

# NIHILISMO Y VIOLENCIA EN LA ERA DE LA TÉCNICA. DIAGNÓSTICO EPOCAL DESDE LA CRÍTICA DE HEIDEGGER A LA METAFÍSICA

PABLO PÉREZ ESPIGARES  
Universidad de Granada

RESUMEN: Este artículo intenta esclarecer las raíces últimas de la violencia que azota nuestra civilización tecnológica. Para ello analizaremos en qué medida la tradición filosófica occidental, a partir de su núcleo metafísico, ha escamoteado el poder de la nada y ha propiciado con ello una visión sesgada del nihilismo, generando de ese modo el contexto idóneo para el despliegue de sus consecuencias destructivas. Siguiendo la reflexión de Heidegger, examinaremos su propuesta de un «pensar esencial» como vía hacia una *eventual* superación del nihilismo, lo que nos permitirá recuperar su sentido originario y penetrar en el origen esencial de la violencia actual.

PALABRAS CLAVE: nihilismo, metafísica, violencia, técnica.

## *Nihilism and Violence in the Age of Technology: A Historical Diagnosis from Heidegger's Critique of Metaphysics*

ABSTRACT: This article tries to throw light on the ultimate roots of violence currently hitting our technological civilization. For this purpose we will analyze to what extent western philosophical tradition, beginning from its metaphysical core, has restricted the power of nothingness and how, as a consequence, it has favoured a biased view of nihilism that generates the perfect framework for the development of its destructive consequences. Following Heidegger's reflection, we will examine his «essential thinking» proposal as a way to overcome nihilism. We will then be able to arrive at its original meaning and penetrate into the essential origin of present-day violence.

KEY WORDS: nihilism, metaphysics, violence, technology.

### INTRODUCCIÓN: NIHILISMO Y VIOLENCIA

No les falta razón a quienes proclaman que la época que nos ha tocado vivir es una época «nihilista», si bien es cierto que ese diagnóstico requiere importantes matizaciones desde el momento en que de un modo parcial y precipitado se suele considerar al nihilismo exclusivamente como un proceso destructivo y negativo, y sobre todo cuando lo que pretendemos es ofrecer una alternativa viable ante eso que parece imponerse como el «destino» de nuestro tiempo. De la mano de Heidegger intentaremos penetrar en su *esencia* para así poner de manifiesto cómo la interpretación sesgada que interesada o inconscientemente se ha hecho del nihilismo en nuestra tradición filosófica contribuye de forma decisiva a que éste irrumpa hoy con una fuerza inusitada y lo haga ya, precisamente, ofreciéndonos su rostro más amenazante.

Nuestro autor, y antes que él Nietzsche, subrayan, cada uno a su modo, que la metafísica occidental, con su pretensión de erigirse en tabla de salvación frente a las consecuencias devastadoras de la nada, ha terminado por encarnar ella

misma la versión más ramplona del nihilismo que pretendía conjurar. Por eso, podemos afirmar que el hecho de que el «huésped más inquietante» encuentre en nuestras sociedades actuales el mejor acomodo no es cosa que se produzca de la noche a la mañana, sino que, en cambio, es algo que se ha ido gestando y ha ido creciendo como reverso inseparable del racionalismo tan arraigado en nuestra cultura. La voluntad de sistema de la metafísica, el afán desmesurado de asegurar y aprehender conceptualmente la realidad, su pretensión de tener la respuesta última para todo y de erigirse así en la única fuente de sentido alcanza hoy, en lo que Heidegger llama «comprensión técnica del mundo», su versión más depurada. En el contexto de un capitalismo voraz que impera de forma global, el desenfrenado desarrollo tecnológico, con su contrapartida ecológica y deshumanizante, es la mejor prueba de hasta qué punto el racionalismo cultural que nos caracteriza es perversamente idealista y acaba dilapidando todo *sentido*, pues permaneciendo indiferente a sus excesos instrumentalistas y estratégicos se convierte en caldo de cultivo para que germinen las semillas de la violencia.

La violencia que hoy padecemos ya no es simplemente *agresividad defensiva*, sino que deviene pura *destruccion negatividad* por la brutalidad con la que se manifiesta haciendo estragos en nuestra vida *cotidiana* de múltiples formas y en los ámbitos más diversos. Un ejemplo de ello es la violencia que ejercemos unos contra otros, la que se da entre los humanos, y también la de éstos con la naturaleza de la que formamos parte, síntoma inequívoco del vacío de *sentido* que acompaña al «malestar nihilista» de nuestro tiempo. Más allá de las causas o motivos puntuales que se puedan aducir para *explicar* dichos fenómenos, algo que sin duda es necesario, la reflexión heideggeriana a este respecto nos ayuda a *comprender* su raíz última. Heidegger se muestra convencido de que no logramos abordar el origen esencial de la violencia mientras no pensemos en su radicalidad y con todas las consecuencias el problema del nihilismo, llegando incluso a plantear que la omisión de esta decisiva tarea puede ser una de las condiciones para que hoy se dé el dominio de esos fenómenos destructivos.

De hecho, esto es lo que ha ocurrido en la metafísica, la cual, obsesionada en la búsqueda del fundamento y la certeza absolutas, ha escamoteado el poder de la *nada* y con ello el sentido mismo de lo real. El nihilismo que en ella se incubaba implica, por tanto, la ocultación de esa dimensión inasible sobre la que se asienta nuestra «ex-sistencia» y que, paradójicamente, es su misma condición de posibilidad. Efectivamente, la incapacidad de afrontar la contradictoriedad de la propia existencia, de que ésta se sostiene sobre el *abismo*, es lo que está operando en la voluntad de aseguramiento del pensamiento occidental, que queda de este modo enredado en el dominio de la representación del ente y propicia así su «a-niquilación», ya que hace efectiva la total «im-posición» de lo racional sobre lo real. Por eso las alternativas que propone Heidegger frente a esto que podría calificarse de «desarraigo existencial», y que es lo que subyace a las violencias de nuestra era, pasan ineludiblemente por repensar el fundamento «presentificante» de los diferentes hitos de la historia de la metafísica. Sólo así es posible recuperar lo fundamental que había sido enviado al ostracismo, la

pregunta por el ser, y desde ahí abrir el camino a una *eventual* superación del nihilismo, que en el fondo no es sino la recuperación de su sentido originario. Veamos, pues, cómo se despliega la crítica heideggeriana a la metafísica y examinemos la consistencia de su propuesta.

## 1. DIAGNÓSTICO GENERAL: CRÍTICA HEIDEGGERIANA AL *LOGOS* OCCIDENTAL

El proyecto filosófico de Heidegger se contrapone frontalmente a lo que él mismo denominó «metafísica de la presencia». Nuestro autor criticó a lo largo de toda su obra la comprensión parmenídea, platónica o ilustrada de lo real que, a su juicio, subyace a toda la filosofía occidental, y que olvida la interrogación por el sentido del ser, reduciéndolo a mera «presencia objetiva» para un pensar representativo<sup>1</sup>. En este apartado analizaremos la forma que adopta dicha crítica en su primera etapa, aludiendo brevemente a la génesis de su pensamiento y señalando los matices que el propio Heidegger va añadiendo a su propuesta y que le permitirán ir directamente a la raíz nihilista de nuestro tiempo. A continuación repasaremos el juicio que le merece la historia del pensamiento occidental, que él pretende superar para dar paso a un «pensar esencial» sensible con la irrepresentabilidad e indisponibilidad del ser.

### 1.1. *El olvido del ser y la clausura de la diferencia óntico-ontológica*

En su magistral obra de 1927, Heidegger desarrolla una decisiva transformación hermenéutica de la fenomenología, en la que se aprecia una oposición sin ambages a cualquier forma de «filosofía de la conciencia», pues a través de la nueva y particular comprensión del ser y del sujeto que él pone en vigor está cuestionando uno de los presupuestos fundamentales de esa versión de la «metafísica de la presencia»: la capacidad reflexiva del sujeto para representarse lo real y el consiguiente supuesto de que el ser es esencialmente «ser-para-la-conciencia». Para Heidegger el ser del ente no es sólo objeto, no se reduce a *mera* apariencia, sino que, en tanto *fenómeno de sentido*, ha de entenderse como un «mostrarse desde sí», como una donación que en última instancia es posibilitada por el proyectar comprensivo del hombre, entendido ahora como *Da-sein* y no como sujeto soberano<sup>2</sup>. El alejamiento de su maestro Husserl es evidente,

<sup>1</sup> Es en su segunda época (*Kehre*) cuando se manifiesta más explícitamente este aspecto crítico de su pensamiento, si bien es cierto que en *Ser y Tiempo*, donde pesa más su propuesta afirmativa de una *ontología fundamental*, ya se distancia del idealismo husserliano, al cual incluye en esa metafísica «nihilista» que hay que rebasar para recuperar la *pregunta fundamental*. Un análisis sistemático del desafío heideggeriano al *Logos* occidental lo encontramos en el trabajo de SÁEZ RUEDA, LUIS, *Movimientos filosóficos actuales*, Trotta, Madrid, 2003, pp. 117-156.

<sup>2</sup> Esto significa que el ser-humano se autoexperimenta como «ser-arrojado» a la existencia y expuesto a la responsabilidad de «hacer-por-ser». De ahí, que sólo desde una perspectiva hermenéutica (*Zuhandensein*), que deje atrás perspectiva objetivante y presentificante (*Vorhandensein*), podrá captarse el sentido del «ser-en-el-mundo», que es la estructura

ya que junto con el *desfondamiento del sujeto* que tiene lugar al concebir al hombre como un ser temporal, se da también una *eventualización del sentido*, que profundiza el retroceso al *mundo de la vida*: los entes no «se dan ante» la conciencia, sino que «hacen frente» o «se presentan» en la existencia pre-reflexiva. En esta nueva versión del «a priori de correlación» se subraya la dimensión pasiva de aprehensión del ser del ente, de forma tal que si el «des-cubrir» del *Da-sein* es la condición del aparecer un mundo de sentido, también hay que decir que la comprensión del mundo es la condición de la misma autocomprensión del *Da-sein*.

Es esta dimensión pasiva la que será desarrollada especialmente por el «segundo Heidegger», avanzando hacia una desobjetivización que elimina los restos de filosofía trascendental de su pensamiento: el ser, como fenómeno mismo de aparecer un sentido, ocurre gracias al *Da-sein*, pero trasciende todo lo subjetivo. Se matiza así el papel descubridor del *Da-sein*, poniendo el acento ahora en el carácter dinámico de «demanda» y «requerimiento» que es inherente al ser y al que responde todo proyecto humano<sup>3</sup>. De este modo, lo fundamental del giro heideggeriano es la preeminencia de la pregunta por el ser, que en tanto que *pregunta fundamental* de la metafísica es la más «originaria» y se halla más allá de cualquier ontología<sup>4</sup>, respecto a la pregunta por la conformación del *Da-sein*. Este cambio de acento revela la intención de Heidegger de evitar malentendidos y su decisión de hacer frente a esa metafísica que, rechazando la pregunta por el ser, lo anula, lo sume en el olvido y se ocupa tan sólo de los entes. Lo que está en juego es nuestra ex-sistencia en la historia, que podamos sostenernos en ella o, por el contrario, tambalearnos en medio del ente hasta sucumbir en la tentación del nihilismo.

Desde este dinamismo del ser, que se erige como origen de toda apertura de sentido, o mejor dicho, que es el «acontecimiento» mismo de la apertura, Heidegger abordará la esencia de la verdad y denunciará el olvido de la *diferencia óntico-ontológica* entre ente y ser sobre el que se levanta toda la metafísica occidental. Efectivamente, el ser es el acontecimiento mismo de la verdad, concebida como *alétheia*, pues toda apertura del ser es apertura o «desocultamiento» de una «verdad», en el sentido de «salir del estado de oculto» al estado de «no-oculto». Así, para Heidegger la historia puede comprenderse como historia del acontecer de la verdad, esto es, como la historia de los sucesivos «des-velamientos» que respectivamente suponen la apertura de un mundo de sentido<sup>5</sup>.

---

fundamental de la existencia. El «ser-en» significa que el hombre «habita» en la facticidad comprendiéndose y comprendiendo el ser del ente en el seno de un horizonte dado y por hacer, y que su existencia es siempre «cabe los entes» (*Sorge*).

<sup>3</sup> Heidegger se expresa muy claramente a este respecto en su «Carta sobre el humanismo» [ed. original 1946], en *Hitos*, Alianza, Madrid, 2000, p. 272.

<sup>4</sup> Así nos lo recuerda en *Introducción a la Metafísica* [ed. original 1953], Gedisa, Barcelona, 2003, pp. 45-46.

<sup>5</sup> HEIDEGGER, M., «De la esencia de la verdad» [ed. original 1930], en *Hitos, o.cit.*, p. 161. Desde esta perspectiva, se entiende, por otro lado, que nuestro autor cifre la esencia de la verdad en la libertad, en tanto que dejar ser a lo ente, y que, en la misma línea, sostenga que no

No obstante, el reverso de todo «venir-a-presencia» una determinada comprensión del ser es el simultáneo encubrimiento de otras posibles comprensiones, lo cual es condición de la emergencia de ese mundo de sentido concreto.

Atendiendo, pues, al problema de la esencia de la verdad como *alétheia*, se capta mejor la idea heideggeriana de que el acontecer del ser resulta «indisponible», que es lo que subyace al fenómeno de la «diferencia óntico-ontológica». Éste hace referencia a «la simultaneidad y heterogeneidad entre el fenómeno del *aparecer* y el mundo de sentido *aparecido* en el acontecer de la verdad»<sup>6</sup>. Se trata, entonces, de distinguir en un mismo acontecimiento un doble fenómeno: la dimensión dinámica del ser como *acontecer* y la dimensión estática de lo entitativo como lo *acontecido*<sup>7</sup>. Luego el ser mismo, al permitir la presencia o el ente presente, se oculta para la dimensión entitativa. Se pone de manifiesto que pensar la diferencia implica pensar el ser como acontecimiento unitario de descubrimiento-encubrimiento.

## 1.2. *La constitución onto-teológica de la metafísica*

Algo que según nuestro autor es un presupuesto inevitable del pensar, ya que es lo más natural «que lo ente y el ser siempre sean descubiertos a partir de la diferencia y en ella»<sup>8</sup>, es pervertido por la «metafísica de la presencia» al reducir una dimensión a otra y concebir el ser como ente o «presencia constante». Ahí radica el sesgo nihilista del pensar occidental, pues oculta lo fundamental, es decir, el carácter irrepresentable y abismal del ser, su «ausencia de fundamento» (*Ab-grund*). Por lo tanto, si, como nos explica Heidegger, el discurso sobre el ser y lo ente nunca se puede restringir a una época determinada de la manifestación del ser, ya que el ser habla en todo tiempo de modo destinado, su pretensión será la de establecer un diálogo con la historia de la filosofía que ya no tendrá el carácter de superación (*Aufhebung*), sino de «paso atrás», con el fin de evidenciar el sustrato abismal que actúa como presupuesto inconfesado en las diversas fases de dicho pensar. Lo que intenta es «pensar lo impensado», el asunto de toda *auténtica* metafísica: la diferencia *en cuanto* diferencia:

---

es el hombre el que posee la libertad, sino la libertad la que posee al hombre, pues, como ya hemos dicho, para que acontezca un sentido es preciso que el *Da-sein* haga honor a una capacidad de escucha.

<sup>6</sup> SÁEZ RUEDA, *o.cit.*, p. 137.

<sup>7</sup> Para Heidegger el sentido del ser se nos revela, por tanto, como un *tránsito* hacia lo ente: «El ser se manifiesta como sobrevenida desencubridora. Lo ente como tal, aparece a la manera de esa llegada que se encubre dentro del desencubrimiento». Así pensado, el tránsito es un acontecimiento con dos facetas simultáneas: visto desde el ser se entiende como trascendencia o descubrimiento, y visto desde el ente, como llegada, es decir, como esa presentación en la que el acontecimiento de descubrimiento se encubre. Cf. HEIDEGGER, M., «La constitución onto-teo-lógica de la metafísica» [ed. original 1957], en *Identidad y diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1990, p. 139.

<sup>8</sup> *Ib.*, p. 137.

«El paso atrás va desde lo impensado, desde la diferencia en cuanto tal, hasta lo por pensar: el *olvido* de la diferencia. El olvido que está aquí por pensar es ese velamiento pensado a partir de la  $\Lambda\acute{\eta}\theta\eta$  (encubrimiento) de la diferencia en cuanto tal, velamiento que se ha sustraído desde el principio. El olvido forma parte de la diferencia, porque ésta le pertenece a aquél. No es que el olvido sólo afecte a la diferencia por lo olvidadizo del pensar humano»<sup>9</sup>.

Es justamente hoy, cuando nos hallamos inmersos en el «máximo peligro» que supone la comprensión técnica del mundo, cuando más urge efectuar dicho paso atrás por el cauce de la rememoración (*Andenken*) del comienzo. Dicho comienzo no es otro que el carácter ontoteológico de la metafísica, que quedará aclarado una vez que hayamos detectado la marca recibida por el ser y la correspondiente interpretación del ente en los inicios de la historia de la metafísica, y hayamos repensado las distintas formas en las que esa marca permanece en todas sus épocas, eso sí, «encubierta *en tanto que* resolución, y con ello, olvidada dentro de un olvido que todavía se sigue substrayendo a sí mismo»<sup>10</sup>. Pasemos, pues, a rastrear la raíz de ese fatal olvido.

Heidegger cree que es en el pensamiento presocrático donde tiene lugar, por primera y última vez, la experiencia más original del ser. Éste es comprendido como *phýsis*, que en ese comienzo de la filosofía no significaba lo mismo que lo que actualmente entendemos por «naturaleza», sino que era entendida como «un salir y sostenerse fuera de sí en sí mismo», como «fuerza imperante que brota»<sup>11</sup>. Dicha concepción era acorde con el fenómeno de la verdad como *alétheia*, el acontecer del descultamiento y, como nos hace ver Heidegger analizando fragmentos de Parménides y Heráclito, también en consonancia con el concepto de *logos*. Efectivamente, éste no se reducía a palabra o discurso ni significaba originariamente lo mismo que pensar, entendimiento y razón, sino que hacía referencia, además y principalmente, a la «conjunción del ente que se sostiene en sí misma»<sup>12</sup>. Desde este punto de vista, *logos* y *phýsis* son lo mismo<sup>13</sup>.

No obstante, fue en el seno del mismo pensamiento griego donde se produjo la transformación radical que marca la historia de Occidente como historia del nihilismo. Heidegger va examinar el proceso de disolución de esa afinidad originaria entre *logos* y *phýsis*, que desembocará, ya con Platón y Aristóteles, en la contraposición entre *ser* y *pensar* en la que reside la actitud del espíritu occi-

<sup>9</sup> *Ib.*, p. 115.

<sup>10</sup> *Ib.*, p. 147. Es conveniente apuntar que en este texto Heidegger para referirse a la diferencia entre ser y ente utiliza el término *Austrag*, traducido por Cortés y Leyte como «resolución», aludiendo así al ámbito («Lichtung») dentro del cual la sobrevenida (acontecer desencubridor) y la llegada (lo acontecido encubridor) entran en relación, separándose y reuniéndose. Esto no es sino afirmar que el ser es *indisponible* y que la diferencia lejos de poder representárnosla de forma exhaustiva, sólo podemos barruntarla «por medio de una chispa de recuerdo», de ahí que haya que rememorar las distintas marcas epocales a través de las cuales el ser se ha presentado destinalmente.

<sup>11</sup> HEIDEGGER, M., *Introducción a la metafísica*, o.cit., p. 23.

<sup>12</sup> *Ib.*, pp. 116-117.

<sup>13</sup> *Ib.*, p. 123.

dental al que se dirige su ataque. Es en la filosofía de dichos autores donde el logos renuncia a su esencia originaria en la medida en que el significado del ser, como *phýsis*, se encubre y se transforma<sup>14</sup>. Lo decisivo no es que la *phýsis* se caracterice como idea, ya que se trata de una *consecuencia necesaria* de la esencia del ser así concebido, pues todo lo que se presenta desde sí mismo ha de ofrecer un plano exterior, ha de tener un *aspecto* que el hombre ha de preservar del encubrimiento. Lo grave aquí es que la idea aparezca como la única y determinante interpretación del ser, tomando así lo que es una consecuencia esencial por la esencia misma. Por su parte, el logos, en tanto enunciación, se convierte en el lugar de la verdad, concebida ahora como «conformidad»: lo verdadero se logra cuando la enunciación se rige por el ente<sup>15</sup>. Con estas transformaciones, el logos, exteriorizado como facultad del entendimiento, sale de su originaria restricción al acontecer del descubrimiento<sup>16</sup>, lo que lleva a una concepción del hombre como ser viviente dotado de razón, que se presenta *como* el «tribunal del ser», regulando la determinación del ser del ente, que aparece ahora como *ousía*, en el sentido de presencia constante, de lo materialmente existente y disponible. Esta determinación caracteriza el modo en que el ente se sitúa ante todo acto enunciativo, siendo lo que desde siempre es pre-yacente, esto es, el *hypokeimenon* o *subjectum*.

Éste es sin duda el momento crucial que inicia la decadencia de la filosofía occidental. Desde que la metafísica piensa el ser como fundamento, queda embarcada en un proceso de *aseguramiento*, ya que el fundamento debe ser lo más fundado y lo más seguro. Al manifestarse el ser en cuanto logos en el sentido del fundamento, respecto al cual el ente es lo fundado, se ha de recurrir al ente máximo para que, en tanto que plenitud de ser, fundamente y cause a su vez al ser. El ser como fundamento funda el ente, mientras que el ente supremo fundamenta en el sentido de la causa primera. Nos encontramos ante la introducción del concepto metafísico de Dios, el «πρώτη αρχή» al que se llega sólo cuando es pensado a fondo el ser en cuanto fundamento. La unidad de la ontología y la teología se debe a que el pensar de la metafísica permanece dentro de la diferencia sin pensarla *en cuanto tal*, y se representa a lo ente desde la perspectiva de lo diferente de la diferencia, fusionando los dos sentidos del logos en tanto que unidad unificadora<sup>17</sup>. De lo que se trata, entonces, es de atender a la «unidad [impensada] de *aquello* que es preguntado y pensado en la ontológica y la teológica, esto es, de lo ente como tal en lo general y lo primero, a *una con* lo ente como tal en lo supremo y lo último»<sup>18</sup>. Quizá con palabras más clarificadoras lo dice Heidegger en el siguiente fragmento:

<sup>14</sup> *Ib.*, p. 170.

<sup>15</sup> *Ib.*, pp. 169ss.

<sup>16</sup> A ese sentido originario aludía, a decir de Heidegger, la famosa sentencia parmenídea de que «el pensar y el ser son lo mismo» y que, según él, lo que nos ofrece no es sino la manifestación originaria y *decisiva* de la esencia del ser-humano, en tanto que determinada a partir de la esencia del ser mismo. *Ib.*, pp. 151ss.

<sup>17</sup> HEIDEGGER, M., «La constitución onto-teo-lógica de la metafísica», *o.cit.*, p. 149.

<sup>18</sup> *Ib.*, p. 133.

«Cuando la metafísica piensa lo ente desde la perspectiva de su fundamento, que es común a todo ente en cuanto tal, entonces es lógica en cuanto ontológica. Pero cuando la metafísica piensa lo ente como tal en su conjunto, esto es, desde la perspectiva del ente supremo que todo lo fundamenta, entonces es lógica en cuanto teo-lógica (...) la metafísica es al mismo tiempo y unitariamente, ontología y teología»<sup>19</sup>.

Es evidente que la denuncia de la «ontoteología» como esencia de la metafísica occidental es también una crítica a la religión, a la teología y al mismo cristianismo. Heidegger establece una correlación entre el olvido del ser y la comprensión de Dios como Ente supremo y causa primera<sup>20</sup>. Según él, el Dios de la tradición filosófica entendido como *causa sui* es el ente máximo desde el que se fundamenta y en el que culmina toda la realidad entificada. Se trata de un Dios concebido desde las estructuras del ente y accesible al *Logos*, pues es su propia construcción. Es en ese ente último donde se da la convergencia entre teología y ontología entificadora. Por todo ello, vincula Heidegger esa entificación y subjetivización idolátrica de dios, propia de la tradición metafísica y la teología cristiana, con la historia del olvido del ser, y acaba contraponiendo el Dios divino de las religiones a ese dios de la filosofía y de la teología natural, que no sería más que su perversión<sup>21</sup>.

Una vez rastreada la raíz de ese fatal olvido y aclarada la denuncia heideggeriana acerca del carácter ontoteológico de la metafísica, cabe decir que esta determinación del ser como logos que fundamenta constituye el poder que sigue sosteniendo y dominando hasta hoy todas nuestras referencias al ser. Hasta tal punto es así, que los otros dos grandes hitos en ese olvido del ser que nuestro autor señala, no son sino una profundización en esa progresiva entificación de lo real. En el primero de ellos, la *metafísica moderna de la subjetividad*, el ser se

<sup>19</sup> *Ib.*, p. 151.

<sup>20</sup> Como nos hace ver Juan Antonio Estrada, nos encontramos aquí ante una valoración del teísmo metafísico consecuente con la comprensión global de la metafísica que desarrolla Heidegger, pues «su denuncia no es simplemente la de la teología negativa que cuestiona nuestras representaciones inadecuadas de Dios. La crítica al teísmo metafísico, como en el caso de Kant, no es sino el resultado lógico de la crítica general a la razón y al camino del pensar, es decir, es una consecuencia de un planteamiento mucho más global que impugna los sistemas de representación del *cogito*», ESTRADA DÍAZ, J. A., *Dios en las tradiciones filosóficas. Aporías y problemas de la teología natural*, Trotta, Madrid, 1994, p. 147.

<sup>21</sup> Desde esta posición, cercana al protestantismo, no existe, una posible conciliación entre religión y filosofía, quedando reducida la primera a mero fideísmo decisionista, *Ib.*, pp. 148-149. Según Estrada, las connotaciones que la problemática de Dios adopta en Heidegger indican que nos encontramos ante una mística del ser de clara inspiración religiosa y naturalista. Si bien es cierto que nuestro autor rechaza explícitamente cualquier identificación entre el ser y Dios, sí mantiene que hemos de abrirnos a la manifestación apofántica del ser para poder pensar la esencia de lo sagrado y la esencia de la divinidad. En cualquier caso, aunque Heidegger deje indeterminada la relación entre Dios y ser, queda claro que sólo desde un pensamiento no presentificante y no atascado en los entes sería legítimo plantearnos la muerte o existencia de Dios, y superar así el subjetivismo propio de la metafísica de la presencia y el nihilismo al que éste nos aboca. Véase HEIDEGGER, M., «Carta sobre el humanismo», *o.cit.*, p. 287.



convierte en «objeto», en presencia dada sólo al ente capaz de anteponerlo<sup>22</sup>. En el segundo, la *época de la técnica*, que Heidegger entiende como la época de «máximo peligro» por ser la consumación de la metafísica, se convierte en «valor» y, así, en algo sujeto a la «valoración» humana<sup>23</sup>. Apreciamos, por tanto, que, efectivamente, la posición metafísica fundamental de la Edad Moderna y de la época contemporánea están soportadas históricamente por la metafísica platónico-aristotélica y se mueven, a pesar de importantes diferencias, dentro del mismo planteamiento entitativo.

## 2. DIAGNÓSTICO PARTICULAR: *LA ÉPOCA DE LA IMAGEN DEL MUNDO Y LA ÉPOCA DE LA TÉCNICA*

En este apartado nos detendremos en las características principales de estas etapas con la intención de captar la concepción de lo ente, de la verdad y del hombre que subyacen a sus posiciones metafísicas. Lo que se pretende no es sólo mostrar en qué medida permanece la marca platónica, sino subrayar cómo el progresivo alejamiento del ser y el consiguiente desarraigo existencial que tienen lugar en ellas contribuyen a configurar una posición nihilista que, como veremos, tiene como síntoma importantes dosis de violencia en diferentes ámbitos. Sólo tras este recorrido nos hallaremos en situación de comprender la propuesta heideggeriana de una posible superación de la metafísica y las alternativas que desde ella se nos ofrecen para combatir el nihilismo contemporáneo.

Heidegger considera que toda la metafísica moderna, incluido Nietzsche, se mantiene dentro de la interpretación de lo ente y de la verdad iniciada por Descartes. Dicha interpretación va aparejada inevitablemente a una nueva concepción del ser humano, pues, como hemos visto, la cuestión de quién sea el hombre está íntimamente vinculada con la pregunta por la esencia del ser. La clave de la filosofía cartesiana radica en el hecho de que en ella el hombre se convierte en «el primer y auténtico subjectum», esto es, en el ente señalado que decide sobre el modo de ser y la verdad de todo ente<sup>24</sup>. A partir de ahora lo ente se determina por primera vez como *objetividad* de la representación y la verdad como *certeza* de la misma<sup>25</sup>. A diferencia de la percepción griega, la *re-praesentatio* moderna consiste en poner algo ante sí a partir de sí mismo y asegurarlo como lo objetivo. El ente ya no es lo presente, sino lo que está enfrente en el representar. Nada escapa así a la objetivación humana, de manera que toda relación

<sup>22</sup> HEIDEGGER, M., *Introducción a la metafísica, o.cit.*, p. 174.

<sup>23</sup> *Ib.*

<sup>24</sup> HEIDEGGER, M., «La época de la imagen del mundo» [ed. original 1938], en *Caminos de bosque*, Alianza, Madrid, 1998, pp. 86ss.

<sup>25</sup> Esta idea es la que subyace a la expresión «imagen del mundo»: lo ente sólo puede ser en la medida en que es puesto por el hombre que representa, es decir, el ser de lo ente se reduce a su *representabilidad*. La devaluación del mundo como imagen y la instauración del hombre como subjectum son, claro está, dos procesos entretrejidados.

con algo tendrá el carácter de una *cogitatio* representadora en la que el hombre se asegura a sí mismo y alcanza la autocerteza<sup>26</sup>.

Heidegger criticará sin reparos esta «filosofía de la conciencia». Su pensamiento tiene un marcado carácter anticartesiano ya desde *Ser y Tiempo*, de ahí que todo su proyecto pueda ser considerado como una inversión del principio cartesiano del *cogito*<sup>27</sup>. A esto aludíamos cuando hablamos de la particular recepción heideggeriana de Husserl, cuya filosofía, en su opinión, podría entenderse como una estilización del cartesianismo. Lo que nos interesa resaltar aquí, aunque en cierto modo se sobreentiende por lo dicho hasta ahora, es que si bien Descartes y la fenomenología conciben la *ipseidad* del sujeto en categorías dinámicas, poniendo la esencia de la subjetividad en el movimiento de vuelta sobre sí que es accesible *in actu*, en el caso del filósofo francés la aprehensión de sí mismo es autorreflexiva, mientras que en Heidegger acontece como autocomprensión<sup>28</sup>. La radicalidad de la crítica de Heidegger es tal que llega a presentar la reflexión como un modo derivado del «ser-en-el-mundo»: «en el seno de la facticidad temporal —dice Sáez Rueda— la existencia no sólo se convierte en condición del pensar, sino que disuelve la oposición misma respecto a él: la reflexión se convierte en un modo de la existencia»<sup>29</sup>.

La «visión moderna del mundo» no es sino otra variante, más grave si cabe, del olvido del ser, que erróneamente se interpreta ahora como fundamento racional presentable ante el hombre. La crítica heideggeriana va contra las dos determinaciones principales de esta filosofía: el subjetivismo y el prurito por fundar. Desde el momento en que el sujeto cartesiano se presenta como *fundamentum absolutum inconcussum veritatis*, la razón humana se convierte en el fundamento que descansa sobre sí mismo, desde el cual se asegura (fundamenta) el ser como «constante asistencia» y se pone la verdad al servicio del hombre<sup>30</sup>. La transformación que padece este último concepto es decisiva en este inicio de la consumación de la metafísica en tanto que olvido del ser, ya que al concebirse

<sup>26</sup> Éste es el sentido del *ego cogito sum* cartesiano: «El subjectum, la certeza fundamental, es la representación simultánea —asegurada en todo momento— del hombre representador con lo ente representado, sea o no humano, esto es, con lo objetivo. La certeza fundamental es el me cogitare = me esse indudablemente representable y representado en todo momento (...) En esa certeza fundamental, el hombre está seguro de que, como aquel que representa toda re-presentación y por lo tanto como ámbito de toda representabilidad y, así, de toda certeza y verdad, está asegurado, lo que significa ahora, que es». *Ib.*, p. 88.

<sup>27</sup> CEREZO GALÁN, P., «La destrucción heideggeriana de la metafísica del *cogito*», en RANCH SALES - PÉREZ HERRANZ (eds.), *Seminario de filosofía. Centenario de René Descartes*, Universidad de Alicante, 1997, pp. 151-181.

<sup>28</sup> Esto quiere decir que el yo no es mera autoposesión, sino «proyecto-yecto», en el sentido de que se «autotrasciende» como «poder-ser». Esto es, el «quién» es proyecto de ganarse a sí mismo y no simplemente objeto de una autocaptación intemporal.

<sup>29</sup> SÁEZ RUEDA, *o.cit.*, p. 140. Para perfilar esta idea conviene subrayar que la apertura de mundo que tiene lugar en el proyectar comprensivo del Da-sein no es de carácter *noético*, sino *pático*, vivencial, esto es, acaece en virtud del sentimiento. A ello alude el «encontrarse», existencial que caracteriza el «estado de abierto».

<sup>30</sup> HEIDEGGER, M., «La época de la imagen del mundo», *o.cit.*, pp. 83ss.

como «adecuación» o «correspondencia» entre el juicio (lo que se dice) y la realidad (el mero ente), el fenómeno de la verdad deja de ser el fenómeno del descubrimiento del ser del ente (*alétheia*). Recuperar el sentido original de la verdad es crucial para abordar satisfactoriamente la esencia de la técnica y preparar una relación libre con ella y, por tanto, para poder dar paso al «pensar esencial» que haga honor a lo más digno de ser preguntado. Según Heidegger, el nivel originario de toda verdad está más allá de toda correspondencia, y la re-presentación presupone la presentación misma del ente<sup>31</sup>, de ahí que él comprenda la verdad como «la “presentación” misma del sentido del ser de los entes en el espacio abierto de una comprensión determinada o de un “mundo de sentido”»<sup>32</sup>.

Desde estas premisas Heidegger reflexiona sobre la «comprensión técnica del mundo». La técnica en su planteamiento no es un mero medio ni un hacer humano, como reza la definición instrumental y antropológica de la misma. Mientras nos la *representemos* así, intentando «dominarla» y «manejarla», no dejaremos de estar encadenados y sometidos a ella y tampoco lograremos captar su esencia ni alcanzar una relación libre con ella. Se trata, en cambio, de verla como un modo del desocultamiento de la verdad o, lo que es lo mismo, como una manera particular de *experimentar* el ser. De hecho, la palabra griega *téchne*, que aludía tanto al arte como al hacer y saber hacer manual, tenía ese sentido poiético de «traer-ahí-delante», de hacer salir de lo oculto. La clave ahora es que en la técnica moderna se pervierte esa *poiésis* inherente a la *téchne*, hasta el punto de determinar fatídicamente la esencia del hombre. Efectivamente, hoy, ese hacer salir de lo oculto que prevalece en la técnica, adopta la forma de una «provocación» que somete a la naturaleza a los designios del hombre, que convertido así en el «señor de la tierra», la reduce a algo domeñable y almacenable<sup>33</sup>. La expre-

<sup>31</sup> HEIDEGGER, M., «El origen de la obra de arte» [ed. original 1935], en *Caminos de bosque*, *o.cit.*, p. 37.

<sup>32</sup> SÁEZ RUEDA, *o.cit.*, p. 133. El estado oculto que acompaña al desocultamiento originario es la otra cara del propio ser, le pertenece originariamente, y no es simplemente el error. Si la verdad siempre es esta oposición entre el desocultar y el ocultar («la verdad es, en su esencia, no-verdad»), podemos concluir que la disputa entre el estado desoculto y el oculto es la verdad de todo lo ente. En ese sentido, la total objetivación no es posible, ya que supondría la anulación del ser del ente, el cual, sin embargo, lejos de reducirse a mera presencia, se resiste («contrincancia del estar presente»). Véase también GADAMER, H.-G., «La verdad de la obra de arte», en *Los caminos de Heidegger*, Herder, Barcelona, 2002, pp. 95-108.

<sup>33</sup> En esa actitud se vislumbra la conexión entre la voluntad de poder y la imagen científico-técnica del mundo, clave para interpretar la devaluación ontológica que tiene lugar en Occidente. Desde esta perspectiva analiza Heidegger la metafísica de Nietzsche, «último metafísico y último nihilista». Para nuestro autor la teoría nietzscheana de la voluntad de poder es la clave ontológica de la certeza cartesiana, la categoría metafísica central desde la que cabría reinterpretar el proyecto moderno. Ella supondría la consumación de la moderna metafísica de la subjetividad en tanto que es *voluntad de aseguramiento* y *autoaseguramiento*. Además, se erige, en tanto que *voluntad de voluntad* en el más claro antecedente de la voluntad técnica de dominio, ya que no admite otra meta que no sea la de su propio querer. El valorar, que es el medio de la voluntad de poder, es un *afianzar la seguridad del poder* y, así, un *poner lo ente* y hacerlo *disponible*. Sobre la interpretación heideggeriana de Nietzsche, véase ÁVILA, REMEDIOS, *El desafío del nihilismo. La reflexión metafísica como piedad del pensar*, Trotta, Madrid, 2005, pp. 217-263.

sión que Heidegger utiliza para designar a este específico acontecer de la técnica es la de *Ge-stell* o «estructura de emplazamiento»<sup>34</sup>:

«*Ge-stell* significa lo coligante de aquel emplazar que emplaza al hombre, es decir, que lo provoca a hacer salir de lo oculto lo real y efectivo en el modo de un solicitar en cuanto un solicitar de existencias. Estructura de emplazamiento significa el modo de salir de lo oculto que prevalece en la esencia de la técnica moderna, un modo que él mismo no es nada técnico»<sup>35</sup>.

Tras lo dicho, se aclara el rechazo de la concepción instrumental, pues si bien es el hombre el que efectúa a través de la técnica ese «emplazar provocante» que transfigura el mundo, él no dispone a voluntad del estado de desocultamiento<sup>36</sup>. Él se encuentra provocado de un modo más originario al solicitar y emplazar, se halla interpelado así desde siempre y, en todas partes, aunque no se percate de ello, ya ha sido llevado a lo desocultado, limitándose a corresponder a una exhortación dirigida a él<sup>37</sup>. Sólo desde esa «fuerza sometedora» del ser que interpela y que se presenta como *sino* se nos hace patente la esencia del ser-humano en tanto que ser histórico, porque es de ese modo como el hombre es puesto en camino al hacer salir de lo oculto. La «estructura de emplazamiento», al igual que la visión moderna del mundo, no es más que una forma equivocada de relacionarse con lo ente, que viene provocada porque el estado de desocultamiento, en el que se manifiesta cada vez todo lo que es, alberga el peligro de que el hombre malinterprete lo no oculto<sup>38</sup>.

<sup>34</sup> Conviene señalar, como hace el propio Heidegger, que su concepción de la técnica está en deuda con las reflexiones de Ernst Jünger, sobre todo en lo relativo a ese intento de superar la determinación antropológica e instrumental. Jünger piensa la técnica desde el trasfondo no antropomórfico de la *Gestalt* (figura) del Trabajador como «movilización» técnica del mundo. El paralelismo con Heidegger es claro, pues, como veremos, desde la *Ge-stell*, la técnica la concibe como desocultamiento del ente bajo la forma de la explotación y el dominio. Ambos reconocen la ambigüedad de la esencia de la técnica, si bien es cierto que Heidegger encuentra algunas deficiencias en el discurso jüngeriano que lo situarían todavía dentro del pensar metafísico. Sobre el debate de ambos autores en torno a la cuestión del nihilismo véase OCAÑA, E., *Más allá del nihilismo. Meditaciones sobre E. Junger*, Universidad de Murcia, Murcia, 1993.

<sup>35</sup> HEIDEGGER, M., «La pregunta por la técnica», en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Serbal, 1994, p. 20. P. Cerezo traduce el término *Ge-stell* como «dis-positivo», con el que se expresa mejor la unidad entre la im-posición del hombre sobre la realidad, que queda «dis-puesta», y la orientación compulsiva que le mueve a dominar lo real como un «dis-poner». Cf. CEREZO GALÁN, P., «Metafísica, técnica y humanismo», en NAVARRO, J. M. - RODRÍGUEZ, RAMÓN (comps.), *Heidegger o el final de la filosofía*, Editorial Complutense, Madrid, 1993, pp. 65ss.

<sup>36</sup> HEIDEGGER, M., «La pregunta por la técnica», *o.cit.*, p. 22.

<sup>37</sup> *Ib.*, p. 18. Recordemos que el ser-humano se comprende y comprende simultáneamente el ser del ente en un espacio previamente abierto por el ser. Semejante abrir previo adopta la forma de una *apelación*, que Heidegger entiende como «destino» del ser y que se hace valer en tanto *penuria*. La llamada del ser no tiene carácter de ley, el ser no obliga, sino que demanda en cuanto necesitante y apela a la responsabilidad del Da-sein, en la que éste se juega su ser y su libertad.

<sup>38</sup> Por eso dice Heidegger que «el sino del hacer salir lo oculto no es en sí un peligro cualquiera sino *el* peligro». *Ib.*, p. 25. Esta relación distorsionada con lo ente que se establece en

Lo determinante y lo más preocupante en el caso de la técnica moderna es que en ese desfigurado hacer salir de lo oculto, lo ente se presenta no ya como objeto, sino como «existencias» (*Bestand*), como «reservas» almacenables o artefactos disponibles en todo momento para el «uso» y «consumo» caprichoso del hombre, que, paralelamente, queda rebajado a la condición de «solicitador de existencias» y tiene la falsa impresión de ser el amo del mundo y de encontrarse en todas partes consigo mismo. Sin embargo, nada más lejos de la realidad. En su delirio técnico, «el hombre anda al borde de despeñarse, de precipitarse allí donde él mismo va a ser tomado sólo como existencia»<sup>39</sup>, es decir, cae en una situación de desarraigo absoluto y de «no-existencia» porque, al no sentirse ya interpelado por el ser, nunca podrá «experimentar la exhortación de una verdad más inicial». Ahí radica, pues, la más importante amenaza de la técnica, que la erige en el peligro extremo<sup>40</sup>.

Efectivamente, en la comprensión técnica del mundo el hombre se halla lanzado patológicamente a la «usura» y, al convertir al ser en «existencias», lo vacía, viéndose envuelto en una compulsiva e incesante organización de lo ente para rellenar ese hueco y, de ese modo, asegurarse a sí mismo<sup>41</sup>. En su engañosa autosuficiencia, el hombre ya no experimenta su «penuria» (*Not*) y, complacido, actúa como si no necesitase al ser. Es la completa narcosis, el olvido del olvido mismo, esa pretensión desmedida del hombre de querer prescindir del ser en cuanto ocultamiento y convertirlo en algo totalmente disponible, algo que, por otra parte, es esencialmente imposible<sup>42</sup>. Esta «ausencia de penuria» se conoce en términos heideggerianos como «el abandono del ser» (*Seinverlassenheit*)<sup>43</sup>. Por eso dice Heidegger que en la *Ge-stell* permanece el peligro de que la verdad se retire en todas direcciones, pues en ella puede cerrarse la posibilidad de que el hombre ingrese en la suprema dignidad de su esencia, que consiste, precisa-

---

la técnica viene preparada por el hacer propio de la ciencia moderna, que en su carácter de *investigación* y de *empresa* se representa a la naturaleza como algo predecible y constatable por medio del cómputo. Por eso dice Heidegger que la técnica, aun siendo posterior a la ciencia moderna, constituye, sin embargo, la esencia de ésta. Cf. HEIDEGGER, M., «La época de la imagen del mundo», *o.cit.*, pp. 65-71.

<sup>39</sup> HEIDEGGER, M., «La pregunta por la técnica», *o.cit.*, p. 25.

<sup>40</sup> *Ib.*, p. 26.

<sup>41</sup> HEIDEGGER, M., «Superación de la metafísica», en *Conferencias y artículos*, Odós, Barcelona, 1994, p. 70. La expresión heideggeriana para esa orientación compulsiva es la de «organización de la carencia».

<sup>42</sup> *Ib.*, p. 88.

<sup>43</sup> Cerezo aclara que en la técnica la penuria pierde su sentido originario, el cual indica «tanto la necesidad que el *Da-sein* tiene del ser en cuanto ek-sistencia o apertura a su verdad, como la que el ser mismo tiene del *Da-sein* como su medio de revelación. La penuria es, pues, la experiencia de “lo que hace falta” y lo que se echa en falta, del mutuo necesitar (*brauchen*) de la apropiación (*Er-eignis*)». Sin embargo, en el caso del hombre de la técnica «su penuria (*Not*) es precisamente su “ausencia de penuria” (*Not-losigkeit*)», el encubrimiento de su propio vacío-de-ser en la exuberancia de lo disponible y lo ya dispuesto, y la invasión de lo nuevo y lo por llegar. No se advierte entonces “lo que hace falta” (*Brauch*), a saber, el reconocimiento del hombre como medio indispensable en el destino (*Ge-schick*) de la desocultación (*Un-verborgenheit*)». CEREZO GALÁN, P., «Metafísica, técnica y humanismo», *o.cit.*, pp. 79 y 78.

mente, en «cobijar sobre esta tierra el estado de desocultamiento —y con él, antes que nada, el estado de ocultamiento— de toda esencia»<sup>44</sup>.

Ese peligro se torna hoy una amenaza real porque, al representarnos la técnica como algo neutral, nos limitamos «sólo a mirar fijamente lo técnico» e intentamos bien impulsarlo ciegamente, bien rechazarlo y condenarlo, lo cual viene a ser lo mismo. Por el contrario, si nos abrimos de un modo propio a su *esencia*, experimentando la estructura de emplazamiento como un sino del hacer salir de lo oculto, nos encontraremos ya cogidos por la «interpelación liberadora» del ser. Comprendemos ahora la sentencia heideggeriana en la que, parafraseando a Hölderlin, se afirma que la esencia de la técnica, a pesar de ser el peligro, alberga en sí el crecimiento de lo que salva<sup>45</sup>. Subraya así la ambigüedad de la *Ge-stell*, que, por un lado, desemboca en el emplazar provocante ya analizado, pero que también va a permitir, por otro, que el hombre se percate de su pertenencia a la esencia de la verdad. El filósofo de Friburgo deja así una puerta abierta a la esperanza en medio de ese panorama desolador.

Si bien esta época constituye la consumación de la metafísica y del nihilismo, ya que en ella se condensan todas las im-posiciones (*stellen*) acaecidas hasta el momento y el hombre se halla en la más acabada indigencia, dicha consumación se presenta, a la vez, como algo necesario. Dado que el hombre por sí solo no puede exorcizar el peligro, sólo tras experimentarlo en su grado extremo y hacerse cargo de la máxima impropiedad, puede sentir la necesidad de *ir al encuentro del ser mismo*<sup>46</sup>. El advenimiento de esa «nueva posibilidad», de la salida de esa vorágine técnica, sólo puede desarrollarse, entonces, como un acontecimiento del ser mismo en el que el hombre sea convocado a morar en otro lugar. Lo que le queda es, sin perder de vista el peligro, esperar, permanecer a la escucha de esa interpelación para dar el salto al «pensar esencial», el cual reclama que el hombre adopte otra actitud respecto al mundo y deje de ser el tribunal absoluto de lo real. Heidegger apunta, de este modo, a un «dejarse-ser», que es una especie de «pasividad-activa» en la que se abre la posibilidad de proyectarse en el *cuidado* del mundo para «dejar-ser» al ente el «ente que es» y encontrarnos, así, con lo más propio de nuestra existencia.

Se trata, entonces, de renunciar a la voluntad técnica de dominio, lo cual no supone, en ningún caso, la reivindicación de un mundo sin instrumentos. Lo crítico de nuestra época no es tanto que el mundo se tecnifique, como que el hombre, ebrio de poder y, al mismo tiempo, indefenso ante la prepotencia de la técnica, no se percate de la transformación que eso supone y, en lugar de enfrentarla meditativamente, la impulse ciegamente<sup>47</sup>. Por ello, frente al pensar calculador y organizativo que acaba sometido a la técnica, el «pensar esencial» adopta la forma de una «reflexión meditativa» capaz de captar su esencia y uti-

<sup>44</sup> HEIDEGGER, M., «La pregunta por la técnica», *o.cit.*, p. 29.

<sup>45</sup> *Ib.*, pp. 26ss.

<sup>46</sup> HEIDEGGER, M., «Superación de la metafísica», *o.cit.*, p. 65.

<sup>47</sup> HEIDEGGER, M., *Serenidad*, Serbal, Barcelona, 1989, p. 25.

lizarla apropiadamente<sup>48</sup>. Este modo peculiar de *habérmolas-con* el mundo tecnificado que nos envuelve lo llama Heidegger «serenidad» (*Gelassenheit*):

«Podemos usar los objetos técnicos, servirnos de ellos de forma apropiada, pero manteniéndonos a la vez tan libres de ellos que en todo momento podamos desembarazarnos (*loslassen*) de ellos. Podemos usar los objetos tal como deben ser aceptados. Pero podemos, al mismo tiempo, dejar que estos objetos descansen en sí, como algo que en lo más íntimo y propio de nosotros mismos no nos concierne. Podemos decir “sí” al inevitable uso de los objetos técnicos y podemos a la vez decirles “no” en la medida en que rehusamos que nos requieran de modo tan exclusivo, que dobleguen, confundan y, finalmente, devasten nuestra esencia»<sup>49</sup>.

Para evitar, por tanto, que ese pensar instrumental llegue a ser el único válido y practicado, hay que aprender a cultivar ese distanciamiento respecto a los objetos técnicos, abriéndonos de esta manera «al hecho de que por todas partes nos alcanza un sentido oculto del mundo técnico»<sup>50</sup> que en el fondo no es inventado ni hecho primeramente por el hombre. Esta propuesta no implica una oposición al avance de la técnica, sino más bien una llamada a la responsabilidad y a la prudencia frente al desarrollismo desenfrenado de nuestra época, en la que, inconscientes de nuestras limitaciones, abrazamos cualquier novedad sin atender a sus posibles consecuencias negativas. Impulsándolo compulsivamente y asumiéndolo como si fuera la única e inevitable forma de estar en el mundo, aprehendemos ciegamente la comprensión técnica, lo cual, según Heidegger, supone delegar la responsabilidad inherente a toda «existencia auténtica» y pasar por lo alto de nuestra propia finitud, cuando en realidad es ésta, nuestra condición finita, no sólo algo insuperable, sino la condición necesaria para toda emergencia de sentido. Lo que está en juego, por tanto, además de la conservación de la naturaleza a la que ponemos en jaque o de la realidad a la que reducimos a mero ente, es el propio «sí mismo» del hombre, ya que únicamente en la medida en que nos hacemos cargo de la facticidad irrebasable en la que estamos «arrojados», se abre la posibilidad de proyectarse en el «hacer por ser» y en el «cuidado» del «mundo», algo que sin duda queda de lado en la actualidad tecnificada en la que vivimos.

### 3. LA ESENCIA DEL NIHILISMO

Tras haber aclarado en qué medida la Metafísica Occidental en tanto que «metafísica de la presencia» es una metafísica nihilista, podemos concluir que

<sup>48</sup> En otro momento dice Heidegger así: «La técnica, como forma suprema del estado de conciencia racional, interpretado técnicamente, y la ausencia de meditación como incapacidad organizada, impenetrable a ella misma, de llegar a establecer un respecto con lo digno de ser cuestionado se pertenecen mutuamente: son lo mismo». Cf. HEIDEGGER, M., «Superación de la metafísica», *o.cit.*, p. 78.

<sup>49</sup> HEIDEGGER, M., *Serenidad*, *o.cit.*, pp. 26-27.

<sup>50</sup> *Ib.*, p. 28.

el nihilismo actúa allí donde sólo se atiende al ente corriente y donde se piensa que es suficiente tomarlo como hasta ahora, como el ente que es tal como es. Heidegger intenta hacernos ver que con esa actitud se rechaza la pregunta por el ser y se lo trata como una *mera nada* (*nihil*), se lo a-nula: «olvidarse del ser y ocuparse tan sólo del ente, esto es el nihilismo»<sup>51</sup>. Frente a eso Heidegger afirma que el ser esencia como el desocultamiento en el que presencia el ente y que, en ese permitir que el ente se manifieste, el ser mismo se oculta y se encubre. Éstas son sus palabras:

«El permanecer fuera del ser en cuanto tal es el ser mismo. En el permanecer fuera se encubre consigo mismo. Este velo que se desvanece a sí mismo, como el cual el ser mismo esencia en el permanecer fuera, es la nada en cuanto ser mismo»<sup>52</sup>.

Así pues, el reto que Heidegger nos lanza, ya desde sus escritos más tempranos<sup>53</sup>, es precisamente el de atender a la copertenencia existente entre ser y nada, a la que el pensar occidental, por su carácter eminentemente lógico y su pretensión de inteligibilidad, se muestra indiferente, reduciendo la nada a la negación lógica de lo ente. Sin embargo, no es en el dominio de la lógica, sino en el ámbito pre-reflexivo de los templos de ánimo, concretamente en la experiencia de la *angustia*, donde podemos toparnos con la nada<sup>54</sup>. En ella, a diferencia de en el temor o en el miedo, experimentamos una especie de *alejamiento* del ente *en general*, en el que nos abrimos a la experiencia que es «la maravilla de las maravillas: *que lo ente es*»<sup>55</sup>. Es, por tanto, la experiencia de la nada la que, a través de la *angustia*, nos abre a la experiencia del ser, pues en ella se revela que éste es *Ab-grund* y que carece de razón entitativa o fundamento<sup>56</sup>. Así pues, y aunque el hombre en la mayoría de los casos dé la espalda a este acontecimiento, el ser en su rehusar se descubre como nada, y ésta a su vez como fuente de todo ser, ya que es ella la que conduce por primera vez al Da-sein ante lo ente como tal, permitiendo que éste, desde su finitud, habite una posibilidad de comprensión<sup>57</sup>. En esto consiste el *nihilismo propio*, que alude a esa dimensión

<sup>51</sup> HEIDEGGER, M., *Introducción a la metafísica*, o.cit., p. 183.

<sup>52</sup> HEIDEGGER, M., *Nietzsche*, vol. II, Destino, Barcelona, 2000, p. 287.

<sup>53</sup> HEIDEGGER, M., «¿Qué es metafísica?» [ed. original 1929], en *Hitos*, o.cit., pp. 93-108.

<sup>54</sup> *Ib.*, pp. 99ss.

<sup>55</sup> HEIDEGGER, M., «Epílogo a “¿Qué es metafísica?”» [ed. original 1943], en *Hitos*, o.cit., p. 254.

<sup>56</sup> La angustia expresa, así, la autoexperiencia del Da-sein como «ser-arrojado» expuesto a la responsabilidad de ser. Lo que ocurre más a menudo es que el hombre no hace frente a esa experiencia crucial de la existencia, procediendo en su lugar a enmascararla y protegerse de ella. El Da-sein huye de sí mismo y se sumerge en un horizonte de comprensión ya establecido, común y cotidiano. Eso le permite alcanzar el bienestar de la narcosis, renunciando a su «ser-en-el-mundo» y, con él, a la posibilidad de elegirse a sí mismo. Esta huida del Da-sein de sí mismo, sumergiéndose en un modo inauténtico de la facticidad, es lo que Heidegger denomina la «caída» en el «uno» cotidiano (*das Man*).

<sup>57</sup> Heidegger subraya que «sin el originario carácter manifiesto de la nada no habría ningún ser-sí-mismo ni libertad alguna». Cf. HEIDEGGER, M., «¿Qué es metafísica?», o.cit., p. 102.



creadora de la nada inherente de forma esencial al ser, y que es el que hay que recuperar:

«La esencia del nihilismo propio es el ser mismo en el permanecer fuera de su desocultamiento, el cual, en cuanto suyo, es Él mismo y determina, en el permanecer fuera, su “es”»<sup>58</sup>.

Desde esa posición es posible percatarse de que en la historia de la metafísica, y especialmente en la época de la técnica, el nihilismo acontece, precisamente, en la *impropiedad* de sí mismo. Éste es el segundo sentido del término. Una vez que lo reconozcamos y lo experimentemos, estaremos en condiciones de abordar la *esencia* del nihilismo y la de la metafísica, y podremos plantear posteriormente y de un modo adecuado su superación. El *nihilismo impropio* consiste, pues, en la desatención o el dejar fuera (*Auslassen*) el acontecimiento de la sustracción o del permanecer fuera (*Ausbleiben*) del ser. Alude, así, al desarraigo del hombre tras sucumbir en la experiencia de la angustia. La esencia del nihilismo es, pues, la unidad originaria de lo que le es propio y lo que le es impropio. En ella impera algo diferencial que concierne al ser mismo. El prefijo «im-» no alude a una negación ni indica, en ese sentido, que lo impropio del nihilismo es lo que está mal, sino que se refiere a esa pensada nada del ser. Lo que se nos quiere hacer ver es que el propio ser en su permanecer fuera es el que ocasiona al mismo tiempo que se lo deje fuera<sup>59</sup>. Podemos decir, con otras palabras, que el ser se dota del peligro de que la necesidad que le es inherente no sea nunca históricamente experimentada como tal por los hombres<sup>60</sup>. Por ello, la posibilidad del más profundo de los errores está permanentemente al acecho sobre nuestra existencia. De hecho, con la metafísica de la subjetividad, que llega a su acabamiento en la actual época de la técnica, lo impropio dentro del nihilismo alcanza un predominio incondicionado, que hace inaccesible e impensable tanto lo propio como la esencia misma del nihilismo.

En el pensar metafísico, por tanto, no sólo «lo impropio *no* se experimenta como tal, sino que se lo explica desde el proceder de la metafísica»<sup>61</sup>. Esto es, el nihilismo, cuando es llevado a concepto dentro de la metafísica, sólo puede ser pensado como un proceso degradante y destructivo que afecta al plano de lo

---

Sólo experimentando la copertenencia entre ser-nada, i.e., «sólo pensando al encuentro del ser» en su permanecer fuera en cuanto tal, puede el hombre encontrarse con su esencia. El hombre llega a ser lo que propiamente es, Da-sein, en la medida en que, respondiendo a la interpelación del ser, es *refugio o albergue* del permanecer del ocultamiento en tanto que advenimiento del ser: ex-siste sosteniéndose dentro de la nada.

<sup>58</sup> HEIDEGGER, M., *Nietzsche, o.cit.*, p. 289.

<sup>59</sup> *Ib.*, pp. 296-300.

<sup>60</sup> *Ib.*, pp. 317-318. El ser en su verdad es la necesidad doblemente necesitante del incesante precisar el albergue. Es decir, el ser no-deja-de interpelar al hombre, y, a la vez, precisa de él como asilo de su advenir. En el interior del desocultamiento, esa necesidad queda siempre velada, propiciando con ello la falta de necesidad. Lo inquietante es que esa falta de necesidad se instaura por doquier en esta época de ensombrecimiento y confusión, permaneciendo ella misma inaccesible.

<sup>61</sup> *Ib.*, p. 293.

entitativo. Sin embargo, «la esencia del nihilismo no contiene nada negativo en el modo de algo destructivo»<sup>62</sup>. Esas consecuencias destructivas resultan, en cambio, del dominio imperceptible de la inesencia del nihilismo. Aquí está el peligro, interpretado ahora en clave nihilista: en este dejar fuera del nihilismo técnico real, el hombre corre el riesgo de que se realice como destino el total ocultamiento del ser en medio del completo aseguramiento del ente. En cuanto la desfiguración del permanecer fuera ya no se reconoce como tal, la metafísica considera que su tarea principal es la de explicar el ente desde un fundamento para, de ese modo, asegurarlo. Pero en ese proceso lo que tiene lugar de hecho, según Heidegger, es la progresiva a-niquilación del ente y con ella la caída del hombre en lo a-histórico<sup>63</sup>. Por eso, todo propósito de ir más allá del nihilismo que se emprenda desde ese pensar metafísico está desde el inicio condenado al fracaso<sup>64</sup>, ya que la pretensión de superar el nihilismo de forma inmediata y expeditiva como algo puramente destructivo, se despliega como un ir en contra del permanecer fuera del ser, algo que además de imposible, va en contra de la esencia del hombre. La superación del nihilismo así *querida* supondría una recaída en lo impropio de su esencia, lo deja intacto a nuestras espaldas propiciando que se alce a nuestro alrededor con mayor poder:

«El desconocimiento de la imposibilidad esencial de superar el nihilismo en el interior de la metafísica, incluso mediante su inversión, puede llegar hasta el extremo de considerar inmediatamente la negación de esta posibilidad como una afirmación del nihilismo o, por lo menos, como una indiferencia que observa el proceso del deterioro nihilista sin intervenir»<sup>65</sup>.

De este modo, «antes de toda superación se necesita una confrontación con el nihilismo que saque a la luz previamente su esencia»<sup>66</sup>. Así podremos preguntar-

<sup>62</sup> *Ib.*, p. 295.

<sup>63</sup> El desamparo del ente en cuanto tal, provocado por la falta de necesidad, pone de manifiesto la «apatricidad» (*Heimatlosigkeit*) del hombre histórico en medio del ente en su totalidad. *Ib.*, p. 320.

<sup>64</sup> Esta es la crítica que dirige a Nietzsche, cuya metafísica no sería en ningún caso una superación del nihilismo, sino el último y más extremo enredarse en su impropiedad. Nietzsche no sólo interpreta el ser como valor desde el ente en el sentido de la voluntad de poder, sino que además piensa esa voluntad de poder como el principio de una nueva posición de valores (transvaloración) y a ésta como una superación del nihilismo. Con esa presunta superación se cierra la posibilidad de recibir al ser en cuanto ser y se instaura definitivamente el dominio de la inesencia del nihilismo. *Ib.*, pp. 303ss.

<sup>65</sup> *Ib.*, p. 312.

<sup>66</sup> *Ib.*, p. 278. Es necesario recordar que lo que Heidegger piensa como «superación» no tiene nada que ver con la *Aufhebung* hegeliana, pues no se trata de negar algo para después conservarlo en un nivel superior. También se distingue claramente del ir «más allá de la línea» que proponía Jünger, ya que no podemos pensar la superación como un paso desde la caída en la nada a una situación en la que el ser es traído a presencia del hombre. De ese modo la nada sería comprendida erróneamente como mera nulidad y como algo separado del ser, y el hombre dejaría de concebirse como perteneciente a la unidad ser-nada para colocarse *frente* al ser. Cf. HEIDEGGER, M., «En torno a la cuestión del ser» [ed. original 1955], en *Hitos, o.cit.*, pp. 313-344.

nos en qué se funda la manifestación del nihilismo en su impropiedad y acabamiento, que es lo que históricamente nos concierne de modo inmediato. Ahora bien, el hombre no puede alcanzar por sus propios medios esa situación, sino que ha de ser convocado a ella por el ser, que es quien entrega su esencia al pensar:

«Una superación de ese dejar fuera sólo podría acontecer por parte del hombre de modo mediato, es decir, de modo tal que previamente el ser mismo, de modo inmediato, pretenda de la esencia del hombre que experimente *el permanecer fuera* del desocultamiento del ser en cuanto tal como un *advenimiento* del ser mismo y que piense lo así experimentado»<sup>67</sup>.

Sólo tras haber entrado el ente en el extremo olvido del ser y tras la inmersión total en la máxima indignancia, puede el hombre experimentar, impresionado por el ser, la necesidad de *demorarse* en el advenimiento del ser mismo. Sólo si ha sido llevado antes a la falta de necesidad más grave, puede experimentar esa falta como tal, como necesidad (*Notwendigkeit*)<sup>68</sup>. Es en ese «final» (*Ende*), entendido en un sentido *intensivo* como ese espacio (*Ort*) de experiencia en el que la metafísica y el nihilismo llegan a su consumación y sus posibilidades alcanzan una especie de plenitud expresiva, donde podemos preguntarnos por el futuro del pensar como «pensar del ser»<sup>69</sup>. La metafísica se presenta simultáneamente como obstáculo y apoyo imprescindible para ese pensar esencial, de ahí que Heidegger se refiera a ella como una «fatalidad necesaria»<sup>70</sup>.

Pensada ya en su esencia, como *misterio* de la historia del ser (en tanto que oculta el desocultamiento del ser), la metafísica puede ser superada, y con ella el nihilismo que le es inherente. No se trata, pues, de eliminarla ni de rebajarla ni de dejarla atrás como algo pasado, sino de provocar en ella una «torsión» (*Verwindung*) al pensar su esencia desde el ser mismo. De esta manera, la tarea del pensar, la de superar el nihilismo impropio, tiene un carácter provisional, pues se ceñirá a *preparar* el advenimiento de esa nueva posibilidad, la cual propiamente será siempre un acontecimiento mismo del ser. En este sentido, Heidegger señala dos formas que adopta ese «pensar al encuentro» al que es conducido el hombre. Por un lado, puesto que el nihilismo impropio disuelve el ser en la nada como vacía nulidad, se trata de pensar la nada como perteneciente al ser y como un fenómeno productivo, lo que implica pensar la diferencia óntico-ontológica y el ser como ocultamiento. Hay que plantear, entonces, expresamente, la pregunta por el ser:

«Avanzar expresamente hasta los límites de la nada en la *pregunta* por el ser e incluir la nada en esta pregunta, es (...) el primer y único paso eficaz para una verdadera superación del nihilismo»<sup>71</sup>.

<sup>67</sup> *Ib.*, p. 298.

<sup>68</sup> *Ib.*, p. 322.

<sup>69</sup> HEIDEGGER, M., «El final de la filosofía y la tarea del pensar», en VV.AA., *Kierkegaard vivo*, Alianza, Madrid, 1968, pp. 130-153.

<sup>70</sup> HEIDEGGER, M., «Superación de la metafísica», *o.cit.*, p. 69. Véase también *Nietzsche, o.cit.*, p. 322.

<sup>71</sup> HEIDEGGER, M., *Introducción a la metafísica, o.cit.*, p. 183.

El otro cauce apuntado por Heidegger es la superación de la metafísica como «rememoración» (*Andenken*), el ya mencionado «paso atrás». Se trata de volver en ese proceder a lo acontecido en la Metafísica para poder apreciar, por un lado, cómo en sus diferentes etapas el pensar representativo ha distorsionado el sustrato abismal en el que se sostiene nuestra existencia y, por otro, para poder experimentar, simultáneamente, lo que en todas ellas queda impensado, la diferencia óntico-ontológica. Ello ocurre como por efecto de un contragolpe, en virtud del cual lo que era pensado en exclusividad, el ente, se experimenta en su ocaso y deja de ser lo más propio:

«La superación sólo es digna de ser pensada en la medida en que se piensa en la torsión. Al mismo tiempo este pensar insistente piensa también en la superación. Esta rememoración experimenta el acaecimiento propio único de la de-propiación del ente, en la cual se despeja la menesterosidad de la verdad del ser y de este modo también la inicialidad de la verdad, y donde se ilumina el ser-humano en forma de despedida. La superación es la trans-misión de la metafísica a su verdad»<sup>72</sup>.

En este pensar esencial se reúnen «apelación» y «escucha»: la responsabilidad del pensar es la de mantener alerta la capacidad de escucha respecto a la interpelación del ser. Esto revierte, sin duda, en otra forma de estar y de comportarse respecto al mundo, dado que se disipa toda pretensión de dominio absoluto en un simultáneo «dejar-ser al ente» y «dejarse-ser», que implica una enigmática «pasividad activa»<sup>73</sup>.

#### 4. NIHILISMO TECNOLÓGICO COMO VIOLENCIA

A lo largo de su concienzudo análisis, Heidegger nos ha mostrado cómo en la filosofía de Occidente se ha ido gestando, a partir de su duro núcleo metafísico, el advenimiento de la civilización técnica, apoyándose para ello en una concepción de la razón y del sujeto que, vistos a la luz de este final, han resultado ser elementos indispensables para que la técnica impere hoy con la fuerza que lo hace y se erija, así, en un destino inescapable desde el olvido del ser. La

<sup>72</sup> HEIDEGGER, M., «Superación de la metafísica», *o.cit.*, p. 70.

<sup>73</sup> Cabe decir que se trata, además, de un pensar cercano al *poetizar*, ya que la pregunta por el ser está íntimamente entrelazada con la pregunta por el *lenguaje*, hasta el punto de que es con la perversión de éste, reducido a *vocablo* o a *abstracción*, como comienza el olvido del ser. Cf. HEIDEGGER, M., *Introducción a la metafísica, o.cit.*, pp. 55-73. Frente a las concepciones *instrumentalistas*, Heidegger subraya la dimensión «ontológica» *constitutiva* del lenguaje, su función de desvelamiento. Si el lenguaje es la «casa del ser», de acuerdo con ello, el pensar esencial, vinculado al advenimiento del ser, va a guardar su verdad «protegiendo la palabra». De ahí su cercanía a la poesía (*Poesie*), donde se manifiesta la esencia y anterioridad del lenguaje. Un análisis minucioso de la concepción heideggeriana del lenguaje y de su evolución desde *Ser y Tiempo* hasta sus escritos finales lo encontramos en LAFONT, CRISTINA, *Lenguaje y apertura de mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*, Alianza, Madrid, 1997.

tradición metafísica, atascada en la fundamentación de los entes, pierde de vista el sentido del ser hasta desembocar en una razón instrumental y calculadora que, acomodada en el sin-sentido y la errancia que ella misma provoca, se conforma con su autoaseguramiento, con la consolidación del propio mundo que la técnica genera. Esto es lo que hemos llamado «nihilismo impropio», el cual, aunque viene gestándose desde la metafísica platónica, encuentra hoy, como distorsionada afirmación de la voluntad de poder, su más explícita e intensa manifestación<sup>74</sup>.

Pues bien, las consecuencias negativas del dominio continuado de la impropiedad del nihilismo en la historia de la metafísica alcanzan en la época de la técnica su punto álgido, ya que en ella esa inesencia se despliega de forma absoluta. De este modo, las manifestaciones violentas que se dan en esta etapa histórica, y que afectan tanto a la realidad que nos rodea como al hombre mismo, no son sino el resultado del predominio incondicionado del nihilismo en su impropiedad. Sin pensar previamente la esencia del nihilismo, no podremos preguntarnos por el origen de esos fenómenos destructivos según su esencia. De hecho, para el pensar metafísico dichos fenómenos no son considerados propiamente como consecuencias, sino como el nihilismo mismo, de ahí que se lo represente únicamente como lo que degrada y destruye, como la declinación y la decadencia, cuando, en realidad, nada de eso está contenido en la esencia del nihilismo, sino que son las inevitables derivaciones del alejamiento extremo del ser y la consiguiente objetivación incondicionada de lo ente<sup>75</sup>.

Como vimos al hablar de la técnica como consumación de la metafísica, lo que amenaza al hombre en la «era atómica», así llama el autor a esta etapa histórica, no es en primer lugar resultado de los posibles efectos mortales o devastadores de las máquinas y los aparatos de la técnica, sino que tiene una raíz más profunda: «la auténtica amenaza ha abordado ya al hombre en su esencia»<sup>76</sup>. Conviene detenerse en este punto antes de examinar las consecuencias destructivas del nihilismo «real». Ya hemos visto cómo la *téchne* en su sentido original era una de las formas por las que hombre, interpelado por el ser, se abría camino en medio de lo ente y llegaba a constituirse propiamente como un ser-histórico, si bien es cierto que con el desarrollo científico-técnico actual eso queda totalmente desfigurado. En algún momento, el mismo Heidegger se refiere a ese modo apropiado de instalarse el hombre en el mundo con los términos de «actitud violenta», subrayando así el esfuerzo y el riesgo que el hombre asume en su confrontación con el ser al intentar ponerlo-en-

<sup>74</sup> Podemos afirmar, siguiendo en esto a P. Cerezo, que para Heidegger técnica y metafísica son una misma cosa, pues «si hay una esencia metafísica de la técnica es porque se da igualmente una esencia técnica de la metafísica». Por eso, «la Onto-teo-logía se muestra en verdad como una Ontotecnología». CEREZO GALÁN, «Metafísica, técnica y humanismo», *o.cit.*, pp. 66 y 68.

<sup>75</sup> HEIDEGGER, M., *Nietzsche, o.cit.*, pp. 295, 307 y 312.

<sup>76</sup> HEIDEGGER, M., «La pregunta por la técnica», *o.cit.*, p. 26.

obra como un ente, ajustándose en ello a su interpelación liberadora, la cual impera en todo momento como «fuerza sometedora», y, en ese sentido, también violenta<sup>77</sup>.

Según Heidegger, el hombre sólo desarrollará un verdadero «proyecto poético» y habitará el mundo de modo apropiado en la medida en que su actitud violenta se mantenga dentro de los límites de la *fuerza* imperante del ser y propicie la irrupción en lo manifiesto de su superioridad<sup>78</sup>. Pero incluso en ese caso, el que actúa con violencia desconoce el «apaciguamiento» y la «conciliación», sabedor de que la posibilidad de la ruina no se cierra jamás, siendo la afirmación más clara del imperar del ser. Así nos lo hace ver Heidegger:

«En la reciprocidad entre la fuerza sometedora de lo ente en su totalidad y la existencia violenta del hombre se efectúa la posibilidad de una precipitación en la sin-salida y el sin-lugar: la ruina. Mas ésta y su posibilidad no se introducen sólo al final, (...) sino que esta ruina impera y espera desde el fondo de la reciprocidad entre la fuerza sometedora y la actitud violenta»<sup>79</sup>.

En este sentido, él sostiene que la existencia humana es el acontecer mismo de lo pavoroso (*Unheimlich*). El hombre, entendido como el que hace violencia, trasciende los límites que le son habituales y «familiares» (*heimlich*) y se expone al peligro de la ruina, de precipitarse en lo no-histórico, algo que se confirma hoy con el imperio de la técnica, donde la actitud violenta, que originariamente abre caminos, degenera en la in-esencia del exceso<sup>80</sup>, se enreda en la apariencia al presentarse ella misma como «*poder* sometedor» y termina por excluirse así del ser. El «hombre de la técnica», el de la «voluntad de voluntad», en su afán de dominio sobre lo real ya no siente esa necesidad del ser y alejándose de su esencia, deja propiamente de existir, para sencillamente «flotar a la deriva» en medio de lo ente. De ahí que Heidegger insista en la «necesidad del quebrarse» de la actitud violenta del hombre, ya que sólo doblegándose al imperar del ser encuentra su «sí-mismo»:

«La no-existencia constituye la suprema victoria sobre el ser. La existencia es la constante necesidad de la derrota y del resurgimiento del acto violento contra el ser y, concretamente, de tal modo que la omnipotencia del ser viole (en sentido literal) a la existencia, obligándola a que sea el lugar de su

<sup>77</sup> HEIDEGGER, M., *Introducción a la metafísica, o.cit.*, pp. 136-151. En su comentario de *Antígona* de Sófocles queda clara esta idea: «De esta manera, pues, la τέχνη caracteriza al δεινόν, a la actitud violenta [del hombre] en su rasgo fundamental y decisivo. Porque la actitud violenta consiste en usar la violencia contra la fuerza sometedora [del ser]; es la sapiente conquista del ser, previamente inaccesible, conducida a la apariencia en tanto ésta es el ente». *Ib.*, p. 147 (Las aclaraciones entre corchetes son nuestras).

<sup>78</sup> Ése es el caso, por ejemplo, del auténtico decir poético y del auténtico obrar político, que, en la medida en que no pierden de vista el sentido del ser y se distancian de lo cotidiano, avanzan hacia lo no-dicho, irrumpiendo en lo no-pensado o fuerzan el acontecer de lo no-sucedido y hacen aparecer lo no-visto, respectivamente. *Ib.*, p. 148.

<sup>79</sup> *Ib.*, p. 149.

<sup>80</sup> *Ib.*, p. 145.

aparecer, rodeando e impregnando este lugar con su imperar, y conteniendo así la ex-sistencia en el ser»<sup>81</sup>.

Avistamos, por fin, después de este largo rodeo, el núcleo de la cuestión que nos atañe. Si todo «proyectar comprensivo» supone ya una cierta actitud violenta, en tanto que constituye un «trazar caminos» en el ámbito de lo ente sobre el inevitable y necesario ocultamiento del ser, lo que ocurre en el peculiar y desfigurado «hacer salir de lo oculto» de la técnica contemporánea es que dicha actitud desborda ya cualquier límite imaginable. Como dice Heidegger, nada «diabólico» se da en los instrumentos o artefactos que utilizamos, sino que el peligro reside en que el hombre ignora y desatiende su propia finitud, condición indispensable para todo «proyecto» con sentido. Enajenado por el poder que le confiere la técnica, cree que tiene en sus manos lo real y la realidad, apropiándose así la posibilidad de poder salir alguna vez del olvido del ser. Ésta es la clave, y ahí descansa el peligro supremo. Desde la extrema sustracción de la esencia de la verdad, sin saberse interpelado y pretendiendo la objetivación y el aseguramiento de todo lo ente, el hombre va contra el ser mismo queriendo lo imposible, el dominio incondicionado de todo lo que es. Son, por tanto, la «ausencia de penuria» y la «falta de necesidad» las que están detrás de la violencia que caracteriza el hacer técnico del hombre actual, que va, efectivamente, contra el ser mismo, y «empuja», en palabras de Heidegger, «hacia un respecto que está dirigido en el sentido opuesto a aquello que es»<sup>82</sup>, sumiendo al hombre en lo carente de sino, al ya mencionado, «estado de abandono del ser», que es la misma esencia del nihilismo impropio<sup>83</sup>. Ésta es la raíz última de las consecuencias destructivas que acompañan al nihilismo técnico, consecuencias que constituyen la violencia «real» que queremos examinar y que padecemos cotidianamente, y que es, por otra parte, de una índole muy diferente a esa otra que acompaña a toda apertura de sentido.

Se trata de un proceso que afecta en primer lugar a la naturaleza, aunque el hombre mismo, y todo lo que concierne a la humanidad, llega a verse seriamente afectado, llegando a padecer, valga la expresión, «en sus propias carnes» las consecuencias del imperio del pensar calculador e instrumental que impulsa el despliegue de la técnica<sup>84</sup>. Por lo que a la naturaleza se refiere, ésta deja de verse

<sup>81</sup> *Ib.*, pp. 161-162. De modo más contundente se expresa Heidegger cuando dice que «en cuanto brecha para la manifestación del ser, puesto en obra en el ente, la ex-sistencia del hombre histórico es un *incidente*: una incidencia en la que súbitamente brotan las potencias de la desatada fuerza sometedora del ser y se insertan en la obra como acontecer histórico». *Ib.*, p. 150.

<sup>82</sup> HEIDEGGER, M., «La pregunta por la técnica», *o.cit.*, p. 25.

<sup>83</sup> HEIDEGGER, M., «Superación de la metafísica», *o.cit.*, pp. 81-82.

<sup>84</sup> Un profundo análisis de las ambigüedades del progreso tecnológico, y a la vez crítico con el planteamiento heideggeriano, nos lo ofrece J. A. PÉREZ TAPIAS en su obra *Internautas y naufragos. La búsqueda del sentido en la cultura digital*, Trotta, Madrid, 2003, pp. 34-43. El mismo autor aporta en otro lugar importantes claves que nos permiten conectar estas reflexiones con la globalización capitalista que vivimos. Articulando los diagnósticos de Marx y Nietzsche, sostiene que «si el nihilismo es medular en nuestra cultura es porque la lógica capi-

como un lugar habitable en el que puede morar el hombre y se concibe exclusivamente como fuente de riqueza y almacén de «reservas» de energía de las que hay que obtener el máximo rendimiento:

«El hacer salir de lo oculto que prevalece en la técnica moderna es una provocación que pone ante la Naturaleza la exigencia de suministrar energía que como tal pueda ser extraída y almacenada (...) Ahora hasta el cultivo del campo ha sido arrastrado por la corriente de un cultivar de otro género, un cultivar (encargar) que *emplaza* a la Naturaleza. La emplaza en el sentido de la provocación (...) El emplazar que provoca las energías de la Naturaleza es un promover en un doble sentido. Promueve alumbrando y exponiendo. Este promover, sin embargo, está emplazado de antemano a proveer otras cosas, es decir, a impulsar hacia la máxima utilización con el mínimo gasto»<sup>85</sup>.

La actitud del «hombre de la técnica», propiciada, como dice el propio Heidegger, por el desarrollo científico e impulsada por los procesos productivos industriales, muestra así su cara más feroz y se desvela como una im-posición violenta sobre la realidad en la que la *hybris* de la voluntad de dominio se despliega sin límites y no responde ya ni siquiera a criterios de utilidad<sup>86</sup>. Lo que está ante nosotros pierde incluso el rango de objeto y se diluye hasta convertirse en «existencias», aquello que es susceptible de ser solicitado en cualquier momento para ser puesto a dis-posición del hombre:

«La central hidroeléctrica no está construida en la corriente del Rin como el viejo puente de madera que desde hace siglos junta una orilla con otra. Es más bien la corriente la que está construida en la central. Ella es ahora lo que ahora es como corriente, a saber, suministradora de presión hidráulica, y lo es desde la esencia de la central»<sup>87</sup>.

Instalado de esta forma en la impropiedad del nihilismo técnico, en el que el ser, si bien esencia, lo hace sin su propio prevailecimiento, el hombre prosigue

---

talista es esencialmente nihilista», a lo que añade que «al capitalismo nihilista ha llegado la modernidad por el nihilismo que ya la cultura occidental venía incubando». Cf. PÉREZ TAPIAS, J. A., *Del bienestar a la justicia. Aportaciones para una ciudadanía intercultural*, Trotta, Madrid, 2007, p. 38.

<sup>85</sup> HEIDEGGER, M., «La pregunta por la técnica», *o.cit.*, pp. 15-16.

<sup>86</sup> A este respecto conviene tener presente la reflexión de Wolfgang Sofsky, quien en su estudio fenomenológico sobre la violencia, tras distinguir entre *violencia instrumental* (aquella que es un medio para un fin) y *absoluta* (la cual no está sujeta a ninguna finalidad y no necesita, por tanto, de justificación, pues sólo persigue su propio acrecentamiento, poniendo a la racionalidad misma a su servicio), nos advierte de los límites de toda interpretación racional-teleológica de la violencia real, pues tal punto de vista nos ofrece una imagen unilateral de la misma. El concepto instrumental de violencia permanece ajeno «al umbral en el que la violencia se convierte en crueldad, y no puede apreciar todos los procesos no gobernados por el cálculo porque son ellos mismos los que dirigen los cálculos». En ese sentido, el autor sostiene que «es un error creer que la violencia se acaba cuando alcanza algún fin (...) La violencia se impulsa a sí misma (...) La tendencia a lo absoluto le es immanente». Cf. *Tratado sobre la violencia*, Abada, Madrid, 2006, pp. 53 y 61.

<sup>87</sup> HEIDEGGER, M., «La pregunta por la técnica», *o.cit.*, p. 16.



con más ahínco si cabe en su tarea de asegurar el ente, ajeno al reverso ecológico de la esquilación de la naturaleza y sin saber que con ello agudiza, aún más, su propia inseguridad:

«Vista desde esta perspectiva, la técnica, por estar referida sin saberlo al vacío del ser, es la organización de la carencia. Donde quiera que falte ente —y para la voluntad de voluntad que se afirma cada vez más siempre falta— la técnica tiene que salir al quite recambiando lo que falta y consumiendo materia prima»<sup>88</sup>.

Según Heidegger, el irrefrenable proceso de innovación técnica que vivimos sería el reflejo de la «errancia» y la «indigencia» en la que estamos inmersos, lanzados de forma inconsciente a una actividad frenética sin sentido, que se limita a organizar, planificar y preservar el consumo del ente, intentando así suplir inútilmente el vacío que hemos generado<sup>89</sup>. Desde esta perspectiva, la acción del hombre, regida por el «principio del rendimiento», se presenta como «usura», en la que se muestra una total «in-diferencia» frente a lo ente, reducido en todos sus aspectos a simple materia puesta al servicio de la intensificación del afán de dominio:

«El consumo del ente, como tal y en su decurso, está determinado por el equipamiento en el sentido metafísico, algo por medio de lo cual el hombre se hace “señor” de lo “elemental”. El consumo incluye el uso reglado del ente, que se convierte en oportunidad y materia para realizaciones y para la intensificación de éstas. Este uso se utiliza en beneficio del equipamiento. Pero en la medida en que éste va a parar a la incondicionalidad de la intensificación y del aseguramiento de sí y tiene realmente como meta la ausencia de metas, este uso es usura»<sup>90</sup>.

La lógica inherente a la comprensión técnica del mundo, movilizada desde el interés por el dominio exhaustivo de la naturaleza, impregna todos los ámbitos de nuestra existencia con la instrumentalidad y el cálculo del tipo de razón que en ella se ejerce, convirtiendo el mundo, como dice nuestro autor, en un «in-mundo», ya que no conoce verdad alguna del ser. En este punto, Heidegger hace hincapié en que la «uniformidad» no es la consecuencia sino el fundamento del incesante cálculo planificador de la voluntad de voluntad, que, instalada en la

<sup>88</sup> HEIDEGGER, M., «Superación de la metafísica», *o.cit.*, p. 86.

<sup>89</sup> Imbuido por la mitología del progreso, preso de la «avidez de novedades», el hombre se cree capaz de hacer lo imposible, con la consiguiente contrapartida de perder a la vez su capacidad de hacer lo posible, de atender a sus necesidades básicas. Las consecuencias destructivas de este irrestricto desarrollismo se intensifican mutuamente y se encadenan en el «círculo de la violencia», contribuyendo a una especie de «autonomización» del avance técnico, que termina por subyugar al hombre, obligándolo a hacer todo lo que puede prescindiendo de sus consecuencias. Así, nuestra «cultura del exceso» y la violencia que la caracteriza se condicionan mutuamente, pues en ella todo lo factible acaba haciéndose. En términos heideggerianos, diríamos que en lugar de «velar por la inviolabilidad de lo posible», el hombre «obliga a la tierra a ir más allá del círculo de lo posible (...) la voluntad ha impuesto a lo posible lo imposible como meta». *Ib.*, p. 88.

<sup>90</sup> *Ib.*, pp. 82 y 87.

técnica, está compulsivamente orientada al aseguramiento del orden y termina por esclerotizar y parcelar el mundo de la vida en «sectores»<sup>91</sup>.

Embarcado en ese proceso de «aseguramiento total y “sin fisuras” del ordenamiento del orden», el hombre mismo puede acabar siendo la víctima de su propio delirio:

«(...) desde el momento en que el hombre, dentro de los límites de lo no objetual, es ya sólo el solicitador de existencias, entonces el hombre anda al borde de despeñarse, de precipitarse allí donde él mismo va a ser tomado sólo como existencia»<sup>92</sup>.

O como dice Heidegger en otra ocasión:

«La usura de todas las materias, incluida la materia prima “hombre”, para producir técnicamente la posibilidad incondicionada de producirlo todo, está determinada en lo oculto por el vacío total en el que está suspendido el ente, las materias de lo real»<sup>93</sup>.

En cuanto el hombre permanece como «sujeto de toda usura» y «dirigente» o «trabajador del equipamiento», se convierte en la materia prima más importante, en «objeto» del estado de abandono del ser<sup>94</sup>. Quizá donde esto se ve con más

<sup>91</sup> Esto es lo que caracteriza el «dirigismo» de esta nuestra época, el cual pervierte el sentido mismo de la naturaleza, la cultura, la política, el arte o la filosofía, reduciéndolas respectivamente a objeto, artefacto, gestión, vivencia y antropología. *Ib.*, pp. 72 y 84-86. En esta línea, y en ciertos aspectos en contradicción con el planteamiento de Heidegger, reflexiona H. Arendt sobre la burocratización de la vida pública. La autora insiste en que, desde el punto de vista de la acción política, hay que distinguir entre *violencia*, que se distingue por su carácter instrumental, y *poder*, que como capacidad humana para actuar concertadamente, precisa del apoyo y asentimiento de un grupo. Se trata, según ella, de fenómenos no sólo distintos, sino opuestos. En ese sentido, la tiranía es la más violenta y menos poderosa de las formas de gobierno, y la burocracia, la última y más formidable forma de dominio, cuya dinámica nosotros podemos verla también desde la lógica ordenadora del dirigismo que Heidegger denuncia, constituye, por su parte, en tanto que «dominio de Nadie», una tiranía sin tirano, una «forma de gobierno en la que todo el mundo está privado de libertad política, del poder de actuar». Cf. ARENDT, H., *Sobre la violencia* [ed. original 1969], Alianza, Madrid, 2005, pp. 48-78. En términos parecidos se expresa Sofsky al aclarar la inherente contradicción al «poder ordenador», que si en un principio debía limitar la violencia, finalmente desemboca, con su pretensión ilimitada de homogeneidad, en un continuo incremento de la misma. Los «dirigentes» de los que habla Heidegger terminan siendo, en ese sentido, «trabajadores de la violencia», pues detrás del «monopolio de la violencia» lo que hay es una racionalización y un desarrollo incesantes de las fuerzas destructivas. Cf. *Tratado sobre la violencia, o.cit.*, pp. 5-23.

<sup>92</sup> HEIDEGGER, M., «La pregunta por la técnica», *o.cit.*, p. 25.

<sup>93</sup> HEIDEGGER, M., «Superación de la metafísica», *o.cit.*, p. 85. Heidegger no deja pasar la oportunidad para criticar la teoría nietzscheana del «super-hombre», al afirmar que el hombre de la voluntad de voluntad se corresponde con esa «ultrahumanidad» en la que «la pulsión de la animalidad y la ratio de la humanidad devienen idénticos» y cuyo rasgo primordial es el «instinto» (capacidad de prever por medio del cálculo la totalidad de lo ente). Subhumanidad y ultrahumanidad serían lo mismo.

<sup>94</sup> Las múltiples variantes de la violencia que observamos en el ámbito de las relaciones humanas suponen siempre una devastación de la «*conditio humana*». Sofsky, subrayando el componente corporal de la violencia y, por tanto, refiriéndose principalmente a su aspecto

claridad es en los conflictos bélicos, ámbito en el que el nihilismo irrumpe con el mayor dramatismo. De hecho, nuestro autor señala, claramente influenciado por Jünger en este punto, que «las “guerras mundiales” y su carácter de “totalidad”, son ya consecuencia del estado de abandono del Ser»<sup>95</sup>. Sin duda, es, efectivamente, en la guerra donde se pone de manifiesto la ambigüedad de la técnica y su estrecha vinculación con el nihilismo, pues, al jugar un papel decisivo en la intensificación de la actividad bélica desde la producción del armamento más sofisticado, contribuye a la aniquilación y a la cosificación del hombre que se da en ella<sup>96</sup>. El hombre es reducido a material y reserva (*Bestand*) disponible para la explotación bélica. Es rebajado a mero objeto y a mero engranaje de una cadena de total destrucción en la que no se distingue a víctimas ni a verdugos, pues ambos han caído ya en el anonimato absoluto. La guerra con sus rasgos apocalípticos es el mejor reflejo de la conversión del mundo en in-mundo, propiciada por la errancia de la usura en la que se halla inmerso el hombre y desde la que se diluye todo sentido, llegando incluso a desdibujarse la frontera entre «guerra» y «paz»<sup>97</sup>:

---

físico, afirma que «la violencia afecta al hombre en lo más íntimo, sometiéndolo así en su totalidad». Sin perder de vista la asimetría abismal que se da entre el que la ejerce (agresor) y el que la padece (víctima), sostiene que la violencia traspasa a la persona entera, modificando su posición en el mundo y transformando la conciencia del espacio y el tiempo: «La violencia libera al que la ejerce y destroza a la víctima. Mientras aquél se expansiona, ésta se contrae hasta la nulidad». Cf. *Tratado sobre la violencia, o.cit.*, pp. 63-81.

<sup>95</sup> HEIDEGGER, M., «Superación de la metafísica», *o.cit.*, pp. 82-83. Como señala Enrique Ocaña, Jünger, desde su propia experiencia de las «batallas de material», supo ver muy bien la estrecha conexión que hay entre técnica, voluntad de poder y nihilismo, y que se verificaba especialmente en la guerra, sobre la que reflexiona desde la noción clave de «movilización total» (*Totalmobilmachung*). La guerra sería un «proceso de trabajo gigante», en el que todas las fuerzas y los seres son movilizados como combustible en esa empresa de explotación y aniquilación. Cf. OCAÑA, E., *Más allá del nihilismo. Meditaciones sobre E. Jünger, o.cit.*, pp. 206-225.

<sup>96</sup> La guerra es el escenario idóneo para el despliegue de la *violencia absoluta*. En ella la inteligencia humana deviene instrumento para el aumento de los efectos devastadores de la violencia misma, y no sólo por lo que al diseño de una táctica y una estrategia se refiere, sino también por lo que respecta al continuo perfeccionamiento de los artefactos de la violencia, cuyo potencial destructivo es cada vez mayor. Además, la mecanización de las armas, que convierte el trabajo de la violencia en un trabajo técnico, hace cada vez más superflua la violencia del individuo, lo cual redundará en un incremento de la devastación para compensar la devaluación de la cualidad de la crueldad. Por ello Sofsky dice que «la violencia de la guerra a menudo no consiste verdaderamente en un *combate*, sino en una *masacre* de indefensos», y califica al combate como una «situación total», en la que la violencia, desprendida de todo objetivo exterior, acaba teniendo una presencia absoluta. Por eso, ver la guerra como «la continuación de los conflictos políticos por otros medios», desde una concepción instrumental de la violencia, escamotea la situación de las víctimas. Cf. *Tratado sobre la violencia, o.cit.*, pp. 137-154. También H. Arendt sostiene que la perfección técnica de los instrumentos de la violencia es tal que «ningún objetivo político puede corresponder concebiblemente a su potencial destructivo o justificar su empleo», evidenciando que la acción violenta, por la arbitrariedad que alberga, siempre puede degenerar en la violencia absoluta, ya que «el fin está siempre en peligro de verse superado por los medios a los que justifica». Cf. *Sobre la violencia, o.cit.*, pp. 9-12.

<sup>97</sup> H. Arendt se pronuncia de forma parecida cuando en la obra mencionada, escrita durante la «Guerra Fría», apunta que el objetivo de la carrera armamentística no es tanto una

«Más allá de la guerra y de la paz está la mera errancia de la usura del ente en el autoaseguramiento del ordenar desde este vacío del estado de abandono del Ser. “Guerra” y “paz”, cambiadas en su in-esencia, están acogidas en la errancia y, al haberse hecho irreconocibles en vistas a una diferencia, han perecido en el mero desarrollo del hacer cada vez más cosas (...) La guerra se ha convertido en una variedad de la usura del ente, que se continúa en la paz»<sup>98</sup>.

Si en la impropiedad de la cotidianidad a la que estamos arrojados lo que impera es el llamado «ser-uno-con-otro», que no es sino la versión inauténtica y anónima del modo de existencia interpersonal del ser-humano, llegados en esta época al estado de «máxima impropiedad», lo que tiene lugar es, como acabamos de ver, que ni siquiera hay ya espacio para la moralidad ni para la relación ética, es más, se puede decir que se pone en marcha una dinámica negadora del *otro*<sup>99</sup>. Esto, en última instancia, viene provocado porque ahora, en la «edad acabada de la indigencia», se le encubre al hombre su posibilidad más genuina que es la de asumir la responsabilidad de elegirse. Desde el momento en que no hay lugar para el acto de resolución de «hacer-por-ser», tampoco puede darse una verdadera socialidad. La resolución por el «sí mismo» es, efectivamente, lo que nos permite abrirnos al «cuidado por» el otro. Heidegger llama

---

preparación para la guerra como la «disuasión», la cual se convierte en «la mejor garantía de paz». *Ib.*, p. 10. En el contexto de la situación geopolítica actual, es conveniente no perder de vista lo que supone un fenómeno como el terrorismo. Para ello me remito a la obra de BORRADORI, G., *La filosofía en una época de terror. Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida*, Taurus, Madrid, 2003. En la entrevista al filósofo francés, éste, reflexionando sobre la *inapropiabilidad* de lo acontecido el 11-S y sobre nuestra incapacidad para comprenderlo, analiza el terrorismo como el síntoma de una crisis *autoinmunitaria* que golpea el corazón de las democracias participativas occidentales, y sitúa su origen en el juego de fuerzas de la «Guerra Fría». Derrida propone, tras calificar ese atentado como algo «traumatizante», que replanteemos «el orden de la temporalización que parece implicar», para hacernos ver que su temporalidad «no procede ni del ahora presente ni del presente pasado, sino de un in-presentable que está por venir». El traumatismo, y esto es lo que pretendemos destacar al hilo de esa tensa «disuasión» de la que hablaba Arendt, se alimenta del *terror* al porvenir, con la diferencia de que hoy la «amenaza total» no proviene de un Estado, sino de imprevisibles e incalculables «fuerzas anónimas». Cf. *La filosofía en una época de terror, o.cit.*, pp. 131-195. Conectando con la reflexión heideggeriana, aunque quizá sea aventurado, podemos decir que si la *angustia* es el estado que caracteriza la existencia auténtica, el *miedo* es lo propio de esta época de errancia, que por la violencia que alberga y genera es también una época de *terror*.

<sup>98</sup> HEIDEGGER, M., «Superación de la metafísica», *o.cit.*, p. 83.

<sup>99</sup> Esa dinámica negadora del otro puede verse reforzada desde el momento en que los que somos testigos de esa violencia adoptamos, de forma cómplice e interesada (las víctimas suelen ser personas marginales —esclavos, extranjeros, enemigos— que ponen en cuestión desde dentro la estructura social y son consideradas una amenaza para la ortodoxia y el orden que nos rodea), la actitud de meros «espectadores», favoreciendo así la «normalización» de la violencia. La conversión de la violencia en «espectáculo» produce tarde o temprano la indiferencia moral, lo cual no es sino una medida de protección para evitar que la violencia nos afecte, y alejar tanto el temor que ella produce como la atracción que provoca. La «banalización» de la violencia en ese sentido puede propiciar que el antagonismo víctima-espectador sea tan abismal como el que existe entre aquella y el agresor. Cf. *Tratado sobre la violencia, o.cit.*, pp. 101-117.

a esto *Fürsorge*, un «“procurar por” liberador» en el que de lo que se trata es de «dejar ser» al otro en su propio ser él mismo, esto es, proporcionarle las condiciones para que él mismo asuma su responsabilidad y empuñe su proyecto.

La conquista del «ser-sí-mismo», el reencuentro del ser-humano con su esencia, se manifiesta de este modo como algo necesario para el desarrollo apropiado de su intersubjetividad y también para el establecimiento de una relación fructífera con la naturaleza, disipando la violencia que se deriva de la pretensión irrestricta de hacer domeñable al mundo. Ello presupone, como hemos visto, la comprensión de la diferencia y la asunción de la «indisponibilidad» del ser, o lo que es igual, el reconocimiento de la copertenencia y el parentesco que desde siempre ha existido entre ser y nada. Ésta, lejos de ser algo negador, constituye el sustrato abismal sobre el que se levanta nuestra existencia y es lo que permite la germinación de todo sentido. Únicamente manteniéndonos reclusos en su interior, esto es, asumiendo nuestra finitud, y sabiéndonos «lugartenientes de la nada» podemos responder con fidelidad a la interpelación del ser y hacer honor a la responsabilidad a la que éste nos convoca. Ése es el camino que Heidegger nos propone trazar para dejar atrás el nihilismo impropio y las consecuencias destructivas que genera.

Ctra. Jaén 92, P. 3, 3º B  
18013 Granada  
perez\_espigares@yahoo.es

PABLO PÉREZ ESPIGARES

[Artículo aprobado para publicación en octubre de 2006]

