

HACIA UNA NUEVA RELACIÓN DE ACORDANZA ENTRE EL HOMBRE Y LO ENTE: HEIDEGGER Y NUESTRA ÉPOCA.

Gonzalo Díaz Letelier
Universidad de Chile

Resumen

A partir de una meditación sobre la esencia de nuestra época y sobre nuestra naturaleza humana en términos de temporeidad, este ensayo intenta poner en cuestión –en diálogo con Heidegger, Hölderlin y los antiguos griegos– la tensión entre la situación histórico-destinal del hombre contemporáneo y su propia posibilidad de ser en cuanto existente: su posibilidad esencial de descubrir una posibilidad más alta de ser a partir de una experiencia pensante del límite epocal, propiciando el alcance de una nueva relación de *acordanza* con lo ente en total.

Palabras clave: historia del ser, tiempo, destino, época, existencia, habitar, técnica, *μῶρᾱ*, *ποίησις*, acordanza.

Abstract

Starting from a meditation about the essence of our epoch and of our human nature in terms of timeness, this essay tries to put in question –in dialogue with Heidegger, Hölderlin and ancient Greeks– the tension between the historical-destinal situation of contemporary men and his own possibility of being as an existent: his essential possibility to discover a higher possibility of being starting from a thinking experience of the epochal limit, propitiating the reach of a new *accordance* relationship with the whole Being.

Key words: history of Being, time, destiny, epoch, existence, inhabitation, technique, *μῶρᾱ*, *ποίησις*, accordance.

I

En la voluntad libre se cifra para el individuo el principio de la singularización, de la separación respecto del todo, de lo ilimitado; el *fatum*, sin embargo, pone otra vez al hombre en estrecha relación orgánica con la evolución general y le obliga, en cuanto que ésta busca dominarle, a poner en marcha fuerzas reactivas; una voluntad absoluta y libre, carente de *fatum*, haría del hombre un dios; el principio fatalista, en cambio, un autómatas. (Friedrich Nietzsche)¹

Los antiguos griegos nos legaron una obra poética en la cual se anuncia con nitidez su profundo descubrimiento del *fatum* del que nos habla Nietzsche en nuestro epígrafe. Se trata de la tragedia. En ella este *fatum* aparece declarado griegamente como *μῶρᾱ*. En este ensayo intentaremos meditar acerca de nuestro propio destino –al que Heidegger da el nombre de “época técnica”– y en torno a nuestra naturaleza humana en cuanto existentes, en virtud de la cual podemos vivir un destino, asumirlo y abrirle paso a nuestra propia posibilidad de ser. Para enderezar nuestra mirada hacia lo dicho por la palabra, buscaremos la fuente del sentido de la experiencia griega de la *μῶρᾱ* que se expresa en la tragedia a partir de un examen de los relatos míticos en los cuales tal experiencia se declara primigeniamente –comprendiendo aquí el *μῦθος* como la más íntima y profunda expresión, poética y popular, de lo esencial de la experiencia griega antigua del ser.

¹ Friedrich Nietzsche, “Libertad de voluntad y fatum”, en «*De mi vida. Escritos autobiográficos de juventud (1856-1869)*», traducción del alemán al español por Luis Fernando Moreno, Editorial Valdemar, Madrid, 1997.

La *μοῖρα* es identificada a través de los relatos míticos con una trinidad, a saber: Cloto, la que hila en una rueca, asiste el nacimiento y el presente se desliza por sus dedos; Láquesis, la que asigna el destino y sostiene así un mundo, con la mirada dirigida hacia el futuro; Átropos, la imparcial de la inflexible balanza, guarda el pasado consumado y asiste la muerte –corta el hilo de la vida. Esta trina *μοῖρα* es hija de *ἀνάγκη*² y *χρόνος*, es decir: de la *necesidad* y del *tiempo*. Y, en algunas versiones de teogonía órficas, es hermana de *χάος* y *ἔρως*, es decir: del *caos* y el *amor*.³

La madre *ἀνάγκη* se muestra como lo determinado y consumado a partir de lo cual se abre posibilidad de ser. Lo que hay que asumir, lo ineluctable, lo que ya no depende ni de nuestra voluntad ni de nuestra elección, pues *ya es* y como tal se impone a mortales y dioses por igual. La diosa *ἀνάγκη* atraviesa todo el ser y junto con *χρόνος* consuman un orden en él. En el mundo romano *ἀνάγκη* se traduce a *necessitas*, la “necesidad” o aquello sin lo cual se niega el mismo ser (*nec-esse*). La necesidad dispone lo que hay que asumir, el asunto.

El padre *χρόνος* es el despliegue aperiente y medido de la posibilidad de ser: el “tiempo”. El dios *χρόνος* da la medida de la finitud del acontecimiento de las épocas y de la del “propio acontecimiento” o tiempo de vida individual: todo tiene que arreglar cuentas con el tiempo, y, paradójicamente, el tiempo es la esencia del acontecimiento en cuanto apertura corriente. El tiempo corre. El tiempo abre y el tiempo cierra. Esto se declara con mucha fuerza cuando el filósofo presocrático Anaximandro (610-546 a.C.), en el fragmento más antiguo que se conserva de la filosofía occidental, presenta a *δίκη* como la diosa que rige el orden de la naturaleza en total, en el sentido del tiempo y la finitud de los entes naturales que éste impone:

ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεὼν διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.⁴

De donde los seres se generan, también la disolución de éstos se genera, según la deuda-necesidad para con la justicia y el pago recíproco de la injusticia según el orden del tiempo.

Aquí se trata de una injusticia (*ἀδικία*) ontológicamente declarada –deuda para con la justicia (*δίκη*) del ser mismo⁵–, injusticia que consiste precisamente en llegar a ser (*γένεσις*), deuda que se paga con la disolución (*φθόρος*): el decaer, el perecer y la degradación según el orden del tiempo (*τὴν τοῦ χρόνου τάξιν*). El tiempo arregla la cuenta de haber nacido con la muerte.

² Cfr. por ejemplo a Platón, en «Πολιτεία», 10620d y ss.

³ Distinto es el caso en la obra de Platón, donde *ἔρως* es hijo de *πόρος* y *πενία*. Cfr. «Συμπόσιον», 203c-d.

⁴ Anaximandro, fragmento n° 1, en Hermann Diels & Walther Kranz, «Die Fragmente der Vorsokratiker», edición bilingüe griego-alemán, Weidmannsche Verlag, Zürich/Berlin, 1966-67, p. 89. De este fragmentos y los demás textos griegos que se citan a continuación, la traducción del griego al español es mía.

⁵ El ser (*εἶναι*) está aquí interpretado fundamentalmente como naturaleza (*φύσις*): surgimiento, acontecimiento.

Tanto ἀνάγκη como χρόνος, ambos entrelazados, dan la medida de lo que *es* en su pliegue y en su despliegue. Esta medida alcanza a la naturaleza en total, y en su seno a mortales y dioses sin distinción, en tierra y cielo. Ahora, según Platón, ἀνάγκη sería la madre de la trina μοῖρα, y, según las versiones míticas órficas, ἀνάγκη y χρόνος serían los padres de χάος y ἔρως.⁶ En suma: destino, caos y amor serían expresiones de la necesidad y el tiempo.

La μοῖρα es hija de la necesidad y el tiempo. La antigua palabra griega μοῖρα pertenece a la familia léxica de μέρος, por lo que dice en sentido estricto: *parte* o *porción* asignada a cada cual por el destino y la suerte: por el incalculable acontecimiento del todo. La μοῖρα es la parte que *le toca* a cada uno dentro del todo: lo que se impone, lo que es. Por consiguiente, dicho con simpleza, no nombra ni la parcialidad de la parte (finitud) ni la totalidad del todo (acontecimiento en total), sino la relación de la parte con el todo. Lo dispuesto para todos y cada uno por el acontecimiento en total, lo destinal, es para los griegos lo μοιρίδιος.

El χάος, tanto en la teogonía de Hesíodo como en las vertientes del mito pelasgo, órfico y olímpico, es un dios primigenio: anterior a la imposición de un orden, χάος es un abismo sin fondo donde todo cae en todas direcciones y desde el cual emerge la tierra firme y el cielo estrellado, y todo lo que en el ámbito entre cielo y tierra crece.

Finalmente, ἔρως es la fuerza siempre floreciente de la naturaleza, el impulso creador que se expresa también en el hombre, inflamando su corazón. El ἔρως es una fuerza que empuja a los entes a moverse en un ciclo que circula entre la disolución –unidad, abolición de los límites– y la generación de nuevas formas.

II

La necesidad y el tiempo se expresan como destino, caos y amor. El destino afirma lo que es en una figura bien determinada; el caos disuelve la disposición del ser y libera las fuerzas contenidas; el amor es la vigorosa danza entre lo formado y lo informe, entre lo bello y lo sublime. Necesidad, tiempo, destino, caos y amor son, griegamente, divinos (θεός). Esto significa que son algo que no está a merced del hombre –por superar su finitud–, sino algo mayor respecto de lo cual el hombre está a merced. Ello señala que los dioses esencian como las expresiones más poderosas de la φύσις.

Desde este fondo mítico de la experiencia griega del ser, pasemos ahora a considerar algunos pasajes de una tragedia de Sófocles que nos pueden aportar señas hacia lo experimentado griegamente como la μοῖρα.

En un pasaje de la «Antígona» de Sófocles, encontramos a Ismene frente a la opción de ayudar o no a su hermana Antígona en su cometido de ofrecer a su hermano Polínices los ritos fúnebres de rigor, pese a la prohibición del tirano Creonte, quien ha ordenado a

⁶ En la vertiente órfica del mito, ἀνάγκη y χρόνος serían los padres de χάος, ἔρεβος, αἰθήρ y ἔρως –este último identificado en ocasiones con φανής.

través de un edicto que los restos de Polínices se corrompan abandonados a las bestias del campo, sin entierro ni ritual, como castigo por haberse levantado en armas contra Tebas. Ismene decide obedecer al estado de cosas que impone el tirano Creonte. En este pasaje se muestra a Ismene ante su posibilidad de tomar posición a través de la acción frente a un *acontecimiento mayor* de índole particularmente política: la situación ya dada y asentada de tiranía en Tebas, que constituye su circunstancia fáctica. Ante esto, Ismene decide obedecer y justifica su decisión diciendo:

τὸ γὰρ περισσὰ πράσσειν οὐκ ἔχει νοῦν οὐδένα.⁷

Pues por sobre nuestras posibilidades obrar no tiene ningún sentido.

Las propias posibilidades se abren a partir de lo que es. Si las posibilidades que el hombre descubre para resolver su ser no corresponden a lo que es, no tienen sentido (οὐκ ἔχει νοῦν). Ismene ve que, como están las cosas y pese a todo, sólo le queda obedecer a la poderosa tiranía de Creonte. Su debilidad de carácter contrasta, sin embargo, con la fortaleza de su hermana Antígona, que decide no obedecer al edicto en consideración de que lo que está en juego en su acción es obedecer a una ley más alta que la del tirano.⁸

La justificación de Ismene es, formalmente, profunda y esencialmente verdadera, pero en este caso su anuncio no debe inspirarnos una interpretación apresurada de su alcance dada su particular condición. La verdad de lo dicho por Ismene es que toda posibilidad genuina se abre a partir de lo que es, como apertura del horizonte a partir del límite de lo ya sido. Pero en este caso, Ismene sólo asume formal y pálidamente su *μοῖρα* – esto es, la asume abstractamente, lo que de alguna manera es una evasión. Antígona, trágicamente, a partir de su asumida *μοῖρα*, se entrega a una posibilidad más alta, entregándose a *χάος* y *ἔρως*: en un acto sacrificial –pues anticipa consecuencias nefastas–, Antígona no rehuye su situación, no se permite escapar a su destino como su hermana –que permanece histérica, cayéndose y dando gritos por los pasillos de palacio–, y con sereno coraje renuncia a su seguridad, arriesgando su integridad por amor a su hermano muerto y a las leyes más altas de los dioses. El acto sacrificial de Antígona pone de manifiesto que ella está consagrada al amor. Sófocles declara esto por boca de la misma Antígona:

οὗτοι συνέχθειν, ἀλλὰ συμφιλεῖν ἔφυν.⁹

Ciertamente mi naturaleza no es compartir el odio, sino el amor.

En Ismene se expresa de un modo regular la divinidad de la *μοῖρα*. En Antígona se expresan divinamente, de un modo destacado, la *μοῖρα*, el *χάος* y el *ἔρως*. En este caso, lo genuinamente trágico se expresa con mucha fuerza en la acción y la pasión de Antígona,

⁷ Sófocles, «*Αντιγόνη*», versos 67-68.

⁸ El desarrollo de la problemática en torno a la contraposición entre *φύσις* y *νόμος* permanece aquí reservada como una cuestión por ser tratada explícitamente y en su especificidad. Al respecto, cfr. Cristián de Bravo, «*Physis y Techne. Una investigación acerca del carácter poiético de la relación entre naturaleza y saber*», tesis doctoral, Universidad de Chile, 2009.

⁹ Sófocles, «*Αντιγόνη*», verso 523.

pues su naturaleza la lleva a abrir un horizonte más alto en una situación de extrema tensión y coacción, en cuyas circunstancias finalmente sucumbe anticipando el nefasto desenlace.

Ahora bien, considerando la temporeidad de la existencia –su sujeción a la medida originaria del tiempo–, siendo la μοῖρα la parte que a cada cual le toca dentro de un acontecimiento mayor, la experiencia de su *necesidad* –lo inflexible de lo consumado– está íntimamente ligada a la experiencia de la *fortuna* –la suerte o azar del porvenir–, que los griegos dicen τύχη. En virtud del tiempo originario, a la necesidad se suma una incalculabilidad de los eventos contingentes, y, la correlativa imposibilidad de computar humanamente –esto es, finitamente– la naturalidad con que las posibilidades crecen o no crecen –o se descubren o no– a partir de la necesidad.

Respecto de la τύχη como incalculabilidad de los eventos contingentes, consideremos brevemente otro pasaje de la «*Antígona*» de Sófocles. Un guardia de Creonte, encargado por este último de vigilar el cadáver de Polínices en el campo, llega a palacio a anunciar que el edicto del rey ha sido desobedecido. Ante este anuncio, el impulsivo tirano responsabiliza al guardia, dejando ver su sospecha de que han comprado su fidelidad. El guardia, dolido por la acusación, dice al tirano que se irá y no volverá, sea o no atrapado el verdadero culpable ahora prófugo, “cosa que la suerte decidirá”:

τοῦτο γὰρ τύχη κρινεῖ.¹⁰

Pues esto la fortuna lo decidirá.

En otro pasaje esto se expresa cuando un mensajero llega al palacio a avisar de la muerte de Antígona y del suicidio de su prometido Hemón, hijo del tirano, y, en medio del aviso, declara:

οὐκ ἔσθ' ὅποῖον στάντ' ἄν ἀνθρώπου βίον
οὔτ' αἰνέσαιμ' ἄν οὔτε μεμψαίμην ποτέ.
Τύχη γὰρ ὀρθοῖ καὶ τύχη καταρρέπει
τὸν εὐτυχοῦντα τὸν τε δυστυχοῦντ' αἰεί.
καὶ μάντις οὐδεὶς τῶν καθεστῶτων βροτοῖς.¹¹

No hay vida humana tan estable
Que llegado el caso pudiera yo aceptar gustosamente o rechazar.
Pues la fortuna endereza al desafortunado
y abate al afortunado, siempre;
y no hay adivino de lo dispuesto para los mortales.

No hay adivinanza posible para lo que depara el porvenir del acontecimiento al mortal (βροτός), pues ese es el reino de τύχη. Pero volvamos ahora a lo destinal de la μοῖρα en su aspecto de necesidad. Consideremos un último pasaje de la misma obra de Sófocles, en la que esto aparece declarado con perentoriedad. Hacia el final del relato, tras desencadenarse los sucesos nefastos, el Coro le dice a Creonte que se deje de quejas, puesto

¹⁰ Sófocles, «*Αντιγόνη*», verso 328.

¹¹ Sófocles, «*Αντιγόνη*», versos 1156-1160.

que lo hecho, hecho está, y la desgracia *ya* se ha desencadenado y *ya* se haya consumada, siendo el destino algo ineluctable para los mortales (θνετός):

μή νυν προσεύχου μηδέν· ὥς πεπρωμένης
οὐκ ἔστι θνητοῖς συμφορᾷς ἀπαλλαγή.¹²

No supliques nada ahora. Cuando se está encaminado por el destino

No hay liberación posible para los mortales.

La palabra πεπρωμένος es un participio que aquí traducimos por “estando encaminado por el destino”. La raíz verbal de la palabra es el verbo πορεῖν, que dice dar, entregar, y está emparentada con otro verbo, πορεύω, que a su vez dice llevar, enviar, encaminar, y con el nombre πόρος que indica salida, pasaje, camino a través del cual algo brota. El perfecto πέπρωται es otro modo de referirse, pues, a lo μοιρίδιος, a lo destinal. Otra de las palabras conductoras para la comprensión de este pasaje es el verbo ἀπαλλάσσω, esto es, deshacerse de algo, liberarse de algo, escaparse de algo. Ahora, pensando la unidad del pasaje en términos esenciales, podemos interpretar lo siguiente: *cuando el envío está consumado, sólo queda afirmarlo y asumirlo como consumado. El envío en cuanto consumado no es algo de lo que el hombre se pueda sacudir*. En el orden del tiempo, el encaminamiento del mortal en virtud del acontecimiento en total es lo necesario, lo ἀναγκάιος.

III

En nosotros resuena esto: que no hay liberación posible respecto del destino. ¿Pero qué significa esto? ¿Cuál es el alcance de esta afirmación, si es que algo así se puede precisar?

Con el fin de prepararnos para responder a esto, reconozcamos lo siguiente: tanto en el mito y la tragedia de los antiguos griegos como en el pensamiento de Heidegger se declara una experiencia profunda del tiempo. En efecto, uno de los vínculos más íntimos entre el pensamiento de Heidegger y el de los griegos es la meditación en torno al aspecto tempóreo de la existencia. Pero es preciso a su vez reconocer una diferencia importante entre Heidegger y los griegos. Heidegger tematiza el tiempo en el horizonte de una *historia del ser* que constituye *la más profunda facticidad de la existencia en cuanto habitante de una época*. Ahora, si bien en los griegos sin duda se halla esta intuición fundamental del vínculo temporal entre la existencia finita (θνετός, el mortal) y el acontecimiento de lo ente en total (φύσις, la naturaleza),¹³ tal vínculo no es tematizado por los griegos en términos de “historicidad”. Y ello porque los griegos tienen el misterioso don de haber sido iniciales, mientras que Heidegger, a su tiempo, puede ya tener –también como don– a la vista el despliegue histórico de lo iniciado por los griegos, esto es, la historia del ser como historia de la metafísica.

¹² Sófocles, «Αντιγόνη», versos 1337-1338.

¹³ Además de su expresión en la tragedia ática, esta intuición se declara con sencillez, por ejemplo, en el siguiente verso de Píndaro: τὸ δὲ φυᾷ κράτιστον ἅπαν (Píndaro, «Olímpica», IX, 100): *lo que es por y desde la φύσις es en total lo más poderoso*.

Pues bien, hechas estas advertencias preliminares y dejando pendiente su desarrollo, intentemos ahora poner en acorde nuestro sentido con lo esencial y hagamos un esfuerzo para atisbar al fondo común del pensar de Heidegger con el mito y la poesía griega antigua. A nuestro juicio,¹⁴ la intuición más honda que es común referencia para Heidegger y los antiguos griegos es la del 1) carácter dinámico del acontecimiento de la naturaleza —el ser, lo ente en total, como el círculo del surgir (φύειν) y decaer (ἀπολήγειν)—, y, en su seno, 2) el carácter dinámico del acontecimiento de la naturaleza humana que la impulsa cada vez a reapropiar su vínculo con el ser a través del establecimiento de una nueva relación de *acordanza* con lo ente en total. A partir de esta intuición fundamental, Heidegger puede hablar de las *épocas del ser* como la trama del dinámico acontecimiento del vínculo entre hombre y ser.

Intentemos elucidar, en primer lugar, esto: el *carácter dinámico del acontecimiento de la naturaleza* —el ser, lo ente en total, como el círculo del surgir (φύειν) y decaer (ἀπολήγειν). Para hacerlo, podemos dialogar con un poeta que, en este caso, puede prestarnos su ayuda como un sendero que nos permita transitar entre Heidegger y los griegos: Hölderlin.

En la poesía de Hölderlin gravita la intuición de que en la naturaleza viviente el acontecer es un ciclo sagrado en que vida y muerte se generan la una de la otra. Hay una lucha esencial e infinita entre los principios de formación y destrucción de lo que es. Hölderlin lo declara, por ejemplo, en «*Hyperion*»:

Deja traspasar lo que traspasa (...) traspasa para volver, envejece para rejuvenecer (...) muere para llegar a ser más viviente.¹⁵

Y en una carta de 1797:

Y en lo que concierne a la situación general tengo un consuelo, y es que cualquier fermentación y disolución ha de conducir necesariamente al anonadamiento o a una nueva organización. Ahora bien, el anonadamiento no existe, de ahí que la juventud del mundo ha de rebrotar de nuestra descomposición.¹⁶

A partir de su vuelta a los griegos y en especial concordancia con Empédocles (495-435 a.C.), Hölderlin intuye que la naturaleza misma (*Natur*, φύσις) está imperada por dos potencias fundamentales: φιλία y νεῖκος, es decir, amor y perturbación.¹⁷ Tal como intentaremos mostrar, estas potencias no son algo así como dos polos separados, como podría uno figurarse abstractamente, sino que son dos aspectos de la misma potencia creadora de la naturaleza. Así, a primera vista, el *amor* es la fuerza que unifica y pacifica,

¹⁴ Cfr. a este respecto Cristián de Bravo, «*Physis y Techne. Una investigación acerca del carácter poiético de la relación entre naturaleza y saber*», tesis doctoral, Universidad de Chile, Santiago, 2009.

¹⁵ Hölderlin, «*Hyperion*», citado por Remo Bodei en «*Hölderlin: la filosofía y lo trágico*», traducción del italiano al español por Juan Díaz de Atauri, Editorial Visor, Madrid, 1990, p. 37.

¹⁶ Hölderlin, en una carta del 10-I-1797 a Ebel, citado por Bodei en opus cit., p. 37.

¹⁷ Cfr. Empédocles (fuente del texto griego: Simplicio, «*In Phys.*», 158, 1, fragmento 17), en C.S. Kirk & J.E. Raven & M. Schofield, «*Los filósofos presocráticos*», traducción del alemán al español por Jesús García Fernández, Editorial Gredos, Madrid, 1987, p. 409.

mientras que la *perturbación* es la fuerza discordante, destructora y caótica.¹⁸ Para ver esto mejor, consideremos como lo hace patente Hölderlin en algunos de sus versos.

En referencia a la potencia natural en su aspecto amoroso:

... Grandes se abren
Los divinos elementos ante nuestros ojos;
Unificados en su poder,
Obran dichosos en torno a nosotros.
Crece y reposa en sus inmóviles orillas
El antiguo mar; se alza la montaña
Entre el eco de sus ríos, y el verde bosque
Susurra undoso, allí abajo, de valle en valle.¹⁹

Y en referencia a la potencia natural es su aspecto caótico:

Espíritu de la inquietud, que en el pecho de la tierra y de los hombres
Se agita rabioso, invencible, el antiguo perturbador
Que descuartiza a ciudades como corderos,
Que al Olimpo una vez asaltó,
Que en las montañas se aviva y desde allí lanza sus llamas,
Que descuaja los bosques y se adentra en el océano despedazando los navíos;
Y sin embargo en el orden eterno nunca te subvierte
¡Oh naturaleza!, ni cambia una sola sílaba en las tablas de tus leyes,
Porque también él es hijo tuyo
Junto con el espíritu de la quietud nacido de un único vientre.²⁰

La ambigüedad y copertenencia de estas fuerzas es notable al momento de pensar sus expresiones. El amor, en su dirección primaria hacia la conciliación y unidad, tiende a lo *orgánico* –lo conformado del todo, lo *Allzuförmliches*–, esto es, a lo particular, limitado y ordenado, a lo que se reúne y permanece en los límites de su ser-algo. La perturbación, por el contrario, en su dirección primaria hacia la discordancia y la aniquilación, tiende a lo universal, ilimitado y orgiástico, es decir, a lo *aórgico*²¹ –lo *Unförmliches*, lo informe–, ante lo cual lo orgánico retrocede espantado por un terror *pánico* y a su vez se ve atraído por una fascinación sublime. Lo que aquí debe aparecer a la intuición es que, a partir de sus direcciones primarias, estas fuerzas se copertenecen la una a la otra de una manera íntima y originaria: el amor tiende primariamente a la forma y permanencia, pero en su originario anhelo erótico de devenir y crecimiento se torna su contrario, el “deseo de muerte” (*Todeslust*), el caos aniquilador y regenerador que, en su emergencia, transgrede todas las

¹⁸ Hölderlin habla también del “sagrado caos” (cfr. poema «*Wie wenn am Feiertage...*») o del “hijo inexorable y terrible / de la naturaleza, el antiguo espíritu de la inquietud” (cfr. poema «*Die Völker schlummerten*»). En Friedrich Hölderlin, *Poesía Completa*, edición bilingüe alemán-español, traducción por Federico Gorbea, Ediciones 29, Barcelona, 1984; cfr. Tomo II, p. 74-75, y Tomo I, p. 94-95. He introducido variantes a la traducción.

¹⁹ Hölderlin, poema «*Empedokles*», citado por Bodei en opus cit., p. 40.

²⁰ Hölderlin, poema «*Die Musse*», Friedrich Hölderlin, *Poesía Completa*, edición bilingüe alemán-español, traducción por Federico Gorbea, Ediciones 29, Barcelona, 1984, p. 92-93. He introducido variantes a la traducción.

²¹ El término *aórgico* tiene por raíces el verbo ἄω (hartar, saciar, tender a la plenitud) y el verbo ἐργάζομαι (poner en obra). Lo orgiástico es lo que se pone en obra de un modo rebosante y excesivo.

formas establecidas para alcanzar una nueva resolución de su potencia creadora. Hölderlin, en el poema «*Empedokles*»:

Todo ser
Con la muerte torna al elemento
Donde, para una nueva juventud,
Como en un baño, remozarse.
A los hombres la dicha les es dada
De que en sí mismos de rejuvenecerse hallen la fuerza.
Y de la muerte purificadora,
Que, en el momento preciso, ellos mismos han elegido,
Resurgen, como Aquiles del Estigio.²²

En estos versos del «*Empedokles*» se declara el ciclo natural del devenir como transformación, ciclo en el que, a partir de los estragos de la muerte, se abre paso incesantemente la vida. La φύσις es γένεσις, generación, llegar-a-ser –acontecimiento–, y su potencia creadora y anhelo de devenir implica necesariamente el círculo del surgir (φύειν) y decaer (ἀπολήγειν), nacimiento, crecimiento, decadencia y muerte. Y en el seno de este ciclo está el hombre, pero no sólo en el sentido de su nacimiento y muerte orgánica, sino en un sentido amplísimo, considerando los proyectos de su propio ser y el sentido de sus mundos históricos en el tiempo de la naturaleza. Pues así como nacen y mueren los hombres, asimismo ocurre con sus mundos, sus lenguas y en general con todas sus obras. Reconsideremos ahora en particular estos versos de Hölderlin, del poema recién citado:

A los hombres la dicha les es dada
De que en sí mismos de rejuvenecerse hallen la fuerza.
Y de la muerte purificadora,
Que, en el momento preciso, ellos mismos han elegido,
Resurgen, como Aquiles del Estigio.

En estos versos podemos comprender, de un modo esencial, cómo se inscribe la existencia humana en el seno de la naturaleza y su potencia creadora. Pues la naturaleza humana no es algo fijo que quepa considerarlo *sub specie aeternis*, sino que más bien se manifiesta como potencia (δύναμις, fuerza y posibilidad natural): la existencia, en cuanto original desde lo originante, está *por ser* (es posibilidad), está empujada cada vez más allá de sí misma, hacia una constante reapropiación de sí misma. Para cumplir su propia naturaleza, en el acontecer de la existencia se genera cada vez una nueva resolución de las fuerzas para poder establecer más originalmente su vínculo con el ser.²³ La existencia pone en juego esta constante reapropiación de sí misma en la ποίησις o puesta en obra de sí misma y del mundo en el que habita.

IV

Intentemos ahora elucidar el segundo aspecto de la intuición fundamental que vincula al pensamiento de Heidegger con el de los griegos: el *carácter dinámico del acontecimiento*

²² Hölderlin, poema «*Empedokles*», citado por Bodei en opus cit., p. 38.

²³ Cfr. a este respecto Cristián de Bravo, «*Physis y Techne. Una investigación acerca del carácter poiético de la relación entre naturaleza y saber*», tesis doctoral, Universidad de Chile, Santiago, 2009, p. 10.

de la naturaleza humana que la impulsa cada vez a reapropiar su vínculo con el ser a través del establecimiento de una nueva relación de *acordanza* con lo ente en total.

Tal como lo muestra Cristián de Bravo en su tesis doctoral,²⁴ el vínculo entre hombre y ser es un vínculo *poiético*, esto es, creador en un sentido esencial. De Bravo considera el vínculo histórico moderno entre hombre y ser en la figura de la oposición sujeto-objeto y, en diálogo con el Romanticismo Alemán que lo interpreta en términos de arte y naturaleza (*Kunst und Natur*), lo retrotrae a la decisión histórica de su origen en el mundo griego: como el vínculo entre τέχνη y φύσις. Retrocediendo desde la más acotada especificidad del concepto en Aristóteles hacia la declaración más amplia y esencial de la τέχνη en Platón, De Bravo la presenta como *la posibilidad humana de ser* en su vínculo con la φύσις, vínculo que se realiza en virtud de las diversas modulaciones de la ποίησις – interpretada esta última como *acontecimiento*, esto es, como pro-ducción o paso del no-ser al ser. Las modulaciones de la posibilidad humana de ser que es la τέχνη en su rendimiento como ποίησις son los variados ámbitos en los cuales la existencia se pone en obra: la propia acción,²⁵ la fabricación,²⁶ la teoría,²⁷ la política²⁸ y el arte.²⁹

De Bravo, en diálogo con Aristóteles, pone de relieve que la humana τέχνη, en cuanto ποίησις, se funda en el movimiento generador de la naturaleza misma en cuyo seno brota, en la γένεσις de la φύσις. De acuerdo con ello, lo que se muestra es que el vínculo entre hombre y ser no es algo así como una mera acomodación del saber humano a la realidad ya dada, sino un vínculo esencialmente *poiético*, creador. Esto quiere decir: el vínculo mismo es lo creado, lo puesto en obra. Y la verdad (ἀλήθεια) es, en cada caso, el

²⁴ De Bravo, opus cit.

²⁵ La *πρᾶξις*, *el propio obrar* en el ocuparse de los asuntos en el mundo y con los otros, descansa en la aperturidad comprensora que se pone en juego instantáneamente en la situación concreta de la existencia, resolviendo la acción adecuadamente dentro de los límites de la finitud que se determina por las propias posibilidades y por las circunstancias de quien actúa. El obrar (*πράττειν*) se determina a través de una deliberación (*βούλησις*) que descansa en un pro-yecto o pre-ferencia (*προαίρεσις*) que implica tanto al sí mismo como al estar con otros.

²⁶ La *fabricación*, en términos de Aristóteles, la τέχνη ποιητική, es la puesta en obra de lo que no crece desde sí mismo, sino que es producido por el hombre a partir de y junto a lo que crece por sí mismo. En este caso el hombre, en cuanto artesano, toma el aporte de la materia (*ύλη*) y le da forma despojándola de lo que está de más (*στέρεσις*) para conformarla al aspecto anticipado (*εἶδος*) por el propio artesano, cumpliendo de este modo su realidad y su prestancia para una determinada finalidad en el contexto de los plexos pragmáticos en los que el hombre se ocupa.

²⁷ La *θεωρία*, *puesta en obra de un saber teórico* (*ἐπιστήμη*) que consiste, en su sentido más alto, en poner a la luz los fundamentos del ser y la existencia.

²⁸ La *πολιτεία* o *puesta en obra de la vida comunitaria*. Ya en el mundo griego se deciden las líneas por las que discurrirá la determinación de lo político en Occidente: en Platón lo político descansa fundamentalmente en la educación de la virtud (*παιδεία*), mientras que en Aristóteles el acento comienza a ponerse en la dinámica de un intercambio dialógico sin fin y receptivo de la contingencia (*ῥητορική*).

²⁹ El “arte”, que aquí decimos a través del término moderno, correspondería en su sentido supremo a lo que los griegos llaman, con especial énfasis, *μουσική*, esto es: puesta en obra creadora bajo el sobrecogimiento de lo divino (la imagen para este sobrecogimiento es la *μοῦσα*): la potencia creadora de la φύσις que se expresa a través del hombre. En el pensamiento de Heidegger el arte (*Kunst*) es declarado de un modo destacado en su sentido de puesta en obra fundamental: aperiente de mundo, fundante de mundo –desde la tierra al ámbito abierto del espíritu.

cumplimiento mismo del vínculo entre τέχνη y φύσις: entre el comportamiento humano y el ser que lo porta, vínculo en virtud del cual se abre mundo. El vínculo entre hombre y ser es creador porque el hombre es expresión de la naturaleza misma, cuya esencia es creadora.

V

¿Qué tiene que decirnos Heidegger al respecto? Volvamos atrás. En nosotros resuena esto de la tragedia griega: que no hay liberación posible respecto del destino. E insistimos ahora en preguntar: ¿Qué significa esto? ¿Cuál es el alcance de esta afirmación, si es que algo así se puede precisar?

Volvamos sobre los versos de Sófocles:

ὥς πεπρωμένος
οὐκ ἔστι θνητοῖς συμφορᾷς ἀπαλλαγῇ.³⁰

Cuando se está encaminado por el destino
No hay liberación posible para los mortales.

Tal como ya hemos señalado, la palabra πεπρωμένος es un participio que aquí traducimos por “estando encaminado por el destino”. Ello en consideración de que la raíz verbal de la palabra es el verbo πορεῖν, que dice dar, entregar, y está emparentada con otro verbo, πορεύω, que a su vez dice llevar, enviar, encaminar, y con el nombre πόρος que indica salida, pasaje, camino a través del cual algo brota. La otra palabra conductora que indicamos de este pasaje es el verbo ἀπαλλάσσω, esto es, deshacerse de algo, liberarse de algo, escaparse de algo. En consecuencia, la interpretación esencial que dimos fue la siguiente: *cuando el envío está consumado, sólo queda afirmarlo y asumirlo como consumado. El envío en cuanto consumado no es algo de lo que el hombre se pueda sacudir*. En el orden del tiempo, el encaminamiento del mortal en virtud del acontecimiento en total es lo necesario, lo ἀναγκάιος: lo μοιρίδιος, lo destinal.

Ahora consideremos como el mismo Heidegger se hace cargo de la noción de μοῖρα en su propia obra. En su ensayo «*Moirā (Parmenides, Fragment VIII, 34-41)*»,³¹ Heidegger interpreta fenomenológicamente esta noción griega –tal como aparece declarada en Parménides– en conexión con la estructura existencial de la “intencionalidad” (*Intentionalität*).

Empero, ¿qué relación es ésta que se establece aquí entre destino e intencionalidad? A primera vista parece arbitraria, y esta impresión se acentúa desde el momento en que reparamos en el hecho de que Heidegger en el escrito mencionado no habla en parte alguna de intencionalidad. Partamos, pues, por considerar lo que sea y cómo se determina la intencionalidad en el pensamiento de este pensador.

³⁰ Sófocles, «*Ἀντιγόνη*», versos 1337-1338.

³¹ Heidegger, «*Moirā (Parmenides, Fragment VIII, 34-41)*», en “Vorträge und Aufsätze”, Teil III, Günther Neske Verlag, Pfullingen, 1967 (dritte Auflage).

En su juventud Heidegger encontró esta noción, heredada de Franz Brentano³² y de origen medieval,³³ en la obra de Edmund Husserl³⁴ y planeando insistentemente en los entornos neokantianos, interpretada de un modo esencialmente moderno. Sin embargo, Heidegger la asumió con unas reservas que se transformaron en una crítica radical.³⁵ Filósofos neokantianos como Heinrich Rickert, a partir de Brentano, interpretaron la noción de intencionalidad como una conceptualización de la coordinación (*Zuordnung*) entre dos tipos de entes: sujeto y objeto entendidos como la contraposición entre el proceso psíquico (*psychische Vorgang*) y el objeto físico (*physische Gegenstand*). Aquí el sujeto está entendido como proceso psíquico interior, “en la consciencia”; el objeto, a su vez, está entendido como cosa física real “ahí afuera”. Así pues, la intencionalidad sería una relación de conocimiento entre lo psíquico y lo físico. Pero ello implicaría que la intencionalidad no es la esencia de la vivencia psíquica en cuanto tal, puesto que en estos términos no toda vivencia sería intencional, dado que hay algunas de ellas sin referencia a objeto real físico, como por ejemplo, las alucinaciones o los sueños. Heidegger considera que esta interpretación es un grosero malentendido de la intencionalidad y la corrige a su sentido originario y universal, mostrando que *la vivencia es esencialmente intencional* y no lo es sólo accidentalmente, como lo supone Heinrich Rickert al plantear que ésta se da sólo en el caso de una eventual relación de conocimiento entre lo psíquico y lo físico. El planteamiento del filósofo neokantiano implica, por lo demás, que antes de esta eventual relación subsistiría lo psíquico como entidad aislada no-intencional, lo cual pone en evidencia que Rickert no comprendió lo esencial de este concepto en sentido fenomenológico.

Según Heidegger, la intencionalidad no es una eventual relación de conocimiento entre dos entes –lo psíquico y lo físico–, sino el ser mismo de lo psíquico como aperturidad (*Erschlossenheit*) del acontecimiento existencial ($\psi\upsilon\chi\eta\ \acute{\omega}\varsigma\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\upsilon\epsilon\iota\nu$) en todas sus dimensiones –por tanto no sólo en la cognitiva. Para comprender mejor esto debemos hacer al menos dos aclaraciones.

En primer lugar, que aquí lo psíquico está entendido en el sentido de acontecimiento existencial y no en el de entidad subjetivo-substancial. De allí que la intencionalidad no pueda ser una “propiedad” de lo psíquico, pues figurándonosla de este modo asumiríamos

³² En la obra de Franz Brentano la “intencionalidad” es el concepto que define la estructura esencial de las vivencias psíquicas: *toda vivencia se dirige a algo*. De ahí que se emplee a su vez como criterio para distinguir el ser del ente psíquico respecto de los entes que son de otro modo: los fenómenos físicos, no-intencionales.

³³ Se encuentra en la obra de Avicena y gravita en la de Tomás de Aquino.

³⁴ En la obra de Edmund Husserl, la “intencionalidad” nombra la esencia de las vivencias (*Erlebnis*) entendidas como “actos de consciencia”: todo acto de consciencia es una correlación –reducida a su independencia ontológica en un sentido substancial heredado de Descartes– entre la *noesis* y sus *noemas* (los actos intuitivos y lo intuido *en ellos*). Nombra, pues, una correlación dentro del círculo cerrado de la consciencia reducida en el sentido de un *ego transcendental*, tematizado éste último en términos eminentemente cognitivos y sin un decidido cuestionamiento en principio de su historicidad.

³⁵ Cfr. Martin Heidegger, «*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*» (1925), Gesamtausgabe 20, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1979, § 5.

que lo psíquico es un “sujeto”, esto es, algo cósmico o substancial³⁶ susceptible de tener propiedades. La intencionalidad no es, pues, una “propiedad” de lo psíquico, sino *su ser* en el sentido de su propio **acontecer** (*geschehen*) como **ejecución** (*Vollzug, vollziehen*) del **dirigirse-a** (*Sich-richten-auf*) en sus distintos **modos de aperturidad** (*Erschlossenheitsweisen, Existenzialen*) a lo ente: acorde afectivo (*Befindlichkeit, Stimmung*), comprensión y discursividad (*Verstehen und Rede*), lenguaje (*Sprache*).³⁷ La modulación histórico-fáctica de estos modos de aperturidad determinan el trato práctico (*Umsicht*, circunspección) y teórico (*Hinsicht*, contemplación teórica) con el ente, es decir, los modos primario y derivado en que el ser-ahí lleva adelante su propio ser *en el respecto de algo como algo* –sentido (*Sinn*). Heidegger, pues, destaca el carácter de acontecimiento tempóreo de la existencia como aperturidad (*Erschlossenheit*) y puesta en obra (*Vollzug*), por sobre el carácter metafísico de substancialidad cognoscente que la tradición asignó al ser-hombre.

En segundo lugar, aclaremos la articulación y modalización de la correlación intencional (*intentio-intentum*). Desde el punto de vista de la *intentio* o modo de ser intencionado, aquí no se la entiende en el ámbito restringido de la percepción sensible –en la cual *lo dado* tiene el carácter de la corporeidad física real–, sino también en el orden de la representación y, fundamentalmente, en el del pensamiento como radicalización explicitante del fundamento hermenéutico de la propia existencia. La intencionalidad es el ser más propio o “esencia universal” del “comportamiento” (*Verhalten, Verhaltung*)³⁸ del ser-ahí en cuanto éste *acontece abierto en relación al ser, descubriendo lo ente, poniéndose en obra en un mundo*. En consecuencia, podemos advertir que la intencionalidad se da aunque su correlato no sea una realidad física y efectiva descubierta en la **percepción** (*Wahrnehmung*). Así ocurre en otros modos de ser intencionado lo ente, por ejemplo: en sueños y alucinaciones, o en modos de **representación** (*Vorstellung*) tales como la simple presentificación (*schlichte Vergegenwärtigung*),³⁹ el mentar vacío (*Leermeinen*),⁴⁰ la

³⁶ En el sentido que se declara en las obras de Descartes y Husserl, a partir de la recepción tradicional de la definición del concepto de οὐσία de Aristóteles: *illud quo nulla re indiget ad existendum* (aquello que no necesita de nada para existir): independencia ontológica absoluta.

³⁷ Cfr. Martin Heidegger, «*Sein und Zeit*», Max Niemeyer Verlag (11 unveränderte Auflage), Tübingen, 1967, especialmente la analítica de la existencia en su desarrollo a través de la Primera Sección de la Primera Parte. Como se ve, los modos esenciales de aperturidad que constituyen la intencionalidad en el sentido de Heidegger no pueden ser reducidos a lo puramente cognitivo, y más aún, su articulación asigna a lo teórico en general un carácter no originario, sino derivado respecto de lo afectivo y práctico-interpretativo. En Heidegger la “circunspección” (*Umsicht*) es previa a la “contemplación teórica” (*Hinsicht*). Esta es la razón por la cual Heidegger renunció al uso de los términos griegos que Husserl empleaba para referirse a la correlación intencional (*noesis - noema* = νοέσις - νόημα), en virtud de los cuales el dirigirse-a es interpretado como “mentar” (*vermeinen*) en el sentido del νοεῖν, esto es: percibir y aprehender intelectualmente. Heidegger se refiere a la correlación intencional con los términos latinos (*intentio - intentum*), en virtud de los cuales interpreta el dirigirse-a de un modo universal, y por tanto sin descuidar la diversidad de los modos de ser intencionado de lo ente y evitando así la interpretación de la esfera práctica a partir de la esfera de lo teórico –primacía de lo teórico heredada de la tradición metafísica.

³⁸ El “comportamiento” es el llevar adelante el propio ser en la finitud de su obrar, sostenido por el ser en cuanto acontecimiento de lo ente en total.

³⁹ La simple presentificación (*schlichte Vergegenwärtigung*) es el traer a presencia algo mediante recuerdo o imaginación: fantasía.

⁴⁰ El mentar vacío (*Leermeinen*) se da en el habla natural, cuando se habla de algo sin que ese algo mentado se dé intuitivamente de manera plena, ni en una simple presentificación ni en una presentación perceptiva. Así,

percepción de imagen (*Bildwahrnehmung*)⁴¹ o la representación geométrico-matemática. Lo anterior implica que, desde el punto de vista del *intentum* o ente intencionado en sí mismo, éste es esencialmente *lo dado tal como se da en un como (Als)*, es decir: **lo ente con sentido**, independientemente de si su donación es perceptiva, representacional o pensante.

De este modo vamos viendo que a la raíz de todos estos comportamientos intencionales de percepción y representación que articulan la praxis cotidiana se da el *sentido del acontecer histórico del ser en total* como correlato intencional fundamental: ya como *fundamento tácito del obrar en general*, ya como *asunto explícito del pensamiento (Denken)* en su rendimiento fenomenológico y hermenéutico. Es este sentido más profundo de la intencionalidad el que desarrolla Heidegger en su ensayo sobre la *μῶρᾱ*: la raíz ontológica de la intencionalidad como precomprensión del ser que determina nuestros comportamientos y que depende fácticamente de la época en que habitamos y su gestación histórico-acontecida... este es, por lo demás, el sentido esencial de la expresión “somos hijos de nuestro tiempo”.

En suma, todo comportamiento intencional presupone, fácticamente, una comprensión del ser que *lo encamina a priori*. O dicho de otro modo: todo *dirigirse al ente* descubre 1) el *sentido del ser* o “ser abierto” a nivel (pre)ontológico,⁴² y, de ahí encaminado, 2) el *sentido del ente* o “ente descubierto” a nivel óntico.

En su ensayo sobre la *μῶρᾱ* en Parménides, Heidegger piensa la existencia en términos no substanciales, sino más bien de unidad en el acontecimiento. Así interpreta la unidad del pensar (*νοεῖν*) y lo pensado (*νόημα*) en este fragmento de Parménides:

τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι.⁴³

Pues lo mismo es pensar y ser.

El *pensar* (*νοεῖν*, intuición) está interpretado aquí, esencialmente, como descubrimiento del ser. El *ser* (*εἶναι*) está interpretado aquí, esencialmente, como lo fundamentalmente pensado (*νόημα*) –lo en el fondo pensado. El ser fundamenta al pensar como pliegue (*Zwiefalt*) que, desde su ocultamiento (*λήθη*), *se da abriendo el despliegue de lo ente-esente (ἐόν, ἀλήθεια) en la existencia (ἀληθεύειν)* del hombre. Descubrimos lo ente encaminados en el a priori fáctico de la apertura del ser. Intencionalidad quiere decir aquí: el ser ya abierto destina al ser-ahí en su descubrir lo ente como lo que *es* en su

por ejemplo, cuando hablamos cotidianamente lo hacemos a tal velocidad que no alcanzamos a llenar intuitivamente las ideas que mentamos y expresamos. En este caso hay correlato intencional –eso de lo que hablamos–, aunque dado “pobre de intuición”.

⁴¹ La percepción de imagen (*Bildwahrnehmung*) consiste en que a partir de la percepción de una cosa-imagen (*Bildding*) se alcanza una consciencia de imagen (*Bildbewusstsein*) del ente en sí mismo. Por ejemplo, a partir de la percepción de una postal (tarjeta percibida, dada corpóreamente) se alcanza la consciencia de un paisaje (imagen que representa la cosa retratada, el ente en sí mismo).

⁴² El carácter previo de la comprensión del ser quiere decir: que es históricamente a priori (a priori fáctico) y que es regularmente tácita (no temática y pre-lingüística).

⁴³ Parménides, fragmento n° 3, en Hermann Diels & Walther Kranz, «*Die Fragmente der Vorsokratiker*», edición bilingüe griego-alemán, Weidmannsche Verlag, Zürich/Berlin, 1966-67, p. 231.

interpretación fundamental. Y lo que *es* en cuanto descubierto, declarado tempóreamente de un modo esencial, se dice: *sentido*. Heidegger comprime todo esto en la fórmula: *el pensar pertenece al ser* (*das Denken gehöre dem Sein zu*).⁴⁴

Heidegger muestra que la raíz ontológica de la intencionalidad se halla en la interpretación del ser aconteciendo desde su ocultamiento. Lo fácticamente descubierto por el pensar es en cada caso y en el fondo: el ser (εἶναι) como pliegue que despliega lo esente (ἐόν), *el esenciar de lo que es ente*. Esto quiere decir: *fenómeno* (φαινόμενον, *Phänomen*), en sentido fenomenológico.⁴⁵ Este desplegar al que aquí se alude es un “encaminar” (*wegen*), un destinar. Heidegger lo expresa así:

El ἐόν llega a ser nombrado propiamente como οὐνεκεν ἔστι νόημα: aquello que en cada caso encamina el esenciar del pensamiento. (...) El pensar esencia encaminado por el pliegue que permanece no dicho. El esenciar del pensar está de camino al pliegue de ser y ente. El tomar-en-consideración esencia hacia el pliegue: es ya estar coligado al pliegue por el λέγειν precedente que es un dejar-yacer-delante. (...) El pliegue, por el cual los mortales se encuentran encaminados en el pensar, reclama él mismo para sí tal pensar.⁴⁶

Lo que *es* (τὸ ὄν), lo ente (ἐόν) en un *sentido fundamental*, el fenómeno (φαινόμενον), todas estas expresiones nombran οὐνεκεν ἔστι νόημα,⁴⁷ “aquello que es pensado” en el fondo, ya sea tácita y regularmente de manera impropia en la praxis cotidiana, ya sea explícitamente y con propiedad en la experiencia filosófica: el *ser* en su interpretación fundamental o pre-comprensión. Esta precomprensión aquí es nombrada como el λέγειν “precedente” (*voraufgehende*) y su carácter a priori nos remite a la facticidad histórica del comprender. En su raíz, el humano λέγειν es un dejar-yacer-delante (*vorliegen-lassen*) algo como algo –sentido–, esto es, un ἐρμηνεύειν (*interpretari*): λόγος ἐρμηνευτικός. La existencia, determinada esencialmente como λόγος ἐρμηνευτικός, se halla siempre en una “condición de interpretación ya consumada” (*Ausgelegtheit*) o “pre-comprensión” (*Vorverstehen*) del ser: una interpretación legada del ser, gestada históricamente, expresa en todo su obrar, aunque pretemática y prelingüística –esto es, anterior a toda tematización teórica explícita y determinante de toda declaración lingüística. Heidegger escribe acerca del λόγος ἐρμηνευτικός como raíz del νοεῖν:

El νοεῖν, cuya pertenencia al ἐόν quisiéramos considerar, se funda en y esencia desde el λέγειν. En él acontece el dejar-yacer-delante de lo esente en su esenciar. Sólo como lo que así yace-delante puede lo esenciante como tal concernir al νοεῖν, al tomar-en-consideración. Conforme a esto, el νόημα como νοούμενον del νοεῖν es ya siempre un λεγόμενον del λέγειν.⁴⁸

⁴⁴ Heidegger, «*Moirá (Parmenides, Fragment VIII, 34-41)*», en “Vorträge und Aufsätze”, Teil III, Günther Neske Verlag, Pfullingen, 1967 (dritte Auflage), p. 37.

⁴⁵ Cfr. Heidegger, «*Sein und Zeit*», Max Niemeyer Verlag (11 unveränderte Auflage), Tübingen, 1967; § 7, C, p. 37.

⁴⁶ Heidegger, «*Moirá (Parmenides, Fragment VIII, 34-41)*», p. 38-39. La traducción de esta cita del alemán al español es mía, así como todas las citas de los textos en alemán de Heidegger traducidas al español que aparezcan de aquí en adelante.

⁴⁷ Parménides, fragmento nº 8, en Hermann Diels & Walther Kranz, «*Die Fragmente der Vorsokratiker*», edición bilingüe griego-alemán, Weidmannsche Verlag, Zürich/Berlin, 1966-67, p. 238.

⁴⁸ Heidegger, «*Moirá (Parmenides, Fragment VIII, 34-41)*», p. 39.

El fragmento de Parménides dice: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι. Nosotros traducimos: *pues lo mismo es pensar y ser*. El νοεῖν (intuición, tomar-en-consideración) que descubre lo ἐόν (lo esente, *das Anwesende*) como tal tiene en todas sus modulaciones, como raíz ontológica, el λόγος ἐρμηνευτικός (dejar-yacer-delante algo como algo), cuyo correlato intencional fundamental –lo pensado, el νόημα– es el ser (εἶναι) en cuanto ya interpretado desde la historia acontecida. Con esto ya aclaramos, en términos esenciales, qué sea el νοεῖν y qué sea el νόημα. Pero falta aclarar qué quiere decir Parménides, en la interpretación fenomenológica de Heidegger, con las expresiones ἐστίν y τὸ αὐτό, que son las que articulan la correlación intencional entre νοεῖν y νόημα. Heidegger:

El inadvertido ἐστίν, “es”, significa ahora: esencia, perdura –y por cierto otorgando desde lo otorgante– como τὸ αὐτό, lo mismo, que impera como el despliegue del pliegue en el sentido del desocultamiento. Es decir: lo desplegante que desocultando el pliegue otorga al tomar-en-consideración [νοεῖν] su camino hacia el percibir coligante [λόγος] del esenciar de lo esente. La verdad, como el desocultamiento antes caracterizado del pliegue, deja a partir de éste que el pensar pertenezca al ser.⁴⁹

La expresión “lo mismo” (τὸ αὐτό) nombra la copertenencia (correlación intencional) que constituye la “esencia” (ἐστίν, el “es” como esenciar) de *pensar* como pensar el ser y *ser* como ser pensado. La intencionalidad, determinada esencialmente, es esta circularidad. Esta copertenencia se abre desde el ser que reclama para sí al pensar que desoculta su verdad (*Wahrheit*) –el ser es lo otorgante (*das Gewährende*). El pensamiento es *pensamiento del ser como fondo de la intuición de lo que es* –despliegue del pliegue: εἶναι καὶ ἐόν, λόγος καὶ νοεῖν (en esta dualidad de cada uno de los términos de la intencionalidad se expresa la diferencia ontológica). El λόγος, destinado históricamente en su interpretación del εἶναι, traza su camino al νοεῖν en su descubrimiento del ἐόν.

Ahora, esta copertenencia o circularidad de pensar y ser, en virtud de su carácter temporal, tiene un aspecto destinal (μοιρίδιος). Hay una dimensión profunda de nuestra facticidad (*Faktizität*) que Heidegger llama historicidad (*Geschichtlichkeit*). Es según ésta que somos “hijos de una época” o “hijos de nuestro tiempo”. Tal es nuestra *destinación*, nuestro *encaminamiento fundamental*, nuestro destino más hondo. El sentido fundamental del ser, que otorga una “época” del ser desde lo consumado de la historia acontecida del ser mismo, es lo que encamina al pensar desde su más radical hondura. Heidegger:

Parménides: παρέξ τοῦ ἐόντος, fuera de lo ente no había, no hay ni habrá ningún otro ente (según la conjetura de Bergk: οὐδ' ἧν). Sin embargo, τὸ ἐόν no significa aquí “el ente”, sino que nombra el pliegue. Francamente, fuera de él no se da nunca un esenciar de lo esente, pues éste descansa como tal en el pliegue: parece y aparece en su luz desplegada.⁵⁰

Y más adelante:

Parménides habla del ἐόν, del esenciar (de lo esente), del pliegue y de ningún modo del “ente”. Él nombra a la Μοῖρα, la que da a cada uno lo suyo, la que otorgando reparte y así despliega el pliegue.

⁴⁹ Heidegger, «*Moirai (Parmenides, Fragment VIII, 34-41)*», p. 45.

⁵⁰ Heidegger, «*Moirai (Parmenides, Fragment VIII, 34-41)*», p. 46.

(...) La Μοῖρα es el destino del “ser” en el sentido del ἐόν. La Μοῖρα ha desatado al ἐόν (...) en el pliegue y así lo ha atado justamente a la totalidad y al reposo, desde los cuales y en los cuales acontece apropiadoramente el esenciar de lo esente.⁵¹

Lo ente es lo único que hay y su esenciar se despliega desde el pliegue de la tácita interpretación del ser legada desde la historia acontecida. Nada brota fuera de esta circularidad entre pensar y ser. La interpretación fundamental del ser, en la que la existencia se mueve y desde la que se determina, expresa la Μοῖρα en cuanto destino histórico que se le impone al mortal como lo consumado –lo *ya* sido. El “destino del ser” (*Geschick des Seins*) es lo que, en cuanto comprensores (λόγος ἐρμηνευτικός), se nos impone como lo que *es* desde lo más profundo de nuestra facticidad: nuestra finitud determinada por el acontecimiento en total en el que brotamos. El *esenciar* de lo que *es* descansa en este destino que, en cuanto “totalidad y reposo” (*Gänze und Ruhe*), es lo ya consumado e ineludible.

VI

Cuando el envío está consumado, sólo queda afirmarlo y asumirlo como consumado. El envío en cuanto consumado no es algo de lo que el hombre se pueda sacudir. En el orden del tiempo, el encaminamiento del mortal en virtud del acontecimiento en total es lo necesario, lo ἀναγκάιος: lo μοιρίδιος, lo destinal. Heidegger llama a nuestro destino: la *época técnica*, el “acontecimiento de transpropiación” (*Ereignis*) de hombre y ser en el que fácticamente nos hallamos instalados.

Pero, ¿qué es un *acontecimiento de transpropiación* (*Ereignis*)? Se trata del acontecimiento de apropiación mutua entre *hombre* (ἀληθεύειν, λόγος - νοεῖν) y *ser* (ἀλήθεια, εἶναι - ἐόν) desde la *historia acontecida* (*Geschichte*). La historia aquí no nombra un *saber* superficial acerca de la historia –historiografía (*Historie*)– como mera relación de hechos del pasado, sino un *acontecimiento* profundo de la verdad del ser –interpretación fundamental de lo ente– como destino,⁵² el que se puede indagar a través de la historia de la filosofía, que es donde acontece de un modo destacado. La historia (*Geschichte*), como acontecimiento mayor en el que los hechos se inscriben y desde el cual adquieren su sentido, constituye un destino (*Geschick*): *impera y encamina a los hijos de su tiempo*. La historia impera como lo que abre camino a la interpretación fundamental de lo ente desde el éxtasis tempóreo de lo ya sido: es la dimensión más profunda de nuestra facticidad y rebasa ampliamente el ámbito de lo biográfico. El acontecimiento de transpropiación es, pues, otra formulación, la más esencial, para lo que hemos venido apuntando como intencionalidad. Esta correlación se da como el interpelar (*zusprechen*) el ser al hombre en una históricamente determinada verdad del ser (*Wahrheit des Seins*), interpelación a la que el hombre pertenece como un corresponder (*entsprechen*) en cuanto aperturidad (*Erschlossenheit*). En un sentido pro-fundo –esto es, que capta el fondo desde

⁵¹ Heidegger, «*Moira (Parmenides, Fragment VIII, 34-41)*», pp. 47-48.

⁵² El humanismo moderno pone al hombre como centro de la historia: todo dependería del sujeto, factor decisivo de todo acontecer. Heidegger critica esta posición metafísica de la subjetividad e insiste en destacar la raigambre ontológica del obrar y pensar del hombre: lo *destinal* de su acontecer como el ineludible desde-dónde de cualquier comportamiento creador suyo. La historia no es un mero producto del hombre, sino que el hombre en cada caso es hijo de su tiempo, producto de la historia.

donde se determina el comportamiento humano—, intencionalidad significa aquí: *el ser-ahí corresponde a la interpelación del ser*. Si esta correspondencia es tal en virtud del hombre en cuanto aperturidad, ello significa que acontece en todos y cada uno de los modos de aperturidad esenciales que constituyen el “ahí” del ser-ahí: el encontrarse en un acorde afectivo, la comprensión articulada en una determinada discursividad (conceptos fundamentales) y el habla. De esto se sigue que la correspondencia es tal en todos los niveles de la aperturidad, es decir: en el trato circunspectivo con lo ente, en el trato teórico con lo ente, y en el pensamiento filosófico como experiencia del fundamento. El hombre es pensado aquí como *el ahí del ser* (ser-ahí, *Dasein*), es decir: *el viviente que vive en el dominio de una interpelación del ser*. La vida humana es así *existencia* (*Existenz*), un estar-fuera (ἔκστασις) en el claro del ser (*Lichtung des Seins*), en el dominio del acontecimiento de lo ente en total. O dicho aun de otro modo: el hombre es un *habitante* (*Bewohner*): su esencia es habitar (*wohnen*) en una figura de la verdad.⁵³ El estar-en-el-mundo (*in-der-Welt-sein*) es, en su fundamento, un estar en la verdad del ser. En suma, el hombre es: *ser-ahí, existente o habitante*. El comportamiento del hombre, que descubre lo ente y lo pone en obra, se funda en su aperturidad: acontece por mor de sí mismo creadoramente en relación al ser, desde una destinación del ser.

Nuestra época es la *época técnica* (*technische Zeitalter*). Tal es nuestro destino. En su ensayo «*Die Frage nach der Technik*»,⁵⁴ Heidegger nos pone en guardia respecto de la representación habitual de que la esencia de nuestra época, la “técnica moderna”, es algo que se reduce a la presencia de las maquinas por doquier o a la meramente humana instrumentalización de lo ente —que pone al sujeto como el centro del acontecimiento. El filósofo dirige nuestra mirada a lo esencial: la esencia de la técnica, su esenciar, es el acontecimiento histórico que nos impera en el seno de nuestra correlación intencional fundamental. Heidegger:

La técnica es un modo del desocultar. La técnica esencia en la región donde acontece el desocultar y el desocultamiento, la ἀλήθεια, la verdad.⁵⁵

El acontecimiento de transpropiación (*Ereignis*) se despliega en nuestra época como una correspondencia del ser-ahí —por cierto, a nivel de una pre-comprensión— a una verdad del ser históricamente acontecida: la interpelación del ser en la figura de la verdad (ἀλήθεια) como *lo dispuesto* (*das Gestell*), consumación del legado ontológico de occidente —historia del ser como historia de la metafísica— que se propaga

⁵³ Heidegger, «*Bauen Wohnen Denken*», en “Vorträge und Aufsätze”, Teil II, Günther Neske Verlag, Pfullingen, 1967 (dritte Auflage). El “habitar” (*Wohnen*) es la esencia del hombre. El habitar no es un comportamiento entre otros —como residir, trabajar y viajar—, sino que es la raíz de todos los comportamientos en el modo en que “habitualmente” acontecen. Esta raíz de los comportamientos es la interpretación fundamental del ser en la que la existencia se mueve y por la que se determina. Tal interpretación ontológica fundamental acontece en la praxis y está legada históricamente en el medio del lenguaje —que es, en cierto modo, nuestro primer “habitat”. El habitar acontece en el trato con las cosas —circunspectivo y teórico—, cuando las cosas son liberadas en su esencia a partir del λόγος como un dejar-yacer-delante algo como algo.

⁵⁴ Heidegger, «*Die Frage nach der Technik*», en “Vorträge und Aufsätze”, Teil I, Günther Neske Verlag, Pfullingen, 1967 (dritte Auflage).

⁵⁵ Heidegger, «*Die Frage nach der Technik*», p. 13.

planetariamente.⁵⁶ En la época moderna –en cuya consumación nos encontramos hoy–, lo ente desoculto en virtud de la aperturidad del ser-ahí esencia de un modo destacado como aquello a disposición del cálculo en orden a asegurar la esfera restringida y autosuficiente de la praxis del ser-ahí; *lo esencialmente dispuesto (das Gestell)*. Correspondientemente a esta interpelación del ser, respondiendo a esta figura de la verdad, el hombre se cierra sobre sí mismo y “olvida” el misterio (*Geheimnis*) imperioso del ser mismo, confiado en sus propios poderes (*ratio*) y confinado dentro de lo obrado y obrable por esos mismos poderes. La acción misma del ser-ahí se “desarraiga” del ser en virtud del ideal de autonomía absoluta –es decir, en virtud de una representación fundamental de una *ποίησις* sin *γένεσις*. El ser-ahí corresponde a esta interpelación del ser a través de un modo fundamental en que se modulan todos sus modos de abrirse, al que Heidegger denomina **desocultar provocante** (*herausforderndes Entbergen*).⁵⁷ El desocultar provocante, desde la apertura del ser como lo dispuesto, descubre lo ente de un modo eminente como **recurso** (*Bestand*): los entes se muestran al hombre como recursos naturales –alimentos, materias primas, fuentes de energía– y recursos humanos –animales de trabajo, ya como mano de obra, ya como cerebro de obra. El desocultar provocante, como modulación histórica de la aperturidad del ser-ahí, tiene el carácter del “emplazar” (*Stellen*) o “provocación” (*Herausforderung*): sacar a la luz lo ente en cuanto y sólo en cuanto *disponible, utilizable, dirigible, asegurable y calculable con exactitud*.⁵⁸

La modulación histórica del desocultar provocante se expresa en el pujante desarrollo moderno de la ciencia físico-matemática –derivación última de la metafísica occidental en cuanto modalidad de conocimiento. No obstante, y de acuerdo con la representación habitual, la historiografía sitúa primero el desarrollo de la física-matemática en el siglo XVII, y luego el desarrollo de la técnica moderna entre los siglos XVIII y XIX: la técnica moderna sería una consecuencia del desarrollo de la ciencia moderna –la técnica moderna no sería sino la ciencia natural “aplicada”. Empero, Heidegger muestra que, a nivel de la historia acontecida, esto es al revés, dado que la ciencia moderna es expresión del predominio de la esencia de la técnica moderna: en la física moderna ya prevalece el desocultar provocante, en la medida en que la naturaleza es allí objetivada en cuanto y sólo en cuanto trama mecánica de fuerzas calculables. Heidegger:

Pero la ciencia matemática de la naturaleza ha surgido alrededor de doscientos años antes que la técnica moderna. ¿Cómo habría de estar ella puesta al servicio de la técnica moderna? Los hechos hablan a favor de lo contrario: la técnica moderna no se puso en marcha hasta que pudo apoyarse en la ciencia exacta de la naturaleza. Calculado historiográficamente, esto es correcto. Pensado a nivel de la historia acontecida, esto no atina a lo verdadero. (...) Porque el coligar provocante en el desocultar que emplaza ya prevalece en la física. (...) La física moderna es el heraldo –desconocido aun en su proveniencia– de lo dispuesto [*das Gestell*]. (...) Todo lo esenciante –no sólo lo esenciante en la técnica moderna– se mantiene oculto en todas partes y durante largo tiempo. Sin embargo, desde el punto de vista de su prevalecer como tal, lo esenciante permanece como lo que precede a todo: lo más temprano. Esto lo sabían ya los pensadores griegos, cuando decían: aquello que es más temprano en vistas del emerger imperante, no se nos llega a

⁵⁶ Respecto de la historia del ser como historia de la metafísica occidental, cfr. Heidegger, «*Nietzsche - II*» (1961), Gesamtausgabe 6.2, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1975, p. 458 y ss., lo correspondiente al apartado IX, titulado “Entwürfe zur Geschichte des Seins als Metaphysik”.

⁵⁷ A este respecto, cfr. Jorge Acevedo, «*Heidegger y la época técnica*», Editorial Universitaria, Santiago, 1999 (2ª edición), p. 100 y ss.

⁵⁸ Cfr. Heidegger, «*Die Frage nach der Technik*», p. 16.

hacer patente a nosotros los hombres sino más tarde. Al hombre lo inicialmente temprano es lo último que se le muestra. De ahí que, en la región del pensar, un esfuerzo por atravesar pensantemente –de un modo cada vez más inicial– hacia lo inicialmente pensado no sea algo así como una voluntad insensata de renovar lo pasado, sino la sobria disposición a asombrarse ante la venida de lo temprano. (...) Como la esencia de la técnica moderna descansa en lo dispuesto [*das Gestell*], éste debe emplear la ciencia exacta de la naturaleza. De ahí surge la apariencia engañosa de que la técnica moderna sea una ciencia natural aplicada.⁵⁹

La esencia de la técnica moderna es una figura de la verdad –lo dispuesto– que nos interpela y a la que nosotros correspondemos con una determinada modulación de nuestra aperturidad: el desocultar provocante. La esencia de la técnica moderna es, de este modo, el acontecimiento de transpropiación (*Ereignis*) en el que lo humano se mueve y por el que se determina desde su raíz en nuestros tiempos. El acontecimiento de transpropiación es un acontecer gestado históricamente; de ahí que sea en la historia –y en la historia de la filosofía como su núcleo– donde cabe indagar *el inicio* de nuestro acontecer que desde lo ya sido viene siempre a nuestro encuentro: lo imperante, esto es, la interpretación fundamental del ser que prevalece en todos nuestros comportamientos, incluyendo nuestros comportamientos teoréticos, entre los cuales destaca modernamente el comportamiento científico físico-matemático.⁶⁰

Preguntamos ahora con más ahínco: ¿Qué es y cómo se determina esta figura de la verdad como “lo dispuesto” (*das Gestell*)? Heidegger:

Preguntamos por la técnica para sacar a la luz nuestra relación con su esencia. La esencia de la técnica moderna se muestra en lo que llamamos lo dispuesto [*das Gestell*]. Empero, señalar esto de ningún modo es aún la respuesta a la pregunta por la técnica, si responder significa: corresponder genuinamente a la esencia de aquello por lo que se pregunta. (...) ¿A dónde nos vemos llevados cuando, dando ahora un paso más, meditamos acerca de lo que es lo dispuesto [*das Gestell*] mismo como tal? No es nada técnico, nada maquinal. Es el modo en que sale de lo oculto lo real como recurso. Preguntamos nuevamente: ¿Acontece este salir de lo oculto en algún lugar más allá de todo hacer humano? No. Pero tampoco acontece sólo *en* el hombre, ni es *por* el hombre que es dada su medida. (...) Lo dispuesto [*das Gestell*] es lo coligante de aquel emplazar que emplaza al hombre a desocultar lo real en el modo del disponer como recurso. Así provocado, el hombre está en la región esencial de lo dispuesto. El hombre no puede, pues, asumir que su relación con la esencia de la técnica es algo dado a posteriori. De ahí que la pregunta sobre cómo cabe llegar a tener una relación con la esencia de la técnica llega, en esta forma, siempre tarde. Pero nunca demasiado tarde llega la pregunta acerca de si nosotros nos experimentamos de un modo propio como aquellos cuyo hacer y dejar de hacer, ya de modo patente, ya de modo encubierto, está sobre todo provocado por lo dispuesto. Nunca llega demasiado tarde la pregunta acerca de si nosotros nos entregamos y cómo nos entregamos a aquello en donde lo dispuesto mismo *es* esencia.⁶¹

Lo dispuesto es el correlato intencional fundamental de la aperturidad humana modulada históricamente como desocultar provocante. Esta modulación del desocultar descubre a los entes eminentemente como recursos. Siendo algo que concierne al hombre,

⁵⁹ Heidegger, «*Die Frage nach der Technik*», pp. 21-23.

⁶⁰ Evidentemente el comportamiento teorético científico, en su modalidad físico-matemática, destaca en la modernidad y se entroniza en gran medida como modelo para toda otra ciencia, en virtud de su deslumbrante efectividad para utilizar, dirigir y asegurar lo ente, mediante el cálculo sobre la base del acopio de “experiencia” –en sentido restringido–, en orden al incondicionado dominio y explotación humana de todo cuanto hay en la Tierra.

⁶¹ Heidegger, «*Die Frage nach der Technik*», pp. 23-24.

esta figura de la verdad no depende de él como aquello a lo que el sujeto da la medida. Esta figura de la verdad en la que el hombre en cada caso habita es su *destino* (*Geschick*): se le impone como lo que es. El hombre no puede darle unilateralmente la medida a su destino, sino que es el destino el que le da su medida al hombre de un modo a priori desde el punto de vista temporal: el destino es su condición histórico-fáctica. El hombre es, considerando esencialmente su temporeidad existencial, un *proyecto-yecto* (*geworfene Entwurf*): su advenir desde el futuro (carácter de proyecto) deviene desde su propio pasado (carácter de yecto). Esto quiere decir: que el descubrimiento de lo ente presente es una interfase entre pasado y futuro, en la medida en que se realiza descubriendo posibilidades abiertas desde el pasado.

Por una parte, el éxtasis tempóreo del *pasado* está pensado aquí en términos de “facticidad” (*Faktizität*): el tener-que-ser (*Zusein*) como posibilidad consumada, *lo ya sido* que hay que asumir, lo que ya somos y no podemos ya evitar haber sido. A nivel biográfico esta facticidad se expresa en el haber nacido, en el dónde y cuándo nacimos, nuestra familia, nuestro idioma, nuestro cuerpo y temperamento, etc. A un nivel más profundo de nuestra facticidad, más allá de lo biográfico, hallamos la historicidad (*Geschichtlichkeit*): el gestarse nuestra existencia desde la historia acontecida, cuyo núcleo se expresa como historia del ser en la historia de la filosofía, donde se ponen de manifiesto los conceptos fundamentales que articulan nuestra comprensión y que así sostienen todos nuestros comportamientos ejecutivos y teoréticos.

Por otra parte, el éxtasis tempóreo del *futuro* está pensado aquí en términos de “comprensión” (*Verstehen*): el poder-ser (*Seinkönnen*) como posibilidad descubierta que encamina el trato ejecutivo y teorético con lo ente. El comprender tiene la estructura de un “estiramiento tempóreo”, lo que le da el carácter anticipatorio a todo trato —esto es, su carácter descubridor y ejecutor de posibilidades.

La historicidad fáctica abre de antemano el horizonte de interpretación —es decir, la comprensión— desde donde se determina el sentido de la presencia presente (*Anwesen, Gegenwart*), “encaminando” así el comportamiento del ser-ahí, su hacer y dejar de hacer. La facticidad profunda del ser-ahí, su historicidad que acontece en una figura de la verdad, es, por lo tanto, su destino: lo necesario, lo ineludible, lo que hay que asumir. He ahí el íntimo vínculo entre historia acontecida (*Geschichte*) y destino (*Geschick*): lo que hace la historia es “enviar” (*schicken*), “poner en un camino” (*auf einen Weg bringen*) del desocultar al hombre. Heidegger:

La esencia de la técnica moderna lleva al hombre a un camino de un desocultar, a través del cual lo real, más o menos perceptiblemente, llega a ser sobre todo un recurso. Poner en un camino [*auf einen Weg bringen*] —esto significa en nuestra lengua: enviar [*schicken*]. Nosotros llamamos a tal envío coligante, que es lo primero que pone al hombre en un camino del desocultar, el *destino* [*Geschick*].⁶²

⁶² Heidegger, «*Die Frage nach der Technik*», p. 24.

VII

Ahora que sobre la base de los conceptos de intencionalidad y temporeidad existencial ya hemos aclarado lo que sea un destino y en qué consiste esencialmente nuestro propio destino –la época técnica–, es preciso reparar en el *peligro* (*Gefahr*) que implica nuestra época en su seno. Sólo una vez que reparemos en ello tendrá sentido meditar y sacar algunas conclusiones acerca de nuestra relación con nuestro destino y acerca de la posibilidad de liberar nuestro destino hacia una posibilidad más alta de ser. Respecto del peligro antes señalado, aquel que anida en el seno de nuestra época, se trata de un peligro destinal, un peligro ontológico.⁶³ Heidegger escribe:

El destino del desocultamiento no es en sí un peligro cualquiera, sino *el* peligro. / Cuando el destino impera en el modo de lo dispuesto [*das Gestell*], entonces el peligro es supremo. Éste se nos muestra en dos perspectivas. Desde el momento en que lo desoculto le va al hombre, ya ni siquiera como objeto sino exclusivamente como recurso, y desde el momento en que el hombre, dentro de lo sin-objeto, es ya sólo el emplazador de recursos. Entonces, el hombre anda al borde de despeñarse allí donde él mismo será tomado sólo como recurso. Sin embargo, precisamente este hombre que está así amenazado se pavonea adoptando la figura del señor de la Tierra. En virtud de esto se expande la apariencia de que todo lo que comparece consta sólo en la medida en que es un artefacto del hombre. Esta apariencia hace madurar una última apariencia engañosa. Según ella parece como si el hombre, en todas partes, no se encontrara más que consigo mismo. (...) Sin embargo, en verdad hoy el hombre no se encuentra en ninguna parte consigo mismo, es decir, con su esencia. El hombre está de un modo tan decidido en el séquito de la provocación de lo dispuesto, que no percibe a ésta como una interpelación, que deja de verse a sí mismo como el interpelado, y con ello también deja de oír este modo como él ex-siste desde su esencia en la región de una interpelación, y con ello *nunca puede* siquiera encontrarse consigo mismo.⁶⁴

Heidegger se refiere aquí a aspectos esenciales del “peligro” (*Gefahr*) que supone el habitar instalados en la esencia de la técnica de la época moderna:

- 1) El hombre desoculta lo ente exclusivamente como recurso (*Bestand*): la naturaleza es un gran banco de “recursos naturales” –alimentos, materias primas, fuentes de energía– dispuesto para la explotación técnica y para el dominio teórico de la ciencia. Así el hombre se erige como “el señor de la Tierra” (*Herr der Erde*). Sin embargo, *el predominio exclusivo de esta modulación del desocultar arrastra al mismo hombre a la condición de desoculto como recurso*, tornándose él mismo “recurso humano”, viendo así reducida su esencia a la de mero “animal de trabajo” (*arbeitende Tier*), como mano de obra o cerebro de obra.
- 2) El predominio exclusivo del desocultar provocante progresivamente *excluye otros modos del desocultar*, tales como la filosofía, la poesía y el arte, que son hechos a un lado por su inutilidad práctica inmediata en un sentido pragmático. Sólo la tecnología y la ciencia –cuyo modelo es el fisico-matemático– constituyen modos de desocultar que cuentan como prioritarios para la sociedad y la cultura de la época moderna.

⁶³ Por de pronto podemos decir que este peligro no es un peligro óntico como el que habitualmente acostumbramos a representarnos (tener un accidente tal como caerse, perder algo, electrocutarse, etc.). Se trata aquí más bien de un peligro que amenaza nuestra propia esencia: un peligro esencial y no accidental.

⁶⁴ Heidegger, «*Die Frage nach der Technik*», pp. 26-27.

En relación con la filosofía, Heidegger caracteriza al desocultar provocante como un “pensamiento calculante” (*berechnende Denken*) que considera y trata al ente sólo en vistas de determinados resultados de utilidad pragmática; se opone así al pensamiento en su acepción genuina y profunda, es decir, al “pensamiento meditativo” (*besinnliche Nachdenken*), que es aquel desocultar que demora en pos de apropiarse y exponer el sentido que impera en lo que es. Heidegger escribe al respecto en su ensayo «Serenidad»:

La creciente falta de pensamiento reside así en un proceso que consume la médula misma del hombre contemporáneo: *su huida ante el pensar*. Esta huida ante el pensar es la razón de la falta de pensamiento. Esta huida ante el pensar va a la par del hecho de que el hombre no la quiere ver ni admitir. El hombre de hoy negará incluso rotundamente esta huida ante el pensar. Afirmará lo contrario. Dirá –y esto con todo derecho– que nunca en ningún momento se han realizado planes tan vastos, estudios tan variados, investigaciones tan apasionadas como hoy en día. Ciertamente. Este esfuerzo de sagacidad y deliberación tiene su utilidad, y grande. Un pensar de este tipo es imprescindible. Pero también sigue siendo cierto que éste es un pensar de tipo peculiar. / Su peculiaridad consiste en que cuando planificamos, investigamos, organizamos una empresa, contamos ya siempre con circunstancias dadas. Las tomamos en cuenta con la calculada intención de unas finalidades determinadas. Contamos de antemano con determinados resultados. Este cálculo caracteriza a todo pensar planificador e investigador. Semejante pensar sigue siendo cálculo aun cuando no opere con números ni ponga en movimiento máquinas de sumar ni calculadoras electrónicas. El pensamiento que cuenta, calcula; calcula posibilidades continuamente nuevas, con perspectivas cada vez más ricas y a la vez más económicas. El pensamiento calculador corre de una suerte a la siguiente, sin detenerse nunca ni pararse a meditar. El pensar calculador no es un pensar meditativo; no es un pensar que piense en pos del sentido que impera en todo cuanto es. / Hay así dos tipos de pensar, cada uno de los cuales es, a su vez y a su manera, justificado y necesario: el pensar calculador y la reflexión meditativa.⁶⁵

Y en relación con la poesía y el arte en general, Heidegger insiste en la desfiguración que el desocultar provocante opera en la esencia del desocultar poético –la *ποίησις* en su sentido más alto–, al desarraigarlo de la Tierra, volviéndolo artificio técnico, unilateralmente humano, en el contexto de la industria del ocio y el entretenimiento. De tal suerte, la poesía y el arte pierden su carácter “sagrado”: como ya no son un desocultar a lo otorgante (*das Gewährende*), ya no son, pues, expresión de un vínculo con lo divino. La poesía y el arte sólo son experiencias sagradas cuando abren lo otorgante, esto es, cuando son expresión del ser mismo, constituyendo así la poesía y el arte una *ποίησις* desde la *γένεσις* –interpretando aquí el ser como *φύσις*.⁶⁶

3) Modulada su aperturidad exclusivamente como desocultar provocante y, en consecuencia, perdiendo su dignidad al verse reducido él mismo en su esencia a recurso humano, *el hombre sólo calcula y trabaja, produce y consume, domina y explota, pero no piensa*. El hombre deja de pensar la esencia de lo que *es* e incluso su propia esencia en cuanto existente, como aquel que corresponde al llamado del ser. Así permanece como habitante en el dominio de una interpelación del ser, pero de un modo impropio, simplemente afincado ciegamente en una verdad del ser, en la miseria de la falta de pensamiento (*Gedankenlosigkeit*).

⁶⁵ Heidegger, «Serenidad», traducción del alemán al español por Yves Zimmermann, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994.

⁶⁶ Heidegger, «Die Frage nach der Technik», p. 34 y ss.

4) Por último y como consecuencia de lo anterior, al “huir del pensar”, *el desocultar provocante vela el acontecimiento de transpropiación (Ereignis) como tal*. Pensar es experimentar a fondo el acontecimiento de transpropiación: pensar al hombre es pensar al ser y pensar al ser es pensar al hombre, pues pensar la esencia del hombre implica pensar la interpelación (*Zuspruch*) en cuyo ámbito el hombre habita y la propia correspondencia (*Entsprechung*) del hombre a tal interpelación. Huir del pensar es: olvidar el ser y extrañarse de la propia esencia.

VIII

Ya estamos en condiciones de dar alguna respuesta a las preguntas que nos hemos planteado. Para hacerlo partiremos ahora por una recapitulación, de tal manera de echar un vistazo al camino andado y así ganar claridad acerca de lo preguntado.

En el párrafo I examinamos algunos aspectos del antiguo mito griego y reconocimos que la necesidad (*ἀνάγκη*) y el tiempo (*χρόνος*) se expresan como destino, caos y amor. El destino (*μοῖρα*) afirma lo que es en una figura bien determinada; el caos (*χάος*) disuelve la disposición del ser y libera las fuerzas contenidas; el amor (*ἔρως*) es la vigorosa danza entre lo formado y lo informe, entre lo bello y lo sublime.

En el párrafo II examinamos la tragedia «*Antígona*» de Sófocles, en conexión con la temporeidad de la existencia finita en cuanto sujeción a la medida originaria del tiempo que cierra y abre acontecimiento –necesidad y contingencia. Reconocimos así a la *μοῖρα* como la parte que a cada cual le toca dentro de un acontecimiento mayor, y la experiencia de su *necesidad* –lo inflexible de lo consumado. A su vez, a partir de la necesidad de lo consumado o *μοῖρα*, se abre la experiencia de la *fortuna* –la suerte o azar del porvenir–, que los griegos dicen *τύχη* y apunta a una incalculabilidad de los eventos contingentes. De la tragedia aprendimos, finalmente, respecto de la *μοῖρα*, que *cuando el envío está consumado, sólo queda afirmarlo y asumirlo como consumado. El envío en cuanto consumado no es algo de lo que el hombre se pueda sacudir*. En el orden del tiempo, el encaminamiento del mortal en virtud del acontecimiento en total es lo necesario, lo *ἀναγκάιος*.

En los párrafos III y IV reconocimos como la intuición más honda, que es común referencia para Heidegger y los antiguos griegos, la del **1)** carácter dinámico del acontecimiento de la naturaleza –el ser, lo ente en total, como el círculo del surgir (*φύειν*) y decaer (*ἀπολήγειν*)–, y, en su seno, **2)** el carácter dinámico del acontecimiento de la naturaleza humana que la impulsa cada vez a reapropiar su vínculo con el ser a través del establecimiento de una nueva relación de *acordanza* con lo ente en total. La naturaleza humana se inscribe en el seno de la naturaleza y su potencia creadora, de tal suerte que no es algo fijo que quepa considerarlo *sub specie aeternis*, sino que más bien se manifiesta como potencia (*δύναμις*, *fuerza y posibilidad natural*): la existencia, en cuanto original desde lo originante, está empujada cada vez más allá de sí misma, hacia una constante reapropiación de sí misma. Para cumplir su propia naturaleza, en el acontecer de la existencia se genera cada vez una nueva resolución de las fuerzas para poder establecer más originalmente su vínculo con el ser. La existencia pone en juego esta constante

reapropiación de sí misma en la *ποίησις* o puesta en obra de sí misma y del mundo en el que habita. En consecuencia, la verdad (*ἀλήθεια*) es, en cada caso, el cumplimiento mismo del vínculo entre *τέχνη* y *φύσις*: entre el comportamiento humano y el ser que lo porta, vínculo en virtud del cual se abre mundo. El vínculo entre hombre y ser es creador porque el hombre es expresión de la naturaleza misma, cuya esencia es creadora.

En el párrafo V examinamos esta relación entre hombre y ser en términos de intencionalidad, concentrándonos en la raíz ontológica de tal intencionalidad. Vimos así que a la raíz de todos los comportamientos intencionales de percepción y representación que articulan la praxis cotidiana se da el *sentido del acontecer histórico del ser en total* como correlato intencional fundamental: ya como *fundamento tácito del obrar en general*, ya como *asunto explícito del pensamiento* (*Denken*). Todo comportamiento intencional presupone, fácticamente, una comprensión del ser que *lo encamina a priori*. En este contexto consideramos la interpretación en términos de intencionalidad que Heidegger hace del fragmento 3 de Parménides: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι (*pues lo mismo es pensar y ser*). El *νοεῖν* (intuición) que descubre lo *ἐόν* (lo esente, *das Anwesende*) como tal tiene en todas sus modulaciones, como raíz ontológica, el *λόγος ἐρμηνευτικός* (dejar-yacer-delante algo como algo), cuyo correlato intencional fundamental –lo pensado, el *νόημα*– es el ser (*εἶναι*) en cuanto ya interpretado desde la historia acontecida.

En el párrafo VI nos concentramos en la hondura de la intencionalidad de la existencia y preguntamos por el acontecimiento de transpropiación (*Ereignis*), que quedó esencialmente determinado como el acontecimiento de apropiación mutua entre *hombre* (*ἀληθεύειν*, *λόγος* - *νοεῖν*) y *ser* (*ἀλήθεια*, *εἶναι* - *ἐόν*) desde la *historia acontecida* (*Geschichte*): *acontecimiento* profundo de la verdad del ser –interpretación fundamental de lo ente– como destino (*Geschick*) que *impera y encamina a los hijos de su tiempo*. La apropiación mutua entre hombre y ser acontece como la correlación del interpelar (*zusprechen*) el ser al hombre en una históricamente determinada verdad del ser (*Wahrheit des Seins*), interpelación a la que el hombre pertenece como un corresponder (*entsprechen*) en cuanto aperturidad (*Erschlossenheit*) fácticamente determinada. En una fórmula sencilla: el ser-ahí corresponde a la interpelación del ser. Luego emprendimos una determinación del acontecimiento de transpropiación que constituye nuestro propio destino, la “época técnica”: la interpelación del ser en una figura de la verdad que acontece como *lo dispuesto* (*das Gestell*) en virtud de los propios poderes del hombre (*ratio*). Correspondientemente a esta interpelación del ser, respondiendo a esta figura de la verdad, el ser-ahí corresponde a través de un modo fundamental en que se modulan todos sus modos de abrirse: el *desocultar provocante* (*herausforderndes Entbergen*) que descubre lo ente de un modo eminente como *recurso* (*Bestand*) disponible para su cálculo (dominio teórico) y utilización (explotación técnica).

En el párrafo VII destacamos algunos aspectos esenciales del “peligro” (*Gefahr*) esencial en el que se encuentra nuestra existencia en la época técnica: 1) el hombre, en virtud de su desocultar provocantemente lo ente como recurso, se erige como el “señor de la Tierra”, pero al mismo tiempo pierde su dignidad al quedar reducido él mismo a recurso; 2) el predominio del desocultar provocante excluye otros modos del desocultar más profundos, tales como la filosofía, la poesía y el arte; 3) el hombre sólo desoculta

provocantemente, pero ya no piensa; por tanto, habita de manera impropia, ciegamente en una figura de la verdad; 4) al no pensar, al hombre se le vela el acontecimiento de transpropiación: se olvida así del ser y se extraña de su propia esencia.

Pues bien, ya estamos en condiciones de retomar por última vez las preguntas que insistentemente hemos planteado y cuyas respuestas hemos pospuesto en virtud de necesarios rodeos y aclaraciones previas.

En nosotros resuena esto de la tragedia griega: que no hay liberación posible respecto del destino. ¿Qué significa esto? ¿Cuál es el alcance de esta afirmación, si es que algo así se puede precisar?

Sófocles:

ὥς πεπρωμένης
οὐκ ἔστι θνητοῖς συμφορᾷ ἀπαλλαγή.⁶⁷

Cuando se está encaminado por el destino
No hay liberación posible para los mortales.

De acuerdo con lo que hemos ya vislumbrado, esta afirmación es esencialmente verdadera. Su alcance es lo que se refiere al éxtasis tempóreo del pasado que constituye nuestra facticidad: en su nivel más profundo, el destino (μοῖρα) es lo consumado de nuestra historicidad, que en cuanto acontecimiento mayor, constituye el “envío” o encaminamiento fundamental del que no nos podemos sacudir, y respecto del cual más bien cabe la asunción. En el orden del tiempo, el encaminamiento del mortal en virtud del acontecimiento en total es lo necesario, lo ἀναγκάσιος: lo μοιρίδιος, lo destinal. O como lo declara Horacio, quien hace figurar a la *necessitas* en el séquito de la *fortuna*:

Te semper anteit saeva Necessitas
Clavos trabalis et cuneos manu
Gestans aena nec severus
Uncus abest liquidumque plumbum.⁶⁸

Ante ti siempre va la ruda Necesidad
Llevando en la mano los clavos y cuñas de bronce
Y el duro garfio junto con el plomo líquido.

No hay liberación posible para los mortales respecto de la necesidad de su facticidad histórica. Es precisamente el éxtasis tempóreo del pasado el que está pensado aquí en términos de “facticidad” (*Faktizität*), la que se expresa a nivel biográfico y, más profundamente, o más allá y a la raíz de lo biográfico, a nivel de la historicidad (*Geschichtlichkeit*). La historicidad fáctica abre de antemano el horizonte de interpretación —es decir, la comprensión— desde donde se determina el sentido de la presencia presente (*Anwesen, Gegenwart*), “encaminando” así el comportamiento del ser-ahí, su hacer y dejar

⁶⁷ Sófocles, «*Αντιγόνη*», versos 1337-1338.

⁶⁸ Horacio, «*Odae*», 1, 35. La traducción del latín al español es mía.

de hacer. La facticidad profunda del ser-ahí, su historicidad que acontece en una figura de la verdad, es, por lo tanto, su destino: lo necesario, lo ineludible, lo que hay que asumir.

Entonces, ¿qué significa que no haya liberación posible respecto del destino? Significa que lo consumado de nuestra historicidad, que desde el acontecimiento de transpropiación nos encamina fundamentalmente en el trato con lo ente, es algo inevitable que hay que asumir. Pero, ¿cuál es el alcance de esta afirmación, si es que algo así se puede precisar? La inevitabilidad alcanza férreamente –“con clavo y cuña de bronce”– a nuestra facticidad, pero *no necesariamente* a nuestro porvenir en el sentido de la “fatalidad de una coacción” (*das Verhängnis eines Zwanges*) a la que nos tengamos que entregar resignada y sumisamente. Heidegger:

El desocultamiento de lo que es siempre va por un camino del desocultar. Siempre prevalece en el hombre la destinación de un modo de descubrir. Pero éste no es nunca la fatalidad de una coacción. Pues el hombre llega a ser libre justamente en la medida en que pertenece a la región del destino, y así llega a ser un oyente [*ein Hörender*], pero no un oyente sumiso y obediente [*ein Höriger*].⁶⁹

Hay posibilidad de libertad a partir de nuestra facticidad. Pero, ¿qué significa aquí libertad (*Freiheit*)? Para aproximarnos positivamente a esta cuestión y, a su vez, deslindar preliminarmente lo que *no* es la libertad, escuchemos a Heidegger:

La esencia de la libertad no está *originariamente* ordenada ni a la voluntad ni a la causalidad del querer humano. / La libertad administra lo libre en el sentido de lo despejado, es decir, de lo desoculto. El acontecimiento [*Geschehnis*] del desocultar, es decir, de la verdad, es aquello a lo que la libertad está emparentada más cercana e íntimamente. Todo desocultar pertenece a un albergar y un ocultamiento. Pero lo liberador [*das Befreiende*] –el misterio– está oculto y siempre ocultándose. Todo desocultar viene de lo libre, va a lo libre y lleva a lo libre. La libertad de lo libre no consiste ni en la desvinculación propia de la arbitrariedad ni en la vinculación debida a meras leyes. La libertad es lo que despejando se oculta, en cuyo claro [*Lichtung*] ondea el velo que vela lo esenciante de toda verdad, y deja manifestarse al velo como lo que vela.⁷⁰

La libertad no es expresión del hombre, sino del ser. El hombre es libre en la medida en que ahonda en su ser. Así, la libertad no es algo unilateralmente humano, ni en el sentido de la arbitrariedad sin trabas de la voluntad (libertad en sentido vulgar), ni en el de la autonomía racional de la causalidad del querer (libertad en el sentido de Kant). La libertad es *aquello de donde brota nuestra posibilidad de ser*: lo libre es el ser mismo, que al ser pensado –apropiado– libera nuestro destino hacia una posibilidad más alta, según su propio dinamismo. Al comienzo de su ensayo «*La pregunta por la técnica*», Heidegger da una indicación preliminar que puede sernos una buena señal para comprender esto:

Preguntamos por la *técnica* y a través de ello quisiéramos preparar una relación libre con ella. La relación es libre cuando ella abre nuestro ser-ahí a la esencia de la técnica. Si correspondemos a ello, entonces podemos experimentar lo técnico en su limitación.⁷¹

⁶⁹ Heidegger, «*Die Frage nach der Technik*», p. 24.

⁷⁰ Heidegger, «*Die Frage nach der Technik*», pp. 24-25.

⁷¹ Heidegger, «*Die Frage nach der Technik*», p. 5.

Preguntar y abrir nuestro ser-ahí a la esencia de algo es pensar ese algo. En este caso se trata de pensar la esencia de la técnica, esencia que es el fundamento intencional de nuestra existencia. Si pensamos así nuestro fundamento –lo que implica radicalizar la experiencia hacia su densidad histórica–, podemos liberarnos de los “límites” epocales del mismo. Los límites se expresan como el peligro (*Gefahr*) esencial en sus diversos aspectos. Pensar (*denken*) es, pues, experimentar (*erfahren*) el fundamento (*Grund*) de nuestra existencia y así apropiarlo y abrir acontecimiento a partir de su límite: restablecer nuestro vínculo de acordanza con el ser a partir de nuestra fáctica destinación. ¿Por qué pensar es *experimentar*? Porque pensar no es simplemente entender una idea, sino apropiarse un acontecimiento mayor acorde al cual se acontece. La esencia de la técnica moderna no es una idea (*Idee*), sino un acontecimiento (*Geschehnis*).⁷²

No obstante, es preciso advertir lo siguiente: así como una relación libre con la esencia de la técnica no se trata de una ciega sumisión, tampoco se trata de darle la espalda a la técnica como algo satánico de lo que nos podemos sacudir sin más. Pues el peligro no está en la técnica, sino en la esencia de la técnica como “un destino del desocultar” (*ein Geschick des Entbergens*) que reduce la esencia del hombre a explotador incondicionado de la naturaleza, recurso humano y ente no-pensante y desarraigado. Heidegger:

Pero si meditamos la esencia de la técnica, entonces experienciaremos lo dispuesto [*das Gestell*] como un destino del desocultar. Así nos demoramos ya en lo libre del destino, que de ningún modo nos encierra en una sorda coacción a impulsar ciegamente la técnica o, lo que es lo mismo, a rebelarnos inútilmente y a condenarla como obra del diablo. Al contrario: cuando nos abrimos propiamente a la *esencia* de la técnica, nos encontramos cogidos inesperadamente por una interpelación liberadora. (...) Lo peligroso no es la técnica. No hay nada demoníaco en la técnica, sino más bien lo que hay es el misterio de su esencia. La esencia de la técnica, como un destino del desocultar, es el peligro. (...) La amenaza al hombre no viene de los posibles efectos mortales de las máquinas y de los aparatos técnicos. La amenaza propiamente tal ha abordado ya al hombre en su esencia.⁷³

La existencia es un estar en el dominio de una interpelación del ser a la que corresponde un desocultar. Tal correlación, en cuanto raíz ontológica de la intencionalidad, es un destino. Este destino no es una fatalidad ineludible, sino una facticidad cuyo fondo hay que asumir y pensar para apropiarlo y liberarlo. Pensar el límite de nuestra facticidad es pensar –experimentar (*erfahren*)– el peligro (*Gefahr*) esencial que nos amenaza destinalmente desde la esencia de la técnica moderna. En nuestro destino reside el peligro esencial –la posibilidad de perdernos–, pero también desde él crece reclamándonos lo

⁷² Cfr. Heidegger, «*Die Frage nach der Technik*», p. 29 y ss. La “esencia” de la técnica no es un universal que convenga a una región específica del ente (por ejemplo, las máquinas y sus funcionarios), sino el acontecimiento de una interpretación fundamental del ser que encamina la comprensión de los entes y el consecuente trato con ellos. La representación habitual de lo que es la “esencia” (*Wesen*) remite a su decisión histórica en Sócrates y Platón como “idea”: *lo que* (en latín *quid*, en alemán *was*) algo es, el ser estático e intemporal (*ἀεὶ ὄν, aeternitas*) de algo, lo siempre ente y perdurante que conviene a una multiplicidad como aspecto (*εἶδος, ἰδέα, specie, essentia, quidditas*) común, abstracto, perfecto, trascendente e inmutable; la “idea” en este sentido reside en un lugar celeste (*τόπος οὐράνιος*) y, como tal, expresa el desarraigo propio de la interpretación metafísica del ser. En el pensamiento de Heidegger la “esencia” o “esenciar” (*Wesen, wesen*) es pensada de otro modo: *el como* (*wie*) del “acontecimiento” (*Geschehnis*) de algo en su temporal (*φύειν καὶ ἀπολήγειν*), vigente y dinámico durar (*währen*): desplegarse en el vigor (*δύναμις*: potencia, fuerza y posibilidad) de su imperar (*walten*) en el desocultamiento.

⁷³ Heidegger, «*Die Frage nach der Technik*», pp. 25-27.

salvador –el descubrimiento de una posibilidad más alta de establecer nuestro vínculo de acordanza con el ser. Heidegger remite a unos versos de Hölderlin donde esto se declara con la máxima sencillez:

Wo aber Gefahr ist, wächst
das Rettende auch.⁷⁴

Pero donde está el peligro, crece
también lo salvador.

El ser es lo otorgante (*das Gewährende*) que otorga un camino al desocultar humano: un destino, una figura de la verdad (*Wahrheit*). En este destino reside el “peligro” (*Gefahr*) de la época técnica –en la esencia de la técnica como el acontecimiento de transpropiación en el que habitamos–; y ahí mismo reside “lo salvador” (*das Rettende*),⁷⁵ en la medida en que nos abrimos pensantemente al límite de tal destino. Sólo podemos salvarnos si reconocemos el peligro como tal. Y esto sólo es posible pensando la esencia y los límites del acontecimiento de transpropiación en que habitamos. Lo otorgante es lo salvador, pues llama al hombre a apropiarse su inicio histórico (*der Anfang*) y a volver de este modo al misterio de lo inicial (*das anfanglich*) para propiciar un desocultar más originario.

Somos hijos de la época técnica. Pero esta posibilidad de ser que constituye nuestra más profunda facticidad nos ha llevado destinalmente a un peligro esencial. Este límite o peligro que anida en nuestro tiempo nos reclama propiciar la fortuna para el descubrimiento de una posibilidad más alta, es decir: más allá de estar afincados ciega y sumisamente en un destino, nos reclama abrir y ser un propio destino a partir del reconocimiento del límite de nuestra condición epocal. Sólo podemos ser originales desde lo originante: *sólo podemos restablecer creadoramente nuestra acordanza con el ser desde la asunción de nuestro destino a través de una radicalización pensante de su experiencia*.

Empero, ¿qué significa aquí restablecer creadoramente nuestra acordanza con lo ente en total? Significa: libertad. Y esta libertad se alcanza por el camino de *una experiencia del pensar* que se realiza como apropiación de nuestro fundamento existencial, a través de una radicalización de nuestra experiencia hasta la exposición esencial de su fondo hermenéutico –del desde-dónde actuamos y pensamos como lo hacemos. Sólo así, en nuestra época, podremos asimilar su límite y peligro esencial, de tal modo que alcancemos un *actuar con serenidad*, dejando ser lo técnico en nuestro mundo, pero sin entregarnos absolutamente a la prepotencia de la esencia de la técnica moderna.

Sólo por este camino del pensar estaremos en condiciones de superar el límite de nuestra época y propiciar el descubrimiento de una posibilidad más alta de ser mediante una

⁷⁴ Hölderlin, citado por Heidegger en «*Die Frage nach der Technik*», p. 28.

⁷⁵ Tal como apuntamos antes en el caso de la noción de “peligro” (*Gefahr*), distinguiendo entre su sentido óntico y su sentido ontológico, así también cabe distinguir entre la noción de “salvar” (*retten*) en un sentido óntico habitual –proteger algo de su destrucción– y el sentido ontológico que aquí nos concierne: reconducir algo hacia su esencia... en este caso pensar la esencia de la técnica moderna reconduce al hombre a su esencia: pensar el acontecimiento de transpropiación en que habita y estar así al tanto del peligro esencial que lo amenaza. Cfr. al respecto Heidegger, «*Die Frage nach der Technik*», p. 28 y ss.

modificación existencial.⁷⁶ Si la correlación intencional fundamental entre hombre y ser como acontecimiento de transpropiación (*Ereignis*) determina esencialmente todos los niveles de aperturidad –la circunspección, la teoría y el pensamiento– y todos los modos de la misma o “existenciales” –el encontrarse en acordes afectivos fundamentales (*Befindlichkeit*, *Stimmung*), la comprensión articulada por la discursividad o conceptos fundamentales (*Verstehen*, *Rede*), el lenguaje (*Sprache*)–,⁷⁷ entonces un nuevo vínculo de *acordanza* con lo ente implica una modificación en el conjunto de todo ello. Y es la experiencia del pensar la que permite modificar o re-modular nuestra correspondencia con lo ente, ya sea en lo que respecta a los templos de ánimo fundamentales, ya sea en la discursividad que articula nuestra comprensión, ya sea en el lenguaje en cuyo medio declaramos lo ente.

Nuestra relación con el ser es nuestra acordanza con él como acontecimiento. Ese mismo acontecimiento emerge en nuestra propia naturaleza que se ve impulsada cada vez al cumplimiento de un nuevo vínculo de acordanza con lo ente, a partir del límite de nuestra propia época: nuestra libertad se abre a partir del reconocimiento de nuestra más profunda facticidad. La naturaleza anhela devenir, es surgimiento y cadencia... y eso es lo que se expresa también en nuestra propia naturaleza, que es parte de eso más grande e inicial. Somos parte de la naturaleza y ésta nos impulsa a reapropiar nuestra facticidad en un acorde más alto. Y ello acontece siempre como destino, pues en el orden del tiempo, el destino está cerrado, pero también abierto.

Los griegos nos señalaron a través de sus mitos que la necesidad (*ἀνάγκη*) y el tiempo (*χρόνος*) se expresan como destino, caos y amor. El destino (*μοῖρα*) afirma lo que es en una figura bien determinada; el caos (*χάος*) disuelve la disposición del ser y libera las fuerzas contenidas; el amor (*ἔρως*) es la vigorosa danza entre lo formado y lo informe, entre lo bello y lo sublime.

Hölderlin:

Jetzt aber tagts! Ich harrt und sah es kommen,
und was ich sah, das Heilige sei mein Wort.
Denn sie, sie selbst, die älter denn die Zeiten
und über die Götter des Abends und Orients ist,
die Natur jetzt mit Waffenklang erwacht,
und hoch von Äther bis zum Abgrund nieder
nach festem Gesetze, wie einst, aus heiligem Chaos gezeugt,

⁷⁶ Hago constar que la noción y el término de “modificación existencial” son en este ensayo tributarios de la comunicación sostenida con el profesor Jorge Acevedo durante el curso de su Seminario de Doctorado sobre la concepción heideggeriana de la esencia de la técnica moderna, ofrecido el segundo semestre de 2009 en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile.

⁷⁷ Respecto de la determinación esencial del encontrarse (*Befindlichkeit*) acorde al desocultar provocante, en términos de desarraigo, cfr. las obras «*Serenidad*», «*Sendero de campo*» y «*Hebel, el amigo de la casa*». Respecto de la determinación esencial del comprender (*Verstehen*) acorde al desocultar provocante, en términos de proyecto de dominación tecno-científica de la naturaleza en su totalidad, cfr. especialmente la obra «*La época de la imagen del mundo*». Y respecto de la determinación esencial del habla (*Sprache*) acorde al desocultar provocante, en términos de instrumentalización del lenguaje, cfr. especialmente la obra «*Lenguaje tradicional y lenguaje técnico*».

fühlt neu die Begeisterung sich,
die Allerschaffende wieder.⁷⁸

¡Pero ahora amanece! Lo esperaba y lo veía venir,
y lo que vi, lo sagrado sea mi palabra.
Pues ella, ella misma, la más antigua que las épocas
la que está por sobre los dioses de Occidente y Oriente,
ella, la Naturaleza, despierta ahora con ruido de armas,
y desde lo alto del éter hasta el abismo
acorde a firmes leyes, como desde antiguo, nacido del sagrado caos,
siente renovado el entusiasmo,
otra vez, la creadora de todo.

⁷⁸ Hölderlin, «*Wie wenn am Feiertage...*». En Friedrich Hölderlin, *Poesía Completa*, edición bilingüe alemán-español, traducción por Federico Gorbea, Ediciones 29, Barcelona, 1984; cfr. Tomo II, p. 74. He introducido variantes a la traducción.

* Agradezco al profesor Jorge Acevedo de la Universidad de Chile, por las fructíferas meditaciones sostenidas en torno a la esencia de la técnica moderna en el curso de su Seminario de Doctorado durante el segundo semestre de 2009 en la Facultad de Filosofía y Humanidades.

Referencias bibliográficas

HEIDEGGER, MARTIN. «*Die Frage nach der Technik*», en “Vorträge und Aufsätze”, Teil I, Günther Neske Verlag, Pfullingen, 1967 (dritte Auflage).

HEIDEGGER, MARTIN. «*Moirá (Parmenides, Fragment VIII, 34-41)*», en “Vorträge und Aufsätze”, Teil III, Günther Neske Verlag, Pfullingen, 1967 (dritte Auflage).

HEIDEGGER, MARTIN. «*Sein und Zeit*», Max Niemeyer Verlag (11 unveränderte Auflage), Tübingen, 1967.

HEIDEGGER, MARTIN. «*Bauen Wohnen Denken*», en “Vorträge und Aufsätze”, Teil II, Günther Neske Verlag, Pfullingen, 1967 (dritte Auflage).

HEIDEGGER, MARTIN. «*Serenidad*», traducción del alemán al español por Yves Zimmermann, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994.

HEIDEGGER, MARTIN. «*Lenguaje técnico y lenguaje tradicional*», traducción del alemán al español por Manuel Jiménez Redondo; materiales del curso de doctorado “El discurso filosófico de la modernidad”, Universidad de Valencia, curso 1993-1994.

HEIDEGGER, MARTIN. «*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*», Gesamtausgabe 20, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1979.

HEIDEGGER, MARTIN. «*Nietzsche - II*», Gesamtausgabe 6.2, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1975.

NIETZSCHE, FRIEDRICH. «*De mi vida. Escritos autobiográficos de juventud (1856-1869)*», traducción del alemán al español por Luis Fernando Moreno, Editorial Valdemar, Madrid, 1997.

ACEVEDO, JORGE. «*Heidegger y la época técnica*», Editorial Universitaria (2ª edición), Santiago, 1999.

DE BRAVO, CRISTIÁN. «*Physis y Techne. Una investigación acerca del carácter poiético de la relación entre naturaleza y saber*», tesis doctoral, Universidad de Chile, Santiago, 2009.

SHEEHAN, THOMAS. «*A paradigm shift in Heidegger research*», en *Continental Philosophy Review*, XXXII, 2, Holanda, 2001; pp. 1-20.

CARRASCO, EDUARDO. «*Heidegger y la historia del ser*», Editorial Universitaria, Santiago, 2007.

HESÍODO. «*Los trabajos y los días – ΕΡΓΑ ΚΑΙ ΗΜΕΡΑΙ*», edición bilingüe griego-español, traducción del griego al español por Fotios Malleros, Editorial Universitaria, Santiago, 1962.

CORNFORD, FRANCIS. «*Greek religious thought. From Homer to the age of Alexander*», J. M. Dent & Sons, Londres, 1923.

C.S. KIRK & J.E. RAVEN & M. SCHOFIELD. «*Los filósofos presocráticos*», traducción del alemán al español por Jesús García Fernández, Editorial Gredos, Madrid, 1987.

LARSON, JENNIFER. «*Ancient Greek cults*», Routledge, New York, 2007.

GRIMAL, PIERRE. «*A concise dictionary of classical mythology*», traducción del francés al inglés por A. R. Maxwell-Hyslop, Basil Blackwell Ltd., Oxford, 1986.

HERMANN DIELS & WALTHER KRANZ. «*Die Fragmente der Vorsokratiker*», edición bilingüe griego-alemán, Weidmannsche Verlag, Zürich/Berlin, 1966-67.

SÓFOCLES. «*Antígona*», «*Edipo Rey*» y otras tragedias, en: “Tragedias”, traducción del griego al español por Assela Alamillo, Editorial Gredos, Madrid, 2000.

PLATÓN. «Πολιτεία», en Platonis Opera, editada por John Burnet, Oxford University Press, Oxford, 1903.

PLATÓN. «Συμπόσιον», en Platonis Opera, editada por John Burnet, Oxford University Press, Oxford, 1903.

HORACIO. «*Odes and Epodes*», edición bilingüe latín-inglés, traducción del latín al inglés por Paul Shorey y Gordon J. Laing, Benj. H. Sanborn & Co., Chicago, 1919.

HÖLDERLIN, FRIEDRICH. “Poesía Completa”, 2 tomos, edición bilingüe alemán-español, traducción por Federico Gorbea, Ediciones 29, Barcelona, 1984.

BODEI, REMO. «*Hölderlin: la filosofía y lo trágico*», traducción del italiano al español por Juan Díaz de Atauri, Editorial Visor, Madrid, 1990.