

## CAPÍTULO 8

# De la fenomenología a Heidegger y la crítica a la modernidad

*Analía Melamed*

### La conciencia-mundo de la fenomenología

A comienzos de siglo XX, Husserl (1859- 1938), filósofo que procedía del campo de las matemáticas, busca en la filosofía una fundamentación última de la ciencia en el marco de los problemas planteados por el auge del positivismo y de diversos reduccionismos como el psicologismo, el historicismo o distintas formas de naturalismos. Según Husserl estos enfoques ponen en crisis a la filosofía y a la ciencia al apelar a los hechos como fundamento último: las perspectivas de orden naturalista consideran los desarrollos del pensamiento como consecuencias de procesos físicos naturales; el historicismo, por su parte, privilegia en su explicación la contextualización histórica; el psicologismo considera todo acto y contenido de la mente únicamente en cuanto hechos psíquicos. Todos ellos conducen según Husserl forzosamente al relativismo y al escepticismo. Así, por ejemplo, si el pensamiento, incluidas las leyes de la lógica, se reduce a procesos psíquicos, o a procesos físico-naturales, o a expresión de un determinado contexto histórico y social, sería imposible formular juicios con validez necesaria y universal (requisitos de la ciencia), quedando en una mera probabilidad.

Los reduccionismos son consecuencia de no establecer la distinción entre, por una parte, el acto psíquico y sus condiciones contextuales (físicas, sociales, económicas) y, por otra parte, la validez de su contenido. El sumar  $2+2$  es un acto psíquico, pero la validez de  $2+2=4$  no depende de dicho acto.

Husserl plantea que la respuesta a tales reduccionismos es la fenomenología, pues se trata tanto de una filosofía como de un método y sobre todo de un proyecto filosófico del que se consideraba iniciador. De hecho, tuvo una gran influencia en autores del siglo XX como Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, así como también en la crítica literaria y cultural. Entre las publicaciones destacadas de Husserl se encuentran *Investigaciones lógicas* (1901), *Filosofía como ciencia estricta* (1910), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1913), *Meditaciones cartesianas* (1931).

El punto de partida de la fenomenología consiste en un volver a las cosas mismas, a una descripción fundamental de las cosas tal como son para nosotros, como las encontramos en la

experiencia y como aparecen a la conciencia. En este sentido todo lo dado a la conciencia son para Husserl fenómenos, pero con esto no se refiere a una representación de algo extramental o de una realidad distinta a la de su aparición en la conciencia.

Asimismo, dado que nuestro pensamiento cotidiano incluye una cantidad de suposiciones “teóricas” y prejuicios, el atenerse a las cosas mismas de la fenomenología requiere despojar al fenómeno y a la conciencia de todos esos elementos extraños añadidos. Por tal motivo puede afirmarse que la fenomenología es un método que consiste en una depuración o puesta entre paréntesis (del griego *epojé*) de esos prejuicios y teorías. Hay que dejar de lado todas las opiniones y explicaciones para observar con la mayor inmediatez posible lo que sucede en la conciencia, aquí y ahora. No se trata de poner en duda o cuestionar las teorías u opiniones, sino dejarlas fuera de juego. Que no afecten nuestras descripciones fundamentales.

Asimismo, la fenomenología entiende a la conciencia de un modo específico. Conciencia no es un “ente” o un tipo de substancia, como se vio, por ejemplo, en Descartes. Por el contrario, en la base de la fenomenología hay una concepción de la conciencia como intencionalidad. La noción de intencionalidad, que Husserl retoma de su maestro, el filósofo Franz Brentano, significa que toda conciencia es conciencia de algo.

Reconocemos bajo la intencionalidad la propiedad de las vivencias de “ser conciencia de algo”. Esta propiedad maravillosa, a la cual se reducen todos los enigmas metafísicos y de la razón pura, se nos apareció ante todo en el *cogito* explícito: percibir es percibir algo, acaso una cosa; juzgar es juzgar una situación; valorar es valorar un contenido valioso; desear es desear un contenido apetecible; etc. El obrar se refiere a la acción, el hacer al hecho, el amar a lo amado, la alegría a aquello de que uno se alegra etc. En todo *cogito* actual, una mirada irradia del puro yo hacia el ‘objeto’ del correspondiente correlato de la conciencia (Husserl, 1986, p.114).

De aquí se desprende que, si bien Husserl retoma el *ego cogito* de Descartes, hay entre ambos otra diferencia fundamental, además de la ya mencionada desubstancialización de la conciencia. En el *cogito* de Descartes es indudable el acto de pensar, es decir, es cierto que pienso, pero dudoso su contenido, lo que pienso (porque se encuentra en pie la hipótesis del genio maligno). En cambio, en Husserl lo pensado, el contenido del pensamiento, es tan cierto como el acto mismo de pensar. La fórmula de Husserl es, entonces, *ego cogito cogitatum*, es decir, yo pienso lo pensado. Es tan cierto que pienso como lo que pienso. No puedo diferenciar, como pretendía Descartes, el acto de pensar de su contenido. Lo que sí podríamos plantear es la correspondencia entre lo que pienso y lo que existe fuera de mi mente, sin embargo, esta cuestión, es irresoluble. De modo que, como veremos, debe ponerse entre paréntesis.

La conciencia, como pura intencionalidad, como “conciencia de”, está arrojada al mundo, es la que pone los sentidos del mundo. En efecto, si reflexionamos sobre lo que aparece a nuestra conciencia, advertimos que el sentido o significado de las cosas no está dado en sí mismas, sino

que es lo que la conciencia pone en ellas. Para la fenomenología la conciencia es pura exterioridad puesto que siempre está lanzada fuera de sí. Se trata, como dice Sartre, de un estallido hacia el mundo, no de repliegue sobre sí misma, no de interioridad, no de substancia:

[La conciencia] es clara como un gran viento, nada hay en ella, salvo un movimiento para huir l un deslizamiento fuera de sí. [...]Imaginaos ahora una serie ligada de estallidos que nos arrancan a nosotros mismos, que no dejan ni siquiera a un “nosotros mismos” el tiempo necesario para formarse detrás de ellos, sino que nos lanzan, al contrario, más allá de ellos, al polvo seco del mundo, a la tierra ruda, entre las cosas; imaginaos que somos rechazados y abandonados así por nuestra naturaleza misma en un mundo indiferente, hostil y reacio; habréis comprendido el sentido profundo del descubrimiento que Husserl expresa en esta frase famosa: “Toda conciencia es conciencia de algo” (Sartre, 1960, p. 27).

Y agrega más adelante:

Ser es estallar en el mundo, es partir de una nada de mundo y de conciencia para de pronto estallarse-conciencia-en-el-mundo. Si la conciencia trata de recuperarse, de coincidir al fin con ella misma, en caliente, con las ventanas cerradas, se aniquila. A esta necesidad que tiene la conciencia de existir como conciencia de otra cosa que ella misma Husserl la llama “intencionalidad” (1969, pp. 27 y 28).

Si, como decíamos, la conciencia es el movimiento de poner sentidos en el mundo, no hay para la fenomenología una distinción entre una conciencia-interioridad, por un lado, y un mundo-exterioridad, por otro lado. Lo que hay es una conciencia-mundo. No se puede separar artificialmente la conciencia del mundo, porque no queda nada. Es preciso por tanto abandonar la idea tradicional de la conciencia repliegue, contacto consigo mismo.

Puesto que lo indudable es el sentido del mundo que la conciencia pone, la descripción fenomenológica se enfoca en los significados a través de los cuales nos vinculamos con nuestro mundo. Esto requiere asimismo aceptar el carácter trascendental de la conciencia, lo cual significa su carácter constitutivo del sentido.

Como vimos el método fenomenológico empieza por poner entre paréntesis todos los factores externos a este acto constitutivo de la conciencia. En progresivas reducciones se pretende aislar los elementos implicados en la constitución de sentido que la misma conciencia pone, de modo de llegar al significado más puro e incontaminado. Llegar a la esencia de algo, es llegar a su significado. Lo que llama Husserl la intuición eidética es esa captación de las esencias. La esencia no es algo que está “detrás” del aparecer, sino que es esa misma aparición, el significado de las cosas para la conciencia.

En resumen, la fenomenología es una ciencia rigurosa pues apunta a establecer un conocimiento de las esencias y procede dirigiendo la atención al acto por el cual la conciencia constituye los sentidos. Esta ciencia requiere una reducción radical de la actitud natural, es decir, poner entre paréntesis nuestra creencia en la existencia de un mundo independiente de lo puesto por la conciencia. El suspender la actitud natural según la cual el mundo tiene un sentido en sí mismo se vincula entonces con esta idea de que el sentido del mundo es lo que la conciencia pone en él.

## **Martín Heidegger: El “ser ahí” y la estructura originaria “Ser en el mundo” en *El ser y el tiempo***

La presentación de Heidegger en el libro que le dedica Rüdiger Safranski *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo* sobre su vida y su obra dice: “Martin Heidegger es, sin dudas, el filósofo más influyente del siglo XX. Pero también es una herida abierta en la filosofía alemana. Las controversias en torno a este pensador que, por razones filosóficas, se acercó al nacionalsocialismo y a quien estas mismas razones alejaron de este movimiento, han impedido que su obra se lea sin prejuicios (contraportada, 2010)”. En efecto, el debate sobre los motivos y el grado de adhesión al nazismo de este filósofo atraviesa las últimas décadas del siglo XX. Y si bien se trata de una cuestión que no puede soslayarse y que en cierto modo perturba la lectura, es innegable que estamos también ante uno de los filósofos inevitables, centrales, de la filosofía contemporánea.

Discípulo de Husserl, la filosofía de Heidegger está vinculada en su primera parte a la fenomenología, en particular en la década de 1920, época en la que escribe *El ser y el tiempo*. Esta obra, que queda inconclusa, tiene una influencia decisiva. Sin embargo, ante el idealismo husserliano y su concepción de la filosofía como ciencia estricta, Heidegger subraya en *El ser y el tiempo*, el compromiso del yo con el mundo y pone de manifiesto su afinidad con las filosofías de Nietzsche y sobre todo de Kierkegaard. De hecho, la obra de este último filósofo tuvo mucha influencia antes y después de la primera guerra mundial en Alemania, época de formación del joven Heidegger. Como sugiere Hans-Georg Gadamer, el punto de partida de Kierkegaard para oponerse a la filosofía de Hegel es el mismo que adopta Heidegger, en tensión con la perspectiva de Husserl (Gadamer, 2002, pp. 62, 63). En efecto, la obra de Kierkegaard se comprende en oposición o como respuesta tanto al pensamiento cristiano como a la filosofía hegeliana. Confronta con Hegel en cuanto que para Kierkegaard no hay equivalencia entre el ser y el pensar, entre la realidad y el pensamiento. En el sistema de Hegel encontramos un absoluto que se despliega y se automanifiesta, donde esencia y existencia coinciden. En Kierkegaard, en cambio, el punto de partida es la existencia individual. Desplaza el problema general del ser hacia la pregunta por la existencia humana concreta. La esencia siempre corresponde a algo universal, en cambio la existencia es existencia singular, en cada caso mi o tu propia existencia. De modo

que el hecho de mi existencia singular, como algo contingente, está excluido del sistema hegeliano. Sobre el hecho, irreductible a cualquier filosofía, de la propia existencia dice Kierkegaard:

Uno escarba la tierra con el dedo: huele a nada. ¿Dónde estoy? ¿Quién soy? ¿Cómo llegué hasta aquí? ¿Qué significa esta cosa llamada *mundo*? ¿Cuál es el significado de esta palabra? ¿Quién me atrajo a la totalidad y me deja ahora ahí? ¿Quién soy? ¿Cómo llegué al mundo?, ¿Por qué no se me preguntó?, ¿Por qué no se me familiarizó con los usos y costumbres? ¿Cómo es que cobré interés en esta gran empresa que se llama realidad? ¿Por qué debo tener interés alguno? ¿Acaso no es una cuestión de libertad? Y si estoy obligado a tomar parte, ¿quién es el director? Me gustaría hacerle un comentario (2004, pp. 115, 116).

La impronta de este texto de Kierkegaard, donde se advierte el carácter de *factum* (hecho) irracional y contingente de la existencia, puede encontrarse en *El ser y el tiempo*. Podría decirse, como sostiene Gadamer y otros autores, el punto de partida de esta primera obra de Heidegger es la hermenéutica de la facticidad (Gadamer, 2002, p.63). El término hermenéutica refiere, en general, a la comprensión e interpretación. Antes de Heidegger la hermenéutica era considerada un método de las ciencias sociales, pero en Heidegger el concepto de hermenéutica adquiere otro espesor. Por un lado, lo que debe comprenderse es el hecho, paradójicamente oscuro e incomprensible de la propia existencia. El hecho, como decía Kierkegaard, de encontrarse arrojado en el mundo, como pura posibilidad, pura contingencia, como un interrogante, sin una esencia o un destino prefijado. Este punto de partida es sin dudas, como decíamos, paradójico, "...hay que ser conscientes de que esto es como una espada de madera –dice Gadamer-; porque la facticidad significa precisamente la resistencia inamovible que lo fáctico opone a todo comprender y entender, y en la formulación especial que Heidegger dio a este concepto, la facticidad significa una determinación fundamental de la existencia humana" (2002, p. 63).

Es justamente la comprensión del ser, de su propio ser, lo que distingue al ser humano de todos los demás entes. La relación del ser humano consigo mismo y con el mundo es de comprensión. De modo que en *El ser y el tiempo* Heidegger se propone un pensar la pregunta fundamental de la filosofía, la pregunta por el ser, tomando como punto de partida el preguntarse por el único ser que se pregunta por el ser: el ser humano, entendido como existencia. Jean Grondin afirma que la ontología fenomenológica que Heidegger quiere llevar a cabo se sustenta en que "para despertar la pregunta por el ser, es necesario partir de una interpretación explicitante de la comprensión de ser, más o menos expresa, que es la comprensión de la existencia misma" (2008, p. 53).

El hombre, la realidad humana, a diferencia del resto de los entes, tiene una relación con su propio ser. Somos relación con nosotros mismos, y, por lo tanto, una relación con el ser. De ahí que el ser humano para Heidegger es *Dasein*. Con este término *Dasein*, textualmente "ser-ahí", quiere hacer referencia a que el ser humano es el ahí de la pregunta por el ser, es el lugar del

preguntar. Lo propio de lo humano es la interrogación, la apertura a la pregunta por el ser. Entonces, en *El ser y el tiempo* hay una hermenéutica de la facticidad, que significa que el “ser ahí” está destinado a comprender el hecho –oscuro e incomprensible- de su propia existencia, de ese aparecer arrojado en el mundo sin haberlo elegido. Para Heidegger la comprensión es constitutiva del ser del hombre: nuestra relación con nosotros mismos y con el mundo es de comprensión. Por eso se habla de un giro ontológico de la hermenéutica: si lo óntico designa todo lo que hay, lo ontológico se refiere al interrogante por el ser: sobre el propio ser y sobre el ser en general. El hombre es el ente privilegiado que constituye el lugar en el que el ser se manifiesta.<sup>15</sup>

El “ser ahí” en tanto existencia está constituido por el tiempo. El tiempo es de lo que estamos hechos, es, dice Heidegger en el prólogo de *El ser y el tiempo*, “el genuino horizonte de toda comprensión y toda interpretación del ser” (1971, p. 27). En este marco establece las determinaciones fundamentales del “ser ahí”, a las que llama existenciales.

El “ser ahí” es existencia, es un ser arrojado al mundo, sin esencia ni destino, arrojado al tiempo y a sus propias posibilidades. El “ser ahí” es posibilidad y, por ende, es una tarea para sí mismo, tiene que hacerse cargo de su propia existencia, de elegir entre sus posibilidades. Heidegger subraya como propio del “ser ahí” el cuidado, *cure* o *cura* o *Sorge* -en alemán-, que significa “cuidar de” y “velar por”, refiere entonces al cuidado de las cosas y al cuidado de otros. Además, significa inquietud, preocupación, alarma y en el sentido más amplio, es un desvelo por “sí mismo”, como un interés existencial.

Así mismo ese comprender del “ser ahí” es radicalmente histórico, se vincula a la situación en la que se halla. Heidegger interpreta la intencionalidad husserliana en términos de la relación inescindible del “ser ahí” con su mundo, de allí que su “ser en el mundo” sea su estructura fundante: “el ‘ser ahí’ es como es en cuanto ‘ser en el mundo’” (Heidegger, 1971, p. 70). Como sostiene Safranski

[para Heidegger]...hay que comenzar por el “Ser-en”. Pues “fenoméricamente” ni me experimento primero a mí mismo y luego experimento el mundo ni, a la inversa, experimento primero el mundo y luego me experimento a mí mismo, sino que en la experiencia están dadas ambas cosas a la vez en unión indisoluble. Esta experiencia recibió en la fenomenología el nombre de “intencionalidad”. Según Heidegger, ahí está la intuición fundamental de la fenomenología, que él, por su parte, entiende como la relación del ser-ahí con el mundo, y no sólo, a diferencia de Husserl, como estructura de la conciencia. (2010, p. 190).

Esta estructura del “ser ahí” como “ser en el mundo” es anterior a la relación de conocimiento sujeto-objeto. Su “ser en el mundo” da cuenta del vínculo que tiene el “ser ahí” con los entes a

---

<sup>15</sup> “Heidegger rechaza toda la empresa de la “metafísica” en el sentido tradicional de este término que indica algo eterno, infinito, perfecto. Propone en cambio, comprender el ser hombre en particular y al ser en general dentro del horizonte del tiempo [...] Es...una «metafísica finita de la finitud»” (Löwith, 2006, p. 131)

partir de su proyecto, en una relación de comprensión preteórica. Las relaciones con las cosas del mundo circundante, las cosas que usamos, son “a la mano”, en cuanto su significado es vivido por nosotros mientras las usamos. Cuando esta relación de familiaridad resulta perturbada por algún motivo, pasan a ser “objetos” en sentido estricto, es decir, objetos de conocimiento o de investigación, etc. Dejan de ser “a la mano” para ser “ante los ojos” y se convierten en el centro de una actitud teórica, de conocimiento, pero “el conocimiento es un modo del “ser ahí” fundado en el “ser en el mundo” (Heidegger, 1971, p.75), y no a la inversa.

El mundo para Heidegger supone una suerte de juego entre varios mundos: es, por una parte, el mundo circundante, las cosas, la naturaleza, lo que nos rodea inmediatamente; asimismo mundo es el “mundo común”: el “ser ahí” se encuentra arrojado a una familia, una sociedad, a unos “usos y costumbres”, para retomar la expresión de Kierkegaard, y fundamentalmente a un lenguaje. Somos arrojados a un lenguaje, que no es otra cosa que una determinada comprensión del Ser. Por último, mundo también es el mundo “del sí mismo”, cada “ser ahí” con su proyecto y sus elecciones, construye a su vez sus mundos (del trabajo, de la familia, de los amigos, del estudio, etc.) y abre su propia comprensión del ser.

Como decíamos “ser ahí” es existencia, y existir en Heidegger, Kierkegaard y Sartre es posibilidad y por lo tanto libertad. Existir es elegirse entre las posibilidades que la situación de cada cual permite. Pero existencia también en todos estos autores es angustia, que Heidegger y luego Sartre diferencian del miedo. El miedo es referido a una amenaza exterior. La angustia es angustia ante sí, en Heidegger es angustia ante la única posibilidad siempre presente: la muerte. Por eso el “ser ahí” es ser para la muerte: estar arrojados al tiempo es estar arrojados a la finitud, es decir, a la muerte. La muerte es la posibilidad de la imposibilidad de la propia existencia (1971, p.273), no se trata de un suceso entre otros en el tiempo, sino que es el final del tiempo.

Frente a este estar arrojados a la muerte Heidegger encuentra que

El encubridor esquivarse ante la muerte domina la cotidianidad tan encarnizadamente, que en el ser “uno con otro” se dedican los “allegados” a hablarle y convencerle justamente al “moribundo” de que escapará a la muerte y de que pronto volverá a la tranquila cotidianidad de aquel mundo de que él se cura. [...] Quiere devolverlo al “ser ahí” ayudándole a embozar aún más completamente la más peculiar posibilidad de su ser (1971, p. 277).

Esta actitud de huida, de ocultamiento de la angustia ante la muerte fue narrada, señala Heidegger, por Tolstoi en el relato *La muerte de Iván Ilich* (1971, p. 277). Este modo de existencia impropia, de huida y extrañamiento, se advierte en la avidez de novedades, en el consumo de información, en las charlas. En efecto, la avidez de novedades, es una avidez de ver, pero no para comprender lo visto “sino *solo* para ver [...] busca lo nuevo para saltar de ello nuevamente a algo nuevo; [no busca] el ocio de demorarse en la contemplación, sino la inquietud y la excitación por parte de algo siempre nuevo” (Heidegger, 1971, pp.191, 192). La avidez de

novedades resulta un camino de evasión de sí ya que “es en todas partes y en ninguna. Este modo del “ser en el mundo” desemboza una nueva forma de ser del ‘ser ahí’ cotidiano con la que éste se desarraiga constantemente” (p. 192). Por su parte, las habladurías, a “las que nada le queda por comprender” rigen la avidez de novedades “diciendo lo que se debe tener leído y visto”, es un refugiarse en lo impersonal, en el “se”: “se dice”, “se piensa”, “se hace”. Como contrapartida, enfrentar la angustia en la existencia auténtica es aceptar la propia finitud, así como asumir el hecho de tener que decidir y la responsabilidad que la libertad conlleva.

## El mundo como imagen: subjetividad y técnica en la modernidad

En la década del '30, Heidegger abandona el análisis existencial para dedicarse a las cuestiones ontológicas. En *El ser y el tiempo* había ya señalado que la pregunta por el ser era el propósito de sus investigaciones. Una nueva orientación puede advertirse entonces en textos como *Introducción a la metafísica* ([1936], 1973) en el que el autor reafirma que la pregunta filosófica fundamental: “¿por qué es en general el ente y no más bien la nada?”, es decir, por qué hay un mundo si podría no haberlo.

Si el ente designa todas las cosas o las cosas singulares, la pregunta de la filosofía se ocupa por aquello que hace que lo que es - los entes - sea; interroga por el ser, por el fundamento mediante el cual el ente es y es lo que es. En este sentido, retomando a Nietzsche, Heidegger sostiene que la filosofía consiste en un extraordinario preguntar por lo extra-ordinario, requiere un salirse de lo corriente y ordinario propio del orden de lo cotidiano (1973a, pp. 50,51).

¿Qué relación hay entre el hombre y el ser? ¿Cómo es el nexo entre el pensar del ser y la palabra? ¿Existe un decir del ser por fuera del decir del ente? El propósito de Heidegger de llegar a la pregunta ontológica originaria adopta en *Introducción a la metafísica* la dirección de un retorno al pensamiento presocrático, lo que implica un volver a las significaciones que tuvieron ciertas palabras para los griegos. (1973a, pp. 65 y ss. y prólogo de Emilio Estiú).

Este retorno no tiene la forma de un mero conocimiento histórico, que implica en un quedarse en lo ya dicho e interpretado. Es una rememoración, que supone un llegar a lo todavía no dicho, lo no pensado, lo no interpretado. Allí plantea Heidegger una diferencia con Nietzsche y su lectura de los griegos, pues éste los estudia, según Heidegger, desde lo que ya ha interpretado la tradición. Se queda en lo dicho. Para Heidegger hay que pasar de lo dicho a lo no-dicho. Eso requiere un dialogar con los textos buscando lo todavía no interpretado, lo todavía no pensado. Interpretar no es introducir los propios pensamientos en los textos extraños, sino, a partir de las frases enunciadas, a través de lo dicho, poner a la vista lo aún no dicho.

En esta rememoración del pensar del ser, se establece que la interrogación por el ser fue planteada por primera vez por los presocráticos. Dice Heidegger que para estos primeros filósofos el ser era comprendido como presencia en lo presente. De modo que su comprensión vincula al ser con el aparecer, pues el ser es lo que se manifiesta, es *physis*. Tal presencia

requería un trabajo de develamiento, de desocultamiento. Por eso para los griegos “verdad” (*aletheia*) etimológicamente es desocultar: la verdad consiste en un desocultar el ser que nos rodea.

Con la filosofía socrático-platónica se produce una experiencia diferente del ser. Cuando Platón, con su teoría de las ideas y la división de dos mundos o planos, el mundo inteligible y el sensible, separa el ser y el aparecer, marca de manera decisiva todo el pensamiento posterior. Platón identifica el ser con un ente en particular, las ideas. Abre una grieta, así, entre ser y apariencia. El ser es presencia fuera de lo presente, está más allá de lo que se nos aparece. Esto implica el olvido de la pregunta por el ser y la búsqueda de un ente que sea la explicación de todos los demás. Un ente privilegiado. En Platón, como dijimos, son las ideas, en Aristóteles la *ousía* o substancia, en la edad media, Dios.

La metafísica occidental, que nace con Sócrates y Platón, tiene una dirección subjetivista que llega a su máxima expresión en la modernidad con un sujeto absoluto e incondicionado. Esta visión del sujeto que se propone a sí mismo como centro de referencia frente a un mundo devenido en objeto se inicia con la filosofía de Descartes. El ser del ente consiste, entonces, en este enfrentarse con el sujeto que lo pone ante sí y lo convierte en objeto en una relación de conocimiento. En cuanto la modernidad considera como problema central el del conocimiento, y del conocimiento científico en especial, distorsiona la relación originaria hombre-mundo transformándola en una relación sujeto-objeto.

Como vimos, lo propio del hombre consiste en ser arrojado a la verdad del ser, pues el hombre es existencia y apertura al ser en una relación inescindible con el mundo. Pero en la modernidad el “ser ahí” es considerado como sujeto de conocimiento y el mundo deviene en objeto, imagen, espectáculo, representación de la conciencia fundante. La modernidad es, entonces, la época de la imagen del mundo, cuando el olvido de la pregunta por el ser a favor de un ente llega a su máxima expresión y la razón se convierte en fuente privilegiada de conocimiento.

El giro a la subjetividad moderna, que se liga intrínsecamente con las concepciones humanistas, forma parte, entonces, como sostiene Heidegger en *Carta sobre el humanismo* ([1946] 1985) de un tipo de pensamiento que produce la deshumanización. Las interpretaciones humanistas, sea que se entienda al hombre como “animal racional”, como “criatura” o como “ser espiritual”, no dan cuenta, afirma Heidegger, de la auténtica esencia del hombre. Incluso la palabra “humanismo” ha perdido su sentido. En efecto, la esencia del humanismo es metafísica y, como tal, persiste en lo que denomina el ocultamiento del ser en favor del ente. De esta manera, las determinaciones humanistas de la esencia del hombre no alcanzan a lo que es auténticamente la dignidad del hombre, degradan su verdadera humanidad.

El privilegio que la modernidad concede al problema del conocimiento, a la relación sujeto-objeto, a la razón científica, supone una comprensión específica del ser que se expresa en la técnica. La técnica moderna establece una relación con la naturaleza de conocimiento y de dominación. Técnica no alude, entonces, a herramientas o instrumentos, sino a una comprensión del ser del ente signado por el dominio y basado en la clasificación, la medición y la explotación. De este modo, a juicio de Heidegger, la metafísica de la subjetividad moderna implica como su

consecuencia necesaria la racionalización tecnológica. Detrás del humanismo moderno, está la deshumanización técnica. El olvido de la pregunta por el ser tiene consecuencias profundas: deriva en el dominio técnico. Y, como plantea en “La pregunta por la técnica” ([1953] 1994a) la técnica es peligro porque desvirtúa lo propio del hombre y pone en peligro su libertad. Pero, sin embargo, también es la oportunidad de plantear, si logramos sustraernos a su fascinación, una relación más profunda y originaria con el ser.

## **“Pero lo que queda, lo instauran los poetas”**

La conferencia de 1936 “El origen de la obra de arte” gira en torno a la relación entre el ser y el acontecer de la verdad en la obra de arte. Heidegger pone el acento en que todo arte tiene la posibilidad de abrir un mundo, un campo de significaciones o de circulación de sentidos y limita el papel del artista creador, central para el romanticismo. La obra es cosa no objeto, es decir no está en función de un sujeto. Por el contrario, sólo a través de su ser cosa significa algo más, y ser cosa (y no objeto) significa que se sostiene en sí misma, más allá de la subjetividad de su creador. Como afirma Gadamer

Debido a su sostenerse-en-sí-misma no sólo pertenece a su mundo, sino que en ella el mundo está ahí. La obra de arte abre su propio mundo. Algo es objeto sólo cuando ya no cabe en la articulación de su mundo, porque el mundo al que pertenece se ha descompuesto. En este sentido, una obra de arte es un objeto cuando es comercializada, pues entonces está privada de su mundo y lugar de pertenencia (2002, p. 102).

Heidegger se refiere a la obra de Van Gogh quien, pintando únicamente el par de botas de un campesino, logra ir más allá del utensilio que representa; allí aparecen los múltiples aspectos del mundo del campesino.

Pero junto al mundo Heidegger sostiene que hay otro elemento en la obra de arte que entra en tensión con él, que es la tierra. Mundo es el elemento de la obra de arte que siempre se abre a nuevas interpretaciones; tierra es elemento opaco, que se cierra sobre sí mismo, que resiste la interpretación. Mientras que la objetivación tecno-científica quiere penetrar en todos los misterios de la naturaleza, la tierra en la obra es lo impenetrable. “La tierra es lo que tiene por esencia el ocultarse a sí misma. Hacer la tierra quiere decir: hacerla patente como ocultante de ella misma” (Heidegger, 1973b, p. 62). “La obra hace a la tierra ser una tierra” (p. 61), por lo cual el material de que está hecha la obra, piedra, color, sonido, palabra, van más allá de su función de soporte, tiene auténtica existencia en la obra. “La roca llega a soportar y reposar, y así llega a ser por primera vez roca, el metal llega a brillar y a centellar, los colores a lucir, el sonido a sonar, la palabra a la dicción” (1973b, p.61).

La obra de arte es una puesta en obra de la verdad y, por ello, afirma, es en esencia poesía. La palabra “poesía” está usada como sinónimo de creación. Sin embargo, la creación puede darse principalmente mediante la palabra. A diferencia de Schopenhauer y Nietzsche que consideraban que la máxima expresión del arte era la música, para Heidegger es la poesía el modelo para explicar todo el arte. En “Hölderlin y la esencia de la poesía” afirma:

El poeta da nombre a los dioses, y lo da todas las cosas y las nombra en lo que son. Este nombrar no consiste en proveer algo, ya de antemano conocido, ni más ni menos que con un nombre, sino en que, al decir el poeta en palabras el vocablo esencial, mediante tal nombramiento se nombra, por vez primera al ente para lo que es, y de este modo se lo reconoce como ente. Poesía es, pues, fundación del ser por la palabra (1994b, pp. 29,30).

El destino del hombre es el desocultar el ser de los entes: “sólo somos y solo únicamente mientras mostramos lo que se sustrae. Este mostrar constituye nuestra esencia”, dice en *Qué significa pensar* (1964, p.6). El “ser ahí” es palabra, porque decir es hacer patente o dejar aparecer el ser de los entes. Nombrar las cosas es desocultarlas en su ser. Pero son en particular poetas y pensadores quienes, al nombrar y decir, ejercen este desocultamiento ontológico. Poetas y pensadores no se resignan a quedar dentro de lo ya dicho y pensado. Y en efecto, el arte, y en especial la poesía, es un camino para superar la metafísica de la subjetividad y retornar a la pregunta por el ser. Los poetas y los pensadores nombran; el lenguaje cotidiano, en cambio, se limita a usar las palabras. La obra de arte es una puesta en obra de la verdad y por ese llevar a las cosas a su aparecer es que es posible, como dice en *Introducción a la metafísica* que “cada cosa, un árbol, una montaña, una casa, una llamada de pájaro pierda enteramente la indiferencia y la normalidad” (1973a, p.64).

## Referencias

- Gadamer, H-G. (2002). *Los caminos de Heidegger*. Barcelona: Herder.
- Grondin, J. (2008). *¿Qué es la hermenéutica?* Barcelona: Herder.
- Heidegger, M. (1964). *¿Qué significa pensar?* Buenos Aires: Nova.
- Heidegger, M. (1971). *El ser y el tiempo*. México: Fondo de Cultura económica.
- Heidegger, M. (1973a). *Introducción a la metafísica*. Buenos Aires: Nova. Prólogo de Emilio Estiú.
- Heidegger, M. (1973b). *El origen de la obra de arte*. En *Arte y Poesía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (1985). *Carta sobre el humanismo*. Buenos Aires: Ediciones del '80.
- Heidegger, M. (1994a). “La pregunta por la técnica”. En *Conferencias y artículos*, Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Heidegger, M. (1994b). *Hölderlin y la esencia de la poesía*. Barcelona: Anthropos.

- Husserl, E. (1986). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Kierkegaard, S. (2004). *La repetición*, Buenos Aires: JCE.
- Löwith, K. (2006). *Heidegger, pensador de un tiempo indigente. Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Safranski, R. (2010). *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*. Buenos Aires: Tusquets.
- Sartre, J.-P. (1960). "Una idea fundamental de la filosofía de Husserl: la intencionalidad" en *El hombre y las cosas*. Buenos Aires: Losada.