



UNIVERSIDAD DE CHILE.
Facultad de Filosofía y Humanidades.
Departamento de Posgrado.

HEIDEGGER Y LA PREGUNTA POR LA TECNICA.

**Tesis para optar al grado de Magíster en Filosofía, Mención Axiología y Filosofía
Política.**

JUAN ANTONIO CARRASCO BAHAMONDE.

Profesor Guía: Jorge Acevedo Guerra, Director de Escuela de Filosofía.

Santiago, Chile.

2009

Tabla de Contenidos.

Agradecimientos.....	3
Resumen.....	4
I Introducción.....	5
II Utopía Negativa.....	9
2.1.- Crítica de la Modernidad y Superación de la Metafísica.....	10
2.2.- Nihilismo y Ontología.....	12
2.3.- La Línea Crítica: Tecnología y Modernidad.....	13
2.4.- Teoría de la Acción o Racionalidad Instrumental.....	17
2.5.- Angustia, Reducción y Muerte de Dios.....	19
2.6.- Caída y Temporalidad.....	24
III El Espíritu Fáustico de la Modernidad como Extrañamiento.....	27
3.1.- Vida Cotidiana y Técnica.....	29
3.2.- Redescubriendo la Existencia. La Pregunta por el Ser...32	32
3.2.- Pensamiento y Utopía.....	35
3.3.- Alienación y Tecnología.....	38
IV La Existencia como Proyecto.....	40
4.1.- Los límites de la Interpretación Tecnológica de Nietzsche.....	41
4.2.- El Problema de la Justicia.....	48
4.2.- Apertura y Finitud.....	52
V Consideraciones Finales.....	53

Agradecimientos

Esta investigación se inscribe en el marco del Programa de Magíster en Filosofía de la Escuela de Post-grado de la Universidad de Chile. Mi gratitud para los profesores del Departamento, especialmente para Jorge Acevedo Guerra, quien acompañó este trabajo. Quisiera extender este reconocimiento a todos los esfuerzos anónimos que confluyen por darle vida a la Universidad.

No puedo dejar de mencionar el apoyo de Fundación Minera Escondida para llevar a término este trabajo.

Dar gracias a mis padres por su apoyo, a mi hermano Daniel que contribuyó a madurar mis proposiciones con sus análisis y observaciones. A Federico Galende, quien ilumino algunos caminos. A los compañeros, Mauricio Tapia, Badim Larson y Francisco Pino.

Mi eterna gratitud a mi familia, Daniela y mi hijo Martín.

Gracias.

Resumen

Es precisamente a partir de la discusión con Nietzsche sobre el poder durante 1930-40 que Heidegger compromete explícitamente su pensamiento con la cuestión de la técnica. Si bien, la técnica no piensa, sí está abierta al destino del mundo, y, por lo tanto, *da mucho que pensar*, lo cual, supone replantear el problema en torno a los límites de la tecnología. En este sentido, el llamado a recordar el ser no sería sino una respuesta a la amenaza de la especialización técnica que se cierne sobre la realidad del mundo.

En estas líneas, nos proponemos llevar a cabo una exploración del mundo de la tecnología como una apertura a la experiencia de la realidad humana bajo el signo del nihilismo y la metafísica consumada en la perspectiva del pensamiento de Martín Heidegger. Por lo tanto, no sólo como fragmentación y empobrecimiento cognitivo de la imaginación crítica, sino, también como epifanía o claridad del ser. La imposición (*Ge-stell*) objetivante y separadora de la naturaleza constituye en un sentido esencial la permanente negación de la finitud de la vida donde el verdadero peligro no radica sino en la completa objetivación del mundo, cuyo correlato es la reducción de la subjetividad a una *función* de ese engranaje.

Para Heidegger la pregunta por sentido del ser está en la base de aquella sobre el sentido de la existencia, y, por lo tanto, constituye necesariamente apertura al mundo de las valoraciones y acciones humanas. El trazado de una ontología fundamental encuentra su piedra angular en una ontología regional de la “existencia” en tanto que la idea de ente se mueve en la línea de una precomprensión del ser que finalmente remite al ahí del ser que es el hombre.

Las preguntas esenciales que surgen y se agitan dando vida a estos análisis son: ¿Estamos realmente ante un empobrecimiento sin retorno de la capacidad de comprender nuestro entorno y darle un sentido unitario a la realidad? ¿El despliegue de la tecnología planetaria como voluntad de poder introduce secretamente una “pérdida” de la realidad y el sentido? O bien, el reverso necesario de las anteriores; ¿Es posible experimentar esta caída (o destitución de las coordenadas metafísicas esenciales) como un pensamiento de la promesa por-venir.

I Introducción:

La tecnología asegura el acceso a la información y la posibilidad de enriquecer nuestras descripciones sociales ampliando el proceso de dialogo entre grupos, clases y comunidades. En este sentido, existe una conexión interna entre tecnología y democracia donde las tecnologías de la información y comunicación social propician una cierta horizontalidad vinculante respecto a la esfera del conocimiento y la cultura. En una sociedad de la información y el conocimiento, se consagra un éxodo de nuestra episteme hacia una nueva figura epocal bajo el signo del descentramiento de aquella verdad universal y objetiva. La ampliación del receptor público de la tecnología precisamente altera la relación de la verdad con la situación existencial del hombre en un universo post-metafísico; debilitando así los caracteres asociados a la idea metafísica del ser como algo estable que puedo finalmente alcanzar o poseer. La técnica precisamente sustrae al acontecimiento de la verdad su envoltura sagrada. Esta ya no es estática sino dinámica, supone un juego y una apertura, ya no es simplemente un horizonte que el hombre anhela, sino algo que le *acontece al hilo de la temporalidad*. Este proceso de secularización asociado a la racionalidad moderna, y por lo tanto, a la tecnología, arroja una clave interpretativa para comprender los procesos que confluyen en la constitución de un mundo de conexiones globales donde se desanclan vertiginosamente los contextos locales de las coordenadas tradicionales de espacio y tiempo.

Ahora bien, esta progresiva desacralización del mundo socio-político a través del poder de diferenciación de la racionalidad y la tecnología posee por cierto una suerte de retazo dialéctico menos auspicioso. Un pliegue dialéctico a partir del cual se desprende una cierta criticidad metafísica y designa nuestro ámbito problemático de investigación. En este plexo político-filosófico que articulan las nociones de destrucción y tecnología se juegan decisiones metafísicas esenciales respecto de la cuestión del poder en la modernidad, que quisiera caracterizar también en estas páginas como un discontinuo temporal: un quiebre radical o *situación crítica* que tiene que ver con la destrucción de las metáforas filosóficas que sugieren la huella de una *presencia* o una suerte de barra trascendental por sobre los modos de darse el ser. Se trataría de cifrar aquello que

Derrida llamo una metafísica de la presencia, un centro completamente dentro y fuera de juego.¹

Si bien, existe una literatura especializada², es preciso no perder de vista que la problemática heideggeriana de la técnica y la ciencia se inserta en un registro más amplío de crítica de la modernidad que tiene como hilo conductor la destrucción de la noción de subjetividad. En este sentido, la modernidad filosófica es por excelencia una metafísica del sujeto donde los impulsos medulares de la tradición plato-cristiana se traducen por vía cartesiana en una serie de problemas para la teoría del conocimiento.

Ahora bien, la nivelación de la diferencia entre tecnología y poder en el horizonte del pensamiento post-nietzscheano –domiciliado en una cierta corriente post-estructuralista o postmoderna- delimita tal vez el *quid* donde el conocimiento teórico articula un conjunto de series discursivas y pliegues de unas tecnologías que encubren unas ciertas operaciones de dominio sobre la vida³. En esta perspectiva, también es interesante remontarse al análisis crítico de la modernidad que ensaya Adorno y Horkheimer en su *Dialéctica del Iluminismo (1946)*, donde el dominio de la naturaleza, a partir de un sistema de acción orientado a fines o razón instrumental, constituiría un rasgo intrínseco de la tecnología moderna. Finalmente, se ha reducido el horizonte emancipatorio de la modernidad a favor de una mera racionalidad con arreglo a fines. Este pensamiento desplaza el análisis de la superestructura a las relaciones entre el hombre y la naturaleza bajo el signo de la tecnología como expresión de la racionalidad instrumental. En este sentido, el despliegue de la tecnología moderna estaría asociado a un empobrecimiento progresivo del aparato crítico, es decir; cada vez somos menos capaces de darle un sentido unitario y global a nuestra propia experiencia de la realidad perdidos en la incesante vorágine de la fragmentación⁴.

Por eso, el reverso de los impulsos secularizantes de la tecnología moderna reside en la irrupción del nihilismo; acuñación que reservamos para la desacralización de los valores

¹ Ver: Derrida, Jacques: “La Estructura, el Signo en el Discurso de las Ciencias Humanas” En: “La Escritura y la Diferencia” Anthropos. Barcelona. 1990

² Visitar: Sabrovsky, E (compilador): “La Técnica en Heidegger” Tomo I, II. Universidad Diego Portales. Santiago 2006.

³ Ver: Foucault, Michel: “Nacimiento de la Biopolítica; Curso en el Collège de France 1978-1979” Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires. 2007

⁴ Adorno, Theodor W; Horkheimer, Max: “Dialéctica de la ilustración: fragmentos filosóficos.” Trotta 3a.ed. Valladolid, 1998

trascendentales de la sociedad moderna. En esta perspectiva, la tecnología como metafísica ampliada abre la puerta al espectro del nihilismo precisamente porque ha suspendido la racionalidad ético-política de los fines últimos, reduciendo el horizonte vinculante de la modernidad a una mera racionalidad instrumental⁵. Ahora bien, Heidegger, en una estrategia más amplia de desmarque del dualismo sujeto/objeto, señala que la tecnología constituye también un signo de la verdad como epifanía del ser. En este sentido, la comprensión antropológica-instrumental de la técnica recubre precisamente el ámbito de la esencia de la técnica moderna o dispositivo de emplazamiento que dispone al hombre como simple fuerza de trabajo.

El punto en que coinciden estas estrategias teóricas y abordajes conceptuales consiste precisamente en situar la problemática del desarraigo en el núcleo de la moderna tecnología de máquinas. Si bien, es posible rastrear ciertos anticipos, el análisis de la tecnología de base heideggeriana que aquí esperamos desarrollar parece ser bastante innovador. Anunciando así, el cumplimiento de la profecía racionalista que pone en circulación la primera metafísica, en la versión iluminista de la modernidad, que consistiría precisamente en la puesta en marcha de una configuración histórica donde los entes hacen su aparecer como material de trabajo, objetos dispuestos, fijos y emplazados ante la exigencia de poder liberar energías.

Por lo tanto, la consumación de la metafísica no constituye simplemente el índice de una caída sino el punto de inscripción donde aquella tradición realiza finalmente el anillo de sus posibilidades esenciales en el sistema de la vida histórica. En esta perspectiva, el crepúsculo de la teoría filosófica como un producto de la cultura consiste finalmente en la consagración del mito racionalista del hombre como *animal de trabajo*. Por lo tanto, la crítica del sujeto filosófico procura desactivar el supuesto antropológico sobre el cual descansa la modernidad, es decir; crítica al sujeto centrado en sí mismo, responsable y voluntarista como alternativa al olvido del ser. Heidegger justamente ha mostrado el vínculo secreto entre el mundo de la tecnología (*Ge-stell*) y las ideologías modernas del hombre, cuestionando la pertinencia filosófica de la distinción entre humanismo y tecnología.

⁵ El análisis crítico de la modernidad de Adorno y Horkheimer esta mucho más cerca de los manuscritos parisinos del 48' pero teñido de un fuerte espíritu anti-hegeliano, no hay síntesis entre razón y mundo.

En esta línea, para Heidegger no es posible desentrañar esta dimensión de interpelación que acuña bajo la expresión *das ge-stell*, a partir de una remisión objetivista; -la esencia de la técnica no consiste en nada tecnológico⁶-. Más bien, esta dimensión radical de la realidad humana constituye una fuerza de emplazamiento o armazón estructural que nos coloca necesariamente ante la exigencia sistemática de liberar y almacenar energías. Ahora bien, Heidegger dice si y no a la técnica moderna. Pues, despertar a la esencia de la técnica moderna también contiene un impulso liberador en tanto nos coloca sobretodo en *posición al ser* como destinatarios de un envío. Somos comunidad de destino, que, por un lado, pone en el tráfico de la modernidad justamente la promesa de suspender las opacidades entre acontecimiento y sentido. Por otro, el *giro* nos pone, más bien, a la escucha del llamado del ser, en el desasimiento que deja ser, pero no se deja fascinar por la técnica⁷. No es posible cerrar el círculo de la metafísica. Superación de la metafísica no significa interrumpir ni dejar atrás el avance histórico de la tecnología. Por lo tanto, el programa de la metafísica es necesariamente un programa inconcluso en la medida que no es posible alcanzar un nuevo estadio de manera positiva.

Si con la metafísica ampliada acontece una cierta pobreza inobjetual que Heidegger caracteriza como la *noche del mundo*; también despeja una cierta claridad en tanto abre la estructura de la verdad en un doble inscripción de lo *salvador*⁸. La tecnología supone un momento destructivo y secular en tanto adelgaza la densidad metafísica del concepto de verdad, desestabilizando su arquitectura teórica y socavando la base de sus supuestos racionalistas, haciéndola más operativa y flexible. En definitiva, menos doctrinaria. A su vez, constituye justamente la realización del sueño metafísico de una presencia transparente consigo misma que entraña la metafísica de la subjetividad y la idea de teoría como dispositivo de control.

Tal vez es posible reabrir esta problemática sobre una nueva base zanjando esta cuestión a partir de una distinción entre las viejas tecnologías mecanizadas y las nuevas tecnologías de la información. En esta perspectiva, las tecnologías de la información serían activas y creadoras en contraste con las antiguas tecnologías, más bien,

⁶ Ver: Heidegger, M: "La Pregunta por la Técnica" En: "Filosofía, Ciencia, Técnica" Editorial Universitaria. Sgto. 1997.

⁷ Heidegger, M: "Serenidad" Serbal. Barcelona. 2002

⁸ Ver: Heidegger, M: "La Pregunta por la Técnica" En: "Filosofía, Ciencia, Técnica" Editorial Universitaria. Sgto. 1997.

centralizadas e impersonales. Pero nuestra intención no es dar un paso en este sentido sino, más bien, acotar el marco investigativo a un conjunto de problemas articulados en torno a una noción del mundo de la técnica como fabula y apertura. El propio Heidegger no reconocía esta distinción entre máquina pesada y dispositivos de flujos informáticos sino situó precisamente en la cibernética la radicalización de la filosofía moderna⁹. La filosofía se realiza finalmente en la tecnología donde no es posible traspasar el círculo mágico de la metafísica sin reponer un punto de vista privilegiado por sobre las modalidades del ser.

Estas pistas preliminares abrieron para mí una amplia perspectiva de investigación que culmina precisamente en el presente trabajo: se ha desplegado una profunda crítica de nuestro tiempo que sepulta el viejo optimismo depositado en el progreso de la Razón, desnudando su vínculo secreto y su complicidad con un sistema de la vida que se circunscribe al ámbito de poder de la modernidad, abriendo un puente que conecta las nociones de verdad y tecnología.

En la primera parte de este trabajo, quisiera poder establecer ciertas coordenadas conceptuales como delimitación del ámbito de quiebre o situación crítica que pone en operación la problematicidad que aquí se quisiera abordar. El análisis incluye una aproximación al espíritu fáustico de la modernidad que ha desatado el vértigo de las relaciones sociales y el mercado de trabajo. Por lo tanto, es interesante explorar aquella metáfora de la sombra y la inanidad al hilo de las figuras de la alienación moderna.

Abriendo también el tercer capítulo, quisiera sugerir una revisión de la interpretación tecnológica de Nietzsche a partir del embrión conceptual que allí se presenta como conexión entre voluntad y retorno: el apetito y el deseo como dimensión constitutiva de la mirada en el marco de la modernidad filosófica. Para poder establecer, así, algunas consideraciones finales a modo de cierre para este trabajo.

Mi metodología consistirá en identificar algunos nudos críticos que delimitan las claves desde las cuales es posible construir un discurso sobre la dimensión crítica o la criticidad que hace de hilo conductor a estas líneas, es decir, la superación de la metafísica que nos coloca ante la apertura del futuro y a la técnica. Considerando en todo momento que este mapa de ruta delimita los márgenes de un amplio territorio de aprendizaje.

⁹ Ver: Heidegger, M: "La Autoafirmación de la Universidad Alemana: el Rectorado de 1933-1934 Entrevista del Spiegel" Tecnos. Madrid. 1988

II.-Utopía Negativa: La época del Olvido del Ser.

La exposición del motivo consistente en el olvido del ser recibe un tratamiento a partir de cómo Heidegger articula el problema de la metafísica *qua* ontología. Mientras que, por otro lado, tenemos que la cuestión de los múltiples sentidos del ser nos arrastra casi inevitablemente a la pregunta por un sentido verdadero y unívoco.

El problema del *olvido del ser* está precisamente en el centro de las preocupaciones filosóficas de Heidegger, inserto en su proyecto fundamental de superación de la metafísica occidental¹⁰. Esta *Destruktion* de los conceptos fundamentales de la filosofía no significa simplemente dejar atrás la metafísica. Si bien, Heidegger nos brinda una cierta mitología: el mundo de la cuaternidad, donde es posible navegar, quisiera sugerir que aquellos instantes de mayor lucidez están definidos por otro tipo de discurso. Lo más sugerente de su filosofía es justamente cuando este adopta el lenguaje de la ironía y la metáfora para comentar la tradición filosófica occidental; la cual, para Heidegger ha concluido, una vez que completa el anillo de sus posibilidades esenciales, en el mundo de la tecnología. Este fin es consumación, de tal manera que no podemos sino permanecer modestamente en la órbita de su proyectar fundamental.

La crítica filosófica de Heidegger a la tradición metafísica consiste en que esta línea de pensamiento identifica aquella dimensión radical para la cual los pensadores griegos reservaron la palabra *ser* con los entes particulares que *hay* en el mundo, de manera tal que la historia de la filosofía occidental no sería sino la historia del olvido del ser.

Por lo tanto, el silencio filosófico de Heidegger respecto del ser no es una decisión ingenua o arbitraria, ni se hunde en una mística irracionalista, sino que corresponde a una reimpostación del problema de la filosofía¹¹. Heidegger comprende que no puede nombrar el ser ya que ese gesto significa necesariamente reducir el ser a un ente particular, y volver, por lo tanto, a pasar por alto la pregunta misma por el sentido del ser. No es posible nombrarlo sin perder de vista el ser, ya que el ser mismo es refractario al esquema de la representación; ¿pero si efectivamente el ser se sustrae de

¹⁰ Heidegger, Martín: “Ser y Tiempo” Universitaria, Santiago, 2002.

¹¹ “Los Sentidos del Ser” En: Vattimo, Gianni (Compilador) “Filosofía y Poesía. Dos aproximaciones a la verdad” Gedisa. Barcelona. 1999

esta manera al lenguaje cómo nos relacionamos con esa dimensión radical de la realidad humana?

La respuesta heideggeriana a este nudo es que la metafísica ha creado la ilusión de un cierre a la circularidad intrínseca de la comprensión con un sesgo cosificante e instrumental. El lenguaje no se hace de la realidad, sino que está implícito en su apertura. Por lo tanto, Heidegger hace hincapié en la necesidad de resistirse a la tentación de dar un cierre al problema de la metafísica. La superación de la metafísica no es resarcirse del efecto de caída que está supuesto en el proceso de secularización social. En este sentido, la superación de la metafísica no deja atrás aquella tradición conceptual sino profundiza y radicaliza su perspectiva como dominio técnico del ente mundo.

No obstante, el silencio, si nos ofrece una pista que guarda relación con el concepto de tiempo. El tiempo nos es uno solo, no acontece de manera fragmentada, sino en un solo acontecer. El hombre no es un ente en el tiempo sino precisamente constituye esta apertura a la temporalidad donde se definen sus modalidades, y, con ello, salta al encuentro con el ser. El giro metafísico de Heidegger reside en que el *ser* se actualiza en expresiones históricas concretas precisamente en virtud de su carácter posible; de tal manera, que la verdad no es algo muerto, ni reactivo, sino algo que le *acontece* existencialmente al hombre donde aparece un mundo. En este sentido, la realidad es una proyección que supone la apertura a la temporalidad, y, por tanto, la posibilidad de toda memoria e historicidad.

Por lo cual, el tiempo es un aspecto esencial de la realidad humana en su enlace con el ser. En tanto, desde allí se configura nuestra idea de presencia consistente y todo el complejo de conexiones que le subyace. El presente juega un rol ontológico esencial. La metafísica se ha movido en el supuesto del ser como presencia; una modalidad particular de la temporalidad y encadenamiento de instantes que se superponen. La primacía del presente sobre las otras modalidades temporales pone el acento en aquello que está dispuesto ante-los-ojos como lo real. Una estructura estable, sustancia subyacente a la movilidad temporal. En la medida que la pregunta por el sentido del ser se ha hundido en el dominio de las ciencias objetivas y las tecnologías de la naturaleza se oscurecen estas conexiones.

2.2.- Crítica de la Modernidad y Superación de la Metafísica.

La apertura de la modernidad filosófica gravita en torno a la figura de la subjetividad como aseguramiento de las posibilidades de su actuación racional en la línea de la duda metódica cartesiana. La realidad del mundo se torna incierta, la información que reportan nuestros sentidos está sujeta necesariamente a una operación crítica donde el mundo en definitiva es puesto en suspenso. El giro cartesiano de la filosofía pone el acento en el yo pienso; lo único ante lo cual puedo estar seguro es precisamente la producción del sujeto cognoscente que problematiza el sentido natural del mundo. De tal modo, que este sustrato incuestionable, que se afirma en la medida que pone entre paréntesis la experiencia fáctica de los entes que se presentan a nuestro alrededor, es la piedra angular sobre la cual se construye, no sin ciertos temblores, el edificio de la moderna filosofía del sujeto.

En este sentido, la metafísica moderna es una metafísica del sujeto racional con fuertes implicancias intelectualistas y con énfasis en la teoría del conocimiento. Veremos como, siguiendo este andamiaje, en *Ser y Tiempo* la alienación consiste en el olvido del sí mismo en tanto poder de resolución de la conciencia. Para Heidegger al Dasein inmerso en el ajetreo de los asuntos públicos le es arrebatado *su ser* por los otros y un excedente de intelectualismo frente a los problemas filosóficos.

Más tarde, para Heidegger la situación existencial del hombre se juega en relación a la esencia de la técnica moderna. A partir del punto de inflexión de la década del 30', el proyecto filosófico heideggeriano se centra en explorar la posibilidad de una relación abierta con la técnica moderna. Esta duplicidad infranqueable es el rasgo que gobierna nuestra peculiar posición respecto de los artefactos técnicos. Pero aquí también se juega una tesis metafísica radical: el hombre de la técnica –en definitiva, el hombre occidental- lleva a cabo la experiencia dramática del poder que gravita sobre nuestras cabezas como tecnología y objetivismo. En este sentido, el hombre de la técnica lleva al extremo la experiencia del poder enfrascado en el grado cero del nihilismo. La superación de la metafísica reside en un paso atrás desde la tecnología a la esencia de la técnica moderna; *paso atrás* que no se resuelve ni se reduce en una actitud irracionalista y refractaria al esquema de la subjetividad. El nihilismo reduce las perspectivas de las proyecciones del hombre sobre el ser

2.3.- Nihilismo y Ontología.

En lo que respecta a la problemática nietzscheana del nihilismo, el planteamiento de Heidegger se remonta necesariamente a la pregunta radical por *el sentido del ser*. En esta perspectiva, la esencia del nihilismo encuentra su más hondo supuesto en la tradición metafísica occidental en la medida en que renunciamos simplemente a concebirlo como un cuerpo doctrinario que encierra el punto de vista particular de un pensador que finalmente se hundió en la demencia -escribe Heidegger- sino, más bien, como un pensamiento que nombra la estructura de lo ente en su totalidad, en tanto; el nihilismo, como una pieza de ontología general, abre la estructura de la realidad histórica. La realidad, en el marco de la tradición occidental, es sinónimo de consistencia; en el modo de estar ahí, como una estructura estable que proyecta su sombra. En este sentido, la presencia consistente se halla escindida básicamente en dos planos: el devenir temporal y el horizonte de conexiones que engloba los entes particulares; estos planos se distribuyen simétricamente entre un mundo inteligible y un mundo sensible; de tal manera, que la metafísica occidental no sería sino la historia de la completa primacía del primero sobre el segundo como manifestación de aquello que Heidegger a nombrado como el olvido del ser. La metafísica que se ha desenvuelto como investigación y teoría general del ser no ha sido sino irremediamente el olvido del ser.

El nihilismo puede ser leído en clave metafísica justamente porque posee la estructura esencial del pensamiento metafísico que consiste en el proyecto conductor de la filosofía como cifra del ser o entidad. De esta manera, el nihilismo no constituye simplemente el remache final de la metafísica en su vertiginosa conversión en una multiplicidad de ciencias ramificadas y autónomas o, mejor aún, su concreción en un dispositivo de tecnologías ampliadas, sino, tal vez, se trate secretamente de su propia fuerza conductora. El repliegue del pensamiento matinal de los griegos, o bien, la interpretación retroactiva que proyectó el helenismo sobre ellos, en un mundo suprasensible de esencias puras e ideas encierra de manera germinal e incipiente esta voluntad nihilista de recogimiento en la nada que culmina finalmente en el mundo de la metafísica consumada. Por su parte, Nietzsche ensaya una superación de la metafísica a partir de la inversión del platonismo igualando, en este gesto ultrametafísico que es la superación de la metafísica, al filósofo con el sacerdote ascético que ha renunciado a la

dimensión dionisiaca del mundo material en nombre del ideal como un índice reactivo a la pérdida de mundo que tiene lugar con el advenimiento de la sabiduría socrática. En este sentido, Nietzsche no sería simplemente un pensador anti-metafísico, sino, es precisamente quien lleva al extremo aquella tradición que se ha propuesto dejar a sus espaldas. De este modo, el movimiento de superación que ha puesto en marcha en tanto radicalización de un ente particular que reside en la Voluntad de Poder, como respuesta a la verdad metafísica platónica, se halla profundamente atrapada respecto de aquello que pretende superar. Es necesario entender este gesto filosófico, para poder dimensionar su arremetida contra el cristianismo que no es sino en el fondo un puntapié a la tradición que ha puesto la vida más allá de sus cauces, ya que se trata precisamente del centro de su pensamiento.

La *muerte de dios* constituye la completa fragmentación del mundo vinculante de las ideas; se trata justamente de la fabulación del mundo real como una manifestación de la completa *ausencia de fundamento* de la realidad humana. Ya que la caída de los ideales y valores supremos socava la posibilidad de una alusión a un fundamento último o verdad por fuera de los acuerdos de la convivencia humana. Para Nietzsche, la verdad es una convención que los hombres han firmado sin saberlo para no hacer insufrible su existencia en la tierra. La inversión del platonismo ha puesto en evidencia un acontecimiento radical que es la voluntad de muerte que crepita en el origen de la sabiduría. Esta encrucijada metafísica ya no se resuelve en la elección de un ente pleno y plétórico de sentido en medio del agitado torrente del devenir, o bien, fuera del tiempo; sino, el gesto filosófico reside en un *ni lo uno ni lo otro...* simplemente ya no podemos contar con un mundo inteligible, en un lado, por oposición a uno sensible-temporal, ni reconstruir una suerte de jerarquía interna entre ellos. Este declinar metafísico destruye toda distancia entre interior y exterior. Dicho de otro modo, el mundo verdadero se ha vuelto fábula.

Esta destrucción de la metafísica está en la base del planteamiento que encontramos en las páginas del *Nietzsche* de Heidegger. Cuando este se refiere a que con la consumación de la metafísica, tras la sucesión de sus figuras claves, ha desembarcado finalmente en una reducción de la racionalidad; la crisis del poder de diferenciación de la metafísica radica en que ha sido socavada su estructura base, de tal manera que, a partir de esa dislocación constitutiva del discurso filosófico, *ni lo uno ni lo otro*, no

encontramos sino un débil remanente de la metafísica, tal como esta ha sido entendida históricamente; la tentación del cierre de la metafísica no es sino la expresión más propia de su verdad interna en el instante de su caída. Puesto que se trata de una reducción de la racionalidad filosófica que coincide con su propia consagración, de allí, que la superación de la metafísica no es sino llevar al extremo esta tensión constitutiva sin reparar en logros positivos para la investigación teórica.

Este pensamiento pone en evidencia la ausencia constitutiva de un ente primigenio y estable a favor de una secularización radical del mundo. En esta perspectiva secular y anti-metafísica (o ultra-metafísica, según se lea este gesto deconstructivo) la actividad del hombre ya no puede ser simplemente una extensión de la mano creadora de Dios o remitir de esta manera a una esencia inalterable en el tiempo. No obstante, retrocedemos ante la idea de un mundo sin una esencial estable. El punto de inflexión asociado a este estilo de pensamiento radica en sustraer del mundo cualquier reminiscencia teológica-metafísica como una oportunidad, de tal manera que este giro deja impresa la huella de una ausencia radical, ya que se trata precisamente de un pensamiento de la desfundamentación completa de la realidad humana por fuera de cualquier resabio esencialista. Entonces, si en la realidad humana no está puesto el esquema de una racionalidad intrínseca se desvanece con ello la exigencia de una metódica universal para la verdad.

Por contraparte, el pensamiento conmemorativo no intenta recuperar una plenitud perdida; la metafísica de la presencia se constituye justamente en el supuesto de un fundamento fuera de juego que no se toca en ningún punto con aquello que fundamenta. Para autores como Nietzsche y Heidegger el juego de la realidad no tiene una esencia que pueda ser fijada estructuralmente, ni señalada por encima de los compromisos tácitos que vinculan al hombre con la tradición. La realidad humana no tiene una esencia fija sino responde a una estructuración múltiple y compleja que no se puede reducir a esquemas unívocos y unificantes. Y esta complejidad reside en un punto de tensión; en consecuencia, al hombre no le subyace una naturaleza constitutiva ni esencia alguna. Esta desfundamentación de la realidad humana contribuye a una resignificación de la existencia; la realidad del hombre es proyecto arrojado, caído en la facticidad, pero también, apertura a la temporalidad y promesa de futuro.

Más bien, estamos remitidos a esa brecha infranqueable que se ha configurado entre el mundo y su ahí; donde el segundo se recobra a sí; de tal manera, que la indiferencia, como expresión extrema de la caída, supone una apertura previa a la claridad del ser. En este sentido, el Dasein heideggeriano es un hilo de claridad donde la trama del mundo se toca consigo misma; es un estar fuertemente remitido a sí, hacedor de mundo.

Por lo tanto, el ser no constituye un rasgo intrínseco de las cosas; adherido a ellas, ni tampoco es una extensión del modelo de la subjetividad. La primera versión corresponde a una visión objetivista de la realidad; es decir, en la medida que más me acerco al ser de las cosas mismas más cerca estoy de la verdad. No es posible derivar el ser de los entes, no obstante: no podemos pensar el ser sin ellos. Más bien, la perspectiva ontológica de Heidegger se funda en el reconocimiento de una complejidad constitutiva que no puede agotarse en una remisión metafísica a los entes. Por esta razón, pone el acento en una red de relaciones constituyentes que generan múltiples conexiones de sentido cuyo modelo básico es el lenguaje.

Ahora bien, la destrucción de la metafísica reside en una reimpostación crítica del problema del ser. La verdad no reside en el lenguaje como adaptación a la realidad, sino, que es algo que le acontece al hombre. La verdad no depende simplemente de la subjetividad, sino, constituye un acontecimiento histórico donde se revela la realidad de una época que no se puede reducir sencillamente a uno de sus rasgos específicos y objetivos. Nunca podemos tener una representación estable del ser, ya que este reside precisamente en lo abierto.

Para Heidegger la esencia del nihilismo tiene, por cierto, como base una problemática metafísica, en tanto el pensamiento de la voluntad de poder se mueve en el ámbito del proyecto original de la filosofía como consistencia de la presencia. Ahora bien, esto se presenta de tal modo que el traer a la presencia originariamente pensado lleva consigo el signo de la voluntad.

2.4.- La Línea Crítica: Tecnología y Modernidad.

Con motivo de la conmemoración del sexagésimo aniversario de Ernst Junger, aparece públicamente el manuscrito de la carta: *Sobre “la Línea”*, título que, a su vez, presenta una ligera modificación de aquel que, en igual ocasión, halla dedicado el propio Jünger a Heidegger, titulado *Über die Linie*.

Sobre la Línea plantea llevar a cabo un balance de la metafísica nietzscheana de la voluntad de poder y el nihilismo como destino del mundo moderno en conexión con la temática filosófica de la moderna tecnología de máquinas.

Tal vez por esta razón el título del escrito *Sobre “la línea”* fue modificado; para mostrar explícitamente que la exposición del problema del nihilismo se enraíza en la pregunta por *el sentido del ser o entidad*. El pensamiento heideggeriano de la técnica gravita necesariamente en la órbita de la pregunta por el ser.

Ahora bien, el trazado de la línea quisiera, a saber, delimitar el *grado cero* en que la sociedad industrial-policia ingresa completa e irreversiblemente en la vorágine del nihilismo. Por lo tanto, el *sobre* sin más, o *meta* apunta, por cierto, a un *más allá* de la línea. El *sobre* que antecede a “*la línea*”, esta vez, inscrita entre la comisura de las comillas, se refiere o atiende, más bien, a un mantenerse firme en la línea misma o un pensamiento *de* la línea, y *desde* la línea, ya que no es posible traspasar la frontera trazada por el meridiano cero conservando aquella base estructural. Simplemente nos movemos sobre la línea crítica sin abrigar por ello la pretensión de sobrepasar más allá de la línea misma; es decir; cualquier tratamiento médico objetivista del problema del nihilismo encierra para Heidegger la ilusión de una suerte de *afuera* del lenguaje; de un punto de vista privilegiado por sobre el mundo fenoménico del ahí. Una vez que la situación descrita es modificada por la vigilancia crítica del lenguaje, este mismo experimenta necesariamente una dislocación respecto de su propio centro; una apertura en el lenguaje que no puede ser reducida por los instrumentos de los cuales dispone.

La abertura que propician las comillas y que aísla parcialmente el prefijo que antecede al sujeto de la enunciación –*la “línea” encomillada*– introduce un leve, aunque significativo desplazamiento en la economía del sentido que guía esta comprensión– la línea constituye tal vez una delimitación; separa dos partes; rasga dos momentos que se

diferencian entre sí, traza una diferencia. Ahora bien, *sobre* significa también *permanecer en*.

La diferencia que traza el dibujo de la línea sobre la trama del mundo no consiste simplemente en una diferencia de posiciones posibles o estimaciones teóricas respecto de aquello de lo cual se juzga; un enjuiciamiento de la situación, del instante político mundial suspendido e ingrátido. Aquel trazado invierte de alguna manera el comentario clásico sobre la praxis en tanto se trata del encuentro de dos posiciones distantes sobre un mismo tema, sino que *lo puesto*, de suyo, está en juego. La línea introduce una diferencia que, a su vez, encierra otra diferencia, otra línea, que no puede reducirse al esquema objetivo de la presencia.

El contraste de entonación o cadencia de esta palabra –Uber, sobre o meta- indica una diferencia de fondo intelectual que separa ambos planteos. No es simplemente una diferencia táctica, sino estratégica. En este sentido, lo que pone a Heidegger por encima de la vasta literatura entre 1930 y 1945 sobre la técnica es precisamente una concepción de la tecnología como epifanía del ser. El *sobre* la línea que sobrevuela la línea misma, encierra la pretensión de un programa de superación histórica del nihilismo entendido, a su vez, como un momento de la historia del mundo susceptible de ser dejado a nuestras espaldas.

Para Heidegger la mentalidad representativa procura adoptar una suerte de posición de espectador imparcial y desinteresado frente a los fenómenos del mundo en tanto configuran una objetividad. Esta actitud reduce el mundo a objetividad, y con ello simultáneamente, el hombre se constituye como una subjetividad transida por la idea de una razón aislada sobre su propio centro, de tal manera que la subjetividad queda reducida a una función *más* de aquella objetividad en la que se ha convertido el mundo.

Heidegger establece la necesidad de permanecer *en la línea* misma frente a las distintas estrategias de posicionamiento/transformación y superación histórica del instante político-mundial; intentando dismantelar los presupuestos sobre los cuales descansa el modelo de la acción, causalidad y efecto, y con ello, la pretensión misma de un ir más allá del nihilismo como si se tratara de una realidad que es posible dejar a nuestras espaldas. El estilo de la temporalidad en Heidegger encierra una disidencia en toda la

lectura oficial del pasado filosófico y las convicciones metafísicas que han abrigado por siglos los filósofos, es decir, no apela a este como una suerte de archivo que sería justo desempolvar de vez en cuando, sino arraiga su reflexión sobre la metafísica en tanto núcleo de la acción histórica.

2.5.- Teoría de la Acción o Racionalidad Instrumental

Es justamente la extensión del trabajo técnico lo que ofrece el modelo de construcción social de la realidad humana en la sociedad industrial avanzada. Para Jünger, el *movimiento* de la técnica “es el dominio que está vigente en el espacio de trabajo.”¹² En este sentido, el programa de *El Trabajador* irrumpe ciertamente desde la coordenada abierta por el proyecto nietzscheano del ser del ente como voluntad de poder; sus incisivos análisis sobre la guerra, el nihilismo y la técnica se mueven en la esfera de extensión del dominio instrumental de la naturaleza a los modos de ser y pensar humanos, consagrando, con ello una tremenda fuerza de dominio sobre la naturaleza y la sociedad. Jünger se mueve, de una punta a la otra, en la órbita de la metafísica nietzscheana de la voluntad de poder. Tanto para Hegel como para Nietzsche, en Jünger el *ser* es pensado como aquello puesto en movimiento; “como devenir puro y movilidad absoluta”¹³.

Y aquello que acuña ese movimiento esencial no es sino el poder desplegado de la técnica de movilizar todo lo real en una cierta dirección de alcance planetario. En este punto, el representar metafísico de Jünger se separa del conocer platónico que pone, más bien; la entidad en reposo, y desde allí, determina los modos del ente. Heidegger señala que la metafísica que se traza en aquella representación del ente como trabajo, vida y técnica; es, incluso, distinta de la modernidad, exceptuando, por supuesto, en lo que concierne a Nietzsche. Por otro lado, la conexión entre poder y forma –dominio y figura- evidencia su inscripción en el terreno de la metafísica occidental como una vieja forma de pensar la diferencia exterior e interior. Mas adelante volveremos sobre este punto a propósito de la unidad entre el pensamiento del eterno retorno de lo mismo y la

¹² Jünger, Ernst: “El Trabajador. Dominio y Figura.” Tusquets. Barcelona. 1990. p.148 Traducción de Andrés Sánchez Pascual

¹³ Heidegger, M: “Hacia la Cuestión del Ser” En: Heidegger, M. Jünger, E: “Acerca del Nihilismo” Paidós. Barcelona. 1994. p.87

voluntad de poder en Nietzsche. Por el momento, digamos simplemente que para Jünger la multiplicidad de expresiones epocales se ordenan en torno a una figura suprema que las conduce al hilo de una fuerza metafísica y que se suscribe a aquello que pensó Nietzsche efectivamente como voluntad de poder, cuya encarnación por excelencia sería la imagen jungeriana del trabajador-soldado. Claro, pues, es finalmente aquella figura quien detenta la capacidad creadora y, al mismo tiempo, destructiva de movilizarlo todo, de arrastrarlo todo hasta el confín de una época.

2.6.- Angustia, Reducción y Muerte de Dios.

Ahora bien, la común integración entre el nihilismo y lo caótico constituye un verdadero obstáculo para desentrañar la esencia del nihilismo. Más bien, el nihilismo es completamente compatible con los grandes sistemas de orden que adoptan como figura central el poder abstracto e impersonalizado, el Ejército, el Derecho, la Iglesia, el Estado; es precisamente este carácter clandestino lo que acuña su silente efectividad.

El nihilismo germina sin duda en las grandes organizaciones mundiales. En este sentido, Jünger caracteriza el problema del Estado y los grandes partidos de masas como un fenómeno propiamente nihilista, de tal manera que el éxito de los segundos reside en fundirse y confundirse completamente con las complejas formas de organización estatales; de allí, la simbiosis moderna que se genera entre lo político y el Estado.

La absorción del nihilismo en lo caótico no nos permite comprender lo esencial en cuanto a cómo opera el nihilismo en medio de las grandes organizaciones que tienden a abandonar el *nomos* tradicional en nombre de lo impersonalizado. Tal vez en esta concepción de las organizaciones mundiales el propio Nietzsche no habría quedado sino a medio camino. El nihilismo está anclado al fenómeno más próximo del derrotismo como clima subjetivo y el terror en tanto reacciones pasiva a la irrupción del nihilismo. Si bien, el nihilismo desemboca necesariamente en el pesimismo, este cobra el aspecto de una particular forma de lucidez respecto de los efectos narcóticos que encierran las ilusiones y consuelos que nos brindamos cotidianamente frente a la *muerte de dios*. No obstante, -señala Junger- el pesimismo no puede ser tan sólo una coartada psicológica para el desencanto. No excluye del todo el optimismo, sino, que lo potencia en otro nivel. Lo opuesto al pesimismo no es sino el derrotismo que brota del terror.

En este sentido, el miedo es el mecanismo de control más poderoso ya que no se basa simplemente en hechos sino esencialmente en rumores. Jünger escribe: “Para todos los poderes que quieren propagar el terror, el rumor nihilista representa el medio más fuerte de propaganda.”¹⁴ El terror se esconde para ser más eficaz. A su vez, este destemple espiritual parece estar asociado a una cierta literatura de la aniquilación: “No sólo se describen literariamente las particularidades de la aniquilación, sino que también se exponen. El artista elige la descomposición no sólo como tema, sino que se identifica con ella. Invade su lenguaje, sus colores.”¹⁵

Heidegger ha diferenciado filosóficamente la constitución existencial del miedo como realidad psicológica del concepto de angustia en tanto apertura ontológica. Mientras que el miedo, por una parte, supone la percepción de una amenaza exterior constituye incluso una intuición funcional para la conservación. Por otra parte, la irrupción de la angustia nos coloca frente a una amenaza de naturaleza completamente diferente ya que no se trata de un peligro que acecha exteriormente. Aquello ante lo que se halla la angustia es precisamente la irrupción de lo inhóspito de la existencia, de aquella fuerza que nos abre al juego del ser, des-estructurando los soportes secretos de la existencia cotidiana. Pues, se trata de un peligro eminentemente no óptico. La literatura de la aniquilación pone en obra una suerte de extrañamiento estético respecto de las reglas de la racionalidad del mundo social sin cuestionar con ello el núcleo de la experiencia cotidiana, es decir, el dormirse en la caída en medio de los entes.

No es la exaltación del caos, la fuerza física o la enfermedad, ni el ámbito del terror lo más propio del giro nihilista. En este sentido, el nihilismo puede aparecer bajo un prisma patológico sólo cuando se le compara con viejos valores en banca rota. Más bien; este comprende la salud y la enfermedad en su propia modalidad¹⁶, admite la posibilidad de ambos con sus tonos propios; de la misma manera que la diferencia ética ya no tiene sostén en un orden superior, sino, tiende a caer vertiginosamente en el automatismo moral: el nihilista, aunque desprovisto de un orden válido sin más, todavía puede escoger entre distintos tipos de injusticia¹⁷.

¹⁴ Jünger, Ernst: “Sobre la Línea” En: Heidegger, M. Jünger, E: “Acerca del Nihilismo” Paidós. Barcelona. 1994. p.20

¹⁵ Jünger, E: Op Cit. p.26

¹⁶ Jünger, E: p.37

¹⁷ Ídem. p.38

En esta línea de pensamiento, estamos siendo de alguna manera arrastrados por una poderosa fuerza de extrañamiento hacia un territorio desconocido y ajeno que Jünger describe sutilmente como el mundo de *la reducción*. El aumento de movimiento es un índice de reducción. Así, el permanente flujo de bienes y personas que propicia el transporte moderno en medio de las grandes ciudades reduce progresivamente la experiencia vital del espacio a espacio de trabajo técnico o la permanente proliferación de religiones alternativas sería una manifestación de la caída de un orden superior y habla de nuestra época, puesto que el mundo técnico no tiene *Dios*.- o, por lo menos, los sujetos no necesitan justificar sus actos en grandes sistemas metafísicos. El nihilismo consumado tiene lugar allí donde ha sido borrado cualquier valor objetivo de la cultura; el *dandy* de Jünger, pero también el criminal seductor, el rapsoda o el soldado desconocido.

La reducción se mueve a nivel de síntoma de algo más esencial que se agita en las profundas corrientes del mar como un mítico *Leviatán* que amenaza con despertar tras un letargo milenar: “Por su esencia el mundo nihilista es reducido y se reduce cada vez más, como corresponde necesariamente al movimiento hacia el punto cero. El sentimiento fundamental que domina en él es el de la reducción y el de ser reducido. Por el contrario, ya no hay lugar para el romanticismo. Y sólo produce un eco de la realidad desaparecida.”¹⁸ No hay lugar para el romanticismo ya que de nada vale oponer a la reducción la solidaridad mecánica de los viejos valores; inscritos en la íntima constitución de una comunidad prefigurada armónica; sin dobleces; ya no es posible hacer el camino de retorno, ni recuperar una plenitud perdida; sino, es preciso adentrarse en ese desierto que se traga vorazmente todo horizonte. De esta manera, se contraen las esferas de lo bello, lo verdadero, lo ético, lo económico hacia los dominios de la estética, el saber técnico, el automatismo y el dinero.

En definitiva, la experiencia vital del mundo se ve reducida a espacio de trabajo técnico. Aquello nos confronta –para Jünger- con una cierta época de la desaparición: “Se trata precisamente de un proceso que ataca a la totalidad y que lleva finalmente a paisajes sumamente mezquinos, crueles o también carbonizados.”¹⁹ La época de la desaparición

¹⁸ Ídem. p.39

¹⁹ Jünger, Ernst: “Sobre la Línea” En: Heidegger, M. Jünger, E: “Acerca del Nihilismo” Paidós. Barcelona. 1994. p. 43

no se agota simplemente en sus manifestaciones más alarmantes; sino que ha venido con nosotros secretamente desde hace mucho; se trata de la esencia misma del nihilismo que ha urdido clandestinamente su plan.

Para Heidegger es propio del poder ocultar aquello de lo cual se *a-podera*, el *ocultamiento de lo real de la realidad*.²⁰ Digamos, por el momento, que es esencial al poder sustraerse, obrar clandestinamente. La operación de ocultamiento es sustancial al poder. La impronta de *El Trabajador* corresponde al nihilismo que expande el carácter de trabajo de todo lo real y que impulsa al hombre secretamente a un *pensar planetario*.²¹ La *reducción* como palabra clave ofrece un testimonio de la desaparición misma que acontece como *muerte espiritual de los valores europeos o muerte de dios*. En estricto rigor; esta no es una caída teológica. No radica en una mera inversión de los términos inteligible/sensible, sino se trata de la *destrucción* de la distinción misma que separa alma y cuerpo; la *muerte espiritual* de nuestro tiempo técnico y que trae consigo el espectro de la guerra y el nihilismo; no es sino la reducción de cualquier fundamento vinculante del ente en su totalidad -dios, razón, progreso, hombre...- en la perspectiva de la distinción fundamento y existencia. Para finalmente confrontarnos al fondo abisal que crece progresivamente bajo los pies de la civilización occidental.

En este sentido, no es extraño que Nietzsche nombre bajo la acuñación de nihilista tanto la quiebra completa de los valores supremos que habían guiado a la humanidad hasta entonces; como también a los esfuerzos desesperados por revertirla y restaurar de un golpe de fuerza un mundo pletórico de sentido. Por eso es que para Nietzsche tanto el humanismo como el socialismo encierran silenciosamente el germen nihilista al dar la espalda a aquel suceso fundamental que Nietzsche llama la *muerte de dios* y pretender reconstruirlo bajo nuevas formas encubiertas y más sofisticadas. La crítica nihilista a los programas de transformación radical consiste precisamente en el doble ocultamiento del suceso fundamental de toda la historia de Occidente. El nihilista activo es aquel que lleva hasta un extremo exasperante las consecuencias de la *muerte de dios* sin antídoto alguno; esto es, el paso que separa al último hombre del nihilista activo; la aceptación de lo trágico como destino.

²⁰ Ver: Heidegger, M: "Hacia la Cuestión del Ser" En: Heidegger, M. Jünger, E: "Acerca del Nihilismo" Paidós. Barcelona. 1994. p.80

²¹ Heidegger, M: "Hacia la Cuestión del Ser" En: Heidegger, M. Jünger, E: "Acerca del Nihilismo" Paidós. Barcelona. 1994. p. 78

2.7.- Caída y Temporalidad.

1.- La idea clave para nosotros de alienación se inscribe en el tratamiento de la concepción más amplia de caída y condición de arrojado del Dasein²². La existencia como proyecto arrojado se mueve buena parte de su trazado vital en la temporalidad del habitar cotidiano cuyo componente central es la relación pragmática de lo a la mano. En este sentido, los ritos cotidianos de la existencia transcurren en la normalización temporal de los márgenes flotantes de la realidad humana. Por lo tanto, la estructuración de la experiencia humana, de su estar-en-el-mundo, tiene una apertura en el mundo de la vida.

La apertura en su cotidianidad está definida por la curiosidad, habladuría y ambigüedad. No obstante, el concepto de caída no debe despertar ningún sentido negativo ya que es anterior a cualquier pronunciamiento sobre el estado del mundo o de la “cultura” humana; simplemente se presenta como la posibilidad de suspender el juicio.

La caída señala precisamente la absorción del Dasein en medio de los entes que están en el mundo, inmerso en la circunspección y la interpretación que desarrolla desde ellos sustrayendo así, su poder-ser que le es propio; la preocupación o cuidado que consiste en un abrirse a la dimensión de futuro desde la facticidad; la interpretación del ser intencional como cuidado en sentido ontológico

La temporalidad del comprender es apertura al futuro, mientras que el mundo de la afectividad está condicionado por lo ya ha sido, por aquello que ha *tocado* la “subjetividad” rasgando con ello su aparente neutralidad constitutiva. A su vez, el comprender se arraiga en la afectividad en el sentido de que siempre se mueve desde un cierto estado de ánimo, a través de él, desde un compromiso tácito de los afectos, y, por lo tanto, en su expresión más particular, en un determinado talante; con esto, hemos dado un paso adelante respecto de la concepción corriente del conocer como una actividad puramente intelectual sin arraigo en las modalidades de la afectividad.

La caída, por otra parte, es una magnitud de *movimiento, una trayectoria, un desenlace* en tanto nos hallamos situados en un determinado contexto, fuertemente situados, una trayectoria, puesto que siempre nos movemos ha una *cierta* distancia infranqueable del horizonte de la publicidad; es justamente en el movimiento de resolución donde el

²² Heidegger, M: “Ser y Tiempo” Editorial Universitaria. Santiago. 2005. Parágrafo 38. p.197

Dasein se sustrae parcialmente, a través de una diferencia modal, de las estrategias unificantes y la nivelación temporal.

Es interesante observar esta figura teórica de la suspensión del tiempo continuo que caracteriza el instante ritual y anticipa el tratamiento crítico que recibe la progresión histórica; el instante de la suspensión como puesta entre paréntesis de la historicidad. Este mesianismo está presente también en Walter Benjamin. El punto de inflexión reside para Heidegger en el

2.- El Dasein está arrojado en la vorágine de la convivencia cotidiana con los entes intramundanos, regida por la habladuría, la curiosidad o 'avidez de novedades' (Gaos) que consiste en el desplazarse continuamente de un ente a otro, el culto por lo actual, y finalmente, por la ambigüedad.

La concepción de la existencia como caída en la facticidad no ofrece precisamente una visión nocturna o pesimista, sino constituye un concepto de movimiento, trayectoria, distancia y en definitiva la articulación de un mundo dinámico; una caída que no es simplemente un declinar ontológico o teológico, sino la posibilidad de articular el sentido en que nos hallamos a nosotros mismos. La apertura como pensamiento de la claridad del ser constituye el horizonte desde donde nos hallamos en un mundo, con los entes y nosotros mismos.

La caída no se dispone desde una plenitud -ni pretende siquiera retornar a ella- en una suerte de contorsión dialéctica; es, más bien, una diferencia modal respecto del estar-en-el-mundo enfrascado en la impropiedad homogénea del *se*; la desapropiación de la existencia -el *no estar en casa*-, cuando el hombre se confronta con la inhospitalidad de su estar en el mundo, no es sino un ingrediente constitutivo/originario del modo de ser del Dasein. El cuidado o la cura en sentido ontológico, por lo tanto, el hombre toma entre manos las posibilidades de su existencia.

No es posible resarcirse del todo de aquella caída desenterrando un fundamento perdido. En este sentido, la *Destruktion* no es compatible con ningún tipo de fundamentalismo teórico o fanatismo.

3.- A su vez, los caracteres esenciales de la caída son la tentación, tranquilización, *alienación* y el enredarse en sí, es decir, el Dasein inmerso en la medianía de la cotidianidad de su existencia es tentado a borrar la huella de su más propio poder-ser; por ello, caído en la facticidad de su existencia, el hombre se halla desde siempre bajo ciertas coordenadas.

Este es otro de los caracteres de la realidad humana: pertenecer a un mundo fáctico.

El modo de ser del ser ahí se mueve *desde siempre* en el horizonte de la facticidad; se abre al futuro desde el núcleo constitutivo de su estar en el mundo; aquello que nos ha sido dado en tanto herencia de un mundo histórico; por lo tanto, no retorna a ella en una suerte de contorsión, despojándose de golpe de aquellos caracteres constitutivos de su modo de ser.

El ser ahí en tanto proyecto arrojado remite al plexo de la significatividad; el ámbito del signo en su doble inscripción como discurso y útil, la signatura del sentido que se enraíza en la comprensión templada anímicamente. Este temple anímico es propio de la comprensión que proyecta el ser ahí.- inscrito en la facticidad.

En este sentido, la afectividad y el sentimiento no son dimensiones derivadas de una modalidad originaria, sino ingredientes constitutivos del modo de estar; la afectividad no se agota en un momento afectivo particular sino es la disposición a asumir uno u otro estado de ánimo. De la misma manera, el sentimiento es el tono en el cual transcurren nuestras experiencias cotidianas; y el hecho de que las entonaciones anímicas no son estáticas sino que varían de un instante a otro, pone en evidencia precisamente que siempre nos movemos en el ámbito de la afectividad; la existencia es el proyecto arrojado anímicamente configurado. Nuestra experiencia del mundo se organiza desde la disposición afectiva, el sentimiento, la comprensión y la visión arraigados como una totalidad estructural. El Dasein en tanto asumido, resuelto como posibilidad, se proyecta, abre el tiempo, a la dimensión del anticipo, la existencia como proyecto tiene como centro la contracción del sentido de la experiencia de la realidad.

Capítulo. III: *El Espíritu Fáustico de la Modernidad como Extrañamiento.*

El mundo del trabajo ha sido pensado desde la tradición hegeliano-marxista como fuerza de objetivación. El trabajo como resarcirse del hombre frente a la naturaleza, y, por lo tanto, como potencia donde el hombre se reconoce y constituye en su obrar. De esta manera, es la puesta en forma de la fuerza de objetivación de la naturaleza donde el hombre se alcanza a sí mismo en un giro clásicamente dialéctico. Por lo tanto, no es extraño que la temática hegeliana del trabajo culmine finalmente en el tratamiento del trabajo alienado en Marx arrastrando el doble signo de resarcimiento ante la naturaleza y la caída en la sociedad industrial. Tratamiento que se inscribe en el contexto de la racionalización y división técnica del trabajo social en tanto componentes estructurales del modelo de producción social. Para Marx el trabajo finalmente se ha separado de la situación existencial del hombre, se ha dividido en funciones parceladas del proceso conjunto de producción social. Esta división técnica no sólo supone la separación entre el hombre y la máquina sino también la distinción entre la mano y el cerebro.

Ahora bien, aquello que Marx intuyó es que este mundo instrumental del trabajo se constituye históricamente en mercado mundial cubriendo toda la corteza del ente y alcanzando con ello el dominio completo de lo real. Dominio que caracteriza el poder en el contexto de las sociedades modernas, y que se manifiesta en la nivelación tecnológica del lenguaje de la realidad circunscrita en el espacio instrumental de trabajo.

Por otro lado, no fue acaso el propio Marx quien señalo que la modernidad ha desencadenado en su devenir unas tremendas fuerzas productivas de la mano de la técnica moderna, inscritas, a su vez, a unas terribles fuerzas destructivas que conllevan el desarraigo de los contextos locales de tradición y la transformación a veces dramática de las reglas de la convivencia humana. Para Marx la sociedad burguesa tiene el poder de revolucionar constantemente el mundo²³.

En este punto, es donde cobran relevancia los motivos de la alienación, basado en la crítica de la religión, y la solidaridad social como horizonte trascendental de los ideales de la sociedad burguesa. Buena parte de estas exploraciones filosóficas coinciden en

²³ Marx, K: "El Manifiesto Comunista" Alba Editores. Santiago, 2003

una enérgica respuesta a la sociedad industrial y las estructuras del trabajo desde una óptica romántica y, no obstante, al mismo tiempo, se inspira fuertemente en el industrialismo y la modernización para sus propios desarrollos y claridades²⁴.

En este sentido, el olvido nietzscheano no sería sino un esfuerzo por sacudirse de las ataduras ético-religiosas del hombre decimonónico. Las costumbres morales se enraízan en la religión cristiana; las restricciones sociales se alimentan implícitamente de las imágenes que derivan de la cristiandad occidental. Para Nietzsche la episteme platónica de las ideas encierra el germen de la sabiduría ascética que caracterizo las primeras diásporas del cristianismo primitivo marcando a fuego el destino del mundo occidental²⁵.

Este movimiento arquetípico de la modernidad es retratado genialmente en la figura del Fausto como encarnación de aquella tremenda fuerza terrestre que sobrepaja por encima de todo límite, profanando todos los misterios cósmicos y arrastrando consigo la diferencia entre destrucción y creación hasta un punto de extrañamiento radical donde los modernos deben finalmente pagar el precio de su infinito deseo de saber. El espíritu fáustico de la modernidad sabe plenamente de su potencia inagotable; de su gigantesco poder de configuración de mundo. Esto es lo que los grandes modernistas alabaron de su tiempo: la fuerza de liberar al hombre de la causalidad del destino y los misteriosos poderes de la naturaleza. El universo espiritual del fausto se teje en el sentimiento de aquellos hombres que vieron con sus propios ojos como un mundo se caía ha pedazos mientras que de sus escombros nacía una nueva forma de existencia caracterizada por lo fugaz y lo pasajero; por la extrema fragilidad de todas las creaciones humanas y divinas. La fuerza dialéctica de este complejo proceso estriba justamente en la extraña afinidad con lo destructivo; en la seducción inagotable que ejerce el conjuro de todos los enigmas que abrazan la existencia humana.

Nos encontramos, precisamente, con la escisión fáustica que debe utilizar el mal para hacer el bien, la destrucción hace posible finalmente la creación. Fausto desata fuerzas demoníacas precisamente para hacer el bien (y redimirse sentimentalmente) para dejar

²⁴ Bergman: "Todo lo Sólido se Desvanece en el Aire: la Experiencia de la Modernidad" Siglo XXI. México D.F. 1998

²⁵ Nietzsche, F: "La Genealogía de la Moral" Alianza. Madrid, 2004

atrás un mundo ciertamente ya superado. Sin embargo, esa propia fuerza se convierte finalmente en hastío y angustia.

Inmerso en esta vertiginosa caída el hombre se extraña de sí mismo. Tanto la naturaleza como sus productos se han vuelto algo ajeno para él mismo; como también los otros hombres; el hombre se ha tornado genéricamente un *extraño*. El trabajador moderno es formalmente *libre* ya que no se halla bajo el tutelaje de un señor. No obstante, Marx reconoció en esta libertad formal el germen de su inverso dialéctico, es decir; la completa sujeción a la estructura social del trabajo. El hombre experimenta sus propias potencialidades de manera pasiva; ha sido reducido a una función más de la máquina productiva.

Mientras el hombre más proyecta sus propias potencialidades en los objetos que ha producido más pobre se torna él mismo; mientras más realidad otorga a su objeto más irreal se vuelve para sí mismo; el hombre coloca sus propias facultades creadoras en el ídolo, sometiéndose posteriormente a éste, en vez de reconocerse a sí mismo en el acto creativo.

Marx desentraña la doble dimensión de este proceso; celebra la novedad que trae consigo la fuerza de producir y comprende que no hay marcha atrás en ese andamiaje de la historia. Si bien, Marx es heredero del romanticismo, pero no se deja seducir por una imagen bucólica del hombre. Lo esencial de este tiempo es el vértigo, la ausencia de tierra firme. El significado original de la palabra vértigo integra tanto la idea de torbellino como la sombra; por extensión, la inanidad, el sentimiento de perderse en medio de lo desconocido y adentrarse en el misterio.

3.1.- **Vida Cotidiana y Técnica.**

En este sentido, el universo de la vida cotidiana en la sociedad de masas parece estar peligrosamente amenazada por un progresivo empobrecimiento del *sentido de realidad* y el adelgazamiento de la racionalidad, bajo el signo de una mera racionalización de los ámbitos de acción humanos, al hilo de la división social del trabajo.

La *reducción* de la realidad técnica y el empobrecimiento del aparato cognitivo están asociados al hecho esencial que el hombre, fragmentado por la división social del trabajo, no es sino un especialista: el hombre técnico-profesional. En este sentido, la sociedad laboral se corresponde al nivelamiento tecnológico de la experiencia de la realidad humana donde la verdadera fantasía es el sueño ilimitado de control; donde el modelo instrumental del trabajo técnico domina indistintamente todas las esferas de la vida colectiva -convirtiéndose simplemente en un instrumento de éxito del mundo socio-económico²⁶.

Heidegger señala en “*La Pregunta por la Técnica*” (1953) que este tremendo despliegue industrial-militar tiene una base no óptica que consistiría en una fuerza de emplazamiento que coloca todo lo real frente a la exigencia de liberar energías susceptibles de ser almacenadas.

Heidegger escribe: “La presencia de la forma de el trabajador (la naturaleza humana) es el poder”²⁷ Presente, presencia y (re)presentación son conceptos que poseen un rendimiento técnico muy específico y no deben ser tratados de manera blanda. Aquello que domina en la presencia es la forma temporal del presente, y, por lo tanto, el ente en la modalidad de aquello que *está-ahí*, ante los ojos, pero también alude, en la línea citada, a la fuerza de presentación de la esencia o naturaleza humana (ser) como trabajo técnico o realidad técnica. La *esencia o naturaleza humana* adquiere los caracteres del trabajador en su conquista de la naturaleza general; la fuerza, la técnica, la destreza, la manualidad insertas en el paradigma del trabajo técnico de la naturaleza. Por lo tanto, acuñamos estos dos términos, presente/presentación, como una remisión al tiempo fundante de la presencia y a un determinado tipo de apertura de lo real de la realidad que se engarza con la productividad del trabajo en tanto condición misma de El Trabajador; a su vez, el tiempo y la productividad parecen también fundirse en un espiral de imbricaciones mutuas, pues; el tiempo se convierte en la medida de todas las cosas productivamente dispuestas mientras que el tiempo de la producción tiende a englobar la naturaleza o ser.

Ahora bien, forma es originariamente *eidos* en el sentido de *aquello que da ser*, por extensión; lo que conforma o da forma. En este sentido, aquello que da los contornos de

²⁶ Heidegger, M: “Identidad y Diferencia” En Revista de Filosofía. N° I. Universidad de Chile. Sgto. 1966

²⁷ Heidegger, M: Op. Cit. p.90

la naturaleza es el trabajador en su incesante despliegue, de tal manera que ese dar forma se mueve en el ámbito de presentación mismo de la realidad sin constituir *todavía* una realidad particular del ente. Por cierto, un *todavía* que no se halla en vísperas de una actualización efectiva en la modalidad de la presencia, sino, más bien, se trata de una temporalidad que permanece suspendida como posibilidad articuladora subyacente; la fuerza de presentación donde se juega ese dar forma del trabajador. No es objetivable, por definición.

Por eso lo último, en lo que toca a la metafísica nietzscheana de la voluntad de poder, en el sentido que el especialista, el hombre técnico, no es sino un funcionario de la voluntad de poder. La forma, es decir *aquello que da ser*, de El Trabajador *es* el poder. Es interesante detenerse en este nexo que liga poder y forma ya que engloba una cláusula metafísica de principio, y es que el poder es la verdad interna de la constelación que se circunscribe al ámbito de metafísica y tecnología; la herramienta, el instrumento, la mano, la técnica, el trabajo técnico se insertan en una metafísica del poder ampliada a nivel planetario; donde el poder ya no aparece simplemente como algo que pueda detentar el hombre, aparato o clase social, sino una realidad en la cual está inmersa el conjunto de la sociedad humana. El nihilismo es una configuración destinal que avanza indiferente respecto el esquema de nuestra voluntad subjetiva.

La consumación del nihilismo no es simplemente una generalización, incluso planetaria, de sus propios presupuestos a toda coordenada de espacio-tiempo o la conquista completa de la racionalidad instrumental, no constituye tan sólo la subversión de su excepcionalidad aparente o normalización de la realidad social por medio de la tecnología, sino que todo lo anterior es un índice desde donde acontece dicha consumación; pues, consiste en una determinación del ente como tal donde lo que se presenta es la realidad misma,

La alienación como experiencia moderna fundamental concierne al núcleo vital de la existencia como un extrañamiento radical donde el hombre se ha vuelto ajeno a sí mismo en la misma medida que la realidad de sus productos se ha tornado completamente ajena al afán de su experiencia vital.

Para Jünger el trabajo técnico constituye finalmente la *Gestalt* que asume el poder como conducción total de la realidad humana en una línea de interpretación nihilista-planetaria que descansa firmemente sobre las bases que fijó la metafísica nietzscheana del poder. Por su parte, para Heidegger la constitución esencial del nihilismo hunde sus raíces en la pregunta gravitatoria de la metafísica; la pregunta por el *ser del ente*, es decir; el cuestionamiento radical de la realidad en cuanto tal.

3.2.- **Redescubriendo la Existencia: La Pregunta por el Ser.**

Heidegger desarrolla un pensamiento de la apertura como *claridad del ser*. La claridad es el despeje en vista al ser que implica abrirse a la donación que tiene lugar en la técnica. En este contexto, Heidegger abre la pregunta por el *sentido* del ser en cuanto tal²⁸. Este cuestionamiento se inscribe en el programa de la Destrucción de la tradición conceptual metafísica centrada en el ego cogito cartesiano. La reconstrucción de una ontología fundamental se constituye a partir de una ontología regional del ser-ahí; en tanto, toda significación ontológica remite al plexo o apertura entre ser y ser-ahí; esto supone la siguiente explicación, y es que el Dasein constituye el ente en cuya existencia le va dada la pregunta por el sentido del ser. Ahora bien, la evidencia fenomenológica que reúne Heidegger en la primera parte de Ser y Tiempo nos permite suponer que la cuestión del ser del Dasein, como punto de partida del programa de la ontología fundamental y piedra angular, se presenta en el horizonte de la existencia cotidiana como escenografía esencial del cuestionamiento radical del Dasein, es decir, como fuerza de caída en medio de los entes donde el ser le es arrebatado por los otros.

Ahora bien, la pregunta por la entidad del ente no está referida a las realidades particulares correspondientes a una cierta región del ente, sino el carácter de realidad que le subyace a todas esas manifestaciones en su desenvolvimiento unitario. En este sentido, el ente se inscribe en un horizonte que distingue el despliegue del ente de la apertura que hace posible dicho despliegue.

²⁸ Heidegger, M: “Ser y Tiempo” Universitaria. Santiago. 1997 Heidegger recibe de manos de Conrad Goherr en 1907 el estudio del filósofo vienes Franz Brentano (1833-1917) titulado: “Sobre el múltiple significado de lo ente en Aristóteles” (1862) que alumbra los primeros acordes de la ontología fundamental. En este sentido, es preciso mencionar la poderosa influencia que ejerció en Heidegger su maestro Carl Braig quien había publicado en 1986 “Del Ser. Tratado de Ontología” donde aparecían extensas citas de Aristóteles, Santo Tomas y Suárez acompañadas de un detallado trabajo etimológico sobre los conceptos fundamentales.

La pregunta por el sentido del ser despierta, más bien, la interrogación por el *modo* de articularse de una multiplicidad de elementos en una estructura de sentido originaria (pre-categorial) del Dasein que constituye su más propio estar-en-el-mundo en el sentido ontológico de la cura; la pregunta por el sentido del ser en *cuanto tal*, no por la armadura categorial que lo enviste o el concepto abstracto olvidado; sino por el Ser mismo, vuelve a encender la problemática que habían avivado de un principio aquellos incipientes brotes filosóficos que llegan a nosotros gracias a los primeros documentos de la cultura occidental.

Heidegger nos pone en alerta ante la problemática multiplicidad del ser y el instinto esencial de la metafísica de reducirlo a la unidad; reabsorber lo múltiple a lo unívoco. De esta manera, en su descenso cotidiano el Dasein parece ser absorbido en los esquemas unitarios de la opinión pública o publicidad donde *su propio ser le es arrebatado por los otros*. Este núcleo existencial constituye la caída del Dasein; su culpabilidad originaria.

Ahora bien, la multiplicidad de sentidos del ser plantea la existencia de muchos modos de articularse en el plano de la enunciación, y nos arrastra irresistiblemente a la cuestión de si hay un sentido primero por sobre otros; el acento para Heidegger reside en el ser en tanto articulación de una multiplicidad de sentidos; y no en el lenguaje que deriva finalmente en la Lógica. El giro etimológico de Heidegger responde a este enfoque de acento ontológico: la clave no está simplemente en las formas de enunciación o predicados lógicos que realizamos acerca de una realidad en sí inaccesible sino en el ser mismo concebido como una estructura de sentido originario y múltiple que no se agota en las reglas del lenguaje y respecto del cual no contamos con una gramática.

El ser-ahí en tanto proyecto arrojado remite al plexo de la significatividad; la signatura del sentido que se enraíza en la comprensión templada anímicamente. Este temple anímico es propio de la comprensión que proyecta el ser ahí.- inscrito en la facticidad; esto supone un compromiso existencial del Dasein con la realidad, anterior, incluso, a cualquier remisión objetivista y sus estrategias de apropiación. Esta posición rompe con la exigencia metafísica de identificar el ser con un ente superior y extender a partir de

este cualquier comprensión del universo: el sentido del ser es refractario al esquema de la representación.

El enfoque que propone Heidegger sustrae la pregunta por el estatuto de la existencia de la problemática lógico/categorial; es decir; la existencia no puede ser asimilada como función predicativa de un sujeto en el marco de las categorías lógicas positivas; sino, más bien, debe ser puesta *en vista al ser*; en consecuencia; las categorías describen el universo de los objetos al modo de la investigación moderna de la naturaleza; en ese plexo ontológico, no así los modos de ser que le subyacen y presuponen; sobre los cuales cobra sentido y familiaridad la objetividad del objeto; el hallazgo que pone al descubierto *Ser y Tiempo* es que el ente intramundano no constituye originariamente un predicado racional sino un modo de desenvolverse que se mueve en la línea de una *comprensión* del ser y que nos remite a la relación entre el ser y el *ser ahí*.²⁹ En este punto, es interesante explorar la posibilidad de esta *comprensión* que le antecede a toda determinación óptica positiva; el paradigma comprensivo que opera, es tanto de raigambre fenomenológica como onto-céntrico. No obstante, se opone a la exigencia metodológica de la certeza en la suspensión, ya que resitúa el marco de la vida cotidiana como fuente inagotable del fenómeno; mientras que la *epoché* requiere resituar la mirada; sacudirla de las sedimentaciones de sentido; el giro ontológico de Heidegger se remonta al estatuto múltiple e inabarcable de los sentidos del ser.

Es habitual reconocer la distinción entre los objetos de la investigación racional en orden de su plasticidad ontológica, de allí el umbral que separa las ciencias del espíritu de las ciencias de la naturaleza; desde una mirada de empaque cientificista estas últimas; la investigación ontológica es anterior

La existencia es primeramente estar expuesto a un *afuera*, *estar puesto en vista al ser*. Ahora bien, la *reducción* de la metafísica aristotélica y cristiana en el plexo de la especialización sería un índice de la fragmentación del mundo vital; la investigación moderna de la naturaleza y la racionalidad científica secularizan progresivamente las esferas de acción racional adelgazando cualquier residuo especulativo, reduciendo así, su aliento cósmico a un comando de operaciones.

En este sentido, lo más grave de pensar en este mundo vertiginoso es el hecho de que aún no pensamos.³⁰

3.3.- Pensamiento y Utopía

Frente a esto, encontramos diversos esfuerzos por reconstruir un horizonte vinculante donde sea posible reinscribir nuestras prácticas cotidianas; tanto individuales como colectivas, es decir, esfuerzos referidos tanto al mejoramiento de nuestro mundo privado, el plano de la afectividad ligado a la intimidad del *yo*, como a la construcción de nuevos y mejores tipos de solidaridad social: parte de nuestra investigación consiste necesariamente en explorar nuevos modos de solidaridad (contrato) social, lo cual, nos remite al vertiginoso mundo de acciones y valoraciones humanas.

No obstante, estos esfuerzos tropiezan constantemente con la fragilidad constitutiva de los proyectos sociales que impulsa la razón práctica. Por lo cual, nuestro tiempo está marcado por el signo de la fragmentación y el nihilismo: el visitante más inhóspito de todos ya que su voluntad misma es la inhospitalidad³¹.

Por lo tanto, despertar al sentido de la pregunta por el ser no es sino una respuesta a la amenaza de la fragmentación de la experiencia humana en la sociedad de masas y el empobrecimiento total del mundo.

Tal vez nunca nos habíamos sentido tan extremadamente amenazados por el fantasma de una tremenda catástrofe global (ya sea económica, ecológica, política-religiosa, etc.) que acabaría con todas las formas hasta entonces conocidas de la existencia; de tal modo que no hay margen posible para esta amenaza. Cualquier experimento equivale al fin. Si bien, es cierto que hoy debemos lidiar con los peligros que ha generado la modernización de los últimos dos o tres siglos, el peligro ya no proviene simplemente del fondo oculto de la *naturaleza* que siempre amenaza con devolvernos súbitamente a nuestro sitio originario; el asombro ante el espectáculo del mundo y los fantásticos poderes de la naturaleza. No, el peligro se desprende de un determinado modo de existir

³⁰ Heidegger, M: “¿Qué significa pensar?” Trotta. Madrid, 2005. p.17

³¹ Heidegger, M: “Hacia la Cuestión del Ser” En: Heidegger, M. Jünger, E: “Acerca del Nihilismo” Paidós. Barcelona. 1994.

que consiste precisamente en la voluntad de cancelar todo riesgo *para* la vida; por eso, no es posible relacionarnos con ese riesgo radical que es la nulidad, o incluso, la muerte, ya que rebasa toda expectativa que ha generado nuestra propia situación vital; podemos morir, pero no relacionarnos con la muerte; es más fácil para nosotros concebir la completa destrucción de la vida, antes que una modificación sustancial de la forma particular de existencia social que hemos llevado hasta ahora.

La forma más extrema de la modernidad, que es el existir técnico, se caracteriza por intentar reducir los riesgos posibles que encierra la vida al máximo, o bien, lo que es lo mismo; apostar a una vida sin riesgos; exenta de vacilaciones, y, por lo tanto, algo trivial e insignificante.

No obstante, lo más propio es hallarse de alguna manera expuesto al riesgo como una apertura, el hombre excéntrico no se halla primero que nada para sus adentros, inconexo, sino, más bien, habita en el claro del ser anterior a la emergencia de toda cosa, e incluso a sí mismo. Es decir, justamente en virtud de este hallarse en medio de lo abierto que el hombre finalmente se encuentra a sí mismo como a todas las cosas restantes. De esta manera, el hombre rebasa de vida en cuanto permanece viva su conexión con lo abierto; y, por ende, en alguna medida permanece viva su conexión con el riesgo más grande que es el máximo riesgo de estar expuesto en sus lazos con la incertidumbre de lo que abre.

Heidegger escribe: “La pobreza se torna completamente tenebrosa por el hecho de aparecer ya sólo como una necesidad que debe ser cubierta.”³² El verdadero peligro que amenaza al hombre no es sino el progresivo empobrecimiento de su experiencia de la realidad humana a un nivel puramente técnico-instrumental. El hombre se halla en medio de la problematicidad de lo ente; amenazado ante al máximo riesgo, arrojado al riesgo que conserva consigo el peligro mismo. Pensemos en la naturaleza común a hombres, animales y plantas que comenta Heidegger a propósito de los versos de Rilke:

*Como la naturaleza abandona a los seres
al riesgo de su oscuro deseo sin*

³² Heidegger, M: “Caminos de Bosque” Alianza. Madrid. 2003. p.200

*proteger en particular en el surco y el ramaje
así, en lo más profundo de nuestro ser*³³

El ser libra cada ente en lo riesgoso de su esencia o naturaleza de tal manera que el ser es el máximo riesgo, es decir; la naturaleza no nos pone a resguardo de sus peligros sino es ese arriesgarse mismo, conservando lo arriesgado consigo, donde el hombre permanece abierto al *riesgo*, llevando el riesgo a donde quiera que vaya. A su vez, la protección es lo más familiar, lo que se ha metido antes y previamente –escribe Heidegger- de manera tal de conservar la familiaridad a resguardo como lo más querido (*Lieben*). Al mismo tiempo que el ente, hombre, animal y planta, como expresión de la vida dispuesta, como hemos señalado más arriba, está abierta en su ser al peligro que amenaza en el riesgo de tal manera que su modo de ser consistiría en el arriesgarse mismo. Ahora bien, los seres vivos coinciden en apuntar todo el tiempo a su desprotección. No obstante, el modo de ser del hombre se desenvuelve amando o queriendo ese riesgo. Heidegger, para desarrollar esta idea, alude a una metáfora describiendo una herramienta que es la balanza. La balanza es peligro en el sentido de aquello que puede tomar distinto curso, abierto a una dimensión de aventura que es jugarse de un lado a otro, seguir un camino (*Weg*). A su vez, el riesgo permanece, se oculta; en tanto; el riesgo consiste en la fuerza de gravedad del ser³⁴. Veremos que también la balanza es el juego de lo abierto y lo cerrado; el riesgo queda oculto en el *desocultamiento* y en la medida que el ente persista seguro en el riesgo, lo *preserva*. De esta manera, el completo aseguramiento del ente, como equipamiento global de la especie, no es sino lanzarse al máximo riesgo; la aventura tecnológica encierra el más terrible riesgo.

Nuestra desprotección; el hombre arrojado en medio de la problematicidad de lo ente; procura una seguridad fuera de toda protección.³⁵ La desprotección vuelta hacia lo abierto, esto es; la plena percepción o receptividad en el horizonte de la apertura del Dasein al *Seyn*. Ese volverse hacia lo abierto “*consiste en que hayamos visto esa desprotección como eso que amenaza.*”³⁶ En este sentido, lo inverso a la desprotección no es la protección misma, sino, ante el peligro que amenaza nuestra esencia de perder

³³ Heidegger, M: Op. Cit.

³⁴ Idem. p.209

³⁵ Ídem. p. 223

³⁶ Ídem. p. 223

los lazos con lo abierto, volverse con más fuerza sobre ello; una vez invertida, de esta forma, la desprotección nos situamos en la vista de lo abierto sin tapujos.

En la filosofía de Heidegger *Abismo* puede leerse como ausencia de fundamento; ya que *abgrund* significa, literalmente; no/tierra. Abismo señala filosóficamente la falta de una racionalidad subyacente a la historia del mundo y, por lo tanto, nos permite desmitificar la ideología del progreso centrado en la razón humana que está en el centro del programa moderno. Esta ausencia de fundamento implica que la realidad no remite a una sustancia plena y unívoca. No hay un sentido privilegiado. En el abismo se abre una experiencia radical del ente, ya que no es posible cerrar el círculo de la historicidad comprensora. La modernidad sería precisamente un momento particular en la media luna del ser caracterizado por esta relación de sobrepujanza con el tiempo; la afirmación de un presente permanente y, con ello, un gesto contra el pasado.

En este sentido, el olvido del ser, e incluso el *olvido del olvido*, no sólo es un rasgo de la mentalidad representativa sino un signo de nuestra época tecnológica. Olvido y temporalidad se mueven en un mismo arco conceptual que tiene que ver con la pérdida de lo pasado.

3.4.- **Alienación y Tecnología.**

Sentadas estas bases, conjurar la presencia consistiría en encender una disidencia para descifrar una tesis ontológica no explícita inscrita en el núcleo mismo de la metafísica; el ser como presencia; que, finalmente, tras un extenso periplo metafísico se narra a sí misma como olvido.

Quisiera reinscribir sobre esta superficie una cuestión que radica en la conexión entre tecnología y superación de la metafísica y dice relación al progresivo empobrecimiento de la experiencia de la realidad humana. Una pobreza que no es simplemente un estado objetivo, que tiene como correlato una pulsión subjetiva, sino nos remite a la posición del hombre respecto la realidad del mundo.

Si bien, no es posible establecer, a partir de estas indagaciones, un esquema de racionalidad política en el sentido que la modernidad le ha dado a estos términos, la

Destrucción de la tradición conceptual metafísica no sería compatible con ningún tipo de fundamentalismo teórico o político a partir de lo cual se desvanece la concepción del ente como evidencia positiva del mundo.

No es posible resarcirse de la alienación a la cual nos confronta la dimensión de la culpa, sino se trata de una suerte de chispazo originario.

Por otro lado, la razón instrumental tiende esencialmente a la identidad erosionando su propia dimensión crítica. Para Adorno y Horkheimer la identificación entre teoría y práctica, entre razón y mundo, etc., es precisamente el fundamento de la tecnología. Por lo tanto, es en la distancia entre teoría y práctica –entre el pensamiento y la facticidad de lo real- donde reside justamente la posibilidad inmanente de la crítica. Adorno escribe: “el pensamiento es, por su misma naturaleza, negación de todo contenido concreto, resistencia a lo que se le impone...”³⁷.

Aquello que caracteriza la racionalidad con arreglo a fines de la esfera de trabajo es precisamente la fijación de medios y fines para la acción. Ahora bien, si el nexo entre racionalidad moderna y el modelo de la acción con arreglo a fines es de carácter necesario, es decir; *interno*, este proceso desemboca necesariamente en un dominio objetivante de la naturaleza. La filosofía no puede ser sustraída a la tecnología; no es posible separar entre ilustración y dominio.

Esto supone que el constante despliegue científico-tecnológico de las sociedades modernas trae consigo un empobrecimiento progresivo del aparato cognitivo nivelando las posibilidades de la experiencia humana³⁸.

³⁷ Adorno, Th: “Dialéctica Negativa” Taurus. Madrid, 1975, p.27

³⁸ Adorno, Theodor W; Horkheimer, Max: “Dialéctica de la ilustración: fragmentos filosóficos.” Trotta 3a.ed. Valladolid, 1998

Capítulo IV: La Existencia como Proyecto:

La problemática nihilista contemporánea presenta como uno de sus rasgos centrales la progresiva situación de crisis que experimenta la proyectualidad de la existencia humana sobre la realidad del mundo.

La expresión Voluntad de Poder encabeza el proyecto filosófico fundamental de Nietzsche y nombra al ente³⁹. En este sentido, el pensamiento de la voluntad de poder se sitúa en la perspectiva del proyecto griego inicial del ser del ente como “consistencia del presenciar”⁴⁰. Heidegger insiste en la interrelación entre voluntad de poder, eterno retorno y transfiguración de la existencia como las improntas conductoras del pensamiento de Nietzsche.⁴¹

Para Heidegger la clave del nihilismo reside en su raigambre metafísica. Por lo tanto, hunde sus raíces en el proyecto fundamental de la filosofía y el problema del ser del ente. En este sentido, Heidegger hace hincapié en que la tradición metafísica no es simplemente algo que podamos dejar atrás como una opinión equivocada. En este caso, la historia de la metafísica es el marco en el cual debemos comprender la esencia del nihilismo.

De esta manera, el nihilismo no es simplemente una interpretación del mundo como un conjunto de ideas, sino un movimiento histórico vivo; no es sólo algo que acontece “en” la historia, sino “a” la historia, que, tal como lo hemos descrito en páginas anteriores, la empuja frenéticamente con la fuerza de un destino a una época de la reducción. Heidegger escribe: “El nihilismo es el movimiento histórico mundial que conduce a los pueblos de la tierra al ámbito de poder de la Edad Moderna”⁴² Pues, movimiento histórico mundial que nos arrastra al ámbito de poder del presente cuya figura dominante es la moderna tecnología de máquinas.

³⁹ Heidegger, M: “Nietzsche” Destino.- Barcelona. 2000 pp. 19-20

⁴⁰ Heidegger, M: “Nietzsche” II Destino. Barcelona. 2000 p.12

⁴¹ Estas son las coordenadas teóricas de la interpretación metafísica que realiza Heidegger, según la cual, el pensamiento del retorno y la voluntad no sólo cuestionan los basamentos de la tradición conceptual metafísica sino es precisamente su radicalización concluyente.

⁴² p. 198

Es preciso señalar que el tratamiento heideggeriano no pretende moverse sencillamente en el intrincado ámbito de las luchas entre distintas *visiones del mundo*; concepto clave de la modernidad. Más bien, sustrae lo propio de la metafísica nietzscheana de la problemática cristiana, anti-cristiana, e incluso, atea. En cuanto a esto, existen una serie de distinciones preliminares que es preciso elucidar y no perder de vista, ya que encierran el verdadero alcance de aquella frase que Nietzsche lanzó contra los cánones decimonónicos de la cultura del XIX. La palabra “Dios” representa justamente el ámbito de los ideales supremos; ya que es el ideal por excelencia; que de alguna manera se sitúa más allá de la vida terrestre: por encima de ella, como un horizonte de sentido que engloba la actividad permanente del mundo. Su densidad metafísica es una síntesis de los valores e ideales supremos que la tradición de la cultura cristiana occidental ha cultivado desde sus primeros inicios.

4.1.- Los Límites de la Interpretación Tecnológica de Nietzsche.

La interpretación nietzscheana del nihilismo se resume tal vez en la frase *dios ha muerto*.⁴³ Ahora bien, Heidegger hace hincapié en que la frase de Nietzsche *dios ha muerto* no debe entenderse sencillamente en el marco de la problemática cristiana, o sobre el supuesto de una discusión crítica con el cristianismo; lo que le interesa a Nietzsche constituye, más bien, justamente aquello que le ha ocurrido al mundo vinculante de las ideas que vertebran la cultura occidental; aquello que le ha ocurrido a la *verdad* en conexión con la situación vital del hombre, donde Cristo representa el ideal por excelencia en tanto modelo de virtud, pero especialmente como fuerza creadora de mundo.

Es preciso plantearse con fuerza la pregunta por la esencia del nihilismo; pero ¿porqué es relevante resguardar esta distinción entre visión y movimiento? Precisamente; porque, incluso, el retroceso histórico del cristianismo no asegura la supresión de aquella estructura de lo ente por la cual un mundo suprasensible se le superpone a la vida terrestre; colocándose como meta por encima de ella, de allí que; en el lugar librado por Dios, con su promesa de felicidad eterna, podemos perfectamente encontrar nuevos sustitutos más o menos secularizados. No obstante, aquello que se esfuerza por

⁴³ Op. Cit. p.193

mostrar Nietzsche es que el horizonte global de sentido que conduce la marcha de la historia se ha “reducido” a una especie de espectro, en tanto; carece de la fuerza de la vida. El mundo suprasensible se ha convertido simplemente para Nietzsche en un guiño de la muerte que todo lo devora. En esta perspectiva, el nihilismo no sólo no constituye la simple negación de los valores del cristianismo, sino que es posiblemente su origen.

Para Heidegger el descubrimiento del carácter ideal de estos valores posee de suyo un efecto secular de desvalorización. Su carácter ideal se define precisamente por oposición de aquello que pasa *aquí* en la tierra, por ende, de que nos sirven esos valores e ideales si no pueden nunca ser más que eso: un horizonte supraterrrenal inalcanzable. Bueno, lo que ocurre es que; si conservamos esta definición caemos rápidamente en la cuenta de aquella idea que suscribe al nihilismo como un fenómeno de *decadencia*. No obstante, si precisamos, hallamos que la concepción misma de decadencia, a su vez, supone una suerte de sentido intrínseco de la historia, aunque sea de manera inversa y negativa. No, el concepto de nihilismo no sólo no se debe confundir del todo con el espiral de desvalorización de la cultura y la civilización en la sociedad de masas. Constituye; más bien, una suerte de acuñación destinataria o una posibilidad histórica del ser del ente. La interpretación de Nietzsche como un pensamiento de la desvalorización objetiva de la cultura se queda a medio camino en tanto no toca lo esencial de ese pensamiento. Sólo podemos abrir un camino, si nos preguntamos a fondo por la naturaleza de la comprensión nietzscheana del valor, en medio de las manifestaciones históricas de la desvalorización, poniendo el énfasis en las valoraciones y, por sobre todo, la posibilidad de suspender una actitud valorizante frente al mundo. Nietzsche retrocede un paso desde las escalas valóricas objetivadas e impositivas a las valoraciones particulares que se trenzan en el ruidoso mundo de las acciones humanas. Se trata de un gesto nietzscheano anti-metafísico por excelencia; restar a los valores de la cultura occidental su aura sagrada depositándolos en la órbita de las valoraciones fuertemente situadas que finalmente recubren una posición histórica comprometida y un punto de inscripción insalvable en la estructura social.

En este sentido, el valor constituye antes que nada la concreción de una existencia deseante. El valor es fuertemente *punto de vista*; y, como tal, representa un orden de cosas en tanto constituye la acomodación de la visión ante un determinado fenómeno; determinados “focos”, la instalación de una mirada donde queda establecido un orden y

una disposición. El proceso de valoración es el despliegue de una mirada y una serie de conceptos polémicos asociados a ella: visión, representación, y por último, conciencia, racionalidad, subjetividad. Lo que supondría de suyo disponer de una determinada manera, un poner delante sí para conducir. Heidegger señala que la mirada se traduce modernamente como representación en tanto percepción y potencia en la metafísica de Leibniz. La monada es esencialmente fuerza de representación. En este sentido, el ver en la modernidad lleva consigo el rasgo esencial del deseo.

A su vez, el valor para Nietzsche pertenece al ámbito del número en tanto que puede ser medido en escalas de valor. La naturaleza numérica del valor queda develada puesto que se mide según criterios de aumento o disminución. Cuando decimos que ciertos valores se hallan en banca rota, e incluso cuando se habla de manera genérica, es que estos han disminuido su fuerza sobre las cosas humanas. Así, inversamente, un valor aumenta su fuerza en la *medida* que permanece incuestionable frente los hombres, es decir, que aparece como la extensión de una naturaleza constituyente. No es extraño para nosotros que los valores se ordenen y se miden en escalas. Ahora bien, esta condición de magnitud es propia del valor y crece en la medida que se conserva. Conservar significa aquí un índice de historicidad concreta. En definitiva, es mantenerse a flote. La voluntad como instauración de valores consiste precisamente en un estallido de fuerzas y magnitudes vitales que ejercen resistencia entre sí y se agolpan una tras otra en un constante y efervescente desconstituirse mutuamente. El proceso de valoración en tanto anclaje de una existencia particular, como punto de vista, es un factor de conservación y aumento; estas constituyen funciones vitales que se corresponden estrechamente entre sí; de tal modo que la conservación ofrece precisamente la base para el aumento del valor.

El devenir es el pasaje de una cosa a la otra. Se trata del rasgo fundamental del ente nombrado como voluntad de poder. Es preciso descolgarse de cualquier representación popular o psicológica de la voluntad. Se trata precisamente de un pensamiento de la voluntad que no depende de ninguna idea metafísica auto-regulada al estilo del sujeto cartesiano. Inserto en esta perspectiva, el querer no es sólo desear algo, sino es de suyo ordenar. El rasgo propio del querer es constituirse en un orden, dar órdenes; esto supone, también un contar concientemente de aquello con lo que se dispone. Esta costura metafísica conceptual nos revela que en la medida que deseo algo me deseo en

ello como señor. El amor como un ponerme en frente de algo. El querer es para Nietzsche sobretodo administrar un cierto estado de cosas. En este sentido, aquello a lo que aspira la voluntad en primer término es paradójicamente algo de lo que ya dispone; aspira por sobretodo a sí misma; se quiere a sí misma en el sentido que se “*supera*” en ese querer. Se lleva a sí, se conserva y radicaliza en esa sobrepujanza que la empuja en un constante proceso de superación. Superación en que, a su vez, conserva de sí misma; ya que conservarse simplemente en un determinado grado de poder es ya un signo de decadencia vital y, por ello, un fugaz atisbo de la muerte: “la superación de sí mismo forma parte de la esencia del poder. Esta superación del poder forma parte y surge del propio poder, en la medida en que es una orden y como orden se otorga el poder de superarse a sí misma en cada nivel de poder alcanzado.”⁴⁴ Podríamos tal vez preguntarnos, desde lo aquí señalado, por la naturaleza de los tremendos poderes de configuración de mundo desatados por la modernidad. Potencias que constituyen inmensos poderes de destrucción, como lo son los poderes de la comunicación y el inconmensurable poder material de las relaciones económicas. ¿Acaso el estridente rugido de la técnica moderna no encierra en su íntima constitución esta suerte de doble acuñación que consistiría en alimentarse a sí misma sobrepujando sobre su propio centro hasta tal punto de amenazarnos en lo más profundo de nuestro ser? Quisiera simplemente dejar abierta está pregunta a modo de reflexión. Por otro lado, sin ánimo apologético, señalar que en la tecnología también fulgura un rasgo liberador: ¿Es la imagen nietzscheana de la voluntad, o voluntad de voluntad, aquello que constituye el sustrato y soporte metafísico de la moderna tecnología de máquinas en su doble configuración? La estructura de la voluntad de poder, es decir; de la entidad, consiste en esta doble sobrepujanza en el orden de conservación/aumento. De allí, que Nietzsche señala que donde ha visto vida hay voluntad de poder. La vida biológica como la existencia social y colectiva, en tanto distintas regiones del ente, comprenden este rasgo distintivo que es el de la conservación y aumento de su fuerza o valor. De tal manera que este modelo no sería simplemente condición de su existencia sino su modo mismo de existir.

A base de esto, Nietzsche desarrolla una visión agonística de la existencia histórica donde se entronca finalmente su teoría de la moral europea. La voluntad de poder no

⁴⁴ p. 212

tiene un límite objetivo; sobrepuja sobre sí misma; y no tiene un límite subjetivo, se lleva a sí misma en este sobrepujar. De tal manera que esta doble estructura es la forma misma de la subjetividad del sujeto: se afirma internamente a sí mismo –en la medida de la exuberancia de la voluntad- al mismo tiempo que traspasa cualquier resistencia exterior. La forma de este recogimiento de la voluntad sobre sí misma en el ordenamiento constituye la figura del retorno de lo mismo⁴⁵. Una primera configuración del ser del ente cuya esencia reside en la voluntad de poder, es el eterno retorno de lo mismo (ER). Ambas perspectivas determinan metafísicamente el ente desde la antigua distinción esencia y existencia.

Esto evidencia el carácter doble de la valoración, allí se sitúa, señala Heidegger, el punto más alto de la metafísica nietzscheana que también dispone de un valor necesario (verdad) y un valor suficiente (arte). Este último, en tanto se sostiene en sí mismo, representa su fuerza de aumento. Mientras que el primero reúne, más bien, su poder de conservación; “y la mutua relación que prevalece en ellos”⁴⁶, es decir; la primacía del valor del arte sobre la verdad. Esta duplicidad; el punto supremo de la metafísica nietzscheana; radica en la doble perspectiva de la instauración de valores, que está remitida necesariamente a su *principio*.

La unidad esencial que es la voluntad de poder “desde” donde se soporta la instauración de valores, y, por ende, su conservación/aumento. El valor necesario de la voluntad de poder reside en aquello que Nietzsche entendió por la verdad, su valor supremo es el arte; el mundo que se procrea a sí mismo, suficiente y autónomo. En este sentido, el arte como expresión suprema de la voluntad de poder recrea el ideal griego de lo incondicionado; es decir, de lo que se sostiene a sí mismo, sólo en virtud de su propia fuerza, de la cual, la fuerza física es una metáfora.

Según esta definición, lo que reúne y perdura en la voluntad de poder no puede ser sino la voluntad. La voluntad de poder es, en tanto representación, conforme a su valor supremo: arte. Este modo de ser; la “representación”, es a la vez, como la voluntad se coloca en su desocultamiento conforme a su valor necesario: la verdad. La tensión entre arte y verdad, dos maneras y estilos del representar como valoración, y todo lo que ello implica tal como hemos señalado más arriba, no es sino la duplicidad infranqueable de

⁴⁵ p. 215

⁴⁶ p. 219

la instauración de valores en la doble perspectiva de su conservación y aumento. Mientras que la verdad metafísica para Nietzsche no es sino un índice de conservación; es decir, de mantenimiento de un cierto tipo de existencia, el arte constituye la fuerza que excita la vida y renueva internamente a ese existir, de allí, su irresistible seducción y superioridad. La voluntad de poder es en tanto representación *arte*; a la vez, en tanto se pone a sí misma como representación es para Nietzsche *verdad*; de tal manera que la segunda parece tener un carácter más bien derivado y subalterno.

Hemos visto como para Heidegger el punto donde la metafísica de la voluntad de poder alcanza su máxima expresión es justamente esta tensión entre dos formas de valorar; la voluntad como arte y como verdad. La verdad de la voluntad es ponerse a sí misma delante, la representación como verdad de la voluntad constituye el valor necesario en tanto fuerza de preservación; la verdad soporta un determinado modo de existencia, de allí es que Nietzsche afirma que los hombres no podemos resistir ciertas verdades; lo propio del arte es excitar y estimular a la voluntad (vida); incita la voluntad a querer ir más allá. En este sentido, el arte es la superación permanente de la voluntad por sí misma⁴⁷. El arte es sobretodo transvaloración y trasvasijo de la existencia; la fuerza de aumento y erupción de la vida dionisiaca que hace estallar en pedazos el reino armónico del concepto.

En la modernidad, el ente aparece como lo seguro del saber en tanto pensamiento que se sabe a sí mismo. El modo de ser de la voluntad de poder; el ponerse ante sí en el “examen” y representarse puramente de acuerdo a su figura suprema -el arte- se radicaliza. Ahora bien, sabemos que la verdad es también la manera en que el ente se dispone libremente en el desocultamiento de sí mismo en el sentido ontológico de la apertura⁴⁸. Este núcleo constituye la verdad de la voluntad de poder en tanto fuerza de presentación del ente. Heidegger ya no se pregunta por la verdad de la voluntad de poder como “condición necesaria” de aseguramiento del ente, sino: en tanto su unidad esencial abre el modo en que la instauración de condiciones (valores) se presenta finalmente como tal. Aquello que le subyace a la verdad como “representación” y condición necesaria que soporta la existencia del ente, aseguramiento de sus

⁴⁷ p. 218

⁴⁸ p. 219

condiciones de mantenimiento; correspondencia entre lenguaje y realidad; es la exigencia de medida. El ordenamiento de la voluntad en su exigir.

El tránsito de la concepción nietzscheana de la verdad como valor necesario y asegurador se expresa en lo siguiente: “la pregunta por la unidad esencial de la voluntad de poder es la pregunta por la manera de esa verdad en que la voluntad es como ser de lo ente.”⁴⁹ La determinación moderna del ente en tanto representación que se asegura a sí misma; el ente se presenta como aseguramiento de la subjetividad de tal manera que la posibilidad de todo saber se cifra en este *saber-se* a sí mismo; es reunión de saber: *con-ciencia*.⁵⁰ Pero bien, tanto para Nietzsche como para Heidegger, *con-ciencia* sería ya voluntad (y culpa), puesto que ese sujeto fisurado se “asegura” a sí mismo en su representar siempre se mueve a cierta distancia del horizonte de la cotidianidad, irresoluto y angustiado abandona las redes de la publicidad para volver a sumergirse en su calida envoltura. A partir, precisamente de la transformación metafísica de la verdad en certeza, en su re-presentación: de allí, Heidegger señala que la verdad del ente en la modernidad tiene el carácter de seguridad (certeza).

Cuestión que tiene que ver con aquel máximo riesgo que no radicaría simplemente en la falta de seguridad sino en perder de vista los lazos con lo abierto o la apertura del ser. Ahora bien, este saberse como certeza no sería sino una variación más posible entre otras de la verdad metafísica como representar correcto; no obstante, en el umbral de la modernidad filosófica esta rectitud se define en términos completamente nuevos y equiparables a una *presencia* que permanece anclada en lo impensado, y, por cierto, desde este punto de vista, en lo impensable. La apertura de la modernidad filosófica ha tomado como punto de partida incuestionable la subjetividad; la razón se torna sujeto en la medida de aquello que sub-yace; *subjectum*; no obstante, no se ha cuestionado hasta sus últimas consecuencias cual es el modo de ser de aquel *subjectum*. En este sentido, la analítica existencia de las estructuras del *Dasein* hace frente a esta necesidad: preguntarse a fondo por la naturaleza del *cogito*, desentrañando su sustrato ontológico oculto. Lo correcto ha consistido, más bien, en la exigencia de disponer el representar según la “medida de corrección”, exigencia de seguridad, del saber reunido conforme a las exigencias y protocolos de los que la razón dispone de antemano.

⁴⁹ p. 219

⁵⁰ p. 220

Por ello, la justificación de la prueba ha tomado finalmente el lugar de la justicia; el sujeto se ha convertido en el juez supremo del tribunal de la razón. Disponiendo todo representará ante su *claridad*; la justicia es la fijación de la seguridad del ente; la verdad de la subjetividad pensada modernamente en el aseguramiento del ente conforme a las exigencias de que dispone el representar de la razón.

Este recogimiento de la voluntad en sí misma como un querer ordenador constituye una suerte de anticipo y base de inspiración del tratamiento heideggeriano del dispositivo de emplazamiento en el cual se halla todo lo real y que se revela en la esencia de la técnica moderna. Hemos dicho que el valor es esencialmente punto de vista; visión del *ordo* y el orden; el representar que allí tiene lugar lleva consigo el rasgo del deseo. Querer que es esencialmente ponerse al frente de algo sabiéndolo y sabiéndose- al mismo tiempo que permanecer en un cierto grado de poder es en alguna medida ceder a la muerte que comienza lentamente a urdir su trama; en base a esta elucidación podemos interpretar la inquietante definición que nos ofrece Heidegger al señalar que la moderna tecnología de las máquinas no es sino la permanente negación de la muerte; es decir, sobrepujar constantemente sobre sí mismo; autoafirmación incondicionada de la subjetividad del sujeto. La técnica es colocar un biombo ante la muerte en el sentido de empujarse contra sí hasta un punto de extrema tensión respecto del cual no nos podemos resarcir del todo; negación de una problemática parece suponer estar enredado en ella hasta confundirse completamente en el terreno de los supuestos; es decir, no es posible hacer el camino de retorno dando media vuelta frente a la técnica sino que de alguna manera nos hallamos arrojados en el vórtice de aquella vorágine destinal.

4.2.- **El Problema de la Justicia.**

Heidegger ensaya un pensamiento sobre la apertura como claridad del ser. En este sentido, la verdad es algo que le acontece al hombre en la línea de una reimpostación del problema del ser. Para Heidegger, a su vez, la existencia no constituye un ente en el tiempo, sino su modo de ser radica precisamente en la apertura a la temporalidad en el sentido ontológico de la cura. Lo que está en juego es la proyectualidad de la existencia humana en el cuidado o la preocupación.

Quisiera situar en este marco de pensamiento el problema de la justicia en tanto asimilada al ámbito del aseguramiento. La inversión de la línea clásica entre justicia y justificación se presenta en la medida que la verdad como certeza es pensada como verdad de la subjetividad, representación y esta, a su vez, como verdad del ser; autojustificación del cogito. Ahora bien, en un giro anti-metafísico podemos señalar que el problema de la justicia para Nietzsche no consiste sino en la voluntad instauradora de valores

En esta línea, Heidegger se remite a señalar el ámbito esencial donde es pensada la justicia. En tanto, Nietzsche sustrae el problema de la justicia del pensamiento ético-jurídico situándolo a la altura del ser del ente en su totalidad. Vale decir, la voluntad de poder desestabiliza la adecuación entre justicia y derecho. Este último, no sería sino la administración de la promesa que la modernidad pone en circulación como voluntad de mantener y proyectar un nomos comunitario baso en la pertenencia a una unidad auto-regulada. El derecho sería la extensión mimética de la legalidad intrínseca del ente. En esta doble disposición jurídica entre derecho y naturaleza, la justicia no sería sino una constatación posterior a la consagración de una magnitud de fuerza que se inscribe en un determinado campo. Heidegger escribe: “La esencia del transhombre no es la licencia para el dominio desordenado de lo arbitrario”⁵¹ De tal manera, que el poder establece la justicia para consagrar su propia orden. Con esta nueva figura, surge la necesidad de que el hombre vaya más allá de sí mismo, de modo tal de estar maduro para el ser y la instauración de su completo dominio sobre la tierra.

La muerte de dios es la experiencia del fundamento del mundo suprasensible como algo irreal⁵² En esta perspectiva, Heidegger señala lo siguiente: “En el horizonte de la subjetividad de lo ente el hombre se alza a la subjetividad de su esencia.”⁵³ Uno de los componentes del olvido del ser es que este ha sido rebajado al ámbito del valor y venerado como tal; abriendo paso de esta manera a la esencia del nihilismo. Si la voluntad de poder en tanto transvaloración de los valores supremos es planteada como

⁵¹ Heidegger, M: “Nietzsche” 228-229

⁵² p.230

⁵³ p. 231

superación del nihilismo: la cuestión del ser es invertida por el valor, la hermenéutica se disuelve en la energética de la voluntad poniendo fin a la historia de la filosofía.⁵⁴

El problema del ser queda recubierto por el valor y más que superación del nihilismo parece aproximarse a la consumación de su máxima figura. Con la puesta en marcha de la época del colonialismo y la lucha por el dominio de la tierra “lo ente, en cuanto objetivo, es absorbido dentro de la inmanencia de la subjetividad. El horizonte ya no luce a partir de sí mismo, ya no es más que punto de vista dispuesto en las instauraciones de valor de la voluntad de poder”⁵⁵

El pensar en valores no sólo dispone de la realidad como objetividad sino aparta al ser del ámbito de cuestionamiento: “el pensar según valores impide ya de antemano incluso que el propio ser se presente en su verdad”⁵⁶ En esta perspectiva, el nihilismo no constituye eso que queda una vez que la metafísica se ha agotado, sino justamente la principal figura de su realización total. Lo cual, coincide con la posición nietzscheana respecto de la historia del ser. Nietzsche no sería realmente el remache final de la tradición plató-cristiana sino quien la lleva al extremo. Es muy propio de esta lectura tecnológica que ofrece Heidegger respecto de Nietzsche este tipo de recontextualización y redescrpciones de su propia fuerza originaria.

Nietzsche justamente al pensar que dejaba atrás cualquier resabio metafísico en filosofía nunca había estado más inmiscuido con aquello que pretendió rechazar. No es posible destruir la tradición, es decir, eludir la medialuna de la metafísica, sin inscribir sobre el ser una tachadura. Tanto para Nietzsche como para Heidegger la metafísica se ha puesto en obra como actividad histórica en el mundo de la razón práctica de los hombres. Heidegger ha insistido en caracterizar la temporalidad como el horizonte de manifestación del ser donde el mundo fenoménico se presenta al hilo de una historicidad concreta. Quizás el cristianismo trajo a la vida muchos aspectos que Nietzsche tildó como platonismo para el pueblo, lo que sería peor que el platonismo a secas. Realización metafísica que se consumó finalmente en el mundo de la tecnología una vez realizado el programa de la metafísica moderna; es decir, el proyecto histórico

⁵⁴ Ferrariz, Maurizio: “Historia de la Hermenéutica” Siglo XXI. Madrid, 2002

⁵⁵ Heidegger, M: “Nietzsche” p.236

⁵⁶ p.237

de la modernidad ha sido realizado por la tecnología, de allí, que Heidegger cuestiona la relevancia filosófica de la distinción entre el mundo impersonalizado de la técnica y el humanismo moderno como antídoto para los excesos alienantes de la modernidad. Nivelando la distinción entre humanismo y tecnología, Heidegger los sitúa bajo el mismo signo; la reducción de la realidad como material y consecuentemente, la concepción del hombre como animal de trabajo. En este sentido, la filosofía puede desaparecer como producto de la cultura precisamente porque se consume el anillo de sus posibilidades esencial en tanto modelo de acción histórica.

La consumación de la tradición metafísica en su modalidad tecno-moderna se juega en varios niveles; uno de ellos, y tal vez el principal, consiste en el pensamiento en valores, que se continúa en la tradición humanista cristiana, e incluso, marxista. La tradición metafísica lo que ha echo es confundir el ser con entes específicos elevando estos últimos a la calidad en ente pleno y disponer conforme a ello, de valores supremos o máximas morales para la humanidad. No obstante, es justamente esta línea de pensamiento lo que ha reducido el ser singularizado en un ente particular, o un “valor”, y con esto, ha sido justamente esta tradición moderna iluminista lo que ha sustraído la dignidad de Dios y el hombre apartando lo esencial a la oscuridad y hablando de ello como si se tratase sencillamente de un valor.

Heidegger nos advierte precisamente que la técnica no tiene nada de neutralidad sino se trata de un disponer de todo lo real de acuerdo a las exigencias de la productividad. El concepto moderno de alienación que Marx afina en el análisis del fetichismo, consiste justamente en que nos relacionamos con el trabajo y los productos de nuestro trabajo, y por extensión, con nuestra realidad, como algo ajeno en lo cual nos sentimos extraños, somos fetichistas respecto de nuestros símbolos culturales y normas sociales como si se tratara de algo ajeno respecto de lo cual nos sentimos extremadamente interpelados. En las prácticas materiales que conlleva nuestra existencia nos sentimos interpelado, acto en el cual tiene lugar la institución de la sociedad.

4.3.- Apertura y Finitud.

Heidegger nos enseña que esta experiencia de la finitud como anticipo, no debe ser experimentada sólo como límite de nuestras potencialidades, sino como la posibilidad misma de dichas potencias. Como parte constitutiva de la proyectualidad de la existencia humana sobre el ente. El proceso de la cosificación no es pensada solo en clave político-económica sino como caída y particularmente como una cierta comprensión cosista del ser-ahí.

Para Heidegger el pensamiento del eterno retorno, donde se entrelaza “ser y tiempo”, anticipa esencialmente el pensamiento de la voluntad de poder y la pone en vista a su acabamiento. Para Heidegger el hecho que la unidad esencial entre voluntad de poder y eterno retorno no alcance a ser expresada, funda una época de la “reducción” total del sentido⁵⁷. Esto último, la carencia del sentido, no sería simplemente un exceso de la modernidad sino corresponde al cumplimiento de su esencia.

Nietzsche no habría desentrañado la verdad histórico metafísica del pensamiento del eterno retorno, ya que le habría sido esquivo “reencontrar los trozos fundamentales del proyecto metafísico conductor”⁵⁸. En el pensamiento del eterno retorno Nietzsche llevaría hasta el extremo aquel comienzo de la filosofía como consistencia de la presencia que siempre retorna a si misma en su devenir, que es pensada como su final sin salida. Para el final del proyecto de la filosofía, que se funda en la pregunta por la entidad como consistencia del presenciar, le es arrebatado el sentido esencial de la *Aletheia*. Por ello, para Nietzsche la verdad se ha sedimentado como concordancia con el ente donde se oculta a la voz del ser

⁵⁷ Op. Cit. II p.13

⁵⁸ Ídem. p.14

V Consideraciones Finales.

El punto de partida más o menos explícito de nuestra investigación radica en la pregunta por la posibilidad de fundar una racionalidad ético-política continuando con el horizonte emancipatorio de la modernidad sobre la destrucción de la tradición conceptual metafísica. Ante dicho cuestionamiento, hemos asumido que es preciso renunciar a la concepción de la teoría como ámbito normativo para la acción por tratarse de una concepción que guía tácitamente dicha pregunta y nos sitúa desde ya en un cierto registro metafísico. En este sentido, no hay un antídoto para la moderna alienación circunscrita al ámbito de la tecnología ni es posible alcanzar una relación con la naturaleza sobre un núcleo no fisurado por dicha alienación. No obstante, es preciso enriquecer este planteamiento con distinciones más finas. En este sentido, es necesario señalar básicamente que la destrucción resulta incompatible con cualquier tipo de fundamentalismo teórico-político o fanatismo.

En esta línea, Heidegger caracteriza la época de la tecnología y la ciencia como una época del olvido del ser. El debilitamiento de la metafísica en sentido fuerte cifrada como tecnología y objetivismo- constituye el índice de un momento de la historia del mundo. Ahora bien, esta culminación no es sino la plenificación de su esencia: la tecnología lleva la metafísica a su extremo donde el hombre toma el control total sobre la tierra. Bajo esta mirada, frente al emplazamiento de la esencia de la técnica moderna - *Ge-stell*- el hombre no sería sino un funcionario de la voluntad de poder nietzscheana.

En este sentido, hemos señalado que la preocupación filosófica por el mundo de la tecnología en el contexto del pensamiento heideggeriano se inserta en una estrategia más amplia de superación de la tradición metafísica, y particularmente, una destrucción crítica de los supuestos sobre los que descansa la moderna filosofía del sujeto, y, por lo tanto, movida por una pretensión anti-metafísica y secular. La filosofía de la conciencia tiene como base el modelo gnoseológico de la verdad lógico-matemática como posibilidad de una cierta correspondencia entre realidad y lenguaje en base a reglas racionales. La verdad supone el esquema de la racionalidad, y nos conduce por el camino de una progresiva sustancialización de la mente y esencialismo frente a la

realidad como dilema ontológico sobre la conexión alma/mundo que es resuelta vía una remisión ontoteológica.

La impronta subjetiva de la filosofía moderna nos arrastra al problema de la prueba ontológica. La pregunta por la existencia exterior de la realidad, es decir, la cuestión de la exterioridad, y, por cierto, al nihilismo como reducción del horizonte trascendental y la vorágine del desencantamiento del mundo. El nihilismo consumado coincide con la secularización de la realidad humana respecto cualquier residuo teológico mono-explicativo. En este sentido, el mundo no es el marco objetivo que encierra el secreto de las cosas sino la modulación temporal que posibilita la apertura a la significación cotidiana. La estructura constitutiva de la existencia, estar en el mundo expuesto a lo abierto, ha sido sumergido en los problemas de teoría del conocimiento precisamente porque el modelo de la verdad lógico-matemática pone el centro de gravedad en el nombrar o decir los múltiples sentidos del ser.

Tras el giro heideggeriano de los años 30', la superación de la tradición conceptual metafísica consiste en un paso desde la tecnología a la esencia de la técnica moderna. Ahora bien, la esencia de la técnica moderna –advierde Heidegger- no es nada tecnológico. Por lo tanto, no podemos conectarnos con aquella dimensión radical de la realidad humana a partir de una remisión objetivista ni desde el modelo de la representación que le subyace a la metafísica de la subjetividad. De esta manera, es preciso tomar distancia de la interpretación instrumental-antropológica de la tecnología que supone una suerte de continuo histórico y no nos permite demarcar una distinción metodológica mas precisa respecto de la moderna tecnología de máquinas, la artesanía tradicional y la tecnología digital de la información.

La interpretación de Heidegger respecto del complejo que articula ciencia y tecnología sugiere que a esta superestructura le subyace una suerte de sustrato ontológico o teoría del ser. En este sentido, el constante progreso de la ciencia no remite tan sólo a una porción de la cultura humana. La tecnología no sólo administra el ente sino más bien abre y nos conecta con una racionalidad comunicativa más amplia que tiene que ver con el lenguaje del ser. La investigación filosófica no se puede detener simplemente ante el reconocimiento del estrechamiento de las realidades humanas sino necesariamente

indagar en la dimensión de apertura que se juega bajo ese sino. La racionalidad científica no sólo demuestra sino abre la estructura de la realidad.

Por lo tanto, la tecnología no sólo es extrañamiento radical de la realidad sino también epifanía de la verdad del ser. Este doble registro de la *tekné* en el pensamiento heideggeriano señala un atisbo de lo sagrado contra cualquier visión nocturna de la tecnología. Heidegger ensaya una suerte de estrategia filosófica que trasciende el asunto de la irracionalidad señalando la *cuestión* del pensamiento. La superestructura racional ha dejado en la oscuridad la pregunta por el sentido de ser, y con ello, el ser mismo.

En esta línea, el magisterio filosófico de Heidegger sugiere que no hay mediación entre explicación y comprensión. Dicho de otro modo, la existencia abierta es el horizonte trascendental de la comprensión proyectante del Dasein donde se juegan las significaciones fundamentales de su más propio estar en el mundo. Esto significa básicamente que el recurso a la objetividad científica presupondría implícitamente una apertura comprensora al mundo. Proyección comprensora que supone aceptar una serie de presupuestos no neutros, sino situados históricamente en el arco iluminista de la moderna filosofía del sujeto: el mundo posee una estructura ontológica estable y cognoscible, el hombre racional se consagra como animal de trabajo, hay transparencia entre sujeto y objeto.

A la luz de las consecuencias de las filosofías radicales de Nietzsche y Heidegger la subjetividad constituiría una suerte de superestructura o una constelación histórica que se mueve sobre ciertas reglas y estilos de valoración. En este sentido, el subjetivismo coincide con el positivismo al sugerir que al mundo le subyace un sustrato ontológico como estructura constante, y, por lo tanto, un punto de vista privilegiado por sobre la multiplicidad de sentidos o modos de decir el ser.

Por esta vía, la crítica de la modernidad nivela completamente la diferencia entre tecnología y filosofía, y, por ende, entre máquina y humanismo. Cualquier alusión a la racionalidad moderna como praxis emancipadora supone reestablecer una filosofía de la historia, y, por lo tanto, una racionalidad subyacente a la realidad del mundo. La crítica de la modernidad socava la posibilidad de toda crítica al secularizar la realidad humana de cualquier residuo metafísico esencialista con lo cual se agota el interés emancipatorio

de la modernidad y las ciencias sociales. Esta reducción constituye un índice de la situación crítica donde la destrucción de la modernidad socava la posibilidad de una racionalidad crítica en el sentido de la Ilustración y también su propia base al renunciar a un punto de vista privilegiado⁵⁹. Para Heidegger no hay discontinuidad entre tecnología y metafísica precisamente por que está realiza el sueño antropológico de la modernidad desentrañando las reglas invisibles de lo visible.

La consecuencia de la filosofía de la técnica en Heidegger consiste en que no es posible refundar históricamente la existencia en una nueva relación con la naturaleza ni reestablecer una plenitud perdida. Ya que la incesante actividad del mundo constituye una práctica sin esencia ni reglas estables; la naturaleza siempre se oculta pues sólo hay mediación por medio de la remembranza. Cuando negamos la técnica más fuertemente estamos atados a su gramática.

Despertar a la esencia de la técnica moderna tiene un impulso liberador donde se abre la existencia al juego del mundo. En esta línea, el llamado a recordar el ser, tras el giro heideggeriano, no es sino una respuesta a la amenaza de la fragmentación de la experiencia de la realidad humana en el plexo de la especialización técnica. La verdad consiste en la posibilidad de un dialogo abierto con la técnica moderna caracterizado como un dejar ser sin dejarse fascinar por la tecnología.

⁵⁹ Habermas, Jurgén: “El Proyecto Filosófico de la Modernidad. Doce Lecciones” Editorial Taurus. Madrid. 1993

Bibliografía:

- Adorno, Theodor W: “Dialéctica negativa.” Taurus. Madrid 1990.
- y Horkheimer, Max: “Dialéctica de la ilustración: fragmentos filosóficos.” 3ª.ed. Valladolid. Trotta, 1998.
- y Horkheimer, M: “Sociológica” Taurus. Madrid, 1971.
- “Teoría estética.” -- 3ª.ed. – Orbis. Buenos Aires. 1983.
- “Terminología filosófica II.” – Taurus. Madrid. 1991.
- “La Ideología como Lenguaje, la jerga de la autenticidad” Taurus, Madrid, 1971
- Althusser, Louis; “La filosofía como arma de la Revolución”. Editorial Cuadernos de Pasado y Presente, México D. F., 1974.
- Bachelard, Gastón: "La Formación del Espíritu Científico", Siglo XXI Editores, Madrid. 1997.
- Benjamín, Walter: “Discursos Interrumpidos I” Taurus ediciones, Bs. Aires, 1989
- “La Dialéctica en Suspenso. Fragmentos sobre la Historia” Arcis-Lom. Santiago. s/f
- “Iluminaciones I. Imaginación y Sociedad” Taurus. México D.F. 1998.
- Beck, Ulrich: “Sociedad del Riesgo”. Paidós, Barcelona, 1998.
- Bourdieu, P: “La Ontología Política de Martín Heidegger” Paidós. Bs. Aires. 1991
- Castoriadis, Cornelius: “El Mundo Fragmentado” Editorial Altamira, Bs. Aires, 1990
- Derrida, Jacques: “Del Espíritu. Heidegger y la Cuestión” Pre-textos, traducción de Manuel Arranz, Valencia. 1989
- Entel, A; Lenarduzzi, V; Gerzovich, D: “Escuela de Frankfurt, Razón, Arte y Libertad” Eudeba, Bs. Aires. 1999
- Friedman, George: “La Filosofía Política de la Escuela de Frankfurt” Fondo de Cultura Económica, México FD, 1986.
- Gadamer, Hans-George: “Verdad y Método”. Tomo I, II. Ediciones Sígueme, Salamanca 1996.
- Goldman, Lucien: “Lukàcs y Heidegger, Hacia una nueva filosofía” Amorrortu. Bs. Aires, 1973.
- Heidegger, martín; “Introducción a la Metafísica” Gedisa. Barcelona. 1993.
- "Ser y Tiempo". Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997.
- “La Proposición del Fundamento” Ediciones del Serbal, Barcelona. 1991.
- “Arte y poesía” Fondo de Cultura Económica. México D.F. 1958.
- “¿Qué Significa Pensar?” Ed. Trotta, Madrid, 2005.
- “Filosofía, Ciencia y Técnica” Ed. Universitaria. Santiago. 2003
- “Identidad y Diferencia” Ed. Anthropos, Barcelona. 1988
- Horkheimer, Max: “Teoría Crítica” Amorrortu editores. Bs. Aires s/f.
- Husserl, Edmund; "Meditaciones Cartesianas". Fondo de Cultura Económica, México 1986.
- Janicaud, Dominique: “Frente a la Dominación. Heidegger, el marxismo y la ecología” Cahier de l’Herne, N°45, “Heidegger” Paris, 1983
- Jameson, Frederic: “Imaginario y Simbólico en Lacan” Ed. El Cielo por Asalto. Bs. Aires. 1995.
- Jameson, Frederic, Zizek, Slavoj: “Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo” Paidós, Bs. Aires, 1998.
- Laclau, Ernesto: “Emancipación y Diferencia” Ariel, 1996.

- Lukács, George: “Historia y Conciencia de Clase, Estudios de Dialéctica Marxista” Editorial Grijalbo, México D.F. 1969.
- Mc Luhan, Marshall: “Comprender los Medios de Comunicación” Paidós, Bs. Aires, 1996.
- Luhmann, Niklas; "Observaciones de la Modernidad". Editorial Paidós. Buenos Aires, Argentina 1997.
- "Poder". Editorial Anthropos, México, 1995
- Marías, Julián: “Historia de la Filosofía” Revista de Occidente. Madrid. 1985
- Marx, Kart: “El Capital” Tomo I, Fondo de Cultura Económica, México DF, 1999.
- “La Miseria de la Filosofía. Respuesta a la filosofía de la miseria del señor Proudhon” Siglo XXI. Buenos Aires, 1971.
- Ortiz, Renato: “Mundialización y Cultura” Alianza Editorial, Bs. Aires, 1997.
- Mattelart, Armand y Michèle: “Pensar sobre los Medios, Comunicación y Crítica Social” LOM Ediciones, Santiago, 2000.
- Piscitelli, Alejandro: “Ciberculturas en la Era de las Maquinas Inteligentes”. Paidós, Bs. Aires, 1995.
- Pöggeler, Otto: “Filosofía y Política en Heidegger” Alfa, Barcelona. 1984
- Portales, Gonzalo: “Políticas de la Alteridad, Tolerancia y márgenes de la verdad en el proyecto ilustrado de modernidad” Cuarto Propio, Santiago, 2001.
- William, Raymond: “Marxismo y Literatura” Ediciones Península. Barcelona. 1980.
- Revista de Filosofía. Universidad de Chile. Vol. XIII. N°1. 1966.
- Ricoeur, Paul: “Teoría de la Interpretación. Discurso y excedente de sentido” Siglo XXI. México DF. 1995.
- Tatián, Diego: “Desde la Línea, Dimensión política en Heidegger” Alción, Córdoba, 1997
- Vattimo, Gianni: “Las Aventuras de la Diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger” Península, Barcelona, 1985.
- “Introducción a Heidegger” Editorial Gedisa. Barcelona. 1995.
- “Más allá del Sujeto, Nietzsche, Heidegger y la Hermenéutica” Paidós, Bs. Aires. 1992.
- Fedier, F: “Ver bajo el Velo de la Interpretación. Heidegger y Cézanne” Instituto de Arte. Universidad Católica de Valparaiso.