

La irresistible temporalidad del Dasein

El tortuoso camino hacia la existencia apropiada dentro del horizonte de la técnica.

Autor: David Aledo Terrasa.

Director: Juan Luis Verma.

Trabajo Fin de Máster. *Filosofía Contemporánea*.

Septiembre 2011.

Universidad de las Islas Baleares (UIB)

Máster en Filosofía Contemporánea.

INDICE

1. Una primera aproximación.....	Pág. 3-5.
2. El mundo como <i>lo tentador</i>: la caída en lo <i>impropio</i>. Sus implicaciones en el mundo moderno de la técnica.....	Pág. 6-22.
3. Se disparan las luces de alarma: angustia y desazón.....	Pág. 22-26.
4. La resolución del Dasein: aflicción y <i>apropiación</i>.....	Pág. 26-47.
5. Para ir concluyendo.....	Pág. 47-51.
Bibliografía.....	Pág. 52-53.

La irresistible temporalidad del Dasein

El tortuoso camino hacia la existencia apropiada dentro del horizonte de la técnica.

“Sólo que nosotros,
más aún que la planta o el animal,
marchamos *con* ese riesgo, lo queremos, a
veces
(y no por interés) hasta nos arriesgamos más
que la propia vida, al menos un soplo
más...”

R. M. Rilke, “Versos improvisados”.

1. Una primera aproximación.

Así como no es lo mismo morir que morirse, tampoco es ni puede ser lo mismo vivir que vivir-se. La diferencia no es banal ni arbitraria, porque precisamente por ese “se” se nos cuele un mundo ya constituido, un mundo descubierto por una claridad marcada por la habladuría, curiosidad y ambigüedad. El Dasein es arrojado, literalmente despedido en un mundo que lo constituye, donde los parámetros de afectividad, comprensión y habla vienen ya siempre regularmente decididos por éste. Ahí ya se ha jugado algo, el mundo ha tomado partido por nosotros; por ahí seguimos el camino marcado por “otros” -que son “todos”- guiados a la luz de una interpretación pública. ¿Y quién es este Dasein? ¿Cómo queda configurada su existencia desde allí? Por lo pronto ya sabemos que su *quién* está impropriadamente jugado, y su *cómo* no puede más que seguir los senderos de esa impropiedad. La existencia queda remitida a la impersonalidad más vaporosa. Porque no lo olvidemos: este *todos* nos remite a un *nadie*. El *quién* pierde su radical singularidad en favor de lo público, lo *uno* [das Man]. La respuesta al *quién* no es afrontada y Heidegger lo ilustra de manera muy plástica: supone un literal “darse la espalda”, un extrañado no-hacerse-frente. La inevitable “carga” que implica el propio proyecto es aliviada desde los livianos caminos de evitación por los que se aventura este existir-se la existencia. Pero aquí no hay juicios éticos ni estéticos de valor. El discurso es otro: una analítica existencial del Dasein. *Análisis*: separar las partes de un todo hasta llegar a conocer sus principios o elementos. Este todo es el Dasein y, constitutivo del mismo, su ser-en-el-mundo. Pero, ¿Cómo debemos entender este mundo? ¿Y cómo queda determinado el Dasein a través de él? El Dasein se descubre en un mundo del que se *ocupa*. Y el mundo, desde esta perspectiva, toma la forma de una totalidad que nos remite ontológicamente al Dasein. Sólo él tiene mundo y, *a fortiori*, sólo él *es* en un mundo. Así como no hay levedad sin peso, sería inconcebible la figura del Dasein sin mundo. Pero sucede que en este mundo aparecen también esos entes que tienen la forma de ser del Dasein, sucede que se da efectivamente un co-estar que, por el momento, queda caracterizado desde la *solicitud*.

Este ensayo toma como punto de partida e hilo conductor las posibilidades existenciales del Dasein, posibilidades que quedan “etiquetadas” desde esa

doble modalidad –impropiedad/propiedad- que Heidegger apunta en *Ser y Tiempo*¹. Lo que para nuestro autor viene a suponer una primera vía para clarificar la cuestión del ser en general y su sentido, constituye nuestra fundamental piedra de toque. Nuestro discurso es un discurso existencial, fundamentado *en y desde* el Dasein, tratando de arrojar luz acerca de las posibilidades existenciales a las que está siempre, de un modo u otro, remitido. Por este camino serán afrontadas las implicaciones de esa impropiedad, que al fin y al cabo es el lugar donde ya siempre se está, y el horizonte desde donde puede darse algo así como una *apropiación*. Seguidamente, y al hilo de lo anterior, será abordado el *qué y cómo* de esta resolución, así como sus implicaciones óptico-existenciales. Sin olvidar, otra vez, que el ser del Dasein es siempre un ser-en-el-mundo, habrá que atender a la cuestión de qué plexo relacional queda establecido bajo un modo y otro. A este propósito, y siguiendo la línea interpretativa del propio Heidegger en lo que respecta a la impropiedad-propiedad, este ensayo se aventura a mostrar la operatividad de estos fenómenos más allá de la analítica llevada a cabo en *Ser y Tiempo*, preguntándose por las posibilidades existenciales abiertas en la Edad Moderna. Ahí detectamos un dispositivo eminente y provocador que se impone de forma unilateral, reduciendo peligrosamente las posibilidades de comprensión y acción. La época moderna es la época de la técnica y, desde ésta, se va articulando un plexo relacional con entes y existentes que, como hemos de ver, dispone un *modus vivendi* que termina por caer del lado de lo *impropio*. Tal disposición parece oscurecer otras posibilidades de comprender “Dasein”, “ente” y “mundo”, con lo cual el horizonte de apertura a otros posibles modos queda ostensiblemente cortocircuitado. El mundo moderno está ya interpretado desde los parámetros que dicta la técnica, con lo que ese *uno* [das Man] al que aludíamos al comienzo está insuflado de ésta: el “se” de lo que se dice y, por ende, se comprende y da por verdadero, parece ser en grado alto deudor de un mundo ya-interpretado y ya-afrontado técnicamente.

En consonancia con lo dicho, esta interpretación queda estructurada del siguiente modo: en un primer momento se va a afrontar, en el punto 2 (*El mundo como lo tentador: la caída en lo impropio. Sus implicaciones en el mundo moderno de la técnica*), el *qué y el cómo* de esta caída, relacionando lo allí argumentado con la forma tal y como se concreta ésta en la modernidad. Dentro de la crítica al pensamiento occidental que Heidegger lleva a cabo, la cuestión de la técnica fue ganando en centralidad y preocupación, por lo que seguiremos el rastro de parte de lo reflexionado allí a la luz de nuestra interpretación. En este sentido, el paso que decididamente damos pasa por demostrar cómo algunas de las implicaciones del mundo técnico pueden ser revisadas a la luz de la impropiedad, todo lo cual implica que la operatividad a la que apunta tal fenómeno será, de este modo, des-ocultada dentro del mundo técnico. Esta extrapolación sólo es la consecuencia de asumir la radicalidad de algunas de las reflexiones apuntadas por el autor en *Ser y Tiempo*. En el punto 3 (*Se disparan las luces de alarma: angustia y desazón*), quedará bosquejado el carácter de esa disposición afectiva eminente, la cual es generadora de un primer momento absolutamente fundamental para poder llegar a asumir algo así como una

¹ Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, Trotta, Madrid, 2009. (En adelante, ST).

resolución. Seguidamente, y a partir de lo acaecido en ese “corte”, se tratará de llenar de contenido en el punto 4 (*La resolución del Dasein: aflicción y apropiación*) precisamente aquello que pueda mentar esa *apropiación*, así como sus implicaciones. También aquí todo ese discurso será remitido al horizonte de la técnica, tratando de pensar cómo esas implicaciones pueden encontrar acomodo en la propia existencia, así como qué tipo de horizonte se le abre al Dasein desde esa remisión.

Debemos asimismo apuntar que, este recorrido que decididamente llevamos a cabo, implica una particular interpretación del asunto, en un movimiento que concilia las reflexiones existenciales apuntadas por Heidegger en *Ser y Tiempo* con parte de su divagar filosófico posterior (lo que debe incluir su reflexión acerca del mundo de la técnica y, en consonancia con ello, algunos aspectos de su crítica a la metafísica occidental). A pesar de esto, persistiremos en mantener el horizonte existencial como telón de fondo, vinculándolo así con parte del pensamiento crítico y “extra-metafísico” del autor, con la simple intención de ofrecer una mirada un tanto original al asunto. A este propósito, creemos haber encontrado elementos suficientemente afines para vernos con la valentía de establecer tal vinculación, sin que ello implique el hecho de que estemos violentando o poniendo del revés todo lo relativo a la cuestión que nos ocupa. Si nuestro transitar ha conseguido tal objetivo es algo que se irá esclareciendo a medida que se avance en la lectura, donde como se verá, en nuestro esfuerzo por hacer de todo esto una interpretación plausible, han sido enfatizados esos posibles “lazos” que se pueden tender entre esta primera época y parte de su legado posterior.

Todo ensayo que se precie a ser tal presenta la peculiaridad de que se intuye un camino, imbuido de dudas, por el que transitar. A este respecto puede resultar relativamente fácil llegar a definir el comienzo; pero en lo que se refiere al final, no tenemos más remedio que asumir el *factum* de que se trata de un horizonte que, paulatinamente, hay que ir ganándose dentro de una permanente indeterminación. Esta dificultad forma parte del mismo reto: abrirse a una cuestión que, de por sí, se resiste a ser cerrada, pues numerosos son los caminos que abre y que necesariamente quedan sin transitar. El filosofar de Heidegger constituye toda una figura de maestría en este sentido, siendo asombrosamente consecuente con los sucesivos pasos que da, y siendo asimismo lo suficientemente sugerente como para que podamos siquiera intuir el soplo fugaz, no ya de esos caminos que quedan sin transitar, sino de aquellos otros que, por su misma naturaleza, resultan ser del todo intransitables. Parte de la motivación de este ensayo viene dada por esta situación: recrear, siquiera un instante, ese *soplo*, ese *afuera*, esos caminos a los que sucesivamente nos va abriendo, siendo posible desde allí otear una lejanía que, pocas veces, ha *hablado* tan cercana. “El ser es lo enigmático”, sentencia Heidegger en algún momento. Recreemos, junto a él, eso enigmático a la luz de su transitar. Nada hay más edificante. Pues el hombre es el único ser que puede *decirlo*, lo que implica que no sólo tenga la capacidad de apuntar al mismo, sino que a su vez, él mismo es enigma y parte de la trama. El hombre en cuanto enigma apunta a sí mismo a un enigma: al misterio del ser y su sentido. Pero... ¿hay algo más sobrecogedor?

2. El mundo como *lo tentador*: la caída en lo *impropio*. Sus implicaciones en el mundo moderno de la técnica.

No constituye propiamente una *caída*. No es que se caiga de un sitio en que se estuviera previamente más alto, sino que la existencia acontece en el modo de la caída. Existimos *en y desde* la caída, lo que quiere decir: existimos en y desde lo impropio. El Dasein es ese ente abierto al ser que, constitutivamente, presenta ese carácter irresoluto. Tal situación desemboca en un modo de ser que debe ser aclarado y que, por lo pronto, Heidegger caracteriza como *impropio*. Para comenzar, recordemos el pasaje de *Ser y Tiempo* donde Heidegger menciona por vez primera la mentada disyuntiva (impropiedad-propiedad):

El Dasein es cada vez su posibilidad, y no la “tiene” tan sólo a la manera de una propiedad que estuviera-ahí. Y porque el Dasein es cada vez esencialmente su posibilidad, este ente *puede* en su ser “escogerse”, ganarse a sí mismo, puede perderse, es decir, no ganarse jamás o sólo ganarse “aparentemente”. Haberse perdido y no haberse ganado todavía, él lo puede sólo en la medida en que, por su ausencia, puede ser *propio*, es decir, en la medida en que es suyo. Ambos modos de ser, *propiedad* e *impropiedad* –estas expresiones han sido adoptadas terminológicamente en su estricto sentido literal-, se fundan en que el Dasein en cuanto tal está determinado por el ser-cada-vez-mío².

Las tres posibilidades quedan reducidas a dos, ya que ese ganarse “aparente” no es más que una de las múltiples expresiones que puede adoptar la modalidad impropia. De este modo, las diferentes posibilidades existenciales pueden reconocerse desde esa disyuntiva, dándose la circunstancia de que la forma inmediata y regular es la impropia; lo cual implica que, para ganarse el Dasein a sí mismo, tiene que ocurrir cierta *mediación*³. La sensación que uno tiene, cuando Heidegger aborda esta cuestión, es que en la existencia parece jugarse algo fundamental, y decimos fundamental porque entra en juego el propio destino, el carácter modal de nuestro existir según la existencia quede remitida a un lado o a otro. Pues, como parece sugerir el discurso heideggeriano, no es ni puede ser indistinto vivir en un modo o en otro: la existencia desde un horizonte parece presentar determinadas posibilidades que, al mismo tiempo y como revés, oscurece otras tantas, las cuales sólo parecen quedar disponibles si la existencia se abre al otro (horizonte) y viceversa. Podemos así afirmar que no nos proyectamos en las mismas posibilidades si la existencia queda remitida a un horizonte u otro. De hecho, la existencia puede interpretarse como esa viva tensión entre lo *impropio* y lo *propio*, sin dejar de obviar que todo aquello que implique resolución acontece siempre dentro del horizonte de impropiedad al que estamos remitidos. Pero, a pesar de esto, podemos seguir sosteniendo que la existencia no es ni puede ser la misma, pues se está haciendo frente a la totalidad de lo ente desde perspectivas diferentes. Se da, en definitiva, una comprensión de ser diferente y divergente y, extensivamente, las posibilidades disponibles desde las que uno se proyecta difieren entre sí. Este hecho está

² ST, p. 64.

³ Otra de las cuestiones estará en ver si, tal mediación, depende única y exclusivamente del Dasein y su voluntad o si depende de factores que trascienden al mismo.

estrechamente vinculado con el carácter de finitud constitutivo del Dasein⁴. Desde la libertad que le abre su poder-ser más propio, queda disponible para elegirse a sí mismo o bien dar la espalda a su propia mismidad (aunque eso ya está siempre originariamente decidido en el modo de la impropiedad).

La existencia, entendida desde aquí, se nos presenta como un “desarraigo que oculta” y, como tal, como un modo de desposesión. Desde ese *uno* originariamente interiorizado lo que se nos hace patente es, 1) un plexo de posibilidades miope, marcado por la *reducción y nivelación*. *Reducción* de lo posible en cuanto posible y *nivelación* de las posibilidades del Dasein a lo inmediatamente disponible. El propio Heidegger lo argumenta del siguiente modo:

Esta interpretación ha limitado de antemano las posibilidades disponibles al ámbito de lo conocido, asequible, tolerable, de lo que se debe y acostumbra a hacer. Esta nivelación de las posibilidades del Dasein a lo inmediatamente disponible en la cotidianidad lleva a cabo, al mismo tiempo, una reducción de lo posible en cuanto posible. La cotidianidad media del ocuparse se vuelve ciega respecto de la posibilidad y se aquieta en lo meramente real⁵.

Es como si el carácter de posibilidad fraguara en la inmediatez del mundo. La posibilidad pierde su *potentia*, siendo reducida a lo inmediato y regular. Las consecuencias existenciales de esto no pueden ser pocas: se presupone ahí una total falta de autonomía y, por ello, la existencia es literalmente arrastrada a una radical disminución de su estatus originario⁶. El carácter alienante y alienador reduce de manera indiscriminada las posibilidades de comprensión y acción, basculando el Dasein siempre dentro de los parámetros de lo previsible y disponible bajo ese modo. Algo así como levantar barrotes en el ancho espacio, limitar la mirada sólo a la pura inmediatez. No en vano, debemos reincidir en la cuestión de que el modo inmediato y regular de estar-en-el-mundo es lo absolutamente constitutivo del Dasein, no debiendo caer en el error de pensar que la apropiación suponga un trascender ese horizonte, lanzándonos más allá del mismo. Al contrario, la cotidianeidad constituye el lugar en el que uno siempre está, aunque el movimiento de apropiación pueda suponer una *vuelta* donde la comprensión de sí mismo y mundo ha virado, lo que implica también otra manera de comprender y afrontar esa cotidianeidad constitutiva.

Por lo pronto, ya se ha llamado la atención de una primera consecuencia de este modo impropio de estar en el mundo el cual, como dijimos, se caracteriza por una esencial reducción y nivelación de las posibilidades del Dasein. A este respecto, sacamos una segunda consecuencia que deriva de forma insoslayable de la primera, a saber 2) este carácter reductor-nivelador que se explicita en la

⁴ Para comprender este carácter de finitud en lo que al horizonte de posibilidades se refiere resulta ilustrador establecer una analogía con la limitación perspectivista de la percepción. Toda *visión de* hace que sea un *punto de vista sobre*. Percibimos el fenómeno siempre desde un *aquí y ahora* que viene marcado por la misma naturaleza de nuestro cuerpo, pero siempre se trata de una perspectiva entre otras, esto es de una perspectiva finita. El análisis intencional de esta inadecuación es el que provoca esta vuelta desde el objeto hacia mí como centro finito de perspectiva. A través de esta analogía puramente espacial puede quedar bien ilustrado lo que sucede con ese carácter de posibilidad desde el cual está determinada, esencialmente, la existencia de Dasein.

⁵ ST, p. 212-13

⁶ Esto es, no se está asumiendo originariamente ese ser-posibilidad en tanto posibilidad constitutivo del proyecto.

facticidad del Dasein, como no podría ser de otro modo, se tiene que hacer patente en la relación que éste establece, por un lado, consigo mismo⁷ y, por otro, con los entes intramundanos y con los “otros” entes que tienen la misma forma de ser que el Dasein⁸. El Dasein caído en el *uno* y no resuelto no puede por más que mantener un plexo relacional marcado por esa reducción-nivelación a la que hemos apuntado. Y todo esto sin olvidar que esta *caída* en lo inmediato y regular es ya siempre un constitutivo de la existencia, todo lo cual no puede más que apuntar a que la apropiación suponga un cierto redimirse de esa situación. Cuando Heidegger está caracterizando la caída en el *uno* nos dice: “La preocupación de la medianía revela una nueva y esencial tendencia del Dasein, a la que llamaremos la *nivelación* de todas las posibilidades de ser”⁹. Pues bien, se trata de desentrañar cómo esa nivelación que condiciona las posibilidades existenciales del Dasein –siendo el ser del Dasein siempre un *ser-en-*, cristaliza en el plexo relacional que éste establece. Siguiendo esta línea, lo primero que debemos afrontar es el papel que Heidegger otorga a esa caída en *Ser y Tiempo*, es decir: ¿Debemos entender el estado “caído” que nos ha dictado su analítica existencial como una suerte de trascendental independiente de todo devenir histórico? Su analítica nos ha mostrado la *existencialidad*, la *facticidad* y la *caída* como los tres fenómenos (que después encontrarán su unidad en el *cuidado*) que constituyen el ser del Dasein, que se corresponden respectivamente con el *comprender*, el *encontrarse* y el *habla*. Y, lo que podemos extraer de ahí, es que éstos parecen efectivamente funcionar como una suerte de *a priori*s independientes de toda operatividad histórica. Aunque esto parezca ser así, esta interpretación va a relacionar todo ese discurso con sus reflexiones posteriores acerca del devenir de la historia, el cual como se sabe, identifica con el devenir de la metafísica. Retrotraemos entonces todo ese discurso a la Edad Moderna y por ello preguntamos: ¿Cómo se ha concretado esta caída en la modernidad? Cuando en su analítica Heidegger aborda la caída, ésta es explicitada desde la *habladuría*, la *curiosidad* y la *ambigüedad*. Aunque estos fenómenos no deben verse como algo negativo sino como el lugar positivo desde donde se comprende e interpreta el Dasein cotidiano, su análisis no hace más que apuntalar y enfatizar ese “darse la espalda”, el cual se va continuamente reforzando bajo la operatividad de los mismos. Antes de afrontar la pregunta que nos hemos formulado -acerca de cómo se concreta esta caída en la modernidad-, atendamos a cómo caracteriza estos fenómenos en *Ser y Tiempo*.

a) Tres “instantáneas” de la caída: habladuría, ambigüedad y curiosidad.

El modo de esta *caída* es explicitado por Heidegger a partir de estos tres momentos que, en una peculiar imbricación y conexión, patentizan una forma

⁷ Siguiendo la interpretación de Kierkegaard acerca del yo como “relación que se relaciona consigo mismo”, Heidegger mantiene en su analítica la primacía de ese carácter relacional aunque, ahora, supuestamente más allá del camino trazado por la subjetividad moderna.

⁸ Queremos reincidir en el hecho de que el ser del Dasein siempre es ya un ser-en, con lo cual, donde precisamente se nos hace patente esa reducción-nivelación es en el plexo relacional que éste ya-siempre ha establecido, pues no tiene sentido aquí hablar de una mismidad autoconstituida que, de modo derivado, establece una relación con el mundo, sino que la propia relación es ya lo previo y constitutivo.

⁹ ST, p. 147.

de huída del Dasein ante sí mismo, ante las genuinas posibilidades de su proyecto. Hagamos un pequeño bosquejo de éstos, siguiendo el rastro de lo que Heidegger apunta a propósito de los mismos.

La *habladuría* queda definida como “la posibilidad de comprenderlo todo sin apropiarse previamente de la cosa”¹⁰. A lo que seguidamente añade: “La habladuría, que está al alcance de cualquiera, no sólo exime de la tarea de una comprensión auténtica, sino que desarrolla una comprensibilidad indiferente, a la que ya nada está cerrado”¹¹. Después sigue equiparándola a vocablos como “obstrucción”¹² o “comprensión desarraigada”¹³, para luego añadir un pasaje muy significativo para nuestra interpretación:

“El Dasein que se mueve en la habladuría tiene, en cuanto estar-en-el-mundo, cortadas las relaciones primarias, originarias y genuinas con el mundo, con la coexistencia y con el propio estar-en. Se mantiene en suspenso y, sin embargo, sigue estando en medio del ‘mundo’, con los otros y en relación consigo mismo”¹⁴.

Desde ahí no se da ni se puede dar relación originaria y genuina con el mundo, lo que quiere decir, ni con el ente intramundano, ni en el co-estar con otros y ya ni siquiera con uno mismo. La caída caracterizada desde la habladuría obstruye el acceso al fundamento de las cosas, tanto es así que obstruye la puerta de entrada al fundamento de uno mismo. Que luego el fundamento de uno mismo esté estrechamente emparentado con la nada es algo que, en su momento, tendremos que lidiar; pero para el caso lo decisivo es ver cómo quedan cortocircuitadas esas “relaciones primarias, originarias y genuinas” que terminan por ser sustituidas por un sucedáneo impostado ya alejado de toda relación original y auténtica.

Su análisis de la *curiosidad* es interpretado desde la *lumen naturale* y la primacía del ver en el Dasein, primacía que ya Parménides subrayó: “El ser es lo que se muestra en una pura percepción intuitiva, y sólo este ver descubre el ser”¹⁵. La curiosidad se fundamenta desde esa primacía del ver, pero en este caso dice Heidegger, “no se preocupa para comprender lo visto, es decir, para entrar en una relación con la cosa vista, sino que busca el ver *tan sólo* por ver”¹⁶. La sentencia de Parménides, que constituye la tesis de la filosofía occidental, en el caso de la curiosidad es reducida a un simple “ver por ver”, a un mirar que no entra en auténtica relación con la cosa que afronta. Es por esto que Heidegger añade: “la curiosidad está caracterizada por una típica *incapacidad de quedarse en lo inmediato*”¹⁷. Ya no es que busque la contemplación admirativa del ente sino, como añade Heidegger, “la inquietud y excitación de lo siempre nuevo y los cambios de lo que comparece”¹⁸. Por ello más adelante equipara como constitutivos de la curiosidad, la “distracción de quedarse en el mundo

¹⁰ ST, p. 187.

¹¹ ST, p. 187.

¹² ST, p. 188.

¹³ ST, p. 188.

¹⁴ ST, p. 188.

¹⁵ ST, p. 189.

¹⁶ ST, p. 190.

¹⁷ ST, p. 191.

¹⁸ ST, p. 191.

circundante”¹⁹ y la “distracción hacia nuevas posibilidades”²⁰, las cuales fundan el tercer elemento: *la carencia de morada*²¹. Como argumenta Heidegger, “la curiosidad se halla en todas partes y en ninguna”²²; lo que nos revela que, bajo ese modo de ser, el Dasein cotidiano se desarraiga constantemente. Además, es la habladería quien controla los caminos de la curiosidad, dictándole lo que se debe haber leído y visto.

En cuanto al tercer elemento, esto es, la *ambigüedad*, debemos decir que se trata de un fenómeno enteramente vinculado a los otros dos. De hecho, son la habladería y la curiosidad los fenómenos que sumen la existencia dentro de una ambigüedad irremediable. Heidegger nos dice: “Esta ambigüedad no se extiende solamente al mundo, sino también al convivir en cuanto tal e incluso a la relación consigo mismo”²³. La ambigüedad infecta el proyecto del comprender en tanto poder-ser y, con ello, su presentación de posibilidades. Se trata de ese estado en el que es imposible discernir entre lo que ha sido y no ha sido abierto en una comprensión auténtica, siendo ya ese “algo”, por su modo de ser, accesible a cualquiera. Este fenómeno abre un interés hacia el mundo sustentado bajo los ejes de la habladería y curiosidad, lo que se traduce en un interés volátil, el cual se va disolviendo toda vez que se ha realizado la cosa en la que uno se ha proyectado. Es entonces cuando aquéllos –la habladería y curiosidad- abren el interés hacia otro lado, en un proceso infinito donde volverá a disolverse dada su misma dinámica interna. Esta situación provoca, además, que no haya lugar a un genuino co-estar, pues desde aquí se articula un plexo relacional que oculta una más originaria tensión que implica un “estar contra los otros”. Así lo declara Heidegger: “Bajo la máscara del altruismo, se oculta un estar contra los otros”²⁴. Bajo el yugo de la habladería y curiosidad cada cual está al acecho del otro, de lo que hará y dirá. Podemos decir que esta actitud constituye el resultado al que se expone el Dasein bajo la operatividad de los fenómenos de la habladería y la curiosidad: se patentiza que no hay, ni puede haberla, relación auténtica y genuina ni con entes ni con existentes. Donde soplan los vientos favorables de la habladería y la curiosidad, allí se volverá cual veleta esa apertura ambigua en la que parece suceder todo y, sin embargo, no sucede nada. En palabras del propio Heidegger:

La ambigüedad del estado interpretativo público presenta el hablar previo acerca de algo y el presentir de la curiosidad como el verdadero acontecer, y califica a la realización y al actuar de cosa adventicia y sin importancia. La comprensión del Dasein en el uno *se equivoca*, pues, constantemente en sus proyectos con relación a las genuinas posibilidades de ser²⁵.

Lo que se manifiesta es un desajuste. Desde ahí el Dasein no co-responde a las genuinas posibilidades de su proyecto. De este modo se produce una tergiversación donde ya no se sabe lo que es genuino de lo que no lo es, lo que

¹⁹ ST, p. 191.

²⁰ ST, p. 191.

²¹ ST, p. 191.

²² ST, p. 191.

²³ ST, p. 191.

²⁴ ST, p. 193.

²⁵ ST, p. 192.

es fundamental de lo que es meramente superfluo y banal. Estos tres elementos terminan por imbricarse de forma tal que aparece entre ellos una conexión de ser. Aquello que las conecta es precisamente la *caída* o condición de arrojado, el lugar donde ya siempre se encuentra el Dasein.

Tenemos así que, la impropiedad en la que el Dasein cotidiano ya-siempre está, es explicitada desde el fenómeno de la “caída” con sus elementos constitutivos de *habladuría*, *curiosidad* y *ambigüedad*. Éstos, recíprocamente, parecen garantizar y retener el habitar del Dasein dentro de ese horizonte (impropiedad). Desde allí el Dasein no está asumiendo de manera originaria el carácter –de posibilidad- de su proyecto. Por el contrario, es como si se ocultase tras el Velo de Maya de un mundo ya constituido que termina por traducirse en una ostensible reducción de su horizonte de posibilidades; pues en este mundo así interpretado la *actualitas* prima sobre la *potentia*: el comprender, que es originariamente un poder-ser, parece rendirse a lo inmediatamente disponible y a la simple presencia de lo presente. El proyecto existencial queda reducido a un ajetreado ir de aquí para allá, sin entrar en genuina relación ni consigo mismo, ni con el ente intramundano ni en el co-estar con “otros”.

Volvamos ahora a la pregunta que nos formulábamos líneas más arriba: ¿Cómo se ha concretado esta caída en la modernidad? Tratemos ahora de insuflarle el despliegue histórico a todo este discurso, que no es otro que el de la filosofía devenida metafísica. Y la última figura –metafísica- con la que nos encontramos tiene un rostro muy concreto: nos referimos a la figura de la técnica. Cuando la pregunta por la técnica se hace verdaderamente relevante en Heidegger es cuando hace referencia a la técnica moderna. Primeramente, cabe apuntar que, llama poderosamente la atención el hecho de que el mundo técnico haga aflorar como revés elementos que parecen concordar con lo recién expuesto. Es decir, siendo la esencia de la técnica moderna *producción* –en el sentido del “incondicionado tener que presentarse todo”-, y siendo esto un perspectiva de consideración sobre lo real, lo que parece promover es un modo de habitar que, más que negar esa curiosidad y ambigüedad expuesta, la alientan. Para comprender verdaderamente lo que es la técnica moderna, Heidegger nos advierte que debemos dar el paso desde ésta a la esencia de la misma, donde lo fundamental es ver que se trata de un modo del desocultar y de des-ocultación. Y el desocultar que predomina en la moderna técnica tiene el carácter del “poner” en el sentido del “provocar”: la energía oculta en la naturaleza es abierta, lo abierto es transformado, lo transformado es almacenado, lo almacenado es nuevamente distribuido y lo distribuido es nuevamente conmutado²⁶. Este proceso de abrir, transformar, almacenar, distribuir, conmutar –todos ellos modos del desocultar- genera un proceso *ad infinitum* destinado a satisfacer las demandas de esa producción, con el agravante de que el modo de esa *provocación* termina por implicar la imposición de un modelo desde donde el Dasein se interpreta a “sí mismo” y “mundo”. Esta interpretación se trasluce en un determinado plexo relacional que, como hemos de mostrar, obstruye otras tantas posibilidades de comprensión y acción. El *cómo*

²⁶ Heidegger, Martin, “La pregunta por la técnica”, en *Conferencias y artículos*, Serbal, Barcelona, 1994 (Segunda edición revisada, 2001), pp. 9-32 (p. 17). (En adelante, LPPLT).

de esta provocación tiene que ser afrontado. Por el momento, podemos adelantar que lo que parece suceder desde esa interpretación reguladora es que “lo genuino y auténtico” de toda relación queda como en suspenso. La *carencia de morada*, a la que alude Heidegger como constitutiva de la curiosidad, encuentra aquí una de sus expresiones más satisfactorias; pero no menos los dos elementos que fundan este tercero, a saber, “la distracción de quedarse en el mundo circundante” y “la distracción hacia nuevas posibilidades”. Se trata entonces de mostrar cómo esta situación termina por oscurecer el encuentro del Dasein consigo mismo y, extensivamente, cómo se configura desde ahí un plexo relacional que sigue las coordenadas de reducción-nivelación a las que hemos venido apuntando. De momento, valga esto como una primera aproximación.

b) El ambiguo lugar del útil en “Ser y Tiempo”.

Vamos ahora a seguir la senda, otra vez, de *Ser y Tiempo*, y a preguntarnos por una cuestión que pensamos puede arrojar luz a nuestra interpretación. De la caída, que es expresión del modo impropio constitutivo, hemos resaltado primero ese carácter reductor-nivelador para luego, extensivamente, subrayar cómo éste se tiene que patentizar en el plexo relacional que el Dasein establece o puede establecer. Todavía no hemos llenado de contenido ese “cómo” dentro de la disposición técnica. Pero antes de esto habría que dilucidar las siguientes cuestiones en relación a su obra de 1927, a saber: ¿Cómo se relaciona el Dasein con el útil aquí? ¿Qué estatus tiene o se le otorga? ¿Qué tipo de relación con éste es privilegiado? O mejor aún, y sintetizando todas estas, ¿Qué lugar ocupa el útil en *Ser y Tiempo*? Si nos hacemos estas preguntas es porque ahí detectamos un problema interno en la obra. Y en la resolución del mismo está en juego el que el propio autor quede incluido dentro de una tradición que contribuye a una comprensión técnica del ser o, por el contrario, el que su analítica se erija como una crítica de la ontología de la técnica. Lo primero que hace explícito esta problemática es que no está claro ni definido el lugar que ocupa el útil allí, oscilando éste ambiguamente entre una postura y la otra²⁷. Nosotros siguiendo el brillante artículo de Hubert L. Dreyfus, *Entre la tékne y la técnica: el ambiguo lugar del útil en Ser y Tiempo*²⁸, vamos a explicitar la tesis fundamental del autor al respecto, junto con algunas de las ideas relacionadas con el asunto.

Lo que viene a concluir Dreyfus es que el útil en *Ser y Tiempo* ocupa un lugar transicional en la historia del ser del útil. Así lo argumenta al comienzo de su artículo:

Nuestro *Vorgriff* será la hipótesis de que el análisis del útil en *Ser y Tiempo* no es ni pre-técnico ni enteramente técnico, sino, más bien, que *Ser y Tiempo* juega un papel

²⁷ Cabe señalar que, en *Ser y Tiempo*, la relación primaria que se establece con los útiles no es de conocimiento, sino de pre-ocupación. El problema interno que detectamos tiene que ver en si hemos de considerar el tratamiento del útil en esta obra como una comprensión pre-filosófica y a-histórica del útil (explicación de la postura perenne del hombre como utilizador de herramientas) o, si por el contrario, su comprensión del útil allí ya es completamente técnica. Podríamos decir, sin embargo, que estas dos perspectivas -aunque atractivas-, no dejan de ser un tanto “simplistas”. En este sentido el posicionamiento de Dreyfus escapa a éstas a partir de la distinción de tres etapas en la historia del ser del útil, períodos que son equiparables con la *artesanía*, la *industrialización* y el *control cibernético*.

²⁸ Dreyfus, Hubert L. “Entre la tékne y la técnica: el ambiguo lugar del útil en *Ser y Tiempo*”, en *La técnica en Heidegger*, Tomo 1, Universidad Diego Portales, Santiago de Chile, 2006, pp. 39-62. (En adelante, ETYT).

transicional en la historia del ser del útil. Que, lejos de resistir a la tendencia moderna a transformarlo todo en existencias, la comprensión del ser de lo-a-la-mano en *Ser y Tiempo* vuelve disponible el útil para el asalto de la técnica, tal como la comprensión cartesiana del ser de lo que está-ahí volvía disponible a la naturaleza para el asalto de la investigación científica²⁹.

Su conclusión es que el Heidegger temprano ocupa un lugar privilegiado en la transición de la *tékne* a la técnica. Dicho tránsito de un estadio a otro es interpretado como cierta degeneración en la historia del ser del útil: desde el uso del artesano, pasando por la utilidad como el cumplir con una función (*Ser y Tiempo*) y, desde éste, al consumir como explotación. El concepto de *tékne* griego no mienta únicamente la actividad instrumental de fabricación de útiles sino que, asimismo, engloba a las artes en general quedando acentuado en éste un carácter creativo. La *tékne* constituye un saber y un producir *poiético* donde lo decisivo de ésta no consiste de ningún modo en el hacer ni el manipular, ni en el empleo de medios, sino en el desocultar. Se trata del ámbito del desocultamiento, es decir, de la verdad. Desde aquí *physis* y *tékne* no quedan enfrentados uno a otro sino que, como dos formas del desocultar griego, se pertenecen recíprocamente. En el otro extremo encontramos la técnica moderna, la cual es también un desocultar, pero un desocultar que ha perdido su raíz originaria y, con ello, su libre relación con la naturaleza (*physis*). Ya no es un producir en el sentido de la *poiesis*, sino que consiste esencialmente en un *provocar*. La moderna técnica ejerce violencia sobre la naturaleza: la provoca, la explota y la fuerza. La postura intermedia y de transición entre estos extremos la encontraríamos, según la interpretación de Dreyfus, en el tratamiento del ser del útil en *Ser y Tiempo*, donde supuestamente se volvería disponible para el “asalto” de la técnica. Si no hay preocupación por la naturaleza de los materiales, la artesanía se transforma en producción industrial. El artesano, nos dice el Heidegger tardío, debe entenderse como alguien que responde de sus materiales, donde el quehacer del mismo imprime su sello en todo el oficio. Esto no cabe ni tiene lugar en la producción industrial. Lo que sucede, sin embargo, es que en *Ser y Tiempo* no hay lugar para la resistencia y *fiabilidad* del útil –sólo para su perdurable funcionamiento o avería-, ni tampoco hay mención alguna de “las riquezas ocultas de la naturaleza”. De este modo, es el propio Heidegger quien parece retractarse de su posicionamiento pragmático que encontramos en esa obra, admitiendo que “no tiene lugar para la retirada y la resistencia de la tierra”. Así nos lo demuestra, al comentar el cuadro de las botas de campesino de Van Gogh, como rechazando el pragmatismo inicial que rezuma *Ser y Tiempo*:

Es cierto que el ser-utensilio del utensilio reside en su utilidad, pero a su vez ésta reside en la plenitud de un modo de ser esencial del utensilio. Lo llamaremos su fiabilidad. Gracias a ella y a través de este utensilio la labradora se abandona en manos de la callada llamada de la tierra, gracias a ella está segura de su mundo. [...] La utilidad del utensilio sólo es la consecuencia esencial de su fiabilidad³⁰.

Como argumenta el propio Dreyfus, “si la pragmaticidad se equipara meramente con su usuariedad como utilidad sin resistencia o fiabilidad, el

²⁹ ETYT, p. 44-45.

³⁰ Heidegger, Martin, “El origen de la obra de arte”, en *Caminos de Bosque*, Alianza, Madrid, 2010. pp. 11-62. (p. 24). (En adelante, EODOA).

escenario queda preparado para la tecnología. Todo se vuelve disponible para el análisis costo/beneficio³¹. Después, y siguiendo esta estela interpretativa, Dreyfus hace mención que la noción heideggeriana de *Bestand* (existencias) nos permite distinguir tres modos de entender la naturaleza, que se corresponden respectivamente con los tres períodos apuntados: para los griegos la naturaleza es autónoma, donde *physis* mienta “el nombre primero y esencial del ente mismo y en su totalidad”. Para ellos el ente es lo que brota y surge por su propia fuerza y sin algún apremio, lo que vuelve sobre sí y perece. En cambio, en *Ser y Tiempo*, nos encontramos la naturaleza como fuente de materia prima:

En el mundo circundante se da el acceso a entes que, no teniendo en sí mismos necesidad de ser producidos, ya siempre están a la mano. Martillo, alicate, clavo, remiten por sí mismos al acero, hierro, mineral, piedra, madera –están hechos de todo eso-. Por medio del uso, en el útil está descubierta también la “naturaleza”³².

En el otro extremo encontramos la técnica moderna, donde la naturaleza es atacada y transformada para asegurar que siempre esté disponible para su uso y desarrollo posterior. Desde este análisis también se hace explícita esa postura transicional de *Ser y Tiempo* entre los dos extremos. Pero de nuevo ahí Heidegger nos muestra su profunda ambigüedad al respecto, cuando menciona al menos tres modos en que la naturaleza comparece: ésta puede comparecer como ser-a-la-mano, como estar-ahí, o como la naturaleza “que se agita y afana”:

Con el descubrimiento del “mundo circundante” comparece la “naturaleza” así descubierta. De su modo de ser a la mano se puede prescindir, ella misma puede ser descubierta y determinada solamente en su puro estar-ahí. Pero a este descubrimiento de la naturaleza le queda oculta la naturaleza como lo que “se agita y afana”, nos asalta, nos cautiva como paisaje³³.

Pero no obstante esto, el resto de la obra se concentra en mostrar que la naturaleza como puro estar-ahí constituye un modo privativo de lo a la mano. El ente que Descartes intenta aprehender a través de la *extensio* sólo puede ser descubierto si se reconduce al ente intramundano inmediatamente a la mano. Pero, ¿qué sucede con la tercera forma, esto es, con la naturaleza “que se agita y afana”? Esta tercera y desconcertante forma no vuelve a ser mencionada en toda la obra, ni el propio Dreyfus hace apenas comentario al respecto. Sin embargo, pareciera que por ahí se puede vislumbrar un tercer modo de comparecer la naturaleza, que no es equiparable ni con lo inmediatamente a la mano, ni con el puro estar-ahí (tal como comparece en el quehacer científico); sino que se deja identificar con el modo de aprehenderla de los primeros griegos: con esa actitud *teórica* (en sentido etimológico) que descubre la naturaleza en toda su fuerza y autonomía, todo lo cual trae consigo una *praxis* no ya de confrontación y ataque, sino de un dejar-llegar-lo-ya-presente. Desde esta actitud se comprende esa relación de reciprocidad entre *physis* y *tékne*, donde la segunda no implica un dominio subyugador sobre la primera.

³¹ ETYT p. 49.

³² ST, p. 92.

³³ ST, p. 92.

No queremos extendernos más por ahí. Para una mayor profundización de este papel “transicional” que se detecta en *Ser y Tiempo*, remitimos al lector al mencionado artículo. Para nuestros intereses basta lo argumentado, creyendo justificada la mentada conclusión. Este recorrido nos ha servido para ver, entre otras cosas, que la clave en que es entendido el útil en *Ser y Tiempo* difiere en las posteriores reflexiones del autor, cuando éste se enfrenta al carácter problemático de la técnica. Incluso hemos podido ver cómo se retrotrae de ese pragmatismo que rezuma su obra de 1927. Además nos ha dispuesto, a modo de esbozo, de una historia del ser del útil que nos ha ayudado a entender mejor la “degeneración” que va sufriendo el mismo, y donde *Ser y Tiempo* queda encuadrada como un lugar transicional entre la primera experiencia (*tékne*) y la última (técnica). Encontramos así a un Heidegger cómplice dentro de un historia de la que quizá, de haberlo visto en perspectiva, se hubiera retraído. Nuestro interés se ha de centrar ahora, como ya apuntamos líneas más arriba, en ver cómo se interpreta el Dasein en este mundo técnico y de qué modo determina radicalmente su proyecto existencial. Porque todo este discurso tendrá que mostrarnos cómo este modo del desocultar termina por retener al Dasein dentro de unos parámetros que de-limitan ostensiblemente sus posibilidades de comprensión, oscureciendo así *otras* tantas posibilidades de comprenderse a sí mismo y, por ende, al propio mundo. Por eso hablábamos antes acerca de nuestra intención de des-ocultar el horizonte de esa impropiedad dentro del mundo de la técnica, porque todo este discurso tendrá que terminar por caer, por su propio peso, de su lado. Sucede además que las consecuencias de esa imposición que trae consigo el mundo técnico actual terminan por extenderse, determinándolos, ámbitos tan dispares que tienen que ver con el “hacer” y “producir” del hombre, como pueden ser la política, el arte, la cultura y hasta la propia filosofía. Vayamos ahora a afrontar precisamente esas consecuencias: cómo se traslucen y patentizan dentro del mundo ya-siempre-interpretado en la que está absorbido el Dasein cotidiano, siempre moviéndonos dentro del horizonte de la modernidad.

c) Mundo moderno y técnica: las “figuras” de la impropiedad.

Para Heidegger, la época moderna es la época del predominio incondicionado de la esencia de la técnica moderna, esencia que él llama *das Ge-stell*: lo dispuesto, el dis-positivo, la im-posición, la com-posición, la posición total. Ahí se hace patente un modo de destinarse el *ser* al hombre, modo que asimismo trae el supremo peligro de *eternizarse* dada la misma dinámica de su operatividad. ¿Cómo se asume el hombre a sí mismo en esta época caracterizada por tal imposición? ¿Y cómo queda estructurada y desembozada ahí la relación con la naturaleza? ¿Qué plexo relacional con “uno mismo”, con “entes” y “existentes” es privilegiado? Vayamos a analizar, por pasos, las cuestiones relevantes en este sentido.

- Desde las reglas del juego así dispuestas el *hombre* se asume a sí mismo, como nos dice Heidegger al comienzo de su artículo *Superación de la*

*metafísica*³⁴, como “ser vivo que trabaja”³⁵, como animal de trabajo y material humano, esto es, mano de obra o cerebro de obra. Se hace explícita la tendencia en el hombre de un “dominio incondicionado de todo lo que hay” (Heidegger equipara esta figura a la última expresión de una metafísica consumada, que ahora se expresa como “voluntad de la voluntad”). Desde esta perspectiva todo se convierte de antemano en material de una producción que se autoimpone. La vorágine de este movimiento sacude al Dasein y las posibilidades de su “proyecto”, el cual queda reducido a material humano uncido a las metas propuestas. Ahí detectamos un primer y eminente carácter nivelador que procede de la esencia de la técnica moderna, y que tiene que ver en cómo el Dasein se interpreta regularmente desde el mundo así abierto y dispuesto.

- El *pensar* que impera en nuestra época es el “computante” o “calculante”, el cual pretende erigirse como el único modo de pensar digno de ser tenido en cuenta, profanando el *espacio* de todos los demás. Debemos matizar el sentido que otorga Heidegger al término “calcular”, el cual no debe ser entendido en el sentido estrecho de “operar con números” sino en el amplio y esencial, lo cual significa: esperar una cosa, es decir, tenerla en consideración, contar con algo, esto es, poner nuestra expectativa en ello. De este modo, argumenta Heidegger refiriéndose a la técnica moderna, que toda objetivación de lo real es calcular, ya sea persiguiendo los efectos de las causas, ya haciéndose imágenes morfológicamente sobre los objetos, ya asegurando en sus fundamentos conexiones de secuencia y orden. Precisamente al final de su escrito *El principio de identidad*³⁶, Heidegger distingue entre el pensar entendido como “tiempo del pensar” y como “máquina de calcular”. De este último nos dice que “hoy tira en todo lugar de modo violento de nuestro pensar”³⁷. El pensar en tanto “máquina de calcular”, siendo de una gran utilidad técnica -pensando en un segundo miles de relaciones-, no alcanza sin embargo la verdadera esencia de éstas; en palabras del propio Heidegger, “están privadas de esencia”³⁸. Lo verdaderamente peligroso de esta situación es que, como ya hemos apuntado, esta forma que adopta el pensar impone taxativamente su *modus operandi*, aniquilando el *espacio* a otras posibles formas que escapen a su modo de proceder: como puede ser, por ejemplo, ese “tiempo del pensar” al que apunta el autor. Pareciera como si, para Heidegger, tal horizonte –*tiempo del pensar*- se erigiera como condición de posibilidad para abrir otros tantos espacios que posibiliten ya no sólo re-pensar el concepto de identidad tal como se ha pensado dentro de la tradición metafísica, sino también para abrirse a otros “claros” (*Lichtung*) que nos hagan otear el nacimiento, dentro del “gran peligro”, de aquello que también salva³⁹. Esto nos debe hacer recordar que la reflexión de Heidegger acerca de la técnica no cae en la actitud miope y errónea de

³⁴ Heidegger, Martin, “Superación de la metafísica”, en *Conferencias y artículos*, Serbal, Barcelona, 1994 (Segunda edición revisada, 2001), pp. 51-73. (En adelante, SM).

³⁵ SM, p. 51.

³⁶ Heidegger, Martin, “El principio de Identidad”, en *Identidad y diferencia*, Anthropos, Barcelona, 2008. (En adelante, EPI).

³⁷ EPI, p. 97.

³⁸ EPI, p. 97.

³⁹ Porque, no lo olvidemos, allí donde se presenta el supremo peligro, se presenta asimismo lo que salva. Así lo señala Heidegger en *La pregunta por la técnica*, recordando unos versos de Hölderlin: “Porque donde está el peligro, crece también lo que salva”, LPPLT, p. 26. Más adelante tendremos que afrontar cómo entiende esta imbricación peligro-salvación dentro del mundo moderno de la técnica.

declararse un encarnizado enemigo de ésta. Al contrario: ve los beneficios de la técnica moderna y no los rechaza⁴⁰. Además, con la caracterización de la esencia de la técnica moderna como *das Ge-stell*, se está apuntando a una instancia que escapa al mero arbitrio humano: aunque en su emergencia efectivamente los hombres han cooperado, sin embargo su aparición y despliegue no están, sin más, bajo directrices humanas. La imposición es una figura del ser. En este sentido Heidegger no concuerda con los humanismos habidos hasta ahora, los cuales sitúan al hombre como centro activo y decisivo de la encrucijada no pensando la *humanitas* del hombre, como apunta en su *Carta sobre el humanismo*⁴¹, a “suficiente altura”⁴². Para Heidegger el pensamiento es el verdadero actuar, pero sería idealista creer que él, por sí mismo, puede superar la técnica. Si su pensamiento anuncia una metamorfosis, si efectivamente adviene un *giro* en el ser, esto no significa en absoluto que la técnica pueda ser puesta de lado sin más; al contrario, lo salvador brota de la esencia de ésta. Podríamos decir que estamos ya en el giro y a la vez no lo estamos. Como alguna vez dice el propio Heidegger, a propósito de nuestro mundo –el mismo ser-, viene a ser una cabeza de Jano, donde se circunscriben aflicción y salvación: tierra devastada por la explotación tecnológica y tierra que se salva; activismo universal de la dominación calculante, serenidad tranquila del dejar ser. Este carácter bifronte es el que caracteriza el modo cómo el ser se patentiza en el mundo de la técnica: su crepúsculo y aurora.

- En cuanto a lo *entes*, éstos se nos presentan ahora como *Bestand*, como “objetos de encargo”, “existencias”⁴³, “stocks”, “reservas”, “subsistencias”, “fondos”. Ya queda superada la perspectiva propia de la subjetividad en la cual el sujeto se enfrenta a un objeto, pues ya no hay más objetos. La radicalización de esta perspectiva moderna que se inicia con Descartes ha traído consigo un salto cualitativo que termina por hacer saltar el objeto por los aires, siendo ahora caracterizado como *Bestand* (el ente listo para el consumo). Ya no hay más *substancias*, sino *subsistencias* en el sentido de “reservas”. Esto concuerda claramente con el efecto reductor que se inicia en la modernidad: si ya la dimensión objetivista supone un “dejar fuera” otros tantos modos de aprehender aquello a lo que se hace frente, ahora éste es reducido asimismo a ser mera “existencia” en el sentido mentado. Siguiendo el hilo de nuestra interpretación, esto supone una radicalización que acentúa la pérdida de ligazón con el modo de aprehender y relacionarse con la *cosa* y, por ende, con la *naturaleza* que queda certificada en la experiencia de los primeros griegos. En el pequeño esbozo que hemos rastreado del ser del útil, donde *Ser y Tiempo* juega ese papel de transicional entre la *tékne* y la técnica, puede verse un sucesivo alejamiento de esa experiencia originaria que encuentra en el dejar-ser-lo-presente su fundamento. Desde allí el hombre mantiene una relación de consonancia con lo producido y hasta con la propia naturaleza: allí “hay un corresponder que se amolda” el cual, dejando aparecer lo ente presente, armoniza con éste imprimiendo su sello en lo que hace y/o produce. La

⁴⁰ A propósito de esto, Heidegger argumenta: “No hay nada demoníaco en la técnica, lo que hay es el misterio de su esencia”. LPPLT, pp. 25-26.

⁴¹ Heidegger, Martin, “Carta sobre el humanismo”, en *Hitos*, Alianza, Madrid, 2000, pp. 259-298. (En adelante, CSH).

⁴² CSH, p. 272.

⁴³ LPPLT, p. 17.

naturaleza es autónoma y el saber en tanto *tékne* es un modo del des-ocultar que concuerda enteramente con ésta. Pero tampoco es que la propuesta del Heidegger tardío proponga una simple vuelta a esa actitud, entre otras cosas, porque esto ya no es posible. Aún así esto no quita el que podamos afirmar que la riqueza en matices de esta experiencia originaria ha sido enteramente oscurecida en la disposición del mundo moderno. En *Ser y Tiempo*, como vimos, la naturaleza ya es interpretada simplemente como “fuente de materia prima”, lo cual deja abierto el horizonte para que ésta sea “asaltada” por la técnica. Y en el mundo tecnificado, ahora el objeto es remitido a ser subsistencia, existencia en el sentido de “reserva”. Las implicaciones de que los entes se presenten, ahora, como *Bestand* no son pocas y, para nuestros intereses, valga decir que supone un impostación reduccionista que inhibe otras tantas formas de aprehensión y relación. No hay ni puede haberlo un encuentro genuino y originario con las cosas desde esta perspectiva: todo es remitido a un esquema simplista de costo-beneficio y/o de medio-fin dentro del cual quedan, como en un corsé, remitidos. Todos los entes intramundanos quedan así nivelados desde esta forma de hacerles frente: una nivelación articulada desde ese ser, ahora, “subsistencias”, “reservas”. Desde esta perspectiva toma forma la interpretación de Heidegger al respecto, cuando identifica esta tendencia moderna como la última figura de un pensar –metafísico- que está atisbando su consumación. Me explico: lo que se explicita en esta figura es el hecho de que todo es remitido, en última instancia, a un sujeto que dispone la naturaleza bajo su yugo. Según la particular interpretación de Heidegger de la metafísica occidental, vendría a ser la vívida expresión de la “voluntad de la voluntad”, la cual impone su valoración sobre el mundo en vistas de un aseguramiento y acrecentamiento de la vida. El ente intramundano es, podríamos decir, “violentado” o, en el mejor de los casos, reducido a su simple funcionalidad. Y al hilo de esto se hace oídos sordos a esa “callada llamada de la tierra” a la que alude el Heidegger tardío. Aquí se hace explícito de nuevo cómo esta tendencia propia de la modernidad encaja con el análisis acerca del estado caído tal como lo hemos venido tratando. Paso a paso se nos va haciendo patente cómo la moderna técnica se instaure como un proceso dinámico en espiral que, bajo su operatividad, retiene la existencia dentro de ese estado de no-resolución que es explicitado en *Ser y Tiempo*. Y todo esto asumiendo que esta obra no alcanza a dar cuenta del útil más allá de su funcionalidad, esto es, de “cumplir con una función”, o a lo más a su puro estar-ahí. Debemos aclarar, sin embargo, que todo el análisis del útil en *Ser y Tiempo* no entra dentro de la interpretación de la caída en el *uno*. Es decir, su análisis del “ente intramundano” es previo al de la *caída*, no quedado encuadrado aquél dentro de las implicaciones de ésta. Pero dando nuestra interpretación el paso adelante de relacionar lo apuntado en el estado *caído* con sus reflexiones acerca del mundo moderno, creemos legitimada la postura de rastrear esas reflexiones (las contenidas en *Ser y Tiempo* a propósito del útil) a la luz de la *caída*, encontrando elementos afines –como hemos visto a la luz de la interpretación de Dreyfus- para ello. La forma como se concreta la caída en la modernidad, que es lo que al fin y al cabo venimos tratando, coloca al Dasein en un estado donde las puertas de acceso a las relaciones genuinas –“consigo mismo” y “mundo”- quedan como cortocircuitadas. De algún modo, la existencia es remitida y encuadrada dentro de un marco unidireccional, el cual dispone un horizonte de proyección ya-reducido y ya-mediatizado por las consecuencias que se

vislumbran desde el mundo así desocultado (la técnica se erige como el modo privilegiado del des-ocultar y, en consonancia con ello, como el lugar de la verdad).

- Extendiendo este discurso acerca de los entes hasta la *naturaleza*, ésta se experimenta en nuestro días como “el principal almacén de existencias de energías”. ¡La naturaleza en tanto almacén! Esta sentencia ya indica bien a las claras cómo es concebida la naturaleza desde esta perspectiva, a saber, como naturaleza calculable, que es tal como comparece ésta al quedar subsumida bajo el yugo de la técnica.

- Si nos referimos ahora al *lenguaje*, debemos afirmar que tampoco sale indemne de esta situación de progresiva reducción: éste es asumido como simple instrumento de comunicación, de información o de intercambio de noticias, en el contexto de la cibernética. En la conferencia de Heidegger titulada *El principio de razón*, encontramos palabras decisivas al respecto:

“Information” significa, primero, la notificación que informa al hombre actual –de la manera más rápida, completa, clara y lucrativa posible- sobre cómo ha de asegurarse sus necesidades, en lo que se refiere a su demanda y cómo cubrirlas. De acuerdo con esto, se impone cada vez más, la idea del lenguaje como instrumento de “information”. La caracterización del lenguaje como “information” suministra, ante todo, la razón para construir máquinas de pensar y edificar grandes centros de cálculo. Pero, cuando la “information” in-forma, es decir, comunica noticias, está, al mismo tiempo, formando, es decir, dispone y dirige. La “information”, en cuanto transmisión de noticias, es también el dispositivo que coloca a los hombres, objetos y existencias, en una forma tal, que basta para asegurar el dominio del hombre sobre la tierra e incluso lo que está fuera de este planeta”⁴⁴.

Como se puede observar, el lenguaje reducido a simple “instrumento de información” proporciona grandes beneficios en lo que se refiere al aseguramiento y cubrimiento de las necesidades del hombre, pero esto trae consigo asimismo una imposición donde queda garantizado y patentado el dominio indiscriminado del hombre sobre la tierra. Sería torpe por nuestra parte negar los beneficios pragmáticos que conlleva esta concepción del lenguaje, pero ello no es óbice para que observemos el hecho de que este modelo se ha impuesto de forma tal que termina por dinamitar otras tantas posibilidades de abrirnos al mismo. Por ejemplo, desde tal imposición no parece quedar espacio para los silencios, siendo dirimidos como una simple falta privativa de comunicación –el punto cero dentro de una medición cuantitativa- y no como interludios que forman parte esencial del lenguaje. En consonancia con esto, vamos siquiera a apuntar algunas de las reflexiones de Heidegger a propósito del mismo. Para Heidegger, el lenguaje es el ámbito o recinto (*templum*), esto es, la casa del ser. Pero resulta que en el propio ser, como habremos de ver, parece haber algo “más” que forma parte de él. Pues bien, este “algo más”, “resto”, “soplo”, parece ser jugado en el lenguaje, el cual se erige como el recinto a partir del cual se hace posible apuntar a ese no-lugar desde

⁴⁴ Heidegger, Martin, “El principio de razón”, en *¿Qué es filosofía?*, Narcea, Madrid, 1978 (Segunda edición corregida, 1980), pp. 69-93. (p. 84).

donde podemos efectivamente ir más allá del ámbito de los objetos y su representación. Sólo el ser se supera completamente a sí mismo. El ser, como nos dice Heidegger en *Y para qué poetas*⁴⁵, es “el riesgo por excelencia”⁴⁶, donde este *arriesgar* está mentando un “poner en juego”⁴⁷. Se articula aquí una noción de lenguaje que apunta a un Decir que comporta el más arriesgado de los riesgos. Como nos dice Heidegger, recordando unos versos de Rilke, a veces el hombre hasta es “más arriesgado que la propia vida”. El verso es de un poema sin título de Rilke de 1924, el cual recordamos ahora:

Sólo que nosotros,
más aún que la planta o el animal
marchamos con ese riesgo, lo queremos, a veces,
(y no por interés) hasta nos arriesgamos más
que la propia vida, al menos
un soplo más...⁴⁸

El hombre es concebido como aquel ser que incluso puede ser más arriesgado que el propio riesgo, lo cual equivale a decir que es más arriesgado que el fundamento, que se atreve (o puede atrever) a ir más allá donde se deshace todo fundamento, al abismo. Pues bien, esta posibilidad de ser “más arriesgado que la propia vida” es jugada en el lenguaje. Aquello que se arriesga en el más arriesgado de los riesgos (implicando con ello a la propia existencia) es el propio Decir. De ahí que el propio Heidegger equipare este Decir *arriesgado* al decir de los verdaderos poetas. A mayor conciencia más excluido se está del mundo. Si el hombre permanece en la autoimposición intencional y se instala dentro de la objetivación incondicionada, obtiene por un lado seguridad, pero por otro su propia desprotección. Desde esta perspectiva se trata de encontrar seguridad dentro de esos parámetros de desprotección-protección edificados sobre la base del querer. De lo que se trataría, sin embargo, en este Decir que apunta a ir más allá en la desprotección, es a invertir la aversión contra lo abierto. Sólo así la desprotección se encuentra en lo abierto, sólo así lo abierto se puede volver efectivamente hacia nosotros. Las implicaciones de este Decir arriesgado, así como la noción de lenguaje que lo fundamenta, tendrán que ser desarrolladas toda vez que afrontemos este fenómeno a la luz de la resolución.

- Siguiendo nuestra estela analítica, el *espacio* se va transformando en un ámbito en el que reina la dis-locación, donde las lejanías y cercanías se trastocan, implicando con ello un particular des-quiciamiento. Es en la conferencia *La cosa* donde Heidegger alude sobre lo desconcertante que resulta el hecho de que el hombre actual –mediante aeronaves, radiodifusión, películas y, sobre todo, la televisión⁴⁹- eliminando precipitadamente todas las distancias, no alcanza, sin embargo, ninguna *cercanía*. Atendamos, en ese sentido a sus palabras:

⁴⁵ Heidegger, Martin, “Y para qué poetas”, en *Caminos de Bosque*, Alianza, Madrid, 2010, pp. 199-238. (En adelante, YPQP).

⁴⁶ YPQP, p. 207.

⁴⁷ YPQP, p. 207.

⁴⁸ YPQP, p. 205.

⁴⁹ A esta enumeración tendríamos que añadir, hoy día, las “redes computacionales” de alcance planetario.

Lo terrible (*Entsetzende*) es aquello que saca a todo lo que es de su esencia primitiva. ¿Qué es esto terrible? Se muestra y se oculta en el modo *como* todo es presente, a saber, en el hecho de que, a pesar de haber superado todas las distancias, la cercanía de aquello que es sigue estando ausente. ¿Qué pasa con la cercanía? ¿Cómo podemos experimentar su esencia?⁵⁰

Lo terrible se muestra y, al mismo tiempo, se oculta. Y tiene que ver con un despojar a lo que es de su esencia originaria. Este fenómeno se nos hace patente en el modo de presentarse “eso que es” en el mundo técnico, el cual, al mismo tiempo que implica una superación constante de todas las distancias está, sin embargo, desenraizando eso mismo de su esencia primitiva. De este modo, ese afán de cercanía propio del mundo técnico, se traduce en una lejanía en otro sentido más originario porque, de alguna manera, “la cercanía de aquello que *es* sigue estado ausente”. Para Heidegger la auténtica cercanía es algo decisivo para constituir un habitar humano que merezca verdaderamente el nombre de tal. En el mundo tecnificado este afán de cercanía trae consigo, y como revés, un progresivo alejarse de aquélla otra que, las implicaciones de la misma, tendrán que ser en su momento afrontadas. Que todo esto concuerda con la reducción niveladora apuntada parece quedar meridianamente claro. La concepción del espacio que el hombre moderno asume desde aquí parece obstruir la puerta de entrada a otro horizonte espacial, desde donde sea posible acceder a esa dimensión íntima donde las cosas puedan efectivamente “hablarnos” desde la más estricta cercanía.

- En cuanto al *tiempo*, éste va siendo progresivamente reducido a rapidez, instantaneidad, simultaneidad. En *Introducción a la metafísica*, Heidegger alude a este fenómeno con las siguientes palabras:

Quando un suceso cualquiera sea rápidamente accesible en un lugar cualquiera y en un tiempo cualquiera; cuando se puedan “experimentar”, simultáneamente, el atentado a un rey, en Francia, y un concierto sinfónico, en Tokio; cuando el tiempo sólo sea rapidez, instantaneidad y simultaneidad [...] –entonces, justamente entonces, volverán [...] como fantasmas, las preguntas: ¿para qué? –¿hacia dónde? –¿y después qué?⁵¹

Ciertamente esta es la experiencia del hombre posmoderno, donde sale a la luz el problema del sentido que podemos vincular a la noción de nihilismo a la que ya apuntó el propio Nietzsche. Y ya no es sólo que el tiempo sea reducido a instantaneidad y simultaneidad, sino que la experiencia del tiempo del hombre moderno coincide con el análisis que Heidegger lleva a cabo del modo impropio de vivenciar el tiempo. Como se recuerda, este modo cotidiano y caído se caracteriza por el absoluto privilegio de la dimensión del presente: el tiempo es concebido como una línea infinita donde van sucediéndose los distintos *ahoras*. El pasado es lo ya-no-presente, siendo el futuro lo todavía-no-presente. Todo es absorbido por la dimensión presente; lo cual implica, asimismo, una noción de pasado y futuro limitadora, en cuanto el pasado ya es un ahora caducado que

⁵⁰ Heidegger, Martin, “La cosa”, en *Conferencias y artículos*, Serbal, Barcelona, 1994 (Segunda edición revisada, 2001), pp. 121-137. (p. 122). (En adelante, LC).

⁵¹ Heidegger, Martin, *Introducción a la metafísica*, Edit. Nova, Buenos Aires, 1972, p. 75.

poco o nada puede decirnos y el futuro, en cuanto el ahora por venir y todavía no actualizado, sólo es comprendido desde la dimensión presente; lo que supone, como se verá, una radical reducción del oscuro potencial que aguarda.

3. Se disparan las luces de alarma: angustia y desazón.

Tras todo este recorrido que hemos iniciado, tenemos ahora que afrontar cómo el Dasein puede efectivamente abrirse a aquello que queda etiquetado como “apropiación”. El primer momento para que algo así pueda suceder lo encontramos en una disposición afectiva fundamental: la angustia. La posible puerta de entrada a lo que es uno mismo es abierta desde esta especial disposición. ¿Por qué debemos tomarla como una disposición afectiva fundamental? ¿Cómo puede interpretarse, en cierta forma, “positivamente” algo así como la angustia? Esto va en contra de todo sentido común, pues que alguien se sienta angustiado parece ser “algo” que debe ser repelido y evitado a toda costa. En este sentido Heidegger sabe sacar las implicaciones “positivas” de una experiencia que, a priori, es interpretada como el momento negativo *par excellence*. Lo primero que llama la atención es que las posibilidades existenciales de apropiación sean remitidas a una disposición afectiva, esto es, a “cómo le va a uno”. La puerta de entrada no es ni intelectual ni racional, sino aquello que rebasa toda racionalidad; pues se trata de una afección donde su horizonte de operatividad está más allá de la misma.

El que Heidegger le otorgue la etiqueta de “disposición afectiva fundamental”⁵² tiene que ver con el hecho de que en la angustia la existencia se abre a algo que, de otro modo, parece estar siempre como oscurecido. Así que lo primero que debemos señalar es que se trata de un modo de apertura eminente, pero de un modo tal que tiene el carácter de “arrancar” al Dasein de su familiaridad con el mundo, quedando ésta como suspendida. Y ya no es sólo que quede suspendida sino que, asimismo, carece de toda importancia. El mundo ya no puede ofrecer nada que pueda llenar ese vacío, el Dasein abierto a esta disposición ya no puede colmarlo con nada de lo que está ahí: sea en la forma de estar a la mano, sea en la del puro estar ante los ojos. Ese mundo que ya siempre ha salido a nuestro encuentro para, de alguna manera, redimirnos –ofreciendo su particular “salvavidas”-, se desvanece. El Dasein es literalmente arrancado de este su mundo, de aquello que siempre ha garantizado su habitar y co-habitar. En este sentido, la angustia opera como un cortocircuito que aísla radicalmente al Dasein como un *solus ipse*⁵³.

El Dasein es puesto ante-sí-mismo en la angustia: esa es su fuerza desgarradora y su poder desazonador. Porque, como no puede ser de otro modo, “en la angustia uno se siente *desazonado*”⁵⁴. Como argumenta Heidegger, “con ello se expresa, en primer lugar, la peculiar indeterminación *del nada y en ninguna parte* en que el Dasein se encuentra cuando se angustia”⁵⁵. Por otro

⁵² ST, p. 202.

⁵³ ST, p. 206.

⁵⁴ ST, p. 207.

⁵⁵ ST, p. 207.

lado, y en relación con esto, lo que mienta esta desazón es el no-estar-en-casa⁵⁶. La inhospitalidad sale al encuentro, esa misma que es oscurecida como fondo cuando el Dasein está absorbido en el mundo del que se ocupa. Cabe apuntar que, este carácter desazonador, aunque sea decididamente oscurecido desde la cotidianeidad reguladora; no obstante lo persigue de forma latente en forma de *amenaza* (aunque se trate de una amenaza que opera de forma implícita). De este modo, “el estar-en cobra el modo *existencial* del no-estar-en-casa”⁵⁷. Parece como si, en esta situación, se le revelara al Dasein una verdad esencial, que consiste en ver que lo verdaderamente originario es lo inhóspito, la exclusión; siendo esa familiaridad en la que ya-siempre estamos caídos una red que no redime de ese fondo. Así lo apunta Heidegger: “El no-estar-en-casa debe ser concebido ontológico-existencialmente como el fenómeno más originario”⁵⁸. Desde esta disposición parece como si la conciencia ensanchara su horizonte; se hace patente, como ya se dijo que, a mayor conciencia, más excluido se está del mundo. Además se da la paradoja de que, siendo el Dasein el único ser que tiene mundo, al mismo tiempo y como contrapartida, su existencia es expresión de ese ser-límite que apunta a otro lugar, que colinda con algo otro que lo trasciende. Pues bien, aquello que implica la angustia tiene que ver con una absoluta –la más absoluta si cabe– radicalización de ese ser-límite que todos, de alguna manera, somos. Ese movimiento nos va progresivamente excluyendo del mundo, aunque quepa apuntar que esta exclusión opera dentro del horizonte de la conciencia, pues el Dasein siempre es un ahí ópticamente situado y no puede nunca rebasar esta situación. Pero ahora, nuestro arrojado ahí fáctico ha quedado radicalmente trastocado: pues la relación con este mundo constitutivo comparece, súbitamente, cortocircuitada.

Siguiendo esta perspectiva Heidegger concluye que aquello de que se angustia la angustia no es un esto o un aquello, sino del propio estar-en-el-mundo-mismo. En sus palabras, “lo que oprime no es esto o aquello, pero tampoco todo lo que está ahí en su conjunto, a la manera de una suma, sino la posibilidad de lo a la mano en general, es decir, el mundo mismo”⁵⁹. Que la significatividad del Dasein se trastoque ahora en *falta de significatividad* no implica que la existencia sea llevada más allá del mundo a otro lugar, sino que “sigue imponiéndose todavía el mundo en su mundaneidad”⁶⁰. El Dasein no puede más que estar remitido a un mundo, a su mundo; sólo que ahora éste es descubierto desde la árida visión de una total falta de significatividad. Heidegger argumenta, “el angustiarse abre originaria y directamente el mundo en cuanto mundo”⁶¹. Se trata de una apertura originaria, más allá de todo devenir histórico –con sus sucesivas concreciones de caída–, lo que quiere decir que, en esta experiencia, el Dasein es remitido a un “lugar” que esta más allá (o más acá) de toda interpretación posible ya interiorizada. Desde ahí se le abre al Dasein la posibilidad de despojarse de la interpretación cadente y caída que supone el *uno*, con todas sus implicaciones existenciales. Por el contrario, se le revela ahora el estar vuelto hacia el más propio poder-ser, es decir, se le “revela su ser

⁵⁶ ST, p. 207.

⁵⁷ ST, p. 207.

⁵⁸ ST, p. 208.

⁵⁹ ST, p. 205.

⁶⁰ ST, p. 205.

⁶¹ ST, p. 205.

libre para la libertad de escogerse y tomarse a sí mismo entre manos”⁶². El carácter y modo de ese “tomarse a sí mismo entre manos” mienta, a su vez, el espacio de libertad al que es abierto el Dasein desde esta eminente afección. Podemos afirmar así que la angustia hace disponible la libertad, coloca la existencia en ese “lugar” donde se puede mediar en esa desposesión constitutiva, posibilitando una apertura originaria que lo coloca frente a sí mismo: frente a su mismidad. Supone esto una vuelta a ese constante “darnos la espalda”: ahora el Dasein está frente-a-sí, se abre a una relación para consigo no mediada por el cadente estar absorbido en un mundo. Se desgarran los velos, la familiaridad del estar absorbido se cortocircuita: ahora el Dasein está solo ante sí mismo, más allá de jueces y potencias estabilizadoras. Solo y desnudo ante la crudeza que significa existir, de este ser un proyecto-yecto siempre arrojado, de ser esencialmente posibilidad abierta; de reconocer en definitiva el carácter inconcluso que destila su proyecto y pudiendo reconocer, asimismo, la temporalidad como el gran determinante del existir. Porque el Dasein es el único ser que ex-siste, esto es, él mismo es éxtasis –salida-de-sí- temporal, todo lo cual quiere decir que, de algún modo, siempre está más allá-de-sí dentro de ese proyecto inacabado que constituye su existencia.

Que la existencia sea fundamentalmente *proyecto* nos remite a una tensión: la inestabilidad forma parte del ser del Dasein. Uno es lo que puede-ser desde lo ya-sido: ahí se trasluce esa tensión y, con ello, ese estar expuestos a la falibilidad. A propósito de esto, Ricoeur habla como rasgo característico de una “no-coincidencia del hombre consigo mismo”⁶³, donde esta desproporción constituye la *ratio* de toda falibilidad. De lo que se trataría entonces es de encontrar el *centro* dentro de esa vorágine de éxtasis que implica el existir. Encontrar ese centro supone, por un lado, concebir la existencia como advenimiento, como tensión entre lo que uno es y lo que efectivamente puede-ser; pero por otro y gracias a ese reconocimiento, situarse en la disposición apropiada, que en Heidegger ha de pasar por la preeminencia de la dimensión futura frente a la presente. Ya no se trata solamente de reconocer que nuestro ser sea constitutivamente una tensión, sino de amoldarse a ésta del modo más afín, lo que tiene que se tiene que traducir en un *mantener la tensión en tanto tensión*⁶⁴. Visto desde esta perspectiva, podríamos afirmar que la angustia nos abre a esa tensión, llamándonos no tanto a resolverla sino más bien a conformarnos a ella. Todo lo cual implica a su vez que, para Heidegger, hay una forma “apropiada” de conformarse frente a otra “inapropiada”. La forma inadecuada tiene que ver con un afán por des-tensar eso que por sí mismo es tenso. Las implicaciones de la caída en el *uno* pueden leerse bajo la luz de esta tensión constitutiva: desde esa interpretación reguladora se alienta más bien la dis-tensión que la tensión. Ese “darnos la espalda” está mentando la no-asunción de esa tensión, en un ir y venir que se aquieta en lo meramente real y que no toma el pro-yecto en su entera originalidad. Además de todo lo dicho, cabe apuntar que Heidegger también otorga ese carácter eminente a la angustia porque proporciona el fundamento ontológico para que sea posible la captación

⁶² ST, p. 206.

⁶³ Ricoeur, Paul, *Finitud y Culpabilidad*, Trotta, Madrid, 2004, p. 21.

⁶⁴ (Las comillas son mías).

explícita de la totalidad originaria del ser del Dasein que, a la postre, se revelará como *cuidado*.

Si ensayáramos ahora el ejercicio de transponer lo acontecido en la angustia a la luz del mundo moderno de la técnica, tendríamos que afirmar que el cortocircuito sobrevenido se daría con ese desocultar provocante, el cual quedaría vaciado de toda su significatividad. Entonces resuenan, como un eco, las preguntas ¿Por qué? ¿Para qué? ¿Hacia dónde? La angustia, como no puede ser de otro modo, remite la existencia al problema del sentido, y este primer cortocircuito constituye un veraz indicador de que quizá puede prepararse una *vuelta* al mismo desde otra disposición. Porque el Dasein no puede prescindir de su mundo, porque toda apropiación apunta a una vuelta al mismo desde un horizonte ganado; el ejercicio de apropiación tiene que traer consigo otra disposición de proyectarnos a éste, pues nosotros relacionamos eso salvador que adviene junto al peligro, no ya con *una* forma de resolución, sino con *la* forma de resolución. Me explico: no es tanto que puedan soñarse diferentes formas de apropiación sino que, en lo referente a ésta, sólo hay una auténtica y genuina. La esencia del Dasein es la existencia: ese proyecto-yecto-caído es el que *es*, más allá de todo avatar histórico. Desde esa caracterización, Heidegger apunta a que hay un modo “apropiado” de asumir ese ser-proyecto que indefectiblemente somos. Y para ello, de algún modo, hay que *apropiarse* de la posibilidad más peculiar e irrespectiva: la propia muerte. Ésta es definida como “la posibilidad de la absoluta imposibilidad del Dasein”. Se trataría de integrar, dentro del mismo proyecto, esa posibilidad extrema de la cual parecen *dependen* todas las demás. Para ello se hace preciso un pre-cursarse originario en esa posibilidad. Esto no implica un simple pensar en ella, un “mero tenerla presente” como aquello que, algún día como llegando de afuera, me sobrevendrá. Se trata más bien de integrarla en el propio proyecto existencial, abriéndose asimismo a su enorme poder de determinación. Y nosotros preguntamos: ¿Acaso esta integración no nos puede devolver al mundo habiendo ganado un nuevo horizonte? ¿Acaso desde ahí, más allá de toda interpretación cadente, no son desgarrados los velos de este mundo empeñado en hacer del ser un ente y de la existencia un extravío? Aquello salvador que adviene junto al peligro se deja relacionar íntimamente con lo sobrevenido en esta apertura originaria.

Heidegger parece reclamar una forma particular de proyectarse a esa posibilidad irrespectiva, de un modo tal que la *deje ser* en aquello que genuinamente es, en su ser posibilidad en cuanto posibilidad, sin menoscabo alguno que suponga una anulación de ese carácter. Heidegger llama a este fenómeno “adelantarse hasta la posibilidad”⁶⁵, *dejarla ser* en lo que tiene de posibilidad, más allá del impropio atropello de convertirla en objetividad de lo enteramente representable, o en la dominación de la puramente disponible. Y este dejar ser la posibilidad en tanto posibilidad es la vívida expresión de que el Dasein se pone en *libertad* para la muerte. Tal precursar no se esquivo ante lo irrebalsable sino que se pone en libertad para ello. Ponerse en libertad hay que entenderlo en clave de apertura: libertad para la muerte significa abrirse a ella,

⁶⁵ ST, p. 278.

dejándola ser en aquello que *es*. Cabe señalar que, en todo este movimiento, el ser del Dasein es puesto en *juego*, donde ese ponerse en juego está mentando un *riesgo*. Desde esta perspectiva, ponerse en libertad para la muerte pasa por la asunción entera de ese riesgo, en cuanto que ahora la muerte es aprehendida y re-conocida como aquella posibilidad extrema a la que estamos remitidos. Esta remisión es determinación. Para que ese reconocimiento constituya un auténtico *dejar ser* esa posibilidad como lo que es, se precisa de una especial disposición por parte del hombre. Ahora, la originaria *potentia* (primero la de esta *posibilidad de la imposibilidad* y luego la de las demás) puede verdaderamente pre-sentirse. El ser del Dasein es siempre un ser-posibilidad, donde dentro del horizonte de sus posibilidades destaca el centelleo de una en particular, la cual determina y define el horizonte a través del cual se desplegarán todas las demás. Esta luz -cegada- es la luz de la propia muerte. Todo lo que no sea un afrontar esa posibilidad tal como Heidegger lo viene apuntando vendría a suponer, parafraseando al mismo Platón, un re-ingreso al mundo de las sombras: huída compartida que, refugiada bajo la interpretación de lo público, parece eximirnos de toda deuda y culpa. Las consecuencias de este refugio vienen a converger con ese constitutivo “darnos la espalda”, lo cual no implica, por cierto, que uno quede eximido del enorme poder operativo de esa posibilidad eminente. Porque, no lo olvidemos, el carácter de esta huída no es más que una ocultada re-acción que ha bajado el telón a toda la fuerza de ese *no*, momento negativo que, tomado ahora en su más excelsa operatividad, no puede por más que seguir aguijoneando todos los estratos de nuestra existencia.

4. La resolución del Dasein: aflicción y apropiación.

La resolución del Dasein nos remite a ese estado *propio* o *apropiado*, el cual ya ha sido apuntado al referirnos a aquel otro *-impropio-* que hemos venido tratando. Lo que tenemos que mostrar ahora son las implicaciones de la apertura a ese horizonte, todo lo cual demanda que afrontemos el *qué* y *cómo* de la existencia allí remitida. Debemos responder a lo que sigue: ¿Qué puede significar esa *vuelta* al mundo? ¿Cómo puede quedar establecido desde ahí otro plexo relacional, sea con uno mismo, sea con los entes intramundanos, sea en el co-estar con otros? Además todo este discurso va a seguir la senda de retrotraer, como ya hicimos con el otro modo, todas sus implicaciones dentro del horizonte del mundo moderno de la técnica. Es por esto que deberemos revisar ahora, a la luz de esta resolución, lo reflexionado anteriormente desde la caída, esto es: ¿Cómo se asume o podría asumir el hombre desde aquí? ¿Qué posibilidades del pensar pueden ser abiertas? ¿Cómo podrían presentarse ahora lo entes y la propia naturaleza? ¿Cómo se concebiría el propio lenguaje? ¿Qué nociones de espacio y tiempo podrían ser asumidas?

Pero antes de todo esto, vayamos a afrontar las cuestiones que siguen, que apuntan más al todo del discurso que a sus partes. Estas son: ¿Podemos realmente tomar aquello que constituya la “apropiación” como un saltar que vaya más allá de la im-posición del mundo técnico? ¿Es posible algo así como esto? Además, con todo nuestro recorrido, ¿no estamos violentando de algún modo aquello que Heidegger caracteriza como “apropiación” en *Ser y Tiempo*?

Empecemos por tratar de arrojar luz a esta última pregunta. Lo que podemos decir al respecto es que, al abordar esta cuestión en su obra, echamos en falta las implicaciones óntico-existenciales de esa resolución. Éstas no terminan de ser concretadas, entre otras cosas, porque tampoco es ese su objetivo. De ahí nuestro esfuerzo por tratar de sacar a la luz esas implicaciones, no ya de un modo genérico, sino –mejor- de un modo ónticamente situado (en el mundo moderno de la técnica). Esto supone por nuestra parte dar el paso adelante de relacionar parte de sus reflexiones posteriores a *Ser y Tiempo* con la mentada resolución. Al fin y al cabo el propio Heidegger hace hincapié, a propósito de la *apropiación*, de que se trata de una modalidad en la que el Dasein se asume plenamente a sí mismo, asume su ser con toda su radicalidad. La resolución implica un encuentro con uno mismo, con lo que uno íntegra y efectivamente *es*. Y parece obvio y casi tautológico afirmar que, lo que uno es, tiene que estar vinculado con la dimensión del ser. El Dasein *es*, y es en forma tal que está abierto al ser, que recibe su donación y que, de algún modo, se destina en su destinar. No parece equivocado pensar que todo el discurso acerca del ser y su dimensión olvidada iniciado por Heidegger le sea indiferente al hombre; el cual, constituye ese centro desde donde se patentiza, donde el ser recibe respuesta concreta a esa donación. De este modo, y aunque seamos plenamente conscientes de que la misma dinámica de su reflexionar constituya un sucesivo alejamiento del plano del Dasein, queremos sacar a la luz las implicaciones existenciales de todo ese discurso, relacionándolo con aquello que pueda significar algo así como la existencia *apropiada*. De esta forma ese vacío óntico-existencial al que aludíamos será, desde nuestra perspectiva, colmado. Este es el paso adelante que decididamente damos, siendo conscientes como ya se apuntó, de que constituye una interpretación entre otras, y sin mayor pretensión que ofrecer una mirada un tanto original al asunto.

En lo que respecta a la otra pregunta, que tiene que ver con si esta *apropiación* puede ser tomada como un salto más allá de la im-posición técnica, tenemos que responder rotundamente que no. Sería ingenuo, por nuestra parte, pensar algo así. Además el propio Heidegger nos ha advertido que el mismo despliegue de la técnica es algo que escapa al arbitrio humano. Lo que sí puede implicar es una *vuelta* a ésta desde otro horizonte ganado, y éste es el que debe ser explicitado. Que el mundo haya devenido mundo técnico no es fruto de la pura casualidad, sino que responde a una tendencia abierta en la modernidad, donde el sujeto se erige como origen y centro a partir del cual se va estructurando la realidad como representación. Desde Descartes todo pasa necesariamente por el tamiz del sujeto: la realidad es ahora realidad representada, el ente es ahora el objeto que hace frente. No hay más realidad que la realidad percibida y, sentando las bases de un método adecuado, podemos efectivamente obtener certeza. El ser es ahora ser-percibido. No obstante, la forma como el sujeto se abre y relaciona con el ser desde esta situación supone, a los ojos de Heidegger, un peligroso re-incidir en el olvido de la dimensión originaria; y decimos peligroso porque lo verdaderamente alarmante está en que esta forma del des-ocultar amenaza con “petrificarse” como última figura infranqueable. Originariamente, la dimensión del ser –más allá de lo ente-, no es ni puede ser un significado: por eso no tiene propiedades, ni la identidad es propiedad alguna de éste. Lo que sucede, sin embargo, es que el olvido que abre

el devenir de la metafísica y, con ello, el de la misma historia debe ser entendido, desde esta perspectiva, como *un olvido necesario*. Para que pueda haber historia, sentido, claro del ser, se hace preciso de algún modo, patentizarlo, expresarlo con cualidades entitativas. De ahí que hablar del nacimiento de la metafísica implique asimismo el recogimiento de la dimensión que la posibilita. Es por ello que este *olvido* no debe ser interpretado tanto como algo que se podía haber evitado, sino que constituye más bien el lugar desde donde se gestan las posibilidades del mismo pensar. En este sentido resulta absurdo pedirle cuentas y responsabilidades al hombre acerca de esta situación. Lo que sucede es que el hecho de admitir que esta dimensión (el ser más allá de lo ente) no pueda ser fijada positiva y entitativamente, no tiene porqué implicar el *factum* de que el Dasein tenga que dejar de pensar las implicaciones y el sentido del recogimiento de ese horizonte; el cual, manteniéndose como fondo, es el fundamento de toda apertura en tanto claro (*Lichtung*). Pero, a pesar de esto, esa dimensión ha permanecido históricamente impensada. Es por ello que el propio Heidegger llega a hacer afirmaciones del tipo “el Dasein es el giro de la aflicción” o, incluso, “el ser mismo es la aflicción”: donde el *Not* que es traducido por *aflicción* no significa sólo, de manera pasiva, indigencia, despojo, aflicción, sino que también de manera activa, urgencia, exigencia, obligación. El ser interpela así al Dasein bajo esa doble modalidad⁶⁶: es *obligación* en cuanto el ser nos ha enviado ya siempre un cierto aspecto de la verdad, en cuanto a que no podemos sustraernos de la interpretación del ser que domina en cada época; pero es asimismo *aflicción* en la medida en que la interpretación ya no es la *escucha*. Para ser pensado, el ser necesita del hombre, lo “utiliza”. Pero el hombre, originariamente, no atiende a esa escucha, pues está ya-siempre cadentemente encauzado por la interpretación de la época. De este modo el ser permanece impensado y el hombre no responde a su aflicción. Responde más bien a las exigencias de su época, a esa interpretación reguladora en la que está inmerso y, por ello, haciendo oídos sordos a aquélla (aflicción). Como nos dice Heidegger, “la metafísica está acabada”, y el verdadero peligro reside en que esta forma final que ha adoptado amenaza con alargarse como un “invierno sin fin”. La cuestión del ser está ya siempre decidida como “ser de lo ente”, quedando cortocircuitados los espacios de ausencia, falta, temporalidad. La positividad los ha relegado al espacio de lo insensible y, lo que no es sensible, sencillamente no es tomado como real. Sacamos a colación toda esta reflexión para apuntar que la figura de la técnica –como última figura de la metafísica–, instauro un modo de ser-en-el-mundo que reincide peligrosamente en ese olvido, y nosotros añadimos que sólo puede haber genuina *apropiación* si el Dasein se abre a esa escucha: a la escucha del ser y su aflicción. Ahí nuestra interpretación concilia el ámbito extra-metafísico con el existencial. Ya no es sólo que la apropiación nos abra a otra disposición en el mundo en el que estamos sino que, también, siendo el Dasein el lugar donde se expresa y patentiza el ser, aquello que constituya una auténtica apropiación tiene que pasar por atender necesariamente a esa aflicción, por abrirse a esa escucha, por ser en definitiva consecuentes con ella. Porque las implicaciones de abrirse a ésta y corresponderla tienen que traducirse en la existencia de algún modo: desde ahí quizá ya no tiene lugar ni

⁶⁶ Heidegger argumenta al respecto: “Antes de hablar, el hombre debe dejarse interpelar de nuevo por el ser, con el peligro de que, bajo este reclamo, él tenga pocas o raras veces algo que decir. Sólo así se le vuelve a regalar a la palabra el valor precioso de su esencia y al hombre la morada donde habitar en la verdad del ser”, en CSH, p. 263.

sentido el lenguaje como simple instrumento de información, el tiempo reducido a instantaneidad, la naturaleza como almacén, el ente como “stock” o “reserva”. Pero digámoslo, tampoco es que Heidegger sea optimista en este sentido: ni optimista ni pesimista. Pero si puede advenir una nueva época del ser, esto es, si ese amenazante “invierno sin fin” puede trocarse en “una nueva mañana”; en todo esto el hombre, aunque no determinadamente, quizá tenga algo que decir. Heidegger, dejémoslo claro, no reclama un activismo por parte del hombre, éste debe más bien *esperar*. Pero esta espera no debe implicar resignación o simple sumisión pues, de alguna manera, parece que el ser para girar necesita de la esencia del ser humano. Así lo argumenta Heidegger: “La esencia de la técnica no puede ser conducida en la transmutación de su destino sin la asistencia de la esencia-humana”⁶⁷. Pareciera efectivamente que el ser, para poder *girar*, tuviese necesidad del ser humano, de su “espera”, de su “ayuda”. Es como si para que pudiera girar el ser, el ser humano tuviera previamente que girarse hacia él. Por ello, en *Identidad y Diferencia*, encontramos una primera vía para retrotraer el pensar a esa dimensión olvidada, la cual es caracterizada plásticamente mediante las imágenes del “salto” y “paso atrás”. El pensar retrotraído a esa dimensión, ¿no se ha traducir de algún modo en la existencia, en el modo de abrirnos a la misma? Si el verdadero pensar es el actuar, el retrotraer el pensamiento a esa dimensión originaria tiene que encontrar su acomodo dentro del plano óptico-existencial; tiene, por decirlo con palabras llanas, que traducirse en “algo”: no puede ser gratuito. Heidegger admite que el hombre puede, de algún modo, apuntar a esa dimensión. Y ya no es sólo que pueda apuntar a la misma, sino que todo esto se termina por traducir en un *compromiso* del hombre para con ella. Todo esta cuestión será desarrollada en su correspondiente lugar.

Pues bien, como decíamos, a través del “salto” y del “paso atrás” el pensamiento colinda con algo más que una idea: con una idea que sigue el rastro de una experiencia (*das Ereignis*) que está más allá (o más acá) del pensamiento metafísico de la representación. El *Ereignis* (acontecimiento apropiador) mienta ese “ámbito oscilante”, ese no-lugar donde hombre y ser se transpropian, esto es, pasan a ser propios el uno del otro. La palabra *Ereignis* piensa precisamente el ser como tránsito y no ya como algo estable y estabilizador. Y ya no es que debamos pensarlo como una suerte de más allá, sino que constituye el negativo del *Gestell*, que es como Heidegger caracteriza a la esencia de la técnica. Si nos abrimos con nuestro pensar a la esencia de la técnica, esto es, al *Gestell*, ahí aparece como borradura la huella del *Ereignis*. Por este camino Heidegger ensaya el preludio de un camino no-metafísico siguiendo su estela. Y es ahora, curiosamente, cuando la borradura de éste resplandece más que nunca, ahora cuando mayor es el peligro. Recordémoslo: “Porque donde está el peligro, crece también lo que salva”. Quizá una nueva y hasta prometedora dis-posición está detrás de todo este mundo técnico así dispuesto: ahora, la sombra del *Ereignis* es más alargada que nunca; lo que posibilita, asimismo, apertura a la aflicción del ser, inquietante vibración del corazón del hombre al unísono con ésta.

⁶⁷ Heidegger, Martin, “La vuelta” en *Ciencia y Técnica*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1993.

Contrariamente a todo esto, la disposición del mundo técnico está marcada por un empeñado oscurecimiento y olvido del carácter, no ya de esta aflicción, sino de toda aflicción. Las figuras de ausencia de aflicción dentro del mundo técnicamente organizado son innumerables, desde las más “visibles”, como pueden ser, la planificación y la burocratización, la uniformación de estilos de vida, el sobre-equipamiento, el sobre-armamento, etc.; hasta las más “ocultas”, como pueden ser la instrumentalización del lenguaje, y la borratura de lo sacro. De la instrumentalización del lenguaje ya hemos hablado en el *punto 2*, pero acerca de la borratura de lo sacro, podemos añadir que este mundo se dispone de modo tal que dinamita los posibles *lugares* donde éste pudiera germinar. A este respecto, Heidegger se refiere a lo sacro como lo “salvador y lo Salvo”, “lo Indemne”, lo que permanece intacto, inaccesible a toda manipulación, a todo proyecto de disposición⁶⁸. Ahora bien, ¿deja espacio la técnica para esos “lugares” dentro de su afán por aprehenderlo todo? La técnica no puede dejar que se salve región alguna que quede libre de su aprehensión. En este sentido podemos entender la profanación integral del mundo como una consecuencia más de la dinámica misma de la esencia de la técnica.

Parte de lo tratado aquí tiene que ser retomado y explicitado a la luz de la apropiación, dentro nuestro esfuerzo por tratar de conciliar el horizonte extra-metafísico con el puramente existencial. Vayamos ahora a responder, por partes, las preguntas que nos formulábamos al comienzo de este punto, que tienen que ver en cómo resplandecen ahora los fenómenos que ya tratamos a la luz de la caída, en un intento de ir más allá de la misma dentro del horizonte del mundo de la técnica. Desde esta perspectiva, veamos ahora cómo se podría asumir el hombre a sí mismo una vez consumada la supuesta *vuelta*, qué tipo de pensar resplandece, qué relación con entes y naturaleza podría ser privilegiada, qué noción de lenguaje pudiera serle más afín, y cómo serían interiorizadas las nociones de espacio y tiempo desde este horizonte ganado.

- En cuanto al *hombre*, habría primero que bosquejar cómo Heidegger caracteriza ese estado propio o apropiado en *Ser y Tiempo*. El movimiento de la resolución encuentra, como ya hemos tratado, su primer momento en la angustia: el aislamiento del Dasein como *solus ipse*, con el consecuente corte con la significatividad del mundo. En este primer cortocircuito el Dasein “se pone así mismo entre manos”. Ahí se hace patente el fenómeno originario de la inhospitalidad. Heidegger hace un recorrido desde este primer corte hasta la mentada resolución, pasando a revisar diferentes fenómenos como son el ser-para-el-fin, la conciencia, la culpa y la temporalidad. En este recorrido que lleva a cabo, lo que sale a la luz es el hecho de que el proyecto existencial del Dasein está transido, de inicio a fin, por un inquietante *no*, por una negatividad. El análisis del cuidado con sus tres momentos constitutivos de *existencialidad*, *facticidad* y *caída*, nos muestra a las claras de qué modo opera esa negatividad en el interior de los mismos: en la *existencialidad* en cuanto poder-ser es siempre pro-yecto, pero proyecto yecto. El proyecto no sólo está determinado por la negatividad en cuanto yecto, sino que también, en cuanto proyecto, es

⁶⁸ En *Y para qué poetas*, Heidegger dice palabras muy sugestivas al respecto: “No sólo lo sagrado se pierde en calidad de rastro que lleva a la divinidad, sino hasta las huellas que conducen a ese rastro perdido están casi borradas”, en YPQP, p. 202.

esencialmente negativo. El Dasein que se proyecta en posibilidades está, en cada caso, remitido a una u otra posibilidad, pero de forma tal que quedan excluidas otras tantas. En lo que respecta a la *facticidad*, podemos decir que el Dasein no se ha puesto a sí mismo en su ahí y, sin embargo, existiendo tiene que cargar con ser el fundamento yecto de su poder-ser, en la medida en que sólo puede proyectarse sobre posibilidades que le han sido dadas. Se da la paradoja de que el Dasein, existiendo, no puede hacerse nunca dueño de ese fundamento y, sin embargo, tiene que cargar sobre sí el ser-fundamento. Finalmente, en relación con la *caída*, el Dasein inmediata y regularmente existe de modo tal que está desposeído de sí mismo, dándose la espalda, domeñado a la luz de la interpretación pública del *uno*. En este sentido, el momento negativo se trasluce como el fundamento de la posibilidad de la negatividad que abre el espacio al *ahí* del *Da* a la luz de lo impropio. Concluimos así que la estructura del *cuidado*, que constituye el ser del Dasein, está infectada de negatividad, lo que nos lleva a tener que afirmar la inquietante sentencia de que “el Dasein es el fundamento de una nihilidad”. Así lo declara Heidegger, introduciendo además la noción de *culpa* en el asunto:

El cuidado mismo está, en su esencia, enteramente impregnado de nihilidad. El cuidado –el ser del Dasein– consiste, por consiguiente, en cuanto proyecto arrojado, en ser-fundamento (negativo) de una nihilidad. Y esto significa que el Dasein como tal es culpable, supuesto que la determinación existencial formal de la culpa como ser-fundamento de una nihilidad sea correcta⁶⁹.

La culpa es una *culpa ontológica*. El Dasein no puede nunca dejar de ser culpable en este sentido, pues el proyecto existencial está ya-siempre infectado de negatividad y, el modo cómo opera la misma, constituye el gran determinante existencial. Ya no es sólo que la determine, sino que, asimismo, el propio proyecto constituye una constante remisión a ésta: lidiar con esa negatividad, sobrellevarla, asumirla de algún modo (sea de forma *impropia* o *propia*). Desde la modalidad impropia, la negatividad opera bajo el modo de la ocultación, no hay conciencia veraz en este sentido. Y precisamente la apropiación consiste en un *despertar* de ese letargo, en abrirse a la posibilidad más propia e irrespectiva, en un movimiento extático que se abre a esa herida ontológica que portamos y que, en definitiva, somos. Para que algo así sea posible es preciso que el cortocircuito abierto por la angustia sea asumido y llevado hasta sus últimas consecuencias: el Dasein tiene que afrontar apropiadamente su ser-para-el-fin. “La muerte es la posibilidad más propia del Dasein”⁷⁰. Se trata de hacer frente a esta verdad fundamental, lo que prepara la apertura al horizonte existencial apropiado. ¿Qué mienta este hacerle frente? ¿Cómo puede ser posible algo así? Heidegger nos dice que en el estar vuelto hacia esta posibilidad el ser del Dasein se *pone en juego*. Y esto significa que, por un lado, se mueve dentro de un horizonte de absoluta indeterminación (se pisan arenas movedizas) y, por otro y como consecuencia de ello, el Dasein queda disponible para una *decisión*. La angustia sobreviene por mor de una *llamada*, llamada de la conciencia que nada dice porque, entre otras cosas, nada *es*. La llamada surge de las profundidades de la conciencia siendo una llamada que, bajo la forma del silencio, interpela al

⁶⁹ ST, p. 301.

⁷⁰ ST, p. 279.

Dasein, lo sacude de ese vivir absorbido en el *uno*. El Dasein, desde la llamada de la conciencia, se llama a sí mismo, llama a volverse hacia lo que es, apartando así la mirada, aunque sólo sea un instante -¿eterno?- al mundo de los entes y substancias. Este es el momento positivo del *no*, su máximo apogeo desestabilizador. Esta llamada que nada dice es la que nos remite a ese ser-culpable que somos. Ahora bien, desde aquí queda abierta la posibilidad de responder a esa llamada o de hacer oídos sordos a la misma. Desde esta situación le queda disponible al Dasein un instante de absoluta libertad. Lo tentador: cerrarse a su escucha y consumir la vuelta a la cotidianeidad de modo tal que el encuentro con entes y existentes funcionen como narcótico tranquilizador. Desde tal actitud la interpelación no ha obtenido respuesta: queda reafirmado ese “darse la espalda”: el Dasein se refugia en lo impropio de forma tal que trata de repeler –sea implícita o explícitamente- toda posibilidad de que ésta pueda volver a aparecer. La actitud opuesta, esto es, el abrirse a su “escucha”, implica un arriesgado tomarse entre manos y, como tal, una apertura a la posibilidad más irrespectiva e insuperable, a ese ser-límite que somos, a abrirse, en definitiva, a la tensión. ¿Cómo puede suceder algo así? Se trata de un ejercicio de re-conocimiento y de re-conciliación, un movimiento que integra el afuera en el adentro: la propia muerte es conformada dentro del proyecto existencial. Es lo que llama Heidegger el querer-tener-conciencia, el correr hacia la propia muerte. Esto reclama un precursar esa posibilidad en tanto posibilidad, lo que viene facilitado por la proyección extática de la dimensión futura. Sumergidos en la medianía no se sueñan reconciliaciones de este tipo: la muerte es lo opuesto a la vida, constituye el “afuera” *par excellence*, lo cual trae consigo la exigencia de que cualquier tipo de conexión vida-muerte termina por ser taponado y oscurecido a través de diferentes fórmulas y artimañas. Por el contrario, lo que parece exigir Heidegger es la integración: el fenómeno de la muerte, tomado existencialmente, es un acontecimiento que forma parte de la vida y, como tal, hay que integrarlo en el propio proyecto: esa es su posibilidad más eminente e irrespectiva. Heidegger así lo apunta: “La muerte, en sentido latísimo, es un fenómeno de la vida”⁷¹. La implicaciones de esa integración, de ese aprehender el Dasein entero, es lo que prepara precisamente el horizonte de la apropiación.

El primer momento en todo este movimiento, como hemos argumentado, viene posibilitado por la angustia: en ella el Dasein es “arrancado” del *uno*, y puesto ante sí mismo. Esta remisión a uno mismo permite calibrar las genuinas posibilidades del proyecto. Por ahí se inicia un camino que puede derivar en un paulatino proceso de autonomía. Y desde ahí se gestan las condiciones de esa *vuelta* (al horizonte de la cotidianeidad) que pueden traducirse en una nueva disposición. Ahora es cuando debemos preguntarnos, ¿Cómo podemos pensar esta nueva disposición dentro del horizonte de la técnica moderna? ¿Cómo puede asumirse el hombre a sí mismo en esa cotidianeidad desde ese horizonte ganado? Obvio resulta que en cómo se pueda concebir a partir de este íntimo encuentro sobrevenido está más acá de ese reduccionismo nivelador impuesto por el mundo de la técnica: el hombre como animal de trabajo, esto es, como mano de obra o cerebro de obra. Por otro lado, sería torpe por nuestra parte

⁷¹ ST, p. 263.

afirmar que el hombre sólo se concibe así desde la imposición técnica, pero lo cierto es que el *modus vivendi* que se explicita tiene que ver enteramente con esta concepción. El *timing* de nuestra vida queda estructurado y condicionado, en gran medida, a partir de la jornada laboral; desde ésta se disponen asimismo los tiempos de ocio, la vida familiar y las propias relaciones humanas. Sin olvidar además que el originario sentido de todo ocio ha sido completamente desenraizado de su matriz originaria: el ocio es, ahora y en todo momento, un ocio programado. A pesar de todo esto, no queremos afirmar que el hombre sólo se reduzca a ser aquello que prescribe tal imposición; pero lo cierto es que hasta la rebelión y disidencia contra la misma constituyen una forma “más” que es integrada dentro de su misma dinámica. Pues este dispositivo, y ese es uno de sus grandes poderes, se caracteriza por su enorme *permeabilidad*: todo lo integra, en un movimiento de progresivo perfeccionamiento y refinamiento. Pues bien, la *vuelta* a este horizonte técnico así dispuesto no puede más que constituir, parafraseando al propio Heidegger, un estar a la altura de la *dignitas* de lo humano. Aquí no puede tener lugar ni sentido esa reducción que constituye un voraz atropello de la misma. El Dasein es el originario lugar de la apertura del ser y, al mismo tiempo, el horizonte del ser más allá de lo ente, nos remite a ese ámbito oscilante que escapa a toda voluntad y arbitrio humanos. Esto impone, ya de por sí, un ejercicio de responsabilidad y de humildad. *Responsabilidad* en cuanto el Dasein es el centro efectivo de la apertura; y *humildad* en cuanto que esa dimensión nos remite a un horizonte que está más allá de nosotros mismos, más allá de nuestra voluntad y poder de decisión. Desde aquí sólo resta ser consecuentes con la *finitud* radical de la que está imbuido el proyecto; lo que implica, asimismo, que hay que encontrar el *lugar* a partir del cual seamos enteramente consecuentes con ella. El mentado giro o *vuelta* tiene que suponer un absoluto reconocimiento de todo esto, en un movimiento que re-coloca las cosas, los entes, en su justo lugar y medida. El Dasein reducido a “animal de trabajo” no se corresponde con esta actitud. No hay ahí ni asunción de la donación, ni siquiera verdadera aprehensión de esa finitud radical. La restricción a ese único horizonte es olvido de aquello que nos caracteriza como humanos y, como consecuencia, nos predispone a una situación óptica que queda más allá de esa responsabilidad y humildad. ¿El hombre como absoluto dominador, como ese ser que todo lo dispone y todo lo aprehende? ¿Dónde nos quedaron las cosas? ¿Cómo pueden hablarnos éstas desde la más absoluta *cercanía*? ¿Cómo puede darse un trato con los “otros” que no sea meramente solícito? Desde esta perspectiva, ¿Qué ha sido del mundo y de la esencia de lo humano? La reducción y nivelación que hemos venido tratando salpican todo el proyecto existencial: hay apertura, pero unidimensional; apertura que no está a la altura de la *humanitas* de lo humano. En este sentido, la apropiación se nos presenta como des-ocultación de aquello que constitutivamente somos y, como consecuencia de ello, vuelta al mundo tocados por esa *mano invisible* del horizonte así desocultado. Esto se traduce en la apertura a una suerte, de lo que podríamos llamar, *segunda naturaleza*. Desde esta perspectiva la caída en el *uno* vendría a suponer un mantenerse imbuido únicamente dentro del único plano de la *primera naturaleza* (la cual es el horizonte al que siempre estamos remitidos, esa apertura en la que nos manejamos con lo a-la-mano o con el puro estar ante los ojos), donde la “vuelta” implicaría un haberse ganado algo así como una *segunda naturaleza* (la cual

tomamos como más originaria, pues la primera se inicia como movimiento de re-acción y re-pulsa de aquélla). De este modo la apropiación tiene que ver con un haberse ganado una nueva dimensión, la cual puede hacerse operativa, intercediendo, dentro de la primera. El primer efecto de esta operatividad lo encontramos en la respuesta al *quién* del Dasein que, hasta ahora, había sido un *nadie*. El Dasein se ha hecho frente, ha reconocido las verdaderas posibilidades de su proyecto existencial, se ha abierto a su negatividad, a su herida y culpa ontológica. Veamos cómo desde ahí el mundo de los *entes* va encontrando también su verdadero lugar, cómo se aprehenderían la *naturaleza* y las dimensiones *espacio-tiempo* desde aquí, qué *pensar* se reencontraría con sus auténticas posibilidades, y qué forma de *lenguaje* armonizaría con todo este movimiento.

- En cuanto a qué *pensar* podría encontrar aquí su articulación, debemos primeramente decir que se nos queda enteramente corto ese *pensar calculante* que, paulatinamente, va desplegando su imperio y dinamitando así los posibles *espacios* a otros modos de pensar. Las consecuencias que trae consigo el modelo impositivo de esta *máquina de calcular* ya han sido puestas de manifiesto en su correspondiente lugar. Ahora bien allí ya se apuntó, en estricta confrontación con éste, a un *tiempo del pensar* que el propio Heidegger acuña en *El principio de Identidad*. En este *tiempo del pensar* parecen quedar recogidas las genuinas posibilidades de una nueva apertura, lo cual implica un preludio que ensaya el intento de ir más allá del mundo de los objetos y la representación. Tal horizonte del pensar apunta al *Ereignis*, esto es, a esa dimensión del ser más allá de lo ente donde acontece esa transpropiación entre hombre y ser. Desde la perspectiva del mundo técnico, esta pertenencia se ha hecho patente de modo tal como nos lo caracteriza el *Gestell*: como ese potente dispositivo que es el fiel espejo de haber ya-siempre-pensado, hasta sus últimas consecuencias, el ser como “ser de lo ente”. Bajo la figura del *Gestell* está entendiéndose el ser como algo técnico, en el sentido de que es nuestra obra. Pero al establecer tal identificación (ser-técnica) estamos tomando, otra vez, el ser como un ente y, por ello, no podemos atender desde allí la cuestión de que en esa situación técnica es el propio hombre quien es concebido ahora como un ente, una cosa, por lo que él mismo queda afectado por tal imposición. Ésta constituye el fruto último de una metafísica que se remonta a sus inicios griegos cuando, de algún modo, se decidió la noción de identidad como una propiedad del ser; en lugar de entender el ser como una propiedad de la identidad. Ahí reside la clave del asunto; por ahí Heidegger ensaya un pensar no-metafísico que no supone, en ningún caso, un más allá de éste, sino que posibilita una apertura desde éste (metafísico) a su esencia, donde se detecta la borradura de esa dimensión olvidada. Que el ser sea algo más de lo que es él mismo, que podamos afirmar efectivamente algo así, es por mor de esa dimensión originaria desde la cual hombre y ser se encuentran en lo mismo, son recíprocamente transpropiados en eso mismo. La frase de Parménides que habla de que lo mismo es *ser* que *pensar* puede ser (in)decidida de diferente modo a cómo se decidió desde sus orígenes metafísicos. Precisamente puede aprehenderse en el sentido de que, el *ser* con el *pensar*, tienen su lugar en *lo mismo*, lo que quiere decir que el ser surge de la identidad, la cual así interpretada, se entiende como un horizonte más original. Este modo de pensar la identidad es lo que Heidegger ilustra en *El*

principio de Identidad mediante la imagen del “salto”: pues supone un salto efectivo más allá del mundo de la representación propio de la metafísica, un salto allende al significado de ser que ésta, históricamente, siempre ya le ha otorgado. Este salto nos coloca en esa constelación entre hombre y ser regida por la esencia de la técnica moderna. Pero, desde este horizonte así descubierto, esta mutua pertenencia sobrevenida desde el *Gestell* no puede, por más, que ser una forma extrañada de pertenencia: pues desde aquí el Dasein ya no se puede valer de la técnica sino que, al contrario, es la técnica quien se vale de él: la que le hace *ser* al hombre y al ser. *Gestell* y *Ereignis* son algo así como dos caras de una misma moneda. La diferencia está en reconocer el *Ereignis* como el negativo del *Gestell*, lo que viene posibilitado a través de ese re-pensar la noción de *identidad*. El movimiento del pensar nos lleva desde la técnica a su esencia, del ser al *sentido* del ser. Y, para consumir tal movimiento, Heidegger también nos habla en *La constitución onto-teo-lógica de la metafísica* de un “paso atrás”, donde se piensa el origen de la *metafísica del ser* en la *diferencia*. Aquí se trata de ver cómo esa persistencia en pensar el ser como “ser de lo ente” –con el consecuente olvido de la diferencia ontológica- tiene su origen en una diferencia. La diferencia es precisamente lo que abre la posibilidad a una *metafísica del ser*, pero se trataría de ver cómo esa historia sólo ha sido posible a través del recogimiento de la dimensión que la ha posibilitado. El ser, en la historia de la metafísica, ya siempre se ha patentizado, de algún modo, como ente. Pero el ser es la *sobrevenida*, es el mismo movimiento del gestarse, del abrir, el propio salir (dimensión del ser más allá de lo ente); siendo el ente la expresión de la *llegada*, ahora ya consumada en su entera concreción (dimensión de lo ente). Lo que sucede en la historia de la metafísica es que la obnubilación de esa *llegada* siempre ha hecho *olvidar* el horizonte de la *sobrevenida*. Pensar la diferencia implicaría, en este sentido, detenerse en ese “entre”, en esa inter-cisión entre la sobrevenida y la llegada, dentro de la cual ser y ente entran en relación: se separan y reúnen. El origen de la metafísica, la cual hunde sus raíces en su constitución onto-teológica, constituye un modo particular de comprender –resolviéndola- esa inter-cisión entre la sobrevenida y la llegada, siendo ésta dirimida sobre la base de una comprensión de ser como “ser de lo ente”, con el consecuente olvido de la dimensión del ser más allá de lo ente.

Ahora toca preguntarnos *cómo* se puede traducir todo ese horizonte abierto en *otras* posibilidades del pensar, retrotrayendo todo ese discurso a un plano existencial. La apertura a semejante horizonte no puede ser visto como un simple juego del pensar, un capricho del mismo, un devaneo metafísico sin más. Como ya se ha apuntado, el mentado *Ereignis* parece ser algo más que una mera idea: se trata de ese “ámbito oscilante” que parece, no obstante, interpelar de algún modo al Dasein. Si el *Ereignis* constituye el negativo del *Gestell* y éste, en tanto esencia de la técnica moderna, nos ha abierto a una situación en la que ese dispositivo es ahora el que patentiza el sentido de *hombre* y *ser*; pareciera que a eso que interpela esa dimensión (*Ereignis*) es a sobreponerse a ese dispositivo. ¿No parece contener el *Ereignis* la fuerza oscura potencial para que algo así pueda suceder? Ahora bien, el propio Heidegger argumenta que eso es una tarea que no puede llevar a cabo únicamente el hombre. Pero la mera apertura a éste viene a suponer un primer momento fundamental para poder detener, siquiera

un instante en la conciencia, esa inercia impositiva. Podríamos establecer el siguiente paralelismo en nuestro intento de vincular el ámbito existencial con el estrictamente extra-metafísico: la dimensión del *Ereignis* vendría a ser para el “ser” algo así como lo que la angustia supone para el Dasein. Me explico: la dimensión del *Ereignis*, siendo el negativo del *Gestell*, es como la *grieta* a esa provocación en la que está inmiscuido el mundo técnico. En esa persistencia y afán de tener que presentarse todo ha comparecido, súbitamente, un “huésped” que parece no haber sido invitado al festín de esa omni-aprehensión. Vendría a ser algo así como la figura del aquel personaje insólito que está en toda celebración pero que, sin embargo, no ha sido invitado por nadie. En la angustia sobreviene una llamada que nada dice, donde ese silencio toma la forma de una interpelación. Pues bien, en ese otro plano, el *Ereignis* constituye ese revés del *Gestell*: su momento negativo y su máximo apogeo desestabilizador. El retraimiento a esa dimensión, ¿no se traduce, de algún modo en una *llamada* que interpela, en este caso, al hombre? ¿No debemos tomarlo como una cierta invitación al *giro*? En el máximo apogeo del peligro, ahí crece más que nunca aquello que salva. En este mundo así dispuesto, que constituye la última figura radical de la presencia objetivada, centellea bajo la forma de una ausencia ese horizonte originario desde donde quizá es posible aprehender el porqué de este dispositivo; todo lo cual implica la asunción de que éste constituye una forma de resolución entre otras. Además de todo esto, parece que tal dimensión no admite reducción alguna a ser mera idea sino que, al igual que en la angustia, el ingreso a su horizonte implica algo más: tal horizonte no se deja recoger desde esa razón gestada metafísicamente, la cual entiende el principio de identidad como una propiedad del ser. Consecuentemente, tampoco el lenguaje articulado desde aquí puede salir al encuentro para *decirlo*, pues éste es un lenguaje cimentado a partir de ese principio de identidad tal como se ha desembozado históricamente. De este lenguaje podemos, tal vez, recibir herramientas para poder detener todas esas palabras que lo imposibilitan: sujeto, objeto, ser, ente, etc. Por lo tanto, otra vez al igual que en la angustia, hay algo que no puede ser expresado: la puerta de entrada a esa dimensión parece exigir ir más allá de todo dispositivo lógico gestado metafísicamente. Ahora bien, ¿puede ser posible algo así? Aunque admitamos que es un horizonte que repele toda positividad entitativa, el propio pensamiento de Heidegger es una muestra de que, de algún modo, puede ser apuntado. Desde esta perspectiva, el originario ingreso en esa dimensión es más bien *sentido* que *nombrado*. A lo que apunta esta dimensión es al hecho de que hay efectivamente un *sentido del ser* que es anterior a la historia del ser: a esa comprensión es a la que está cerrada la metafísica en tanto historia del ser.

Hombre y ser quedan ahora remitidos a un horizonte más originario. Del *Ereignis* sólo alcanzamos a decir que *acontece*, no podemos fijarlo positivamente de ningún modo, pues ello implicaría una auténtica tergiversación de aquello que originariamente es. De hecho, no podemos siquiera decir que *es*, pues eso ya implica una forma errada de entrar en el asunto. Aunque la entrada a la dimensión del *Ereignis* imposibilite, por su misma naturaleza, la gestación de un pensar positivo que opere más allá de las premisas metafísicas; debemos admitir, no obstante, que el pensar metafísico no puede salir indemne de esta situación. El horizonte del *Ereignis* viene a anunciar que en la historia del

pensamiento se ha pasado por alto esa dimensión poderosa que constituye el mismo abrir, el gestarse, el propio salir. Ese tránsito, que es apertura y gestación, es el propio acontecer del *Ereignis*. Desde esa dimensión puede otearse ese afuera que salta más allá de la interpretación metafísica, lo que abre el horizonte a un ensanchamiento de las posibilidades del mismo pensar. ¿El pensar en tanto *pensar calculante*? ¿Cómo puede desde ahí quedar espacio para ese *advenimiento*? La misma naturaleza de este pensar impone la clausura a ese horizonte. Y como el pensar es algo propio del Dasein, no parece equivocado afirmar que una auténtica apropiación tenga que implicar la apertura a ese horizonte. El Dasein ya no sólo tiene que apropiarse de su posibilidad más irrespectiva sino que, ese estar a la altura de la *dignitas* de lo humano, reclama el absoluto reconocimiento de ese horizonte. Sólo desde él el pensar alcanza su medida y queda disponible para sus posibilidades genuinas; sólo desde él parece ser recogida, atendida y asumida esa negatividad que repele todo *pensar calculante*. Ahora bien, un pensar permeable a ese horizonte, ¿cómo se puede traducir en el ámbito óntico, en el horizonte del dispositivo técnico? ¿Qué plexo relacional con el ente pudiera ser privilegiado desde él? Vayamos a abordar esta última cuestión.

- En lo que respecta a los *entes*, que ahora han sido reducidos a ser “subsistencias” y “reservas”, ya ha quedado meridianamente aclarado cómo responde eso a la tendencia moderna en la que el hombre ha llevado hasta sus últimas consecuencias lo *decidido* en el origen del pensamiento metafísico. Sucede, sin embargo, que la imagen de ese hombre dominador que afronta la pregunta del ser como “ser técnico” (otra vez como ente) se ha puesto del revés en esta última figura: ahora es él el dominado, el requerido por la misma dinámica de la técnica, él mismo es reducido a ente, a cosa, a ser mera *subsistencia*. El hombre dominador es, ahora, dominado. Todo se ha reducido a las demandas de una producción, la cual parece traer consigo esa nivelación a ser, ahora, meras “reservas”. Lo humano ha perdido su ligazón con su esencia, con aquello que genuinamente implica. Que el ente sea ya-siempre un ente disponible, que el útil sea remitido únicamente a su ser-útil que, por cierto, es a lo que es remitido en *Ser y Tiempo*; todo esto no está respondiendo a lo que esa cosa esencialmente *es*. Recordemos que el propio Heidegger se retracta de ese pragmatismo inicial de *Ser y Tiempo*, argumentando que “la utilidad del utensilio sólo es la consecuencia esencial de su fiabilidad”⁷². Además, en *El origen de la obra de arte* –su único trabajo acerca de la pragmaticidad después de *Ser y Tiempo*–, señala: “según como sea el utensilio, existen diferencias esenciales en su historia”⁷³. Esto nos levanta la sospecha acerca de esa prioridad a-histórica trascendental que se le da al útil en *Ser y Tiempo*. A propósito de esto añade: “debemos evitar precipitarnos en convertir a la cosa y a la obra en nuevas modalidades de utensilio”⁷⁴. Desde esta perspectiva parece que se le ha quedado corto ese tratamiento del útil en *Ser y Tiempo*, constantemente remitido a su usuariedad. Remitámonos ahora a esa noción en la que descansa, según el Heidegger posterior, el ser del útil: su *fiabilidad*. El ser-utensilio del utensilio reside en su utilidad pero ésta, a su vez, a una plenitud de un modo de ser

⁷² EODOA, p. 24.

⁷³ EODOA, p. 22.

⁷⁴ EODOA, p. 22.

esencial del mismo que es lo que mienta, precisamente, esa fiabilidad. Gracias a ella, “la labradora se abandona en manos de la callada llamada de la tierra”⁷⁵, argumenta. Hay aquí un *abandonarse* que parece mentar un gesto de absoluta confianza por parte del hombre ante la naturaleza: en un sentido positivo, uno se abandona a algo o a alguien cuando ese algo o alguien es absolutamente fiable, cuando es reconocido sobre un fondo de fiabilidad que lo posibilita. Desde este horizonte el útil no es simplemente un útil sino que, asimismo, su ser-útil reposa sobre un fondo de fiabilidad que posibilita tal “abandono”. Parece ahora que ya no nos basta el útil en tanto útil, pues las consecuencias extremas de esa reducción ya sabemos cuáles son: su constante explotación y posterior reposición. El ser del ser-útil parece que aguarda algo más; y ese *plus* es lo que quizá podría posibilitar otro tipo de relación con éste que quede más allá (o más acá) de su mera explotación. Por ahí vislumbramos un camino intransitado que puede ser invitación a otro modo de relación, a otra apertura a éstos. Pues, desde esa perspectiva pragmática, ¿queda abierta la posibilidad a que las cosas, los útiles, nos hablen desde esa *cercanía* a la que ya hemos apuntado? Quizá en ese fondo de *fiabilidad* pueda verse un comienzo, pero aún así debemos admitir que parece todavía quedársenos corta, pues un horizonte más ensanchado reclama el salto más allá del tipo de identificaciones que siguen funcionando aquí: ente-útil. La fiabilidad parece operar todavía dentro de esta identificación, esto es, sigue entendiendo el ente estrictamente como útil. Por otro lado, para ensanchar tal horizonte se hace preciso bosquejar parte de las reflexiones de Heidegger que trascienden el estricto tratamiento pragmático acerca de los útiles y la naturaleza. Se trata del intento de la (no)articulación de ese pensamiento no-metafísico que retrotrae a éste hacia su esencia. Dos son los pilares en este sentido: el juego como cuadratura del mundo y el acontecimiento del ser, al que ya hemos venido apuntando. Ahora nos interesa recuperar la estela del primero de ellos, para siquiera bosquejarlo en un intento de consumir esa *vuelta* desde la cual pudiera ser posible la articulación de otro plexo relacional. Tal reflexionar está contenido en su conferencia *La cosa*. Ahí se pone en juego la esencia de la *cosa*, pensada asimismo más allá de ese ser-utilis. ¿Qué ha sucedido en la historicidad de la cosa? Esta ha ido alejándonos paulatinamente de una experiencia originaria con la misma: desde Platón, que es entendida como hechura de la idea, pasando por la modernidad que la entiende como mero objeto, hasta llegar al horizonte técnico que la concibe, ahora, como subsistencia. Nunca hemos estado tan lejos de esta experiencia original desde la cual ésta puede efectivamente hablarnos desde una *cercanía* ganada. A esta *cercanía* es donde debemos apuntar, lo que implica que, dejando atrás la pretensión de todo lo incondicionado, son ellas (las cosas) las que ahora toman el mando, las que tienen que disponer de nosotros, llamándonos a entrar en el juego del mundo. Pero, ¿el juego del mundo? ¿qué está mentando todo esto? El *juego* mienta ese riesgo al que nos abandonamos, ahora sí, a la cosa. Se trata de entrar en él en la disposición adecuada. Ese abandonarse implica que ahora es el hombre el condicionado: ahora somos nosotros quienes dependemos de las cosas y no al revés. En ese abandonarse nos hablan efectivamente las cosas, el mundo, el mismo ser. A través de esta *cercanía* quedan dispuestos los elementos del “juego”: la tierra, el cielo, los mortales y los

⁷⁵ EODOA, p. 24.

inmortales. Pero en el modo de esta disposición ya no tiene cabida el hombre como centro eminente, ni ya ni siquiera la cosa, sino que es la cuadratura misma de éstos la unidad desde la que queda armonizada esa diversidad. Desde esta perspectiva, el ser mismo no se encuentra en ninguno de los elementos, sino que constituye el *equilibrio* del ente dentro de esa multiplicidad. Heidegger lo ilustra a través del ejemplo de una jarra: en ésta podemos ver cómo convergen éstos alrededor de la misma y, como desde allí, nos pueden efectivamente interpelar. La jarra es una cosa en cuanto recipiente, la cual tuvo que ser producida para ser este recipiente mismo. Ahora bien, lo que esencialmente *es* esta cosa-jarra no puede ser experimentado sólo a través de su *aspecto*. El abrirse a su *cercanía* implica la reunión de los cuatro elementos de la cuadratura: la jarra, en tanto recipiente que puede contener agua o vino, escancia el trago que apaga la sed de los hombres y la libación sagrada que se ofrece en sacrificio de los dioses. Pero también evoca la fuente, la lluvia y el rocío del cielo, así como la vid y los frutos de la tierra. De este modo los cuatro elementos quedan ensamblados alrededor de la cosa-jarra: cielo, tierra, dioses y hombres. Alrededor de ésta nos “habla” esa cuadratura, la cual es la que, precisamente, le hace ser a la jarra una cosa. Esto supone un reencontrarnos con su esencia, con lo que la hace originariamente ser: la cosa es remitida, desde aquí, a recuperar ese todo significativo que siempre ha sido *reducido* desde esa perspectiva de concebirlo como mero útil. Parece que, desde aquí, recupera su originario “lugar”; el cual, por cierto, trasciende al propio hombre: pues desde aquí es él mismo, a través de la cosa, quien encuentra su lugar y sentido. En un mismo movimiento la esencia de lo humano parece ser rebajada y enaltecida: el hombre se reencuentra en ese juego con sus verdaderas posibilidades. Este horizonte de re-encuentro coloca, por un lado, al hombre en su lugar (él sólo es una cuarta parte de toda la trama) y, por otro y como consecuencia de ese reconocimiento, deja ser a la cosa en lo que es, sin violentarla, sumido en ese juego de presencias, desde la cual el hombre puede llegar a ser *hombre*, correspondiendo a su dignidad y asumiendo de este modo su radical finitud y ese ser el centro eminente de la apertura.

- En cuanto a la *naturaleza*, desde este horizonte ganado, el tratamiento de ésta en tanto almacén pierde toda su fuerza y sentido. Ahora es el lugar donde se da tal advenimiento, el espacio donde comparece la cuadratura; todo lo cual trae consigo un tratamiento de la misma que reconoce en ella toda su fuerza y poder autónomo. Constituye ese recinto desde donde el hacer y producir del hombre no podrían más que armonizar con ella: ya no hay lugar para un enfrentamiento voraz entre *physis* y *tékne*. En ambas “habla” la cuadratura, la donación de lo que es: todo queda remitido a un horizonte que reconoce en la naturaleza el elemento primigenio de toda gestación; el horizonte mismo de la verdad y de la des-ocultación.

- En cuanto al *lenguaje*, el tratamiento que hemos llevado a cabo del mismo bajo el yugo del dispositivo técnico, nos ha mostrado una reducción del mismo que tiene que ver con ser un “mero instrumento de comunicación”, de “información e intercambio de noticias”, dentro del contexto de la cibernética. Ahí vimos los grandes beneficios pragmáticos de esa instrumentalización pero, asimismo, apuntamos a esa reducción de la que está transido tal tratamiento. En

este sentido ya se apuntó a otra noción que el propio Heidegger acuña, y que es de sobras conocida: el lenguaje como el recinto o la casa del ser. De hecho, si volvemos a retrotraer este discurso al tratamiento del lenguaje que Heidegger lleva a cabo en *Ser y Tiempo*, vemos cómo éste parece sucumbir también a ese pragmatismo que rezuma la obra: pues allí queda ontológicamente fundado en la totalidad de útiles. Así parece afirmarlo: “La significatividad [...] lleva empero consigo la condición ontológica de la posibilidad de que el Dasein comprensor pueda abrir, en cuanto interpretante, algo así como significaciones, las que por su parte fundan la posibilidad de la palabra y del lenguaje”⁷⁶. Las implicaciones pragmáticas de esto son tan inaceptables que, en el ejemplar de *Ser y Tiempo* del propio Heidegger, encontramos escrito a modo de anotación: “Falso. El lenguaje no es un segundo piso sobre otra cosa, sino que es el originario desplegarse de la verdad como ahí”⁷⁷. Esta anotación resulta ser del todo significativa: el lenguaje como el originario desplegarse de la verdad como ahí. Ciertamente esto concuerda más con lo que tenemos que argumentar. El lenguaje es el templo del ser, esto es, el lugar donde éste se acomoda, expresándose: el ser adviene siempre en camino hacia el lenguaje. Si la dimensión del ser (más allá de lo ente) apunta a “algo” más de lo que es él mismo, el lenguaje puede, de algún modo, dar fe de esa dimensión. En *Y para qué poetas*, su pensamiento apunta a un Decir que comporta el más arriesgado de los riesgos. Pero, ¿a qué apunta este Decir arriesgado? Ángel Gabilondo, en su artículo *Más arriesgado que la propia vida*⁷⁸, lo dice de manera harto sugestiva: Apunta... “a la experiencia desnuda del lenguaje, el de un lenguaje alejándose de sí, poniéndose fuera de sí y abriéndose al distanciarse, para descubrir su propio ser y destellar el afuera”⁷⁹. No se trata de un lenguaje remitido a lo que las palabras dicen sino más bien que el lenguaje que dice en verdad es el lenguaje de *dichas* palabras. La “experiencia desnuda del lenguaje” implica una apertura al mismo de modo tal que se reconocen en él las posibilidades del ser. Por ello, si lo que se pretende es un Decir que trascienda la pura intencionalidad de la objetivación, esas posibilidades están contenidas, como semillas, en tal Decir. A través del lenguaje o, mejor, de la Palabra resuenan los ecos de lo que son hombre y ser; allí mismo, como en una tirada de dados, se decide y se etiqueta lo nombrado. Pero en el mismo acto de nombrar resopla el afuera, la misma finitud, la muerte, el ser-límite que somos. Esta experiencia de ser-límite es precisamente jugada desde el lenguaje. De ahí que los más decidores y, por tanto, los más arriesgados sean los poetas. Pero, ¿por qué? Porque en ese Decir hay un reconocimiento del riesgo, porque éste nos convoca a la exclusión; a siquiera rozar, diciéndolo, ese “soplo” desde el que es posible la apertura de toda frontera, de toda clausura en definitiva. La poesía es entendida aquí en sentido amplio, desde el momento que Heidegger apunta a ese “poéticamente habita el hombre”⁸⁰. Tal Decir es un decir que quiere, por supuesto, pero no en el modo moderno de la “autoimposición intencional de la objetivación del mundo”. En este sentido el querer de ese Decir no quiere nada. Por el contrario, se trata de un Decir que pone al hombre sobre la tierra, lo lleva

⁷⁶ ST, p. 109.

⁷⁷ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer Verlag, 1977. (p. 442).

⁷⁸ Gabilondo, Ángel, “Más arriesgado que la propia vida”, en *Heidegger. Sendas que vienen*, Vol. 1, UA Ediciones, Madrid, 2008, pp. 115-135. (En adelante, MAQPV).

⁷⁹ MAQPV, pp. 128-129.

⁸⁰ Heidegger, Martin, “...poéticamente habita el hombre”, en *Conferencias y artículos*, Serbal, Barcelona, 1994 (Segunda edición revisada, 2001), pp. 139-152.

a ella, llamándolo a un auténtico *habitar*. Por tanto, no es que nos lleve de este mundo a un supra-mundo; al revés, nos enraíza en lo que esencialmente somos en tanto ser-en-el-mundo. Tal enraizamiento no debe ser malentendido como una mera reducción a la dimensión de lo óptico; sino que nos convoca a reencontrarnos con aquello que esencialmente somos. ¿Y qué somos esencialmente? Somos el centro de la apertura, el “lugar” donde el ser alcanza a ser “claro” (*Lichtung*), desde el momento en que admitimos que “la casa del ser” es el lenguaje. Pero ese ser “lugar” y centro de la apertura no debe ser motivo de enaltecimiento alguno porque, si le damos la vuelta y lo miramos por vía negativa, somos fundamento de una nihilidad, un ser-posible que es la vívida expresión de un *no*; un ser que colinda y, hasta podríamos decir, con-vive con la nada. Somos ser, somos...nada. Este estar atravesados por una inquietante nada es el fundamento de nuestro ser y el gran determinante de nuestro existir. En este sentido, el Decir arriesgado de los auténticos rapsodas y poetas nos impele hasta el límite, nos convoca a la tensión, en un movimiento de distanciamiento y retorno que descubre su ser y hace destellar el afuera. Este Decir nos muestra lo que es: apunta al ser como acontecimiento apropiador. En esta experiencia desnuda de la palabra es el poeta quien se abandona a su suerte, quien se destina en su destinar, quien queda remitido a las posibilidades de ese Decir que no son otras que sus genuinas posibilidades: las del hombre, las del ser, las de su recíproca transpropiación. Con lo cual, esta Palabra, no está meramente en manos del hombre: a través de ella nos “habla” esa dimensión originaria, ese “afuera” al que, de algún modo, estamos remitidos. La experiencia de esta Palabra guarda similitudes con lo acaecido en la angustia: remisión, a través del afuera, a uno mismo, a lo que somos en tanto ser. Las posibilidades de esta Palabra son las mismas posibilidades que las de hombre y ser; en ella se juega el modo de destinarse de ambos.

De este modo, y siguiendo el hilo de nuestra interpretación, esta experiencia con la Palabra nos retrotrae a un Decir que remite a esa dimensión (*Ereignis*), a ese no-lugar donde se decide el destinar de toda destinación. El lenguaje, en este sentido, parece ser el lugar privilegiado donde se juegan las posibilidades de una genuina apropiación. Es en esta Palabra donde la resolución encuentra su “sitio”, su “lugar”, pudiendo de alguna manera siquiera apuntar a ese soplo, a ese afuera al que estamos indefectiblemente remitidos. Por tanto, la asunción plena de aquello que es uno mismo debe pasar, ya no sólo por asumir hasta sus últimas consecuencias lo sobrevenido con la angustia, sino que asimismo y relacionado con esto, por atender a esa escucha, por dejarse interpelar, por destinarse con ella hacia ese no-lugar que latiendo en la íntima dimensión del ser, late también en el corazón del hombre. El proyecto desde aquí es esa vibración al unísono con aquélla suspendida sobre una nada. Ahora el hombre atiende a esa aflicción del ser que, al mismo tiempo, es su aflicción: la abriga, la asume, se identifica plenamente con ella. Tal vez esta asunción constituye eso que Heidegger reclama del hombre respecto al ser: esa *espera* que no puede ser simple sumisión o resignación porque, como él argumenta, para que pueda girar el ser, es el hombre quien primero tiene que girarse hacia él.

- En cuanto al *espacio*, y como hemos señalado en la interpretación de este fenómeno a la luz de la caída, desde allí las lejanías-cercanías quedan

trastocadas, lo que trae consigo un particular des-quiciamiento. Las *terribles*, que es así como las caracteriza Heidegger, implicaciones de esta situación tienen que ver con el hecho de que en ese afán por superar todas las distancias, por paradójico que pueda resultar, la *cercanía* de aquello que es sigue estando ausente. Y lo que buscamos precisamente es atender a esta *cercanía* desde donde sea posible que las cosas encuentren su justo lugar y medida. Esta cercanía, como señala Heidegger, parece que “no se la puede encontrar de un modo inmediato”⁸¹. Ello impone un ejercicio de llegar a la cosa en tanto cosa. Se trata, de algún modo, de remitir a la cosa a eso que esencialmente *es*, pues “eso que es” es precisamente lo que el hombre le ha usurpado. Para hacer disponible esta cercanía se hace preciso escapar de ese particular desquiciamiento al que se ha llegado. Éste, sigue el rastro de aquel afán por acercarlo todo propio del mundo técnico, afán que implica asimismo un hacerlo todo presente ahora y en todo momento. Pero ya se ha visto a lo que lleva tal actitud: a un despojar a lo que es de su esencia primitiva. Entonces preguntamos, ¿es posible abrirse a *otra* disposición espacial a partir de la cual las cosas y el mismo hombre recuperen su originario *lugar*? Tal disposición tiene que pasar por el reconocimiento de que ese poner a la mínima distancia todas y cada una de las cosas es una actitud propia de un sujeto erigido como absoluto dominador de la situación: el hombre como ser privilegiado que todo lo dispone sometiéndolo a su yugo y medida. Sigue operando aquí el sujeto de la modernidad como última figura radical de lo allí prescrito. Por otro lado, esa *otra* espacialidad que debe empuñarse tiene que ver con esto: dejar-ser a la cosa en aquello que *es*. La apertura a semejante horizonte parece demandar una especial disposición del Dasein, que nosotros relacionamos con la disposición *apropiada*. Es decir, dentro del movimiento de *apropiación*, el desembozar de este modo la espacialidad constituye un momento más de aquél. Y ya no es sólo que ésta le restituya su esencia a las cosas, sino que el hombre mismo reconoce su auténtico lugar en la trama. La idea de la *cuadratura* y el *juego* del mundo insuflan de significación, y hasta podríamos decir de *mito*, a la cosa y al propio mundo. En el ejemplo de la jarra no sólo habla ésta en cuanto recipiente sino que, asimismo, convive el mundo de los mortales con el mundo de los dioses, el cielo con la tierra. Desde esta perspectiva, todo parece encontrar su lugar originario (su morada), sin violencia ni imposición: simplemente un dejar-ser a la cosa en aquello que esencialmente *es*, abandonarse a ella, apropiándose de lo que es uno mismo a través de ese juego de presencias y ausencias que conforman el todo significativo de la cosa. Así como el verdadero poeta es quien se arriesga con su Decir en la Palabra, abandonándose a su suerte; así el hombre, desde esta íntima cercanía, se arriesga en la cosa, recibe a través de ella no sólo lo que esencialmente esa cosa *es*, sino también lo que es él mismo en relación con eso otro y, por extensión, con el Todo del mundo. A través de esa cercanía ganada el hombre se reconoce a sí mismo como lo que *es*: reconocimiento que demanda toda *apropiación*. Entretanto la cosa, habiendo recuperado su esencia primitiva, funciona como una suerte de espejo que coloca al hombre en su verdadero lugar. El hombre que ha consumado tal movimiento no puede más que responder a las demandas de esta cercanía, donde la propia cosa y él mismo, son devueltos a su *lugar*: a su propia esencia. En la apertura a este horizonte

⁸¹ LC, p. 122.

espacial se trasluce, como un fugaz presentimiento, el advenimiento del ser y el mundo como ese *juego* al que estamos remitidos en tanto seres mortales: temporales y finitos.

- En relación al *tiempo* y temporalidad, aquí tocamos un punto absolutamente determinante para la consumación de esa existencia *apropiada* a la que hemos venido apuntando. La cuestión de la temporalidad puede reunir, como hemos de ver, de manera privilegiada el ámbito existencial con el extra-metafísico. Desde la perspectiva existencial, la temporalidad es el horizonte que se debe ganar para consumir la resolución; y, desde la extra-metafísica, es la que nos hace reconocer, entre otras cosas, el *tiempo* como regalía y el *ser* como envío y don. *Tiempo* y *ser* encuentran su suelo común en el *Ereignis*. En cuanto al ámbito extra-metafísico, del tiempo no podemos decir ni siquiera que *es*, sino más bien y al igual que el ser, que “Se da...”. Desde esta perspectiva, el tiempo es caracterizado como *regalía* (en el cual resuena también esa *donación*). Se trata del mismo *extenderse*: el horizonte en el que se da el ser. Podemos decir que hay ser en la medida que nos *alcanza* el tiempo. Ahora bien, el *quid* de la cuestión quizá estará en *cómo* asume el hombre la donación de esta regalía⁸², porque esto terminará por ser absolutamente determinante para el modo en que nos abrimos a la donación del ser. La tríada *ser-tiempo-hombre* encuentra en ese horizonte (*Ereignis*) su vínculo íntimo: en cuanto el hombre tiene noticia del ser -en la medida que es alcanzado por el tiempo-, él mismo forma parte esencial de esa trama-acontecimiento. Si retrotraemos ahora el discurso al ámbito puramente existencial debemos preguntarnos: ¿A qué disposición temporal es abierto el Dasein en la resolución precursora? Y yendo más allá de ésta: ¿Guarda o puede guardar esta relación alguna con la remisión a la dimensión del *Ereignis*? ¿Puede realmente *casar* una cosa con la otra? Lo primero que debemos apuntar es que, desde ambos lados, parece quebrarse por completo ese tiempo dirimido en base a una sucesión infinita de *ahoras*. Ya no puede ser asumido como esa dimensión que el hombre viniera a ocupar, como ese afuera que nos recibe y en el que nos instalamos desde el privilegio absoluto del presente. El *concepto vulgar del tiempo*, que es así como Heidegger lo caracteriza, no nos da cuenta veraz de nuestra constitución, ni tan siquiera de la del propio ser. Como se ha dicho, desde ésta se pierde toda referencia a los éxtasis que conforman la temporalidad. Las dimensiones *futuro-pasado-presente* pierden su verdadero horizonte y poder extáticos. Por el contrario, el Dasein abierto a la resolución precursora, ha reconocido en el futuro ese éxtasis privilegiado en el que queda recogido el haber-sido (pasado) y, como consecuencia de ello, entra en originaria *situación*: queda disponible para el *instante*, donde este horizonte está mentando algo que debe ser ganado⁸³. La concepción vulgar del tiempo, como no podría ser de otro modo, también adolece de ese carácter reductor-nivelador al que hemos venido apuntando como propio de la caída. Así lo certifica el propio Heidegger: “Pero incluso en esta pura secuencia de *ahoras* que es pasajera en sí misma, el tiempo originario se manifiesta a través de toda

⁸² Es decir, ¿está asumiendo ese tiempo que nos alcanza desde una persistencia en el tiempo auténtico o, por el contrario, la asume desde la interpretación “vulgar” de la medianía?

⁸³ En esta línea el propio Heidegger argumenta en *Ser y tiempo*: “Porque la temporeidad de la resolución tiene, por lo que respecta a su presente, el carácter del instante”, ST, p. 423.

nivelación y encubrimiento”⁸⁴. Encubrir algo no es más que una forma de reducirlo: reducción y nivelación se vuelven a expresar aquí de modo que taponan y oscurecen ese *tiempo originario* que debe ser, de algún modo, rescatado. Porque éste será, ahora, un tiempo *finito*. El Dasein no es temporal porque esté instalado en el tiempo, sino más bien porque está entretejido de tiempo: existir es, como ya vimos, temporalizarse. Recuperemos ahora la primera de las preguntas que nos hacíamos: ¿A qué disposición temporal es abierto el Dasein en la resolución precursora? Es abierto a esa disposición en la que reconoce su existencia transida de temporalidad, quedando conciliados los tres momentos extáticos desde la preeminencia del futuro. Es el éxtasis del futuro desembozado desde la posibilidad de la imposibilidad de la muerte quien asume, recogiéndolo, el haber-sido: en el correr al encuentro de la propia muerte el Dasein se comprende como el ser-culpable que *es*; todo lo cual sólo es posible si éste, asumiendo esa culpa y cargando con su deyección, se vuelve auténticamente sobre lo que ya siempre ha-sido. Este movimiento le pone en situación de recuperar, ahora, el presente como *instante*. Las implicaciones de haberse ganado ese horizonte tienen que traslucirse de algún modo en la existencia; desde aquí pareciera que el Dasein se abre de modo tal a la presencia que, como ya vimos, la deja ser en aquello que genuinamente *es*. A propósito de esto, Heidegger argumenta en *Tiempo y ser*⁸⁵ que el hombre “es aquel a quien importa o atañe la presencia, el que desde tal *atingencia*, desde tal importancia, asiste, está a su manera presente, a todo lo que está presente y ausente”⁸⁶. De hecho, ese estar remitido a la presencia, es lo que hace *hombre* al hombre. Desde la perspectiva de este discurso, donde se trata de pensar el ser más allá de lo ente, esa apertura a la presencia implica, al igual que en el tratamiento de la temporalidad en *Ser y Tiempo*, los éxtasis de esa regalía: la ausencia de lo ya-pasado se extiende, a su manera, al estar presente; y lo mismo ocurre con el por-venir, en el cual también se extiende aquél. Finalmente, también esa atingencia que nos alcanza también se patentiza en el propio estar presente. En palabras de Heidegger:

Advenir como todavía no presente, extiende y aporta simultáneamente lo ya no presente, el pasado, y a la inversa éste, el pasado, se extiende hasta alcanzar el futuro. La relación de cambio de ambos extiende y aporta simultáneamente al presente. Decimos “simultáneamente” y con ello adjudicamos al recíproco extenderse de futuro, pasado y presente, esto es, a su propia unidad, un carácter temporal⁸⁷.

Y lo que tienen en común esas tres dimensiones es su recíproco ofrendar-se, donde aquello que ofrendan no es otra cosa que a sí mismos: el estar-presente en ellos ofrendado. Con esto argumenta Heidegger “se esclarece lo que llamamos el espacio-tiempo”⁸⁸. Todo este reflexionar termina por apuntar al ámbito del *Ereignis*, que determina a ambos (*tiempo-ser*) en lo que tienen de propio en su recíproca copertenencia. Y además de todo esto, Heidegger apunta también allí a un *tiempo auténtico* que, en sus palabras:

⁸⁴ ST, p. 438.

⁸⁵ Heidegger, Martin, *Tiempo y Ser*, Tecnos, Madrid, 2009. (En adelante, TS).

⁸⁶ TS, p. 32.

⁸⁷ TS, p. 33.

⁸⁸ TS, p. 34.

es la cercanía que concilia en unidad su triple y esclarecedora regalía de estar presente desde el presente, el pasado y el futuro. Ella ya ha alcanzado y de tal manera al hombre en cuanto tal, que éste sólo puede ser hombre en la medida en la que está en el interior de la triple regalía y ante la recusante-retinente cercanía que lo determina. El tiempo no es ningún producto del hombre, el hombre no es ningún producto del tiempo⁸⁹.

En este *tiempo auténtico* el hombre está en el interior de la triple regalía. Y este tiempo así desembozado termina por remitirnos a la dimensión del *Ereignis*. Desde este terreno ganado es desde donde podemos afrontar ahora la segunda pregunta que nos hacíamos: ¿Guarda o puede guardar alguna relación la resolución precursora del Dasein con esa remisión al *Ereignis*? De la resolución precursora afrontada desde la temporalidad, hemos dicho que eso tiene que ver, entre otras cosas, en una apertura al presente como *instante*. En ese instante uno es puesto en *situación* y remitido a la presencia, todo lo cual también incluye, por cierto, ese universo de *ausencias* que “hablan” en las dimensiones pasado-presente-futuro. Pero en lo que respecta a esa remisión al *Ereignis*, ¿se le está todavía reclamando activa resolución al Dasein? Ciertamente que no. Pero lo que parece suceder allí es que quizá no haya lugar a una demanda de ese tipo porque, entre otras cosas, ya se esté dando por supuesta. Me explico: es como si en todo el discurso que lleva a cabo en *Tiempo y Ser* -en ese intento no-metafísico de pensar el ser más allá de lo ente, donde la remisión al hombre ya sólo es de manera indirecta- ya no tenga cabida aquí ninguna demanda de resolución (precisamente porque ahora el discurso se ha desmarcado del plano existencial); pero no obstante, en la medida en que el hombre vuelve a aparecer en escena, parece que ya no se hace necesario reclamarle nada de eso, entre otras cosas, porque la misma entrada a tal dimensión (*Ereignis*) parezca implicar ya de por sí toda resolución.

Lo que tratamos de mostrar con todo esto es que la asunción en *Ser y Tiempo* de la temporalidad guarda íntima relación con ese *tiempo auténtico* al que apunta ahora Heidegger en *Tiempo y Ser*. Ahí estaríamos vinculando el discurso existencial con su intento extra-metafísico o no-metafísico. Por supuesto que debemos admitir que el discurso de *Ser y Tiempo* apunta sobretodo a una temporalidad dirimida desde el foco existencial; admitiendo incluso que, en este intento no-metafísico, ahora hay cosas que no encajan con lo argumentado allí. Por ejemplo, ahora admite que “el intento, abordado en *Ser y Tiempo*, de reducir la espacialidad del estar humano a la temporalidad ya no se deja mantener”⁹⁰. Efectivamente, desde este terreno ganado hay un reconocimiento de “algo” más originario que el tiempo y, por ende, que el propio espacio. Pero ello no quita que encontremos elementos afines para tratar de conciliar ambos discursos a la luz de la *apropiación*. Que el hombre puede quedar remitido al *Ereignis* lo dice el propio Heidegger: “En la medida en que tiempo y ser sólo se dan en el apropiar, a éste último pertenece lo peculiar que trae al hombre a lo que él tiene de propio

⁸⁹ TS, p. 36.

⁹⁰ TS, p. 43.

como aquel que se percata del ser, mientras persiste en el interior del tiempo auténtico. Así apropiado pertenece el hombre al acaecimiento apropiador”⁹¹.

El hombre, mientras persiste en el “interior del tiempo auténtico”, pertenece al acaecimiento apropiador. A lo que a continuación añade, “este pertenecer reposa en la *reapropiación* que caracteriza a dicho acaecimiento. Por ella, está el hombre a él comprometido”⁹². Los vocablos que pueden, de algún modo, apuntar “algo” de ese acaecimiento son la *retirada*, la *expropiación* y la mentada *reapropiación*. La *retirada* se hace patente en ese juego de recusación-retención que tiene lugar en el tiempo auténtico: “contenerse, recusación, retención, muestra algo así como un retirarse”⁹³, aunque el propio Heidegger no se extienda más por allí, admitiendo que sobrepasa el asunto de la conferencia. Por otro lado, la *expropiación* está mentando que lo que tiene de más propio (*Ereignis*), “lo retira el desocultamiento sin límite”. De este modo, el acontecimiento apropiador se expropia de sí mismo, con lo cual no se abandona tal acaecimiento sino que sigue preservando su propiedad. A lo que apuntan estos vocablos es a la necesaria errancia que conlleva todo intento de “decir” tal dimensión desde el pensar representativo o desde el meramente enunciativo. De hecho, de éste (*Ereignis*) ya no se puede decir ni que *es*, ni tan siquiera que “se da...”; lo único que alcanzamos a decir es que “el acaecimiento apropiador acaece apropiadoramente [o: la apropiación apropia]”⁹⁴. Toda esta caracterización nos debe llevar a afirmar que esa dimensión es oteada como movimiento, como tránsito: de hecho, pareciera como si la *expropiación* y la *reapropiación* constituyeran dos momentos fundamentales de su necesaria *retirada*. Parece que el tránsito de la *retirada* es lo verdaderamente propio del *Ereignis*, siendo la *expropiación* ese momento en el que necesariamente esa dimensión se retira de ese “desocultamiento sin límite” ejercitado por el hombre, preservando así toda su naturaleza *negativa*. Pero paralelamente hay un segundo momento de *reapropiación*, momento que parece interpelar activamente al hombre; el cual, atendiendo a las implicaciones de esa necesaria *retirada* y apuntando por ello a su “escucha”, deja ser a esa dimensión en aquello que auténticamente es: momento en que la *expropiación* se *reapropia* sobre un fondo de necesaria *retirada*. Todo ello nos hace recordar aquello que argumentábamos a propósito del ser, el cual para *girar* necesita que el hombre previamente se gire hacia él. Pues bien, desde esta dimensión ganada, este “girarse hacia él” parece ahora remitirnos a ese ámbito oscilante que caracteriza al *Ereignis*.

A través de este recorrido tratamos de revisar todas las implicaciones de esa dimensión a la luz de la existencia apropiada del hombre. Y no parece que sea algo que nos saquemos vulgarmente de la manga, pues como argumenta el propio Heidegger, el hombre puede quedar a él *comprometido*. El hombre abierto a ese *tiempo auténtico*, adquiere una suerte de compromiso con eso “otro”, con ese acontecimiento que acaece apropiadoramente. Ahora bien, ¿qué clase de *compromiso* se está adquiriendo aquí? Tal compromiso tiene que ver

⁹¹ TS, p. 42.

⁹² TS, p. 42.

⁹³ TS, p. 41.

⁹⁴ TS, p. 43.

con un apropiarse lo que el hombre tiene de propio, y aquí ya no nos referimos a esa temporalidad y finitud a la que hemos venido aludiendo (la cual ya se tiene quedar como necesariamente asumida); sino más bien a ese “otro” horizonte –más originario- que le ofrenda al hombre su ser-propio. ¿En qué consiste esto *propio* que le es ofrendado como donación? En que el hombre es aquél que se percata del ser pudiendo, de alguna manera, apuntar a su necesaria retirada y aflicción siempre que persista en su remisión al tiempo auténtico. A la luz de la existencia esto implica que lo reconocido como lo absolutamente determinante de ésta en *Ser y Tiempo*, a saber, la temporalidad; ahora, en un movimiento más originario si cabe, es re-dirigida a esa dimensión del *Ereignis*. Heidegger, desde este discurso, nos habla de un compromiso del hombre para con aquél, compromiso que trae consigo la exigencia de atender a las implicaciones de esa necesaria *retirada*. Para atenderla, el hombre tiene su puerta de entrada en ese *tiempo auténtico* que puede reconocer como propio. Y es además este tiempo (auténtico) quien nos abre, en un plano existencial, a lo genuino de toda presencia. El hombre remitido al instante puede ser auténticamente lo que *es*: aquel ser que, en tanto recibe el ser como donación y el tiempo le alcanza como regalía, le atañe la *atingencia*; todo lo cual quiere decir, aquél que puede dejar ser a la presencia en aquello que es, abierto originariamente a todo lo que está ahí y devolviéndole su todo significativo, eso que siempre ya-ha-sido pero que, sin embargo, no hemos atendido. Paralelamente, él mismo es devuelto a su genuina condición: puede reconocer desde allí las auténticas posibilidades de su proyecto en la medida en que éstas, ya siendo explicitadas en toda presencia así des-ocultada, han sido también reconocidas en la remisión (en forma de *escucha*) de la existencia a esa dimensión originaria. El compromiso es, desde esta perspectiva, absoluto reconocimiento de lo que cada “cosa” es: el *Ereignis*, el *tiempo*, el *ser*, la *presencia* y el mismo *hombre* en relación con aquéllos. Todo es “devuelto” a su morada: a su esencia. Y en lo que respecta al hombre, que es al fin y al cabo lo que viene al caso, se convierte en ese mediador privilegiado en toda esta trama: abierto al “claro” del ser, en cuanto alcanzado por el tiempo y entretejido de éste, su existencia se adentra en ese juego de presencias/ausencias desde la absoluta responsabilidad y compromiso de que él es el centro de la apertura, el lugar donde el ser puede ser des-ocultado desde la “escucha” silente de esa dimensión originaria.

5. Para ir concluyendo...

Tras todo este intrincado periplo nos quedaría un último asunto por afrontar, que tiene que ver con *qué* le es dado esperar al hombre dentro del horizonte del mundo de la técnica. La resolución que hemos venido apuntando, ¿implicaría un salto más allá de este mundo así tecnificado? Ya respondimos ciertamente que no. Nuestra particular interpretación de esa *resolución* ha encontrado en la figura del *Ereignis* ese horizonte tope originario, el cual ha despejado el camino para ir de la metafísica a su esencia, de la técnica a la esencia de la misma. Esto sólo puede significar que todo el intento extra-metafísico que Heidegger lleva a cabo no inaugura una nueva época que nos haga patente que el ser haya efectivamente girado; sino más bien, nos ha remitido a esa dimensión (*Ereignis*) que libera a ésta (época) de su *olvido*. De hecho, como ya hemos argumentado, el

giro del ser no es algo que dependa únicamente del hombre. El Dasein, en cuanto ex-siste extáticamente, tiene la posibilidad de volverse hacia el secreto (aflicción) pero también puede desviarse de él (errancia). Y, como parece sugerir el discurso heideggeriano, él no es responsable ni de lo uno ni de lo otro: es el ser como envío aquello que decide la apertura a la aflicción o la huída en la errancia. Toda errancia es necesaria en tanto el ser se retira y “él mismo desvía al ente con la errancia”. En este sentido podríamos afirmar que toda necesidad es errante y toda errancia es necesaria: cada época, en tanto supone el establecimiento de un horizonte de verdades positivas y necesarias, “yerra” ontológicamente en cuanto está olvidando la *aflicción* y *retirada* del ser. Pero precisamente por esto hay que interpretar de modo positivo el sentido de esa *errancia*, en tanto contiene el germen que posibilita la transición a una nueva época mediante un posible retorno a la aflicción. Podríamos decir que el ser predispone a toda errancia, en cuanto es esencial de éste la *retirada*; con lo cual el hombre histórico no puede más que caer en ese juego de establecer verdades que estabilicen y aseguren su propia existencia. Pero la entrada en éste (*juego*) no tiene porqué implicar el hecho de que el Dasein, en tanto ex-tático, no tenga la posibilidad de abrirse a la escucha de esa aflicción: recogerla, asumirla, vibrar con ella: “tomarla entre manos”. La aflicción, al igual que pasa con la angustia, supone la “brusca” revelación del juego global del ser. Como ya dijimos, esta aflicción del ser mienta por un lado, *despojo*, *indigencia*, *aflicción*; pero por otro también, *urgencia* y *obligación*. En este sentido, afirmábamos que el ser interpela al hombre bajo esa doble modalidad. A la luz de esta *obligación* el ser ya-siempre nos ha enviado un cierto aspecto de la verdad; lo cual, por cierto, nos deja disponibles para la errancia. Y a la luz del otro, esto es, en tanto *indigencia* y *despojo*, su razón de ser es tal porque el hombre, sumergido en la interpretación de la verdad epocal, queda cerrado a su “escucha”. Pues en toda interpretación ya se nos ha escurrido la genuina *escucha*. Lo decisivo en todo esto es el movimiento de envío-retirada que caracteriza al ser. De este modo, y siguiendo el hilo de lo argumentado, las fuerzas potenciales para que toda época pueda efectivamente *girar* están contenidas dentro de la misma como su sombra y revés. No es que el giro advenga como de afuera, sino que el poder potencial está contenido, como borradura, dentro de la propia época. Así es como debemos entender el *Ereignis*, el cual brota de la esencia del *Gestell* como su revés y sombra enigmática. Y abrirse a su “escucha”, lo que implica asimismo un haber ido más allá de toda interpretación epocal, requiere de una especial disposición por parte del hombre, el cual puede de algún modo “atender” a esa aflicción, en un mismo movimiento de recogida y asunción. Este momento parece reclamar activa resolución por parte del Dasein, así como apertura y entrega a la misma. Las consecuencias de todo esto se traducen en que ahora el Dasein se ha *girado* hacia el ser, movimiento etiquetado como fundamental para que éste, de algún modo, pueda *llegar a girar*. Pero para que esto suceda, como hemos visto, no es suficiente esa postura del hombre para con esa dimensión: constituye un momento necesario pero no suficiente para que el giro pueda eventualmente hacerse efectivo.

En relación con todo este asunto Heidegger argumenta: “Si nos abrimos de un modo propio a la *esencia* de la técnica, nos encontraremos sin esperarlo cogidos

por una interpelación liberadora”⁹⁵. El hombre desde aquí siente un llamamiento liberador. Pero, ¿se está efectivamente liberando de algo? Pareciera como si se estuviera liberando, momentáneamente, de ese dispositivo poderoso que impone taxativamente su norma. Tal llamamiento liberador se nos puede hacer patente, como ya vimos, en la genuina disposición del hombre para con la cosa: allí puede “brillar” esa luz velada del *Ereignis*. Como ya se apuntó con el ejemplo de la jarra, allí resuenan, como en un eco, los mortales, los dioses, el cielo y la tierra. Es en el tratamiento de esas cosas aparentemente “simples” (que carecen de toda función técnica) donde el hombre puede vislumbrar la riqueza del ser: su aparente pobreza encierra una riqueza en otro sentido. Inmerso en ese juego de presencias y ausencias el hombre puede efectivamente experimentar el sentido del *Ereignis* como el auténtico revés del dispositivo técnico. Por ese camino podemos adentrarnos al momento negativo del *Gestell*, lo que supone una vuelta de tuerca -si se le puede llamar así- a esa disposición técnica que visiblemente se patentiza como un voraz atropello contra todos los posibles modos que se desvían de sus raíles prescritos. Y ya no nos referimos sólo a la jarra, sino que asimismo como enumera Heidegger, “el banco, el sendero y el arado..., el árbol y la laguna, el arroyo y la montaña..., el caballo..., el libro y el cuadro..., la cruz”⁹⁶. Pareciera que en esos modos de presencia debidamente con-formados (ya ni siquiera podemos decir *afrontados*), es donde puede “brillar” el negativo de ese dispositivo omniprehensor y objetivador. De hecho, con el ejemplo de la jarra estamos admitiendo que la jarra no es sólo lo que es en tanto su aspecto (cuantificable), sino que su verdadera riqueza y poder descansan en su ser-posible: esto es, en ser el lugar donde se ensambla la cuadratura de los cuatro elementos. En este sentido su ser-posibilidad no es dirimido como un modo inferior de realidad (como así ocurre desde el horizonte metafísico), sino que es en su ser-posible donde anida toda la riqueza y poder de su ser.

Lo que se está admitiendo con todo esto es que esa especial disposición para con la cosa “brota” de la misma disposición técnica, con lo cual tenemos que plantearnos la siguiente pregunta: ¿Cómo puede lo extra-metafísico nacer de la consideración de la esencia de la metafísica, si la época está totalmente marcada por una figura de la metafísica, a saber, la técnica? ¿No nos impone esta figura el sometimiento constante a los imperativos tecnológicos? ¿Cómo puede haber lugar aquí a un pensamiento no-calculante, a un lenguaje no-instrumental, a un ente concebido más allá de ese ser “stock” o “reserva”? Pareciera que esa simultaneidad de *Gestell-Ereignis*, esa con-vivencia del pensamiento calculante con el pensamiento del ser -que está mentando una escisión en el mismo ser, un doble rostro bifronte-, tuviera que descansar sobre un único busto o plinto. En este sentido deberíamos afirmar que quizá esa dimensión del ser más allá de lo ente, de algún modo, no ha sido nunca comprometida por nada de esto; es decir, que ese único “busto” que soporta el rostro bifronte de este mundo así escindido no ha sido desgarrado por ningún recorrido epocal: permanece en sí mismo imperturbable. De hecho, el que pueda haber efectivamente esa simultaneidad (*Gestell-Ereignis*) parece reclamar un suelo común a partir del cual ésta pueda

⁹⁵ LPPLT, p. 24.

⁹⁶ LC, p. 134.

ser efectiva; de lo contrario tendríamos que admitir una escisión en el ser. En esta línea podríamos afirmar que “el ensombrecimiento del mundo no alcanza jamás a la luz del ser”⁹⁷. “Jamás”, esto es, en la peripecia histórica que sea. Heidegger argumenta, “ninguna mera acción va a cambiar el estado del mundo, porque el Ser, como eficacia y actividad efectiva, cierra el ente al acaecimiento propio”⁹⁸. Debemos admitir que la dimensión originaria del ser permanece en sí misma imperturbable, más allá de todo devenir histórico epocal.

Y ahora sí, finalmente, preguntamos: ¿Qué le es dado esperar al hombre de hoy dentro de ese *doble rostro* al que está indefectiblemente remitido? Quizá le quepa seguir el rastro con el pensar a esa *serenidad* que dice simultáneamente “sí” y “no” al mundo técnico. Desde ahí, como argumenta Heidegger, “dejamos de ver las cosas tan sólo desde una perspectiva técnica”⁹⁹. Tal apertura a la serenidad no nos sobreviene, sino que es el fruto maduro de un pensar “incesante y vigoroso”¹⁰⁰. Desde esa actitud se *juega*, dentro del plano técnico, otro juego muy distinto que aquél que viene prescrito por tal im-posición. Este juego tiene que ver con un saber descifrar, en las cosas aparentemente más “simples” y cotidianas, esas huellas borradas de los dioses huidos, ese cielo imponente de luz, esa tierra fértil de la que brotan los frutos y esos... mortales que ex-sisten abiertos al ser, entretejidos de tiempo...infinitamente finitos. En tal apertura el hombre parece quedar remitido al ser: a la escucha de su *aflicción*: la asiste, la atiende, la abriga. El hombre reconoce su genuino lugar en toda esta trama. Y es en esos “restos”, en esas cosas que son casi despreciadas desde el poderoso dispositivo técnico, donde esa ráfaga de luz velada del *Ereignis* nos puede alcanzar, interpelándonos. Es en éstas donde se acomoda, donde encuentra su cobijo y morada, más allá de los tentáculos de ese potente dispositivo. La recepción de esa “escucha” es señal premonitoria de que el Dasein ha alcanzado su resolución. Pero a pesar de esto, como no puede saltar de este su mundo a otro mundo, como siempre está remitido a ese horizonte donde se ha instalado esa posición total, le queda... quizá seguir los caminos borrados de esas “huellas”. Y por supuesto que se sigue manejando en este mundo, valiéndose de lo a la mano y sirviéndose de él; pero ahora, este decirle “sí” a esta imposición está sostenido por un “no” más originario. Instalado en este tiempo auténtico o, mejor, entretejido de él y abierto a la aflicción del ser; el hombre es devuelto a su mundo, arraigándose en la tierra, “habitando” en el sentido pleno de la palabra, reconociendo en eso “simple” el sentido de toda ofrenda y toda donación. El Dasein se mueve ahora en esa cercanía: cercanía a uno mismo y a la cosa. Ésta, paradójicamente, ha sido jugada y ganada a través de un paulatino movimiento de exclusión. Pero la disposición *apropiada* sólo puede traducirse, ahora, en esa *vuelta* a la tierra, en ese arraigo en la cotidianidad, en el ingreso a esa cercanía donde todo parece ser devuelto a su morada originaria: a lo que esencialmente cada cosa *es*. Desde este horizonte ganado, las cosas más “visibles” como el hombre, la cosa y la naturaleza encuentran su “lugar”; pero no menos esas otras “invisibles”: el mundo de los

⁹⁷ Haar, Michel, “El giro de la aflicción, o cómo puede llegar a su término la época de la técnica”, en *La técnica en Heidegger*, Tomo 1, Universidad Diego Portales, Santiago de Chile, 2006, pp. 145-177. (p. 176).

⁹⁸ SM, p. 72.

⁹⁹ Heidegger, Martin, *Serenidad*, Serbal, Barcelona, 1989, p. 27. (En adelante, SD).

¹⁰⁰ SD, p. 29.

dioses, el mismo “*Ereignis*”, el lenguaje, el ser... El pensamiento ha posibilitado ese tránsito: un pensamiento que asiste al ser, que reconoce en la presencia los ecos inquietantes de ese “afuera”. Y no menos el lenguaje, en tanto es el templo donde el ser se cobija y recibe respuesta desde la proyección articulada de ese pensar¹⁰¹.

Siendo plenamente consecuentes con nuestro discurso, tomemos aquí esa serenidad como lo que efectivamente puede *ser*: ese estado en el que podrían quedar recogidos, sintéticamente, todos los momentos de esa resolución que hemos venido apuntando. Vendría a ser como el fruto maduro de un pensar que ha seguido el rastro de las huellas “borradas” de sus genuinas posibilidades, que ha ensanchado su horizonte arriesgándose más allá de sí...en lo “otro”. Porque si, por el contrario, nos limitamos a seguir obcecadamente la estela de este mundo positivo así dispuesto... ¿dónde nos ha quedado el hombre y el propio mundo?

¹⁰¹ En este sentido, Heidegger argumenta: “El pensar lleva a cabo la relación del ser con la esencia del hombre”, en CSH, p. 259.

Bibliografía básica

- Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo (Sein und Zeit, 1927)*, Trotta, Madrid, 2003. Traducción, prólogo y notas a cargo de Jorge Eduardo Rivera C.
- Heidegger, Martin, *Caminos de Bosque (Gesamtausgabe. Band 5: Holzwege, 1950)*, Alianza, Madrid. Traducción a cargo de Helena Cortés y Arturo Leyte.
- Heidegger, Martin, *Hitos (Wegmarken, 1976)*, Alianza, Madrid, 2000. Traducción a cargo de Helena Cortés y Arturo Leyte.
- Heidegger, Martin, *Tiempo y Ser (Zur Sache des Denkens, 1969)*, Tecnos, Madrid, 1999. Traducción a cargo de Manuel Garrido, José Luis Molinuevo y Félix Duque.
- Heidegger, Martin, *Identidad y diferencia (Identität und differenz, 1957)*, Anthropos, Barcelona, 1988. Traducción a cargo de Helena Cortés y Arturo Leyte.
- Heidegger, Martin, *Conferencias y artículos (Vorträge und Aufsätze, 1954)*, Serbal, Barcelona, 1994. Traducción a cargo de Eustaquio Barjau.
- Heidegger, Martin, *Nietzsche (Nietzsche, 1961)*, Destino, Barcelona, 2000. 2 volúmenes. Traducción a cargo de Juan Luis Vermañá.
- Heidegger, Martin, *Serenidad (Gelassenheit, 1959)*, Serbal, Barcelona, 1989. Traducción a cargo de Yves Zimmermann.
- Heidegger, Martin, *El concepto de tiempo (Der Begriff der Zeit, 1924)*, Trotta, Madrid, 1999. Traducción a cargo de Raúl Gabás y Jesús Adrián Escudero.
- Heidegger, Martin, *Aportes a la filosofía. Acerca del evento (Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis, 1989)* Biblos, Buenos Aires, 2003. Traducción a cargo de Dina V. Picotti C.
- Heidegger, Martin, *¿Qué significa pensar? (Was heißt denken?, 1954)*, Trotta, Madrid, 2005. Traducción a cargo de Raúl Gabás.
- Heidegger, Martin, *¿Qué es filosofía? (Was ist das die –Philosophie, 1976)*, Narcea, Madrid, 1978 (Segunda edición corregida, 1980). Traducción, estudio y notas a cargo de José Luis Molinuevo.
- Heidegger, Martin, *Introducción a la Metafísica (Einführung in die Metaphysik, 1935)*, Nova, Buenos Aires, 1972. Traducción a cargo de Emilio Estiú.

- Heidegger, Martin, "La vuelta" (*Die Kehre*), en *Ciencia y Técnica*, Edit. Universitaria, Santiago de Chile, 1993. Traducción a cargo de Francisco Soler.

Bibliografía secundaria

- A.A.V.V. *La técnica en Heidegger*. 2 Tomos. Universidad Diego Portales Ediciones, Santiago de Chile, 2006. Antología de textos a cargo de Eduardo Sabrovsky.
- Vattimo, Gianni, *Introducción a Heidegger (Introduzione a Heidegger, 1981)*, Gedisa Editorial, Barcelona, 2000. Traducción a cargo de Alfredo Báez.
- Leyte, Arturo, *Heidegger*, Alianza, Madrid, 2005.
- Berciano, Modesto, *La crítica de Heidegger al pensamiento occidental*, Universidad Pontificia Salamanca, Salamanca, 1990.
- A.A.V.V. *Heidegger. Sendas que vienen*, UA Ediciones, Madrid, 2008. 2 Tomos. Antología de textos a cargo de Félix Duque.
- Colomer, Eusebi, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Herder, Barcelona, 2002. Tomo III.
- Ricoeur, Paul, *Finitud y culpabilidad (Finitude et culpabilité, 1960)*, Trotta, Madrid, 2004. Traducción a cargo de Cristina de Peretti, Julio Díaz Galán y Carolina Meloni.
- Amengual, Gabriel, *Antropología filosófica*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 2007.

