra cosa”.⁹⁴² Esto nos lleva a pensar que la vida es quizá más problemática, esto es, más desconocida que el *Dasein* mismo, ya que de este último tenemos una experiencia en nuestra propia existencia y modo de ser, pero la vida no es asimilable a los entes a la mano ni al *Dasein*. ¿Qué es entonces? ¿Cómo referirse de

⁹⁴¹ *Aportes*, §76, p. 134.

⁹⁴² *ST*, §10, p. 71.

manera no ingenua a la vida? Y a pesar de estas dificultades, un par de líneas antes señala Heidegger que “la vida es un modo peculiar de ser, pero esencialmente solo accesible en el Dasein”.⁹⁴³ Esto es, únicamente el *Dasein* tiene la posibilidad de pensar la vida *en tanto vida*, en su radical diferencia con respecto a sí mismo, pero también y, sobre todo, con respecto a los entes intramundanos. Habría que pensar la vida en su resistencia a ser mundanizada, esto es, como tierra.

¿Cómo dar cuenta entonces del peculiar funcionamiento de los *órganos*, si no son útiles *para* algo? En los *Grundbegriffe* Heidegger introducirá la diferencia entre la utilidad (*Dienlichkeit*, que también puede traducirse por servidumbre), aplicable al útil (*Zeug*) y servicialidad (*Diensthaftkeit*), la cual se refiere a los órganos de los seres vivos, y que se configura desde una *capacidad* previa. De este modo, siguiendo el trabajo de von Uexküll, señala el pensador alemán que lo correcto no es decir que el animal escucha porque tiene oídos, sino que tiene oídos porque previamente tiene la capacidad de escuchar, esto es, previamente hay una apertura referencial al entorno (*Umwelt*) que *por azar* se encuentra y se apropia de un órgano *servicial* que puede desplegar la capacidad; pero lo relevante es que dicho órgano no fue diseñado *ex profeso* para ello, sino que surgió como variación contingente –las mutaciones aleatorias, previamente descritas, que de vez en vez dan un impulso a la deriva evolutiva.

Esa es la diferencia entre un *órgano* –a reserva de pensar un nombre más conveniente– y una herramienta o un útil: a estos últimos les antecede la finalidad, son hechos *para* ese fin, y una vez cumplido, su capacidad se agota en ello. En cambio, a los órganos les precede la *potencialidad sin finalidad*, pero cumplida su servicialidad la potencialidad no queda agotada. Esta sobreabundancia de los órganos crece exponencialmente en el caso del hombre: el ojo no solo *sirve para* ver, también puede contemplar detenidamente, engañar y comunicar; las piernas no solamente *sirven para* andar y sostenerse, también pueden bailar y correr por el solo gusto de hacerlo. Heidegger lo expresa del siguiente modo: “El ojo no es útil para ver, tal como la pluma es útil para escribir, sino que el órgano queda al servicio de la capacidad que lo configura. Lo dispuesto terminado es en cuanto tal *útil para*... El órgano que surge en y desde la capacidad *sirve para*... *Utilidad [Dienlichkeit] y servicialidad [Diensthaftkeit]* no son lo mismo”.⁹⁴⁴

⁹⁴³ *Idem.*

⁹⁴⁴ *CFM*, p. 277.

El órgano no es *servil* con respecto al organismo, no es un mero útil dispuesto para beneficio del cuerpo vivo que sustenta, el cual, una vez usado, puede ser guardado, almacenado e inclusive olvidado. No hay una relación de servidumbre y utilidad (*Dienlichkeit*) entre la célula de un animal, sus órganos y el animal mismo en su conjunto, sino más bien un *encuentro de mutua servicialidad*: en cierto modo, mirado desde otro ángulo, el animal vive para mantener con vida sus células y sus órganos.⁹⁴⁵ La célula es ya por sí misma un ser autopoietico; algunas células, a lo largo de millones de años de deriva evolutiva se han encontrado y unido para favorecerse mutuamente, formando tejidos, órganos, sistemas y seres vivos cada vez más complejos. Maturana y Varela denominan a este proceso *acoplamiento estructural*: “Cada vez que el comportamiento de una o más unidades es tal que hay un dominio en que la conducta de cada una es función de la conducta de las demás, se dice que ellas están acopladas en ese dominio. El acoplamiento surge como resultado de las modificaciones mutuas que las unidades interactuantes sufren, sin perder su identidad”,⁹⁴⁶ así, también pueden surgir nuevas unidades y dominios; el devenir de estos surgimientos no es otra cosa que la historia evolutiva.

En contraste con todo esto se encuentra el útil dispuesto. Con respecto a este carácter dispuesto (*das Fertige*) Heidegger observa: “Que lo dispuesto está dispuesto no significa solo: 1) está determinado, 2) es útil para..., sino que significa: 3) en su ser específico (ser utensilio) en cuanto tal, no puede más, con ello ha llegado a su fin, es decir, es y permanece aprovechable y utilizable justamente en tanto que producido y solo en cuanto tal”.⁹⁴⁷ El útil *no puede más*, ello significa que el escaso *poder ser* que le fue asignado desde fuera queda agotado en el cumplimiento de su utilidad. La vida y el arte se caracterizan por ir mucho más allá, por *poder algo más*. Si esto es así, y si tomamos en cuenta que el *Dasein* es posibilidad radical, ¿no se anuncia en la *naturaleza* un carácter abierto y posibilitante que en cierto modo prelude la irrupción de un ente como el ser humano? Pero si la vida es calculada, programada y empleada –lo que resulta cada vez más fácil, productivo y prometedor con los avances de la ciencia y la tecnología–, ¿no se la obliga a reducirse por completo a la servidumbre de la utilidad? ¿No se juega con ello también la desaparición de la vida *en tanto vida*? Si el conjunto de la naturaleza

⁹⁴⁵ Probablemente la idea cuerpo sin órganos de Gilles Deleuze y Félix Guattari –conocidos lectores de von Uexküll– pueda leerse en este sentido, es decir, no como una relación vertical de servidumbre que va de órganos a cuerpo, sino como una relación radicalmente horizontal, inmanente. En ello se experimenta, a la par, la radical inmanencia de lo vivo. Cfr. *Mil mesetas*, p. 155 y ss.

⁹⁴⁶ Humberto Maturana y Francisco Varela, *op. cit.*, p. 101.

⁹⁴⁷ *CFM*, p. 277.

en su totalidad deviene calculable y disponible, si la vida es producida y movilizada tecnológicamente, ¿no entra en un ciclo de *alopoiesis*, en lugar de preservar su autopoiesis? Si esto es así, con el fin del hombre, del ser, del mundo, de la historia, también se juega un *final de la vida*.

En un inicio, la naturaleza y lo vivo eran justamente lo que resistía a la planificación y dominio de la técnica, incluso aquello de lo cual esta última dependía para subsistir. Pero este panorama ha cambiado a través de la biotecnología contemporánea, la cual ha puesto, por primera vez, lo móvil e indómito de la naturaleza al servicio de la técnica. Heidegger señala en las conferencias de Bremen que en el mundo actual “la naturaleza no se opone a la técnica como algo indeterminado y presente en sí mismo. No se opone en absoluto a la técnica como un objeto que ocasionalmente se explota. En la era de la técnica, la naturaleza pertenece de antemano a lo que se puede solicitar en la disponibilidad de la *Ge-stell*”.⁹⁴⁸ Si no queda ningún rastro de oposición y resistencia en la naturaleza, no queda ya nada de la tierra que se cierra en pugna con el mundo abierto. La naturaleza no es ya siquiera una *parte* (*Teil*) de la totalidad de lo ente, sino una *pieza o componente* (*Stück*) de la estructura de emplazamiento que obliga a todo lo ente a desocultarse como recurso disponible: “En la era de la técnica, la naturaleza no es un límite de la técnica. La naturaleza es más bien el componente básico del inventario técnico, y nada más”.⁹⁴⁹ La sencilla expresión *recurso natural*, que forma parte del lenguaje cotidiano, da cuenta de este modo de relacionarse con lo natural.

¿Podemos barruntar aunque sea los rasgos más generales de otro modo de pensar la vida? Esto no es algo que podamos simplemente *decidir*, pues forma parte de la historia misma del ser, de lo que está en juego en su ocaso actual. Para el profesor de Friburgo “seguramente requerirá todavía mucho tiempo para que nos demos cuenta de que la idea de «organismo» y de «orgánico» es un concepto puramente moderno y de tipo técnico-mecánico, de acuerdo con el cual el ser que crece espontáneamente es interpretado como un producto fabricado que se hace a sí mismo”.⁹⁵⁰ Por ahora lo único que tenemos, de acuerdo con lo trabajado hasta aquí, es la dilucidación de tres momentos esenciales en la historia de la relación del

⁹⁴⁸ GA 79, p. 72: „Die Natur steht der Technik nicht als ein unbestimmtes, an sich Anwesendes gegenüber. Sie steht der Technik überhaupt nicht als Gegenstand gegenüber, der gelegentlich ausgebeutet wird. Im Weltalter der Technik gehört die Natur im Vorhinein in den Bestand des Bestellbaren innerhalb des Ge-Stells“.

⁹⁴⁹ *Ibid.*, p. 43: „Im Weltalter der Technik ist die Natur keine Grenze der Technik. Die Natur ist da vielmehr das Grundbestandstück des technischen Bestandes – und nichts außerdem“.

⁹⁵⁰ «Sobre la esencia y el concepto de la Φύσις», p. 212.

pensamiento occidental con la naturaleza: a) la distinción trazada por Aristóteles entre naturaleza y técnica, con la segunda todavía subordinada a la primera, a partir de una tenue experiencia de la *ποίησις* y la *αλήθεια*; b) el conflicto moderno entre naturaleza y técnica, bajo el proyecto cartesiano de hacer al hombre amo y señor de la naturaleza a través de la ciencia y la técnica, un momento en el cual el carácter *poiético* del desocultamiento se decanta hacia su dimensión técnica; y c) la *integración orgánica* entre ambas a través de la biotecnología, con lo cual cesa potencialmente el conflicto moderno.⁹⁵¹ Dicho sea de paso, la actual posibilidad de una crisis ambiental a nivel global es la última consecuencia del segundo momento, del conflicto entre técnica y naturaleza; si eventualmente el hombre consigue la superación de este conflicto por medio de una técnica más limpia, *orgánica* y eficiente, se habrá consumado el tercer momento. Nos movemos, pues, en la transición aún conflictiva del segundo al tercer momento.

Cabe destacar que *antes* y *después* de este triple despliegue de la metafísica, se encuentran los rasgos apenas legibles –porque apenas fueron pensados y pronunciados– de otro modo de pensar la naturaleza. Primero en la obra de pensadores como Heráclito, los pensadores del primer comienzo, para quienes φύσις no solo es la totalidad de lo ente –no una *región específica* y acotada–, sino que además tiende a un ocultamiento originario, lo cual solo pudo ser intuido desde una experiencia viva, pero no tematizada, de la *αλήθεια*. Por otro lado, está el sencillo nombrar poético de Hölderlin, que deja hablar por primera vez a la naturaleza con un nombre más esencial y originario, tierra, esto desde una experiencia de la *abismal apertura* (καος) en la que se reúnen los mortales y divinos, tierra y cielo. Si aún es posible el otro

⁹⁵¹ En el plano teórico, en la actualidad esta integración también tiene su sustento conceptual. Diversos investigadores, provenientes de diferentes áreas de especialización, subrayan hoy la necesidad de concebir los procesos técnicos de la mano con la naturaleza. Stefan Kristensen considera que la separación aristotélica en *phisei onta* y *techne onta*, de la que se desprende la división naturaleza-historia, es también cuestionable. El comprender la técnica como un proceso separado de la naturaleza ha dado pie a planteamientos demasiado dicotómicos. En cambio, la técnica podría interpretarse como un nuevo momento de la deriva evolutiva: „Eine Voraussetzung für diese Debatte ist, dass die Technik als polarer Gegensatz zur Natur angesehen wird, als ob die Maschinen mit der Evolution und der Menschlichen Natur nichts zu tun hätten. Meinte Behauptung hier ist, dass es besser wäre, die Technik als eine menschliche und eben deshalb in der Natur verwurzelte Produktion anzusehen“, «Der Leib und die Maschine. Merleau-Ponty, Deleuze und Guattari zum verhältnis von Leiblichkeit und Technik», en Jörg Sternagel, y Fabian Goppelsröder (editores), *Techniken des Leibes, Velbrück Wissenschaft*, p. 53. Para Kristensen existe una continuidad entre técnica y corporalidad y, siguiendo la idea de máquinas deseantes de Deleuze y Guattari, señala que la máquina es anterior a los procesos de subjetivación, tomando máquina en un sentido amplio, cercano a la perspectiva de Lewis Mumford, es decir, la máquina como entramado de lo social, cultural y biológico. Pero en esta interpretación el rasgo esencial de la máquina es siempre la productividad: máquina es todo lo que produce. Desde esta perspectiva, incluso Dios judeo-cristiano es maquinal, pues es el gran productor de mundo.

comienzo, este tendrá que seguir los tenues trazos dejados por el pensamiento de la φύσις y la tierra.⁹⁵² En el primer tomo de los *Cuadernos negros* encontramos otra observación crítica sobre la interpretación técnico-orgánica, después de observar lo paradójico de que en épocas recientes se hable de una vuelta a lo *orgánico* y *natural*:

¡Pero, al fin y al cabo, *organon* significa «instrumento»! Y no se ha decidido en absoluto, es más, ni siquiera se ha preguntado realmente, si es el «organismo» lo que puede definir la esencia de lo vivo o incluso siquiera si puede acertar con ella. Quizá el mecanismo y el organismo sean lo mismo, y quizá en la más extrema exageración de la técnica moderna –en la más extrema exageración del mecanismo– se muestre justamente aquello que también es propio del «organismo»: la excitabilidad e irritabilidad por aquello que él mismo pone y define como condiciones de sí mismo. Todo resultado técnico se estimula a sí mismo a ser superado. Este engranaje ininterrumpido del mecanismo es lo «orgánico».⁹⁵³

En el marco de la gran autonomía a la que ha llegado la técnica ya no es necesario que esta sea *procurada* y *desarrollada* por el hombre, sino que las mismas necesidades técnicas exigen el crecimiento y desarrollo del propio entorno tecnológico. El hombre, más que autor o creador de ese proceso, es exigido como una pieza más, la cual es cada vez menos indispensable. En la técnica, en su impulso al crecimiento y desarrollo, puede verse la auténtica expresión de la voluntad de poder nietzscheana. Frente a esto, y en directa oposición al proyecto de Nietzsche, para Heidegger la vida se caracteriza como lo no afanoso; en realidad, cautivado en la perfecta pertenencia a su *Umwelt*, el animal no necesita ni busca nada más, nada de apoderarse, crecer y dominar sobre el campo de otros seres vivos. Un animal que devora a su presa, lo hace en los términos de su *Umwelt*, no para expandir su poder y dominio, el *Umwelt* nunca *aumenta*. Por eso mismo, no hay en la actualidad, cuando la voluntad de poder rige a través de la técnica, un ente que sea más difícil de pensar y captar en su esencia como lo viviente. En los *Aportes* afirma el filósofo: “Es lo viviente lo no afanoso, ¡entonces lo más difícil de ver cuando todo está puesto en lo afanoso y su superación y se mueve en la

⁹⁵² Un rasgo de ese otro modo de pensar la φύσις consiste en la crítica del término mismo naturaleza, proveniente del latino *natura*. Kosmas Raspitos señala que en la traducción de φύσις por *natura* se dio un paso más en la separación iniciada por Aristóteles, una diferencia que fue acentuada por la modernidad. Raspitos señala sobre esta cuestión: „[...] Wachsen im Sinne von sich Aufgehen und Zunehmen, sollte nicht als ein Vorgang ‚in der Natur‘ verstanden werden, es handelt sich dabei gerade *nicht* um einen ‚natürlichen Vorgang‘ im gewöhnlichen modernen Verständnis dieses Ausdrucks“, *Die Latinisierung des Griechischen. Übersetzung, Verstehen und Sprache im Ausgang von Martin Heidegger und Hans-Georg Gadamer*, p. 21.

⁹⁵³ *CN I*, p. 374.

maquinación!”.⁹⁵⁴ Por eso la pregunta por la vida no se plantea en la actualidad, ni siquiera en la ciencia que se ocupa de ello, la biología; Heidegger incluso cuestiona la posibilidad de que exista una auténtica ciencia de la vida mientras no haya interrogado por la esencia de lo vivo: “¿Puede darse ‘biología’ mientras le falte la referencia fundamental a lo viviente, mientras lo viviente no se haya convertido en otra resonancia del *Da-sein*?”⁹⁵⁵

Llama la atención este último pasaje, ¿a qué se refiere el filósofo con que lo viviente sea una resonancia del *Da-sein*? De entrada, esto nos muestra que lo vivo no es algo que simplemente se pueda dejar de lado frente a la problemática general del *Dasein*, hay un vínculo entre ambas instancias, por muy discernibles que puedan y deban ser —ya que reducir el *Dasein* a procesos biológicos es un craso error, pues ello anula la aperturidad esencial en el *Dasein*. ¿En dónde hay que buscar la resonancia entre ambos? Primeramente, como vimos, si no hubiese un ente abierto que *dejase ser* a lo ente en general, tampoco se desocultarían los entes que resisten a la apertura del mundo, no serían pensados y asumidos en su cierre, esto es, en su esencia en tanto tierra. Por otro lado, si no hubiese en medio de lo vivo, y antes en el *fondo abisal* de la naturaleza, una fundamental apertura, preludio de libertad y posibilidad, ¿sería acaso *posible* el surgimiento del hombre y del *Dasein*?

En el anterior esquema tripartita de la historia de la relación técnica-naturaleza, particularmente en su despliegue moderno, hay un interesante punto de excepción, a saber, el idealismo alemán, especialmente en la vertiente de Schelling, cuyo pensamiento representa una ruptura de la dicotomía historia-naturaleza; así, en cierto modo da un paso atrás con respecto a Aristóteles. En 1936, Heidegger describe esta perspectiva del siguiente modo: “Esto implica que la naturaleza no es lo carente de espíritu sin más y, ante todo, que la libertad no es lo meramente yoico del ‘yo puedo’, lo carente de naturaleza sin más”.⁹⁵⁶ Si la libertad en Schelling es pensada como el desfase o diferencia entre fundamento y existencia, y si se admite que hay un preludio de libertad que recorre toda la naturaleza, habría que admitir que en esta última se abren por doquier *microfisuras* entre fundamento y existencia, de modo que se abren pequeños márgenes de posibilidad, los cuales se anuncian en la *capacidad* que precede a la aparición de los *órganos*. Como vimos, es esencial para el viviente una capacidad abierta que no se agota en el cumplimiento de un *telos* preestablecido.

⁹⁵⁴ *Aportes*, §153, p. 226.

⁹⁵⁵ *Idem*.

⁹⁵⁶ *El tratado de Schelling*, p. 108.

Pero como un conjunto de grietas que lenta y silenciosamente se abre camino a lo largo de una superficie, algunas de estas fisuras eventualmente se encuentran y provocan una brecha más grande, una oquedad abierta o inclusive la ruptura de la superficie en su conjunto. Ese vacío abierto en medio de la naturaleza es el hombre, posible resonancia de aquel otro vacío originario, la apertura inicial que precede incluso a la *naturaleza*, aquello que Hölderlin nombró *caos*. Así, la libertad que se asomaba con *timidez* entre lo viviente llega a su paroxismo en el hombre: “La libertad era evocada solo en el dominio de la razón práctica, como algo teóricamente inconcebible. Ahora hay que mostrar que la libertad domina todos los dominios del ente, pero que en el hombre los fusiona en un extremo excepcional”.⁹⁵⁷ La tradición había concebido la naturaleza como lo simplemente pasivo y, por ende, como algo que se debía *superar* para llegar a la libertad.

La dicotomía libertad-necesidad que, como vimos, ya está planteada en Aristóteles, sería una consecuencia de la lectura de la naturaleza como mera pasividad. Surge aquí un aspecto digno de consideración: para el fundador del Liceo, un rasgo esencial de la libertad se puede describir con la palabra *autarquía*, darse a sí mismo principio y fundamento sin recibirlo desde otro, esto es, en oposición con la necesidad de la naturaleza. Pero, por otro lado, los entes naturales fueron concebidos como aquellos que son causa y principio de su propio movimiento, reposo, crecimiento y cambio. No se trata de homologar simplemente ambos niveles, pero cabe preguntar si no hay en la naturaleza un preludio de autarquía, sin el cual la irrupción de la libertad humana sería imposible. Heidegger inclusive bosqueja la idea de que en esto se muestra otro posible rasgo del fundamento del *Dasein*; recordemos que esto lo dice en 1936, cuando el proyecto del *fundamento histórico* se encuentra ya cimentado, y si es así, ¿no habría que ampliar o diversificar la idea del fundamento histórico? ¿Hay una historicidad previa que subyace en la *naturaleza*? El filósofo escribe:

La naturaleza, y lo que así es llamado, sigue siendo lo negativo y solo aquello que ha de superarse, y no se convierte también en un fundamento propio de la completa existencia, del *Dasein* del hombre. Pero allí donde la naturaleza es concebida no únicamente como aquello a superar, sino como lo co-determinante, entonces ella avanza hacia una unidad superior con la libertad. Pero a la inversa, la libertad por su parte avanza adentrándose, aunque sea de forma no desplegada, en la naturaleza.⁹⁵⁸

⁹⁵⁷ *Ibid.*, p. 109.

⁹⁵⁸ *Ibid.*, p. 145.

Hay libertad en la naturaleza, pero de forma *latente*. El hombre consiste en su despliegue o expresión. Con Schelling se da un importante paso para pensar la libertad en la naturaleza, *a través* de ella y no solamente *contra* ella: “Por tanto, el Ser de la naturaleza en sus diversos ámbitos y grados es un venir-a-sí-misma de la libertad”.⁹⁵⁹ En estos términos Schelling plantea su filosofía de la naturaleza: “[...] a partir de la libertad, pero de tal manera que a la naturaleza le sea reintegrada su propia subsistencia o autonomía. Pero esta propia subsistencia tampoco ha de pensarse únicamente en términos de Kant como objeto de la experiencia, sino como fundamento sustentador de todo lo ente”.⁹⁶⁰ Por ello no es una cuestión simple, sino esencialmente conflictiva, la naturaleza tampoco es pura y abierta libertad, sino sobre todo subsistencia, esto es, resistencia a la apertura. Así, la contienda entre mundo y tierra tiene también su preludio en una esencia conflictiva de la naturaleza, que se debate entre apertura posibilitante y cierre subsistente. ¿Y no es esto también un preludio a la de-cisión frente a la que es puesto el hombre actual, esto es, ante la posibilidad de la oclusión de su esencia abierta para asegurar más bien una subsistencia firme y segura, bajo el semblante del animal tecnificado? Alcanzamos a vislumbrar aquí un triple juego de resonancias, y en cada una de ellas se agudiza el conflicto y la contienda. El *πόλεμος* de Heráclito rige y atraviesa todo este despliegue como conflicto creativo; mientras se mantenga abierto el conflicto habrá libertad.

En este sentido afirma Heidegger, siguiendo a Schelling, que sin la posibilidad del mal no hay libertad. No obstante, no se trata de un mal moral. ¿Cuál es la idea de mal que está en juego aquí? El profesor de Friburgo señala que “[...] un animal nunca puede ser ‘malo’, si bien a veces hablamos de esta forma. El animal no puede nunca salir fuera de la unidad de su grado determinado en la naturaleza”.⁹⁶¹ Dicho con términos de los *Grundbegriffe der Metaphysik*, a pesar de su innegable capacidad y apertura, el animal no puede salir de la cautividad de su *Umwelt*, no puede ser algo esencialmente diferente a lo que ya es, en otras palabras, no puede romper su unidad de fundamento y existencia. “Pero el hombre es aquel ser que puede dar vuelta su propia consistencia esencial, la juntura del ser de su Dasein, en un desajuste”,⁹⁶² y esta es la posibilidad del mal.

⁹⁵⁹ *Ibid.*, p. 158.

⁹⁶⁰ *Ibid.*, p. 160.

⁹⁶¹ *Ibid.*, p. 242.

⁹⁶² *Ídem*.

El hombre es el único ente que puede contravenir, renunciar o anular su propia esencia. Si a través de la técnica el hombre puede obliterar su esencia abierta, entonces la técnica es la figura más acabada del mal, pero también, y por ello mismo, de la libertad, de ahí la esencial conflictividad y ambigüedad que Heidegger destaca en la esencia de la técnica, particularmente en la conferencia *Die Frage nach der Technik*. Por ello en el peligro crece también lo que salva, y el mal no es lo simplemente negativo frente a algo positivo: “No solo, en general, hay en el mal algo positivo, sino que lo más positivo de la naturaleza misma, el querer-ir-hacia-sí-mismo del fundamento, ‘es’ aquí lo negativo, ‘es’ como negación en la figura del mal”.⁹⁶³ Pensado como la más alta expresión del mal y de la libertad, en el hombre también subyace la incansable búsqueda *positiva* de regresar al fundamento, es decir, a la unidad entre fundamento y existencia –en el lenguaje de la metafísica tradicional, entre realidad y posibilidad. El hombre presente, padece el desajuste que él mismo es, una grieta o una herida abierta en medio de la naturaleza, y siente también el *sano impulso de curar* esa herida, en suma, de anular la posibilidad del mal.

Pero si hay un preludeo de libertad en la naturaleza, o dicho en términos de Schelling, si hay espíritu en ella, también habría que reconocer una *historicidad no humana*. El hombre, en tanto voluntad-propia, puede moverse libremente contra la voluntad-general equiparable a la naturaleza, “pero esta misma es, en tanto espiritual, una voluntad tal que el hombre puede decidirse de una u otra forma respecto de ella. La voluntad espiritual universal no equivale simple y únicamente a la conservación de una especie que se enrolla sobre sí, sino que *es* historia”.⁹⁶⁴ Toda vez que esta historicidad no es equiparable simplemente a la historia del espíritu humano, aparece aquí un concepto clave en la obra de Schelling: una historia originaria, *Urgeschichte*. Consideramos que la idea previamente bosquejada de un *Weltereignis* guarda una estrecha relación con dicho concepto. Una preliminar enunciación de este problema lo encontramos en *Ser y tiempo*:

El acontecer de la historia es el acontecer del estar-en-el-mundo. La historicidad del Dasein es esencialmente historicidad del mundo [...] pero también la naturaleza es histórica. Aunque no precisamente en el sentido de una «historia natural», pero sí en cuanto paisaje, terreno de asentamiento o de explotación, en cuanto campo de batalla y lugar de culto. Estos entes intramundanos son históricos en cuanto tales, y su historia no es algo «externo» que se limitase a acompañar la historia

⁹⁶³ *Ídem*.

⁹⁶⁴ *Ibid*, p. 238.

«interior» del «alma». Llamamos a este ente lo mundo-histórico [*das Welt-Geschichtliche*].⁹⁶⁵

Aunque en este pasaje se reconoce lo singular e importante del problema, queda como una indicación relativamente marginal y, después de todo, lo natural aún es supeditado al esquema del ente intramundano, es decir, aún no se concibe como la tierra que presenta lucha y resistencia al mundo. Sin embargo, este no es un simple descuido por parte de Heidegger, sino que tiene ya una conciencia crítica de que el problema de la naturaleza no se puede plantear sin más, de manera ingenua, toda vez que cualquier comprensión de un ente, en este caso lo natural, se rige desde una pertenencia al mundo, de manera que el primer paso para cualquier movimiento pensante consiste en dilucidar la estructura del mundo, y eso es precisamente lo que tiene lugar en *Sein und Zeit*. Inmediatamente después el pensador agrega: “No nos es posible profundizar aquí en el problema de la estructura ontológica del acontecer mundo-histórico, porque –prescindiendo de que ello implicaría un rebasamiento de los límites de nuestro tema– el propósito de esta exposición no es otro que ponernos ante el enigma ontológico de la movilidad del acontecer en general”⁹⁶⁶

No obstante, una vez trazadas las líneas generales de una comprensión del *Dasein* y del ser-en-el-mundo, Heidegger no solo no abandonó el problema de una historia *previa* del mundo, abierta en relación con la naturaleza, sino que volvió a él al bosquejar el proyecto de una *metaontología*. Ya en el curso de verano de 1928, *Principios metafísicos de la lógica*, todavía en Marburgo, Heidegger presenta la idea, allí dice: “la posibilidad de que haya ser en el comprender tiene como presupuesto la existencia fáctica del *Dasein*, y ésta, por su parte, la subsistencia fáctica de la naturaleza”.⁹⁶⁷ Aunque solo quedó en proyecto, aparentemente abandonado, la metaontología buscaba dar cuenta de la totalidad de lo ente, es decir, no solo de las peculiares estructuras ontológicas del hombre o del *Dasein* –proyecto de *Ser y tiempo*. En cierto modo esta inquietud es recogida en los *Grundbegriffe der Metaphysik*, que comienzan inmediatamente después. El problema con la metaontología es que se la concebía solamente como un *suplemento* relativamente opcional para pensar el ser, de ahí el prefijo

⁹⁶⁵ *ST*, §75, p. 401.

⁹⁶⁶ *Ibid.*, p. 402.

⁹⁶⁷ *Principios metafísicos de la lógica*, p. 184.

meta.⁹⁶⁸ Pero Heidegger terminará por entender que no hay semejante *más allá*, sino que la totalidad de lo ente ha de ser asumida y pensada en el mismo y único acontecimiento de la verdad del ser. En cierto modo, la cuaternidad será el último intento por pensar esa totalidad de lo ente, en términos de una fenomenología poética, sin separarla del acontecimiento mismo del ser; en la cuaternidad desaparece la expresión *totalidad* de lo ente, porque induce al error de pensar que se trata de una simple suma o añadido de todo lo que existe.⁹⁶⁹ Resulta llamativo que en el marco de la metaontología Heidegger hable de una *metafísica del mito*, referida particularmente a Hesíodo y Homero, la cual apuntaría a una historia originaria, *Urgeschichte* –la presencia de Schelling es aquí evidente.⁹⁷⁰

En esa historia anterior, habría un tiempo *previo* a la temporalidad extática desde cuyo fundamento existe el *Dasein*, un *Urzeit*, cuyo significado es la entrada de la naturaleza en el mundo, es decir, lo que después denominará *Weltereignis*; esto no solo es *inexplicable*, es decir, imposible de reducir a los términos de un ente intramundano –y con ello, completamente ajeno, incluso *inexistente*, para toda explicación científica– sino que es *anterior* a la historia humana, por ende, anterior al primer comienzo entre los griegos. En segundo lugar, la naturaleza no es pensada como simple pasividad y anquilosamiento, sino que en este evento originario la naturaleza *suelta –lässt los–* o deja ir algo de sí; lo soltado o liberado (*Sichloswerfen*) será el hombre, existencia separada de su fundamento, el ente en el que podrá tener lugar el descultamiento del ser, pues desde su apertura deja de estar cautivo en sí mismo para abrirse a la totalidad de lo ente. De acuerdo con la sugerencia de Heidegger, encontraremos algunos rastros de la meditación sobre este acontecimiento en la mitología

⁹⁶⁸ El planteamiento de la metaontología está en consonancia con la menesterosidad del ser, como observa Raoni Padui: “The transformation from fundamental ontology to metontology involves noticing that even though the ontological difference happens only if and as long as *Dasein* is, all of this is simultaneously dependent on ontic existence. There is a strange circularity here: even though the distinction between being and beings happens only if *Dasein* exists in a manner different from entities, *Dasein* can exist in this way and have an understanding of being only ‘insofar as beings are already there *indem auch schon gerade Seiendes im Da ist*’”, «Naturalism, Animality, and Metontology», en *Gatherings: The Heidegger Circle Annual*, 3, p. 63.

⁹⁶⁹ Sobre esta cuestión, Min Seol explica: „Heidegger nach der Veröffentlichung von *Sein und Zeit* zunehmend der Eindringlichkeit der metontologischen Problematik innewird und endlich zu dem Gedanken gelangt, dass das Problem des Seins nur zusammen mit dem Problem des ‚Seienden im Ganzen‘ aufgefasst werden kann“, *Das Ansichsein der Natur in der Weltoffenheit bei Martin Heidegger*, p. 114.

⁹⁷⁰ Min Seol añade: „Die *Urzeit* und somit die *Urgeschichte*, in der die Natur zum ersten Mal in die Welt eingegangen war, muss trotz ihrer Unerklärbarkeit bestehen. Denn ohne sie gäbe es keine Geschichte und keine Welt. Die metaphysische Konstruktion dessen, wie sich die Natur nicht mehr ‚an sich‘ hielt, sondern sie anfänglich zur Welt übergang gehört darum zu zentralen Aufgaben der Metaphysik des Mythos. Dabei handelt es sich aber freilich nicht um die Schöpfung des Universums, sondern um den Anfang der Geschichte und somit um denjenigen der Welt“, *Ibid.*, p. 177.

griega. Hay particularmente dos momentos que ameritan una aproximación más detenida: la apertura inicial de *Caos*, cantada por Hesíodo, desde la cual surgen Urano (cielo), Gea (tierra), el Tártaro (¿la muerte?) y Eros (¿lo divino?). Y en segundo lugar el mito prometeico del surgimiento del hombre –del cual, como se sabe, existen muchas versiones–, acompañado por la técnica, el saber y la política.

De acuerdo con esto, podría hablarse de un *antecomenzo*, *Voranfang*, el cual hunde sus raíces en lo que después será llamado naturaleza. La tarea de una metafísica del mito consistiría en mostrar o intentar pensar el primer *arrebato* al ocultamiento originario, el traer algo a la mostración en medio de la naturaleza.⁹⁷¹ Si en la φύσις subyace una tensión entre ocultamiento y desocultamiento, entre cierre y liberación, entonces es posible considerar que la disputa entre tierra y mundo es más *antigua* que el nacimiento de los mortales; no obstante, la irrupción de los mortales en el mundo trae a la luz esta lucha que *antes* había permanecido oculta. Esa lucha incluso puede verse como otra manera de plantear el conflicto que Schelling indica, con respecto a la libertad, entre fundamento y existencia.⁹⁷² En el citado curso del 28, *Metaphysische Anfangsründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Heidegger escribe, en medio de una reflexión sobre la monadología:

La entrada en el mundo [*Welteingang*] se basa en el temporizar de la temporalidad [*Zeitigung der Zeitlichkeit*]. Que haya algo así como la temporalidad es el hecho originario [*Urfaktum*] en sentido metafísico. La entrada en el mundo del ente es la historia originaria [*Urgeschichte*] por excelencia. A partir de esta historia originaria debe desplegarse una problemática, a la cual nos comenzamos a aproximar hoy lentamente con mayor claridad: lo mítico. La metafísica del mito debe entenderse a partir de esta historia originaria, y ciertamente con ayuda de una construcción metafísica del tiempo-originario [*Ur-zeit*], es decir, el tiempo que inicia con la historia originaria misma.⁹⁷³

⁹⁷¹ *Ídem*: „[...] ...in welcher Weise die Geschichte erst durch die *anfängliche* Entnahme der Wahrheit aus der verborgenen Natur begann“.

⁹⁷² *Ibid*, p. 243: „Der Streit zwischen Welt und ‚Erde‘, der im Kunstwerkaufsatz zur Sprache kommt, entspricht dem gegenwärtigen Spiel von ‚Existenz‘ und ‚Grund‘ bei Schelling (IX 1.1). Damit geht die mythologische Frage nach dem anfänglichen Urgrund des ‚Seiendem im Ganzen‘ einher“.

⁹⁷³ GA 26, p. 270: Welteingang ist gegründet auf die Zeitigung der Zeitlichkeit. Daß es überhaupt so etwas wie Zeitlichkeit gibt, ist das Urfaktum im metaphysischen Sinne. Der Welteingang von Seiendem ist die Urgeschichte schlechthin. Von dieser Urgeschichte her muß ein Problembezirk aufgerollt werden, dem wir uns heute langsam mit größerer Klarheit zu nähern beginnen: der mythische. Die Metaphysik des Mythos muß aus dieser Urgeschichte verstanden werden, und zwar mit Hilfe einer metaphysischen Konstruktion der Ur-zeit, d. h. der Zeit, die mit der Urgeschichte selbst beginnt“.

Pero si solo hay tiempo e historia, en sentido estricto, una vez que en el mundo existe un ente abierto ontológicamente como el hombre. ¿Cómo dar cuenta de ese tiempo anterior? ¿Cómo concebir el temporizar (*Zeitigung*) de un tiempo que aún no es tiempo? Probablemente desde una copertenencia con el espacio, de ahí tal vez el interés posterior por un tiempo-espacio (*Zeit-Raum*) originario, que es vinculado en los *Aportes* con la idea del *ab-ismo* (*Ab-grund*) que, de acuerdo con lo revisado, apuntaría a un *caos* originario, anterior incluso a la pugna de tierra y mundo, por ser él mismo *contienda pura*. El filósofo indica al respecto: “Espacio y tiempo, cada uno representado por sí y en el enlace habitual, surgen del espacio-tiempo, que es más originario que ellos mismos y su enlace representado calculadoramente”.⁹⁷⁴ De este *Zeit-Raum* sabemos todavía muy poco, apenas si podemos insinuar la necesidad de su interrogación, la cual será una tarea del posible otro comienzo: “El espacio-tiempo como esenciarse de la verdad (esenciarse del fundamento abismoso) llega al saber tan solo en la realización del otro comienzo. Pero antes permanece, y a saber necesariamente, encubierto en la figura del nombramiento conjunto, inconcebido pero habitual, de ‘espacio’ y ‘tiempo’”.⁹⁷⁵ Sobre la estrecha relación con el *Ab-Grund* leemos lo siguiente:

El a-bismo es el esenciarse originario del fundamento. El fundamento es la esencia de la verdad. Si, por lo tanto, el espacio-tiempo es concebido como a-bismo y captado en el viraje el a-bismo más determinadamente a partir del espacio-tiempo, se inaugura entonces con ella la referencia en viraje y la pertenencia del espacio-tiempo a la esencia de la verdad [...] A-bismo es el vacilante rehúso del fundamento. En el rehúso se abre el vacío originario, acaece el claro originario, pero al mismo tiempo el claro, para que se muestre en él la vacilación.⁹⁷⁶

En algún momento, inmediatamente después de *Ser y tiempo*, Heidegger buscó pensar ese juego de cierre y apertura de la naturaleza, y con ello del tiempo-espacio, de manera separada a la apertura del *Dasein*, bajo el presupuesto de que se trata de regiones ontológicas distintas; de ahí el proyecto de una *meta-ontología*, el cual fracasará rápidamente porque el filósofo comprenderá que no se puede dar fundamento *por separado* a cada una de las regiones, a pesar de lo cual tampoco se pueden asimilar las unas a las otras. De la necesidad de pensar

⁹⁷⁴ *Aportes*, §238, p. 297.

⁹⁷⁵ *Ibid.*, §239, p. 300.

⁹⁷⁶ *Ibid.*, §242, p. 303.

este *pluralismo inmanente* surgirá el proyecto de la cuaternidad, en la que es reunida la naturaleza, el hombre, lo histórico y lo divino, en suma, lo que antes había sido pensado como *totalidad de lo ente*. Ninguna de estas cuatro *regiones* tiene sentido sin las otras, pero tampoco estaban en un curso inevitable y necesario, como en un plan trazado previamente desde la apertura del *Ab-grund*—a la manera del espíritu hegeliano o la providencia cristiana—, sino que su encuentro y mutua implicación es fortuito, contingente o *gratuito*, esto es, *sin por qué*.⁹⁷⁷ Cabe pensar que con la misma *gracia* y *sin razón* con las que estas cuatro regiones implicadas se encontraron, bien podrían separarse algún día, para volver a la antigua in-diferencia e in-discernimiento —el ἄπειρον de Anaximandro, a que todo retorna. El animal tecnificado, la escatología del hombre y del ser, son una resonancia de esa posibilidad —quizá necesidad.

De este modo el hombre va perdiendo la centralidad que le había sido asignada en *Ser y tiempo*, pues inclusive hay un tiempo originario (*Ur-zeit*) que es *anterior* e independiente a él, aunque solamente él puede pensarlo. No obstante, el ser humano no dejará de ser *uno* de los implicados en la apertura del mundo, en el acontecimiento del ser. Que hay una temporalidad en la naturaleza es algo que Heidegger había indicado desde inicio de los años 30, pero sin profundizar en ello. De acuerdo con los protocolos del curso de 1933, *Naturaleza, Historia, Estado*, el pensador alemán indicó en dicha ocasión: “Solo podemos aprehender la esencia de la historia desde el horizonte del tiempo. Sin embargo, al determinar la esencia de la naturaleza ignoramos por completo el tiempo. ¿Tenemos derecho a proceder así?”.⁹⁷⁸ Aunque siempre lo presuponen en la tematización, las ciencias naturales ignoran por completo ese tiempo originario, “¿cómo se explica entonces que ignoremos el tiempo cuando determinamos la esencia de la naturaleza”.⁹⁷⁹ Esta es una pregunta a la que no volverá el profesor de Friburgo, al menos no de manera explícita.

⁹⁷⁷ Carl Kreß considera que los miembros de la cuaternidad son *regiones de contingencia*: „Als Kontingenz-Regionen bezeichnen wir die medialen, materiellen, sprachlichen und gesellschaftlichen *Strukturen*, welche die geschichtlich-kulturellen Sinnverhältnisse tragen und verändern. Es ist gerade die Pluralität dieser Strukturen, welche die menschliche Existenz ausmacht: Mensch sein heißt, sich in unterschiedlichen Kontingenz-Regionen zu bewegen“, *Heideggers Umweltethos. Die Philosophie als Ontologie der Kontingenz und die Natur als das Nichts sowie ein möglicher Beitrag des Denkens in Japan*, p. 99.

⁹⁷⁸ *Naturaleza, Historia, Estado*, p. 48.

⁹⁷⁹ *Ibid.*, p. 49.

Con lo dicho hasta aquí, se muestra la necesidad de admitir una cierta historia y temporalidad en la naturaleza, no asimilables, por supuesto, al tiempo extático del hombre,⁹⁸⁰ el cual constituye el paroxismo de aquel tiempo originario (*Urzeit*). Por ello no es correcto hablar de un tiempo *anterior* al hombre, ya que lo anterior, presente y por venir son modalidades del tiempo habitual del hombre. Proponemos designar a esta *otra* historia de la φύσις como una *sub-historia*, con lo cual se pretende enfatizar algunos aspectos: primero que no es una historia que haya *quedado atrás* como algo pasado y superado, sino que está *aquí y ahora* en nuestra corporalidad y en nuestra misma condición de seres vivos, en la lucha que nos coloca entre la pertenencia a un *Umwelt*—el apego a necesidades e instintos naturales— y la apertura, *ánimicamente templada*, a un mundo; en segundo lugar, el prefijo *sub* no es temporal sino espacial, con lo que se busca nombrar esa apertura previa, *crono* y *topológica*, que aconteció en medio de la naturaleza, una oquedad en la que tendrá lugar el acontecimiento antropológico. Esta *subhistoria* no es la misma que la historia del ser que Heidegger pensó entre el primero y el otro comienzo, pero sucede *debajo* de ella, indiferente la mayor parte del tiempo, pero abriendo el *Ab-grund* en el que podrá tener lugar la existencia histórica del hombre y del pensamiento.⁹⁸¹

No obstante, debe enfatizarse que la relación entre ambos estratos, la *subhistoria* de la φύσις y la historia de la verdad del ser no es de simple basamento o fundamento, como si lo anterior se limitase a sostener pasivamente lo posterior. Entre ambas hay un conflicto sustancial y profundo, heredero del conflicto esencial que es por sí mismo el *caos* o *Ab-grund*.

⁹⁸⁰ Didier Franck considera que, si la movilidad propia de lo viviente no se juega en el tiempo extático ni pertenece al ser propiamente dicho, entonces esto significa “[...] that the mobility of that which is alive is ungraspable within the vulgar or ecstatic horizon of concepts of time, and, further, that in order to think incarnate life one must either construct a new concept of time”, *op. cit.*, p. 117. Si el hombre es un ser viviente que fue, o puede ser, trasladado al tiempo extático, esto se da como una suspensión de su corporalidad biológica. Por eso Franck concluye: “[...] it nonetheless remains that the disappearance of the body is the *phenomenical price* of the appearance of Being”, *ibid.*, 118. Podríamos radicalizar esto y decir: solo para el ente para el que *desaparece* su propio cuerpo puede abrirse una relación con el ser. El acontecimiento antropológico consistiría en una primera sustracción del cuerpo para el hombre mismo, que de ese modo ya no está en la inmediatez de la cautividad del animal.

⁹⁸¹ En consonancia con la idea de una *subhistoria* de la *naturaleza* como la que hemos bosquejado, Tom Geboers habla de una *ecología de la historia* (*Ökologie der Geschichte*), teniendo a la ecología como un *aprender a habitar*. En este contexto hay que situar al hombre en su justa dimensión: „Der Mensch muss als Mitte zwischen Himmel und Erde und im Ausgang von seiner Zugehörigkeit zur Erde verstanden werden: Erst ausgehend davon kann man dem Wesen des Erkennens, der Kunst und der menschlichen Erfahrung gerecht werden. Erst si kann die menschliche Sterblichkeit wesensgerecht gedacht werden“, *Rückkehr zur Erde. Grundriss einer ‚Ökologie der Geschichte‘ im Ausgang von Schelling, Nietzsche und Heidegger*, pp. 439-440.

Algo de este conflicto se experimenta en la lucha de tierra y mundo que tiene lugar en la obra de arte, es decir, entre el simple *material* y su elevación a la más alta referencialidad significativa. Es una pugna que también resuena en la lucha diaria y habitual por satisfacer las necesidades naturales; en el hambre, el sueño, el cansancio y el dolor la tierra se cierra, es decir, se estrecha la apertura al mundo, y el hombre, si pudiera, cerraría definitivamente esa brecha al saciar por completo sus deseos, necesidades y malestares; frente a esto, los templos fundamentales, cada vez más escasos e improbables, que orillan al hombre para situarlo al borde de la apertura que es su propio ser. En esa contienda el hombre es expropiado (*ent-eignet*) de su pertenencia a lo *natural*. En el *mismo* movimiento la verdad es *arrancada* al ocultamiento originario y el hombre es desprendido de su *Umwelt*. En ese simple evento que es el *Weltereignis* un grupo de animales –que hoy, desde nuestro lenguaje técnico llamamos *homo sapiens*– son puestos por primera vez frente al mundo y, con ello, frente a su propia finitud. Estos animales son, por primera vez, los mortales, y en su propia muerte intuyen tan solo algo del *abismo* originario: “Los mortales son los hombres. Se llaman los mortales porque pueden morir. Morir quiere decir: ser capaz de la muerte en cuanto muerte. Solo el hombre muere. El animal termina [...] La muerte, como cofre de la nada, es el albergue del ser”⁹⁸²

No obstante, estos *animales expropiados*, es decir, los mortales, ni si quiera son conscientes de lo que ha pasado, no saben ni preguntan nada sobre el evento que ha tenido lugar, ni lo harán en los siglos o milenios por venir. No pueden preguntar por ello tan fácilmente, porque no es un objeto frente al que se puedan encontrar, no es ninguna amenaza u oportunidad que se les presente en el mundo, se trata más bien de la apertura misma del mundo, cuya esencia consiste en sustraerse para permitir la mostración de lo ente. Solo el pensar inaugurado con el comienzo griego podrá intuir algo de este rehúso esencial, y solo al profundizar en esta experiencia se abrirá la posibilidad de que el hombre no solo presuponga veladamente el ser de lo ente, sino que se interrogue por su esencia velada. Únicamente en esta experiencia interrogativa del rehúso el hombre podrá ser apropiado (*er-eignet*) por la verdad del ser, solo entonces el hombre asumirá su esencia como *lugar* o *claro* para el desocultamiento, el *ahí del ser*, *Da-sein*. Solo entonces el hombre se asume como interpelado por el ser.

⁹⁸² *Sobre el comienzo*, p. 155.

§ 20. El desmantelamiento de la cuaternidad

Heidegger escribe en los *Cuadernos negros*: “Pero aquí es donde está el origen de lo ente: en que el mundo se abre y la tierra se cierra, y toda cosa viene a estar en el ámbito clareado, cuando el hombre, en calidad de aquel contrarreplicante, es capaz de *ser* el «ahí»”.⁹⁸³ Así pues, el hombre no es creador ni fundamento del ser, pero la verdad del ser no se da *sin* el hombre, tampoco sin la contienda entre tierra y mundo ni sin la *gracia* que constituye el encuentro de todos ellos. Aunque Heidegger desplaza al hombre del centro, no deja de ser *necesitado* y *llamado* para el desvelamiento del ser. Desde esta lectura, contrario a las apariencias que puede dar el *antihumanismo* de Heidegger, el hombre conserva una importante *dignidad*, pero no en tanto hombre, es decir, no en tanto *homo sapiens*, un animal más en medio de la naturaleza; no *el* hombre sino *los* hombres históricos son necesitados en tanto mortales, es decir, habitando un mundo desde su más íntima finitud. Únicamente los mortales podrían alguna vez fundar el *Da-sein*. El hombre, como el sano entendimiento de la ciencia enseña en nuestros días, es un punto insignificante en el vasto cosmos, un punto en medio de la nada que algún día desaparecerá como todo cuerpo en el universo, pero incluso en esa *nada* y en ese *desaparecer* se anuncia ya la experiencia de la finitud. Los mortales no son insignificantes, sino que *con* ellos, *en* ellos –mas no *gracias* a ellos– el mundo (κόσμος) *tiene lugar*.

Antes del *Weltereignis* ni siquiera los entes tenían lugar, el universo entero guardaba silencio en el más obstinado ocultamiento (λήθη), *nada había*, es decir, tan solo una *nada*, por la cual a penas comenzamos a experimentar la necesidad de preguntar, pero siempre desde lo abierto, sin saber aún *nada* de ella. Pero al barruntar esta *necesidad* resuena algo del *Ereignis*: “Con la entrada del pensar en el acaecimiento apropiador adviene pues primeramente el modo de ocultamiento propio al acaecimiento apropiador. Este es en sí mismo expropiación, palabra en la cual se recoge la temprana voz griega λήθη en el sentido de ocultarse de conformidad con el acaecimiento apropiador”.⁹⁸⁴ Quizá no se puede saber nada de ese ocultamiento, sino tan solo corresponder a él a través de una experiencia de acontecimiento expropiador (*Enteignis*).

⁹⁸³ CN II, p. 257.

⁹⁸⁴ *Tiempo y ser*, p. 74.

Inclusive podría ser necesario renunciar a la palabra *nada*, pues esta es todavía una referencia desde nuestro ser y *nuestro* lenguaje. No obstante, persiste una inquietud por nombrarla a pesar de lo imposible de la tarea, esa inquietud puede ser una seña del conflicto esencial; si renunciásemos a pensar la *nada*, entendida como la completa ausencia de ser, ella misma volvería a regir desde el más radical ocultamiento. Y si el *Weltereignis*, junto con el acontecimiento antropológico, fuese anulado, el conjunto de lo ente retornaría a su silencio natural. “La nada: ella es más alta y más honda que lo que no llega a ser ente [...] Lo que no llega a ser ente es menos que nada porque ha sido expulsado del ser, el cual irradia de nada todo lo ente”.⁹⁸⁵ Solo en el acontecimiento del ser esa misma nada tiene lugar; a ella tiende también la tierra en su cierre, pero la tierra solo es mientras está en conflicto con un mundo. El *πόλεμος* es la llama que mantiene alumbrado y abierto el mundo. A mediados de los años 30 el filósofo alemán explicaba:

Este devenir del mundo es propiamente la historia. La lucha no solamente engendra el ente sino que solo ella lo mantiene también en su estabilidad. Cuando la lucha cesa, no es que desaparezca lo ente, pero el mundo le vuelve la espalda. Entonces ya no se afirma el ente (es decir, no se lo preserva como tal). Tan solo se le encuentra, el ente se vuelve lo constatable, lo acabado.⁹⁸⁶

En nuestra época, en efecto, las cosas se aproximan al grado máximo de disponibilidad y acabamiento, con ello lo ente se acerca a su *des-aparición*. La tierra deja de estar en conflicto con el mundo cuando es arrancada de su cierre, para ser obligada a mostrarse sin reservas. Esta es una tendencia *mundana*, traer a la claridad, pero no se sospecha que con ello el mundo también se pierde, ya que este solo tiene sentido y lugar en su conflicto con la tierra. Asistimos entonces a los primeros indicios de un *desmantelamiento* de la cuaternidad: los mortales retornan a su animalidad, lo ente al ocultamiento, la tierra ya no se cierra y el mundo no es abierto, el cielo pierde su misterio y no hay lugar para la gracia en un entorno en el que todo ha sido calculado y previsto. El abismo finalmente es colmado y las grietas subsanadas. Si esto sucede, en realidad no pasará *nada*, es decir, nada constatable ni representable. El mundo se retirará en el mismo silencio con el que llegó. Y a pesar de todo, este gran acontecimiento de expropiación (*Enteignis*) tampoco sería nada ajeno a la más profunda esencia del ser, sino que correspondería a la esencia de su rehúso. Visto de manera más detallada, sería el desenlace de la contienda; el animal tecnificado es, por su parte, el tratado

⁹⁸⁵ CN I, p. 15.

⁹⁸⁶ *Introducción a la metafísica*, p. 64.

de *paz perpetua* entre mundo y tierra, o más bien, el armisticio que el vencedor impone en sus términos sobre el derrotado.⁹⁸⁷ Heidegger aclara en la conferencia sobre la obra de arte:

Mundo y tierra son esencialmente diferentes entre sí y, sin embargo, nunca están separados. El mundo se funda sobre la tierra y la tierra se alza por medio del mundo. Pero la relación entre el mundo y la tierra no va a morir de ningún modo en la vacía unidad de opuestos que no tienen nada que ver entre sí. Reposando sobre la tierra, el mundo aspira a estar por encima de ella. En tanto eso que se abre, el mundo no tolera nada cerrado, pero por su parte, en tanto que aquella que acoge y refugia [*als die Bergende*], la tierra tiende a englobar al mundo y a introducirlo en su seno.⁹⁸⁸

Por eso la palabra naturaleza es insuficiente, porque designa ya la primera *impisición* importante del mundo sobre la tierra, en otras palabras, de lo claro y disponible frente al ocultamiento, sin sospechar que absoluta claridad y absoluta obscuridad son lo mismo. Tan solo en el nombrar del poeta puede Heidegger encontrar la posibilidad de sostenerse en medio de la lucha, dando a cada contendiente su justo lugar. En las reflexiones sobre Hölderlin leemos las siguientes palabras sobre la *maravillosamente omnipresente*: “Al mismo tiempo, «naturaleza» también se convierte ahora en una palabra inadecuada para eso venidero que debe nombrar. Si, a pesar de todo, se permite que la palabra «naturaleza» siga funcionando como palabra conductora de este poema, es solo debido a que todavía resuena en ella un poder evocador cuyo origen se remonta muy atrás”,⁹⁸⁹ es decir, la φύσις griega; lo que se busca nombrar es además *venidero* porque todavía no ha sido pensado como tal.

¿Por qué es necesario renombrar la naturaleza y referirse a ella como tierra? Porque en la *naturaleza*, que proviene de *natura*, del latín tardío *nascere*, solamente resuena lo que ya ha venido a la luz, lo puesto y hallable, es una palabra tan *positiva* que no da señal del rechazo al que se debió oponer para venir al mundo, y del cual sabían algo los griegos al vincular φύσις con ἀλήθεια. En la misma época, en la conferencia sobre la obra de arte, Heidegger explica:

⁹⁸⁷ Damir Barbaric subraya la esencialidad de esta contienda: “Nur ein derart inniger Streit ist nach Heidegger ein wesentlicher. In einem solchen trachtet nämlich ein jedes der Streitenden nicht danach, das andere aufzuheben, sondern ganz im Gegenteil hebt es dieses andere in die Selbstbehauptung seines Wesens”, *op. cit.*, p. 46.

⁹⁸⁸ «El origen de la obra de arte», p. 35. Allí mismo dice: “Para aparecer ella misma como tierra en el libre aflujo de su cerrarse a sí misma, la tierra no puede prescindir de lo abierto del mundo. Por su parte, el mundo tampoco puede deshacerse de la tierra si es que tiene que fundarse sobre algo decidido como reinante amplitud y vía de todo destino esencial”, *idem*.

⁹⁸⁹ «Como cuando en día de fiesta», p. 62.

“Esta aparición y surgimiento mismos y en su totalidad es lo que los griegos llamaron muy tempranamente Φύσις. Esta ilumina al mismo tiempo sobre y en lo que el ser humano funda su morada. Nosotros lo llamamos *tierra*”.⁹⁹⁰ El habitar del hombre no tendría un suelo en el cual asentarse si la tierra previamente no diera cabida para ello; la naturaleza no solo permite la aparición del hombre, sino también, a través del hombre, de la totalidad de lo ente *en tanto* ente. Pero esto lleva a una pregunta: *antes* del hombre y del *Weltreignis* ¿qué eran los entes? Parece absurdo negar que antes de la aparición de un mundo había ya planetas, estrellas, materia e incluso vida, aunque todo ello estaba *oculto*; lo entes no *eran*, sino que *sub-sistían* en la realidad más silente. A propósito del poetizar de Hölderlin, Heidegger observa:

«La naturaleza» es el tiempo más antiguo y de ningún modo eso «supratemporal» de que habla la metafísica y mucho menos eso «eterno» imaginado por el cristianismo. La naturaleza es más madura, tiene más tiempo que «los tiempos», porque en cuanto maravillosamente omnipresente ya le otorga previamente a todo lo real ese claro, cuyo espacio abierto es el único lugar en cuyo interior puede aparecer todo lo que es real.⁹⁹¹

Solo cuando hay un claro para el desocultamiento del ser, el cual se abre paso con la existencia de un ente abierto como el hombre, podemos decir que los entes son. Esto no significa de ningún modo que el universo haya comenzado con el hombre, solamente que el ser es un acontecimiento complejo e improbable que no se puede equiparar con la *subsistencia real*, aunque tal idea ya está iluminada desde el ámbito abierto del ser. Con esto el proyecto filosófico de Heidegger queda inscrito en el camino abierto por Parménides, esto es, el camino del primer comienzo. La indicación de la diosa al pensador griego, “[...] no conocerás, en efecto, lo que no es (pues es inaccesible) ni lo mostrarás”,⁹⁹² puede leerse como una señal de la imposibilidad de pensar y nombrar lo ente más allá del ámbito abierto del ser, esto es, la imposibilidad de pensar lo no ente. Es inmediatamente después de estas líneas que los filólogos han colocado el conocido fragmento: “Pues (solo) lo mismo puede ser y pensarse”.⁹⁹³ La mismidad entre ser y pensar se da porque fuera del ámbito abierto en que se encuentra el hombre no hay libertad que *deje ser* a lo ente en totalidad. Por ello la idea de un ser *independiente* de la participación humana en el pensar es insostenible, como queda entendido

⁹⁹⁰ «El origen de la obra de arte», p. 30.

⁹⁹¹ «Como cuando en día de fiesta», p. 66.

⁹⁹² Parménides, fr. B2, en *Los filósofos presocráticos I*, p. 477.

⁹⁹³ Fr. B3, *Idem*.

desde *Ser y tiempo*: “Si el Dasein no existe, la «independencia» tampoco «es», ni tampoco «es» el en-sí. Nada de esto es entonces comprensible ni incomprensible. Y entonces tampoco el ente intramundano puede ser descubierto ni quedar en el ocultamiento. *En tal caso* no se puede decir que el ente sea ni que no sea”.⁹⁹⁴ En otras palabras, incluso el más radical ocultamiento queda alumbrado y pensado desde el ser, si este no tuviese lugar ni si quiera la nada quedaría *a salvo*. De aquí la crucial importancia y dignidad de los mortales, pues si estos no perseveran en su esencia, el acontecimiento del mundo no tendría lugar.

Pero entonces, ¿lo anterior significa que el pensamiento debería renunciar a toda referencia al *no ente* que subsiste *más allá* del desocultamiento del ser?⁹⁹⁵ No necesariamente, mientras encuentre la manera de referirse a ese ámbito dejándolo ser en su cierre y rehúso, consciente de que al nombrarlo no lo trae a la mostración plena, esto es, dejándolo ser en su cierre.⁹⁹⁶ Hasta ahora la palabra más *justa* para ello es *Erde*, tierra, que de ese modo ya no es

⁹⁹⁴ *ST*, §44, p. 229.

⁹⁹⁵ Podría considerarse que esta es precisamente una inquietud central que presenta el llamado nuevo realismo en nuestros días, pensar un ámbito del ser independiente del pensamiento o representación humana. Pero habría notables diferencias con respecto al proyecto heideggeriano: en primer lugar, al buscar un ser *independiente* del hombre, el nuevo realismo se suscribiría en la dominante tradición metafísica que espera *liberar* al hombre de la pesada carga que consiste en tener que soportar el ámbito abierto del ser; para este movimiento filosófico no hay menesterosidad del ser, sino que este puede subsistir, pleno y real indiferente a la existencia humana. En segundo término, al referirse a lo *real*, se ignora por completo la conflictividad esencial, esto es, el rehúso u ocultamiento desde el cual tuvo que salir; ya no hay lucha ni conflicto si la subsistencia de lo real está asegurada. No obstante, hay un punto de encuentro, para Quentin Meillasoux el fondo de lo real se piensa como *caos*, contingencia pura, de una manera muy similar al caos que Heidegger bosqueja a partir de Hesíodo y Hölderlin. Para tener un primer acercamiento a las tesis del nuevo realismo, *cfr. Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*, de Meillasoux. El título es significativo, porque se trata de ir más allá de la finitud humana para pensar el fondo de lo real, lo cual es un absurdo en el planteamiento heideggeriano.

⁹⁹⁶ Si la tierra no es mera pasividad, sino que prepara el advenimiento del claro para el desocultamiento, el pensamiento de Heidegger adquiere un matiz más realista, es decir, apunta a lo que está *antes, más allá o debajo* de la apertura en que existe el hombre. De acuerdo con esto, Tobias Keiling sugiere que el Heidegger tardío lleva a cabo una fenomenología realista: „Phänomenologische Realismus lässt sich als die Überzeugung definieren, dass Sinnerfahrung und Sinnkonstruktion nicht beschreiben werden können, ohne in dieser Beschreibung auf lebensweltliche Gegenstände oder Dinge, auf reale Korrelate von Sinn, Bezug zu nehmen. Nicht nur ist intentionales Bewusstsein immer *Bewusstsein von etwas*, sondern das für die Phänomenologie relevante Erscheinen der Phänomene ist immer auch *Erscheinen von etwas*“, *Seinsgeschichte und phänomenologischer Realismus. Eine Interpretation und Kritik der Spätphilosophie Heideggers*, p. 60. Pero la diferencia crucial entre este realismo fenomenológico y el nuevo realismo, también llamado especulativo, es que este último pretende desligarse del ámbito del ser como sentido, para acceder a un ámbito especulativo independiente del hombre: “[...] Dadurch ist ein so verstandener Realismus in seiner eigenen Geltung vom Gelingen einer Spekulation (dem Erlangen des Sinnes von Sein) nicht abhängig. In diesem Punkt unterscheidet sich ein phänomenologischer Realismus vom sogenannten *spekulativen Realismus*“, *ibid.*, p. 63.

concebida como simple pasividad material, en espera de tener forma y sentido.⁹⁹⁷ Si prestamos atención a la abrumante pluralidad de entornos (*Umwelten*) que von Uexküll encontró entre los seres vivientes, comprenderemos que la *naturaleza* es todo menos silencio, homogeneidad y quietud, es una *polifonía* tan diversa e intrincada que, en efecto, no tiene ritmo ni sentido, pues todas las voces y todos los tonos claman al unísono, cada uno por su lado. En ese sentido, el mundo es desde su aparición una *reducción*⁹⁹⁸ de la tierra, un *recorte de la polifonía*: cuando prestamos atención a un ente, cuando lo nombramos, pensamos o tratamos con él, dejamos venir a la presencia solo un ámbito restringido del mismo; esto está aún muy próximo a lo que el animal hace en su *Umwelt*, estar abierto a una serie limitada de marcadores de sentido. Pero como vimos, únicamente el hombre tiene la posibilidad de concebir aquello que no se le muestra inmediatamente; así, pensar la desbordante potencialidad de la tierra es un modo de aproximarse al acontecimiento del ser. El animal tecnificado cierra esa potencialidad, para él las *cosas* se presentan de manera unívoca, precisa, exacta, cada cosa en su lugar, siendo solamente lo que es y para lo que es, en ese sentido *cae por debajo del animal inserto*.

La tierra es inaudible, incomprensible, no porque guarde silencio de manera pasiva, sino porque en ella todo resuena al mismo tiempo y en todas las direcciones.⁹⁹⁹ Esto puede ayudar a comprender otro recurso conceptual de la cuaternidad que Heidegger propondrá posteriormente: la idea de cielo (*Himmel*). Recordemos que en la formulación ulterior de la cuaternidad el filósofo pone al mundo en el centro de la réplica entre mortales y divinos, y de la contienda entre tierra y cielo, es decir, este último viene a ocupar el lugar que el mundo tenía en el bosquejo de los años 30. ¿Qué significa este pequeño desplazamiento entre mundo y cielo? Primero, la centralidad del *Weltereignis* para pensar el despliegue completo del ser, un acontecimiento en el cual está implicado lo que antes fue nombrado –aun con términos bastante teoréticos– como *totalidad de lo ente*; por su parte, el cielo se puede entender como

⁹⁹⁷ David Espinet sostiene que la idea de tierra tiene igualmente un sentido fenomenológico, no es el principio *hylético* de Husserl o simplemente la materia, ni el correlato de la idea estética: “Vielmehr ist Erde von Anfang an radikale Pluralität des Sinnlichen und wird von Heidegger so beschreiben. Leuchten, Blitzen, Klingeln, Verlauten [...] Erde ist jeweils ganz im Klingeln, Tönen, Verlauten und Schimmern da, in der Festigkeit und Biogsamkeit der Stoffe, in allen Zwischentönen von Klang und Farbe, deren Unterschiedenheit wir zwar hören und sehen, aber kaum alle benennen können“, *Phänomenologie des Hörens*, p. 239.

⁹⁹⁸ Nietzsche comprendió esto al plantear que todo lenguaje y pensamiento humano constituye una metáfora o metonimia reductiva y simplificadora de la complejidad rebosante que se da en la naturaleza. *Cfr. Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*.

⁹⁹⁹ En este sentido, Michel Haar habla de un *canto de la tierra* y de la necesidad de pensar lo no-histórico, es decir, lo anterior al tiempo histórico humano. *Cfr. Le chant de la terre. Heidegger et les assises de l'histoire de l'être*.

aquello que se ha *realzado* o *destacado* por encima del resto, es decir, lo que ha sido *elevado* entre la polifonía disonante de la tierra, aquello a lo cual los mortales prestan más y mejor oído. Así, por ejemplo, un río, un árbol o una montaña puede resplandecer de manera destacada hasta un grado *divino*.

Incluso la ciencia que, antes de ser instrumentalizada, eleva un ente al máximo asombro y dignidad de ser interrogado, alza con ello su mirada al cielo. Podemos encontrar en el pasmo ante las estrellas del milesio Tales una de las más antiguas experiencias de este cielo. El asombro, temple fundamental del primer comienzo, se caracterizó entre otras cosas por mantenerse en el justo medio de la tensión entre cielo y tierra, pues esta última se mantiene en su cierre y misterio, mientras que, al mismo tiempo, algo de ella es elevado a al resplandor más alto y singular del claro. En tal modo el asombro preservó la tierra, pues esta “solo se muestra como ella misma, abierta en su claridad, allí donde la preservan y guardan como esa esencialmente indescifrable que huye ante cualquier intento de apertura; dicho de otro modo, la tierra se mantiene constantemente cerrada”.¹⁰⁰⁰

Pero la técnica contemporánea no sabe nada de la tierra ni del asombro, se encamina más bien al pleno desciframiento de la naturaleza; cada vez son menos los rincones del universo y de la materia subatómica que aún no son explicados del todo, y lo que resta inexplicado, no lo hace ya como misterio, sino como incógnita momentánea, en espera de un avance tecnológico o científico que pueda clarificar los huecos vacíos.¹⁰⁰¹ Pero con ello lo celestial también comienza a desaparecer, pues ya nada es elevado a la magnificencia *sobrenatural* desde y contra el coro desbordante de la tierra.¹⁰⁰² Ni si quiera las estrellas, galaxias, agujeros negros o supernovas se preservan como algo *celestial*, son solamente objetos de estudio, líneas de investigación, temas de una materia escolar o un documental televisivo, *tema de conversación*. Anteriormente lo *inexplicable* había sido una reminiscencia del rehúso que cubre y salva la esencia de lo vivo, que se mantiene por ello más cerca del abismo originario, en cierto modo indiferente a la apertura del ser: “La inexplicabilidad de lo vivo le resulta a ello mismo la más

¹⁰⁰⁰ “El origen de la obra de arte”, p. 33.

¹⁰⁰¹ Otto Pöggeler también destacó que la idea de tierra se distingue de la unilateralidad de la ciencia y la técnica: “Nature is to be thought primordially as ‘earth’, so that it can be torn free from both the one-sided objectivization of science, and from technology with its one-sided interest in permanent availability and usefulness”, «Being as Appropriation», en Christopher Macann (editor), *Martin Heidegger. Critical Assessments*, p. 303.

¹⁰⁰² Cfr. Robson Ramos dos Reis, «Heidegger: a vida como possibilidade e mistério», *Aurora*, 24 (35), pp. 481-507. El autor señala que, como parte de ese cierre, la vida se caracteriza por un misterio esencial.

auténtica protección de su esencia como la de aquel ente que no es lo que es partiendo de una verdad del ser [Seyn], pero que sin embargo tampoco se lo capta ni siquiera suponiendo que haya quedado explicado por completo”.¹⁰⁰³

De este modo, la ciencia más avanzada de nuestros días, capaz de desvelar los más recónditos misterios de la naturaleza, no puede saber nada del antiguo asombro de la ἐπιστήμη griega: “La «naturaleza» y lo «natural» son, por un lado, lo que inicialmente era la φύσις, propio de ella era lo completamente sorprendente, inusual y antinatural”.¹⁰⁰⁴ En otras palabras, era lo completamente *inhabitual*, esto es, lo que prestaba resistencia a la asimilación del mundo cotidiano; hoy, en cambio, hasta los entes más desconcertantes como los agujeros negros son cosa de todos los días, “lo «natural» es lo que se ha dejado dispuesto historiográficamente”.¹⁰⁰⁵ Cuando el proyecto de explicación total del universo haya sido culminado, no se desocultará ya la vida como tal, pues habrá sido reducida a los procesos predecibles de lo que llamamos materia inerte; la ciencia moderna, aunque incluye a la vida en la lista de sus principales objetos de estudio, consiste entonces una empresa que se define por un fundamental *no querer saber nada* acerca de la esencia de la vida, tendría que trastocar por completo su actual modo de ser para *dejar* ser por vez primera a lo viviente. En el segundo volumen de los *Cuadernos negros* Heidegger observa:

Una vez que lo vivo haya quedado explicado y quizá incluso resulte constatable, entonces aquella *inclusión* –que nosotros tenemos que llamar la inclusión sin posesiones– ha quedado abandonada y olvidada, y entonces lo «vivo» ha pasado a ser una mera especie de lo inerte. Pero entonces, el progreso de la ciencia no consiste tanto en la capacidad de producir lo vivo cuanto en la definitiva *renuncia* a experimentar lo vivo en cuanto tal.¹⁰⁰⁶

Si la ciencia actual no quiere ni puede saber nada de la vida, ello se debe a que es completamente ciega para todo lo que no comparezca en términos de apertura disponible y calculable, y la esencia de lo vivo proviene del abrigo (*Bergung*) tendiente al *cierre* que cubre y preserva –es la φύσις de Heráclito que *ama ocultarse*. En los *Aportes a la filosofía* la contienda entre mundo y tierra es pensada como el abrigo [*Bergung*] mismo de la verdad, esto es, lo que salva, oculta, cubre y resguarda a la vez. Lo protegido y puesto en resguardo es

¹⁰⁰³ CN II, p. 116-117.

¹⁰⁰⁴ *Ibid.*, p. 139.

¹⁰⁰⁵ *Ídem.*

¹⁰⁰⁶ *Ibid.*, p. 117.

la esencia rehusante de la verdad; cuando aquello que se resistía a comparecer es obligado a mostrarse *sin ocultamiento* la verdad como tal no se da más. De este modo, “[...] abrigo [*Bergung*] es siempre la impugnación de la contienda de mundo y tierra, que estos alternativamente se introducen peraltándose, en su andar opuesto antes y ante todo ocurre el abrigo de la verdad”.¹⁰⁰⁷ Por eso la relación entre mundo –o cielo– y tierra no es de simple contradicción, sino que se necesitan mutuamente, toda vez que no se abre el mundo si no es albergado por la tierra, y esta no es pensada ni desocultada sin el mundo. Por eso afirma Heidegger que “el mundo es ‘terrestre’ (terreno), la tierra es mundana. Tierra es en un aspecto *más originaria* que naturaleza, porque referida a la historia. Mundo es más elevado que lo solo ‘creado’, porque es *conformador de historia*”.¹⁰⁰⁸ Sobre ello cabe preguntar de qué modo la tierra está referida a la historia; aunque el filósofo no ofrece una respuesta clara, sí señala que no hay *grados* del ser y lo ente –contrario al planteamiento de las regiones ontológicas o de la metaontología que bosquejó al final de los años 20–, sino una *diversidad del abrigo*. Y si el abrigo se da en la contienda de tierra y mundo, entonces todo lo ente se desoculta como una modalidad de esta lucha.

El intento de pensar la diversidad de este abrigo, en sus múltiples intensidades, modalidades y despliegues, no de manera separada sino *inmanente*, llevará al planteamiento de la cuaternidad. En otras palabras, todo ente comparece de un modo particular, en cercanía o lejanía con cada una de las *cuatro regiones*. La cuaternidad es una especie de *mapa* en el que se puede ubicar el espacio de ocurrencia de cada ente.¹⁰⁰⁹ Pero en medio de esa diversidad todo aparece en el mundo, gracias a la apertura de un mundo; por ello Heidegger pondrá el mundo en el centro del cuádruple encuentro. Con esto la finitud, fragilidad y menesterosidad del ser no solo se mantiene, sino que se intensifica; los mortales no dejan de ser *necesitados* para situarse en la contienda y soportar la apertura del mundo; no obstante, nada de esto es gracias al hombre, pues como vimos, en cierto modo la contienda *precede* de manera aún velada e impensada a la aparición de los mortales. Para expresarlo con palabras *fáciles* de

¹⁰⁰⁷ *Aportes*, §152, p. 226.

¹⁰⁰⁸ *Ídem*.

¹⁰⁰⁹ Así también lo considera Jeff Malpas: “Understood as the articulation of a ‘region’, the structure that Heidegger lays out here is thoroughly ‘topological’, not only in the sense of topology that is specific to Heidegger, but also in a more mundane sense according to which topology is the method by which a region is mapped out through the interrelating of the elements within it”, *Heidegger’s Topology: Being, Place, World*, p. 196

manejar –y por lo mismo peligrosas–, podría decirse que el hombre es *necesario*, pero *no suficiente* para mantener abierto el *Weltereignis*.¹⁰¹⁰

Si el hombre no perseverase *al menos* en su existencia cotidiana, esto es, *abierto* al mundo, la verdad del ser no sucedería.¹⁰¹¹ Pero esa misma cotidianidad alberga en sí la tendencia al cierre, heredada de su lejana pertenencia a la tierra. Lo paradójico es que el cierre también se podría dar a través de una absoluta apertura. Esto podría comprenderse mejor con una metáfora técnica, el diafragma de una cámara fotográfica: si el diafragma se cierra excesivamente no permitirá entrar la luz necesaria, y el resultado será una imagen completamente oscura; pero si su apertura es total o excesiva, la luz será demasiada, y se obtendrá una fotografía *quemada*, completamente blanca. En ambos casos, indiscernibilidad total. El hombre, el mundo y la tierra pueden ser concebidos como espacios que se abren y se cierran alternadamente. Apertura y cierre no son, después de todo, términos temporales sino espaciales. De ahí el carácter marcadamente topológico de la cuaternidad.¹⁰¹² Frente a este juego de cierre y apertura está la obliteración, obturación o saturación que significaría el animal tecnificado.

Por ello la cuaternidad, que es el ensamble multifacético del acontecimiento del mundo, no es una estructura eterna y segura, sino que está en constante peligro, en una amenaza que proviene de su misma esencia. Al *Weltereignis* corresponde la posibilidad, quizá necesidad, de un *Weltenteignis*. A través de la tecnificación de nuestra propia existencia y de

¹⁰¹⁰ Klaus Held menciona sobre esto: „Das Geviert gibt es nur für den Menschen, der sich in seiner eigentlichen Existenz dafür öffnet. Die Welt braucht den Menschen für ihr Erscheinen“, «Die Welt und die Dinge. Zur Deutung der Philosophie Martin Heideggers», en Cristoph Jamme y Karsten Harries (editores), *Martin Heidegger. Kunst – Politik – Technik*, p. 333.

¹⁰¹¹ Por este motivo, como observa Rico Gutschmidt, la cuaternidad completa el intento de la obra heideggeriana temprana, consistente en mostrar fenomenológicamente la existencia cotidiana como es, sin desfiguraciones teóricas: „Dass es dabei um ein neues Selbstverständnis auch in der konkreten Alltäglichkeit geht, versucht Heidegger schließlich dadurch klar zu machen, dass er das Ereignis auch lebensweltlich bestimmt, und zwar als Geviert“, *Sein ohne Grund. Die post-theistische Religiosität im Spätwerk Martin Heideggers*, p. 136. Con esto también se cumple el proyecto temprano de pensar el mundo en su *mundear*: „Es handelt sich aber nicht nur um eine vorwissenschaftliche Beschreibung, sondern um den Versuch, die Welt zu beschreiben, ohne sie zu einem Gegenstand zu machen, der auf einem ersten Grund aufgebaut ist“, *ibid.*, pp. 141-142.

¹⁰¹² La idea del claro, *Lichtung*, además de aludir a la luz (*Licht*) y lo ligero (*leicht*), remite igualmente al espacio abierto entre la espesura de un bosque. Por eso Martin Nitsche destaca el sentido topológico y fenomenológico del claro: “[...] ist die Lichtung phänomenologisch im strengen Sinne des Wortes. Sie ist kein Raum, den man noch methodisch transformieren müsste, damit er phänomenologisch wird, sondern es handelt sich im Falle der Lichtung direkt um den Raum der Phänomenologie“, *Die Ortschaft des Seins. Martin Heideggers phänomenologische Topologie*, p. 51. Cfr. Françoise Dastur, *Heidegger. La question du Logos*, p. 219 y ss., sobre el lenguaje en relación con la topología.

todo lo ente, dejamos de *existir* propiamente en un mundo, para *subsistir* más bien en un entorno (*Umwelt*) digitalizado que es un *no-mundo* (*Un-Welt*). Heidegger indica en sus *Vorträge und Aufsätze*: “En la época del poder exclusivo del poder, es decir, del ocaso incondicionado del ente para el consumo en la usura, el mundo se ha convertido en in-mundo [*Unwelt*], en la medida en que el Ser, si bien esencia, lo hace sin su propio prevalecimiento”.¹⁰¹³ La cuaternidad puede ser *desensamblada* en el dominio incuestionado de la *Gestell*: “La técnica es, a causa del empoderamiento de la maquinación en sí misma, el establecimiento del abandono del ser y con ello des-mundización, des-terrificación, des-humanización, des-divinificación de lo ente”.¹⁰¹⁴

Para entender mejor este desmantelamiento de la cuaternidad, es preciso comprender con más detalle el papel que juegan los otros tres implicados, así como su relación, considerando que ya tenemos algunas nociones suficientes para vislumbrar los rasgos generales de la tierra. Comencemos con el que es probablemente el más oscuro y difícil de comprender: los divinos (*die Göttlichen*). Heidegger indica al respecto: “Los divinos son los mensajeros de la deidad, los que dan señas de ella”.¹⁰¹⁵ Así, los divinos tienen un carácter eminentemente mediador entre, por un lado, las cosas y los mortales, que son entes constatables, y por el otro, lo que es imposible de circunscribir a la presencia o mostración, algo que es nombrado sencillamente como la divinidad. Los mortales experimentan un rastro de lo divino cuando son llevados *fuera* de su referencia al mundo inmediato, presente y constatable, pero esto no sucede por su propia decisión, sino por mediación o intervención de algo divino. La manera griega de relacionarse con los dioses está presente aquí. Vale la pena considerar la descripción que de ella hace Jacob Burckhardt, quien marcó notablemente la lectura que Nietzsche y Heidegger tuvieron de los griegos: “Parece que toda soledad profunda despertaba en los griegos el sentimiento de la proximidad de seres divinos; en cuanto cesaba el mundanal ruido se podía percibir rumor divino o demoníaco”.¹⁰¹⁶

Lo divino puede irrumpir cuando la entrega cautiva a lo ente intramundano queda en suspenso, cuando algo en medio de las cosas *resplandece* a un nivel inexplicable. Dentro

¹⁰¹³ “Superación de la metafísica”, p. 83. Cfr. GA 7, p. 91.

¹⁰¹⁴ GA 76, p. 197: „Der Technik ist, weil Ermächtigung der Mächenschaft in sich, die Einrichtung der Seinsverlassenheit des Seienden und damit Entweltung, Enterdnung, Entmenschung, Entgötterung des Seienden“.

¹⁰¹⁵ «La cosa», p. 155.

¹⁰¹⁶ Jacob Burckhardt, *Historia de la cultura griega. Vol. I*, p. 66.

de esta experiencia puede enmarcarse la descripción que Platón hace, particularmente en el *Fedro*, del *eros* y su conexión esencial con la *manía*, un delirio que nos arranca del mundo inmediato para transponernos no a un plano de meras *fantasías*, sino uno en el cual nos aproximamos más a la verdad. Hay cuatro tipos de manías y todas ellas son enviadas por los dioses como regalo, por lo que son mucho más bellas y preferibles que la sensatez: la mántica asignada por Apolo, la mística por Dioniso, la poética por las Musas y la erótica por Eros y Afrodita. Platón sentencia a través de Sócrates: “[...] resulta que, a través de esa demencia, que por cierto es un don que los dioses otorgan, nos llegan grandes bienes”,¹⁰¹⁷ entre los cuales puede contarse la filosofía misma. En cambio, en la actualidad nuestro vínculo con las referencias habituales se ha tornado tan sólido y definitivo –al grado de anquilosarse en la cautividad del *Umwelt* perdido–, que una experiencia semejante de lo divino no solo se torna improbable sino absurda.

No obstante, si prestamos atención, Heidegger dice que los divinos son mensajeros de la divinidad; expresado de esa manera, pareciera que se apunta a una instancia que no está presente, sino más allá¹⁰¹⁸ de los mensajeros mismos. ¿A qué se refiere esta divinidad? A la *gracia*, es decir, a la *falta de fundamento* (*Ab-Grund*) y rehúso que puede vincularse con el último dios, el último y más breve ensamble de los *Beiträge*, probablemente porque es espacial y cronológicamente el más lejano, del que tenemos menos señas en la actualidad. Allí se indica: “La máxima cercanía del último dios acaece, entonces, cuando el evento, como vacilante denegarse al ascenso, llega al rehúso. Este es algo esencialmente otro que la mera ausencia”.¹⁰¹⁹ El último dios repite el rehúso del *caos* inicial, al que Hölderlin había calificado como divino; pero la esencia rehusante no es algo que solamente esté al *inicio* y al *final*, sino que deja rastros fundamentales en todo el despliegue de la verdad del ser. Hoy la única resonancia que tenemos de todo ello es la posibilidad de una *escatología del ser*, el final del hombre y su recaída en animal tecnificado. Dicho en pocas palabras, la experiencia del último dios será también la más

¹⁰¹⁷ Platón, *Fedro*, 244a.

¹⁰¹⁸ No obstante, no se trata de un simple juego de presencia y ausencia en el sentido de los entes constatables. Andrew Mitchell explica al respecto: “Heidegger could employ this newly found Hölderlinian thinking precisely in order to interrupt such metaphysical conceptions of a pure presence or absence of divinity. In this light, Heidegger’s thinking of divinity concerns itself not with a simple life, death, or rebirth of divinity, but with hints and traces that announce a world between presence and absence”, *The Fourfold. Reading the Late Heidegger*, p. 163

¹⁰¹⁹ *Aportes*, §256, p. 330.

honda experiencia de la *falta de fundamento* de lo ente, todo lo contrario al principio de razón suficiente que rige nuestra época: para todo lo que sucede hay un por qué.

La gracia consiste en que todo lo esencial es *sin por qué*. Pero no hace falta esperar grandes y ruidosos sucesos para que se manifieste lo divino, al contrario, puede abrirse paso en medio de lo más habitual y cotidiano. Por eso lo divino no es un *más allá trasmundano*, sino que cabe concebirlo aquí, irrumpiendo en medio de este mundo y solo en él.¹⁰²⁰ Un árbol o una montaña pueden estar perfectamente explicados en sus causas naturales, pero tal vez algún día, si aún somos capaces de ello, pueda asaltarnos la gracia de su simple estar ahí. Esto nos lleva a la idea de cielo (*Himmel*) pues, como se mencionó antes, este puede comprenderse como aquello que, proveniente de la tierra, es elevado a un singular resplandecer: “El cielo es la marcha del sol, el curso de la luna, el fulgor de los astros, las estaciones del año, la luz y el crepúsculo del día, la oscuridad y la claridad de la noche, la bondad y la inclemencia del tiempo, el paso de las nubes y la profundidad azul del éter”.¹⁰²¹ Descrito de este modo, encontramos la más justa resonancia del cielo en la experiencia del arte y la poesía, en general en la belleza, que no es posesión exclusiva de la creación artística. Si la tierra es movilidad radical y polifonía exuberante *sin rumbo ni sentido*, el cielo es el horizonte en el que las cosas se detienen y brillan por un instante.¹⁰²² Y el cielo no es un simple lienzo en blanco sobre el que aparecen las cosas, sino que es siempre un cielo *con clima*, diferente todos los días –en relación directa con la tonalidad afectiva que abre la existencia de los mortales al mundo.

Los mortales –no simplemente en tanto seres humanos–, entregados a su finitud, por su parte son llamados a preservar la apertura del mundo, el sitio de contienda y réplica de los cuatro involucrados. Dicho preservar se inaugura en la más sencilla de sus acciones, pero al mismo tiempo la que hoy está más puesta en entredicho: el habitar. “El habitar cuida la Cuaternidad llevando la esencia de esta a las cosas. Ahora bien, las cosas mismas albergan la

¹⁰²⁰ En este sentido Rico Gutschmidt considera que la divinidad planteada por Heidegger se puede describir como una *trascendencia inmanente*: „[...] ließe sich die Rede von den Göttlichen als Verweis auf eine immanente Transzendenz auffassen, die mitten im Ereignis für dessen Unhintergebarkeit und Grundlosigkeit stehen“, *Sein ohne Grund. Die post-theistische Religiosität im Spätwerk Martin Heideggers*, p. 143. Cabe la posibilidad de rastrear esta religiosidad post-teísta y su inmanencia hasta la idea de la divinidad en Schelling.

¹⁰²¹ «La cosa», p. 155.

¹⁰²² Andrew Mitchell observa: “With the sky, Heidegger comes to think the wide expanse of appearance. Whereas the earth names an ungrounded bearing that suspends the thing in ‘mid air’, we might say, the sky serves to name this space of suspension. What the earth bears is borne aloft into the sky. The sky thus enables the earth’s underground and superficial irruption into the realm of radiant appearance (of shining)”, *op. cit.*, p. 116.

Cuaternidad *solo cuando* ellas mismas, *en tanto que* cosas, son dejadas en su esencia”,¹⁰²³ los mortales cuidan y abrigan lo que crece (φύσις), erigen lo que no crece (τέχνη), y previamente vimos que ningún otro ente tiene la posibilidad de *dejar ser* las cosas en su esencia, porque incluso los animales, que son el ente más cercano al hombre en lo que respecta a su apertura, tan solo captan las cosas en los términos unilaterales de su *Umwelt*. Las cosas están en el máximo peligro, y con ellas la cuaternidad entera, cuando los mortales no se mantienen en su finitud y se entregan, ya no a un habitar, sino a un subsistir y sobrevivir en el entorno tecnificado que aprende los *objetos* de manera unilateral, unívoca, específica y presupuestada. De ahí la gran *dignidad* que tiene el hombre en el pensamiento de la cuaternidad, pero *no en tanto hombre*.¹⁰²⁴

El ser humano pierde así su antiguo protagonismo, pero no deja de ser uno de los cuatro interpelados por el acontecimiento del ser. A su vez, la designación de mortales no es casual, porque en la mortalidad, como se vio previamente, se anuncia la esencial finitud de la existencia humana, pero también la del ser. Únicamente los mortales pueden llegar a comprender algún día que la verdad del ser no es segura ni permanente, puede terminar; solamente ellos pueden ser *apropiados* y también *desapropiados* para el ser, llevan la marca de esa finitud como la “X” que cruza el ser tachado, *Sein*. El hombre es mortal cuando yace en él la posibilidad, al mismo tiempo, del *Ereignis* y el *Enteignis*. En una nota de los *Vier Hefte* el pensador alemán escribe: “Los mortales; el nombre designa a los hombres, en la medida en que su esencia [*Wesen*] es experimentada desde la esencia de la muerte y eso quiere decir desde el *Enteignis* en el *Ereignis*. Los mortales son pensados en referencia a su esencia acontecedora [*ereignishaftes Wesen*]”.¹⁰²⁵ Por ello un saber meditativo del posible desmantelamiento de la cuaternidad no es algo secundario, sino que proviene de la capacidad de experimentar el des-fundamento de la verdad del ser.

¹⁰²³ «La cosa», p. 133. Subrayado del autor.

¹⁰²⁴ Enrique Muñoz escribe al respecto: „Das Geviert ist vielleicht der Ort, an dem der Mensch in der Kehre seinen Status als ontologischer Protagonist verliert. Denn der Mensch ist hier nicht mehr Zentrum der Weltbildung oder Herr des Ereignisses, sondern gewissermaßen nur »ein ausgezeichnetes Mitglied des Quartetts«, *Der Mensch im Zentrum, aber nicht als Mensch. Zur Konzeption des Menschen in der ontologischen Perspektive Martin Heideggers*, p. 154.

¹⁰²⁵ GA 99, p. 62: „Die Sterblichen; der Name nennt den Menschen, insofern sein Wesen aus dem Wesen des Todes und d.h. aus der *Enteignis* im *Ereignis* erfahrend wird. Die Sterblichen sind aus dem Bezug in ihr ereignishaftes Wesen gedacht“.

Desde el conocimiento de esta radical finitud es posible comprender la *gratuidad* y enorme singularidad del *complejo* acontecimiento del ser. En realidad, pudo no acontecer jamás, y se encuentra siempre, esencialmente, *a punto de terminar*, ya que su propia esencia consiste en estar en juego, abierto, en decisión. A su vez, en ese juego de réplica y contienda entre mortales, divinos, tierra y cielo, con el cual se mantiene abierto un mundo, el *eslabón más débil de la cadena* es el hombre, es él quien más fácilmente puede desentenderse de su esencia y perderla, porque en eso consiste su ser, en *poder ser*. Por eso mismo, y no porque tuviera alguna cualidad especial o *más alta*, de los cuatro, es a quien la interpelación del ser está dirigida con mayor vehemencia, apremio y menesterosidad. La nuestra es una época en la que ese *llamado* se agudiza como nunca antes, porque el hombre nunca había estado tan cerca de renunciar a su esencia abierta y conflictiva; no obstante, el llamado parece inaudible en medio del gigantesco ajeteo de las necesidades utilitarias de la vida diaria. Por ahora la única pregunta esencial de nuestros días es: ¿tiene el hombre la calma y fuerza suficientes para escuchar esa interpelación que proviene de la menesterosidad del ser?

Sin embargo, si la respuesta a esta pregunta termina por ser negativa *nada* sucederá – de ahí la indiferencia en la que fácilmente podemos recaer –, es decir, nada calculable ni relevante en términos del *bien de la humanidad*. Los astros seguirán girando, la vida seguirá creciendo, los hombres aún producirán y sobrevivirán más plenos que nunca. Solo una cosa se perderá, la más sencilla, improbable e inaparente de todas, la esencial vinculación entre ser y pensar, la cual Parménides nombró y mostró por primera vez en una *mismidad*: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι. En esta experiencia se encuentra el primer comienzo porque allí por primera vez un mortal experimentó, pensó y nombró la mutua necesidad que existe entre ser y pensar, que ambos reposan en lo *mismo*, y que fuera de esta ligación son *nada*, una nada tan honda que ni siquiera se puede nombrar. Lo que comenzó así, de modo incipiente, hoy se apresta a desvanecerse en la inferencia, a finalizar o a *terminar de comenzar*. No obstante, quizá el otro comienzo no se inaugure con la resistencia a esa *nada*, a ese ente *carente de ser*, a lo que Parménides llamó μηδέν, el umbral que la diosa marcó como límite para el pensamiento de los mortales. ¿Habrà que ir más allá de ese margen y cometer un parricidio semejante al que sugería Platón en el *Sofista*? ¿O acaso el intento de sobrepasar el límite es un acto de ὕβρις, semejante al del pensamiento técnico que pretende saberlo y calcularlo todo sin reservas? ¿O existe una posibilidad intermedia, a saber, meditar y adentrarse en la prohibición de la diosa para comprenderla en el significado de su rehúso? ¿No es esa prohibición el rehúso

esencial de la verdad que, de acuerdo con Heidegger, los griegos experimentaron, pero no pensaron ni cuestionaron?

¿Qué es, pues, ese *no-ente*, esa *nada* que *subsistía antes* de que aconteciera el ser y que reinará cuando de este no quede el más mínimo rastro? Todas estas son por ahora, necesariamente, preguntas confusas, articuladas de manera burda, pero tal vez dejen resonar algo de lo que tendrá que cuestionar el otro comienzo, si aún es posible. En *Über den Anfang*, al preguntarse sobre lo que *hay* más allá del ámbito del mundo, esto es, una vez que el acontecimiento del ser no se dé más, Heidegger indica: “El no-ente, dicho en cesión, continúa, no es la nada ni la no nada. ‘Es’, pensado solo en un sentido *más inicial*, el μηδέν, que en el primer comienzo, pero *de otro modo*, pensó Parménides”.¹⁰²⁶ La interrogación sobre qué es el ente *antes* o *después* del ser, privado de su desocultamiento, es “[...] una pregunta decisiva, que en el pensar inicial gana otra figura que en toda la metafísica”.¹⁰²⁷

Así, al pensar el más radical rehúso del ser, la posibilidad de su expropiación (*Enteignis*), lo experimentamos de una manera completamente diferente y más *propia* con respecto a la tradición metafísica, que siempre buscó hacer de él presencia y persistencia constante. No obstante, permanece la dificultad: ¿cómo nombrar aquello que escapa por definición a nuestro ámbito de referencias mundanas? Quizá sea el mundo mismo, y no el hombre, quien deba hablar. Pero ¿cómo habla el mundo y cómo podríamos escucharlo? Si no es el hombre quien puede hablar decisivamente sobre esto, ¿debe renunciar a pensar y permanecer silente? No necesariamente, pues el silencio no es mera pasividad y suspensión del lenguaje, puede ser sobre todo un *aprender a escuchar*. Heidegger escribe en los *Vier Hefte*: “El lenguaje es una conversación del mundo. Habla desde el juego de espejos del silencio [...] la esencia del lenguaje es mundana. Mientras el ~~ser~~ [~~Seyn~~] permanezca olvidado, el lenguaje es una víctima de nuestras representaciones”.¹⁰²⁸

Recordemos que, de acuerdo con lo estudiado aquí, el ser tachado nombra la experiencia del rehúso, del *Enteignis*, de la escatología del ser; mientras ello permanezca sin ser asumido ni pensado, nuestro lenguaje seguirá siendo un recurso más, herramienta para comunicarnos, representación de *nuestros* pensamientos. Dejar hablar al mundo no significa

¹⁰²⁶ *Sobre el comienzo*, p. 56.

¹⁰²⁷ *Ibid.*, p. 77.

¹⁰²⁸ GA 99: „Die Sprache ist das Gespräch der Welt. Sie spricht aus dem Spiel des Spiegels der Stille [...] das Wesen der Sprache ist weltisch. Solange das ~~Seyn~~-vergessen bleibt, ist Sprache ein Opfer unseres Verstellens“.

que las cosas hablen en una especie de animismo mágico, sino en llegar a comprender que nuestro lenguaje no es solamente *nuestro*, como una posesión más con la cual contamos y disponemos, sino que en él resuena una conversación *del mundo*, es decir, en él callan y se pronuncian la tierra, el cielo y lo divino. En el hablar, pensar y habitar el mundo *se abre* y tiene lugar, en esa apertura todos los entes son congregados y resguardados. Pero, dado que el mundo no es mera positividad y presencia constatable, su voz (*Stimme*) más propia es audible allí donde se anuncia su retirada, en la posible anulación de su acontecer, esto es el *Enteignis* en el *Ereignis* del que habla Heidegger; estando tan cerca de este peligro, y sin sospecharlo, nuestra época puede aún dar cabida a una resonancia (*Anklang*) del ser.

A manera de conclusión: 53 tesis e hipótesis

Para el lector interesado en recapitular los principales resultados interpretativos de este trabajo, de manera fácilmente identificable, a continuación enumeramos 53 tesis e hipótesis que, o bien han servido para cimentar la investigación, o bien son conclusiones a las que ha podido llegar. Algunas de estas tesis, sobre todo en el primer capítulo, han sido bosquejadas por comentaristas especializados, y aquí se ha intentado darles un mayor contenido, pero el resto busca ser una contribución de este trabajo a la lectura del pensamiento heideggeriano, especialmente el de la época tardía, después de la *Kehre*, que es actualmente el menos comprendido y estudiado.

Primer Capítulo

1. La recepción histórica de los *Beiträge* ha pasado por tres momentos: a) un entusiasmo excesivo que llegó a pensarlos como la obra definitiva de Heidegger, b) recepción crítica y escéptica, para la cual los *Aportes* son un proyecto de transición, fallido, lleno de excesos interpretativos y estilísticos, c) una lectura más pausada y serena, que busca captar el contenido conceptual en las estrategias nominativas del periodo ontológico. Este trabajo espera contribuir al desarrollo del tercer momento.
2. El motivo fundamental de la *Kehre*, el paso del planteamiento trascendental al pensamiento ontológico, consiste en un abandono del fundamento horizontal-trascendental y el planteamiento de un fundamento histórico para el *Dasein*.
3. Como parte de la *Kehre*, el concepto de *Dasein* deja de ser planteado en términos existenciales, esto es, centrado en la existencia humana. El pensamiento ontológico plantea que el hombre no es condición de posibilidad del ser, sino a la inversa, el ser humano existe como tal a partir de su pertenencia al ser.
4. Las vivencias agrupadas en torno a la propiedad (*Eigentlichkeit*) –como la angustia o el ser relativamente a la muerte– tienen un rol preponderantemente metodológico en *Ser y tiempo*, pues buscan dar acceso fenomenológico a la aperturidad de la vida fáctica –donde se da el sentido de ser como comprensión (*Seinsverständnis*)–, sin deformarla en su cotidianidad y espontaneidad.
5. No obstante, la propiedad (*Eigentlichkeit*) no cumplirá del todo su objetivo, ya que al ser una vivencia de carácter singularizante, no permite dar acceso a la dimensión histórica y arrojada (*Geworfenheit*) del *Dasein*. Esto llevará a Heidegger a buscar un *acceso histórico*.
6. El proyecto de *Ser y tiempo* tiende a concebir al ser humano como *Dasein*. Pero en el pensamiento ontológico se da un discernimiento progresivo entre estas instancias: el hombre no es por sí mismo el *Dasein*, sino que puede llegar a serlo, a fundarlo. Esto conlleva la otra posibilidad: el ser humano puede no ser propio para el *Dasein*.

7. A pesar de lo anterior, la obra del 27, si se lee con cuidado, implica ya la necesidad del posterior discernimiento entre hombre y *Dasein*. Solo *algunas* estructuras ontológicas del hombre, las estudiadas por la analítica existencial, conciernen o son propias del *Dasein*. Pero ellas no son *todas* las estructuras ontológicas del ser humano. El estudio de la totalidad de dichas estructuras sería tema de una antropología completa.
8. No obstante, al mantener la *posibilidad* –no *realidad* asegurada– de ser el *Dasein*, el ser humano guarda una relación con el ser; es esa relación, por muy embozada que sea, la que le confiere su esencia humana.
9. Por lo anterior, si el hombre llegase a perder toda relación el ser, en la más profunda radicalización del olvido del ser, perdería también su esencia como ser humano. Desprovisto de esa relación no es más el ser humano, deviene *animal tecnificado*.
10. Si el «hombre» –empleamos las comillas para indicar que no se trata del hombre en tanto tal, puesto que habría sido sustraído de su relación esencial con el ser– puede *subsistir* –ya no *existir*– *sin el ser*, no sucede lo mismo con el ser, que necesita (*braucht*) del hombre para desocultarse. El ser es más *frágil, contingente e improbable* que el «hombre», el cual resulta más *duradero, resistente e insistente* que el ser.

Segundo capítulo

11. Con respecto al animal tecnificado, la tesis central que se presenta en este trabajo puede dividirse en dos momentos de una misma interpretación, una tesis temática y una tesis metodológica: *desde una perspectiva temática, el animal tecnificado nombra el problema de la finitud histórica del Dasein; metodológicamente, constituye la repetición de algunas estructuras existenciales elaboradas inicialmente dentro del proyecto fenomenológico de Ser y tiempo.*
12. La fenomenología tardía de Heidegger ya no busca *describir* un objeto dado –las estructuras del *Dasein*– como si estuviera dado de antemano; más bien buscará contribuir a la posibilidad de una fundación del *Da-sein*. Si esta fenomenología busca *acceder* (*fundar*) a la historicidad arrojada de la verdad del ser, ella misma debe ser una fenomenología *acontecida, arrojada y anónima*, justo como el suceder de la historia. La manera que encontró Heidegger para cumplir con este cometido es que el pensamiento devenga poético.
13. Algunas estructuras avistadas en la analítica existencial del *Dasein* en *Ser y tiempo* se mantienen en el pensamiento ontológico, pero renombradas y replanteadas. La repetición o reelaboración fenomenológica de dichos existenciales conducirá directamente a la serie de problemas reunidos bajo la expresión *animal tecnificado*. En concreto, las estructuras cuyo replanteamiento concierne directamente a este problema

son: el cuidado, propiedad e impropiedad, ser relativamente a la muerte y estado de resolución.

14. Tales momentos estructurales pasan de ser una *estructura existencial-existenciaria* (indicador formal o existenciario en el proyecto del *Dasein existencial*) a un *ensamble histórico-existenciario* (*Winke* o seña del *Dasein histórico*).
15. El cuidado (*Sorge*) es una noción crucial para entender el problema del animal tecnificado. En este trabajo se ha definido como *punto de enclave óptico-ontológico*; óptico porque da cuenta de la forma de ser del ente humano, ontológico porque proviene de la temporalidad y hacia ella misma apunta como horizonte de comprensión del ser. Sin esa forma de ser (estructura óptica) el hombre no guardaría relación ni comprensión alguna del ser, y por su parte, ella misma no sería posible sin la apertura temporal del ser (estructura ontológica). El máximo despliegue de la técnica tiende a obliterar este cuidado, por lo cual se cierra una posible relación entre ser humano y ser. Perdida esa relación, el ser humano deviene animal tecnificado.
16. A diferencia de lo planteado en *Sein und Zeit*, el *seynsgeschichtliche Denken* muestra la posibilidad de que el hombre pueda *subsistir* ópticamente *sin el cuidado*, ¿Cómo sería tal cosa posible? A través de la hipertecnificación de la existencia humana, con lo cual puede obliterarse todo lo abierto de la estructura del cuidado, lo que conduce al animal tecnificado.
17. Al *Da-sein* pertenece, pues, la íntima posibilidad de no ser más en absoluto, algo que ya había sido pensado en *Ser y tiempo* con el problema de la muerte. Su posibilidad de *no ser más* es fundamental porque marca de manera radical la finitud que lo constituye, y sin la cual no es *Dasein*. Pero en el proyecto del *Dasein existencial* de *Ser y tiempo* se trata de una finitud singular, de la muerte individual; en cambio, en el planteamiento del *Dasein histórico* tal finitud debe pensarse como *ensamble histórico*, es decir, debe apuntar más allá de la muerte propia de cada individuo. ¿Hay algo así como una *muerte histórica del Dasein*? Sí, esta se anuncia en la más radical posibilidad de la *desapropiación* (*Enteignis*), en el cumplimiento de la huida esencial que apunta como destino y propósito al animal tecnificado.
18. Cuando Heidegger se refiere a la esencia de la técnica como el máximo peligro, no es que la técnica amenace *directamente* al ser, porque de hecho es un *envío* histórico suyo; más bien lo amenaza *por medio* del hombre, porque con la *muerte de su esencia*, que consiste en ser el ente de camino al *ahí del ser*, muere también la posibilidad de que sea *apropiado por y para el ser*. Con ello queda amenazado el conjunto de la verdad del ser: el hombre, los entes y el ser mismo. Esto es así porque el hombre es el único ente que *puede* albergar y recibir el don del ser. La tesis de que el ser, aunque no se identifica con el hombre ni *depende* de él, lo *necesita*, se mantendrá incluso en la obra tardía. A esto lo designamos como menesterosidad del ser.
19. El peligro puesto aquí de manifiesto no es solamente un mal *externo*, algo que se deba evitar a toda costa para preservar al ser en su pureza, sino que el ser como desocultamiento, en su esencia conflictiva, lo necesita para mantener en vilo el *des-ocultamiento*. No *se da*

el ser si todo se hunde en un pleno ocultamiento, pero tampoco si todo lo ente queda abierto y disponible sin reservas en lo luminoso que ha dejado atrás el desocultamiento; solo se da ser en la pugna y tensión entre ambas instancias, es decir, como posibilidad, no como propiedad asegurada y permanente. Por ello cabe decir que el *peligro es lo que salva*.

20. En el replanteamiento de la estructura del cuidado (*Sorge*), el pensamiento de la *Kehre* apunta a la mayor importancia del cuidado *del ser*, no *del hombre*. Pero esto no significa que este último sea negado, ambos se mantienen. Se propine entonces hablar de una *bidimensionalidad del cuidado*, y más aún, de una *conflictividad*, pues el cuidado óptico u antropológico tiende a escindirse del *cuidado del ser*. Esta escisión la puede lograr a través de la técnica, por lo que esta apunta sobre todo al cuidado antropológico. Pero este es un conflicto *necesitado* por la esencia del *Ereignis*, pues de lo contrario todo se convertiría en posesión firme y asegurada.
21. Para evitar ciertas ambigüedades, la obra tardía empleará el término *Existenz* en todo lo referente al cuidado del hombre, y *Da-sein* apuntará más bien al cuidado del ser. Asimismo, *Selbstheit* se referirá al mantenerse del hombre en su propia apertura, mientras que *Inständigkeit* significará su salto o incardinación en la apertura del ser. El peligro de la técnica se cierne principalmente sobre la *Selbstheit*, sin la cual pierde asidero y posibilidad la *Inständigkeit*. Pero *Selbstheit* y *Ständigkeit* no son conceptos contrapuestos, nombran el mismo *punto de encuentro (Ereignis)* entre hombre y ser, solo que cada uno apunta en una de ambas direcciones.

Tercer capítulo

22. A la pregunta por el significado filosófico de la expresión animal tecnificado, este trabajo puede responder que ella designa el problema de la *finitud histórica del Dasein*, esto es, la posibilidad histórica de que el *ahí del ser (Da-sein)* no pueda ser más o, en otros términos, que el ente humano ya no pueda ser *apropiado* para corresponder a la verdad del ser —y en ese caso, ya que el ser humano solo es tal en una referencia al ser, el hombre *deja de ser hombre* para devenir *algo más*, animal tecnificado.
23. El animal tecnificado es una *seña (Winke)* del ser porque, en medio de una época carente de indigencias, en la cual todo tiende a quedar establecido y *decidido* de antemano, nos sitúa frente a una inusual *decisión*, aunque no es una decisión cualquiera, y mucho menos una que dependa de elecciones humanas. Toda decisión abre la necesidad de optar, en medio de la ocurrencia de varias *posibilidades*; por ello se trata aquí de una seña, porque acontece no como algo decidido y seguro, sino como todavía *posible*, es quizá la *última* posibilidad que se juega para el hombre histórico, antes de que todo devenga certeza, seguridad y realidad.
24. El rehúso (*Entzug*) histórico del ser puede ser tematizado en tres grados, cada uno más profundo y radical que el anterior: olvido del ser (*Seinsvergessenheit*), abordado ya desde la época de *Ser y tiempo*; abandono del ser (*Seinsverlassenheit*), un tema recurrente en

los *Beiträge*; y finalmente pérdida del ser (*Seinlosigkeit*). Esta última es el desprendimiento más radical, la ruptura final con todo lo relacionado con el ser, una posibilidad en la que se inserta el problema del animal tecnificado y la posterior necesidad de pensar una *Eschatologie des Seyns*. La historia de la metafísica es el despliegue del olvido del ser, pero en la época de su acabamiento se apresta a un abandono o una pérdida definitiva.

25. El *último hombre* –expresión retomada de Nietzsche y que aparece en los pasajes relacionados con el animal tecnificado– no es algo situado *más allá* del hombre, algo que rompa con su anterior esencia, sino el que lleva a un acabamiento la subjetividad, es decir, la exigencia de que todo lo ente se presente en términos representables para el hombre, en especial para sus requerimientos y tendencias animales, es decir, para la satisfacción de sus *necesidades*.
26. Si bien no se puede decir del hombre actual que sea el animal tecnificado, sí es posible encontrar en él los rasgos esenciales del último hombre, que es el hombre más *humanizado*, la culminación del hombre moderno, que ya comienza a disfrutar de los beneficios de su centenario, quizá milenaria búsqueda de comodidades, satisfacciones, dichas y alegrías. Por estos motivos la humanización (*Vermenschung*) no puede verse como simple decadencia o atrofiamiento, sino que puede llegar a ser el grado más alto de sofisticación humana.
27. Puesto que la naturaleza humana, su *animalidad*, no es solo estrictamente biológica, sino también histórica, social y política –*zoon politikon* y *animal rationale*–, el aseguramiento técnico de su esencia también exige el dominio sobre lo *espiritual e histórico*. El desarrollo técnico del saber humano no debe limitarse, y no lo ha hecho, a las llamadas ciencias naturales y sus aplicaciones tecnológicas, sino que debe abarcar también el dominio de todo lo cualitativo e intangible, en otras palabras, extender su capacidad de previsión y disponibilidad al campo de las llamadas *Geisteswissenschaften*. La historiografía no se limita al cómputo de datos históricos, sino que también apunta al aseguramiento de lo psicológico, lingüístico, sociológico y antropológico en general. Una expresión para referirse a esta disponibilidad completa de la condición humana es *animal historiográfico*.
28. Si la producibilidad y lo hacedero constituyen los rasgos más importantes de la técnica en la forma de la *Machenschaft*, el animal historiográfico y el animal tecnificado se encuentran en una muy cercana proximidad, al grado que *casi* designan lo mismo. No obstante, ambos términos deben ser discernidos. El animal historiográfico puede ya designar al hombre presente, el cual se aferra a la indecisión y la prolonga indefinidamente, pero el animal tecnificado designa una posibilidad aún más radical, que la de-cisión se dirima finalmente en favor del lado de lo presente y disponible, teniendo como consecuencia que el hombre pierda todo atisbo del ser. No puede decirse que el hombre haya recaído ya en la condición de animal tecnificado, pero su posibilidad se torna cada vez más acuciante. Por ello, por su lejanía, y dado que Heidegger en gran medida busca confrontarse con el *presente*, es que el animal historiográfico es un problema designado con mayor frecuencia.
29. Pero finalmente ambos términos (animal tecnificado y animal historiográfico) dejan de figurar en la obra posterior debido a que su esfera problemática inmediata es el hombre,

y parte del proyecto central de la *Kehre*, consiste en pensar al ser más allá del ente y el hombre –no *sin* él, pero sí más allá de sus términos. Hay un horizonte problemático mucho más amplio, que ya no concierne solamente a un posible fin del hombre, sino a un *fin del ser mismo*. A esto apunta la temática de una *Eschatologie des Seyns*.

30. Etiquetas dicotómicas, provenientes de la tradición metafísica, como *animal rationale* o *zoon politikon*, a pesar de todo daban cuenta de una tensión y ambigüedad, la cual consistía en que el hombre no es solamente *animal*, que algo extraño e incomprensible del todo convivía, a veces de manera hostil, con esa animalidad. Pero el animal historiográfico y el animal tecnificado constituyen el *alivio* de esta tensión; la animalidad se reconcilia con lo intelectual y espiritual para ponerlo a su servicio, y con esto se cierra toda de-cisión posible, así como la esencial conflictividad del *Ereignis*.
31. La conclusión del primer comienzo nos sitúa frente a tres posibilidades históricas: un final (*Ende*), un hundimiento u ocaso (*Untergang*) y una transición (*Übergang*). De no quedar ya ningún rastro de aquella vieja apertura junto a la cual alguna vez habitó el hombre, estamos ante un *fin* en el sentido más radical. En caso de que el hombre histórico aún se arriesgue a saltar, aunque fracase o sea ya demasiado tarde para el salto, estamos ante la perspectiva de un ocaso (*Untergang*), que bien puede ser un *caer* (*unter-gehen*) o ir al fondo de lo abismal. Si el hombre aún puede ser *apropiado* por el ser en ese salto, transitamos (*über-gehen*) a la fundación del *Dasein*.
32. El primer comienzo (*erste Anfang*) es pensado por Heidegger como el único intento, luego dejado caer, por disponer al hombre desde una experiencia del ser. Lo que ha venido en los dos mil años siguientes no son más que las cenizas de ese primer fuego que se encendió, cenizas que ahora también se apagan para precipitarse en la oscuridad. Por eso lo que se aproxima a su final es el primer comienzo, y la pregunta abierta consiste en si fue ese el *único* comienzo o si el hombre tendrá algún día disposición para uno *otro comienzo*.
33. La temática de un posible *fin del ser* es un *ensamble* histórico que significa la repetición, en el marco de una fenomenología inaparente, del ser para la muerte (*Sein zum Tode*). En *Sein und Zeit* la muerte, asumida de manera propia, permitía acceder fenomenológicamente a la totalidad estructural del *Dasein*, a su carácter finito, singular y posible. Algo análogo puede decirse, en el pensamiento ontohistórico, del *final histórico*: ahondar en él abre la posibilidad de asumir la finitud radical del ser, del *Dasein* y lo ente en conjunto, y con ello de abrir las posibilidades de otro comienzo.
34. Sobre las tres maneras de escribir el ser (*Sein*, *Seyn* y ~~*Seyn*~~): *Sein* describe la relación fáctica que tiene el hombre con el ser, a través de la comprensión cotidiana de sentido (tema de *Ser y tiempo*), esta es una experiencia que se da desde la *superficie* del ser; *Seyn* se refiere al fundamento de aquella relación, el des-ocultamiento del ser, anuncia su esencia conflictiva y la *apropiación* del hombre en ese evento (tema de los *Beiträge*); finalmente, ~~*Seyn*~~ apunta al máximo rehúso del ser, a la posibilidad de una desapropiación (*Enteignis*), es decir, la pérdida de toda relación entre ser y hombre, en la que este último pierde su esencia y deviene algo más, animal tecnificado por ejemplo, con lo cual termina la historia del ser. Sin embargo, esto constituye también la más propia experiencia de la

finitud del ser, de su esencia conflictiva y menesterosa (*Streit und Brauch*), y con ello, anuncia la posibilidad de una vuelta a lo *apropiante*.

35. La pobreza (*Armut*) es una renuncia o privación que lleva, paradójicamente, a un nuevo tipo de riqueza. En el caso del animal, la pobreza de mundo lo lleva a una rica y pletórica compenetración con su entorno (*Umwelt*), a un entrelazamiento *armónico* con su medio, un *balance* que el hombre ha perdido; la *animalidad originaria del animal inserto* puede interpretarse en esta dirección, en la íntima pertenencia entre el animal y su entorno, algo de lo cual el hombre ha sido arrancado. Por su parte el ser humano, pobre y fallido en su entorno, ha llegado a la posibilidad de ser rico en sus posibilidades con el mundo.
36. Existe una *singularidad antropológica* que distingue al ser humano de cualquier otro ente, lo cual no significa ninguna mejoría óptica –al contrario, es una pobreza biológica. Esta singularidad tiene dos implicaciones: el haber sido *puesto* –esta *posición* es designada como *acontecimiento antropológico*– en la referencialidad al horizonte o totalidad de lo ente (*Welt*), aunque sea de la manera más tácita y encubierta, es decir, el haber sido puesto en lo que nombramos simple y llanamente *cotidianidad*. Pero, más importante aún, el hombre tiene la *posibilidad* de ser arrancado de sus tratos y referencias cotidianas con los entes, arrebatado de su común cautividad (*Benommenheit*) en la *cotidianidad*.
37. El animal solamente está abierto, de manera siempre afirmativa, a los *marcadores de sentido* (*Bedeutungsträger*) previamente trazados por su *Umwelt*, y a nada más. Al conjunto de estos marcadores se les denomina *anillo* o *círculo desinhibidor*. El animal solo puede subsistir dentro de ese círculo, lo que está fuera de él simplemente *no existe* para él, y no se trata de una simple ausencia, sino que el animal no puede llegar a *saber* que hay ciertas cosas que rebasan su círculo desinhibidor. La singularidad humana no consiste tanto en su saber positivo, por muy amplio que llegue a ser, sino en la experiencia de que hay algo que *no se le muestra*, que no puede llegar a percibirlo ni saberlo todo; esta es la experiencia del límite y la finitud que se juega en la crítica kantiana. En términos biológicos, esto no representa ninguna falencia para el animal pues, al contrario, le garantiza un desenvolvimiento perfecto en su entorno, para cada problema hay una conducta, para cada problema una respuesta, y lo que no se presenta en estos términos simplemente no es problema.
38. Algunas preguntas importantes surgen en relación con el problema del animal: ¿el hombre tiene un *Umwelt* como los animales? ¿Tiene un mundo (*Welt*) que se superpone al *Umwelt*? ¿O la irrupción de un mundo anula la subsistencia de un *Umwelt*? ¿Qué pasa con los otros mamíferos y primates *avanzados*? ¿Se encuentran en el umbral de la apertura a un mundo? ¿O toda muestra de inteligencia y sensibilidad, hasta las más sofisticadas, no son más que la muestra de un *Umwelt* exitosamente desplegado –como tal vez hubiese pensado Nietzsche? En suma, ¿cuál es la relación entre *Welt* y *Umwelt*? La tesis sostenida en este trabajo apunta a que esa relación es esencialmente conflictiva, y será parcialmente tematizada en la contienda entre mundo (o cielo) y tierra. No solo ha subsistido un *Umwelt* humano a lo largo de su historia natural y cultural, sino que persiste en él una tendencia a retornar a la absorción originaria, al sopor (*Benommenheit*) animal que no ha sido perturbado por la innecesaria –en términos biológicos, evolutivos y adaptativos– apertura de un mundo; esta es la tendencia del *Enteignis*. La primera resonancia de ese

impulso de retorno, de obturación del mundo como tal, es la *impropiedad* tratada en *Ser y tiempo*, su consecución definitiva sería tematizada con la noción de animal tecnificado, el cual implicaría la vuelta a un *Umwelt* cerrado, desde el que solo tiene sentido aquello que se muestra como útil, beneficioso y calculable en términos de los intereses del *hombre* –que ya no es tal, privado de su referencia al ser.

39. El hombre es uno de los escenarios –otro es la obra de arte– en los que más álgidamente se despliega la lucha entre tierra y mundo: la tierra tiende al *cierre*, la *vuelta* a lo natural y animal, la pertenencia simple a un campo o entorno (*Feld, Umwelt*); mientras que el mundo tiende al sentido, la apertura y la explicación, apunta en última instancia al dominio y control de la tierra. Lo paradójico es que el triunfo de uno u otro contendiente significaría esencialmente lo mismo: el cese u obliteración de la apertura del ser. El problema del animal tecnificado designa ambas cosas: el repliegue hacia la *vida*, el *instinto*, el *entorno natural*, a la vez que el triunfo del cálculo y la planificación, en suma, *armonía* entre tierra y mundo, cese del conflicto.
40. La existencia humana se integra por tres momentos o dimensiones: a) *Momento antropológico*, en el que el hombre es pensado y definido como un animal, con necesidades y comportamientos naturales, perfectamente asimilables al desenvolvimiento de cualquier animal en su *Umwelt*. b) *Evento de apertura*, en el cual el hombre es arrancado o separado de su referencia limitada y necesaria a una serie de marcadores de sentido previamente establecidos por el círculo desinhibidor de su *Umwelt*, en otras palabras, pasa de una referencialidad amplia, sumamente rica, pero limitada, a una referencialidad ilimitada, más aún, a una experiencia de lo *ilimitado*. Esta apertura tiene profundas consecuencias en la condición humana, pues nos arranca de la exclusiva referencia a lo *real* y presente, para colocarnos frente a la interrogación por lo *necesario* y, sobre todo, de lo *posible*; con la apertura de esta referencialidad se inaugura también el horizonte temporal para el hombre, incluso podría decirse en los términos de *Ser y tiempo*, que el tiempo es ya esa apertura originaria, una de cuyas principales implicaciones es la experiencia que tiene hombre de su propia muerte, de su más íntima finitud, por eso la tematización heideggeriana de los hombres pensados como los mortales (*die Sterblichen*) apunta a este segundo momento. Finalmente, c) la *fundación del Dasein*, cuando los mortales no solo experimentan su apertura ontológica y habitan a partir de ella, sino que se interrogan meditativamente por ella a partir de una experiencia histórica de la misma.

La constante crítica de Heidegger a la definición del hombre como *animal rationale* se comprende mejor como una crítica al intento de reducir toda la existencia humana solamente al primer momento, a la pura subsistencia biológica, como parte de la cual el intelecto, el pensamiento o el lenguaje no serían sino un *órgano* más, destinado a mantener y potenciar las funciones vitales. Aunque Heidegger nunca llegó a homologar al *Dasein* con la dimensión biológica del hombre, sí lo equiparó en la época de *Ser y tiempo*, con la existencia fáctica del hombre –es decir, equiparó el segundo y el tercer momento de la apertura. Hay una relativa subsistencia del primer momento con respecto a los otros dos, es decir que el ser humano, en tanto ser vivo, puede *subsistir* o *sobrevivir* sin una referencia a la apertura de un mundo; en cambio, la apertura y el desocultamiento del ser no son indiferentes a la existencia del ente humano, esta es otra señal de la *menesterosidad*

del ser; en cierto modo, el ser es lo *último* en venir al mundo, y lo que más arduamente se mantiene en él.

41. Ya que la relación de apropiación histórica entre hombre y ser (*Ereignis*) no tendría sentido sin la existencia concreta de un ente abierto, caracterizado por la libertad, antes del primer comienzo es preciso pensar en un *anteocimiento*, en el cual un ente vivo fue arrancado de la cautividad en su *Umwelt*. La historia previa de esa apertura, y con ello el surgimiento del *acontecimiento antropológico*, es el *Weltereignis*, tema que dará pie al planteamiento de la cuaternidad (*das Geviert*).
42. El acontecimiento antropológico tiene la forma de una *expropiación* o *desapropiación* (*Enteignis*) del hombre con respecto a su entorno natural, con ello es puesto *de camino al ser* y se abre por primera vez la lejana posibilidad de un *Ereignis*; pero como animal queda empobrecido, debilitado y menesteroso.
43. Si el acontecimiento antropológico es suprimido técnicamente, el hombre completamente tecnificado estará cautivo (*benommen*), anquilosado en la estructura técnica de emplazamiento, *das Gestell*, habiendo perdido probablemente toda posibilidad de salir de tal cautividad –pues ya no habrá fallas orgánicas ni angustiantes y patológicos estados de ánimo que hagan romper con la cotidiana comparecencia de las cosas. Algunos designan ya en la actualidad a este nuevo *Umwelt* tecnificado como *tecnosfera* o *noosfera*, el medio ambiente integrado orgánicamente por el ensamblaje de dispositivos y redes de información.
44. Previamente vimos que Heidegger ensayó dos fundamentos para la existencia (*Existenz*) humana y para el *Dasein*, designados respectivamente como horizontal-trascendental e histórico acontecedor. Pero es posible considerar que hay un tercer proyecto de fundamento, a saber, el surgimiento del mundo (*Weltereignis*).
45. La concepción de la naturaleza y lo viviente ha sido determinada desde el comienzo griego por una concepción técnica, a partir del ὄργανον (herramienta). Si esto es cierto, prácticamente nunca en la historia de occidente se ha *dejado ser* meditativamente a la *naturaleza* y la *vida* –como aquello que en su cierre se resiste a la apertura del mundo. La pregunta por su esencia habría quedado en un olvido semejante y equivalente al de la verdad del ser. Cuando en la actualidad la técnica es capaz de llevar los procesos orgánicos a los más eficientes esquemas de planeación, diseño, cálculo y eficiencia, no introduce nada nuevo en la relación que ha tenido la metafísica occidental con lo vivo, sino que lo lleva a su más perfecto acabamiento.
46. La meditación física de Aristoteles había llevado a establecer una frontera entre lo técnico y lo natural, la cual llegó a ser clásica e incuestionable para el pensamiento posterior; pero en el estagirita la distinción no significa oposición ni conflicto, ya que la τέχνη se mantiene supeditada a la φύσις, es su única y más aventajada aprendiz. El conflicto propiamente dicho surge cuando, con la modernidad, la aprendiz busca imponerse y regir sobre la antigua maestra. No obstante, la época tecnificada de los últimos años hace entrever una nueva *integración* entre ambas instancias, es decir, el cese del conflicto, de manera que la antigua frontera se diluye y cada vez se torna más difícil distinguir entre un proceso *natural*

y uno *tecnológico*. La perfección de la técnica es un *acabamiento* de la predominante concepción occidental sobre la naturaleza, aquella según la cual la esencia de lo natural es pensada desde lo *orgánico*, es decir, el útil y la herramienta. En la actualidad nos movemos todavía en la transición del segundo momento –el conflicto moderno– al tercero –integración plena y acabada. El animal tecnificado significaría el encuentro final, pacífico y definitivo, entre φύσις y τέχνη. Si el rasgo esencial de lo vivo puede designarse con la *autopoiesis*, el largamente esperado perfeccionamiento de la técnica apuntaría a hacer de esta un proceso tan autónomo y autopoietico como la vida misma. En este largo proceso de asimilación y conflicto entre φύσις y τέχνη podría considerarse que *Ge-stell* termina por designar lo mismo que φύσις en el comienzo griego, esto es, la *totalidad de lo ente*, con la gran diferencia ya conocida, que ahora lo ente se desoculta única y exclusivamente como calculable y disponible.

47. Si el conjunto de la naturaleza en su totalidad deviene calculable y disponible, si la vida es producida y movilizadora tecnológicamente, entra en un ciclo de *alopoiesis*, en lugar de preservar su autopoiesis. Si esto es así, con el fin del hombre, del ser, del mundo, de la historia, también se juega un *final de la vida*.
48. Si la libertad es pensada, como en Schelling, en el desfase o diferencia entre fundamento y existencia, y si se admite que hay un preludio de libertad que recorre toda la naturaleza, habría que admitir que en esta última se abren por doquier *microfisuras* entre fundamento y existencia, de modo que se abren pequeños márgenes de posibilidad, los cuales se anuncian en la *capacidad* que precede a la aparición de los *órganos*; es esencial para el viviente una capacidad abierta que no se agota en el cumplimiento de un *telos* preestablecido. Pero como un conjunto de grietas que lenta y silenciosamente se abre camino a lo largo de una superficie, algunas de estas fisuras eventualmente se encuentran y provocan una brecha más grande, una oquedad abierta o inclusive la ruptura de la superficie en su conjunto. Ese vacío abierto en medio de la naturaleza es el hombre, posible resonancia de aquel otro vacío originario, la apertura inicial que precede incluso a la *naturaleza*, aquello que Hölderlin nombró *caos*.
49. En algún momento, inmediatamente después de *Ser y tiempo*, Heidegger buscó pensar ese juego de cierre y apertura de la naturaleza (*Erde*), y con ello del tiempo-espacio, de manera separada a la apertura del *Dasein*, bajo el presupuesto de que se trata de regiones ontológicas distintas; de ahí el proyecto de una *metaontología*, el cual fracasó rápidamente porque el filósofo comprendió que no se puede dar fundamento *por separado* a cada una de las regiones, a pesar de lo cual tampoco se pueden asimilar las unas a las otras. De la necesidad de pensar este *pluralismo inmanente* surgirá el proyecto de la cuaternidad, en la que es reunida la naturaleza, el hombre, lo histórico y lo divino, en suma, lo que antes había sido pensado como *totalidad de lo ente*.
50. De este modo el hombre va perdiendo la centralidad que le había sido asignada en *Ser y tiempo*, pues inclusive hay un tiempo originario (*Ur-zeit*) que es *anterior* e independiente a él, aunque solamente él puede pensarlo. No obstante, el ser humano no dejará de ser *uno* de los implicados en la apertura del mundo, en el acontecimiento del ser.

51. Proponemos designar a esta *otra* historia de la φύσις como una *sub-historia*, con lo cual se pretende enfatizar algunos aspectos: primero, no es una historia que haya *quedado atrás* como algo pasado y superado, sino que está *aquí y ahora* en nuestra corporalidad y en nuestra misma condición de seres vivos, en la lucha que nos coloca entre la pertenencia a un *Umwelt* –el apego a necesidades e instintos naturales– y la apertura, *anímicamente templada*, a un mundo; en segundo lugar, el prefijo *sub* no es temporal sino espacial, con lo que se busca nombrar esa apertura previa, *crono* y *topológica*, que aconteció en medio de la naturaleza, una oquedad en la que tendrá lugar el acontecimiento antropológico. Esta *subhistoria* no es la misma que la historia del ser que Heidegger pensó entre el primero y el otro comienzo, pero sucede *debajo* de ella, indiferente la mayor parte del tiempo, pero abriendo el *Ab-grund* en el que podrá tener lugar la existencia histórica del hombre y del pensamiento. No obstante, la relación entre ambos estratos, la *subhistoria* de la φύσις y la historia de la verdad del ser no es de simple basamento o fundamento, como si lo anterior se limitase a sostener pasivamente lo posterior. Entre ambas hay un conflicto sustancial y profundo, heredero del conflicto esencial que es por sí mismo el *caos* o *Ab-grund*. Algo de este conflicto se experimenta en la lucha de tierra y mundo.
52. Con el despliegue acabado de la esencia de la técnica, cuando ya nada puede escapar a ella, asistimos a los primeros indicios de un *desmantelamiento* de la cuaternidad: los mortales retornan a su animalidad, lo ente al ocultamiento, la tierra ya no se cierra y el mundo no es abierto, el cielo pierde su misterio y no hay lugar para la gracia en un entorno en el que todo ha sido calculado y previsto. El abismo finalmente es colmado y las grietas subsanadas. Si esto sucede, en realidad no pasará *nada*, es decir, nada constatable ni representable. El mundo se retirará en el mismo silencio con el que llegó. A pesar de todo, este gran acontecimiento de expropiación (*Enteignis*) tampoco sería nada ajeno a la más profunda esencia del ser, sino que correspondería a la esencia de su rehúso. Esto significaría el desenlace de la contienda, del conflicto esencial (*Streit*); el animal tecnificado es, por su parte, el tratado de *paz perpetua* entre mundo y tierra.
53. En el juego de réplica y contienda entre mortales, divinos, tierra y cielo, con el cual se mantiene abierto un mundo, el *eslabón más débil de la cadena* es el hombre, es él quien más fácilmente puede desentenderse de su esencia y perderla, porque en eso consiste su ser, en *poder ser*. Por eso mismo, y no porque tuviera alguna cualidad especial o *más alta*, de los cuatro, es a quien la interpelación del ser está dirigida con mayor vehemencia, apremio y menesterosidad. La nuestra es una época en la que ese *llamado* se agudiza como nunca antes, porque el hombre no había estado tan cerca de renunciar a su esencia abierta y conflictiva.

BIBLIOGRAFÍA

A) De Martin Heidegger. Volúmenes de la *Gesamtausgabe*

- GA 2. Sein und Zeit*, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1977.
- GA 7. Vorträge und Aufsätze*, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 2000.
- GA 9. Wegmarken*, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1976.
- GA 13. Aus der Erfahrung des Denkens*, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1983.
- GA 14. Zur Sache des Denkens*, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 2007.
- GA 15. Seminare*, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1986.
- GA 24. Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1989.
- GA 26. Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1978.
- GA 29-30. Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1983.
- GA 31. Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1982.
- GA 40. Einführung in die Metaphysik*, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1983.
- GA 63. Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1988.
- GA 65. Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1989.
- GA 66. Besinnung*, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1997.
- GA 71. Das Ereignis*, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 2009.
- GA 73.1. Zum Ereignis-Denken*, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 2013.
- GA 73.2. Zum Ereignis-Denken*, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 2013.
- GA 76. Zur Metaphysik – Neuzeitlichen Wissenschaft-Technik*, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 2009.
- GA 79. Bremer und Freiburger Vorträge*, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1994.
- GA 82. Zu eigenen Veröffentlichungen*, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 2018.
- GA 94. Überlegungen II – VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 2014.
- GA 95. Überlegungen VII – XI (Schwarze Hefte 1938/39)*, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 2014.

- GA 96. *Überlegungen XII – XV (Schwarze Hefte 1939-1941)*, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 2014.
- GA 97. *Anmerkungen I – VII (Schwarze Hefte 1942-1948)*, Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 2015.
- GA 98. *Anmerkungen VI-IX (Schwarze Hefte 1948/49)*, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 2018.
- GA 99. *Vier Hefte I und II (Schwarze Hefte 1947-1959)*, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 2019.

B) De Martin Heidegger. Traducciones al español

- La proposición del fundamento*, Del Serbal, Barcelona, 1991. Trad. Félix Duque.
- “Ciencia y meditación”, en *Conferencias y artículos*, Del Serbal, Barcelona, 1994. Trad. Eustaquio Barjau.
- “La cosa”, en *Conferencias y artículos*, Del Serbal, Barcelona, 1994. Trad. Eustaquio Barjau.
- “La pregunta por la técnica”, en *Conferencias y artículos*, Del Serbal, Barcelona, 1994. Trad. Eustaquio Barjau.
- “Superación de la metafísica”, en *Conferencias y artículos*, Del Serbal, Barcelona, 1994. Trad. Eustaquio Barjau.
- Conceptos fundamentales*, Alianza, Madrid, 1999. Trad. Manuel E. Vázquez.
- Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Alianza, Madrid, 1999. Trad. Jaime Aspiunza.
- Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Trotta, Madrid, 2000. Trad. Juan José García Norro.
- Serenidad*, Del Serbal, Barcelona, 2002. Trad. Ives Zimmerman.
- Introducción a la metafísica*, Gedisa, Barcelona, 2003. Trad. Ángela Ackermann Pilári.
- “Como cuando en día de fiesta”, en *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, Alianza, Madrid, 2005. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte.
- Lógica: la pregunta por la verdad*, Alianza, Madrid, 2005. Trad. Alberto Ciria.
- Parménides*, Akal, Madrid, 2005. Trad. Carlos Másmela.
- La pobreza (die Armut)*, Amorrortu, Buenos Aires, 2006. Trad. Irene Agoff.
- Meditación*, Biblos, Buenos Aires, 2006. Trad. Dina Picotti.
- Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Alianza, Madrid, 2006. Trad. Jaime Aspiunza.
- “Carta sobre el «Humanismo»”, en *Hitos*, Alianza, Madrid, 2007. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte.

- “De la esencia del fundamento”, en *Hitos*, Alianza, Madrid, 2007. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte.
- “De la esencia de la verdad”, en *Hitos*, Alianza, Madrid, 2007. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte.
- “En torno a la cuestión del ser”, en *Hitos*, Alianza, Madrid, 2007. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte.
- “Fenomenología y teología”, en *Hitos*, Alianza, Madrid, 2007. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte.
- “Introducción a «¿Qué es metafísica?»”, en *Hitos*, Alianza, Madrid, 2007. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte.
- “La doctrina platónica de la verdad”, en *Hitos*, Alianza, Madrid, 2007. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte.
- “Sobre la esencia y el concepto de la Φύσις. Aristóteles, *Física B*, 1”, en *Hitos*, Alianza, Madrid, 2007. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte.
- “La vuelta”, en *Filosofía, ciencia y técnica*, Editorial Universitaria, Santiago, 2007. Trad. Francisco Soler.
- Principios metafísicos de la lógica*, Síntesis, Madrid, 2007, trad. Juan José García Norro.
- Sobre el comienzo*, Biblos, Buenos Aires, 2007. Trad. Dina Picotti.
- Identidad y diferencia*, Anthropos, Barcelona, 2008. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte.
- Preguntas fundamentales de la filosofía. «Problemas» selectos de «lógica»*, Comares, Granada, 2008. Trad. Ángel Xolocotzi.
- “El origen de la obra de arte”, en *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 2010. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte.
- “La frase de Nietzsche «Dios ha muerto»”, en *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 2010. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte.
- “La sentencia de Anaximandro”, en *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 2010. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte.
- Los conceptos fundamentales de la metafísica*, Alianza, Madrid, 2010. Trad. Alberto Ciria.
- ¿Qué significa pensar?*, Trotta, Madrid, 2010. Trad. Raúl Gabás.
- Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Biblos, Buenos Aires, 2011. Trad. Dina Picotti.
- Tiempo y ser*, Tecnos, Madrid, 2011. Trad. Manuel Garrido, José Luis Molinuevo y Félix Duque.
- Ser y tiempo*, Trotta, Madrid, 2012. Trad. Jorge Eduardo Rivera.
- Kant y el problema de la metafísica*, FCE, México, 2013. Trad. Gred Ibscher Roth.
- La historia del ser*, El Hilo de Ariadna, Buenos Aires, 2013. Trad. Dina Picotti.
- Nietzsche*, Ariel, Barcelona, 2013. Trad. Juan Luis Vernal.
- Seminarios de Zollikon*, Herder, Barcelona, 2013. Trad. Ángel Xolocotzi.

- Cuadernos negros (1931-1938)*, Trotta, Madrid, 2015. Trad. Alberto Ciria.
- El tratado de Schelling sobre la esencia de la libertad humana (1809)*, Waldhuter, Buenos Aires, 2015. Trad. Mariana Dimópulos.
- Cuadernos negros (1938-1939)*, Trotta, Madrid, 2016. Trad. Alberto Ciria.
- Naturaleza, Historia, Estado*, Trotta, Madrid, 2018. Trad. Jesús Adrián Escudero.

B) Sobre Martin Heidegger

- ABEL, Günter, „Technik und Lebenswelt. Wechselseitige Herausforderung?“, en POSER, Hans (ed.), *Technik interdisziplinär. Band 5: Herausforderung Technik. Philosophische und technikgeschichtliche Analysen*, Peter Lag, Frankfurt, 2008.
- AGAMBEN, Giorgio, *Lo abierto. Entre el hombre y el animal*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2016. Trad. Flavia Costa y Edgardo Castro.
- AURENQUE, Diana, “El animal no es cosa: sobre la ambigüedad del animal en la analítica existencial del Dasein”, en *Filosofía Unisinos*, 16 (2), 2015, pp. 131-144.
- AURENQUE, Diana, *Ethosdenken: Auf der Spur einer ethischen Fragestellung in der Philosophie Martin Heideggers*, Karl Alber, Freiburg/Munich, 2011.
- BABICH, Babette, „Heideggers Stil. Philosophie und Dichtung“, en DENKER, Alfred, SABOROWSKI, Holger y ZIMMERMANN, Jens (eds.), *Heidegger-Jahrbuch 8. Heidegger und die Dichtung*, Karl Alber, München, 2014.
- BACKMAN, Jussi, *Complicated Presence. Heidegger and the Postmetaphysical Unity of Being*, SUNY Press, Nueva York, 2015.
- BAILEY, Christiane, « La vie végétative des animaux : la destruction heideggérienne de l’animalité », en *PhaenEx*, 2, 2007, pp. 81-123.
- BALAZUT, Joël, « L’homme, l’animal et la question du monde chez Heidegger », en *Kleis*, 16, 2010, pp. 8-26.
- BARBARIC, Damir, *Zum anderen Anfang. Studien zum Spätdenken Heideggers*, Karl Alber, Freiburg/Munich, 2016.
- BASSO, Leticia, *La unidad de la diferencia. Acerca del acontecer en la obra de Heidegger*, Biblos, Buenos Aires, 2017.
- BAUR, Patrick, „Vom ὀρισμός zum »einfachen Sagen«. Zur Entwicklung einer Kernfigur in Heideggers Spätwerk“, en BAUR, Patrick, BÖSEL, Bernd y MERSCH, Dieter (eds.), *Die Stile Martin Heideggers*, Karl Alber, München, 2013.
- BEISTEGUI, Miguel de, *The New Heidegger*, Continuum, Nueva York, 2005.
- BEISTEGUI, Miguel de, *Truth and Genesis. Philosophy as Differential Ontology*, Indiana University Press, Bloomington, 2004.
- BRAVER, Lee, *Heidegger’s Later Writings*, Continuum, London, 2009.

- BLATTNER, William, “The concept of death in Being and Time”, en DREYFUS, Hubert, y WRATHALL, Mark (eds.), *Heidegger Reexamined. Vol. 1. Dasein, Authenticity, and Death*, Routledge, Nueva York, 2002.
- BOLZ, Norbert, *Das Gestell*, Wilhelm Fink, Munich, 2012.
- BUCHANAN, Brett, *Onto-Ethologies. The Animal Environments of Uexküll, Heidegger, Merleau-Ponty and Deleuze*, SUNY Press, Nueva York, 2008.
- BUSCHE, Hubertus, „Humantechnologische Expansion jenseits von Metaphysik und Anthropologie. Eine Auseinandersetzung mit Heidegger“, en SEUBOLD, Günter (ed.), *Humantechnologie und Menschenbild. Mit einem Blick auf Heidegger*, Denkmal, Bonn, 2006.
- CANDILORO, Hernán, “Pobreza, vida y animalidad en el pensamiento de Heidegger”, en *Areté*, XXIV (2): 263-287.
- CAMILLERI, Sylvain, *Phénoménologie de la religion et herméneutique théologique dans la pensée du jeune Heidegger*, Springer, Dordrecht, 2008.
- CAPOBIANCO, Richard, *Engaging Heidegger*, University of Toronto Press, Toronto, 2010.
- CAPOBIANCO, Richard, *Heidegger's Way of Being*, University of Toronto Press, Toronto, 2014.
- CAPOBIANCO, Richard, “The ‘Turn’ Away from the Transcendental-Phenomenological Positioning of *Being and Time* to the Thinking of Being as Physis and Aletheia”, en DENKER, Alfred y ZABOROWSKI, Holger (eds.), *Heidegger-Jahrbuch 11. Zur Hermeneutik der “Schwarzen hefte”*, Karl Alber, Freiburg/München, 2017.
- CERBONE, David, R., “Heidegger and Dasein’s ‘Bodily Nature’: What is the Hidden Problematic?”, en DREYFUS, Hubert, y WRATHALL, Mark (eds.), *Heidegger Reexamined. Vol. 1. Dasein, Authenticity, and Death*, Routledge, Nueva York, 2002.
- CIOCAN, Cristian, *Heidegger et le problème de la mort : existentialité, authenticité, temporalité*, Springer, Dordrecht, 2014.
- CONSTANTE, Alberto, *Heidegger: el «otro comienzo»*, Afinita, México, 2010.
- CONSTANTE, Alberto, “Y los hombres se olvidaron de los dioses”, en XOLOCOTZI, Ángel y GODINA, Célida (coords.), *La técnica ¿orden o desmesura?*, BUAP/Los libros de Homero, México, 2009.
- CORIANO, Paola-Ludovica, *Der letzte Gott als Anfang. Zur ab-gründigen Zeit-Räumlichkeit des Übergangs in Heideggers »Beiträgen zur Philosophie«*, Wilhelm Fink, München, 1998.
- COSMUS, Oliver, *Anonyme Phänomenologie. Die Einheit von Heideggers Denkweg*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2001.
- DASTUR, Françoise, *Heidegger. La question du Logos*, Vrin, París, 2007.
- DASTUR, Françoise, *Heidegger et la pensée à venir*, Vrin, Paris, 2011.
- DASTUR, Françoise, *Déconstruction et phénoménologie. Derrida en débat avec Husserl et Heidegger*, Hermann, Paris, 2016.

- DASTUR, Françoise, “Le tournant de l’Ereignis et la pensée à venir“, en SCHNELL, Alexander (ed.), *Lire les Beiträge zur Philosophie*, Hermann, Paris, 2017.
- DAVIS Okoro, *Temple, Modernity and Destining of Technological Being. Beyond Heidegger’s Critique of Technology to Responsible and Reflexive Technology*, Peter Lang, New York, 2016.
- DITTUS, Sabrina, *Heidegger und das Paradox des Subjekts*, Königshausen & Neuman, Würzburg, 2015.
- DREYFUS, Hubert, “Heidegger on Gaining a Free Relation to Technology”, DREYFUS, Hubert, y WRATHALL, Mark (eds.), *Heidegger Reexamined. Vol. 3. Art, Poetry and Technology*, Routledge, Nueva York, 2002.
- DUQUE, Félix, “Martin Heidegger: en los confines de la metafísica”, en *Anales del seminario de historia de la filosofía*, 13, 1996, pp. 19-38.
- EMAND, Parvis, *On the Way to Heidegger’s Contributions to Philosophy*, University of Wisconsin Press, Madison, 2007.
- EXPÓSITO, Noe, “El método fenomenológico en los *Seminarios de Zollikon* de Martin Heidegger”, en *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*, 2, 2016, pp. 35-49.
- FERREIRA, Boris, *Stimmung bei Heidegger. Das Phänomen der Stimmung im Kontext von Heideggers Existenzialanalyse des Daseins*, Kluwert, Dordrecht, 2002.
- FIGAL, Günter, *Heidegger Lesebuch*, V. Klostermann, Frankfurt am Main, 2007.
- FIGAL, Günter, *Martin Heidegger zur Einführung*, Junius, Hamburg, 2016.
- FRANCK, Didier, “Being and the Living”, en DREYFUS, Hubert, y WRATHALL, Mark (eds.), *Heidegger Reexamined. Vol. 1. Dasein, Authenticity, and Death*, Routledge, Nueva York, 2002.
- FRISCHMANN, Bärbel, “Heidegger über die Verwandtschaft von Denken und Dichten“, en DENKER, Alfred, SABOROWSKI, Holger y ZIMMERMANN, Jens (eds.), *Heidegger-Jahrbuch 8. Heidegger und die Dichtung*, Karl Alber, München, 2014.
- GADAMER, Hans-Georg, *Los caminos de Heidegger*, Herder, Barcelona, 2002. Trad. Ángela Akermann Pilári.
- GEBOERS, Tom, *Rückkehr zur Erde. Grundriss einer ‚Ökologie der Geschichte‘ im Ausgang von Schelling, Nietzsche und Heidegger*, Ergon, Würzburg, 2012.
- GENNARO, Ivo, de, “Entmenschung und Sprache“, en MEJÍA, Emmanuel y SCHÜSSLER, Ingeborg (eds.), *Heideggers Beiträge zur Philosophie. Internationales Kolloquium vom 20.-22. Mai 2004 an der Universität Lausanne (Schweiz)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2009.
- GETHMANN, Carl Friedrich, *Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers*, Bouvier, Bonn, 1974.
- GILARDI, Pilar, *Heidegger: la pregunta por los estados de ánimo (1927-1930)*, Bonilla Artigas, México, 2013.

- GILARDI, Pilar, “Una lectura deconstructiva de la frase «el animal es pobre de mundo»”, *Apeiron. Estudios de filosofía*, 8, 2018, pp. 99-114.
- GOURDAINE, Sylvaine, *L’ethos de l’impossible. Dans le sillage de Heidegger et de Schelling*, Hermann, Paris, 2017.
- GOURDAIN, Sylvaine, «Le retrait de l’Ereignis, aouverture à l’im-possible », en SCHNELL, Alexander (ed.), *Lire les Beiträge zur Philosophie*, Hermann, Paris, 2017.
- GRONDIN, Jean, “La destrucción hermenéutico-fenomenológica de la pregunta por el ser (§1-6)”, en RODRÍGUEZ, Ramón (ed.), *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*, Tecnos, Madrid, 2015.
- GUIGNON, Charles, “Heidegger’s ‘Authenticity’ Revisited”, en DREYFUS, Hubert, y WRATHALL, Mark (eds.), *Heidegger Reexamined. Vol. 1. Dasein, Authenticity, and Death*, Routledge, Nueva York, 2002.
- GUTSCHMIDT, Rico, *Sein ohne Grund. Die post-theistische Religiosität im Spätwerk Martin Heideggers*, Karl Alber, München, 2016.
- GUZZONI, Ute, *Der andere Heidegger. Überlegungen zu seinem späteren Denken*, Karl Alber, Freiburg/München, 2019.
- HAAR, Michel, *Le chant de la terre. Heidegger et les assises de l’histoire de l’être*, L’Herne, Paris, 1985.
- HAAR, Michel, “Attunement and Thinking”, en DREYFUS, Hubert, y WRATHALL (eds.), Mark, *Heidegger Reexamined. Vol. 3. Art, Poetry and Technology*, Routledge, Nueva York, 2002.
- HARMAN, Graham, *Tool-Being. Heidegger and the Metaphysics of Objects*, Open Court, Chicago, 2002
- HELD, Klaus, „Die Welt und die Dinge. Zur Deutung der Philosophie Martin Heideggers“, en JAMME, Cristoph y HARRIES, Karsten (eds.), *Martin Heidegger. Kunst – Politik – Technik*, München, Wilhelm Fink, 1992.
- HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von, *La segunda mitad de Ser y tiempo. Sobre Los problemas fundamentales de la fenomenología de Heidegger*, Trotta, Madrid, 1997. Trad. Irene Borges Duarte.
- HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von, *Weg und Methode. Zur hermeneutischen Phänomenologie des seinsgeschichtlichen Denkens*, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1990.
- HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von ‚Sein und Zeit‘. Band 1: ‚Einleitung: Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein‘*, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1987.
- HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von ‚Sein und Zeit‘. Band 2: ‚Erster Abschnitt: Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins §9-§27‘*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1987.

- HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von, „Das Ereignis und die Fragen nach dem Wesen der Technik, Politik und Kunst“, en JAMME, Cristoph y HARRIES, Karsten (eds.), *Martin Heidegger. Kunst – Politik – Technik*, München, Wilhelm Fink, 1992.
- HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von, “Way and method: hermeneutic phenomenology in thinking the history of being”, en MACANN, Christopher (ed.), *Martin Heidegger. Critical Assessments*, Routledge, New York, 1992.
- HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von, *Wege ins Ereignis. Zu Heideggers »Beiträgen zur Philosophie«*, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1994.
- HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von, *Hermeneutik und Reflexion. Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 2000.
- HERRMAN, Friedrich-Wilhelm, von, “Kunst und Technik“, en DREYFUS, Hubert, y WRATHALL, Mark (eds.), *Heidegger Reexamined. Vol. 3. Art, Poetry and Technology*, Routledge, Nueva York, 2002.
- HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von, *Subjekt und Dasein. Grundbegriffe von „Sein und Zeit“*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2004.
- HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von, “Die ‚Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)‘ als Grundlegung des seinsgeschichtlichen Denkens“, en MEJÍA, Emmanuel y SCHÜSSLER, Ingeborg (eds.), *Heideggers Beiträge zur Philosophie. Internationales Kolloquium vom 20.-22. Mai 2004 an der Universität Lausanne (Schweiz)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2009.
- HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von, *Trasendencia und Ereignis. Heideggers „Veiträge zur Philosophie (vom Ereignis)“ Ein Kommentar*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2019.
- HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von, y ALFIERI, Francesco, *Die Wahrheit über die Schwarzen Hefte*, Duncker & Humboldt, Berlin, 2017.
- HORNEFFER, Ricardo, “¿Habitar sin Ethos?”, en GONZÁLES, Juliana (coord.), *Heidegger y la pregunta por la ética*, UNAM, México.
- IHDE, Don, *Heidegger’s Technologies. Postphenomenological Perspectives*, Fordham University Press, New York, 2010.
- JARAN-DUQUETTE, François, “La posibilidad de una fenomenología de la historia”, en *Investigaciones fenomenológicas*, vol. monográfico 3, 2011, pp. 237-247.
- KEILING, Tobias, *Seinsgeschichte und phänomenologischer Realismus. Eine Interpretation und Kritik der Spätphilosophie Heideggers*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2015.
- KELKEL, Arion, *La légende de l’être. Langage et poesie chez Heidegger*, Vrin, Paris, 1980.
- KNOLL, Manuel, “Prolegomena zu einer negativen Ethik des Denkens. Reflexionen im Anschluss an Martin Heidegger“, en OTTMAN, Henning, SARACINO, Stefano y EYFERTH, Peter (eds.), *Gelassenheit – und andere Versuche zur negativen Ethik*, Lit, Berlin 2014.
- Kreß, Carl, *Heideggers Umweltethos. Die Philosophie als Ontologie der Kontingenz und die Natur als das Nichts sowie ein möglicher Beitrag des Denkens in Japan*, Buch & Netz, Zürich, 2013.

- KOCH, Dietmar, “Fundaciones en el espanto asombrante”, en XOLOCOTZI, Ángel (ed.), *Studia Heideggeriana IV*, Teseo/Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos, Buenos Aires, 2015.
- KORDIC, Ivan, „Das Sagen des Seyns und die Sprache. Zur Frage der Sprache in Heideggers *Beiträgen zur Philosophie*“, en MEJÍA, Emmanuel y SCHÜSSLER, Ingeborg (eds.), *Heideggers Beiträge zur Philosophie. Internationales Kolloquium vom 20.-22. Mai 2004 an der Universität Lausanne* (Schweiz), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2009.
- KÜHN, Rolf, „Sprache des »Seyns« bei Heidegger – und ihre lebensphänomenologische Revision“, en GRÄTZEL, Stephan y SEYLER Frédéric (eds.), *Sein, Existenz, Leben: Michel Henry und Martin Heidegger*, Karl Alber, München, 2013.
- LEFF, Enrique, *El fuego de la vida. Heidegger ante la cuestión ambiental*, Siglo XXI, México, 2018.
- LOSCERBO, John, *Being and Technology. A Study in the Philosophy of Martin Heidegger*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1981.
- LUCKNER, Andreas, „Heidegger und das Denken der Technik“, en DENKER, Alfred, ZABOROWSKI, Holger, et. al. (eds.), *Heidegger-Jahrbuch 9. Heidegger und die technische Welt*, Karl Alber, München, 2015.
- MALPAS, Jeff, *Heidegger's Topology: Being, Place, World*, MIT Press, Cambridge, 2006.
- MALPAS, Jeff, „Die Wende zum Ort und die Wiedergewinnung des Menschen: Heideggers Kritik des >Humanismus<“, en GANDER, Hans-Helmuth, y STREIT, Magnus (eds.), *Heideggers Weg in die Moderne*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2017.
- MALY, Kenneth, “Thinking De-cision Non-subjectively: What is Own to De-cision in *Contributions* (das Wesen der Ent-scheidung in den *Beiträgen*)”, en MEJÍA, Emmanuel y SCHÜSSLER, Ingeborg (eds.), *Heideggers Beiträge zur Philosophie. Internationales Kolloquium vom 20.-22. Mai 2004 an der Universität Lausanne* (Schweiz), Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2009.
- MARTEN, Rainer, „Martin Heidegger: Das Sein selbst“, en GANDER, Hans-Helmuth, y STREIT, Magnus (eds.), *Heideggers Weg in die Moderne*, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 2017.
- MÁSMELA, Carlos, *Martin Heidegger: el tiempo del ser*, Trotta, Madrid, 2000.
- MATTÉI, Jean-François, *Heidegger et Hölderlin. Le quadriparti*, PUF, París, 2001.
- MITCHELL, Andrew, *The Fourfold. Reading the late Heidegger*, Northwestern University Press, Evanston, 2015.
- MITCHELL, Andrew, “The Question Concerning Machine. Heidegger's Technology Notebooks in the 1940s-1950s”, en WENDLAND, Aaron, MERWIN, Christopher y HADJIOANNOU, Christos (eds.), *Heidegger on Technology*, Routledge, New York, 2019.
- MUÑOZ, Enrique, *Der Mensch im Zentrum, aber nicht als Mensch. Zur Konzeption des Menschen in der ontologischen Perspektive Martin Heideggers*, Ergon, Würzburg, 2008.

- MUÑOZ, Enrique, “Se humano, animal y animalidad. Novedad y alcance de los *Conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad 1929/30* de Martin Heidegger”, en *Veritas*, 29, 2013, pp. 77-96.
- MUÑOZ, Enrique, “El aporte de Jakob von Uexküll a los Conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad (1929-1930) de Martin Heidegger”, en *Diánoia*, LX, 75, 2015, pp. 85-103.
- NEIRA, Hernán, y AURENQUE, Diana, “¿Pobres y ricos de mundo? Repensando la noción heideggeriana de la animalidad”, en *Aurora*, 26 (38), 2014, pp. 315-342.
- NITSCHKE, Martin, *Die Ortschaft des Seins. Martin Heideggers phänomenologische Topologie*, Königshausen & Neuman, Würzburg, 2013.
- NOVAK, Ales, “Der Begriff ‘Austrag’ als Bestimmung des Seins bei Martin Heidegger“, en LEMBERK, Karl-Heinz, MERTENS, Karl, y ORTH, Ernst (eds.) *Phänomenologische Forschungen 2014*, Felix Meiner, Hamburg, 2014.
- O’BRIEN Mahon, *Heidegger and Authenticity. From Resoluteness to Releasement*, Continuum, Nueva York, 2011.
- PADUI, Raoni, “Naturalism, Animality, and Metontology”, en *Gatherings: The Heidegger Circle Annual*, 3, 2013, 50-75.
- PAEZ, Raimon, „Dasein und Mensch bei Heidegger. Eine Überlegung anlässlich des ‚Humanismusbriefes‘“, en DENKER, Alfred y ZABOROBSKI, Holger (eds.) *Heidegger-Jahrbuch 10. Heidegger und der Humanismus*, Karl Alber, Freiburg/München 2017.
- PATTISON, George, *Heidegger on Death. A critical Theological Essay*, Ashgate, Farnham, 2013.
- PÖGGELER, Otto, *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Alianza, Madrid, 1986. Trad. Félix Duque
- PÖGGELER, Otto, „Being as Appropriation“, en MACANN, Christopher (ed.), *Martin Heidegger. Critical Assessments*, Routledge, New York, 1992.
- PÖGGERLER, Otto, *Neue Wege mit Heidegger*, Karl Alber, Freiburg, 1992.
- POLT, Richard, “The *Back Notebooks* as Thought Journals”, en DENKER, Alfred y ZABOROWSKI, Holger (eds.), *Heidegger-Jahrbuch 11. Zur Hermeneutik der ‘Schwarzen hefte’*, Karl Alber, Freiburg/München, 2017.
- POWELL, Jason, *Heidegger’s Contributions to Philosophy*, Continuum, Nueva York, 2007.
- RAMOS, Robson, „O ens realissimum e a existencia: notas sobre o conceito de impessoalidade em Ser e tempo, de Martin Heidegger”, en *Kriterion*, 104. 2001, pp. 113-129.
- RAMOS, Robson, “Heidegger: a vida como possibilidade e mistério”, en *Aurora*, 24 (35), 2012, pp. 481-507.
- RASPITSOS, Kosmas, *Die Latinisierung des Griechischen. Übersetzung, Verstehen und Sprache im Ausgang von Martin Heidegger und Hans-Georg Gadamer*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2013.

- RASTIER, François, *Naufrage d'un prophète. Heidegger aujourd'hui*. PUF, Paris, 2015.
- RICHARDSON, William, *Through Phenomenology to Thought*, Fordham University Press, Nueva York, 2003.
- RIIS, Soren, *Zur Neubestimmung der Technik. Eine Auseinandersetzung mit Martin Heidegger*, Francke, Tübingen, 2011.
- RODRÍGUEZ, Ramón, *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Tecnos, Madrid, 1997.
- RODRÍGUEZ, Ramón, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Síntesis, Madrid, 2006.
- RODRÍGUEZ, Ramón, "La expresión de la tarea de un análisis preparatorio del *Dasein*", en RODRÍGUEZ, Ramón (coord.), *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*, Tecnos, Madrid, 2015.
- RODRÍGUEZ, Ramón, "El poder ser entero del *Dasein* y la temporalidad como sentido ontológico del cuidado (§§ 61-66)", en RODRÍGUEZ, Ramón (coord.), *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*, Tecnos, Madrid, 2015.
- RUFFING, Reiner, *Der Sinn der Sorge*, Karl Alber, München, 2013.
- SANTIESTEBAN, Luis, *Heidegger y la ética*, Aldus, México, 2009.
- SCHALOW, Frank, *The Incarnality of Being. The Earth, Animals, and the Body in Heidegger's Thought*, SUNY Press, Nueva York, 2006.
- SCHNELL, Alexander, "Ereignis et Da-sein dans les Beiträge zur Philosophie", en SCHNELL, Alexander (ed.), *Lire les Beiträge zur Philosophie*, Hermann, Paris, 2017.
- SCOTT, Charles, SCHOENBOHM, Susan, VALLEGA-NEU, Daniela, y VALLEGA, Alejandro (eds.), *Companion to Heidegger's Contributions to Philosophy*, Indiana University Press, Bloomington, 2001.
- SEOL, Min, *Das Ansichsein der Natur in der Weltoffenheit bei Martin Heidegger*, Königshausen & Neuman, Würzburg, 2014.
- SERBAN, Claudia, « La pensée de la Fissuration de l'être (Zerklüftung des Seyns) dans les Beiträge zur Philosophie », en SCHNELL, Alexander (ed.), *Lire les Beiträge zur Philosophie*, Hermann, Paris, 2017.
- SEUBOLD, Günter, „Der Mensch und sein Bild. Die humantechnologische Mobilmachung und der idealische Menschnkörper. Vortrag zum 30. Todestag Martin Heideggers“, en SEUBOLD, Günter (ed.), *Humantechnologie und Menschenbild. Mit einem Blick auf Heidegger*, Denkmal, Bonn, 2006.
- SLOTERDIJK, Peter, *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*, Akal, Madrid, 2011. Trad. Joaquín Chamorro Mielke.
- STOREY, David, *Naturalizing Heidegger. His confrontation with Nietzsche, his Contributions to Environmental Philosophy*, SUNY Press, Nueva York, 2015.
- TATARI, Marita „Wirken der Wahrheit des Seins. Die Interpretation der Dichtung in Heideggers Rilke-Lektüre“, en DENKER, Alfred, SABOROWSKI, Holger y ZIMMERMANN, Jens (eds.), *Heidegger-Jahrbuch 8. Heidegger und die Dichtung*, Karl Alber, München, 2014.

- TENGELYI, László, „La pensée historique de Heidegger dans les Contributions à la Philosophie”, en SCHNELL, Alexander (ed.), *Lire les Beiträge zur Philosophie*, Hermann, Paris, 2017.
- THOMSON, Iain, “Heidegger’s Nazism in the Light of his early Black Notebooks: A view from America”, en DENKER, Alfred y ZABOROWSKI, Holger (eds.), *Heidegger-Jahrbuch 11. Zur Hermeneutik der “Schwarzen hefte”*, Karl Alber, Freiburg/München, 2017.
- TRAWNY, Peter, *Martin Heidegger (Campus Einführungen)*, Campus, Frankfurt, 2003.
- TRAWNY, Peter, *Heidegger y el mito de la conspiración mundial de los judíos*, Herder, Barcelona, 2015. Trad. Raúl Gabás.
- URS SOMMER, Andreas, „Nietzsche als Drehscheibe in >die< Moderne? Heideggers Nietsche in den Schwarzen Heften und die Rolle des Philosophen“, en GANDER, Hans-Helmuth, y STREIT, Magnus (eds.), *Heideggers Weg in die Moderne*, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 2017.
- VALLEGA-NEU, Daniela, *Heidegger’s Contributions to Philosophy. An Introduction*, Indiana University Press, Bloomington, 2003.
- VALLEGA-NEU, Daniela, „Die Schwarzen Hefte und Heideggers seynsgeschichtliche Abhandlungen (1936–1942)“, en DENKER, Alfred y ZABOROWSKI, Holger (eds.), *Heidegger-Jahrbuch 11. Zur Hermeneutik der “Schwarzen hefte”*, Karl Alber, Freiburg/München, 2017.
- VERAZA, Pablo, “La transformación conjunta del Da-sein y el método en las «Laufende Anmerkungen zu Sein und Zeit»”, en *Ápeiron. Estudios de filosofía*, Monográfico 9, 2018, pp. 135–145.
- VIETTA, Silvio, *Heideggers Kritik am Nationalsozialismus und an der Technik*, Niemayer, Tübingen, 1989.
- VIETTA, Silvio, *»Etwas rast um den Erdball...« Martin Heidegger: Ambivalente Existenz und Globalisierung*, Wilhelm Fink, Munich, 2015.
- VIETTA, Silvio, „Prophet Heidegger: Sprechform und Botschaft eines Apokalyptikers des 20. Jahrhunderts“, en DENKER, Alfred y ZABOROWSKI, Holger (eds.), *Heidegger-Jahrbuch 11. Zur Hermeneutik der “Schwarzen hefte”*, Karl Alber, Freiburg/München, 2017.
- VIGO, Alejandro, *Arquología y aleteología y otros estudios heideggerianos*, Biblos, Buenos Aires, 2008.
- VIGO, Alejandro, “El marco metódico y sistemático. Segunda sección (§§ 45–83)”, en RODRÍGUEZ, Ramón (coord.), *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*, Tecnos, Madrid, 2015.
- VIGO, Alejandro, “La atestiguación, en el modo de ser del *Dasein*, de un «poder ser» propio y el «estado de resuelto»”, en RODRÍGUEZ, Ramón (coord.), *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*, Tecnos, Madrid, 2015.

- VIGO, Alejandro, “El posible «ser total» del Dasein y el «ser para (vuelto hacia) la muerte» (§§ 45-33)”, en RODRÍGUEZ, Ramón (coord.), *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*, Tecnos, Madrid, 2015.
- VIGO, Alejandro, “Kehre y destrucción. Sobre el impacto hermenéutico del «giro» hacia el pensar ontológico”, en *Ápeiron. Estudios de filosofía*, Monográfico 9, 2018, pp. 115-133.
- VOLPI, Franco, “Goodbye, Heidegger! Mi introducción censurada a los Beiträge zur Philosophie”, *Actas del I Congreso Internacional de Fenomenología y Hermenéutica*, Universidad Andrés Bello, 2008, pp. 43-63.
- VOLPI, Franco, Heidegger y Aristóteles, FCE, México, 2012. Trad. María Julia de Ruschi.
- WALTON, Roberto “Temporeidad e intratemporalidad como origen del concepto vulgar de tiempo (§§ 78-83)”, en RODRÍGUEZ, Ramón (coord.), *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*, Tecnos, Madrid, 2015.
- WOLFE, Judith, *Heidegger’s Eschatology. Theological Horizons in Martin Heidegger’s Early Work*, Oxford University Press, Oxford, 2013.
- WRATHAL, Mark, „The Task of Thinking in a Technological Age”, en WENDLAND, Aaron, MERWIN, Christopher y HADJIOANNOU, Christos (eds.), *Heidegger on Technology*, Routledge, New York, 2019.
- XOLOCOTZI, Ángel, *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a ‘Ser y tiempo’*, Plaza y Valdés-UIA, México, 2004.
- XOLOCOTZI, Ángel, *Fundamento y abismo. Aproximaciones al Heidegger tardío*, BUAP/Miguel Ángel Porrúa, México, 2011.
- XOLOCOTZI, Ángel, *Una crónica de Ser y tiempo de Martin Heidegger*, Ítaca/BUAP, México, 2011.
- XOLOCOTZI, Ángel y GODINA, Célida (coords.), *La técnica ¿orden o desmesura?*, BUAP/Los libros de Homero, México, 2009.
- XOLOCOTZI, Ángel, “Seinsgeschichte und Wohnen-Lernen. Notizen zur Notwendigkeit des Gesprächs des Denkens mit dem Dichten bei Heidegger“, en DENKER, Alfred, SABOROWSKI, Holger y ZIMMERMANN, Jens (eds.), *Heidegger-Jahrbuch 8. Heidegger und die Dichtung*, Karl Alber, München, 2014.
- XOLOCOTZI, Ángel, “Mundo circundante y mundo de vida en 1919. Contexto de la confrontación entre Husserl y Heidegger”, en ESCUDERO, Jesús (ed.), *Studia Heideggeriana*, Vol. V, Teseo, Buenos Aires, 2016.
- XOLOCOTZI, Ángel, “Los templos de la filosofía. Sobre la afectividad histórica del pensar”, en GIBU, Ricardo y XOLOCOTZI, Ángel (coords.), *Temple de ánimo y filosofía. Consideraciones heideggerianas sobre a afectividad*, BUAP/Aldus, Mexico, 2016.
- XOLOCOTZI, Ángel, “Historie, Geschichte und Destruktion der Ontologie anhand der Schwarzen Hefte“, en DENKER, Alfred y ZABOROWSKI, Holger (eds.), *Heidegger-Jahrbuch 11. Zur Hermeneutik der “Schwarzen hefte”*, Karl Alber, Freiburg/München, 2017.

- XOLOCOTZI, Ángel y ZIRIÓN, Antonio, *¡A las cosas mismas! Dos ideas sobre fenomenología*, Porrúa/UMSNH/BUAP, México, 2018.
- ZIMMERMAN, Michael, *Eclipse of the Self: The Development of Heidegger's Concept of Authenticity*. Ohio University Press, Athens-Ohio, 1981.
- ZIMMERMAN, Michael, "Heidegger on Techno-Posthumanism. Revolt against Finitude, or Doing What Comes 'Naturally?'" en HURBLUT, Benjamin, y TIROSH-SAMUELSON, Hava (eds.), *Perfecting Human Futures. Transhuman Visions and Technological Imaginations*, Springer, Wiesbaden, 2016.

D) Otra bibliografía filosófica y científica

- ARENDDT, Hannah, *La condición humana*, Paidós, Barcelona, 2005. Trad. Ramón Gil Novales.
- ARISTÓTELES, *Metafísica*, Gredos, Madrid, 2014. Trad. Valentín García Yebra.
- ARISTÓTELES, *Física*, Gredos, Madrid, 2007. Trad. Guillermo R. de Echandía.
- ARISTÓTELES, *Ética nicomáquea y Ética eudemia*, Gredos, Madrid, 2014. Trad. Julio Pallí Bonet.
- BÄCHLE, Thomas Christian, *Mythos Algorithmus. Die Fabrikation des computerisierbaren Menschcn*, Springer, Bonn, 2015.
- BRUMILK, Micha, "Transhumanism is humanism, and Humanism is Transhumanism", en HURBLUT, Benjamin, y TIROSH-SAMUELSON, Hava (eds.), *Perfecting Human Futures. Transhuman Visions and Technological Imaginations*, Springer, Wiesbaden, 2016.
- BURCKHARDT, Jacob, *Historia de la cultura griega I, Iberia*, Barcelona, 1947. Trad. Eugenio Imaz.
- BURCKHARDT, Martin, *Philosophie der Maschine*, Matthes & Seitz, Berlin, 2018.
- CHAITIN, Gregory, *Demostrando a Darwin. La biología en clave matemática*, Tusquets, Barcelona, 2012. Trad. Dulcinea Otero-Piñeiro.
- CHAVERRY, Ramón, "Hacia una nueva subjetividad de la vigilancia", en CONSTANTE, Alberto (coord.), *Las redes sociales. Una manera de pensar el mundo*. UNAM/Ediciones sin nombre, México, 2013.
- CHAVERRY, Ramón, "Hacia el hombre-algoritmo", en CONSTANTE, Alberto (coord.), *World Wide Web y la transformación de la subjetividad*, UNAM/Afinita, México, 2015.
- DELEUZE, Gilles y GUATTARI, Félix, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Pretextos, Valencia, 2010. Trad. José Vázquez Pérez.
- DERRIDA, Jaques, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Trotta, Madrid, 2006. Trad. Cristina de Peretti y Cristina Rodríguez.
- ESPINET, David, *Phänomenologie des Hörens*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2016.
- FISCHER, Luke, *The Poet as a Phenomenologist*, Bloomsbury, New York, 2015.
- FRIEDRICH, Jan, *Zusammenspiel mit der Natur. Wirklichkeit und Utopie einer spielerischen Technik*, Velbrück Wissenschaft, (sin lugar), 2015.

- GÖRLING, Reinhold, “Die erste Person als Technik des Körpers/Leibes“, en STERNAGEL, Jörg, y GOPPELSRÖDER, Fabian (eds.), *Techniken des Leibes, Velbrück Wissenschaft*, (sin lugar), 2016.
- GRAHAM, Elaine, “Manifestations of the posthuman in the Postsecular Imagination”, en HURBLUT, Benjamin, y TIROSH-SAMUELSON, Hava (eds.), *Perfecting Human Futures. Transhuman Visions and Technological Imaginations*, Springer, Wiesbaden, 2016.
- HAN, Byung-Chul, *La sociedad del cansancio*, Herder, Barcelona, 2012. Trad. Raúl Gabás.
- HAN, Byung-Chul, *La sociedad de la transparencia*, Herder, Barcelona, 2013. Trad. Raúl Gabás.
- HAN, Byung-Chul, *El enjambre*, Herder, Barcelona, 2014. Trad. Raúl Gabás.
- HERÁCLITO, “Fragmentos probablemente auténticos”, en *Los filósofos presocráticos I*, Gredos, Madrid, 1978. Trad. Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá.
- HOMERO, *Odisea*, UNAM, México, 2014. Trad. Pedro C. Tapia.
- HUBIG, Christoph, “Steuern und Regeln. Von der Zufallstechnik zur Systemtechnik“, en POSER, Hans (ed.), *Technik interdisziplinär. Band 5: Herausforderung Technik. Philosophische und technikgeschichtliche Analysen*, Peter Lag, Frankfurt, 2008.
- HUSSERL, Edmund, *Investigaciones lógicas*, Alianza, Madrid, 1999. Trad. Manuel Morente y José Gaos.
- HUSSERL, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura [Ideas I]*, UNAM/FCE, México, 2013. Trad. José Gaos.
- HUSSERL, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución [Ideas II]*, UNAM/FCE, México, 2014. Trad. José Gaos.
- HUSSERL, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Prometeo, Buenos Aires, 2008. Trad. Julia Iribarne.
- INVERSO, Hernán, *Fenomenología de lo inaparente*, Prometeo, Buenos Aires, 2019.
- IRRGANG, Bernhard, *Grundriss der Technikphilosophie. Hermeneutisch-phänomenologische Perspektiven*, Königshausen & Neuman, Würzburg, 2009.
- KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, FCE/UAM/UNAM, México, 2009. Trad. Mario Caimi.
- KRISTENSEN, Stefan, „Der Leib und die Maschine. Merleau-Ponty, Deleuze und Guattari zum verhältnis von Leiblichkeit und Technik“, en STERNAGEL, Jörg, y GOPPELSRÖDER, Fabian (eds.), *Techniken des Leibes*, Velbrück Wissenschaft, (sin lugar), 2016.
- KORNWACHS, Klaus, “Zur Logik technischer Entscheidungen“, en POSER, Hans (ed.), *Technik interdisziplinär. Band 5: Herausforderung Technik. Philosophische und technikgeschichtliche Analysen*, Peter Lag, Frankfurt, 2008.
- KURZWEIL, Ray, “Werden wir ewig leben, Mr. Kurzweil?“, en HÜLSWITT, Tobias y BRINZANIK, Roman (eds.), *Werden wir ewig leben? Gespräche über die Zukunft von Mensch und Technologie*, Suhrkamp, Berlin, 2010.
- MATURANA, Humberto y VARELA, Francisco, *De máquinas y seres vivos. Autopoiesis: la organización de lo vivo*, Editorial Universitaria/Lumen, Santiago, 2004.
- MAURER, Friedrich y RUPP Heinz (eds.), *Deutsche Wortgeschichte*, Vol. II, Berlin, De Gruyter, 1974.

- MEILLASOUX, Quentin, *Después de la finitud. Ensayo sobre la necesidad de la contingencia*, Caja Negra, Buenos Aires, 2018. Trad. Margarita Martínez.
- MORIN, Edgar, *El paradigma perdido. Ensayo de bioantropología*, Kairós, Barcelona, 2005. Trad. Domenee Bergada.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Tecnos, Madrid, 1996. Trad. Luis Valdés y Teresa Orduña.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid, 1997. Trad. Andrés Sánchez Pascual.
- NIETZSCHE, Friedrich, *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 1997. Trad. Andrés Sánchez Pascual.
- PARMÉNIDES, “Fragmentos probablemente auténticos“, en *Los filósofos presocráticos I*, Gredos, Madrid, 1978. Trad. Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá.
- PLATÓN, “Fedro”, en *Diálogos I*, Gredos, Madrid, 2010. Trad. Emilio Lledó.
- PLATÓN, “Gorgias”, en *Diálogos I*, Gredos, Madrid, 2010. Trad. Julio Calonge.
- PÉREZ-BORBUJO, Fernando, *Schelling. El sistema de la libertad*. Herder, Barcelona, 2004.
- ROJAS, Ignacio, “Thaumazein y disposición afectiva. Análisis fenomenológicos sobre los orígenes del filosofar”, en GIBU, Ricardo y XOLOCOTZI, Ángel (coords.), *Temple de ánimo y filosofía. Consideraciones heideggerianas sobre a afectividad*, BUAP/Aldvs, Mexico, 2016.
- RÖLLI, Marc, “Kybernetik ohne Steuerung. Reflexionen über die Menschmaschine“, en STERNAGEL, Jörg, y GOPPELSRÖDER, Fabian (eds.), *Techniken des Leibes*, Velbrück Wissenschaft, (sin lugar), 2016.
- SANTANDER, Jesús Rodolfo, “Desencantamiento y desmesura en la época del mundo de la técnica planetaria”, en Ángel Xolocotzi y Célida Godina (coords.), *La técnica ¿orden o desmesura?*, BUAP/Los libros de Homero, México, 2009.
- SCHNELL, Alexander, “Phenomenology and German Idealism”, en ZAHAVI, Dan (ed.), *The Oxford Handbook of: The History of Phenomenology*, Oxford University Press, Oxford, 2018.
- STIEGLER, Bernard, *Technik und Zeit I. Der Fehler des Epimetheus*, Diaphanes, Berlin, 2009.
- STIEGLER, Bernard, *Denken bis an die Grenzen der Maschine*, Diaphanes, Zürich, 2009.
- UEXKÜLL, Jakob von, *Theoretische Biologie*, Julius Springer, Berlin, 1928.
- UEXKÜLL, Jakob von, *Mondes animaux et monde humain*, Denoël, Paris, 1965.
- VIOLAC, Jean, *Apocalypse de la vérité*, Ad solem, París, 2014.
- WEBER, Karsten, y ZOGLAUER, Thomas, *Verbesserte Menschen. Ethische und technikwissenschaftliche Überlegungen*, Karl Alber, München, 2015.
- WIENER, Norbert, *Cybernetics. Or Control and Communication in the Animal and the Machine*, MIT Press, Cambridge, 1985.

E) Referencias electrónicas

- BELUCCI, Marcelo, *Llegan los auriculares que traducen las conversaciones en tiempo real*, diario Clarín, 6 de marzo de 2019. Consultado el 31 de marzo de 2019. Disponible en:

https://www.clarin.com/sociedad/llegan-auriculares-traducen-conversaciones-tiempo-real_0_j3ZckdZtl.html

DIANA, Research Group, *Interfáces cerebro computadora* (sin fecha). Consultado el 30 de marzo de 2017. Disponible en:

http://www.diana.uma.es/index.php?option=com_content&task=view&id=284&Itemid=1

EVANS, David, *Internet de las cosas. Cómo la próxima evolución de internet lo cambia todo*, abril de 2011. Consultado el 30 de marzo de 2019. Disponible en:

https://www.cisco.com/c/dam/global/es_mx/solutions/executive/assets/pdf/internet-of-things-iot-ibsg.pdf

GALLAGHER, JAMES, BBC Mundo, *Cómo funciona el implante que traduce los pensamientos en palabras*, 25 de abril de 2019. Consultada el 30 de abril de 2019, disponible en:

https://www.bbc.com/mundo/noticias-48055147?ocid=socialflow_facebook

MANRESA, Andreu, *Un viaje lejano, con ida y vuelta, del águila pescadora*, diario El País, 3 de abril de 2015. Consultado el 17 de febrero de 2019. Disponible en:

https://elpais.com/elpais/2015/03/20/ciencia/1426856610_079963.html

BBC Mundo, *Sears en bancarrota: la icónica cadena de tiendas que fue emblema del 'sueño americano' y acabó en bancarrota*, 15 de octubre de 2018. Consultada el 12 de marzo de 2019, disponible en: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-45868508>

The Economist, *Augmented buisness*, 4 de noviembre de 2010. Consultado el 11 de marzo de 2019.

Disponible en: <https://www.economist.com/special-report/2010/11/04/augmented-business>

VV. AA., *Manifiesto transhumanista*, 4 de diciembre de 2017. Consultado el 23 de abril de 2020, disponible en: <https://transhumanismo.org/manifiesto-transhumanista/>