



Los caminos cibernéticos del *Deinoterón* y sus maquinaciones fúnebres:  
*Hacia una comprensión sobre el concepto de la técnica (enajenación humana y el pensar) en la obra de Martin Heidegger y Karl Marx.*

Jorge A Graterole Roa

Sometido a la Facultad del Departamento de Filosofía de la Universidad de Puerto Rico en cumplimiento parcial de los requisitos para obtener el grado de

Maestría en Artes concentración en Filosofía

Abril 2018

© 2018

Jorge A Graterole Roa

Derechos Reservados



## Índice

<i>Contenido</i>	<i>Página</i>
Índice.....	II
Breve glosario español-griego.....	V
Firma de aprobación del Director.....	VI
Resumen y conceptos claves.....	VII
Dedicatoria.....	VIII
Reconocimientos.....	IX
<b><i>Introducción</i></b> .....	<b>1</b>
<b>1. Aproximación comprensiva sobre los conceptos fundamentales</b> .....	<b>7</b>
1.2 La ontología: su trayecto hasta la modernidad.....	8
1.3 Ser y método: la intuición como aproximación.....	15
1.3.1 El Ser: Definición.....	18
1.4 Interpretación tradicional sobre Parménides y su concepto del Ser.....	21
1.4.2 El platonismo.....	24
1.4.3 Aristóteles y su concepción del pensamiento.....	28
1.5 Hacia un nuevo haber sido.....	30
<b>2. Heidegger</b> .....	<b>33</b>
2.2 Aspectos biográficos y metodológicos.....	33
2.2.2 Las huellas sagradas del ser en un mundo llamado Messkirch.....	34
2.2.3 La hermenéutica.....	38
2.2.4.2 La hermenéutica de la facticidad.....	39
2.3 La fenomenología y las regiones ontológicas.....	42

2.3.2	Intencionalidad y mundo de vida.....	43
2.3.3	Las regiones ontológicas.....	45
2.3.4	Estructura óptica de la vida.....	46
2.3.5	La existencia: sentido y origen etimológico.....	48
2.4	Ser y tiempo.....	51
2.4.2	El olvido de la pregunta por el ser .....	52
2.5	La reinterpretación heideggeriana del ser de Parménides.....	55
2.6	La esencia de la técnica.....	66
2.6.2	αρχή-τέχνη: la existencia como causa incausada a través de la técnica.....	68
2.6.3	La técnica en cuanto τέχνη y Dasein.....	71
2.6.4	La técnica moderna: desocultamiento mediante la provocación.....	74
2.6.5	Las μοίρας de la Gestell cibernética: Los destinos del δεινότερόν.....	76
2.6.6	La Esencia de la esencia: confianza como lo único perdurable.....	85
2.7	El Dasein como comunidad e historia.....	87
<b>3.</b>	<b>Marx</b> .....	<b>90</b>
3.2	Aspectos biográficos y metodológicos.....	90
3.3	La enajenación.....	92
3.3.2	Feuerbach y la negación antropoteológica.....	96
3.3.3	La crítica contra Feuerbach por parte de Marx.....	98
3.4	Marx en medio del auge del positivismo.....	99
3.5	Marx y la ontología.....	101
3.6	Análisis sobre el presunto positivismo en <i>La ideología alemana</i> .....	102
3.7	El carácter esencial de las leyes de la economía política clásica.....	109

3.8	Conceptos ontológicos fundamentales.....	111
3.8.2	Ser natural humano.....	112
3.8.3	Praxis (ser abierto).....	115
3.9	La ética.....	118
3.10	La implementación de las ideas de Marx en la práctica.....	120
3.10.2	La interpretación marxiana de la dialéctica del amo y el esclavo.....	123
3.11	La teoría del valor.....	130
<b>4.</b>	<b>Exposiciones comparativas y planteamientos finales.....</b>	<b>134</b>
4.2	Debate entre Vázquez y Mayz en torno a la enajenación.....	135
4.2.2	Dimensión histórico global de la técnica industrial y la enajenación: Héctor José Huyke con Áxelos, Vattimo & Zabala y Chakrabarti.....	141
4.3	Análisis sobre la enajenación y la impropiedad.....	157
4.3.2	La ocultamiento y fetichismo.....	159
4.3.3	El τέλος dentro de la estructura del Dasein.....	162
4.3.4	La teleologización del τέλος; de la ποίησις a la Gestell.....	163
4.3.5	La negación del τέλος existensivo en teleología planetaria.....	163
4.3.6	El ‘Geist’ que oculta el ser: el dinero.....	167
4.4	La técnica, entre la enajenación y el arte como salvación.....	170
4.4.2	El pensar y el ser.....	170
	<b>Conclusión.....</b>	<b>174</b>
	Referencias bibliográficas.....	181

## Breve glosario español-griego

1- <i>Logos</i> .....	λογος.....	pensamiento, palabra
2- <i>Filosofeo</i> .....	φιλοσοφω.....	amante de la sabiduría
3- <i>Téjne</i> .....	τεχνη.....	arte, técnica
4- <i>Télos</i> .....	τελος.....	finalidad, meta
5- <i>Teología</i> .....	θεολογία.....	conocimiento sobre Dios
6- <i>Híle</i> .....	υλη.....	materia
7- <i>Morfe</i> .....	μορη.....	forma
8- <i>Ente</i> .....	όντα.....	ente
9- <i>Ontología</i> .....	οντόλογία.....	conocimiento sobre el ente
10- <i>Métodos</i> .....	μέθοδος.....	camino, manera
11- <i>Sofía</i> .....	σοφία.....	sabiduría
12- <i>Episteme</i> .....	επιστημη.....	ciencia
13- <i>Prónesis</i> .....	προνησις.....	prudencia
14- <i>Práxis</i> .....	πραξις.....	acción
15- <i>Póiesis</i> .....	ποιέσις.....	producción
16- <i>Noús</i> .....	νοους.....	pensamiento
17- <i>Noéin</i> .....	νοείν.....	pensar
18- <i>Éthos</i> .....	ηθος.....	acción
19- <i>Páthos</i> .....	παθος.....	padecer
20- <i>Alélos</i> .....	λληλος.....	otro
21- <i>Faíno</i> .....	φαίνο.....	luz
22- <i>Eidos</i> .....	ειδος.....	idea
23- <i>Kineseos</i> .....	κίνησεως.....	movimiento
24- <i>Ousia</i> .....	ουσια.....	esencia, substancia
25- <i>Einai</i> .....	εινái.....	ser
26- <i>Eími</i> .....	Είμι.....	ser
27- <i>Fainesthai</i> .....	φαινεσθαι.....	alumbrar, sacar a la luz
28- <i>Fysis</i> .....	φύσις.....	naturaleza
29- <i>Deinón</i> .....	δεινόν.....	violento
30- <i>Hybris</i> .....	ύβρις.....	irrumción
31- <i>Deynoterón</i> .....	δεινότερόν.....	lo mas pavoroso y violento
32- <i>Proéma</i> .....	προνημά.....	lo prudente
33- <i>Majanaís</i> .....	μαχαναις.....	maquinación
34- <i>Alethéia</i> .....	αλεθεια.....	verdad, desocultamiento
35- <i>Dique</i> .....	δίκηη.....	armonía, juntura
36- <i>Anadque</i> .....	αναγκη.....	destino
37- <i>Mythos</i> .....	μύθος.....	razón, palabra, fábula
38- <i>Aitión</i> .....	αιτιον.....	causa
38- <i>Cibernético</i> .....	κυβερνητικός.....	piloto de nave,
39- <i>Entropía</i> .....	έντροπία.....	confusión, giro
39- <i>Argé</i> .....	αρχή.....	causa primera, existencia, Estado

Aprobado por :

---

Dr. Carlos Rojas Osorio (Director)



### **Resumen**

El concepto de la técnica nos abre un amplio margen para establecer una reflexión ontológica sobre el ser humano y su condición en la era moderna. Nos fundamentamos en esos conceptos ontológicos y antropológicos donde Karl Marx y Martin Heidegger convergen sobre las diferentes configuraciones que adoptan la técnica así como las formas en que incide en la existencia humana tanto en su individualidad como en su ser social. Esto nos posibilita indagar y profundizar sobre las maneras mediante el cual el capitalismo planetario, fundamentado sobre la universalización de una racionalidad tecno-científica, tiende a enajenar al ser humano despojándolo de su existencia propia negando sus posibilidades proyectivas al transferirlas de manera externa en los entes-mercancías. Concluimos reflexionando sobre las posibilidades del ser humano de aproximarse a una existencia propia y desajenada mediante la implementación de una técnica basada en la inclusividad desde el reconocimiento a la heterogeneidad de culturas, vivencias y la convergencia de verdades, tanto racionales y tecno-instrumentales como afectivas y ancestrales.

**Conceptos claves:** *técnica, ser propio, existencia, enajenación*

## Dedicatoria

Esta tesis investigativa está dedicada a nuestra amada Universidad de Puerto Rico quien por más de un siglo ha resistido tempestades naturales y políticas de todo tipo para erigirse en ese gran sublime faro que vierte su eterna luz hacia nuestra amada nación puertorriqueña.

Nuestra amada  $\upsilon\pi\iota$ , ventana al  $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$  universal.

## Reconocimientos

Quiero agradecer a cada uno de los miembros que conforman el comité de esta tesis: el Dr. Carlos Rojas Osorio quien fungió como director, la Dra. Anayra Santory Jorge y el Dr. Francisco José Ramos quienes fungieron como lectores. Las oportunas observaciones y recomendaciones rigurosas fueron muy importantes en el desarrollo de esta investigación. Los tres profesores fueron determinantes en mi formación académica mediante los cursos que impartieron en los pasados años. También le extiendo mi agradecimiento a tres personas muy especiales de quienes recibí un gran apoyo moral: Mariana García Benítez, Marimar Benítez y María de los Ángeles Ortiz. ¡Las quiero mucho!

## Introducción

La técnica, indudablemente, es un elemento central en el devenir histórico de la especie humana. En gran medida la historia de la humanidad es la historia del desarrollo tecnológico; desde sus artefactos y procedimientos rudimentarios hasta los complejos métodos que conforman la vida humana mediante la creación de artefactos. Lejos de ocupar un rol auxiliar y marginal, la técnica ejerce un carácter necesario y determinante en todos los ámbitos de la existencia humana. En su obra *El asombro del pensar* el profesor Carlos Rojas Osorio plantea que las múltiples y diversas maneras mediante el cual el ser humano expresa su experiencia constituyen la amalgama de formas creativas reflejadas en los mitos, las ciencias, las artes y la reflexión filosófica (Rojas, 2001, p. 16). En cada una de las maneras mediante el cual el ser humano exterioriza esas tonalidades internas que conforman sus vivencias la técnica ocupa un rol fundamental. Entendemos que una reflexión filosófica sobre el sentido y contenido de la existencia humana, en todos sus ámbitos y dimensiones, debe considerar la técnica como elemento medular.

Martin Heidegger y Karl Marx figuran como dos de los más grandes exponentes de la historia de la filosofía occidental. El concepto de la técnica ocupa un lugar preponderante en la trayectoria de sus respectivas aportaciones a la filosofía. Mediante la reflexión rigurosa sobre la técnica ambos pensadores alemanes proveyeron aportaciones teóricas que pueden ser de gran fecundidad para el beneficio de las nuevas generaciones de filósofos así como también los investigadores de otras disciplinas. Comparar sus respectivas aportaciones teóricas y aproximaciones a la técnica brindan nuevas formas de comprender las limitaciones y posibilidades del ente humano<sup>1</sup>. En una era caracterizada por el avance de la tecnología, así

---

<sup>1</sup> Tradicionalmente se ha utilizado las palabras “hombre” y “ser humano” para dar cuenta del conjunto de personas que componen la especie o, simplemente para referirse al concepto “humanidad”. Precisamente

como el gran riesgo ante el vacío y la difuminación de todo sentido propio, es imperativo reflexionar sobre el pensar rescatando del olvido el concepto *ser* y articularlo en torno a su ineludible vínculo con la esencia de la técnica. Todo un proyecto que va más allá del carácter mecánico de los procedimientos técnicos e instrumentales. Por tal razón debemos auscultar y comparar las aproximaciones y distinciones sobre el ser por parte de ambos pensadores alemanes. Sobre esa comprensión del ser el filósofo Kostas Axelos afirma lo siguiente en torno a Marx y Heidegger:

Ambos están parados en el suelo insondable de la historia moderna, de la época de la subjetividad; ambos arriesgan en el intento de superar la filosofía y ambos luchan por una nueva comprensión del ser. Marx no lleva a cabo la diferencia entre ser y ente, pero Heidegger quizá no tenga en cuenta ciertos rostros del ente (1966, p.27).

Esta tesis investigativa tiene como objetivo trazar unos paralelismos entre ambos pensadores al profundizar sobre la forma y los efectos por parte de la técnica en la vida humana. De parte de ambos estamos advertidos que pensar la técnica puede implicar un replanteamiento crítico hacia una tradición metafísica que por siglos, y de diversas maneras, ha condenado al olvido la realidad fáctica y concreta. La realidad fáctica es heterogénea y rica en diversidad de sentido y contenido. Diversidad que ha sido invisibilizada por parte de ideas (o leyes) universales que desde un epicentro se constituyeron en Verdad hegemónica y totalizante.

---

Heidegger establece la distinción entre el ser y el ente. Esto se debe a que durante toda la historia se le ha nombrado como "*ser humano*" a lo que en realidad es un *ente*; si bien no cualquier ente, pues veremos que el humano es el ente privilegiado y único que se hace la pregunta por el ser, el único que tiene la posibilidad de *existir* y no solo consistir pero a fin de cuentas, un *ente*. Es por tal razón que debido a lo problemático que resulta el uso del término *ser* cuando se alude a lo humano mediante la palabra "ser humano" es que durante esta tesis nos referiremos a lo humano como "*ente humano*". También prescindiré de la utilización del término el *hombre* por razones obvias de evitar invisibilizar el género femenino valiéndose de falsa inclusividad.

Rescatando esa realidad fáctica ambos pensadores se constituyeron, en cierto modo, iconoclastas de la filosofía tradicional y el pensamiento metafísico. En la obra de Heidegger la teorización ontológica es explícitamente central tal como demuestran sus planteamientos sobre el ser y su distinción del ente. En cambio a lo largo de la obra de Marx, especialmente los textos de madurez, predomina un marcado énfasis en los mecanismos de la economía. Sin embargo esto no representa la ausencia de un fundamento ontológica en la obra de Marx. Sobre ese fundamento ontológico es donde guarda cierta convergencia con Heidegger. Ahora bien ¿Qué vendría a ser lo ontológico en el pensamiento de ambos pensadores? Lejos de ser algo etéreo y trascendental lo ontológico se encuentra estrechamente vinculado con la dimensión fáctica y concreta de la existencia humana y por consiguiente con la técnica.

Ahora bien, tanto en Marx como en Heidegger podemos apreciar una relación entre la técnica y lo que tentativamente llamamos como esencia humana. Para ambos lo humano se caracteriza por una constante movilidad abierta e inconclusa mediante la interpretación proyectiva y transformación de si mismo al transformar su entorno circundante. Pero hay que destacar que en ambos autores la técnica puede adoptar formas opuestas con efectos opuestos para la existencia humana. La técnica puede contribuir al enriquecimiento de una existencia humana fértil en posibilidades hacia nuevos proyectos que enriquezcan el sentido y contenido de la vida individual y colectiva, también la técnica puede redundar en una existencia impropia y enajenada donde el ente humano apenas subsista al servicio de la mecanización instrumental y donde el sentido de vida recaiga en la producción impersonal. Por lo tanto expondremos los puntos convergentes entre los *existenciales* que caracterizan al *Dasein* heideggeriano con ciertas categorías que constituyen los *fundamentos ontológicos* que caracterizan al *ser natural humano* del joven Marx. El carácter dinámico e indeterminado de ambas figuras conceptuales nos

brindaran ciertos fundamentos ontológicos a partir de donde poder establecer analogías entre lo que Heidegger denomina como la existencia *propia* y lo que para Marx caracteriza la naturaleza del *Ser natural humano* libre de enajenación. Las respectivas negaciones en ambos autores vendría a ser la existencia *impropia* y la *enajenación*.

Eventualmente debemos establecer comparaciones entre las maneras en que Marx y Heidegger establecen distinciones en torno al concepto de la técnica. Heidegger por su lado distingue entre *técnica antigua* y *técnica moderna* mientras Marx distingue entre la técnica que caracteriza al *trabajo artesanal* y la técnica correspondiente al *trabajo enajenado* sujeto a la *producción industrial*. En ambos autores la técnica incide en la forma de vida humana. Por consiguiente veremos la relación entre la técnica con los conceptos *enajenación* y *existencia impropia*. Abordaremos el concepto hegeliano de negación para adentrarnos en las modalidades de la técnica y como estas se relacionan con la *enajenación* y la *impropiedad*.

Sin embargo para lograr nuestros objetivos debemos rescatar aspectos fundamentales del pensamiento de Marx que han sido soslayados por parte de la tradición marxista programática. Las diversas corrientes del marxismo tradicional se nutrieron de la gran aportación de su maestro cuando este desoculta y pone en evidencia las leyes del valor y la acumulación de capital así como el incremento exponencial de la producción mediante el gran desarrollo de la técnica industrial. Sin embargo creemos que los años de incansable labor investigativa, reflejados en sus voluminosas obras que caracterizan su época de madurez, posibilitaron que gran parte de sus seguidores tradicionales hayan perdido de perspectiva algo muy importante: La existencia no se agota en las formulaciones economicistas. Las formulas matemáticas y las claves mediante el cual Marx desoculta sobre la extracción de valor-trabajo son importantes para entender para un tipo de existencia correspondiente a determinado tipo de sociedad. Pero dichas interpretaciones

economicistas no son *la vida*. Lejos de que su maestro pretendiera darle status de eternidad mas bien siempre tuvo claro que todo su andamiaje teórico, mas alla de ser una ciencia descriptiva, era una denuncia explicativa pero con estridente vehemencia contra un sistema que condena la vida a su negación enajenante por lo cual dicho sistema debía ser destruido desde su raíz.

Cuando el marxismo programático prescinde de las categorías ontológicas fundamentales expuestas por el joven Marx contrario a constituirse en un movimiento emancipador mas bien consolida la hegemonía de la técnica industrial a gran escala a expensas de la existencia humana. Es por tal razón que al profundizar sobre la técnica nos llevara a establecer articulaciones entre el concepto de negación y la figura de la conciencia desaventurada de Hegel con la existencia impropia y el fetichismo de la mercancía de Marx. Culminaremos en la consolidación del dinero como el ser en la sociedad contemporánea.

Finalmente expondremos las repercusiones de la técnica planetaria en la invisibilización de culturas y pueblos. Ante tal escenario Heidegger expone su concepción histórica en la cual la técnica se encuentra relacionada con la concepción del tiempo ontológico articulado entre el legado pasado y la proyección futurizante desde el *ser ahí* como existencia colectiva.

En Heidegger, y parcialmente en Marx, podemos ver como la técnica moderna ha sido entendido desde una visión científica e instrumental donde impera una concepción cronológica del tiempo como motor de una visión de la historia que se define conforme a la expansión global de la producción mecánica industrial. Esa concepción de la técnica se impone y desplaza las formas alternativas de la producción de la vida que distinguen a cada núcleo cultural comunitario. Ante ella Heidegger plantea una visión de la historia mediante el cual la técnica mantiene semejanza con el *Arte*. Mediante este parentesco entre técnica y arte ( arte en su sentido de producción que desoculta y lleva a la luz mediante un pensar articulado desde y con el *serlo* que



ha estado oculto) se rescata una dimensión central de la existencia humana que suele ser ignorada por parte de la visión científico-racional y es la dimensión afectiva de la existencia humana.

Uno de los conceptos mas problemáticos con que iremos trabajando es el concepto de *esencia*. Debemos distinguir esencia en su sentido habitual como los atributos que definen un ente de la verdadera esencia que consiste en que lo único perdurable es la confianza. La esencia habitual, quiditativa, pretende confundir la definición que establece la consistencia del ente como si tal cosa fuera lo mismo que la perdurabilidad de la esencia verdadera que es el ser. Por tal razón estableceremos la distinción entre esencia y existencia.

Eventualmente estableceremos el vinculo entre la técnica y la esencia mediante la producción artística proveniente desde una afectividad colectiva que redunde en la confianza como lo único y realmente perdurable.

Para lograr una comprensión sobre este angulo de la técnica debemos comprender la relación entre el ser y la existencia *en si* . y la relación entre el *ser* y el *pensar* habremos de adentrarnos en el texto de Heidegger *Introduccion a la metafísica* y su interpretación del texto de Parmenides. A través de dicho texto podremos adentrarnos en la técnica a través de la interpretación del celebre poema donde se alude a lo humano como lo mas pavoroso y violento: Deinoteron. El que haciendo uso de la técnica y sus maquinaciones hace tantos caminos que se se queda sin camino.

Aspiramos mediante esta investigación resaltar el rol de la técnica en la heterogeneidad cultural mas alla de verdades universales de carácter tecno-científico-racional. Tambien aspiramos hacer una humilde aportación a la teorización del concepto de la técnica en el pensamiento de Karl Marx y Martin Heidegger.

## 1. Aproximación comprensiva sobre los conceptos fundamentales

Según el *Diccionario de Filosofía* de Nicola Abbagnano el concepto técnica goza de tanta amplitud al punto que abarca todas las actividades humanas. Por consiguiente la técnica se encuentra presente en “todo el conjunto de reglas aptas para dirigir eficientemente una actividad cualquiera” (Abbagnano, 1974, p. 1091).

El término *técnica* etimológicamente se origina del griego *τεχνη* (*Téchne*) (Pabón, & Ellauri, 1967, p 578) mediante el cual “transforma una realidad natural en una artificial” tal como era concebida en la antigüedad y aun en el medievo en su versión de *arte*. (Ferrater, 1965, p. 763). Sin embargo en la modernidad la técnica va adquiriendo un sentido cada vez mas asociado con la concepción mecanicista de la realidad. Mediante esta visión modernista la técnica amplia su margen de autonomía y control sobre la vida humana. La antigua *τεχνη* (*Téchne*) mediante el cual el ente humano expresaba su experiencia fue desplazada por una técnica que determina la experiencia humana.

“las técnicas se han desarrollado en tal proporción que se ha planteado el problema de hasta que punto el hombre es capaz de dominar las mismas técnicas que ha creado. Problema íntimamente relacionado con el que podría llamarse “la enajenación del hombre por la técnica” [...] de que modo el hombre puede asimilarse las técnicas, es decir, de que modos las técnicas pueden ser “humanas””. (Ferrater, 1965, p. 763).

Esta problemática en torno a la “humanización de la técnica” demanda de nosotros adentrarnos en áreas que se vinculan con las formas mediante el cual se conceptualiza al ente humano desde la ontología. Es por tal razón que debemos establecer una introducción sobre los fundamentos ontológicos y sus orígenes para adquirir una mirada mas optima en torno a la técnica y el ente humano asi como su vinculo con el concepto *ser propio* asi como su opuesto en el ser enajenado.

## 1.2. *La ontología: su trayecto hasta la modernidad*

Aristoteles estableció las bases desde donde se constituirían las diversas disciplinas científicas en la modernidad mediante sus tratados sobre biología, política, física, psicología y otras áreas. Todas ellas constituían diversas ramificaciones dentro de la filosofía. Sin embargo, establece que hay un conocimiento que va mas alla de los conocimientos sobre los diversos entes y sus atributos distintivos. Dicho conocimiento consiste en las formalidades que determinan *el ente* y las formas atributivas que su unidad y pluralidad esencial<sup>2</sup> determinan su *ser* (1976, p.58). A este conocimiento supremo Aristóteles lo llamaría *filosofía primera*. El conjunto de escritos que tratan sobre la filosofía primera eventualmente serian organizados por los discípulos del Liceo así como compiladores posteriores designándole el nombre de *Metafísica* presuntamente por ser los textos que en el orden secuencial seguían a los tratados de física (Reale, 1999, p. 11). Sin embargo el termino metafísica, mas alla de ser una etiqueta para identificar un conjunto de textos, se constituyo en la filosofía primera propiamente.

La relación entre los conceptos *esencia* (ουσια-ousia) (Pabón, & Ellauri, 1967, p 440, ) y *existencia* (αρχή- arché) (Yarza, 1945, p 86 ) será central a través de toda esta investigación. En ocasiones *El filósofo* establecía que la consistencia de la metafísica era el estudio del ente en cuanto ente (ontología) mientras que en otras ocasiones la definía como la ciencia del ente supremo (teología) (Torreti, 2005, p. 52). La distinción entre esencia y existencia será vital para el señalamiento por parte de Heidegger sobre el olvido del ser y la distinción que establece entre el ser y el ente. A su vez veremos como dicha distinción pone en tela de juicio la tradicional concepción esencial del ente humano para atribuirle existencia. Examinaremos como la

---

<sup>2</sup>“Por lo tanto, es muy claro que pertenece a una ciencia única estudiar el ser en tanto que ser, y los modos del ser en tanto que ser, y no solo de las sustancias, sino también de sus modos, de la prioridad, de la posterioridad del género y de la especie, del todo y de la parte, y de las demás cosas análogas”

condición de apertura inconcluida así como su relación con el ser mediante el lenguaje y su intervención sobre los entes mediante la técnica hacen de el ente humano *existencia propria* (αρχή- arché) respecto a los entes esenciales.

De momento debemos examinar el rumbo que fue tomando la metafísica tradicional hasta constituirse a principios de la modernidad en la actual disciplina filosófica que conocemos como ontología. Para tener una imagen más clara sobre el desarrollo y la trayectoria de la ontología, así como los giros de su doble énfasis entre existencia y esencia en la modernidad, procederemos a contextualizarnos en el periodo que fue germinando la consolidación del pensamiento moderno a través de la filosofía crítica de Kant. Para lograr nuestros objetivos estaremos a lo largo de este subcapítulo refiriéndonos a la obra del pensador chileno Roberto Torreti quién nos plantea que para entender a Kant es indispensable conocer y adentrarse en las aportaciones no solo de sus grandes predecesores como Hume y Leibniz sino también de esos filósofos secundarios de los cuales el que dejó una huella con mayor influencia fue Christian Wolff.

Inferimos que Kant debió haber tenido una lectura de primera mano de sus grandes antecesores del empirismo y el racionalismo, sin embargo es importante destacar que gran parte de la actividad filosófica de la época de la cual Kant se nutrió fue por medios no directos entre los cuales sobresalen una serie de guías y compendios que se institucionalizaron en materia estandarizada.<sup>3</sup> Por consiguiente es señalable que mucho de lo que comprendió Kant sobre Descartes o Leibniz fue en primer lugar a través de su profesor en la Universidad de Königsberg Martin Knutzen quien era adepto de la filosofía wolffiana y en segundo lugar los compendios de

---

<sup>3</sup>Roberto Torreti nos advierte que durante el periodo formativo de Kant no existía ese énfasis riguroso que existió desde el siglo veinte hasta el presente en las facultades de filosofía en la cual era necesario investigar y examinar las fuentes directas.(2005, p. 47)

Alexander Baumgarten quien reproduce y difunde las divisiones filosóficas conforme a la estructura patentizada por Wolff (Torreti, 2005, p. 60).

A comienzos de ese mismo siglo Johannes Clauberg había enseñado filosofía en Alemania. Dicha filosofía era de corte cartesiano, situación por la cual no tuvo mucho éxito debido a que en las universidades de dicho país predominaba un aristotelismo influenciado por el filósofo español Francisco Suárez (Torreti, 2005, p. 48). En el cartesianismo impera la búsqueda de un conocimiento objetivo sobre la esencia del ente mediante un método fiable y no mediante formulaciones logicistas<sup>4</sup>. También durante el siglo XVII otro filósofo español llamado Benedicto Almeida intentó transmitir una organización de la filosofía en la cual el conocimiento que trata sobre los entes se mantuviera como ciencia aparte de la teología y las ciencias sobre el alma (psicología). Almeida procuró sacarle el mayor provecho al doble término que tenía la filosofía y procedió a tomar la parte de la filosofía centralizada en el conocimiento sobre los entes y procedió a nombrarla *prima filosofía* mientras que a su contraparte centralizada en los conocimientos sobre Dios y el alma le llamo *Metafísica*. Esta división no tuvo mucho éxito debido a que esta división en ciencias separadas se concebía por el común de la gente de la época como una degradación de la teología. En adición hay que destacar que a diferencia del siglo XVI durante el siglo XVII se creó la necesidad de establecer argumentos sólidos y consistentes a los fundamentos de la fe cristiana por lo cual no se aceptaba que esta estuviera subordinada a la ciencia del ente. Aun cuando la ontología generosamente le proveía sus

---

<sup>4</sup> Podríamos inferir mediante un rastreo genealógico (exclusivamente en cuanto al ámbito metodológico) la posibilidad de que esta distinción temprana en la Alemania del siglo XVII entre cartesianismo y aristotelismo establece las bases de lo que luego será el debate entre el positivismo y el logicismo neokantiano, debate de donde emergerá la fenomenología de Husserl y eventualmente Heidegger. Sobre este último debate abordaremos más adelante en el segundo capítulo. En cuanto a Marx podemos inferir, tal como veremos en el tercer capítulo, que su pensamiento se nutrió tanto de la versión materialista del positivismo que prevaleció en la Alemania de la segunda mitad del siglo XIX como también se nutrió del hegelianismo en cuanto filosofía hegemónica en la Alemania de principios del XIX y que motivó la reacción positivista. (García, 1980, pp.243-251)

principios lógico-metodológicos a otras disciplinas (en la cual la teología estaba incluida) para el beneficio de ellas la visión de la época consideraba que aun así la ontología no debía tener preeminencia jerárquica sino que su sentido propio lo adquiriría en las ciencias del conocimiento sobre Dios y el alma (Torreti, 2005, p. 53). En el siglo XVIII Christian Wolff fue quien finalmente introdujo y diseminó exitosamente el cartesianismo en las universidades alemanas pero para lograrlo tuvo que mantener un balance en el cual se respetara la concepción de la metafísica escolástica tradicional. ¿De qué manera Wolff logro realizar ese balance?

Wolff definió tres tipos de conocimientos: el conocimiento histórico (esto es el conocimiento empírico), el conocimiento filosófico (propiamente metafísico) y el conocimiento matemático. De estos tres solo el conocimiento filosófico es concebido por Wolff como el conocimiento “de lo posible” estableciéndose una división en la cual a la metafísica se constituye en una ciencia suprema que contiene cuatro áreas de conocimiento: ontología (sobre el ente), teología (sobre Dios), psicología (sobre el alma) y por último la cosmología. Estas cuatro disciplinas Wolff las dividió en dos grupos: *metafísica general*, la cual consiste en la ontología de manera separada, y la *metafísica especial* la cual comprende las restantes tres áreas. La cosmología básicamente es “un capítulo de la ciencia racional del movimiento de los cuerpos físicos” más por otro lado Wolff entendía que era un área imprescindible para sustentar las exigencias del orden de la demostración (Torreti, 2005, p. 53). De esta manera Wolff estableció una nueva división denominada como *pneumatología* (ciencia sobre los fenómenos espirituales) la cual comprendía en su interior a la teología y la psicología. Por consiguiente la cosmología se constituyó en el área que servía de enlace entre la pneumatología y la ontología (Torreti, 2005, p. 54). La metafísica se constituyó en una disciplina heterogénea pero sustentada por la unidad

metodológica y por el espíritu de la época que requería la fundamentación lógica y racional de los misterios de la fe y la divinidad.

Siguiendo a este el filósofo español del siglo XX Manuel García Morente define la metafísica en los siguientes términos:

La metafísica es aquella parte de la ontología que va encaminada a decidir quién existe, o sea, quien es el ser en sí, el ser que no es en otro, que no es reducible a otro y entonces todos los demás seres serán seres en ese ser en sí, el ser que no es en otro, que no es reducible a otro. La metafísica es la parte de la ontología que contesta al problema de la existencia, de la auténtica y verdadera existencia, de la pregunta ¿quién verdaderamente existe? (1980, p. 32).

Cabe destacar que en búsqueda de solucionar el problema de la dualidad cartesiana Wolff al establecer un tipo de armonía preestablecida en la cual la sustancia pensante y la sustancia externa interactúan de manera sincrónica por el determinismo divino de Dios. Este aspecto redundaba en que la diferencia entre el conocimiento sensitivo y el conocimiento intelectual es solo de carácter gradual lo cual fue abriendo el espacio para que eventualmente se fuera consolidando un logicismo en la cual la existencia se constituía a base del principio lógico de no contradicción. Los sucesores de Wolff llegaron a la conclusión de que lo que realmente existe es lo que sea posible independientemente de su realidad presencial. (Torreti, 2005, p. 56). Entendemos que último aspecto sobre la verdadera existencia, más allá de la realidad presencial e inmediata, establecerá las bases para la concepción heideggeriana de la hermenéutica de la fácticidad y su relación con la técnica proyectiva así como la praxis del *ser natural humano* en la temprana obra de Marx.

La técnica, en su sentido original, es *τεχνη* (*Techne*) que entre las diversas traducciones se encuentra *Arte*. A su vez la *τεχνη*, según Heidegger, se relaciona con *αλεθεια* (*Aletheia*) lo cual se traduce tanto como *verdad* así también por *desocultamiento* (Heidegger, 1997, p.120). Por consiguiente la técnica implica sacar a la luz, hacer existir lo que en el presente no es. Por consiguiente la técnica en estado presencial nunca es y siempre esta por ser. De esta manera la técnica es existencia por cuanto nunca es presencial y definible y lo único que existe en si y desde si es el *ser*. A partir de aquí nos vamos confrontando con un problema: la imposibilidad de definir al ser (García, 1980, p. 48). Cualquier definición debe partir del presupuesto necesario que el objeto definido se encontrara encapsulado dentro de los límites que le imponen los conceptos que conforman su propia definición. Este aspecto redundante en que el objeto en cuestión se define y delimita desde un marco exterior a él lo cual implica que lo definido contiene en su propia definición un marco que lo antecede y lo supera en extensión y amplitud<sup>5</sup>. Pero el ser no contiene ningún atributo específico y diferenciable que no sea el de atribuirle la mera posibilidad de existir a cualquier ente u objeto subordinado a él. El *ser* alude a la existencia misma de cualquier ente del cual se afirme algo.

Cualquier afirmación que se enuncie sobre cualquier objeto ya contendrá (aunque sea en su modalidad variante de copula gramatical verbal) el ser contenido de antemano como lo que fundamentalmente establece lo mínimamente requerido para que pueda ser nombrado en una proposición: existencia. Antes de ser definido... primera e inevitablemente es. En

---

<sup>5</sup> Por ejemplo, si yo busco definir el ser humano inevitablemente tengo que introducir en la definición que es una especie o un animal racional lo cual en cualquiera de los dos casos el ser humano está contenido dentro de un concepto mayor (especie o animal). El concepto animal contiene de manera más específica al ser humano dentro de sí pero también a otros animales. Para poder definir al ser tendría que haber un concepto aún más amplio que ser.



una proposición sobre el árbol antes de cualquier atributo que lo defina lo fundamental es que el árbol es". (1980, p. 48).

De manera consecuente a lo expuesto se desprende que ningún ente definible puede prescindir de primariamente ser; a su vez, no hay nada que afirmar en torno a él sino tan sólo que *es*<sup>6</sup>.

Una vez ya nos hemos aproximado a una comprensión del concepto *ser* como lo que existe en sí mismo y que no existe como derivado de otra causa que le precedió y le estableció la posibilidad existencial (tal como ocurre con todo lo definible) necesariamente llegamos a la conclusión siguiente: de la misma manera que el ser es indefinible también si algo es definible es imposible que sea el ser<sup>7</sup>. Lo que es esencia<sup>8</sup> es definible; por lo tanto, a modo de comparación (pues términos como existencia auténtica o inauténtica solo aplican a lo humano<sup>9</sup>) existe forma impropia en otra cosa que le antecede (García, 1980, pp.52-53).

---

<sup>6</sup> De igual manera nos topamos con que a menor extensión y amplitud de determinada especie o ente (ej. Animal- ser humano- europeo- alemán etc. etc.) tendrá más exactitud lo cual dicha exactitud requiere que posea al menos un atributo adicional que lo diferencie del que le antecedió. Un atributo que lo demarque y distinga del concepto más amplio que le antecedió es necesario para una mayor precisión en la definición. Pero de manera inversa si vamos desde las cosas más específicas hacia las más amplias y generales veremos que a mayor amplitud de ser (o sea de entes contenidos dentro de su amplitud) veremos que menos atributos predicativos poseerá. Siguiendo esta ascensión, pasando de la definición de ser humano a la de animal, a la de ser viviente, materia etc. veremos que cada una es más reducida en definición hasta que nos topemos con el ser y una vez allí nos encontramos que fuera de lo que se podría afirmar sobre cada ente que está debajo del ser (o sea que existe) lo cual cabría tener que decir todo (lo cual es lo mismo que decir nada) finalmente no tendríamos nada que decir del ser sino solamente que es. (García, 1980, P. 49-50).

<sup>7</sup> Todo lo definible por cuanto consiste en ser algo definido hay algo más amplio desde donde queda definido, de esto se desprende que no existe, que quien existe es el que le antecedió, que su existencia es inauténtica, es en otro, que solamente el que posee existencia auténtica es el ser.

<sup>8</sup> Esencia entendida como los atributos en los que consiste ser algo en específico, que hacen de determinada cosa ser lo que es y diferenciarse así de otra cosa.

<sup>9</sup> Sobre este aspecto en torno a la autenticidad e inautenticidad y su relación con los objetos volveremos más adelante cuando profundicemos en los aspectos más sinuosos y complejos de la enajenación humana y como este se desdobra y transfiere sus propias cualidades inherentes hasta constituir las en ajenas y extrañas depositándolas en entes externos tal como luego lo veremos en Feuerbach y otros.

### 1.3 Ser y método: la intuición como aproximación

La palabra castellana método es un término derivado del latín *methodus*. Éste, a su vez, proviene del griego μέθοδος, el cual significa “camino” o “vía”; por consiguiente el método es un camino determinado para lograr cierta finalidad. Este se compone de un conjunto de reglas ordenadas que hace que la acción humana se distancie de la suerte y el azar para lograr su finalidad (Ferrater, 1965, Vol. II, p. 199). Aspecto importante en la metodología es la relación entre el método y la realidad que se quiere conocer ya que “el tipo de realidad que se aspira a conocer determina la estructura del método a seguir lo cual implicaría un error instituir y aplicar un método inadecuado” (Ferrater, 1965, Vol. II, p. 200). Esta afirmación nos expone a una pluralidad metodológica <sup>10</sup> (con sus correspondientes procedimientos) lo cual implica pluralidad de realidades. Sobre este aspecto profundizaremos en el próximo capítulo. Dicha afirmación nos lleva a una pluralidad de *realidades* que pueden converger con el regionalismo ontológico que expondremos en el próximo capítulo.

Quedando establecida la variabilidad de métodos debemos cernirnos al fundamento que subyace a todos: ese umbral entre la razón y la intuición. Ferrater distingue entre métodos racionales y métodos intuitivos lo cual llama la atención por su semejanza con la comparable

---

<sup>10</sup> Ferrater Mora hace referencia a varias catalogaciones metodológicas como la de Richard McKeon (método dialéctico, método logístico y método de indagación); I.M. Bochenski (método fenomenológico, método semántico, el método axiomático y el reductivo) para culminar con la distinción entre métodos racionales y métodos intuitivos. Dentro de las catalogaciones metodológicas mencionadas por Ferrater Mora cabe destacar la de García Baca: Método Trascendente simbólico de Platón  
Método Analítico de Aristóteles  
Método Teológico de Santo Tomás  
Método Inmanente de Descartes  
Método Trascendental de Kant  
Método Fenomenológico de Husserl  
Método Existencial de Heidegger  
Menciona Ferrater Mora sobre García Bacca que dicho autor precisa la naturaleza de cada uno de estos métodos por medio de una interpretación de lo que en cada uno de ellos significa “la vida” desde la tímida introducción por Platón por los “seres vivientes” hasta el papel fundamental desempeñado en Heidegger por “la existencia”.

distinción que establece García Morente entre método discursivo y método intuitivo<sup>11</sup>. Ferrater nos expone la diferenciación entre el pensar intuitivo (νόησις) con el pensar discursivo (διανοία) al momento de definir la intuición como “visión directa o inmediata de una realidad o comprensión directa o inmediata de una verdad sin intermediarios” (1965, Vol. I, p. 988). Al abordar el método intuitivo, García Morente (1980) procede paulatinamente a establecer ciertas acotaciones para ir depurando el camino hacia lo que posibilita la aproximación al ser. En primera instancia se encuentra la intuición *espiritual* la cual a su vez se compone de la *intuición formal* e intuición *real*. La intuición formal solo capta relaciones mientras que, por otro lado, la intuición real capta las esencias mismas de las cosas. García Morente nos plantea que la intuición real se subdivide a su vez en tres tipos de intuición: la intuición intelectual<sup>12</sup>, la intuición emotiva<sup>13</sup> y la intuición volitiva<sup>14</sup>.

Una vez llegado a este punto cabe destacar la importancia de lo que hemos expuesto sobre la intuición como vía o método que conduce la reflexión sobre el ser. Si bien es cierto que “el ser no puede ser definido hay que decir que sí puede ser señalado” (1980, p. 42). Cuando mencionamos el verbo *señalar* debemos entender dicha acción como un ejercicio espiritual mediante el cual orientamos la intuición en determinada dirección. El hecho mismo de que

---

<sup>11</sup> Para García Morente el *método discursivo* es el que predomina desde la antigüedad hasta finales del medievo. Dentro del método discursivo quedan contenidos la dialéctica platónica, la lógica aristotélica y la disputa escolástica. En este enfoque metodológico lo más importante no es la intuición de la cual se parte sino lo posterior, la discursividad de carácter racional mediante el cual se va progresivamente conociendo y definiendo por aproximaciones el objeto externo en cuestión.

<sup>12</sup> Mediante la intuición intelectual el ser humano se pregunta por la esencia de eso sobre lo que se pregunta. con el ejercicio intelectual procura develar la consistencia. Se aproxima al objeto interrogándolo: “¿Qué es...?” para atribuirle una definición estática.

<sup>13</sup> La intuición emotiva parte de una realidad dinámica y fluyente a la cual hay que aproximarse mediante la metáfora literaria y lejos de establecer definiciones cerradas más bien valoraciones de carácter estético.

<sup>14</sup> Mediante la intuición volitiva el ser humano parte de que su relación con determinado objeto no es de carácter intelectual sino existencial. Antes de preguntarse ¿Qué es un árbol? Sencillamente afirma categóricamente *ES*.

podamos preguntarnos sobre el enigma de la existencia, la naturaleza, el sentido de la vida y otras interrogantes incontestables demuestra que a pesar de que el ser no puede definirse si puede haber una aproximación comprensiva en torno a él, es decir, puede intuirse y pensarse (García, 1980, p.51).

Sin embargo cabe preguntarnos ¿qué tipo de intuición? Pues ya hemos mencionado diversos modos de intuición. Una de las intuiciones a la que se le atribuye mayor preeminencia por su capacidad de obtener conocimiento verdadero y fiable es la intuición intelectual. Sobre ella García Morente (1980) afirma lo siguiente:

En la búsqueda de alcanzar la esencia del objeto intuido muchos grandes filósofos se han valido de este tipo de intuición que se fundamenta en el ejercicio intelectual racional dirigiéndose a determinado objeto mediante la pregunta “ ¿Qué es? ” Esto de por si la descalifica como la intuición que oriente hacia el ser ya que es una intuición en búsqueda de esencia y no de existencia. (García, 1980, p. 39).

Este tipo de intuición es la que predomina si partimos de una conceptualización de la técnica desde un enfoque científico-racional e instrumental. Pero al tratarse de la técnica en cuanto *τεχνη* (*Techne*) debemos tener presente las otras dos intuiciones; tanto la intuición emotiva como la intuición volitiva. La primera se basa en el ejercicio sentimental, en la vida afectiva interior. Cuando la intuición emotiva se orienta hacia un determinado objeto lo que se pregunta es el valor<sup>15</sup> (Marías, 1967, p.407). La segunda de estas intuiciones se basa en el ejercicio de la

---

<sup>15</sup> La intuición emotiva, sustentada en el mundo de las emociones, siempre se encuentra en la polaridad valorativa. Esto nos lleva al área de la filosofía conocida como la axiología la cual se especializa en el estudio de los valores. Por un lado tenemos que establecer una distinción entre los valores y las cosas así como los objetos ideales. Tanto las cosas como los objetos ideales poseen ser, pero en cambio los valores no poseen ser, la hermosura de un árbol no le añade ni le quita nada a la esencia del árbol. Independientemente de su hermosura o fealdad el árbol es y posee su consistencia inalterada. Pero a su vez hay que establecer que los valores son absolutos, no son relativos, son polaridad, no son indiferentes. A su vez es importante establecer la jerarquía de los valores y a cuál le damos más preeminencia que a cuál ya que hay los valores estéticos, los valores morales, los valores utilitarios, los valores religiosos y los valores vitales. (Marías, 1967, p. 410)

voluntad. De esta manera, ante determinado objeto, la intuición volitiva, la voluntad, lejos de preguntarse *¿qué es?* o *¿qué vale?*, sencillamente establece de manera afirmativa: “*es*”<sup>16</sup>. En estos términos, la voluntad no busca la esencia mediante definición sino plena y llanamente reafirma la existencia, eso “*es*” por cuanto es parte de mi vivencia, está dentro de la existencia, es decir, la vida. Dicha intuición no proviene ni de la razón intelectual ni las emociones, sino en el conjunto de la vida, de la existencia en su totalidad y por lo tanto todas las cosas están interiorizadas en ella <sup>17</sup> (García Morente, 1980, p. 43). Hasta aquí podemos ir percibiendo una relación por parte de la técnica con los objetos del mundo mediante la intuición volitiva ( eso “*es*” ) antes de cualquier intuición intelectual (¿Qué es?).

### 1.3.1 El Ser: definición

Nuestro concepto fundamental es el *ser*. Hasta aquí nos hemos referido a muchas indagaciones, problematizaciones y formas aproximativas a él, pero debemos, a pesar de lo problemático de su definición, exponer las definiciones que han sido estipuladas por intelectuales de gran trayectoria y compromiso. En el *Diccionario de filosofía* de Nicolás Abbagnano, el concepto *ser* posee dos términos: “ser en cuanto uso predicativo” (ej. Sócrates es hombre) y “ser en cuanto uso existencial (Sócrates es)” (1997, p. 1046). Por otro lado, Ferrater Mora en su *Diccionario de filosofía* nos plantea que la definición y traducción de ser se complica porque depende del concepto que de él se tenga. Ante este aspecto Ferrater nos indica lo siguiente:

---

<sup>16</sup> La voluntad lejos de empezar de manera intelectual a preguntarse por la esencia del objeto sencillamente reconoce la existencia del objeto dentro de su propia vida. Aquellos filósofos que le dan un mayor despunte a la intuición volitiva sobre la intuición intelectual argumentan que el ser humano antes de conocer los objetos en el mundo sencillamente hace muchas cosas como admirarlos, desearlos, apetecerlos, tomarlos, moldearlos, vivir con él, etc. etc. Pero antes de eso los objetos presentan resistencias y es entonces que el ser humano se pregunta ¿Qué es? no sin antes haber tenido vivencias previas. (García, 1980, p. 39)

<sup>17</sup> Vale resaltar que García Morente expone que el máximo exponente de este tipo de intuición es Wilhem Dilthey.

A veces en efecto se entiende el ser como la esencia; a veces como la existencia; a veces como el ente; a veces como la substancia [...] cada uno de los citados conceptos tiene, como en los vocablos correspondientes, definiciones que no coinciden con la noción de ser. Por consiguiente, es conveniente suponer que esta noción es distinta de cualquier otra. Para los filósofos el problema del ser es no solamente un problema auténtico sino el problema capital de la filosofía. (Ferrater, 1965, p. 652).

De esta manera se nos muestra cuán problemático e incapturable es el concepto ser.

Ese mismo verbo infinitivo que en español se traduce como *ser* tiene sus respectivos equivalentes en el inglés *being*, el francés *être*, el italiano *essere* y al alemán *Sein*. Pero cabe preguntarse ¿por qué, a diferencia de otros verbos, el verbo *ser* tiende a desparramarse en una diversidad de formas algo extrañas a su raíz gramatical mediante sus conjugaciones?<sup>18</sup> Por el momento podemos anticipar dos cosas: la comunidad de filólogos y lingüistas ha estipulado que todos los idiomas mencionados (incluyendo el griego) son ramificaciones de un tronco común al cual se le ha denominado lengua indoeuropea; lo segundo es que el vocablo *ser*, en las múltiples modalidades idiomáticas que mencionamos, posee, no uno, sino tres ancestros. La palabra *ser* tiene triple raíz gramatical y de cada una de ellas ha adquirido cualidad tan distintiva y única que parecen opuestos.

Para ganar comprensión al respecto, debemos adentrarnos en su origen etimológico. En su obra *Introducción a la metafísica* (2001), Heidegger nos expone que el vocablo “ser” posee nada menos que tres orígenes distintos de procedencia indoeuropea. El primero, es el sánscrito *Asus*, esta palabra se traduce al español mediante la forma copulativa “es”. El vocablo *Asus* es

---

<sup>18</sup>Mientras la mayoría de las conjugaciones verbales mantienen relación con el infinitivo y su raíz gramatical el verbo *ser* denota una complejidad en sus diversas formas en cuanto a persona, tiempo y caso gramatical. A manera de ejemplo, compárese el infinitivo *correr* (*corrí, correrá, corrió, corre, corriendo*) con el infinitivo *ser* (*fui, era, siendo, será, es*).

fuente ancestral nada menos que del griego εἶμι<sup>19</sup> y eventualmente del latín *esse*<sup>20</sup>. Nuestro autor establece que *Asus* (y sus respectivas formaciones verbales en sanscrito *esmi*, *asi* y *asmi*) es una especie de “raíz vital” por lo cual, *Asis* alude a “*lo viviente, aquello que se sostiene, se mueve y descansa desde y en sí mismo*” (Heidegger, 2001, p. 71). Eventualmente emerge de εἶμι su participio femenino: οὔσια, término que, según el diccionario manual griego- español, se puede traducir como esencia, substancia, ser, realidad, vida.

La segunda raíz indoeuropea es *bhu/bheu* de donde emergió la palabra griega φύω<sup>21</sup> tronco materno de donde eventualmente surgió φύσις<sup>22</sup>. Transliterado al latín por “*physis*”, éste vocablo alude al ser en sus condiciones dinámicas. Heidegger destaca que la raíz φῦ se encuentra estrechamente relacionada con φα que a su vez se relaciona con φαίνεσθαι. Este aspecto nos conduce hacia la φύσις en cuanto es aquello que avanza para entrar a la luz o lo que surge como *fenómeno*. En palabras de Heidegger (2001) “lo que surge bajo la luz, de acuerdo con φεῖν lucir, brillar, que en alemán se traduce como *scheinen* de donde emerge el verbo *erschainen* (aparecer)” (Heidegger, 2001, p.73). La tercera raíz proviene del indio antiguo *Vasami* de donde deriva el término traducido al castellano como “*esencia*” pero en alemán *Wesen*<sup>23</sup>. Curiosamente

---

<sup>19</sup>Εἶμι: “ser, existir, vivir, haber”

Presente infinitivo: **εἶ-ναι**= ser

Primera persona singular: **Εἶ-μι**- yo soy primera persona plural: **εσ-μέν**: nosotros somos

Segunda persona singular: **Εἶ**: tú eres segunda persona plural: **εσ-τέ**: ustedes son

Tercera persona singular: **εσ-τί**: eso es tercera persona plural: **εἶ-σί**: ellos son

<sup>20</sup> Aunque en el texto Heidegger lo relaciona con las lenguas indogermánicas (*ist*); es notable que, siendo el latín *esse* derivado del sanscrito *Asus* también cabría incluir el castellano *es*.

<sup>21</sup>Φύω; “hacer nacer, criar, engendrar, procrear, producir naturalmente, crecer, brotar”. (Pabón, J. & Echauri, E. (1967,p. 634)

<sup>22</sup>Φύσις: Naturaleza, modo natural de ser, esencia, condición natural, índole, constitución, naturaleza corpórea, figura, rasgos, fuerza natural creadora o productora, universo. (Pabón, J. & Echauri, E. (1967,p. 633)

<sup>23</sup> Según Heidegger de la raíz *Vasami* también emerge el pretérito alemán *gewesen* (era) y a su vez el inglés *Was*.

de dicha raíz proviene a su vez el término *anwesen*, que implica esencia, pero en su estado presencial.

Si partimos de las diferentes modalidades actuales del verbo ser en las diferentes lenguas de origen indoeuropeo (y sus respectivas trayectorias etimológicas) se puede apreciar que las tres raíces se encuentran operando tanto de manera oculta en el verbo alemán *sein* mediante sus diversos usos lingüísticos-gramaticales (y ontológicos) por lo cual cabe destacar que en cada utilización del vocablo “*es*” el ser se revela a sí mismo de diversas maneras.

#### 1.4 La interpretación tradicional sobre el ser de Parménides.

La técnica, tal como Heidegger la concibe, aunque sea desocultamiento de lo no presencial, siempre se realiza desde la experiencia fáctica. En gran medida el olvido del ser que señala Heidegger sobre la tradición metafísica se inauguro estableciendo una distancia insalvable entre la realidad fáctica y el plano del pensamiento. En el siglo V a.C. surge en el horizonte de la filosofía la gran aportación de Parménides de Elea.

. Es desde ese principio donde subyace la dimensión iniciática del pensamiento no como procedimiento racional sino como experiencia mítica. Sobre este aspecto veamos lo que nos plantea el profesor Ludwig Schajowicz:

¿ En que ha consistido la experiencia mítica de Parménides, si su pensar inicial es al mismo tiempo un pensar *iniciático*, del cual se puede preguntar con Heidegger ¿Qué es lo que se inicia a través de el en el pensamiento de los griegos? El inicio, o el principio, es para Heidegger lo mas importante, ya que solo con el se inaugura la historia del ser ( *die Seinsgeschichte*), en nuestro caso, la historia del occidente. (Schajowicz, 1990, p. 61)



A Parmenides se le atribuye la composición de su magna obra titulada *περι φύσεως* [*sobre la naturaleza*]. En torno a su pensamiento Parménides ha recorrido toda la historia de la filosofía y que lo posiciona como el gran antagonista de otro gigante del pensamiento: Heráclito y su concepción del devenir como lo que caracteriza de manera fundamental y ontológica la realidad (García, 1980, p. 60). Recordemos que en el sentido mencionado la *τεχνη* (*Techne*) se articula y desoculta como parte de un constante devenir. En uno de los fragmentos más emblemáticos que trata dicha fundamentación en el devenir constante Heráclito afirma en el fragmento 49:

Ποταμοίς τοί αυτοί έμβαίνομην τέ	En los mismos ríos entramos y
καί	no entramos, somos y no
ούκ έμβαίνομην, είμέν τέ καί ούκ	somos.
είμέν	(2009, p. 217.)

El *ser*, según Heráclito, se encuentra en constante estado de transición y siempre está siendo. En torno a esta interpretación tradicional se ubica, antagónicamente, a Parménides refutando el ontodinamismo heracliteano (y posiblemente a los primeros filósofos jónicos creyentes en el devenir cíclico). La gravedad que caracteriza la concepción del devenir implica que el *ser* deja de ser lo que *es* (Mondolfo, 2004, tomo I, p. 90). Los que plantean la polémica contra Heráclito mayormente se sustentan en el famoso sexto fragmento:

χρη το λεγειν τε νοειν τ εον εμμεναι	Es necesario decir y pensar que lo que Es; en
εστι γαρ ειναιμεδεν δ ουκ εστιν τα σ	efecto, el ser ES, más “nada” no hay; yo te
εγω φραζεσθαι απωγα	ordeno que consideres estas cosas.
πρωτη] γαρ σ αφ οδου ταυτησ	

διζησιοῖ εἶργο

αυταρ επειτ απο της , ην δη βποτοι  
 ειδοτεσ ουδενπλαττονται, δικρανοι  
 αμηχανιν γαρ επ αυτων  
 στηθεσιω ιθυπει πλακτον νοον οι  
 δε φοροινται  
 κωφοι ομωσ τυφλοι τε, τεθηποτεσ,  
 ακριτα φυλα,  
 οισ το πελειν τε και ουκ ειναι  
 ταυτον νενομισται  
 κου ταυτον, παντων δε παλιντροποσ  
 εστι κελευθοσ.

Pues de este camino de búsqueda, en primer lugar, (aparto,) pero también de aquel que los mortales, que nada saben se forjan, bicéfalos; en efecto, la incapacidad dirige en sus pechos el errante pensamiento; y ellos son arrastrados, sordos y ciegos al par, aturdidos, raza privada de juicio quienes consideran el ser y el no ser como lo mismo y distinto; (para ellos) de todas las cosas hay un sendero Reversible.

Lo que es *es* y lo que no es, no es. Lapidaria sentencia que, según sus primeros intérpretes, denuncia un error fundamental de carácter lógico, pues si el movimiento consiste en una transición constante que va en dirección del ser hacia el no ser irremediamente implica una violación a lo que posteriormente se conocerá como los principios de identidad y de no contradicción. Sobre este aspecto se desprende que cualquier preposición realizada en torno al concepto *ser* debe guardar relación y consistencia con los principios que dicta el pensamiento lógico. Es decir, en el caso del ser debe comprender las siguientes cualidades: unicidad, eternidad, inmutabilidad e infinitud<sup>24</sup> (García, 1980, p. 62).

<sup>24</sup> Según se nos plantea si hay más de un *ser* esto implica que entre ambos hay no ser, y el no ser...no es. De igual manera, si tuvo un comienzo y un final implica que antes y después hubo no ser, pero el n ser no es. Lo mismo implica con el movimiento que es un constante fluir del ser al no ser y viceversa, pero esto contradice lo que nos dicta la razón en cuanto a la consistencia del principio de identidad

Cabe preguntarse ¿Qué implicación resulta de esta aplicación estructural de la preposición ? Esto nos conduce a que las características del ser son lo opuesto a la realidad cotidiana contradiciendo así la existencia fáctica que el ente humano vive y por consiguiente negando todo vínculo entre *τεχνη* (*Techne*) y existencia. Por lo tanto esta concepción del ser por parte de Parménides implica que la realidad fáctica del ente humano corresponde al *no ser*, y el no ser *no es*. Sobre esta implicación que hemos mencionado queda establecida la base para una dualidad que perdurará por muchos siglos en el pensamiento filosófico: la distinción entre el mundo sensible y la dimensión del mundo inteligible como opuestos antagónicos. El primero, con todas sus cosas y movimientos, es de carácter ilusorio, ininteligible y lógicamente absurdo. El segundo mundo, por cuanto es lógico e inteligible es real y verdadero. Por lo cual si lo mismo es el ser y el pensar no hay ninguna relación entre el pensar y la *τεχνη* (*Techne*). De esta manera procedamos a ver como el dualismo que abre el pensamiento de Parménides repercutió a través de la historia de la filosofía occidental.

#### *1.4.2 El platonismo*

Es a través del platonismo que esta interpretación del pensamiento de Parménides logró consolidar y perpetuar su influencia en el pensamiento occidental. Platón estipula en sus obras la existencia real del mundo de las ideas. Es pertinente hacer la siguiente salvedad: la ironía platónica consiste en utilizar recursos de carácter mítico por lo cual suele confundirse la intención del gran filósofo ateniense quien (según los intérpretes tradicionales) está muy distante de proponer un *más allá* (o especie de paraíso celestial) de carácter místico. Más bien son recursos para, de manera alegórica, proponer la dimensión autónoma de la legalidad del pensamiento. La reminiscencia (en cuanto a método mayéutico-dialéctico como antecesor de la

lógica) fue propuesta por Platón como vía segura para aproximarse y develar los conceptos en su carácter de inmutabilidad, necesidad y apodícticidad. De esta manera para Platón, así como para gran parte de la tradición filosófica, los conceptos son autónomos respecto a las arbitrariedades de las circunstancias y las pasiones humanas del mundo sensible; tal como ejemplifica dicha distinción en el debate con Trasímaco en torno al concepto de la justicia<sup>25</sup>(Platón, 2007, p. 129).

Cuando rastreamos la historia de la filosofía podemos ver cómo la interpretación dualista que se tuvo de Parménides (García, 1980) logró extenderse por siglos, a través del platonismo, a tal punto que mucho después se pueden percibir sus vestigios presentes y operando a lo largo tanto de la filosofía moderna como en la filosofía durante el siglo XX y XXI. Durante la modernidad podemos percibir dichos rastros en el *cogito* cartesiano, el *noúmeno* kantiano y la aprehensión absoluta por medio de la razón como es el caso en las variadas formas del idealismo alemán. Como respuesta a la vertiente psicologicista del siglo XIX, tanto la escuela neokantiana de Marburgo, como el propio Edmund Husserl, se posicionaron desde un logicismo<sup>26</sup> (García, 1980, p. 176).

Otra importante ejemplificación de como el platonismo, tomando trayectorias variadas, influenció en el transcurso histórico de la filosofía la podemos encontrar en las pautas dictaminadas por el gran reformulador de la lógica Goblol Frege. En su insigne obra *Conceptografía* Frege procura ( mediante la implantación de un lenguaje formal) depurar los

---

<sup>25</sup> En este debate localizado en el primer capítulo de *La República* Trasímaco argumenta que no hay tal cosa como justicia eterna y en si misma sino, por el contrario, la justicia es móvil y elástica ya que no es otra cosa que lo que le conviene al más fuerte, al que tiene el poder. Los más débiles para ser justos deben someterse a los requerimientos del más fuerte porque en ese momento esa es la justicia.

<sup>26</sup> Este logicismo radical procuraba resaltar el carácter autónomo e independiente del razonamiento lógico y así rescatar al pensamiento puro y abstracto de lo que implicaba un determinismo contingencial que reducía la lógica a manifestaciones psicológicas relativistas desde su encierro dentro del funcionamiento psicofisiológico de la mente humana.

conceptos hasta que adquirieran tal valor de verdad al punto que sea replicable, universalizable y, sobre todo, independiente de la actividad mental del sujeto. “La aprehensión de un contenido como función de un argumento surte el efecto de una aprehensión formadora de conceptos” (Frege, 1972, p. 4) <sup>27</sup>.

A través de la historia de la filosofía se consolidaron esas características del ser parmenídico que hemos mencionado y que “han sido asestadas como pilares de la metafísica porque sus contrarias (pluralidad, temporalidad, mutabilidad, limitación y movimiento) resultan incomprensibles ante la razón” (García, 1980, p. 63). ¿Hacia dónde nos ha conducido esta interpretación?; Aquel *ser*, ante el cual Parménides tuvo una vivencia de asombro, fue paulatinamente fraccionado en multitud de seres (cosas) siendo constituidas en esencias, pero manteniendo las características fundamentales del *ser* (García, 1980, p.67) como es el caso de los εἶδος platónicos. Posteriormente esas ideas (en cuanto a lo que se percibe por sus apariencias) alcanzaron el estatus de esencias; y por consiguiente, conforme al nuevo paradigma del objetivismo, adquirieron rango de leyes naturales inherentes al objeto de conocimiento presto a cumplir su función de ser objeto sujeto a explicación, manipulación, alteración y sobre todo control.

La concepción tradicional del ser (fundamentada en el principio de identidad estática) ha tomado variadas formas y caminos como son las vertientes filosóficas que en busca de precisión y exactitud intentando emular los resultados de las ciencias mediante la utilización de un

---

<sup>27</sup> A través de ella se pretende alcanzar estatus de veritatividad mediante el análisis semántico de las preposiciones haciendo uso de la traducción estrictamente formulativa en un lenguaje lógico formal para de esta forma superar la imposibilidad de lograr afirmaciones con carácter de verdad debido a la inconsistencia y falta de precisión del lenguaje verbal. El lenguaje humano queda sustituido por formas matematizadas. La pregunta por el ser y la existencia se limita a un asunto lógico-técnico de descripciones definidas y a la ‘suprema verdad de todo lo que existe y lo que *es*’ mediante la evidencia comprobada de datos por parte del conocimiento científico-técnico.

lenguaje formal de carácter matemático. La ambigüedad del lenguaje humano es concebida como un defecto que impide que ciertos problemas sean resueltamente cerrados de una vez y por todas. Según esta interpretación del conocimiento sobre el ser los problemas mencionados se cancelan mediante la precisión definitoria basada en comprobaciones descriptivas y veritativas. De esta manera todo problema que no pase por este filtro formulativo es categorizado como un no problema, lo que denota cierta predisposición e intención invisibilizar de manera selectiva lo que otros concebirían como problemas fundamentales y meritorios de ser sujetos a una aproximación comprensiva. Sobre este particular veamos el siguiente texto fundacional en el cual tuvo comienzo la lógica contemporánea:

Si es una tarea de la filosofía romper el dominio de la palabra sobre la mente humana al descubrir los engaños que sobre las relaciones de los conceptos surgen casi inevitablemente en el uso del lenguaje, al liberar al pensamiento de aquellos con que lo plaga la naturaleza de los medios lingüísticos de expresión, entonces mi conceptografía, mas desarrollada para estos propósitos, podría ser un instrumento útil para los filósofos. (Frege, 1972, p. 4).

La interpretación tradicional del texto de Parmenides ha establecido las bases para una concepción del ser de carácter óptico, fragmentado y confundido con los entes, lo cual posibilita una concepción de la verdad ajena a la *αλεθεια* ya que precisamente se fundamenta en la *λεθεε* (*el olvido*) de la pregunta por el ser y la distinción ontológica en torno al ente. A su vez la verdad se reduce a cuestiones de adecuación proposicional y descripción atributiva mediante el cual la definición esencial del ente se asimile al estatus de veritatividad y exactitud. Sobre el momento del ocultamiento (y sus formas de manifestación) podemos hablar de un comienzo mas no precisamente de un inicio. Dicho inicio nos sumerge en el ámbito de *el principio* [*αρχή*] como lo que existe en si y desde si y que, a su vez, antecede y posibilita cualquier tipo de comienzo

ontico. De esta manera la técnica se convierte en un auxiliar de la toda poderosa razón lógica que eventualmente en la modernidad constituirá las bases para consolidar mediante las leyes científicas una verdad universal e incuestionable por encima de las verdades heterogéneas de diferentes procedencias. Dicha Verdad científica de carácter ‘ahistórica’ y ‘eterna’ y ‘universal’ se constituyo en el nuevo modelo de *el principio* [αρχή].

#### 1.4.3 Aristóteles y su concepción del pensamiento

Procedamos ahora a ver el rumbo que tomo el abismo entre la técnica (en cuanto τέχνη) desvinculado del acto del pensar tal como podremos ver en la concepción del pensamiento según Aristóteles.

El gran filósofo construyo los fundamentos de la lógica formal mediante ciertas formulaciones que tuvieron el efecto de brindarle estructura organizada al conjunto de proposiciones y argumentos. Para Aristóteles (así como para gran parte de la rica tradición filosófica occidental) pensar es ceñirse a esta estructura formal. El pensamiento obedece a una arquitectónica que en cierto grado sigue reproduciendo aquel dualismo de Parménides (lo eterno e inmutable en contraposición a lo móvil) y a la fragmentación del ser en multiplicidad de infinitos seres como es el caso del platonismo.

Si nos remitimos al sexto libro del primer capítulo de la *Ética nicomaquea* veremos que el pensamiento queda pluralizado conforme a una arquitectónica en la cual cada parte del pensar se condiciona a sus correspondientes entes. El alma intelectiva queda en primera instancia dividida en dos partes: la parte racional y la parte moral. En torno a la parte racional del alma esta se encuentra condicionada a conocer los entes de carácter inmutable, esos cuyos principios son tan permanentes y estáticos como el ser de Parménides. En el interior del alma racional

encontramos a la *επιστημη* (ciencia) y la *σοφία* (sabiduría) encargadas de ese conocimiento invariable; en cambio la parte moral del alma intelectual se compone de la *προησις* (prudencia) y la *τεχνέ* (arte) quienes se encargan de los entes mutables y alterables. Al dirigirse a los entes mutables pueden estar refiriéndose a los atributos del ente humano los cuales pueden ser modificados mediante la *πραξις* (acción) y la *ποιέσις* (producción). En el caso de la *πραξις* esta se subdivide a su vez en lo que concierne a la intelección por un lado y por otro lado a lo que tiene que ver con las acciones morales. Ambas tienen en común que sus efectos tienen lugar en el ente humano mismo, su interioridad moral, mientras que el efecto de la *ποιέσις* se limita al objeto externo producido. Por consiguiente, la *ποιέσις* (en cuanto a proceso técnico de manipulación sobre el ente externo) no añade nada al perfeccionamiento del ente humano. (Aristóteles, 2008, pp. 269-290).

Por estos medios podemos percibir la manera en que para Aristóteles el pensamiento queda organizado y “burocratizado de tal manera que cada parte tendrá sus actividades específicas, con procedimientos específicos y resultados específicos” (Choza, 2004, p. 46); sin embargo esta fragmentación posee otras repercusiones adicionales a las que hemos visto hasta el momento. En su comentario sobre *La carta sobre el humanismo*, Choza nos señala que el lenguaje queda subordinado a un ajuste entre la lógica y la gramática. A su vez la *lógica* queda separada de la *poética* y de la *retórica* ya que la lógica se remite exclusivamente al ámbito del *νοῦς* (intelecto). De esta manera podemos prever el posicionamiento preeminentemente lógico ante el texto de Parménides *Τό γάρ αὐτό νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι* (lo mismo es ser y pensar) en la cual la mismidad entre el *νοεῖν* (pensamiento) y *εἶναι* (ser) es exclusivamente lógico-racional. En estos términos ¿Qué es lo que queda excluido de la relación con el ser en cuanto es idéntico al pensar? Tanto la *poética* como la *retórica* quedan excluidas de la dimensión del pensamiento



por cuanto dicho pensar, y su aproximación al ser, debe tener consistencia de índole racional y afirmativa, es decir *lógico*, por lo tanto se infiere que todo lo que tiene que ver con la dilucidación del bien y el mal, así como con lo afectivo y lo que produce lo agradable y lo desagradable quedan excluidas de la aproximación al ser. Siendo el *λόγος* constituido en lógica queda a su vez excluido de sí mismo y de su relación tanto con el *ἦθος* (*Ethos*) como con el *παθος* (*Pathos*). (Choza, 2004, p. 46)

Choza nos expone ciertos cuestionamientos que nos conducen directamente a preguntarnos: ¿dónde queda la reflexión sobre el *voείν* (*pensar*)? ¿Dónde queda el acto de pensar sobre el mismo pensamiento? Ante esta clausura Choza nos dice que (según esta arquitectónica del pensar) el mismo acto de *pensar* queda clausurado por cuanto el pensamiento se constituye a partir de esas categorías. Siendo el pensamiento esa organización establecida se deduce que no se puede salir de esas demarcaciones categóricas remitiéndose solo a los entes que pertenecen al orden de lo teórico, lo práctico y lo técnico. En palabras de Choza “no se piensa, sino que se hace lógica, se hace ética y técnica de manera separada” demarcaciones categóricas que como iremos viendo no existían durante la aurora del pensamiento griego.

### *1.5 Hacia un nuevo saber sido*

Retomando el texto de Parménides hay un aspecto que tiende a resaltar ante la escrutadora mirada de los especialistas y eruditos. Por un lado, tal como afirma Cornavaca, es evidente como el estilo argumentativo y conceptual de Parménides establece un contraste con el contenido mítico- poético de Homero y Hesiodo. Definitivamente Parménides establece un comienzo en la manera de pensar interpretativamente el ámbito de la existencia. Sin embargo llama la atención el proemario con que abre la obra; proemario mediante el cual Parménides

evoca el carácter divino de los antiguos poetas y que contrasta con el resto del texto. ¿Que significado puede subyacer en el estilo contrastante que hay dentro el texto de Parmenides? ¿Por qué un texto fundacional que da comienzo a la tradición filosófica occidental inicia con un proemio casi de carácter mítico-poético? De momento es suficiente con exponer la diferencia entre el *inicio* y el comienzo (Schajowicz, 1990, p. 12) . Dejamos así establecido que la dimensión mítico-poética de ninguna manera queda superada y desplazada sino que se mantiene viva y subyacente en todo el pensamiento de Parménides. En *el inicio* [αρχή] del pensamiento hay una necesaria articularidad con el ámbito de lo divino, y es ese ámbito el que se nos revela de manera deslumbrante. Sobre este aspecto Ramón Cornavaca plantea que “no convendría ignorar el carácter anticipatorio del poema ni menospreciar el motivo de la íntima colaboración que se establece entre el hombre cognoscente y la divinidad que se revela” (Parménides, 2009, p. 23). Recordemos que la técnica, en cuanto a arte, no está desvinculada de la dimensión afectiva que comprende lo sagrado y lo mítico-divino.

García Morente culmina su magistral lección sobre Parménides con estas palabras que atañen indirectamente a dichas vertientes filosóficas, pero sobre todo al ente humano y su condición de enajenación de sí mediante la desvinculación de la realidad fáctica y móvil (donde se encuentra la dimensión dinámica de la *τεχνέ*) con la del pensar.

“Lo que ya no entra de ninguna manera dentro del concepto del ser es la ciencia de la vida y la ciencia del hombre. La concepción del hombre como una esencia quieta e inmóvil, eterna y que se trata de descubrir y de conocer, eso es lo que nos ha perdido en la filosofía contemporánea, y que hay que reemplazarla por otra concepción de la vida en que lo estático, lo quieto, lo eterno, lo inmóvil de la concepción parmení-

dica no nos impida penetrar por debajo y llegar a una región vital, a una región viviente donde el ser no tenga esas propiedades parmení-dicas sino todo lo contrario: un ser ocasional, un ser circunstancial, un ser que no se deje pinchar en un cartón como mariposa por el naturalis-ta. Parménides tomó el ser, lo pinchó en el cartón hace veinticinco si-glos y allí sigue todavía pinchado en el cartón y ahora los filósofos actuales no ven el modo de sacarle el pinche y dejarlo que vuele libre.

(1980, p. 68)

García Morente, aun partiendo de la forma tradicional en que se ha constituido la metafísica del ser a partir de Parménides, reconoce la necesidad de otra manera de pensamiento. Una manera de pensar mediante el cual se aborde el ser sin la presencia de ese precipicio que lo condenó a estar alienado de la vida humana lo cual implica una reflexión sobre el ser que, en conformación con el vocablo griego δίκη (juntura, unión), se conciba el ser de manera inseparable a las características ontológicas que apuntan a la primacía de la existencia del ente humano en cuanto a ser esenciado, llámese *Dasein* o *ser natural humano*. Estas palabras del filósofo español son de gran pertinencia pues apuntan hacia la problemática que nos concierne en esta investigación sobre la concepción metafísica tradicional de la propiedad del ser y su repercusión en la vida humana y su condición de enajenación.

## 2. Heidegger

En el capítulo presente comenzaremos por exponer algunos aspectos biográficos de Martin Heidegger los cuales nos aportaran información relevante para tener una mejor comprensión en torno a su pensamiento sobre la técnica. Luego nos adentraremos en los aspectos metodológicos donde profundizaremos en torno a la hermenéutica y la fenomenología. En la sección titulada *nueva interpretación del texto de Parménides* expondremos la manera mediante el cual Heidegger reinterpreta a Parménides y la relación entre el *Ser* y *el Pensar* haciendo uso de la poesía de Sófocles. Eventualmente culminaremos el capítulo con la reflexión heideggeriana sobre la esencia de la técnica y su relación con lo humano. Todos estos aspectos son de vital relevancia para comprender la concepción heideggeriana de la técnica.

### 2.2- Aspectos biográficos y metodológicos

Previamente habíamos mencionado las posturas logicistas tanto de los neokantianos como por el propio Husserl contra el psicologismo. Cabe destacar que el joven Heidegger durante un tiempo estuvo adherido al neokantismo y, como es de conocimiento general, fue el discípulo predilecto de Husserl. Esta información nos conduce a preguntarnos ¿Cuál era el posicionamiento del joven Heidegger dentro de ese debate? Para comprender las distinciones que Heidegger establece sobre la técnica debemos tener presente los eventos que posibilitaron su concepción de la modernidad y por tanto el concepto de *ser en el mundo*. Por lo tanto haremos referencia a su biógrafo Rudiger Safranski:

Encuentra este espíritu en el

“tesoro de la verdad” revelada de la iglesia; pero esto no es suficiente para el filósofo; por eso recurre al segundo lugar de hallazgo; la

lógica y su validez objetiva. Podemos observar como Martin Heidegger, en sus primeros años de estudio, busca una filosofía con la cual poder afirmarse en la arena de la modernidad, y que a la vez permita permanecer de alguna manera bajo el cielo de Messkirch. (Safranski, 1997, p. 65-66)

### 2.2.2 *Las huellas sagradas del ser en un mundo llamado Messkirch*

Podemos inferir que de manera subyacente ciertas vivencias conducirán a Heidegger hacia sus reflexiones y posicionamientos filosóficos. Es por tal razón debemos abordar de manera breve algunos aspectos biográficos sobre la *Bildung* (formación) de Heidegger durante su niñez así como de las condiciones culturales y de su suelo primigenio que lo vio existir. Martin Heidegger nació el 26 de septiembre de 1889 en el pequeño pueblo de Messkirch, ubicado en la provincia de Baden al sur de Alemania. Durante la infancia de Heidegger el pueblo de Messkirch solo contaba con unos dos mil habitantes los cuales eran mayormente agricultores y artesanos. Su padre Friedrich Heidegger se dedicaba a la tonelería y tenía el cargo de sacristán de la iglesia de San Martin por lo cual la familia residía en la casa parroquial.

La infancia de Heidegger en Messkirch se dio en medio de un ambiente caracterizado por las tensiones de la *Kulturkampf* (lucha cultural) entre el liberalismo que caracteriza a la región de Baden en contraposición al tradicionalismo de la propia población de Messkirch ya que este último era un pueblo que expresaba más devoción y fidelidad a la Iglesia que al Estado. Los habitantes de Messkirch se caracterizaban por ser más proclives al regionalismo que al nacionalismo, eran anticapitalistas, antisemitas, agrarios y con gran adhesión a su suelo primigenio. (Safranski, 1997, p. 28). Durante las postrimerías del siglo XIX la lealtad

incondicional que profesaban los antiguos habitantes hacia el culto católico tradicional los llevó a múltiples enfrentamientos con el personal enviado desde el poder central de Baden. Estos forasteros de ideales liberales, los cuales contaban con mayor educación y creían en la modernidad y el capitalismo, irónicamente se les conocían como los *viejos católicos*. Durante las postrimerías del siglo XIX los viejos católicos ocuparon las principales posiciones con el visto bueno de Baden desplazando así a los antiguos habitantes de Messkirch leales a la fe católico tradicional por lo cual a estos últimos se les conocía como *católicos romanos*. Friedrich Heidegger padre del futuro filósofo fue desplazado del puesto de sacristán por lo cual él y su familia tuvieron que abandonar por un tiempo la casa parroquial donde vivían. Menciona Safranski que

“en estos conflictos experimentó el pequeño Martin por primera vez la contraposición entre la tradición y la modernidad. Experimentó lo ofensivo de esos modernos. Los viejos católicos pertenecían a los de arriba mientras que los romanos, aun perteneciendo a la mayoría, tenían que sentirse inferiores. Por eso mismo se encerraban juntos con mayor firmeza en su comunidad”.

(1997, p. 30)

Dicho contraste lo volvió a experimentar el adolescente Heidegger durante sus años de estudio en el seminario de *Konradshaus* en Constanza entre el 1913 y 1916. Heidegger era parte del grupo de seminaristas que eran objeto de burlas y exclusión por parte de los estudiantes regulares en el frenesí de una ciudad de tradición protestante y moderna. Safranski dice lo siguiente:

En la tensión entre el seminario y la vida animada de la ciudad, entre el mundo católico y el ambiente burgués liberal pudo formarse ya en el alumno Martin

Heidegger la representación de aquellos dos mundos. Aquí el mundo riguroso, grave, constante, lento; y allí el de vida agitada, superficial, entregado a los estímulos del instante [...] unos permanecen fieles a lo propio, los otros se pierden en la dispersión.

(1997, p. 36)

Interesantemente Safranski menciona que precisamente esa experiencia tan contrastante vivida por Heidegger fue lo que lo llevó a las primeras intuiciones y reflexiones sobre los conceptos que luego tendrían gran centralidad en su pensamiento: *propiedad e impropiedad*. (1997, p 36).

Durante su infancia y adolescencia su país Alemania no era precisamente un suelo virgen en cuanto a la proliferación de ideales de justicia y activismo en pro de alcanzar mayores derechos e igualdad. El gran desarrollo de la técnica y la industria provocó la organización de la clase trabajadora, ya había ocurrido la primera internacional y el primer tomo de *El capital* hacía dos décadas que se había publicado. Lo curioso es que habiendo sido Heidegger y su familia víctimas de la opresión, la discriminación por parte de los burgueses capitalistas (que es lo que en realidad eran los viejos católicos de Baden) no hay indicios de que en algún momento hubiera algún tipo de aproximación o simpatía por parte de Heidegger hacia algún movimiento de reivindicación política. En cuanto al marxismo específicamente no hay señales de una aproximación a no ser las lecturas que ya de adulto realizó sobre Marx y Lukacs. Se puede entender de su familia y compueblanos de poca ilustración que desde su aislamiento rural no tuvieran el mismo acceso a dichas ideas que proliferaban en las ciudades; pero en el caso de Heidegger podemos afirmar que debió tener algún contacto.

Partiendo de lo que hemos visto la cotidianidad de nuestro filósofo fue marcado profundamente por el suelo de Messkirch en cuanto a la vida sencilla y frugal en suelo campesino. Esa huella temprana fue estableciendo la manera mediante el cual interpretaría la vida. Si bien Messkirch no era el único pueblo rural en Baviera, los efectos en la visión de mundo que fue adquiriendo el pequeño Heidegger mediante su educación formativa era “un lugar único e irrepetible”. La cotidianidad durante la infancia del filósofo fue impregnada por el acento de sus compueblanos, las costumbres, la devoción religiosa, el folklor, la relación con la tierra y las formas artesanales mediante el cual cada habitante se ganaba la vida. Todas esas características hicieron de Messkirch un lugar con su propia identidad distintiva y propia. Messkirch era el *ahí* de Heidegger, su *mundo*, el aposento de la técnica manual y personalizada.

Si bien la infancia de Heidegger fue marcada al verse él y su familia desplazado y humillados por su condición de inferioridad ante los *viejos católicos* burgueses, lejos estuvo posteriormente de interpretar esos eventos conforme a las categorías de *lucha de clases* las cuales, inferimos, debían tener gran difusión en cada una de las ciudades alemanas donde predomina la técnica industrial e impersonal. No hay duda que en las grandes urbes, de vida agitada y producción mecanizada, ganaba fuerza la concepción marxista que se expandía homogéneamente entre las grandes masas de la sociedad. Cabe preguntarse hasta que punto Heidegger interpretaba como una especie de desalentación del pensamiento reflexivo al predominar entre las masas obreras una interpretación si bien contestataria mas también hegemónica y uniforme de la realidad.

Sobre este aspecto cabe inferir si acaso esa atmosfera que Heidegger respiró no era una tal que cualquier individuo que osara pensar de manera íntima, desde su vida y su proyección futura, era visto como desviación y falsa ideología de una conciencia real y objetiva. ¿Qué



espacio podía tener un individuo para pensar su vida sino era desde la categoría de proletario? Ya no había nada que pensar que no fuera al margen de las posibilidades que acompañan al desarrollo de los medios de producción y luego, como excedente o apéndice... la *existencia propia* dentro de los mencionados engranajes.

En cambio la anónima y homogénea figura del proletario, explotado en la fábrica y posicionado en uno de los dos frentes de la *lucha de clases*, no era lo que predominaba en el imaginario interpretativo del típico campesinado de Messkirch. A diferencia de las grandes urbes en Messkirch era la vida única y distintiva de cada uno de los personajes que co-construían ese mundo lleno de drama afectivo desde sus respectivos oficios. El ahí se constituía a partir de la presencia del agricultor, la lechera, el ganadero, el panadero, el párroco ect. Es por eso que, desde la visión de Heidegger, más que una cuestión de plusvalor se trata de arraigo afectivo a un legado compuesto de valores y costumbres que conformaban su mundo y que ese mundo era amenazado por parte de las luces de la modernidad y la agitada e impersonal vida urbana (incluyendo las ideologías emancipadoras y sus movimientos). Por lo tanto más que una lucha de clases para Heidegger es una *Kulturkampf*, una lucha por la existencia propia; Eh ahí lo que representa Messkirch y como está operando subyacentemente en el interior de las búsquedas de nuestro joven filósofo a través de su temprano recorrido por el neokantismo y la fenomenología.

### 2.2.3 La hermenéutica

Para Heidegger la técnica siempre implica una aproximación interpretativa sobre la realidad en cuanto *mundo*. El *mundo* no es una abstracción planetaria sino el aposento donde los entes se encuentran contenidos tanto de manera espacial como de manera afectiva. El mundo mas alla de ser un territorialidad inerte e indiferente es el filtro interpretativo, contexto que

determina el texto factico donde los objetos mas alla de ser materia prima adquieren significación asi como valor afectivo y proyectivo. Por lo tanto un aspecto fundamental en su filosofía consiste el ámbito de la hermenéutica.

#### 2.2.4.2 *la hermenéutica de la facticidad*

Mediante el desarrollo de la hermenéutica por parte de Schleiermacher, así como la interpretación psicológica y la caracterización de la vida misma por parte de Dilthey, Heidegger fue consolidando su visión particular (Grondin, 2008, p. 40). En el 1923 brindó un curso que sirvió como un preámbulo hacia lo que eventualmente publicaría cuatro años después. Dicho curso se tituló *Hermenéutica de la facticidad*.

La gran aportación por parte de Heidegger fue el giro existencial de la hermenéutica. ¿A que nos referimos con giro existencial? A que ya ni los textos ni la historia serán el foco de interpretación sino la existencia misma. ¿Qué implicación tiene este cambio de mira? Que a partir de dicho giro la hermenéutica adquirirá mayor centralidad pues ya no será una técnica auxiliar o un método al servicio del pensar, pues en gran medida será ella misma *el pensar*.

El título del curso que impartió en el 1923 nos revela el carácter hermenéutico de la existencia humana. Dicho título alude al carácter cotidiano (*Alltaglieikeit*) de la vida “existente” (*Existenziell*)<sup>28</sup>. Es por tal razón que eventualmente a este tipo de hermenéutica se le conocerá también como hermenéutica *existencial* porque lo fáctico es “existencia” (*Existenz*)

---

<sup>28</sup> Para mantener consistencia con la versión de *Ser y tiempo* que estamos utilizando preferimos la edición de Trotta del 2012 traducida por Jorge Eduardo Rivera. Esto a pesar de que todavía la mayoría de las obras sobre Heidegger en castellano al hacer referencia o citas de *Ser y tiempo* utilizan la edición de 1971 de Fondo de Cultura Económica traducida por José Gaos. En este caso en particular Rivera traduce el termino alemán *Existenziell* utilizando el castellano “existente”. Este término que (según Rivera) alude más al carácter óntico de la existencia fue traducido por Gaos utilizando la palabra castellana “Existencial”. Precisamente Rivera utiliza el castellano Existencial a la hora de traducir la palabra alemana *existenzial* que es la que alude a la serie de ‘categorías’ que caracterizan la estructura ontológica del *Dasein* y que José Gaos traduce como *existenciarios* y que es la que comúnmente vemos en las obras en castellano al referirse a dichas ‘categorías’.

en cuanto que dicha cotidianidad existencial va de la mano con la estructura ontológica del ente humano. Dicha afirmación sobre la facticidad nos permite afirmar el carácter consustancial de la técnica con la estructura hermenéutica de la existencia.

Según Jean Grondin, discípulo de Gadamer, la hermenéutica de la facticidad que estableció Heidegger posee dos sentidos: sentido objetivo y sentido subjetivo. Este doble sentido tiene su raíz en el hecho de que cuando se hace mención de tal cosa como hermenéutica- *de- la- facticidad* (nótese el caso en genitivo) nos topamos con que guarda cierta ambigüedad. Cuando mencionamos *hermenéutica de la facticidad* tendremos que especificar si la mención va en sentido *de parte o por parte de la facticidad* o, por el contrario, conforme al sentido *sobre la facticidad*. En el sentido objetivo la hermenéutica de la facticidad parte del pensamiento sobre la existencia humana visualizada esta como ente hermenéutico. Este sentido tiene tres fuentes: 1) Dilthey y el carácter interpretativo por parte de la vida misma 2) Husserl y la intencionalidad en la cual la conciencia siempre está en búsqueda de sentido 3) Kierkegaard y la existencia como elección (2008, p. 46).

Por otro lado, tenemos el sentido subjetivo. En este caso García Morente planteando sobre las regiones ontológicas nos indica que una de ellas es *la existencia*. Hemos mencionado que parte de la estructura de la existencia consiste en la relación con los objetos presenciales, los entes reales que están dentro de la vida, pero se ciñen a otro tipo de categorías ónticas que no son esas a las que la vida se ciñe por cuanto la vida no es esencia quidditativa y temporal (dentro del tiempo) sino existencia temporal (ella misma es tiempo) (García, 1980, p. 43). Por eso, aunque la existencia esta remitida a la presencialidad de todos los entes con que se topa en y desde su *estar ahí* arrojado, dicho *estar ahí* es de carácter eyecto que por cuanto *ec-xiste* siempre está en constante ser mediante una proyección anticipativa cual sale de si para constituirse en su será

*sido*. Es importante que tengamos siempre presente este aspecto a través de la investigación ya que en el último capítulo se retomará de manera central cuando se articulen los conceptos *Dasein* y fetichismo de la mercancía y desemboque en una constitución del *Dasein* en ente mercancía. Es por tal razón que no es mera presencialidad (*Vorhandenheit*). La existencia es cada uno de nosotros en cuanto ente hablante sumergido en un lenguaje (que no tiene esa condición neutra – mecánica de la lingüística) y que se vierte en la intencionalidad y el ser en el mundo de manera intencional.

Desde el sentido subjetivo de la hermenéutica fáctica existencial el ente humano, que es *la vida*, posee una estructura con sus respectivas categorías tal como también los objetos reales e ideales las tienen. Pero en el caso del ente humano, por cuanto es el ente ontológico, en vez de categorías óntico (causalidad, identidad, temporalidad) es caracterizado por unos tipos especiales de ‘categorías’ ontológicas denominadas como *existenciales*. Uno de los *existenciales* consiste en que el ente humano es existencia propia (salida de sí mismo) y por lo tanto su condición de ser va de la mano a un siempre estar interpretando. La vida humana vida transcurre desde y a partir de una interpretación.

Grondin hace mención de cómo alguna de esas interpretaciones son precisamente las que inducen al ente humano a olvidarse de sí mismo; es la vida *impropia*. En torno a la *impropiedad* (concepto al cual ya hemos aludido brevemente al abordar la experiencia del joven Heidegger en la bulliciosa ciudad de Konstanza) Grondin afirma “Y así es como la existencia sucumbe por si sola a la mediocridad dictada por el “*se*” y “la opinión pública.” (2008, p. 49).

La existencia debe escuchar el llamado del ser que se le presenta a través de su *ser para la muerte* conduciéndole a la angustia, la caída y posteriormente el cuidado de si en pos de una reinterpretación *re-apropiativa*. Mediante esta forma constante en la que el ente humano

interpreta es que se le posibilita lograr *ser* mediante alumbramiento fenomenológico. Mediante la iluminación del pensar puede destruir interpretaciones que lo mantienen inmerso en el ocultamiento de sí. Es por tal razón que más allá de las interpretaciones enajenantes el ente humano es un ser de la comprensión de su vida, su *ser propio*.

Tradicionalmente la interpretación allanaba el camino hacia la comprensión, pero a partir de Heidegger el vínculo se invierte y es la comprensión lo que antecede la interpretación. El ente humano tiende a interpretar lo que ya de alguna manera intuye de forma pre- comprensiva por lo cual dicha interpretación (*Auslegung*) no es otra cosa que una explicitación de lo ya comprendido. La comprensión no es entendida de manera intelectual (*intelligere*) sino que más bien apunta a la posibilidad; por lo cual comprender es básicamente *ser -capaz- de una- cosa;* posibilidad (Casares, 1979, p. 87) <sup>29</sup>. En cada instante el ente humano es lo que todavía *no es* por lo cual pudiéramos afirmar que lo humano es un constante “*sido*”, es una síntesis entre lo *sido* hasta él y lo que ha de ser todavía (Grondin, 2008, p. 58)<sup>30</sup>.

### 2.3 La fenomenología y las regiones ontológicas

Algunos de los conceptos medulares de Heidegger para comprender la técnica tienen su origen en la herencia fenomenológica. El nombre fenomenología proviene de un compuesto de

---

<sup>29</sup>“ser capaz” y a “posibilidad”? Si nos valemos de los postulados lógicos, matemáticos y otros epígonos del platonismo contemporáneo decididamente concluiremos que lo posible es lo que cumple con el principio de no contradicción. En las ciencias exactas lo posible es un hecho que no existe, pero pudiera existir. Por el contrario en el ámbito de lo humano “lo posible es un hecho que existe y cuyo ser consiste en que precisamente es posibilidad”

<sup>30</sup>Esa posibilidad se visualiza en forma de proyecto mediante una interpretación del *para sí* mismo donde el comprender subyace como parte de una estructura de la anticipación a través de un haber previo en cuanto a un horizonte desde donde se comprende (*Vorhabe*); es decir una manera previa de ver con intencionalidad (*Vorsich*) y una manera de entender (*Vorgriff*)

los términos griego φαίνο<sup>31</sup> y λόγος<sup>32</sup> lo cual se podría traducir como desocultar o sacar algo a la luz mediante la razón. Anteriormente la noción de *fenómeno* que prevalecía era la de la apariencia (en cuanto *cosa en mi*) que encubre la realidad noumética de la *cosa en si*<sup>33</sup> (Kant, 2014. p. 220). No obstante, a partir de Husserl, el *fenómeno* deja de ser la apariencia encubridora para constituirse en la develación de la esencia propia del objeto. El propósito de Husserl consistió en responderle al positivismo y sus postulados psicologizantes para los cuales los juicios de veracidad son concebidos como un producto de origen interno donde no hay veracidad real mas alla de lo que se origina en la mente.

### 2.3.2 - Intencionalidad y mundo de vida

Posteriormente profundizaremos en esa importante distinción que hay en la técnica: la técnica afectiva y proyectiva y su contraparte la técnica enajenadora. Para lograr comprender tal distinción debemos partir de la importancia de dos conceptos husserlianos: *intencionalidad* y *mundo de vida*. Mediante la intencionalidad que desarrolla el maestro Husserl el objeto externo mas alla de ser mera percepción es investido de valor. Mas alla de ser mera relación cognitiva se constituye en vivencia.

---

<sup>31</sup> Φαίνο: dar a luz, alumbrar, hacer ver, señalar, designar, dar a conocer, manifestar, descubrir, revelar. (Pabón, J. & Echaury, E. ,1967, p. 615)

<sup>32</sup>Λόγος: Palabra, dicho, narración, inteligencia, razón, facultad de razonar. (Pabón, J. & Echaury, E. ,1967.,p. 363)

<sup>33</sup>Esta concepción kantiana no solo creó las bases para la preminencia del subjetivismo y el absolutismo del idealismo alemán sino las correspondientes respuestas por parte del positivismo y el psicologismo creándose así una crisis en la filosofía. Ante esta crisis del pensamiento especulativo que presentó el positivismo surgió la obra de Otto Liebman "*Kant y sus epígonos*" y eventualmente se constituyó por un lado el logicismo neokantista de la escuela de Marburgo y por otro lado Franz Brentano y sus posteriores herederos Husserl, Meinong y luego el mismo Heidegger.(García,1980, p.250)

Si bien es cierto que Husserl evoca cierto idealismo platónico, también hay que destacar el correlato *intencional*<sup>34</sup> entre la conciencia contenedora de las *cogitationes* y las *cogitatas*<sup>35</sup> (Husserl, 1997, p. 88) con los objetos, mediante el cual restituye la aspiración de certidumbre. Los objetos, en cuanto a fenómenos y sus características esenciales, están contenidos en la vivencia intencional. Ahora bien, sobre ese aspecto de *vivencia intencional* es importante acentuar que cuando se alude a él se quiere resaltar el carácter vivencial; es decir, en cuanto es vivencia (y no mera percepción) interviene lo afectivo. Husserl plantea que en la intencionalidad hay aprehensión, también hay atención, pero la intencionalidad tiene algo más; pues cuanto se fija la atención y se aprehende una cosa, dicha cosa no es solo la mera cosa objetivada sino también la cosa valorada. Dice Husserl al respecto:

El objeto intencional, lo valioso, lo que alegra, lo amado, lo esperado en cuanto tal, la obra en cuanto obra, se torna más bien en un objeto aprehendido tan solo en su peculiar volverse “objetivante”. En el estar vuelto valorando a una cosa esta encerrada también, sin duda, la aprehensión de la cosa, pero no la mera cosa, sino la cosa valiosa, el valor es el pleno correlato intencional del acto valorante. (1997, p. 84)

Toda la obra del maestro Husserl ejerció gran importancia sobre Heidegger, sin embargo es en especial este carácter valorativo y afectivo por parte de la intencionalidad lo que ejercerá una importancia vital para los propósitos de esta investigación. Dicho aspecto en particular está

---

<sup>34</sup> En la definición de Intencionalidad en el diccionario de José Ferrater Mora este cita al mismo Husserl en los siguientes términos: “Intencionalidad es la propiedad de la conciencia de ser vivencia de algo (*Bewusstsein von etwaszusein*). Esta propiedad a la cual se reducen todos los enigmas metafísicos y de la razón se nos apareció ante todo en el cogito explícito: percibir es percibir algo, juzgar es juzgar una situación, desear es desear un contenido apetecible [...] En todo cogito actual, una mirada irradia del puro yo hacia el objeto del correspondiente correlato de la conciencia”. (Ferrater, 1965,p.982)

<sup>35</sup>Cogitationes: actos puros del pensar. Cogitatas: las cosas pensadas, queridas, deseadas etc. (Gonzalo, 1970, p. 263)

interrelacionado con otro concepto husserliano de gran importancia y que ejercería gran influencia en Heidegger; *Lebenswelt* (*mundo de vida*) entendiéndose como mundo vivido y no necesariamente tematizado que se refiere a las experiencias subjetivas-relativas. En la definición de *Lebenswelt*, Ferrater (1965, p. 437) plantea que “según Husserl la ontología de la *Lebenswelt* describe y examina todas las formas prácticas (*Practischegebilde*); esto es todo lo que son hechos en el mundo de la vida (*die Welt des Lebens*) incluyendo las ciencias objetivas como hechos culturales”. Sobre este aspecto Ferrater añade en su artículo que a la *Lebenswelt* también se le suele llamar *conocimiento del hombre* y que está ligado a ciertas investigaciones de antropología. En adición Ferrater resalta ciertos motivos de carácter social (no considerados por el propio Husserl) mediante el “incremento de adeptos hacia una relación entre la *Lebenswelt* con la crítica de la vida cotidiana.” (1965, p. 24).

### 2.3.3 Las regiones ontológicas

En el primer capítulo, guiados por la gracia estilística y pedagógica de Manuel García Morente, empezamos a adentrarnos a una serie de conceptos muy importantes. Básicamente lo que se mencionó sobre las intuiciones constituyen un componente de la filosofía de Husserl.

Edmund Husserl estableció los principios directivos de lo que sería la arquitectónica definitiva de su filosofía. Otros fenomenólogos como Alexius Meinong y Max Scheler llevarían a su culminación lo que el maestro fenomenólogo emprendió en torno a las *regiones ontológicas*. Mediante el desarrollo de la *teoría de los objetos* y la *teoría de los valores* la tradición fenomenológica aportó el establecimiento de una subdivisión de la ontología en cuatro esferas regionales: La región de los objetos reales, la región de los objetos ideales, la región de los valores y, por último, la región ontológica de la existencia misma. Cada una de ellas se



constituye de ciertas categorías que determinan la estructura óptica de los objetos contenidos en determinada región. En estos términos la intuición metodológica procede a hacer descripciones correlativas a la estructura óptica del objeto intencionado mediante la mediación de categorías. (Gonzalo, 1970, p. 273)<sup>36</sup>.

#### 2.3.4. Estructura óptica de la vida

La confusión tradicional de confundir el ser y el ente ha provocado una grave secuela que consiste en confundir la mera *presencialidad* con la *existencia*. Por cuanto los atributos esenciales de los entes han sido, por parte de la tradición, igualados al *ser* (que hace que la cosa sea lo que *es*) no se distingue la existencia (que solo se relaciona con el ser) con el estar *ahí* y *ahora* del ente.

La verdad es que solo cabe hablar de existencia en torno al ente humano. Fuera de lo humano solo hay *presencia*. La *existencia* es la *vida* humana en la cual todos los restantes componentes de las otras regiones ontológicas se encuentran contenidos.

Los errores que se cometen en la filosofía y en la ciencia se originan a partir de una errada conceptualización de *la vida* tal como si esta fuera una cosa o un objeto ideal. De esta forma la *existencia* es reducida e interpretada como “*objeto*” que está *ahí* presto para ser

---

<sup>36</sup>Región Ontológica: Categorías Ópticas

Objetos Reales..... Ser/Realidad/ Temporalidad/Causalidad/individualidad/ Finitud/Contingencia/  
Alterabilidad/ Heterogeneidad/ Aposterioridad

Objetos Ideales .....Ser/Idealidad/ Universalidad/ Intemporalidad/ Supra Sensibles/ Necesidad/  
Inmutabilidad/ Homogeneidad/ Imaterialidad/ Aprioridad

Valores..... Valer/Objetividad/Cualidad/Polaridad/ Jerarquía/ Incomensurabilidad/  
Omnipresencia/ No Indiferencia

Objetos Metafísicos.....Substancia/ individualidad/ realidad/ esencialidad/ Fundamentalidad/ Unidad/  
Supra Ser.

medido, escrutado, definido y conceptualmente congelado de manera esencial como corresponde a las categorías de la presencial.

Cuando nos referimos a la existencia *impropia* a lo que aludimos es a los momentos en que la existencia humana se conforma a una vida donde elige no elegir condicionándose a las determinaciones externas que le dictan la forma de cómo vivir. De esta manera la existencia *impropia* lejos de *existir* desde sí mas bien consiste a partir de un algo fuera de sí y que se constituye en una causalidad que le demarca el rumbo. De esta manera la vida humana en su elección de subsumirse a determinantes externos y consolidar su incapacidad de elegir desde sí adquiere cierta semejanza con la mera presencialidad de los objetos que están constenidos en la región ontológica de las cosas reales así como las respectivas categorías en la cual quedan sujetas a determinismo externo.

En cambio *la vida propia* consiste en una existencia que es *en sí misma* y contiene dentro de sí a las demás. Otra característica de *la vida* (que no es objeto de medición racional) es que tiene en sí la conciencia singular de la existencia, a diferencia de los otros entes que desconocen de su propia existencia. secundarias, o derivadas, en cambio la vida es *existenciapropia*.

Por ejemplo, “un árbol o un perro que captamos sensorial y manualmente sabemos que se encuentran dentro de la temporalidad, tienen principio y fin, así como están sujetos a la causalidad. Sin embargo, al toparnos con su ser *ahí* los captamos en cuanto substancia completa” (García, 1980, p. 62). Por cuanto están determinados por su esencia y por su identidad dicha esencia redundante en una invariabilidad; y por lo tanto son de carácter estático. En cambio, la existencia es y no es, o sea, es variabilidad completa porque está en constante devenir, en constante fluir (García, 1980, p. 289). Mediante la técnica los objetos reales devienen a

conformarse con las vivencias para el ente humano. Sin dejar de ser *presencialidad* se funden con la proyección e interpretación del ente humano constituyendo parte de *mundo*.

A diferencia de las categorías de los demás entes tenemos que las categorías de *la vida* son paradójicas<sup>37</sup>. Una de las contradicciones en la región ontológica de la existencia es el de la preocupación. La vida empieza a preocuparse por el futuro que partiendo de la concepción tradicional de existir se concluye necesariamente que el futuro no existe. La vida *es*, es ser, pero es un ser que se encuentra constantemente *queriendo ser*. El tiempo de *la vida*, contrariamente a la dirección del tiempo cronológico, es tiempo que va desde el futuro en dirección al presente. Ese aspecto de futurización del aquí y ahora que siempre se escapa hacia un pasado que paradójicamente no es, pero siempre está presente en la direccionalidad futura será importante cuando tratemos los conceptos heideggerianos que mencionamos anteriormente: *Geschick*, *Erbe* y *Shicksal*.

### 2.3.5 La existencia: sentido y origen etimológico

Hasta aquí hemos visto que Heidegger designa la estructura existencial del ente privilegiado ( el *Dasein*) como ese que desde su cotidianidad *existentiva* se se desplaza en apertura. Mucho hemos aludido en el transcurso de esta investigación a la palabra *existencia*. En primer lugar la relación entre el *ser* y la *existencia* Heidegger la expone de la siguiente manera:

El ser mismo con respecto al cual el *Dasein* se puede comportar de esta o aquella manera y con respecto al cual siempre se comporta de alguna manera lo llamaremos existencia. Y como la determinación esencial de este ente no puede realizarse mediante la indicación de un contenido quiditativo, sino que su esencia

---

<sup>37</sup> entendiendo la contradicción como la ausencia de la lógica tradicional que ha imperado desde Parménides y que establece entre sus dos principios: el principio de identidad y el principio de no contradicción.

consiste en que este ente tiene que ser en cada caso su ser como suyo, se ha escogido para designarlo el término *Dasein* como pura expresión de ser.

(2012, p. 33)

A partir de aquí ¿Qué podemos decir en torno a la existencia? Existencia, tanto en castellano como en alemán, proviene del latín *existere*. Pero en dicho origen encontramos que, contrariamente a lo que presuponíamos, ésta es una palabra compuesta. El término *istiere* que significa *estar* es antecedida por el prefijo *ex*. Dicho prefijo alude a una inmediatez pretérita, mediante su función gramatical queda establecida una ubicación que muy bien puede ser espacial pero también temporal, procesal, esencial, todo lo que deviene a hacia un “*es*”, “*fue*” “*está*” siempre implica un *de- venir*, un “*desde*” donde se fecunda la futura forma de *ser*. Esa condición de “*estar desde*” es de carácter inculminable para el *Dasein*, quien nunca puede dejar de ser sino es desde el interior de un constante “*siendo*” a partir de un estar *ahí*. Es por tal razón que Heidegger denomina al ente humano como *Da- sein* que en alemán, a su vez, es una palabra compuesta por el término *ser/ estar (sein)* antecedido por el prefijo *Da (ahí)*. De esta manera el término alemán *Dasein* significa *ser ahí*.

Cada instante de la existencia es un *ahí* con sus particulares circunstancias y aperturas ante las cuales se le presentan múltiples opciones y posibilidades (Heidegger, 2012, p. 109). Desde ese *ahí* y sus opciones el *Dasein* se ve en la disyuntiva de anticipar, deliberar internamente y seleccionar lo que quiere ser; es el ente paradójico y su condición paradójica consiste en que por un lado “*es*” pero simultáneamente *quiere ser*. El movimiento existencial por parte del *Dasein* no solo es constante sino inculminable ya que esa culminación que cotidianamente se conoce como realización solo se alcanza mediante la condición que podríamos

concebir como inexistente por cuanto consiste en *ya no ser ahí*, o sea, la muerte (Heidegger, 2012, p. 275).

Si el “yo” es una determinación esencial del Dasein, deberá ser interpretada existencialmente. A la pregunta por él quien solo se podrá entonces responder mostrando fenoménicamente un determinado Modo de ser del Dasein. Si solo existiendo cobra el Dasein cada vez su mismidad, entonces la estabilidad del sí mismo reclama, no menos que su posible inestabilidad (*Unselbständigkeit*) un planteamiento existencial como el único modo de acceder a su problemática.

(2012, p. 137).

De esta manera se establece una articularidad entre los conceptos *ser* y *humano* en cuanto a la manera en que lo humano se constituye en el núcleo de ese entretejido que siempre se encuentra en constante relación conformativa entre la *Existenz* (existencia en cuanto a modo de ser), *Existenziell* (existente en cuanto a autocomprendimiento de su constitución óptica) y *Existenziellen* (estructura ontológica general del ser). La forma en que el ser se vierte, se anuda y se desenvuelve de ese nudo que es el ente humano ( Heidegger, 2012, p. 33).

A diferencia de la presencialidad de los entes, los cuales su presencialidad inmutable les permite ser definidos conforme a sus atributos esenciales, el existente (indefinible y siempre en escapada de sí) es lo único que realmente existe. Aunque a primera instancia pueda asemejarse un a un tipo de idealismo la existencia antecede toda esencia real. No hay tierra, bestia, aire, astros, dioses, ni montaña si no está ese *ser ahí* de donde emerge el “*hay...*”. La existencia humana antecede y posibilita cualquier presencialidad como vivencia.

Ahora bien, hemos destacado que la existencia es propia e impropia . Es importante destacar que los conceptos *existencia propia* y *existencia impropia* no tienen sentido ni

pertinencia en el ámbito de la *presencialidad* de las cosas; *existencia propia* y *existencia impropia* solamente son aludibles y adquieren sentido en el ámbito de la existencia humana. Pero entendemos que parte de la *existencia impropia* del ente humano es esa interpretación incorrecta en la cual su dinamismo y proyección sobre el mundo es transferida a los objetos presenciales. De esta manera la *existencia impropia* adquiere apariencia de mera presencialidad determinada por factores externos tal como se constituye la vida al servicio del anónimo *das Mann* y el orden del *se*. Procura la *existencia impropia* realizarse mediante un fundirse con los entes presenciales tal como si fuera en ellos donde residiera la existencia. Afirmamos que es este uno de los principales problemas que pudiéramos heredar de la confusión entre ser y ente; problema que la distinción de ambos por parte de Heidegger nos posibilita clarificar. Estos aspectos sobre la falsa interpretación por parte del ente humano y su existencia enajenada de sí mismo y proyectada en los entes presenciales adquirirán mayor relevancia cuando profundizemos sobre la enajenación y el fetichismo de la mercancía dentro del régimen de *lo dispuesto (Gestell)*.

#### 2.4 *Ser y tiempo*

En el año 1927 fue publicada la obra más famosa y estudiada de Heidegger: *Ser y tiempo*. La redacción de esta tuvo lugar en el periodo de entreguerras conocido como el de la república de Weimar. Dicho periodo se extiende desde el fin de la “Gran guerra” y el tratado de Versalles en el 1918 hasta la ascensión de Adolf Hitler a la cancillería alemana en el 1933. Las condiciones por las que atravesaba Alemania no eran precisamente las del 1945 cuando estaba físicamente destruida, desolada, ocupada por legiones y sobre todo embargada en su espíritu por un sentimiento de anonadamiento y voluntad de culpa. Durante el periodo de Weimar imperaba la indigencia y el hambre producto de las humillaciones impuestas a Alemania mediante el

tratado de Versalles. El sentimiento generalizado era de indignación, incertidumbre y un subyacente deseo de redención. Toda esta atmosfera se vio reflejada artísticamente mediante el expresionismo alemán. En el ámbito del pensamiento aparecieron toda una serie de obras que en cierto modo coincidían temáticamente en torno a la crisis y la promesa lo cual le impregnaban cierto halo profético. (Steiner, 2001, p. 8)<sup>38</sup>. Precisamente en ese contexto sale a la luz la publicación de la magna obra *Ser y tiempo*; obra que en la actualidad sin tener un siglo de antigüedad ya está posicionada entre los grandes clásicos de la filosofía occidental.

#### 2.4.2 *El olvido de la pregunta por el ser*

Desde el primer momento Heidegger comienza a plantear lo que pretendidamente sería el fundamento temático de *Ser y tiempo*: una aproximación comprensiva hacia el problema irresuelto del *ser*. Más que una falta de solución el problema consiste en lo que él denomina como el olvido del ser por parte de la metafísica tradicional y ante el cual deberá ir *destruyendo* muchos presupuestos enraizados. Con lo primero que se encuentra es con la tendencia tradicional de minimizar y hasta clasificar de “error metodológico” el hacerse la pregunta medular del pensamiento: la pregunta por el ser. En el primer capítulo procuramos establecer unas aclaraciones y para eso incluimos toda una sección dedicada al concepto ser. Según Heidegger los siguientes planteamientos sobre el ser son los tres principales prejuicios sobre los cuales se sustenta la filosofía tradicional para catalogar la pregunta por el ser como un ejercicio fútil: 1) el ser es el concepto más universal 2) es indefinible 3) es evidente por sí mismo (2012, pp. 24-25).

---

<sup>38</sup> Entre esas obras menciona Steiner *la Decadencia de occidente* de Spengler, el *Comentario a la epístola de los Romanos* de Karl Barth, *La estrella de la redención* de Franz Rosenzweig, *el Espíritu de la utopía* de Ernst Bloch e incluso incluye dentro de esa lista el libro de Hitler *Mi Lucha*.

Ahora bien, si se confunde la relación entre lo que es el *ser* y lo que es el *ente* esta comprensión estará sumida en la oscuridad. En gran medida el olvido de la pregunta por el ser (por parte de la tradición metafísica) se fundamenta en la convicción de que el ente, en cuanto esencia quidditativa, es el ser. Sobre ese aspecto mencionamos como el platonismo devino a constituir el ser (εἶναι) en la idea (εἶδος) y su interpretación en esencia (οὐσία) aun cuando εἶδος a lo que alude es a aspecto a lo captable según su apariencia. Precisamente sobre este aspecto nos señala Heidegger lo siguiente en *La pregunta por la técnica*:

“Pues εἶδος en el lenguaje cotidiano quiere decir el aspecto que una cosa visible ofrece a nuestro ojo corporal. Platón sin embargo exige de esa palabra algo muy insólito: que designe lo que precisamente no es, y nunca es, perceptible por los ojos del cuerpo. Pero aun así no ha concluido lo extravagante pues idea no solo nombra el aspecto no sensible de lo sensiblemente visible. Aspecto, idea, significa también, lo audible, palpable, sensible o en lo de cualquier modo accesible, constituye la esencia”

(1997, p. 129)

Por otro lado, también hay que destacar que el ser no puede ser comprendido al margen de su relación de brindarle entidad posibilitante a los entes. El ser no es una quimera “el ser se encuentra en el hecho de que algo es y en su ser así, en la realidad, en el estar ahí (*Vorhandenheit*), en el existir (*Dasein*), en él *hay*” (2012, p. 27).

Una vez hemos llegado hasta aquí podemos destacar que por un lado, el *ser* requiere ser mostrado de otra manera distinta a la manera usual mediante el cual el *ente* es mostrado. Mostrarlo de esa manera implica, tal como menciona Heidegger, que debemos evitar como primer paso en la comprensión del problema del ser: “en no contar un mito, es decir en no



determinar el ente en cuanto derivándolo de otro ente como si el ser tuviese el carácter de un posible ente” (2012, p. 27). Este aspecto sería equivalente a lo que mencionamos en el primer capítulo sobre lo expuesto por García (1980, p. 281) sobre el error ontológico de pensar el ser (la vida, la existencia) con las categorías ónticas de los objetos (sean reales o ideales). Más por otro lado el ser no puede ser comprendido al margen de lo que está *ahí* (*Vorhandenheit*). Es por esta razón que al referirnos a ese tipo de comprensión (que nos abre y nos señala el sendero hacia la pregunta por el ser) llegamos a la conclusión de que dicha comprensión no puede consistir en ese tipo de ‘comprensión’ explicativa como la que crea las bases de la investigación científica en su aproximación aprehensiva sobre los entes; pero tampoco al margen de los entes. Por lo tanto cabe preguntarnos ¿Cuál es esa manera de aproximarse al ser?

En la primera sección del primer capítulo de esta investigación se hizo referencia a la oposicionalidad entre esencia y existencia. Sin embargo en cuanto a la primacía de este ente en particular (más que definir su quiddidad, su constitución cerrada) son sus determinadas categorías ónticas las que articulan una estructura óntica-ontológico. La estructura de este ente tiene la particularidad de ser una estructura “existencial” (*existenzialen*)<sup>39</sup>, mediante el cual en el seno de su vida, se establece el entramado entre su dimensión concreta de *estar ahí* de manera óntica existensiva (*existenzielle*)<sup>40</sup> en cuanto forma singularizada de existencia (*existenz*) ontológica. (Heidegger: 2012: p. 33). En cuanto ente que existe *desde sí* y *para sí* la existencia no solamente *es* de manera óntica, sino que *es* y a su vez *quiere ser*, por lo cual de manera simultánea siempre

---

<sup>39</sup> Jorge Eduardo Rivera especialista en la obra de Heidegger y traductor de la presente edición de *Ser y tiempo* que estamos utilizando establece ciertas observaciones sobre algunas imprecisiones en ediciones anteriores sobre todo la de José Gaos. Sobre este aspecto Rivera sustituye la traducción de Gaos de “existenciario” “por ser demasiado extraño y ambiguo” y en su lugar pone “existencial” (*existenzialen*) es la correspondiente palabra que alude propiamente a la dimensión ontológica del ser.

<sup>40</sup> Sobre la palabra “existensiva” Rivera afirma que es una mejor traducción del termino en alemán *existenzielle* que la traducida por Gaos como existencial por la razón de que “indica mejor lo óntico de la existencia que es lo que quiso decir Heidegger”

está en búsqueda de *ser* consistiendo proyectivamente *en (...)* lo cual hace de ese constante *siendo* su existir. Sobre este ente Heidegger expone que “se comprende siempre a sí mismo desde su existencia, desde una posibilidad de sí mismo, de ser sí mismo o de no serlo. (2012, p. 33).

Mediante esta exposición de la estructura ontológica del *Dasein* hemos expuesto ciertos aspectos de la relación entre el ente humano y su relación con los objetos que componen el *mundo*. Dicha relación lejos de ser abstracta y puramente teórica es de carácter concreta y manual. El ente humano comprende e interpreta los objetos externos mediante la cercanía manipulativa y afectiva. Tal vínculo es parte del núcleo de la técnica.

En los próximos capítulos profundizaremos en las rupturas interpretativas que establece Heidegger en torno a la concepción tradicional del *Ser* y sus implicaciones sobre la relación entre el *pensar* y la *técnica*.

### 2.5 La reinterpretación heideggeriana del ser de Parménides.

En el primer capítulo expusimos el célebre texto que inauguró la reflexión sobre el ser en la filosofía occidental. Dicha exposición correspondería más bien a la forma mediante la cual tradicionalmente fue concebido durante el transcurso de los siglos. En cambio en este sub capítulo retomaremos el célebre texto de Parménides pero aplicando una interpretación sustentada y fundamentada pero aun así catalogada como heterodoxa. por la magnitud de su influencia y repercusión en el pensamiento occidental.

Tal como lo expusimos en el capítulo anterior el fragmento que nos atañe es el siguiente:

Τό γάρ αὐτό νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.

“Pues lo mismo es pensar y ser” <sup>41</sup>

Sobre la sentencia de Parménides nos dice Heidegger lo siguiente:

Tal sentencia fue la proposición conductora de la filosofía occidental, simplemente, porque no se la entendió, y por qué no se pudo fijar su verdad originaria. El apartamiento de su verdad se produjo entre los griegos mismos, inmediatamente después de Parménides...lo propiamente funesto reside en el hecho de que se falsifica en general, y desde el fondo, la verdad de la sentencia. Por eso no solo tenemos que mantenernos alejados en nuestra interpretación, de esta o aquella representación inadecuada del hombre, sino de cualquiera en general. Tenemos que tratar de oír únicamente lo que en ella se dice. (1995, p. 135)

En esta sección abordaremos el significado y sentido del personaje sobre el cual se titula esta tesis investigativa: el *Deinoterón*. Cabe destacar que el filósofo alemán plantea la difícil empresa adentrarse al pensamiento de Parménides en un primer abordaje por lo cual es imprescindible “buscar ayuda en un proyecto poético del ser humano que encontramos entre los griegos” (Heidegger, 1995, p.136). De esta manera nos sumerge en el universo sofocliano mediante la exposición del coro de Antígona:

Muchas cosas son pavorosas; nada, sin embargo, sobrepasa al hombre en pavor. Él se pone en camino navegando por encima de la espumeante marea, en medio de la invernal tempestad del sur, y cruza las montañas de las abismales y enfurecidas olas. El fatiga el inalterable sosiego de la más sublime de las diosas, la Tierra, pues año tras año, ayudado por el arado y sus caballos, la rotura en una y otra dirección.

---

<sup>41</sup>Parménides: Presocráticos Fragmentos II: pp. 45 :Traducción: Ramón Cornavaca:

El hombre caviloso, enreda la volátil bandada de pájaros y caza los animales de la selva y los que viven en el mar. Con sus astucias doma al animal que pernocta y anda por los montes. Salta a la cerviz de las ásperas crines del corcel y con el madero somete al yugo al toro jamás dominado.

El hombre también se acostumbró al son de la palabra, y a la omnicomprensión, rápida como el viento, y también a la valentía de reinar sobre las ciudades. Así mismo ha pensado como huir y no exponerse a las flechas del clima y a las inhóspitas heladas.

Por todas partes viaja sin cesar; desprovisto de experiencia y sin salida, llega a la nada. Un único embate: el de la muerte, no lo puede impedir jamás por fuga alguna, aunque haya logrado esquivar con habilidad la enfermedad cargada de miserias.

Ingenioso, por dominar la habilidad en las técnicas más allá de lo esperado, un día se deja llevar por el Mal, Otro día logra también empresas nobles. Entre las normas terrenas y el orden jurado por los dioses toma su camino. Sobresale en su lugar y lo pierde aquel que siempre considera el no-ser como el ser a favor de la acción audaz.

No se acerque a mi hogar en confianza ni confunda su divagar con mi saber quien cometa tales acciones.

Con esta noción aproximativa sobre lo humano entonces podemos comenzar a adentrarnos a la exegesis heideggeriana de este celebre fragmento de Parménides. De entrada, es importante una relación comprensiva ante estas palabras griegas y lo que nos dicen: *Τό αὐτό, τε και, νοεῖν* y *εἶναι* (Heidegger, 1995, p. 128).

Empezando por el vocablo *Τό αὐτό*, este lo que quiere decir es que por cuanto hay dos elementos en la oración hay oposicionalidad gramatical entre ellos. Pero más allá de la

oposicionalidad subyace una afinidad a tal punto que cada uno se constituye en torno al otro como “*lo mismo*” (1995, p. 129)<sup>42</sup>. Quedan ambas unificadas mediante la conjunción griega τε και que se traduce al castellano como “y”. Mas cabe preguntarse ¿Cuáles son esos dos elementos opuestos y ontológicamente unificados como “*lo mismo*”? Estos son los vocablos νοεῖν y εἶναι. Ahora bien, vemos que en la oración hay un tercer vocablo, ἐστίν. ¿Qué hace ahí? ¿Qué función tiene? Ἐστίν es la tercera persona del verbo εἶμι (ser) y en este fragmento funge como presente indicativo (*es/esta*)<sup>43</sup>. ¿Qué relevancia puede tener este detalle? La misma que acabamos de establecer sobre la importancia de la existencia fáctica y el *mundo de vida* en su relación tautológica con el ser.

Es de suma importancia destacar que, en primer lugar, en la cosmovisión y lengua griega la tercera persona singular gramatical ἐστίν posee primacía a la hora de interpretar la realidad muy por encima de las otras dos personas gramaticales singulares: (εἶμι/ yo soy) y (εἶ/ tu eres) persona. Sobre el contraste entre la cosmovisión de los antiguos griegos y nuestra cosmovisión moderna occidental, esta última centrada en la primacía de la primera persona singular, hay que señalar que la concepción del pensamiento como facultad inherentemente mente humana constituyéndolo en el *sujeto de conocimiento* enajenado de la existencia fáctica. Sobre este aspecto Georg Steiner afirma que “mediante el *yo soy* es que podemos apoderarnos de la naturaleza de *ser* con mayor facilidad y seguridad” (2001, p. 117). En segundo lugar, cabe destacar que en el lenguaje griego la tercera persona gramatical singular que funge a modo de presente indicativo es la que tiene una primordial importancia porque es la que nos conduce

---

<sup>42</sup> En el texto Heidegger se pregunta sobre cómo debe ser entendido, y el mismo responde diciendo “Partamos desde el *ser* que en tanto φύσις (Φύσις), hemos aclarado ya en muchos aspectos. Ser quiere decir estar a la luz, aparecer, ponerse al descubierto. Donde impera el ser allí impera lo que forma parte de él: la percepción, el aceptar que hace detenerse aquello que se muestra estable en sí mismo.”

<sup>43</sup> Gramaticalmente, como verbo copulativo antecede al verbo ya sea adjetivado o, como en este caso, existencial.

hacia la experiencia comprensiva con la naturaleza en su plenitud multidimensional (φούσις) y la que gramaticalmente le abre el camino al vocablo εἶναι que es, nada menos, que, el mismo verbo, *ser*, pero en su modalidad gramatical infinitiva. Precisamente es eso lo que podemos apreciar en esta oración en la cual εστίν conduce hacia εἶναι<sup>44</sup>.

Otro de las palabras claves es νοεῖν que a su vez es derivado del vocablo νοῦς<sup>45</sup>.

Tradicionalmente la traducción de νοεῖν se ha entendido dentro del marco característica esencial de lo humano como “sujeto poseedor de una facultad excepcional y específica como el pensar” (Casares, 1979, p. 1). En esta concepción es el pensar del hombre el que posee la iniciativa y el dinamismo en su relación con el ser y que muy bien quedo ejemplarizada en el capítulo anterior cuando abordamos la influencia platónica y su derivación el logicismo moderno y sus modalidades alternas:

Se entiende νοεῖν como el pensar, donde el pensar es la actividad del sujeto: el pensar del sujeto determina lo que el ser es. O sea, el ser no es otra cosa que lo pensado por el pensar. Puesto que el pensar continúa siendo una actividad subjetiva y, según Parménides el pensar y el ser serían lo mismo, todo se convierte en algo subjetivo.

(Heidegger, 1995, p. 128)

Mediante esta interpretación se le da carácter de legalidad natural a la preeminencia de la actividad humana ante la cual el ser queda reducido al contenido de la actividad del νοεῖν entendido como distintivo patrimonial e instrumental del ente que habiendo absorbido la

---

<sup>44</sup>Eventualmente profundizaremos sobre como el vocablo Τό αὐτό y reaparece para establecer unidad ontológica entre φούσις y εἶναι, así como también profundizaremos en las repercusiones que van desde lo técnico hasta lo geopolítico que tuvieron su origen en el cambio de preminencia en la persona gramatical acompañadas de sus respectivas aproximaciones hacia la naturaleza: comprender vs dominar.

<sup>45</sup>“inteligencia, pensamiento,(Pabón, J. & Echauri, E., 1967, p 413)

iniciativa en detrimento del ser se auto constituye *ser*-humano. Pero ante esta confusión con el *voeiv* Heidegger plantea lo siguiente:

El *voeiv* resulta oscuro, y lo es cuando no traducimos ese verbo llana y lisamente por “pensar” sino que lo definimos en un sentido lógico, como la enunciación que analiza. *Noeiv* significa percibir, *voúç* la percepción, y concretamente en un doble sentido [...] percibir tiene el sentido de admitir, aceptar aquello que se muestra y aparece: por otro lado, percibir quiere decir oír en el sentido de escuchar a un testigo que se acerque. En este doble sentido la percepción significa dejar que algo se acerque a nosotros, pero no solo pasivamente sino adoptando una posición activa de espera receptiva frente a lo que se nos muestra.

(1995, p. 128)

Podemos percibir cómo va quedando en entredicha la noción tradicional de ser humano como el poseedor de una facultad especial (Heidegger, 1995, p. 131). Pero ¿es esto suficiente? ¿Qué puede garantizar que más de 2,500 años queden en entredicho por lo que un filósofo más pueda aseverar? ¿Qué puede contradecir la tesis de que el pensar lógico es el que posee la iniciativa y es el que determina al ser? Sobre este aspecto Heidegger establece una relación entre el tercer fragmento ya citado con el octavo fragmento:

Ταυτόν δ ἐστὶ νοεῖν τε καὶ

οὐνεκεν ἐστὶ νόημα

[Y lo mismo es pensar y (aquello) de lo que

es pensamiento]<sup>46</sup>

---

<sup>46</sup>Parménides: Presocráticos Fragmentos II: pp. 45: Traducción: Ramón Cornavaca:

Supuestamente en este fragmento queda reiterado que no es el pensamiento el que asume el acto inicial de aproximación hacia el ser sino lo contrario ya que el νοεῖν está en espera y apertura del darse por parte del ser. En este fragmento tenemos al νόημα, no como lo que obra desde el pensar (νοεῖν) sino como verdad preexistente que se desoculta (αλεθεια)<sup>47</sup> (Heidegger, 1995, p. 172). Dicho desocultamiento es gracias a la condición de apertura por parte del pensar (νοεῖν). De esta manera, contrariamente al logicismo autónomo y autosuficiente en el cual el pensar tiene la iniciativa de aprehender al ser, es el ser que toma la acción de desocultarse a través del pensar.

La concepción del ente humano, como el gran elegido contenedor del pensamiento que lo determina todo, es transmutada tal como queda expuesta en la siguiente citación de este texto heideggeriano por parte de Casares: “la esencia y la modalidad del ser humano solo se puede determinar a partir del esenciarse del ser” (Casares, 1979, p. 2).

Ahora bien, dicha esencia del ente humano adquiere su mayor y más determinante sentido a través del concepto pensamiento, pero en su sentido alterno: λόγος. Dentro del significado de este concepto λόγος, al igual que en νοεῖν, está implicado el pensar (entre otras traducciones) lo cual establece una equivalencia entre ambos. Llama la atención que en el fragmento sexto Parménides lo utiliza (junto con νοεῖν) estrechamente vinculada con εἶναι (ser):

Χρη τό λεγειν τε νοεῖν τ εόν

[Es necesario decir y pensar que lo

έμμεναι·εστι γαρ εἶναι

que Es; en efecto el ser es.]

---

<sup>47</sup> Αλεθεια: “Verdad, veracidad, sinceridad; realidad” (Pabón, 1967, pp. 25).



Como dice Casares más bien es el λόγος el que posee al ente humano y le permite irrumpir en la φύσις. Sin embargo la siguiente tesis heideggeriana “la esencia y la modalidad del ser humano solo se puede determinar a partir del esenciarse del ser” (Heidegger, 1995, p. 134) pudiera ser objetable pues acto seguido, en la próxima oración, el mismo Heidegger estipula que todavía aquí no se sabe cómo se determina la esencia del hombre. Es precisamente en estas líneas en las cuales el autor establece que a pesar de que la sentencia de Parménides es susceptible a crear esta equívoca interpretación la realidad es que por cuanto el pensar de Parménides (y de Heráclito) es de carácter poético lo cual hacen que estos pensadores tengan una mayor proximidad a la filosofía (entendida en su acepción profunda y etimológica como amor al pensar)<sup>48</sup> y no a la ciencia (lo que es equivalente a la filosofía instituida y su racionalización tecnificada). Sobre este aspecto cabe destacar una observación del traductor de Parménides al castellano Ramón Cornavaca quien nos expone la gran similitud entre Parménides y los poetas Homero y Hesíodo en cuanto a la utilización del hexámetro en su estilística (Parménides, 2009, p. 21). Es precisamente en este punto que Heidegger recurre al apoyo de la poesía de Sófocles y su gigante aportación a la comprensión del ente humano.

Luego de presentar los tres pasos que componen el procedimiento interpretativo Heidegger nos muestra como una palabra emerge como eje central del poema: δεινόν. La podemos encontrar en el mismo inicio lo cual será un indicador al resto del poema. Dicha palabra tiene

---

<sup>48</sup> Sobre esta distinción que establece Heidegger entre filosofía y ciencia es importante distinguir entre φιλοσοφία y filosofía. La φιλοσοφία originaria (y en su real sentido etimológico griego) conlleva una auténtica e inagotable búsqueda de carácter espiral ya que está impulsada por una pasión de amor a la sabiduría. Es lo que Heidegger denomina como el círculo hermenéutico. Por otro lado, en la oración de Heidegger la ciencia básicamente es sinónimo de la ‘filosofía’ entendida esta última como búsqueda de definiciones inmediatas acompañadas de procedimientos de carácter técnico. Los pensadores viven inmersos en la φιλοσοφία mientras los filósofos (similar a los científicos) producen resultados efectivos (Steiner, 2001, p. 78-79).

muchos significados, pero, sustentada en la contextualización dentro del texto, sobresalen dos significados: temible y violencia.

En este contexto nos encontramos con que la φύσις siempre se encuentra en constante restablecimiento de su orden interno. Todos los entes, aun los que se despliegan con más fuerza y destrucción, se encuentran subordinados a la necesidad y los designios de la φύσις. La φύσις, por cuanto impone su juntura y armonía aun por medio de la violencia, ella misma es portadora del δεινόν, sin embargo hay un ente que, siendo parte integral de la φύσις siempre se encuentra en constante transgresión de los límites, siempre se sale de lo familiar y armónico e irrumpe de manera violenta en la φύσις rompiendo el orden. Es la pura manifestación de la ύβρις (*hybris*)<sup>49</sup>: es el ente humano. Por cuanto el humano es parte integral de la φύσις (pero a su vez puede sustraerse a ella) siempre se encuentra maquinando formas de transgredirla por lo cual queda constituido en lo doblemente pavoroso y violento (Casares, 1979, p. 4). Es por tanto que el ente humano es δεινότερόν (lo más pavoroso y violento) tal como lo expone Sófocles en el inicio de su poesía: “muchas cosas son pavorosas, pero nada sobrepasa al hombre en pavor.

Sófocles ha hecho descripción de las acciones del δεινότερόν. ¿Cuáles son esas características que lo hacen lo más pavoroso? Casares expone que el son de la palabra, el προνημά (como lo que se exterioriza de la προνησεις), es lo característico del δεινότερόν. Menciona Sófocles “El hombre se encuentra en el son de la palabra y en la omni comprensión, presuroso como el viento y también en el denuedo con que domina las ciudades” (Casares, 1979, p. 4). Por su contenido gramatical se desprende que lo que plantea Sófocles, en cuanto al προνημά, implica este no consiste en una facultad del ente humano, sino que en primera instancia

---

<sup>49</sup> Lo opuesto al κόσμος (Cosmos) en cuanto a orden armónico. La ύβρις representa el desajuste y la alteración del orden establecido. Según la mitología griega ύβρις es una diosa hija de Νύχ (diosa de la noche) y Έρεβο (dios de la oscuridad) y siempre se estaba entre los mortales. Es la personificación del desequilibrio irracional, la impetuosidad, las pasiones desmesuradas y la locura.

pertenece propiamente a la φύσις y por cuanto el ente humano es perteneciente a ella misma se le ha dado a modo de un don especial (Casares, 1979, p. 4). Sin embargo este mismo don que se le ha otorgado es por lo cual puede ejercer violencia y alteración contra el orden y de esta manera sustraerse a la φύσις lo cual implica desviarse de su propia esencia. ¿En qué consiste desviarse de su propia esencia? tal como lo dice Sófocles “por todos lados viaja sin cesar [...] y sin salidas llega a la nada.” El ente humano siempre crea múltiples caminos y en ese proceder abandona su propio sendero acorde al orden general hasta quedarse sin nada. En este punto Heidegger enfatiza en un elemento del poema y se remite a la estrofa 349 donde dice “con sus astucias doma al animal que pernocta y anda por los montes” (Heidegger, 1995, p.136). Si comparamos la traducción con el texto original en griego podemos apreciar que allí donde los traductores pusieron “astucias” originalmente Sófocles puso μηχαναίς; vocablo que se tiene como fuente del cual se deriva el siguiente término: μηχανή el cual se traduce como máquina (del cual es origen etimológico) como también ingenio, invención, traza, recurso y camino (Pabón, J. & Echauri, 1967, p.397). Cuando μηχαναίς es utilizada en esta oración puede implicarse como “máquinas” en el sentido de maquinaciones, de la utilización del cálculo racional. Basándose en a la esencia de la palabra griega τέχνη.

Ahora bien, interesantemente Casares se pregunta ¿hasta qué punto es correcta la interpretación heideggeriana de Sófocles? Para hilvanar su respuesta procede emular la estrategia de Heidegger recurriendo otra fuente de apoyo, nada menos que en otro de los grandes poetas de la antigüedad: Esquilo y su obra magna *Prometeo encadenado*. De manera magistral Jorge Ángel Casares hace una minuciosa comparación entre ambos textos en la cual queda evidenciado como se destaca la figura del ente humano y su relación con el ser a través de la técnica. Tanto en la *Antígona* como en *Prometeo encadenado* podemos encontrar que la

violencia ocupa un rol central en la irrupción por parte del ente humano más con una salvedad: el texto de Esquilo enfatiza en la génesis originaria de la irrupción mientras el texto de Sófocles consiste en la irrupción propiamente como obra. El texto de Esquilo es más próximo al mito que el de Sófocles pero en lo medular ambos tienden a narrar, de manera diferente, lo que en esencia es la misma temática: el conjunto de poderes que se designa como τέχνη y la manera en que en ambos la τέχνη produce un desajuste y rompe la armonía.

Ahora bien, tenemos que mientras en Esquilo se procura dar cuenta del origen de la τέχνη Sófocles busca comprender el poder de la τέχνη. De manera vinculada con la τέχνη Casares nos muestra como en ambos textos el poder de los humanos consiste en la μάχαις pero se diferencian en que en el texto de Esquilo está más explícito que dicho poder no es algo ganado por ellos, sino que es algo que les fue entregado. En el fragmento de *Antígona* es tomado por Heidegger precisamente por la importancia dramática que tiene el nexa entre humano y φύσις. ¿Dónde queda la φύσις en el texto? Casares nos propone lo siguiente; en el texto de Esquilo *Prometeo* es la φύσις. (o como el primer vocablo del texto de Parménides: Τό αὐτό (*lo mismo*)). En el texto de Parménides la personificación de lo que en Sófocles es la φύσις. Si bien es cierto la cantidad de los paralelismos, pero en última instancia muy bien pudiera objetarse que la fusión entre el ente humano como parte de la φύσις no está presente en Esquilo. Cabe destacar que de la misma manera que en Sófocles los hombres son hijos de la tierra en Esquilo Prometeo es hijo de la diosa tierra Gea lo cual vuelve a emerger aquí el vocablo con el que abrimos este capítulo: Τό αὐτό y lo *tautológico*. Sin embargo Τό αὐτό no solo establece unidad entre el ser (εἶναι-φύσις) y el pensar (νοεῖν) sino, tal como veremos en otro texto de Heidegger, lo verdadero como desocultación (ἀλεθεια) no es solo constitutivo del pensar (νοεῖν) sino también de la τέχνη tanto en el sentido de técnica como de arte.

## 2.6 *La esencia de la técnica*

Interesantemente, Heidegger comienza dos de sus obras con una pregunta, o mejor dicho, una búsqueda. En *Ser y tiempo* comienza con la pregunta por el *ser* mientras en el ensayo que utilizaremos ahora precisamente comienza por preguntarse sobre la esencia de la técnica.

*La pregunta por la técnica* es una obra correspondiente al Heidegger más tardío y donde el análisis sobre la técnica queda consumado al establecer una nueva concepción sobre el concepto de esencia. Esta distinción de la esencia *quiditativa* y la esencia verdadera posibilitará llegar a la esencia de la técnica. Veremos como la esencia de la técnica a través del desocultamiento, nos expone ante los conceptos de peligro, salvación. El autor nos expone ante un concepto pocas veces utilizado en su trayectoria, libertad. Curiosamente la libertad se realiza dentro de un contexto en la cual todo está destinado conforme a la ontología general. En las postrimerías de este ensayo veremos como Heidegger vuelve a valerse del arte literario de otros grandes como Holderlin y Goethe para establecer un encuentro entre la libertad y salvación con la vida en comunidad mediante lo único perdurable y que vendría a ser la esencia de la esencia: la confianza.

Queda así expuestas las bases para una concepción histórica basada en la confianza en la vida en comunidad vinculada con la técnica en cuanto arte.

Por otro lado dicha salvación va de la mano con el mayor de los peligros, la consolidación y expansión planetaria de la técnica moderna así como las repercusiones en la existencia humana lo cual establecerá las bases para la enajenación que abordaremos en el capítulo sobre Marx.

Sobre la relación entre la técnica y el ser cabe destacar que el mismo Heidegger se pregunta “Cómo hemos llegado de la técnica a la *ἀλεθεία*, que tiene que ver una cosa con la otra?” (1997, p. 120). Creo adecuado comenzar por recordar el vínculo entre el ser y el ente humano tal como fue expuesto en el pasado capítulo cuando de la mano de Sófocles y Casares abordamos el *δεινότερόν*:

La esencia de la técnica en cuanto a este destino introduce al hombre en lo que el mismo y por sí mismo ni puede inventar ni puede hacer; pues algo así como un hombre que sea hombre única y solamente por sí mismo, no lo hay (1997, p. 43).

Hacerse la pregunta por la técnica es hacerse la pregunta por el ente humano pues este básicamente es hechura de la técnica.

La relación entre el ente humano y el ser se da mediante el pensar. En la *Carta sobre el humanismo* queda explícito cuando Heidegger dice “pensar es *I' engagement par l' Etre pour l' Etre* (el compromiso del ser para y desde el ser) (2015, p. 259) Es a través del *pensar* que el *ser* se da al ente humano cuando este se encuentra que está en apertura, tal como vimos en el capítulo anterior.

Podemos observar que en el mismo primer párrafo del texto *La pregunta por la técnica* el autor deja establecido desde un inicio la relación entre el pensar y la pregunta por la técnica, pues según Heidegger dicha pregunta es un camino del pensar. Otro aspecto que nos remite al capítulo anterior es el que nos expuso a apreciar la manera en que para el mismo Parménides el pensar (*νοεῖν*) es a su vez ser (*εἶναι- φύσις*), lo cual implica que la pregunta por la técnica está contenida en el ámbito del *pensar*. Dicha pregunta si se formula con rigor y compromiso no puede agotarse a manera de “lo meramente preguntable” sino que amerita que se le interroge como lo que es lo digno

de ser preguntado. De esta manera el que interroga a la técnica seguirá el camino del pensar (su inherente y propio camino) y no le pasará que de tantos caminos establecidos se quede sin camino como mencionó Sófocles.

De la misma manera que “el problema de la ciencia no puede ser conocido en el terreno de la ciencia. (Nietzsche, 2000, p. 27)” hay que reconocer que para comprender la técnica debemos comprender su esencia y esto no se logra desde la técnica pues la esencia de la técnica no es nada técnico y no se puede *pensar* partiendo propiamente de la técnica (1997, p. 116). Por lo tanto llegar a la esencia de la técnica requiere continuar con la búsqueda que implica el pensamiento que interroga y requiere seguir indagando. En esa dirección Heidegger se hace varias preguntas como “¿lo instrumental, que es? ¿A dónde pertenecen cosas como medio y fin? hasta que vemos como a través de ese indagar se topa con la causalidad como eso que impera allí donde lo instrumental ejerce su dominio. Nos menciona Heidegger que la filosofía tradicional establece que donde hay instrumentalidad y medio para una finalidad hay, por lo tanto, una causa la cual tradicionalmente es entendida como la que *efectúa*, la que provoca un efecto (1997, p. 116).

#### 2.6.2 αρχή-τέχνη: la existencia como causa incausada a través de la técnica

De esta manera podemos ver cierta similitud con lo que menciona Heidegger en sus primeras líneas de la *Carta sobre el humanismo* sobre el “actuar” y como es que este determinado “actuar” es entendido tradicionalmente como “efectuar un efecto” y a partir de ese entendido en torno al vínculo entre “actuar” y “efectuar” se le aprecia por su *provecho*” (Heidegger, 1992, p.65). La palabra *causa* encontramos que se origina del latín *casus* la cual proviene del verbo *cadere* (caer) y que significa aquello que hace que en los resultados algo resulte de una manera o de otra.

Por un lado tenemos la palabra *causa* en directa alusión a lo que abordamos sobre la *existencia*. Lo que no tiene causa que le anteceda es lo que tiene *ser propia* y existencia. Eso que existe desde y para sí es el principio de todas las cosas; en la palabra griega *αρχή* (Yarza, 1945, p. 218). En la lengua griega la palabra “causa” se denomina como *αιτιον*. Según el *Diccionario Griego-Español* de Sebastián Yarza la palabra *αιτιον* se puede traducir tanto por “causa”, “principio”, “motivo” pero también por “culpa” y “responsabilidad” (Yarza, 1945, p. 44). Heidegger también menciona el significado “culpa” para enfatizar en el significado de *αιτιον* como “lo que es responsable de algo” (1997, p.117). De la mano del maestro Heidegger hemos encontrado que el contenido semántico de “causa” en la lengua griega no es equivalente al contenido del latín *cadere*.

En el tiempo de los griegos ya se identificaban cuatro causas que son corresponsables entre sí de lo que emerge de ella. Estas son la causa material (*ύλη*-materia), la causa formal (*είδος*- forma), la causa final (*τέλος*- finalidad concebida de antemano) y por último, en cuanto a la causa eficiente, Heidegger menciona que “la teoría de Aristóteles no conoció causa designada con esa palabra” (1997, p. 118). Más bien las otras tres causas (*αιτιον*) al ser corresponsables, se reunifican en su núcleo particular, lo que se les *sobrepone* (*λόγος*- *λέγειν*), el que desde su función reunificadora posibilita el “traer a aparecer” (*αποφαινεσθαι*) (1997, p. 118).

Sobre este aspecto es importante destacar cierto error por parte de Heidegger al aseverar que “la teoría de Aristóteles no conoció nombre a esa causa designada como *causa eficiente*”. Sin embargo vayamos directamente al texto donde Aristóteles alude a esas cuatro causas<sup>50</sup>.

---

<sup>50</sup>Esta fundamental corrección vino de parte del professor Rojas Osorio quén me facilitó la traducción de Gredos con las palabras griegas centrales.



Pero de causas se habla en cuatro sentidos: de ellas, una causa decimos que es la entidad, es decir, la esencia (pues por qué se reduce, en último término, a la definición, y el por qué primero es causa y principio); la segunda, la materia, es decir, el sujeto: la tercera, de donde proviene el inicio del movimiento [αρχή τῆς κίνησεως<sup>51</sup>]; y la cuarta, la causa opuesta a esta [última, aquello para lo cual, es decir, el bien (este es desde luego, el fin al que tiende la generación y el movimiento” (Aristóteles, 1994, p. 26)

Al toparnos directamente con el texto nos encontramos con que eso que en la edad media se comenzó a denominar como *causa eficiente* si poseía un nombre particular: αρχή τῆς κίνησεως (*La causa del movimiento*). Este aspecto es de gran importancia ya que tal como hemos mencionado lo mas cercano a nuestro término castellano *existencia* (o al alemán *Existenz*) en la lengua helénica es la palabra αρχή. Por lo tanto si partimos de esta afirmación hecha por el mismo Aristóteles podemos aseverar que la αρχή, (cuanto existencia real e incausada y que se distingue de la *esencia* quiditativa) no solo tiene una dimensión cosmológica sino también antropológica. Dicho en términos heideggerianos el αρχή no solo corresponde al *ser*, concebido el *ser* desde una ontología general (*existencialidad*) sino también de manera *existente* (*Existenzielle*) desde una ontología fundamental. Por consiguiente podemos aseverar que en cuanto a existencia causal y movimiento αρχή es φύσις en constante κίνησεως (movimiento) pero también es el artesano, el δεινότερον, en fin, el ente humano en constante proyección y movimiento.

En resumen tenemos ese ente unificador, que de manera similar al αρχή, procura establecer unidad y juntura armoniosa (δικηη) en los componentes de la naturaleza (φύσις) por

---

<sup>51</sup>Κίνησεως: Movimiento. ( 1967, p. 346)

medio del destino (*αναγκη*); procura también establecer juntura y armonía así como designar al producto un destino (*αναγκη*)<sup>52</sup>. Por lo tanto hay equivalencialidad entre el unificador de este último texto con el *δεινότερόν* sofocleano. El *δεινότερόν* que irrumpe con la armonía y la juntura establecida (*δικηη*) pero que a su vez como es partiendo del ser (tal como también lo es el artesano unificador) su impetuosa irrupción (en cuanto *ύβριζ*) ya está contemplada en el destino del ser<sup>53</sup>.

Podemos comparar las dos relaciones: la relación por parte del artesano como unificador de las causas mediante el *λόγος* (*Pensar*) y la relación entre el destino del ser sobre los entes que componen la *φύσις* a través del *λόγος*.

### 2.6.3 *La técnica en cuanto τέχνη y Dasein*

Siendo el ejemplo del artesano un modelo de la relación entre el ser y los entes entonces podríamos apreciar cuán importante es la intervención de la técnica en la relación entre el ser y la existencia. La sobre posición del artesano funge como lo que le da coherencia armónica, unidad y juntura a los otros modos de ser responsable lo cual contiene cierta similitud con lo que en el anterior capítulo se discutió sobre la *δικηη*. Este dar a algo a que proceda desde la no presencia hasta la presencia es lo que se conoce como la producción (*ποίησις*). Sobre la analogía que hemos establecido cabe destacar que Heidegger menciona que “la *φύσις* es *ποίησις* en el más elevado sentido” (1997, p. 117).

---

<sup>52</sup> Sobre la convergencia entre la *αναγκη* y el destino que dentro de la técnica humana el unificador le da al producto profundizaremos mas adelante cuando nos adentremos en el análisis del concepto *τέλος*.

<sup>53</sup> Sobre esto último veremos mas adelante las similitudes entre el *δεινότερόν* (lo más pavoroso y violento) y la técnica provocadora; ambas expresiones de la *ύβριζ* (*hybris*) pero sin dejar de ser algo contemplado y contenido dentro del destino del Ser.

En nuestro recorrido hacia la comprensión de la esencia de la técnica debemos recordar que el origen etimológico de esta palabra es τέχνη y que se suele traducir como *arte*. Hemos visto como en todo arte las causas corresponsables se articulan bajo la dirección de las manos del artesano que manipula y *conforma* la materia (*Vorhandenheit*), lo cual redundando que lo real, en cuanto posibilidad, adquiere concreción mediante la acción. La materia *es*, no en sí misma, sino como ente que *es* en el mundo del *Dasein*. Supongamos que partiéramos del paradigma hegemónico que nos lleva a atribuirle a determinado objeto material un sentido particular, según los procedimientos estandarizados que ‘garantizan’ un conocimiento universal y objetivo (tal como lo establece la pretensión de uniformidad por parte de la razón tecno-científica) en compuestos químicos y/o reacciones físicas sujetos a medición y previsión. Sin embargo no por eso deja de ser una forma particular de interpretación. No hay como tal la existencia de ese objeto ni de sus compuestos químicos exactos, sin el marco de interpretación que es el que le da ser, atributos esenciales, y luego, hasta estatus de aparente existencia propia e independiente. La realidad del ente material no podemos aprehenderla ni saber nada de ella si dicha ‘realidad objetiva’ no está contenida dentro de una vivencia del *Dasein*.

Es cierto que el posible “cumplimiento” [*Erfüllung*] de un comportamiento táctil exige una especialísima cercanía de lo tangible. Pero esto no quiere decir que el contacto, y la dureza que en él se pueda manifestar, consistan, comprendidos ontológicamente en la diferente velocidad de dos cosas corpóreas. Ni la dureza ni la resistencia se muestran en absoluto si no hay un ente que tenga el modo de ser del *Dasein*, o por lo menos el de un viviente. (Heidegger, 2012, p. 118).

Debido a la comprensión originaria que posee el *Dasein* sobre su *ser en el mundo*

el determinado ente (cualquier objeto que sea parte de ese *mundo*), que a pesar de su presencialidad fáctica no posee existencia en sí misma, deviene a adquirir existencia solo y únicamente porque se ve impregnado de la luminosidad que emana de la fuente de esa existencia auténtica y trascendente que es el *Dasein*. La analítica del *Dasein* y los *existenciales* (en cuanto conjunto de categorías que constituyen su articulación estructural como existencia, existivo y existencial) comprensión (*Verstehen*) que el *Dasein* tiene sobre determinado objeto y la posibilidad como *existencial* inherente al *Dasein* (*ser- en- el mundo*) es lo que establece el fundamento del proceso de producción que los griegos llamaban la *ποίησις*.

Tanto la co-responsabilidad causal como el *τελος* son parte de la interpretación del *Dasein* que lejos de ser neutra y fría como la tradicional relación objeto-sujeto, es cruzada por la “disposicionalidad afectiva” (*Befindlichkeit*) (Heidegger, 2012, ). El ente material es interpretado e insertado en un proyecto. Heidegger nos afirma en *Ser y tiempo* sobre el *Dasein* en cuanto posibilidad (lo que ‘no es’ devenga a ser) mediante la proyección y la interpretación. Por consiguiente podemos establecer que para el *Dasein* su existencia es una constante *ποίησις* en la cual la cosa que se encuentra produciendo es *el mismo* por cuanto es un ser de posibilidad abierta. Su condición de *estar arrojado* inmerso en un proceso coyuntural en la desoculta(*αλεθεια*) algo que no estaba. Ese ente humano como posibilidad incluye su relación con los entes que son mediados e interiorizados a través de *el mismo* en cuanto es parte de una *totalidad respeccional* (Heidegger, 2012, p. 105) se hace *sido* porque en el momento presencial *ya no es* pues ese *ahí* (aquí y ahora) es solo la plataforma desde donde ya se encuentra existiendo de manera proyectiva hacia su *ser- más allá*. Es precisamente la técnica la forjadora de posibilidades y de ese *ser- más allá*. (Heidegger, 2012, p. 170)<sup>54</sup>

---

<sup>54</sup>En el proyectar del comprender el ente humano se desdobra en el ente presencial al visualizar sus posibilidades y desocultarlas en su *mundo*. El carácter de posibilidad es una articulación entre la interpretación proyectiva del

#### 2.6.4 La técnica moderna: desocultamiento mediante la provocación.

Aunque la palabra técnica tiene su origen etimológico en la τέχνη griega hay una diferencia substancial entre esta última en comparación con la técnica moderna. En la cosmovisión del mundo helénico había una estrecha relación entre la τέχνη y la επιστημή (ciencia) en cuanto a modos de conocer. Sin embargo su correlación guardaba gran diferencia en torno a relación que subsiste entre la técnica moderna y la ciencia natural exacta. Es correcto, historiográficamente, decir que el desarrollo de la ciencia natural antecedió y demarcó la dirección que luego tomaría la técnica moderna. En cambio Heidegger, recordándonos que lo correcto no es sinónimo de lo verdadero, plantea que la técnica no corresponde a ser una ciencia natural aplicada.<sup>55</sup> Sobre este aspecto Heidegger nos comparte la siguiente observación:

Podría objetarse que la ciencia matemática ha surgido casi dos siglos antes que la técnica moderna. ¿Cómo podría ya estar al servicio de la técnica moderna? Los hechos atestiguan lo contrario. ¿No progresó la técnica moderna cuando pudo apoyarse en la ciencia exacta de la naturaleza? Historiográficamente calculada, la objeción es correcta. Históricamente pensada, no encuentra lo verdadero. [...] La teoría física moderna de la naturaleza es la

---

Dasein con el ente preencial que es comprendido. El ente intramundano en general es proyectado hacia un mundo, es decir, hacia un todo de significatividad a cuyo respectos remisionales la ocupación, en cuanto estar- en- el mundo- se ha ligado de antemano. Cuando un ente intramundano ha sido descubierto por medio del ser del Dasein, es decir, cuando ha venido a comprensión decimos que tiene sentido. [...] El sentido es un existencial del Dasein, y no una propiedad que adhiera al ente, que este “detrás” de el o que se cierna en alguna parte como región intermedia. Solo el Dasein “tiene” sentido, en la medida en que la aperturidad del estar- en- el –mundo- puede ser llenada por el ente en ella descubrible. Esto significa; su propio ser y el ente abierto con este puede ser apropiado en la comprensión o rehusado en la incomprensión. (Heidegger, 2012, p. 170).

<sup>55</sup>Con mayor certidumbre se podría decir que de manera pretérita y subyacente la esencia de la técnica moderna ya operaba en el interior de los axiomas de carácter cerrados . Para tener una mejor comprensión sobre este aspecto que involucra la relación entre técnica moderna y ciencia debemos tener siempre presente la distinción por parte de Heidegger entre lo meramente preguntable y lo digno de ser preguntado así como la disposicionalidad anímica que le acompaña. Sobre este aspecto es adecuado recordar lo que expusimos sobre la distinción entre lo digno de ser preguntado por parte del pensamiento en contraposición a lo meramente preguntable por parte del saber tecnológico racional. Sobre este aspecto nos dice Heidegger:

que prepara el camino no solo de la técnica, sino también de la esencia de la técnica moderna. Pues el reunir pro-vocante en el desocultar establecido, impera ya en la física. Pero en ella aun no aparece propiamente. La física moderna es la precursora desconocida aun en sus orígenes, de lo dispuesto. La esencia de la técnica moderna se oculta desde hacer bastante tiempo también ahí, donde se han inventado máquinas motrices y se ha puesto en vía la electrotecnia y en marcha la técnica atómica. (1997, p.132)

A partir de estos planteamientos se puede llegar a la conclusión que de manera anticipada la futura técnica moderna ( el futuro *sido*) sin todavía existir de manera presencial y concreta, es decir sin sus máquinas de vapor, resortes, cilindros así como sus respectivas funciones mecánicas, le demarco el camino al surgimiento de la ciencia. Ante esta relación Heidegger hace la siguiente pregunta: “¿qué esencia es la técnica moderna para que pueda ocurrir que aplique la ciencia natural? ¿Qué es la técnica moderna?” (Heidegger, 1997, p. 123). Ante esta pregunta el mismo Heidegger contesta que es un *desocultamiento*. La técnica moderna y la *τέχνη* antigua poseen en común compartir la *des ocultación* como su fundamento esencial.

Ahora bien ¿acaso es idéntico el desocultamiento en todas sus manifestaciones? Basado en Heidegger bien podríamos afirmar que no, no todos los modos de *des ocultamiento* son iguales y ahí es donde radica la diferencia entre ambos. La *des ocultación* por parte de la técnica moderna, lejos de ser un producir, es un *provocar* (1997, p. 123). A la naturaleza le exige liberar constantemente grandes cantidades de energía sujetas a explotación y acumulación. Heidegger ejemplifica esta diferencia de la siguiente manera:

Por el contrario, una región es provocada a la extracción de carbón y minerales. La tierra se desoculta ahora como región carbonífera, el suelo como lugar de yacimiento de minerales. De otra manera aparece el campo, que el campesino antiguamente labraba, en

donde labrar aun quiere decir: cuidar y cultivar. El hacer del campesino no provoca al campo. En el sembrar las simientes abandona el la siembra a las fuerzas del crecimiento y cuida su germinación. Entretanto, la labranza del campo ha caído en la resaca de otro modo de labrar, que pone a la naturaleza. La pone en el sentido de provocación. El campo es ahora industria motorizada de la alimentación. El aire es puesto dentro de la entrega de nitrógeno, suelo por los minerales, por ejemplo, el uranio, este por la energía atómica, que puede ser desintegrada para destrucción o para usos pacíficos.” (1997, p. 123-124)

Esa provocación conlleva operaciones y tecnologías al servicio de la transformación, acumulación y distribución de cualquier fuente energética que, en cuanto proceso de desocultación, procura de manera imparable expandirse y establecerse en *todo*. Haciendo de ese *todo* un fondo (o depósito energético) donde cada parte es absorbida dentro de una homogeneidad perdiendo lo que la hace distintiva y particular para convertirse en un componente más de ese toda la simultaneidad e indiferenciabilidad de lo *constante* (*Bestand*) en cuanto fondo (o depósito) energético. (Heidegger, 1997, pp. 125-126).

#### 2.6.5 Las μοιρας de la *Gestell* cibernética: *Los destinos del δεινότερόν*:

Ahora bien ¿Quién origina este desocultar provocante? En referencia al ente humano Heidegger nos responde lo siguiente: “concebir, formar e impulsar, pero sobre el desvelamiento en el que, en cada caso, lo real se muestra o se retrae, no dispone el hombre” (Heidegger, 1997, p. 127). Esta situación nos ubica en una posición complicada: ¿puede el hombre moderno tomar alguna decisión? Desde el comienzo de esta tesis se expuso que la existencia es *ser propio* y el ente humano es el ente que elige y tiene la opción de existir “para y desde si”; pero ahora resulta que su posición está destinada a un patetismo sin elección.

¿Acaso no eran las μοιρας y su madre ανωνκε las que dictaminaban no solo que la violenta irrupción del ente humano debía ser reparada, sino que dicha irrupción ya estaba contemplada dentro del destino y el orden cósmico? El ente humano de la era moderna es parte integral de lo establecido por lo cual, en su relación ante la provocación, que constituye la esencia de la técnica moderna se encuentra igualmente subsumido.

Heidegger nos ilustra esta condición de la humanidad tecnificada mediante la figura del guardabosque quien, aun cuando recorra los mismos caminos del bosque que en antaño recorrió su abuelo, inadvertidamente está *establecido* dentro de la industria de la utilización de la madera. (1997, p. 127).

Sobre esta figura del guardabosque Heidegger solo le dedica unas cuantas líneas pero aun así creo que es pertinente que le prestemos atención y analicemos. ¿ Acaso el recorrido presencial del mismo sendero asegura un mismo *mundos* entre el abuelo y su nieto el guardabosque? El primero tenía una relación “a la mano” con el bosque, en cambio su nieto el guardabosques ha prestado sus ojos a una aproximación hacia “la zona” [*Gegend*] conforme otro tipo de aproximación: “ante los ojos” [*Zuhandenheit*].

De manera conforme a lo que Heidegger nos plantea en *Ser y tiempo* en el capítulo sobre *La espacialidad del Dasein y el espacio* (2012, pp. 131-133) podemos estipular que el bosque moraba en el interior del abuelo (Heidegger, 2012, p 132); pues había una relación afectiva y su conjunción con el bosque conformaba su *ser en el mundo*. En cambio para el guardabosque lugar, ya en su cabeza constituido en “zona” en vez de “ mundo”, carece del valor afectivo y la integración vital que caracterizaba a su abuelo. Su inmersión dentro de ese bosque corresponde a la de un objeto externo ocular al servicio de un desocultamiento que sin dejar de ser ajeno lo absorbe a él también dentro de su lógica. El abuelo intervenía con el bosque a manera de πόιεις



donde el mismo era la causa eficiente y unificante de la madera al cual le impregnaba su forma y significación. En cambio el guardabosques lejos de ser un *ser en el mundo* es solo una pieza de ese otro “mundo”, el mundo de lo Constante [*Bestand*] que se extiende y que le impone un destino y un *τελος* que le es ajeno tanto al bosque como al mismo guardabosques al ser ambos integrados en el interior de su fondo energético. De esta manera el guardabosques es parte de la técnica moderna y su mirada está al servicio de la técnica de la provocación.

¿Dónde y cómo se da el desocultar sino es un hecho del hombre? A partir de lo desvelado mismo cuyo develamiento se ha constituido como apropiamiento. El ente humano, (aquel *δεινότερόν* que en el poema de Sófocles) originariamente abrió tantos caminos hasta perderse mediante el ejercicio del cálculo y la maquinación en pro de dominar a la naturaleza, de momento tiene que ver como la *μαχαναις* (maquinación) se atavió en máquina y ahora (cual si fuera Sísifo) sin poder ver lo que ocurre sus acciones están al servicio de las máquinas las cuales le dicta el rumbo de sus subsecuentes maquinaciones. Impulsado por el “ánimo” (*Gemüt*) el ente humano se ha conformado y hecho uno con el *provocar* y conforme a tal son sus desiciones. (1997, p. 127). Tiene la seguridad de ser el quien elija cual si fuera un yo pensante; su pensamiento, embelesado por las máquinas, le ha dado dirección a su avidez de novedad tomando impulso mediante el curso dictado por las máquinas. Máquinas que se han desdoblado y tomado conciencia al confundir al ente humano quien ha terminado por ser parte de sus resortes y piezas. Al servicio del *desocultamiento* ese mismo provocar es lo que reúne al ente humano (ávido de novedad debeladora) con el *establecer* en pro de establecer lo real con lo *constante*. Cuando hablamos aquí de establecer nos referimos a que lo real y su multiplicidad de coloridos matices que constituyen el mundo en cuanto a *mundo de vida* (tal como el abuelo del guardabosque y su relación basada en una intencionalidad de carácter *Zuhandenheit* (a la mano)

o tal como Messkirt para el pequeño Heidegger) va siendo transformado para dar paso al *establecer* de lo constante y su conversión planetaria del *Sein in der Welt* (*Ser en el Mundo*) en *Gegent* (zona).

Ahora bien, precisamente en ese accionar por parte del ente humano, a esa interpretación provocante desde donde queda ligado como constante mediante el desocultamiento es lo que Heidegger denomina como “lo dis-puesto” (*Gestell*). La *Gestell*, que evoca la palabra “poner” (*Stellen*), también evoca otro poner alternativo al de provocar y es precisamente el “re-poner” (*Herstellen*) y el “ex – poner” (*Dar-stellen*). Interesantemente se abre aquí la puerta a un tipo particular de *dejar aparecer* que, tal como expusimos anteriormente, es más propio del develamiento en cuanto a *πίεσις* (1997, p. 130). Este aspecto es de gran importancia porque tanto el “reponer pro-ducente” (*her-stellen*), que caracterizaba a la antigua *τέχνη*, como el “establecer pro-vocante” [*Ge-stell*] de la técnica moderna aun cuando si bien son fundamentalmente distintos hay que destacar que están esencialmente emparentados en cuanto modos de desocultar (1997, p. 130). En el caso de la técnica moderna el desocultamiento acontece específicamente en lo dis-puesto.

Es la esencia de la técnica lo que lleva al camino el desocultamiento. Menciona Heidegger que “poner en camino quiere decir *Shicken* (destinar) (2012, p. 397). Nosotros llamamos destino que reúne, que pone al hombre en un camino del desocultar el *destino* (*Geschick*) Entonces ¿dónde radica la posibilidad para la desajenación y la autenticidad del ente humano si todo indica que esta subsumido en la fatalidad del destino, encerrado en lo dispuesto? En *Ser y tiempo* pudimos apreciar la existencia del *Dasein* en su constante requerimiento de elección. Es a partir de aquí que se va complejizando. Más allá de ser la condición del ente humano un determinismo que no puede eludir y que lo condena a la enajenación más bien lo

dispuesto en cuanto provocación y desvelamiento destina al ente humano a un camino hacia el desocultamiento. Es por tanto que contrariamente a ser una coacción es el destino la posibilidad del ámbito de la libertad pues “el hombre llega a ser libre en tanto que pertenece al ámbito del destino y, así llega a ser un oyente, no un esclavo” (1997, p.135). En este caso podemos concluir que Heidegger define la libertad como la condición de *estar abierto* (1997, p. 136).

Por cuanto la esencia de la técnica es “lo *dispuesto*”(*Gestell*), lo dispuesto es un destino (*Geschick*) del desocultamiento, de esta manera el ente humano ya se encuentra en lo libre del destino que no es una coacción, pero está libre de un peligro (*Gefathr*); peligro que no procede de la amenaza que puedan representar las máquinas sino de que “el dominio de lo *dis-puesto* incapacite al ente humano a retraerse hacia un desocultar más originario” (1997, p. 139).

El desocultamiento humano se articula en perpetuidad con lo dispuesto por cuanto es precisamente lo dispuesto (en cuanto *das Mann* anónimo, el *se*)establece el marco de comprensión desde donde el ente humano procede a interpretar (2012, p.146). No obstante cabe preguntarse ¿en qué consiste ese desocultar mas originario; percibir el aliento de la verdad más inicial que va mucho más allá de lo meramente correcto o exacto? nuestra inserción de esta última pregunta de momento nos limitamos a enfatizar que es ese contexto, (ese bosque constituido en “*zona del guardabosque*”), ese *ahí* donde opera lo dispuesto es precisamente *ahí* donde reside el *gran peligro*. Sobre ese gran peligro Heidegger menciona que “La más peculiar amenaza se ha introducido ya en la esencia del hombre” (1997, p. 139).

Por un lado no podemos soslayar el abanico conjunto de riesgos impredecibles que subyacen a todo el conjunto del funcionamiento técnico mecánico conforme a la técnica provocadora. Tales van desde la contaminación y los efectos que acompañan el calentamiento global hasta la amenaza de una catástrofe nuclear. Sin embargo nuestro autor es categórico en

afirmar que lo perturbador del gran peligro no consiste en los aparatos, dispositivos y funciones sino el carácter interpretativo del Dasein. aun desde lo dispuesto en cuanto a lo “históricamente destinado” (*Geschick*).

Un concepto que nos puede brindar una mayor cobertura de análisis e incluso posibilitarnos profundizar sobre la *Gestell* (*Lo dispuesto*) es precisamente el que maneja Heidegger en su segundo periodo: el concepto *Cybernetica*. Dicho concepto tiene su origen etimológico en el griego κυβερνητικός<sup>56</sup> Desde tal concepción todo pertenece al ámbito de lo preestablecido. Aun lo que emerge y que estimula la vorágine del entusiasmo y la avidez de más novedades tecnológicas. Precisamente esa forma de interpretación que se manifiesta en entusiasmo y frenesí atado al incremento de la provocación es precisamente el mayor de los peligros. Seguidamente Heidegger cita una estrofa de Hölderlin que dice “donde hay peligro crece también lo salvador” (1997, p. 143).

¿A qué se refiere el autor con la palabra salvación? Por un lado tenemos su propia contestación “reconducir la esencia”, sin embargo también tenemos que por otro lado esa esencia

---

<sup>56</sup>Κυβερνητικός: Vocablo griego que significa el arte de timonear o manejar una nave. Dicha palabra se deriva de Κυβερνάω, palabra que se traduce como gobernante, líder o administrador. (Sebastián, 1945, p. 811). Por otro lado la palabra Cibernética, evolucionada a las lenguas modernas desde su origen griego, fue patentizada por el matemático y filósofo norteamericano Norbert Weiner. Como una combinación de las matemáticas y la neurofisiología, la cibernética se fue consolidando como la disciplina que investiga los diversos sistemas de control. Cuando se hace referencia a *sistemas* estos pueden ser desde sistemas tecnológicos hasta sistemas comunicativos y de control de personas. En su magna obra publicada en el 1945 “*Cibernética o el control y la comunicación en máquinas y animales*” establece las primeras bases hacia la sistematización del control de la *entropía* y los factores que irrumpen sobre el orden *homeostático*. De esta manera la cibernética utiliza varios métodos como la mecánica estadística con el fin de establecer mediciones y patrones probabilísticos que permitan prever las diversas manifestaciones hacia el desorden con la expectativa de restablecimiento del equilibrio y control absoluto sobre las fuentes de desorden. De esta manera la cibernética se nutre de la segunda ley de termodinámica así como de otras aportaciones de la física. Interesantemente hemos visto como en varias ocasiones Heidegger hace uso de esta palabra para construir un concepto que implica un control social de tal magnitud que caracteriza la época contemporánea mediante una disolución de la filosofía en cuanto *pensamiento* lo cual nos brindara un marco comprensivo cuando veamos la lectura de Áxelos sobre Marx así como los visos programáticos del tecno-marxismo. En la conclusión estableceremos más a fondo los paralelismos entre la ύβρις y la *entropía* en la φύσις así como la cibernética con la *Gestell* y los estudios neurocientíficos que establecen hipótesis sobre el surgimiento de la conciencia y el principio de entropía. (<http://www.santiagokoval.com/>)

de la técnica es precisamente *lo dispuesto*. Si las palabras de Hölderlin fueran ciertas; ¿Cómo encontrar salvación en la esencia de la técnica?

Sobre este aspecto Heidegger nos plantea que para ver lo salvador en la esencia de la técnica hay que reflexionar y preguntarnos sobre “¿En qué sentido de “esencia” lo dispuesto es propiamente la esencia de la técnica?” (1997, p. 140). A partir de aquí Heidegger comienza a plantear la necesidad de que se revise el sentido de esencia más allá de su significado usual de *quiddidad*.<sup>57</sup>

Un aspecto medular en la concepción quidditativa de esencia es la de ser el género común y la perdurabilidad. ¿A qué nos referimos con esto de perdurabilidad y como se relaciona con la esencia de la técnica? La máquina de vapor tuvo un rol protagónico en la revolución industrial demarcando el camino de los nuevos métodos instrumentales para el incremento de la producción en masa y provocando grandes cantidades de energía. ¿Cabe entonces decir que dicha técnica es *lo dispuesto*? ¿Acaso por cuanto la estructura maquina con sus componentes turbinas a presión y resto del andamiaje tiene cierta estandarización la hace la esencia de la técnica? Todo esto, desde las piezas y resortes hasta el mismo personal que funge como operadores y controladores, son *constantemente* destinados al servicio de la perdurabilidad de *lo dispuesto*. Sin embargo, aun así, la esencia de la técnica no es la máquina de vapor. Hemos mencionado que la esencia de la técnica no tiene nada que ver con lo técnico. La esencia de la técnica es *lo dispuesto* en cuanto a *provocación*. Por lo tanto ¿acaso es la provocación la esencia de la técnica? ¿Posee

---

<sup>57</sup>Quiddidad: Del latín "quidditas", término con el que los filósofos medievales se referían a la esencia. "Quiddidad" es, por lo tanto, de un modo general, sinónimo de esencia o forma de una cosa, (lo que hace que una cosa sea lo que es, y no otra cosa). No obstante, el término también se utilizó (incluso preferentemente) para remitir a determinados modos de concebir la esencia, como en el caso de Sto. Tomás de Aquino, por ejemplo.

El término fue utilizado en el contexto de la filosofía aristotélica medieval, y procede de la traducción al latín del término árabe correspondiente ("mâhiyya") con el que Avicena se refería a la pregunta aristotélica por la esencia ("to ti en einai"). Santo Tomás interpreta el término como la forma que determina a la materia concreta en su ser esto o aquello (no como un simple universal, pues) y lo utiliza también para distinguir la esencia de la existencia, resultando ser un concepto fundamental en su pensamiento. (<https://www.webdianoia.com>)

la provocación *Existenz (Existencia)* de manera propia y auténtica? Para los que sustentándose en lo que hemos expuesto hasta el momento se ven tentados a descartarla de antemano cabe destacar dos cosas: debemos tener en cuenta que por un lado coincide con el dinamismo de la existencia (*Existiere*) pues siempre está en constante movimiento de salida como un trascenderse desde sí a partir de toda la *μαχαναις* (cálculo maquinal) encarnado en maquinaria. Por otro lado la técnica provocadora es *lo dispuesto* pues de antemano ya está contemplado (e incluso destinado) a partir de ese ámbito supra humano. Esa región desde donde el ser determina y ejerce la acción de esenciarse en el pensamiento. Esto ya nos vuelve a insertar en los escabrosos senderos de la ontología general pues adentrándonos en la dimensión heracliteana dimensión cósmica del ser; la *φύσις* y desde donde establecemos esa identidad con ese ámbito de la existencia que Heidegger denominó como *Existenzial* (la estructura *existencial* conforme a una ontología general) (2012, p. 32) Sin embargo hay que tomar en cuenta que dentro de la existencia hay que volver a enfatizar en la discriminación entre la existencia auténtica y la existencia inauténtica. Esto nos lleva a lo siguiente: por cuanto ambas se encuentran contenidas en el interior de la existencia esto implica que invariablemente ambas son parte del ser. Sin embargo sigue ahí la distinción entre autenticidad e inautenticidad y en última instancia cuando hablamos de la esencia y de que sea la técnica provocadora la que constituya esa esencia de lo que estamos tratando es de la autenticidad. Si la provocación es lo auténtico en consistencia con los designios de la *Existenzial* (la estructura existencial) entonces habría que tomar su carácter de perennidad sin salida pues la provocación es movimiento conforme a *lo dispuesto* y debemos volver a mencionar que sus componentes (andamiajes, resortes, rodillos, recursos humanos) son denominados por Heidegger como *constantas*. Por consiguiente es parte de lo humano y por ende lo provocante es parte de la existencia pero no corresponde con la autenticidad ¿Por qué? por qué

lo provocante implica vivir de manera inauténtica (de forma similar a los objetos que presenciamos ahí sin conciencia alguna de su situación) y por lo tanto lo inauténtico no conoce de nada de lo que hemos estado exponiendo aquí. Lo que estamos exponiendo aquí corresponde a lo que menciona Heidegger sobre *Existenzielle* (lo existencial) por lo cual más allá de tener una comprensión explicativa en torno al funcionamiento óptimo de las máquinas, los procedimientos técnicos y los componentes bioquímicos y su maximización productiva de lo que se trata la autenticidad es de la comprensión existencial (*Existenzial*) de sí mismo, la analítica del *Dasein*. ¿Se fundamenta la provocación sobre una estructura existencial general acorde con lo que hemos mencionado sobre la técnica moderna como forma de desocultamiento? No obstante, aun así, “lo dispuesto no es la esencia de la técnica en el sentido de género y *essentia*” (1997, p. 141). Antes de proseguir con las formas de desocultamiento debemos detenernos en uno de los conceptos fundamentales: *esencia*. Durante esta investigación mantuvimos esa distinción entre esencia y existencia tal como nos la expone Manuel García Morente (1980, p. 50). Sin embargo es momento de profundizar sobre el concepto esencia tal como nos lo va exponiendo Heidegger. El autor asevera que la técnica nos obliga a repensar lo que se entiende como esencia y en el proceso lo va manejando mediante la exposición de los conceptos *Wesen* (esenciar) y *Wahren* (lo durable) y la comparación entre ambos. Esta correlación establece que todo lo que posee una duración, pero no una perdurabilidad. Sobre la perdurabilidad cabe remitirnos al primer capítulo donde hicimos mención de la interpretación metafísica del ser de Parménides así como la manera mediante la cual los atributos de ese concepto *ser* se transfirieron, mediante la concepción platónica, a constituirse en otro concepto: εἶδος. Por consiguiente podemos mencionar que en este texto el concepto esencia, así como la asimilación del atributo de perdurabilidad, tienen su origen tanto en Platón como en Aristóteles. Heidegger

vuelve a acentuar como el origen de la perdurabilidad de la esencia radica en Platón y Aristóteles. (1997, p. 142).

### 2.6.6 La esencia de la esencia: confianza como lo único perdurable

Interesantemente cuando Heidegger establece la relación entre *Wesen* y *Wharen* (la esencia y la durabilidad) hace referencia al espíritu de la cotidianidad que permea la existencia aldeana a través de un cuento de J.P. Hebel llamado “*Espectro en la calle Kanderer*”. Heidegger hace referencia a otra palabra asociada a *Wesen* (esencia) es la palabra *die Weserei*. ¿Qué significa *Weserei*? “significa municipalidad en cuanto se reúne allí la vida en común y mantiene “en juego” esto es, esencia, a la existencia aldeana” (1997, p. 142). Vemos que la *municipalidad*, en cuanto a la esencia de la existencia en común por parte de los compueblanos, no radica en una idea inmutable que flota y lo homogeneiza todo, sino en lo fáctico, es decir en el juego de las singularidades reales, posibles y cambiantes; He ahí la esencia.

Heidegger vuelve a recurrir a otra obra artística literaria, la novela de Goethe *Los extraños hijos del vecino* en la cual el autor hace un interesante juego al sustituir la palabra *fortwährent* (siempre perdurante) por *fortgewährent* (confiar siempre).

Su oído percibe ahí “*währent*” y “*gewährent*”, perdurar y confiar, en una infable armonía. [...] quizás lo que únicamente dura y entonces tenemos que decir: solo lo confiado perdura. Lo perdurante desde el alba inicial es lo confiante [*das Gewährende*: lo otorgante]. (1997, p.143).

Por lo tanto nos topamos con una nueva apertura conceptual: quizás la llave que desde la disposicionalidad afectiva del *Dasein* posibilita nuevas aperturas a la existencia: La confianza. Mientras *lo dispuesto* (con todos sus constantes) es limitado a lo que dura en cambio lo confiante



es lo que perdura. Por lo tanto cabe preguntarse ¿puede ser consustancial la confianza dentro del gran peligro? ¿Será posible que la cibernética, el *dass Mann* anónimo contenga entre sus atributos la confianza? Sobre todo si partimos de que lo dispuesto es parte inherente de lo Destinado. En torno a lo dispuesto como lo destinado, aun cuando este represente el mayor peligro para la esencia del ente humano y para cualquier desocultar, puede también constituirse en un confiar siempre que en el crezca lo salvador. Ahora bien, varias veces se ha aludido en estas páginas a lo salvador, pero ¿Qué es lo salvador? Heidegger menciona que es lo confiador que destina de una manera o de otra en el desocultamiento pues desde el interior del desocultamiento provocante es lo salvador lo que puede aparecer y hacer que el ente humano intuya lo más elevado de su esencia y sea custodio del propio desvelamiento.

¿Qué referente se pueden encontrar del brillo de lo salvador? En un hermoso párrafo Heidegger hace referencia a esa *ποιεσις* de lo verdadero en la belleza que corresponde al máximo grado de desocultamiento que a su vez se constituía en el más alto grado de “imperar y custodiar de la verdad”. Ese desocultamiento sublime y custodia de la verdad impera a todo arte, todo lo bello y lo poético como lo que le da un gran sentido de confianza profunda y autenticidad a la existencia. De esta manera por un instante, por una duración creó un sentido de lo confiador y perdurable, tan perdurable que aun en medio de la vorágine y la vertiginosidad de lo dispuesto está ahí, en cada *ser ahí* en cada ente humano pues, como dice Hölderlin, su habitar la tierra es de carácter poético (1995, p. 297). Es el arte lo que acompañada de la búsqueda de la verdad (la devoción del pensar mediante el preguntar) lo cual hace de lo salvador algo duradero y a su vez lo confiante, lo que está en la esencia de la técnica, pero a su vez es algo distinto. ¿Cómo le llamaban los antiguos a esta salvación? Sencillomete τέχνη.

### 2.7 El *Dasein* como comunidad e historia

Por lo tanto es adecuado observar la manera en que Heidegger concibe la historia. Para lograr este objetivo debemos acentuar primeramente un aspecto central de la estructura del *Dasein*. Aspectos como la *angustia*, el *ser para la muerte*, el *cuidado de si* son denominados por Heidegger como *existenciales* del *Dasein* que se articulan a través de la vivencia íntima y afectiva de su ser en cuanto ente singular. Cuando nos remitimos al manejo conceptual que hace el autor en torno a estos *existenciales* necesariamente tenemos que tomar en cuenta ese ángulo de la vivencia íntima y afectiva del *Dasein* como parte de la dimensión singular del ente. Sin embargo su indiscutible individualidad no debe conducirnos a interpretaciones de carácter solipsista. El *Dasein* no es una unidad aislada pues su estructura ontológica comprende un “ser con los otros”. En las postrimerías de la obra *Ser y tiempo* el filósofo expone la manera en que la estructura ontológica del *Dasein* está estrechamente vinculada con el “destino común” (*schicksalhafte Geschick*) de todo un pueblo.

Pero si el *Dasein* destinal esencialmente en cuanto estar en el mundo, co-estando con otros, su acontecer es un co-acontecer y queda determinado como destino común (*Geschick*). Con este vocablo designamos el acontecer de la comunidad, del pueblo, el destino común no es la suma de los destinos individuales, así como el convivir tampoco puede ser concebido como el estar junto de varios sujetos. Conviviendo en el mismo mundo y resueltos a determinadas posibilidades los destinos individuales ya han sido guiados de antemano. Solo en el compartir y en la lucha queda libre el poder del destino común. El destino común (*das schicksalhafte Geschick*) del *Dasein* en y con su “generación” es lo que constituye el acontecer pleno y propio del *Dasein*. (Heidegger, 2012, p. 398).

Por un lado podemos apreciar en la última estrofa el carácter gregario y consustancial del *Dasein* lo cual contrasta con una concepción generalizada que casi identifica al *Dasein* con el solipsismo de *yo pensante* y su supuesta capacidad de abstraerse del mundo y de las demás personas como si estas fueran un cúmulo de *res extensas*. Heidegger es enfático en aclarar que esos “otros” no corresponden a la manera en que el *Dasein* se relaciona con los entes intramundanos mediante las categorías ontológicas:

Los otros no quiere decir todos los demás fuera de mí, y en contraste con el yo; los otros son aquellos de quienes generalmente no se distingue, entre los cuales también se está. Este existir también con ellos no tiene el carácter ontológico de un co-estar ahí dentro un mundo. El contiene el modo de ser del *Dasein*; él también se refiere a la igualdad del ser, como un estar en el mundo ocupándose circunspectivamente de él. “Con” y “también” deben ser entendidos *existencialmente* y no categorialmente. En virtud de este estar-en-el-mundo determinado con él “con” el mundo es el que yo comparto con los otros. El mundo del *Dasein* es un mundo en común [*Mit Welt*] El ser en sí intramundano de estos es la *coexistencia* [*Mit Dasein*] (2012, p. 139).

Para Heidegger la historicidad del *Dasein* no radica en que este se encuentra dentro de la historia sino que la historicidad del *Dasein* radica en la temporeidad desde el fondo de su ser (2012, p. 395). Heidegger establece tres conceptos importantes para dar cuenta de su concepción histórica. Estos son *Erbe* que quiere decir legado o herencia, *Shicksal* (“hado”) y *Geschick* como destino (2012, p. 397). Menciona Steiner que en la etimología de los términos *Shicksal* y *Geschick* Heidegger encuentra la influencia de la palabra *Schicken* que se traduce al castellano como “enviar”. En estos términos encontramos que el *Schicksal* (hado) es lo que ha sido enviado al *Dasein* en su carácter singular para este proyectarse hacia el *Geschick* (destino). Pero el

destino que se remite al *Dasein* pero en su ser colectivo futurizante solo posee sentido si va acompañado desde el *Erbe* (legado).

Por consiguiente el *Dasein*, por cuanto es temporeidad, a su vez es historicidad. La apertura de la existencia (en su multiplicidad de posibilidades) se constituye mediante una articulación consustancial entre las existencias los *existenciales* del *Dasein* dentro de su proyección futurizante que contiene a los demás en su interior y en las determinaciones colectivas a través de *Geschick* (destino) , *Erbe* (legado) desee el legado recibido mediante su ser en el mundo.

### 3. Marx

Karl Marx es una de las principales figuras del pensamiento occidental y, quizás, el filósofo que más repercutió de manera directa en millones de vidas mediante la puesta en práctica de sus ideas. Hasta el 1989 una cuarta parte de la humanidad tenía una existencia constituida dentro de algún tipo de sistema socialista inspirado en sus ideas.

El tema de la técnica ocupa un lugar central a través de toda su vasta obra teórica. El desarrollo de la tecnología se encuentra presente en los conceptos claves que recorren la obra de Marx tales como *medios de producción*, *valor*, *trabajo enajenado* y sobre todo la *praxis del ser natural humano*. Todos esos aspectos hacen de Marx un exponente fundamental del pensamiento sobre la técnica.

#### 3.2 Aspectos biográficos y metodológicos

Marx nació el 5 de mayo del 1818 en la ciudad alemana de Treveris en la región del Rin. Sus padres eran judíos descendientes de varias generaciones de rabinos. Originalmente el apellido paterno fue Mordechai antes de que su padre Heinrich se convirtiera al luteranismo protestante. Realizó sus estudios en el gimnasio de su ciudad natal de donde se graduó en el 1835. En el examen de composición alemana se le encomendó al adolescente Marx redactar una disertación temática sobre “las consideraciones de un joven antes de elegir carrera”. Sus palabras fueron las siguientes: “No siempre podemos abrazar la carrera a la que nuestra vocación nos llama; la situación que ocupamos en nuestra sociedad empieza ya, en cierto modo, antes de que podamos nosotros mismos determinarla” (Mehring, 1960, p. 15). Dichas palabras pueden anticipar algunas de las concepciones teóricas que eventualmente desarrollaría.

Franz Mehring, autor de la célebre y clásica biografía sobre Marx, expone que el futuro pensador revolucionario comenzó sus estudios universitarios en la ciudad de Bonn. No obstante, por disposición de su padre, tuvo que trasladarse a Berlín para continuar una carrera en derecho: “Desde luego no fue el mismo estudiante quien se decidió por Berlín, atendiendo a un deseo personal. Karl Marx amaba su soleada tierra natal, y la capital de Prusia le repelió todos los días de su vida” (1960, p. 23). De esta manera podemos ver en el joven Marx una similitud con el niño Heidegger en cuanto a sus respectivos vínculos de apego y añoranza con su suelo primigenio. Al igual que Heidegger respecto a Messkirch hay una relación de añoranza por parte de Marx hacia su ciudad natal y un repudio a las grandes urbes.

En la Universidad de Berlín las ideas de Hegel estaban en boga y fue allí donde, luego de una inicial resistencia por desconocimiento, Marx fue interpelado por el hegelianismo. Como buen joven hegeliano el concepto de la *negación* nunca estuvo del todo ausente. En su tesis doctoral sobre *La diferencia en la filosofía de Demócrito y Epicuro sobre la naturaleza*, (redactada tres años antes de *Los manuscritos*) ya podemos constatar el temprano influjo del concepto hegeliano de *negación*:

Hemos visto ya más arriba que Demócrito da como sustancia de la necesidad el torbellino, el que proviene del rechazo y del choque recíproco de los átomos. El aprehende, en el rechazo, el lado material, la dispersión, el cambio y no el aspecto ideal, según el cual toda relación con otra es negada y el movimiento es puesto como autodeterminación. [...] Epicuro fue el primero en entender, aunque todavía de manera sensible, la esencia del rechazo, en tanto que Demócrito ha conocido solo su existencia material. (Marx, 1987, p. 47)

Durante esa época Marx escribía para el periódico *La gaceta del Rin* por lo cual ya era, lo que se puede decir, un hegeliano de izquierda pero de posicionamiento democrático liberal que tenía en muy alta estima el sufragio universal. Cabe preguntar ¿Qué opinaba el Marx temprano sobre el comunismo? Su posición la podemos ver en su reacción editorial durante el periodo en el cual dicho periódico fue acusado de comunista: “no creo que el comunismo tenga realidad teórica por lo cual mucho menos se puede desear su realización práctica” (Callínicos, 1983, p. 24).

Los resultados represivos por parte del estado contra los campesinos pobres que actuaron en el robo de madera llevaron a Marx a moverse desde la política jurídica institucional hacia la cuestión económica de clase. Toda esta trama la respiró Marx de su ambiente al punto que ya para el año 1843 era interpelado por las ideas socialistas y en tan solo un año va dando los pasos para darle un giro a la negación hegeliana hacia los aspectos socio-económicos. Por consiguiente veremos como en los años venideros va adquiriendo forma conceptual esa determinada *negación*; ya no como una superación de la autoconciencia sino como la autodestrucción y superación del sistema económico.

El concepto *negación* es importante para entender la *enajenación* así como los aspectos en común que guarda con el término heideggeriano de *ser impropio*. Por lo tanto veamos la trayectoria del concepto enajenación.

### 3.3 La enajenación

Si nos remitimos a la raíz etimológica veremos que esta palabra posiblemente se remonta a la palabra indoeuropea “*al*” que contiene la significación “*otro*” y de donde emerge el vocablo griego ἀλλήλος (*allos*) el cual se traduce como *uno al otro*. Eventualmente ἀλλήλος evolucionó

hasta constituirse en el pronombre latino *alius* (otro) de donde emerge el adjetivo *alienus* que al evolucionar del latín al castellano el vocablo *li* se convierte en *je* dándonos la palabra *ajeno*. De esta manera al insertar el prefijo *in* (hacia adentro) se fusionan hasta constituirse la palabra enajenar.

Independientemente del desplazamiento diacrónico (en cuanto a fonema escrito o verbal) el significado se mantiene básicamente inalterado desde su origen como refleja el verbo *alienare* que consiste en pasar a otro un derecho, propio, alejar, perder la razón. Mediante el escrutinio etimológico podemos corroborar que las palabras enajenación y alienación básicamente son sinónimos por lo cual frecuentemente ambas se tienden a utilizar de manera indiferente.

Una vez establecidas las bases etimológicas debemos ir a la palabra enajenación en cuanto concepto filosófico. Nicolás Abbagnano nos expone que en la edad media se utilizaba enajenación para referirse a un grado de ascensión mística. Posteriormente en la era de las luces el pensador suizo Jean Jacques Rousseau lo utiliza para referirse a la cesión de derechos naturales por parte del individuo a la comunidad. (Abbagnano, 1997, P. 402).

Cuando nos trasladamos a la definición propuesta por José Ferrater Mora vemos que desde la primera línea hay una referencia a una de las figuras más emblemáticas de las formas que asume la enajenación en el pensamiento de Hegel; *la conciencia desventurada*:

En el artículo Conciencia nos hemos referido al concepto hegeliano de “conciencia desaventurada”<sup>58</sup> Este concepto se halla relacionado con la idea de enajenación, en cuanto para Hegel la conciencia desventurada es el “alma enajenada” o “la conciencia de sí como naturaleza dividida” o “escindida”

---

<sup>58</sup> Cabe aclarar que Ferrater Mora traduce el concepto hegeliano *Unglückliche Bewusstsein* como “conciencia infeliz” contrario a nosotros que para mantener consistencia de sentido en lo que exponemos preferimos utilizar la traducción de Wenceslao Roces. Esto a pesar de que la versión más reciente de Antonio Gómez Ramos que lo traduce como “conciencia desdichada” posiblemente se ajuste mejor al sentido original en alemán.



según indica en la *Fenomenología del Espíritu*. Con ello significa Hegel que la conciencia puede experimentarse como separada de la realidad a la cual de alguna manera pertenece. Surge entonces un sentimiento de desgarramiento, un sentimiento de alejamiento, enajenación y desposesión. (1965, p. 517).

En el capítulo de la *Fenomenología del espíritu* sobre la *Conciencia desaventurada* podremos ver como dicha conciencia de carácter mutable se desdobla en búsqueda de esencialidad quiditativa e inmutable hasta que se inserta en la inmutabilidad de Dios (Hegel, 2003, p. 129). Mediante el proceso de alteridad la conciencia, que en cuanto sujeto de conocimiento se toma a sí misma como objeto para trascenderse, se constituye en su contrario y se objetiva. Es mediante el proceso negación que la conciencia desventurada tiende a enajenarse y particularizarse en sus determinaciones abstrayéndose de sí y de su mutabilidad para constituirse en un universal inmutable, o sea, en esencia.

y para ella la relación entre ambas es como una relación entre la esencia y no esencia, de tal modo que esta última es superada [...] Pero en este movimiento, experimenta este surgir de lo singular en lo inmutable y de lo inmutable en lo singular. Para ella lo singular en general aparece, en la esencia inmutable, y al mismo tiempo lo singular suyo aparece en aquel [...] lo inmutable mismo en ella tiene para ella lo singular, de tal modo que es la figura de lo inmutable, a la que se transfiere, así, todo el modo de existencia [...] deviene entonces hacia el espíritu, tiene la alegría de encontrarse a sí misma en él y adquiere su singularidad en lo universal. Lo que aquí se presenta como modo y comportamiento de lo inmutable se ha dado como la experiencia que la autoconciencia desdoblada se forma en su desventura (Hegel, 2003, p. 129).

En el movimiento dialéctico que caracteriza la filosofía hegeliana los términos *concreto* y *abstracto* ocupan un rol preponderante. Lo *concreto* para Hegel es el contenido del recorrido del espíritu universal y sus determinaciones ideales, o sea, lo concreto es lo intangible, lo que comúnmente denominamos como lo abstracto. En cambio, lo *abstracto* son las condiciones tangibles y particulares que se remiten a las formas ya determinadas de carácter presencial (el aquí y ahora). Por lo tanto, lo abstracto para Hegel es lo pobre en sentido y contenido ya que su ser no radica *en si*, en el hecho o la cosa como tal si no en la causa que le precede y posibilita. A comienzos de este capítulo hicimos mención de los posicionamientos ontológicos sobre la causa incausada como lo que verdaderamente existe y posibilita la entidad atributiva de todo los efectos que se derivan de ella. La equivalente con la causa existente en la filosofía hegeliana podemos encontrarla en la voluntad del espíritu y su recorrido histórico mediante el cual se enajena al ‘encarnarse’ en los eventos específicos; sus determinaciones. El sentido de los eventos particulares y abstractos se halla en la universalidad del recorrido del espíritu, sus planes y proyecciones encarnadas mediante sus determinaciones particularizadas. De esta manera por cuanto el sujeto es el espíritu universal la enajenación de si se realiza mediante sus determinaciones abstractas y particulares. (Fromm, 2011, p. 195). Esta concepción de la enajenación hegeliana será utilizada e invertida por parte de un sector de sus epígonos compuestos por estudiantes de teología que asumieron posiciones radicalizadas a favor del cambio social: los jóvenes hegelianos.

### 3.3.2 *Feuerbach y la negación antropoteológica*

El filósofo y teólogo Ludwig Feuerbach fue uno de esos principiantes adeptos al hegelianismo de izquierda desde sus años de estudiante de teología en la Universidad de Berlín. Según Feuerbach el cristianismo llega a su forma más rica y desarrollada a través del protestantismo por cuanto queda puesto en evidencia el ocultamiento y negación por parte del ente humano de sus propios atributos creadores como núcleo constitutivo de la esencia del cristianismo. Sus capacidades de inventiva, que establece múltiples posibilidades, quedan expropiadas de sí, relegadas y depositadas en una creación imaginaria constituida, por parte del mismo ente humano, en un ente supremo de carácter quimérico que será el que posea todas esas capacidades de inventiva y creatividad humana. De esta manera el ente humano crea a Dios a su imagen y semejanza y se enajena de sí mismo. Según esta modalidad del hegelianismo de izquierda la teología no es otra cosa que el conocimiento sobre el propio ente humano. Lo que realmente oculta la búsqueda del conocimiento de Dios por parte del ente humano no es otra cosa que una velada búsqueda de conocerse a sí mismo. Se concluye a través de esta presunción que en la esencia de la teología lo que subyace es la antropología. (Feuerbach, 1984, p. 49). Lo que encierra toda religión es la negación del carácter esencial de ser un ente corpóreo. La religión cristiana, mediante la forma que adquiere a través del protestantismo, logra rebasar su limitado énfasis teológico centrado en la figura de Dios y adquiere un sentido más humano mediante la idea de Dios hecho carne en la figura de Jesucristo (Feuerbach, 1984, p. 48). Para Feuerbach es a través del protestantismo que se realiza en el plano práctico una transformación y disolución de la teología en antropología:

La manera religiosa o práctica de esta humanización fue el protestantismo. El Dios que es el hombre, el Dios humano, es decir Cristo: solo él es el Dios del

protestantismo. El protestantismo ya no se preocupaba, como el catolicismo, de lo que Dios es en sí mismo, sino únicamente de lo que Él es para el hombre; de ahí que ya no tenga como aquel, ningún a tendencia especulativa o contemplativa; el protestantismo ya no es teología en lo esencial, no es más que cristología, es decir, antropología religiosa. (Feuerbach, 1984, p. 49).

El protestantismo es un paso importante hacia la emancipación si lo comparamos con el catolicismo; pero en el plano teórico es insuficiente ya que “deja subsistir a Dios”

Por otro lado hay que destacar la insuficiencia de este giro porque en el plano del pensamiento teórico el protestantismo “deja subsistir a Dios”. Es por esta razón que para Feuerbach hay que emular y sobrepasar a Lutero realizando la debida inversión que comenzó pero escalándola a un nivel teórico lo cual requeriría una segunda reforma, la reforma de la filosofía. No es casualidad que la obra en la cual expone algunos de sus postulados principales se titule *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*. En dicha obra Feuerbach expone que de la misma manera que la antropología queda oculta mediante la teología a su vez la filosofía especulativa, en especial la filosofía de Hegel, tiende a ocultar lo que subyace bajo ella: la teología. “La esencia de la teología es la esencia trascendente del hombre puesta fuera del hombre; la esencia de la lógica de Hegel es el pensar trascendente, el pensar del hombre puesto fuera del hombre” (Feuerbach, 1984, p. 24). Por lo tanto, la filosofía especulativa, y en especial la filosofía hegeliana, es el último vestigio de la teología.

La teología y la filosofía especulativa coinciden en la manera en que el ente humano queda enajenado de sus atributos y estos son transferidos fuera de sí. Según Feuerbach todos los atributos predicables sobre el ente humano “como poder, sabiduría, bondad, amor, incluso

infinitud y personalidad” (1984, p. 28). Para Feuerbach la emancipación de la enajenación requiere un acto de inversión mediante el cual se niegue ese mundo etéreo y divinizado para recuperar el mundo y rescatarlo de esa primera negación. Por consiguiente es incuestionable la necesidad de la negación de la negación como precondition para que el ente humano se reencuentra con su verdadera esencia.

Sobre este aspecto, que tanta influencia a su vez tendrá en el pensamiento de Marx, indagaremos en la última sección de este capítulo. En dicha sección abordaremos la dimensión sagrada de la cosmovisión griega, su vínculo con el pensamiento y un concepto alemán que nos brindará herramientas para una comprensión aproximativa: *Gestalt* en cuanto proyección divina y epifanica que luego fue reducida a mecanismo psicológico por parte de ese ámbito tecno-disciplinario llamado psicología.

### *1.3.3 La crítica contra Feuerbach por parte de Marx*

Un aspecto que Marx señala a la filosofía social de Feuerbach es que esta termina teniendo un aspecto idealizado de la relación entre los entes humanos mediante el cual predominan el amor y la amistad como los atributos esenciales. Otro aspecto que Marx le señala a Feuerbach es el naturalismo humanista que le caracteriza donde se le da una preeminencia a la realidad material que puede el ente humano captar mediante su certeza sensorial. (Fromm, 2011, p. 248). De esta manera la filosofía de Feuerbach sucumbe dentro de un anacronismo mediante el cual la dimensión histórica queda eclipsada y se ignora la actividad sensible del ente humano pero en su carácter dialectico e histórico de la producción de la vida material. (Fromm, 2011, p. 250).

### 3.4 Marx y el auge del positivismo

El siglo XIX se caracterizó por las grandes edificaciones sistemáticas producto del idealismo post kantiano. No obstante, dicho siglo también vio nacer en Francia la doctrina del positivismo como reacción antagónica contra “los excesos” de la especulación metafísica. El positivismo ejerció gran influencia en toda Europa implantando la preeminencia del método experimental como modo fiable de lograr conocimiento verdadero. Esto redundó en una crisis para la filosofía tradicional (García, 1980, p. 247). Ante este escenario cabe preguntarse ¿en qué posición queda la ontología ante el positivismo? Para los positivistas, todo (sustancia, esencia, causa), se reduce a sensaciones, por lo cual la aspiración hacia una comprensión del ser se ve reducida a un sistema de constataciones de carácter hipotético-deductivo. Esta repetición de procedimiento experimental que busca verificar y corroborar tiene como objetivo establecer una síntesis de conocimiento positivo (Marías, 1967, p. 345). De esta manera se procura instaurar una uniformidad de la naturaleza de lo real de carácter totalizante. Esta homogeneización del conocimiento no es ajena a la dimensión de la esfera social. Ante esta aspiración homogeneizante nos plantea Augusto Comte en *La filosofía positiva* lo siguiente:

Nuestro mayor de los daños consiste en la profunda divergencia que existe entre todos los espíritus con respecto a las máximas fundamentales cuya fijeza es la primera condición de un verdadero orden social. Mientras las inteligencias individuales no reconozcan y acepten mediante un sentimiento unánime, cierto número de ideas generales capaces de constituir una doctrina social común, no es posible ignorar que el estado de las naciones continuara siendo esencialmente revolucionario a pesar de todos los paliativos políticos... (Comte, 1996, p. 25)

En esta época el joven Marx comienza a idear su teoría social. Cabe destacar que, de la misma manera que el positivismo tuvo derivaciones particulares en distintos países europeos (como fue el caso del utilitarismo inglés), en la Alemania del joven Marx el positivismo tuvo su derivación particular en el *materialismo* y el *naturalismo*<sup>59</sup> (Marías, 1967, p. 347). La inclinación por parte de Marx en la búsqueda de “leyes naturales” dentro de la producción capitalista (1995, t I, p. II)<sup>60</sup>, así como su inclinación hacia el rigor científicista (1995, t I, p XXII)<sup>61</sup>, puede inducir a muchos a visualizar el pensamiento de Marx como una versión de positivismo. Una suposición de tal magnitud eliminaría cualquier vestigio de relación entre Marx y la ontología. Sin embargo cabe destacar un texto del cual Marx se apropia y lo inserta en el prólogo de *El capital*; él mismo nos plantea que “en el análisis de las formas económicas de nada sirve el microscopio ni los reactivos químicos. El único modo de que disponemos es la capacidad de abstracción” (Marx, 1995; 3). Por lo tanto cabe considerar que si bien es cierto que Marx se nutrió del auge del positivismo de su época no es menos cierto considerar como determinación errónea establecer que el pensamiento de Marx sea uno de carácter positivista. Mientras en el positivismo todo se reduce a sensaciones en contraposición el pensamiento de Marx posee unos fundamentos ontológicos tal como veremos de manera subsiguiente.

---

<sup>59</sup>Cabe destacar que a su doctrina teórica Marx la llama *materialismo histórico* y anteriormente *naturalismo-humanista*. (Marx, 1997, p.143).

<sup>60</sup>“Lo que nos interesa no es el grado de las contradicciones sociales que brotan de las leyes naturales de la producción capitalista. Nos interesa más bien estas leyes de por sí”

<sup>61</sup> “Después de transcribir unas líneas de mi prólogo a la *Critica de la economía política* en las que expongo la base materialista de mi método, el autor prosigue: “lo único que a Marx le interesa es descubrir la ley de los fenómenos en cuya investigación se ocupa. Pero no solo le interesa la ley que los gobierna cuando ya han cobrado forma definitiva y guardan entre sí una determinada relación de interdependencia, tal como puede observarse en una época dada. Le interesa, además, y, sobre todo, la ley que rige sus cambios, su evolución, es decir el tránsito de una forma a otra, de uno a otro orden de interdependencia. Una vez descubierta esta ley procede a investigar en detalle los efectos en que se manifiesta dentro de la vida social...por tanto, Marx solo se preocupa de una cosa: de demostrar mediante una concienzuda investigación científica la necesidad de determinados órdenes de relaciones sociales y de poner de manifiesto del modo más impecable los hechos que le sirven de punto de partida y de apoyo.”

### 3.5 Marx y la ontología

Exceptuando algunos trabajos (como su tesis doctoral) el grueso de su obra no se caracteriza por abordar una reflexión explícita sobre la ontología. Mas bien al ser un teórico centrado tanto en el devenir histórico (con enfoque materialista) y en las posibilidades de transformación social asume una postura crítica contra todo sistema o ideología que pueda concebir como una apología que le provea *perdurabilidad esencial* al capitalismo<sup>62</sup>. Todo lo que concibe con falsa apariencia de inmutabilidad Marx lo tacha de reaccionario. Dentro de esta crítica queda incluida gran parte de la filosofía tradicional y ontológica por cuanto se caracterizan por su estaticidad metafísica.

Aun así es pertinente investigar si es del todo cierto que la ontología esté ausente de su obra. Con esos objetivos en mente nos adentraremos en varios de sus textos prestando un especial énfasis en *Los manuscritos de economía y filosofía*. Se han realizado aproximaciones hacia la obra de Marx en búsqueda de una ontología implícita que subyace en sus conceptos como es el caso de Carol Gould para quien el análisis completo del capitalismo y de las etapas del desarrollo presupone esa estructura ontológica y sistemática (1983, p.7).

Creemos que son muy pertinentes esas aportaciones pero entendemos que para efecto de esta investigación así como para lograr una aproximación al interior de los elementos ontológicos que subyacen en la obra de Marx es importante introducirnos a investigar la concepción del ente humano. Al igual que en Heidegger en la obra de Marx no hay una esencia quiditativa y *perdurable* de lo humano. Lo humano es abierto e inconcluso, siempre se encuentra en fase de realización mediante su vínculo con la sociedad y la naturaleza (mediante

---

<sup>62</sup>Tener presente lo que tratamos en la sección sobre la esencia de la técnica en el capítulo anterior en la cual Heidegger establece el contraste entre la *esencia de la esencia* con la apariencia de esencia. Esta última se sustenta en la apariencia de falsa *perdurabilidad* a lo que es meramente durable.



la dialéctica del trabajo) a través de la técnica. Conceptos como ser genérico debido al marcado énfasis en la experiencia individual cayo en desuso por parte de Marx para brindarle un mayor énfasis a la existencia en comunidad a partir de la *Ideología alemana*. Tal giro de énfasis por parte de Marx quizás se deben a mantener un balance que evite interpretaciones de su obra tal como si fueran una especie de positivismo. Analizar este problema nos permitirá profundizar en la forma en que Marx entendía conceptos como *interpretación* así como otros que heredó del hegelianismo tal como la relación de lo *abstracto* y lo *concreto*. Entendemos que pueden rescatarse ciertos aspectos parcialmente, propios del concepto ser genérico, pero articulándolos en su dimensión social y sin el aparente viso de positivismo que será un tema central en la ideología alemana tal como expondremos.

### 3.6 *Análisis sobre el presunto positivismo en La ideología alemana*

Adentrarnos en los aspectos concernientes a la relación entre Marx y la ontología requiere cierta depuración y clarificación en torno a ciertos debates. Desde el comienzo hemos establecido un paralelismo entre Marx y Heidegger por ambos posicionarse (de distintas maneras y con distintas finalidades) contra el pensamiento metafísico tradicional. Un texto muy importante que le brinda argumentos a los que exponen que el Marx posterior a los *Manuscritos* desecha como superado lo que el mismo expuso en dicha temprana obra es el siguiente:

Por aquel entonces, todavía en el plano de la fraseología filosófica, los términos filosóficos tradicionales que en dicho trabajo se deslizaban, tales como los de “esencia humana”, “género”, etc., dieron a los teóricos alemanes el deseado pie, para desconocer y tergiversar el sentido real del razonamiento, creyendo que se trataba, una vez más de una nueva manera de usar sus desgastados levitas teóricas (Marx, 1974, p. 273).

Este fragmento corresponde a *La ideología alemana* una voluminosa obra que, si bien es cierto es posterior a los *Manuscritos*, todavía corresponde a un periodo temprano del desarrollo de su pensamiento redactándose apenas unos dos o tres años después. Sobre el contenido de dicho fragmento es importante resaltar que la denuncia por parte de Marx no necesariamente representa una auto invalidación contra esos conceptos sino contra sus antiguos compañeros los jóvenes hegelianos. Ahora bien, cuando nos acercamos al texto de *La ideología alemana* inevitablemente nos confrontamos de principio a fin con muchos pasajes en el cual Marx parte de un aparente posicionamiento empirista. Veamos el siguiente fragmento.

Las premisas de que partimos no tienen nada de arbitrario, no son ninguna clase de dogmas, sino premisas reales, de las que solo es posible abstraerse en la imaginación...Estas premisas pueden comprobarse, consiguientemente por la vía puramente empírica.

Como si no fuera poco podemos ver la manera en que Marx se posiciona ante la filosofía en el siguiente fragmento:

Y este modo de considerar las cosas no carece de premisas. Parte de las premisas reales y no las pierde de vista por un momento. Sus premisas son los hombres pero no aislados ni fijados por la fantasía, sino en su proceso de desarrollo real y empíricamente registrable, bajo la acción de determinadas condiciones...Allí donde termina la especulación, en la vida real, comienza también la ciencia real y positiva, la exposición del proceso de desarrollo práctico de los hombres. Terminan allí las frases sobre la conciencia y pasa a ocupar su sitio el saber real. La filosofía independiente pierde, con la exposición de la realidad, el medio en que puede existir. (Marx, 1974, p. 25).

Hay que “dejar a un lado la filosofía”, hay que saltar fuera de ella y afrontar como un hombre sencillo y corriente el estudio de la realidad... Entre la filosofía y el estudio del mundo real media la misma relación que entre el onanismo y el amor sexual.

Todo parece indicar que la evidencia a favor de un Marx positivista es más que contundente. De esta manera todo indica que el vínculo de Marx con la filosofía (y en especial con el hegelianismo) se reduce a una temprana y efímera fase formativa abriendo paso a un pensamiento fundamentado en la experiencia real y concreta. Por consiguiente podemos decir categóricamente que el pensamiento de Marx es una fiel prolongación del positivismo francés y su versión alemana denominada como materialismo (Marías, 1967, p. 345).

Ahora bien, aun cuando *La ideología alemana* parece darle un golpe mortal a cualquier vestigio de relación entre ontologismo y pensamiento marxiano no podemos soslayar varios indicios que establecen el citado vínculo. Por lo tanto debemos clarificar este aparente impase para posibilitar nuestra trayectoria. Para lograr nuestro cometido nos remitiremos de manera reiterada al ensayo *Empirismo, ciencia y filosofía en La ideología alemana* del profesor Georg Fromm (2011, pp. 267-309).

Lo primero que nos advierte el profesor Fromm es no dejarnos llevar a la ligera por la gran cantidad de “argumentaciones empiristas” pues lo primero que hay que tomar en consideración es que la voluminosa obra no es precisamente un tratado sobre epistemología. En gran medida *La ideología alemana* es una obra donde Marx y Engels se encuentran polemizando en contra de Bruno Bauer, Max Stirner así como el resto de sus antiguos compañeros del hegelianismo de izquierda. (2011, p. 273). Lo segundo que nos advierte es que entre todos los fuegos artificiales hay ciertos fragmentos sumamente importantes y que aunque pueden pasar desapercibidos entre todo el conjunto de respuestas animosas nos presentan el verdadero

posicionamiento de Marx; Un materialismo que ni era idealista ni tampoco empirista tal como nos deja entrever el siguiente texto:

Tan pronto como se expone este proceso de vida, la historia deja de ser una colección de hechos muertos, como lo es para los empiristas, todavía abstractos, o una acción de sujetos imaginarios, como para los idealistas (Marx, 1974, p. 27).

Mediante este fragmento de *La ideología alemana* podemos constatar que el pensamiento de Marx se distancia no solo del idealismo sino del mismo empirismo que tanto parece encomiar a lo largo de esta obra. Por lo tanto es evidente que Marx adopta una tercera vía que no consiste en ser ninguna de las dos. Sobre la pasada cita llama la atención como, irónicamente, para señalar la limitación del posicionamiento empirista Marx utiliza la palabra *abstracto*. A primera instancia parecería que si el empirismo se fundamenta sobre la concreción utilizar el término *abstracto* como si denotara cierta precariedad o limitación más bien correspondiera a los mismos idealistas y no a los empiristas. Sobre este aspecto el profesor Fromm nos plantea que en esta obra cuando Marx y Engels utilizan los términos abstracto y concreto lo hacen en sentido hegeliano. Por lo tanto cuando Marx se refiere a lo *concreto* significa que es rico en sentido y el contenido; en cambio lo *abstracto* se refiere a lo meramente tangible, factico y parcial. En conclusión lo *abstracto* es eso que precisamente solemos denominar usualmente como concreto y viceversa (Fromm, 2011, pp. 278, 279). De esta manera podemos ver como en una obra como *La ideología alemana* Marx no solo mantiene estrechos vínculos con el hegelianismo sino que en clara oposición a la mera descriptividad fáctica y exacta del empirismo también resalta la importancia que en su tercera vía tiene la interpretación para comprender la realidad.

En otras palabras, Marx y Engels están planteando que los “hechos” simples y puros, tan caros a los empiristas, son a fin de cuentas totalmente *estériles* (“muertos”), carentes de

todo contenido o significación. Frente al paradigma empirista tradicional nuestros autores insisten en que los hechos no “hablan” solos, por si mismos, sino que, al contrario, hay que “hacerles hablar”, es decir, hay que *interpretarlos* apropiadamente. Lejos de ser un factor ajeno que inescapablemente distorsiona el testimonio “puro” y “objetivo” de nuestra experiencia sensorial, la interpretación o elaboración teórica constituye un elemento decisivo, un medio indispensable para darle sentido, hacerlo inteligible, extraer su “verdad”. Por lo tanto, la noción de unos hechos puros, sin “adulterar” constituye un mito carente de fundamento: los hechos son siempre hechos *para* —es decir, solo en base a, así como en referencia inescapable a—una particular interpretación o construcción teórica; y esta última, a su vez, está enraizada esencial e inevitablemente en un determinado cuerpo de conocimiento ya disponible o establecido.

(Fromm, 2011, p. 280).

Cuando Fromm problematiza esta diferencia entre ambos términos en su sentido hegeliano procede a exponer el siguiente texto de *La ideología alemana*:

En lugar de [la filosofía independiente], puede aparecer, a lo sumo, un compendio de los resultados más generales, abstraídos de la consideración del desarrollo histórico de los hombres. Estas abstracciones de por sí, separadas de la historia real, carecen de todo valor. Solo pueden servir para facilitar la ordenación del material histórico, para indicar la sucesión en serie de sus diferentes estratos. Pero no ofrecen en modo alguno, como la filosofía, una receta o patrón con arreglo al cual puedan aderezarse las épocas históricas. Por el contrario, la dificultad comienza allí donde se aborda la consideración y ordenación del material, sea el de una época pasada o el del presente, la *exposición* real de las cosas (Marx, 1974, p. 27).

Sobre este pasaje que expone el carácter separado (o enajenante) entre las *abstracciones* y la historia real se nos presenta otro aspecto: el carácter preminente y fundamental del término *exposición (Darstellung)*<sup>63</sup>. Cuando Marx utiliza de manera reiterativa este concepto nos deja entrever que no es un mero término accesorio sino que, por el contrario, su función es tan central y vital como también lo es cuando Hegel la utiliza en el célebre prefacio de la *Fenomenología del espíritu*. En el segundo capítulo sobre la *hermenéutica* establecimos la diferenciación entre comprensión y explicación para ir adentrándonos en el carácter interpretativo de la realidad. Sobre esto Fromm afirma lo siguiente:

Una *exposición*, en la tradición hegeliana, no es una mera caracterización o “representación” de una realidad, sino que aspira a ofrecernos una *comprensión* analítica e integral de su objeto bajo consideración, particularmente una comprensión cabal del mismo como resultado histórico en términos de un conjunto de desarrollos y transformaciones legaliformes. [...]

[...] La dificultad particular apuntada radica no solo en que el “orden” o “sentido” no se puede imponer arbitrariamente, “desde afuera”, sino también porque su significado no puede captarse directa, mecánicamente, sino que tienen que resultar de un laborioso proceso de intelección, de cuestionamiento, de elaboración teórica sistemática de los materiales y evidencias pertinentes. (2012, Pp. 284-285).

Obviamente no podemos soslayar que al tipo de comprensión al cual se está aludiendo aquí es de carácter “legaliforme”, pero aun así no deja de resaltar la comprensión *integral* lo

---

<sup>63</sup>Georg Fromm nos advierte del carácter errado de otras traducciones en inglés que han traducido *Darstellung* como “representation”, “depiction”, “description” y procede a elogiar la atinada traducción de Wenceslao Roces por “*exposición*” (2012, p. 283). La palabra exponer implica que mediante el prefijo ex hay una acción de extraer algo de sí (interior) y exteriorizarlo hacia afuera. Este aspecto muy bien nos puede presentar la influencia del sujeto trascendental kantiano dentro del esquema hegeliano.

cual implica un ámbito más panorámico de la complejidad socio-cultural en movimiento<sup>64</sup>. Por consiguiente una aproximación interpretativa que no se reduzca a descripción fáctica ni “mecánica”. Por lo tanto es importante que nos preguntemos sobre la *realidad*. Sobre este aspecto cabe remitirse al término alemán *Wirklich* (*Real*) y su debida aproximación a ella mediante el conocimiento científico (*Wissenschaft*). El profesor Fromm afirma que ambos términos utilizados por Marx ya vienen con la carga de la rica herencia hegeliana. Por un lado *Wirklich* alude a *lo real* en cuanto concepto realizado cabalmente y no necesariamente se agota en la realidad fáctica del empirismo. Siguiendo la misma línea cuando Marx hace alusión al término *Wissenschaft* es imprescindible no confundirlo con el sentido usual de ciencia positivista sino en el amplio espectro comprensivo del hegelianismo.

En conclusión podemos resumir que en el texto de *La ideología alemana* hay muchos textos dispersos que a primera instancia parecen adoptar una posición positivista en menoscabo de la reflexión filosófica, sin embargo, como nos dice Fromm, dichos textos requieren tener en cuenta el carácter polémico contra los jóvenes hegelianos. Dicha lectura debe tomar en cuenta los términos como *Concretos*, *Abstractos*, *Exposición*, *Real* y *Ciencia* no deben tomarse en su sentido usual sino dentro de la rica herencia de la filosofía hegeliana. De esta manera podemos extraer el carácter fundamental que tiene la aproximación interpretativa al servicio de la comprensión de lo real. Por consiguiente, si bien hay un cuestionamiento crítico por parte de Marx hacia los teóricos alemanes y “sus tergiversaciones en pro de utilizar sus desgastadas levitas” no podemos desvincularlo de la naturaleza polemista de esta obra y a su vez no hay una invalidación categórica hacia la ontología y algunos de sus conceptos medulares. No podemos

---

<sup>64</sup>Sobre este aspecto es menester tomar en cuenta lo que el mismo profesor Fromm trae a colación sobre la articularidad interpretativa que contiene el concepto *Darstellung* (en su complejo y rico sentido hegeliano) con su articularidad con la realidad concibiéndose esta última como *totalidad orgánica*.

soslayar el distanciamiento por parte de Marx hacia el idealismo hegeliano pues la mejor prueba es la redacción de *La ideología alemana*; sin embargo quedan constatadas las coordenadas por donde debe ir una lectura certera sobre dicha obra.

Cuando nos adentremos en ciertos cuestionamientos sobre la tradición marxista programática así como proponentes de un marxismo científicista y sus repercusiones planetarias debemos tomar en cuenta los aspectos abordados en esta sección.

También será de mucha relevancia cuando abordemos las distinciones entre el pensamiento de Marx propiamente y el tecno marxismo programático.

### *3.7 El carácter esencial de las leyes de la economía política clásica*

Lograr entender muchos de los planteamientos de Marx requiere tomar en cuenta el contexto histórico y los debates que se estaban realizando. Hemos mencionado que para el 1841 Marx era una especie de demócrata liberal y creyente en la institucionalidad política y el sufragio universal. También mencionamos que su experiencia con la forma en que se ajusticiaba el robo de madera lo fue radicalizando y asimilando las ideas del socialismo francés, pero también de los economistas ingleses. En el proceso fue encontrando herramientas importantes que aportaban a desocultar la génesis del valor de la mercancía. Los economistas ingleses como Adam Smith y David Ricardo partían de un análisis mediante el cual la sociedad es un conglomerado de individuos libres y autónomos. Para ellos los individuos siempre están en la búsqueda de la maximización de su interés particular, búsqueda que los lleva al libre intercambio entre sí tal como queda expuesto en el siguiente célebre texto de Adam Smith:

Cuando prefiere la actividad económica de su país a la extranjera, únicamente considera su seguridad, y cuando dirige la primera de tal forma que su producto represente el mayor



valor posible, solo piensa en su ganancia propia; pero en este como en otros muchos casos, es conducido por una mano invisible a promover un fin que no entraba en sus intenciones. Mas no implica mal alguno para la sociedad que tal fin no entre a formar parte de sus propósitos, pues al perseguir su propio interés promueve el de la sociedad de una manera más efectiva que si esto entrara en sus designios. (Smith, 1992, p. 402).

Cual si fuera dirigido por una mano invisible queda debidamente preestablecida y definida, como principio natural y eterno, el libre intercambio entre el capitalista y el obrero asalariado constituyéndose la relación entre ambas partes en un pacto en igualdad de condiciones. Con esta aseveración los economistas ingleses pretenden establecer una naturalidad esencial aplicable a todo contexto y lugar. Esta naturalidad es de carácter independiente de las condiciones históricas de la producción y sobre todo de las distinciones de clases. Estas ideas son catalogadas por Marx como construcciones abstractas y quiméricas; concepciones ‘armoniosas’ ajenas a la realidad concreta e histórica y que solo buscan fungir de apología al sistema de explotación capitalista. Marx critica tanto la desconexión que hace la economía política entre el hombre y su contexto histórico determinado como también la pretensión de atribuirle carácter de naturalidad humana y eternidad a-histórica a un tipo particular de hombre que es producto de un momento histórico determinado en la producción material de la vida social. Según la economía política inglesa el ente humano tiene en su naturaleza la predisposición al intercambio comercial. En cambio Marx expone que dicha ‘naturalidad’ no es otra cosa que tomar al ente humano, producto de un determinado contexto histórico particular, y proceder a atribuirle eternidad y universalidad como si tal ‘naturaleza’ estuviera presente en todo tiempo y lugar.

### 3.8 *Conceptos ontológicos fundamentales*

En la pasada sección vimos como el ente humano es definido de una manera universal y esencial. Según Marx esta concepción individualista y a-historicista del ente humano es parte intrínseca de la raíz de su condición enajenada. Por consiguiente vemos que desde un inicio Marx se centra en la concepción del ente humano. ¿Cabe decir entonces que Marx está haciendo antropología? No necesariamente pues hacer antropología implicaría correr el riesgo de repetir el error deliberado tanto por parte del liberalismo como el cartesianismo y la economía política. “tomar la idea del hombre de un momento histórico cualquiera por la estructura del hombre y contemplar una limitación histórica establecida como esquema para juzgar al hombre en todo tiempo y lugar” (Bates, 1974, p. 79). Cabe resaltar que mediante esa fatídica identificación entre la forma del ente humano correspondiente a un tiempo histórico y lugar particular y la concepción del ente humano como esencia universal y eterna ha redundado en la justificación invasiones y conquistas. Estas barbaries se han amparado en el presupuesto paradigmático y epistemológico en la cual los pueblos conquistados no cumplen con esos atributos universales a partir del cual se constituye *lo humano*. Por cuanto occidente ha constituido que la característica principal de lo humano consiste en una racionalidad liberada de todo vestigio de ignorancia y superstición se ha tendido a caracterizar a todo pueblo o comunidad como lo no humano y por tanto naturaleza irracional. Sin embargo esto no nos debe llevar a un relativismo absoluto al punto de no poder dar cuenta de un núcleo constitutivo desde donde poder establecer una proposición lógica y una aproximación ontológica. Sobre este aspecto Kostas Áxelos nos dice lo siguiente:

Marx ha escrito que las sensaciones, las pasiones etc. del hombre no son solamente determinaciones antropológicas...sino afirmaciones verdaderamente ontológicas del ser

(de la naturaleza) y no se afirman realmente sino en que su objeto es sensible para ellos. (Áxelos, 1969, p. 252).

Por consiguiente debemos partir de una estructura ontológica sobre la existencia humana de manera similar a los *existenciales* del *Dasein* en la obra de Heidegger. El filósofo mexicano Juan Garzón Bates en su obra *Carlos Marx: ontología y revolución* nos plantea que dichas estructuras no pueden ser simplemente inventadas y proyectadas; deben ser descubiertas como las estructuras ontológicas que nos den razón, objetiva y científicamente del ser del hombre (1974, p. 81). Afirma Bates que en las obras tempranas de Marx como *Los manuscritos* y *La ideología alemana* es donde el autor tiende a desarrollar y develar esas universalidades abstractas. Bates nos añade que si bien el mismo Marx no les asigna nombre a estas abstracciones en su conjunto el las denominara como “*conceptos ontológicos fundamentales*” lo cual equivalen a lo que son en Kant las *categorias* del entendimiento o los *existenciales* de la analítica del *Dasein* como en el caso de Heidegger (Garzón, 1974, p. 81)”.

### 3.8.2 *Ser natural humano*

En los *Manuscritos de economía y filosofía* el joven Marx se introduce en la esencialidad del ente humano desde una perspectiva a la cual denomina como “naturalismo realizado o humanismo” (Marx, 1997, p. 143). El hecho de que el mismo denominara su posicionamiento teórico inicial como “humanismo” no necesariamente lo ubica entre las corrientes humanistas tradicionales propias del renacimiento y la ilustración. En contraposición a las idealizaciones humanistas, Marx parte de que en esencia el ente humano no es jerárquicamente superior sino que es parte inherente de la naturaleza pues como ente natural activo está dotado de fuerzas naturales y vitales así como de corporeidad sensible y objetiva. En cuanto ente natural activo, al

igual que los demás animales es un ente finito y condicionado a satisfacer sus necesidades mediante los objetos independientes fuera de él. De esa manera el *ser natural humano* tiene que exteriorizarse hacia su cuerpo inorgánico que son los objetos externos que componen el resto de la naturaleza. El ente humano preserva su existencia y se reproduce como especie mediante esa interacción vital con la naturaleza mediante el cual logra preservar su vida, recuperar energía y reproducirse como especie:

El que el hombre sea un ser corpóreo, con fuerzas naturales, vivo [...] significa que tiene como objeto de su ser, de su exteriorización vital, objetos reales, sensibles, o que solo en objetos reales puede exteriorizar su vida. Ser objetivo natural, sensible, significa que es lo mismo que tener fuera de sí objeto, naturaleza, sentido. El hombre es una necesidad natural; necesita, pues una naturaleza fuera de sí, un objeto fuera de sí para satisfacerse, para calmarse. (1997, p.194).

Estos aspectos que caracterizan al ente humano son precisamente los que guarda en común con el resto de los entes que componen la naturaleza. Esta concepción de lo humano por parte de Marx se contrapone a la concepción moderna en la cual el ente humano, al estar facultado por la razón, se posiciona desde el dominio y la superioridad sobre la naturaleza. En la obra de Marx lo humano es reubicado en una posición mucho más modesta constituyéndose en un ente integrado y dependiente de la naturaleza.

Si interpretamos la pasada citación de Marx conforme a las coordenadas ontológicas que hemos trabajado en los capítulos anteriores concluiríamos que el *ser natural humano*, por cuanto es puramente naturaleza, y en eso consiste su esencia, se desprende que es pura presencialidad y está condenado a la condicionalidad causal de manera inconsciente. Este tipo de ente no

correspondería a lo que hemos denominado como *existencia* ya que su estancia estaría sujeta a la presencialidad fáctica del momento. La existencia es lo que establece posibilidades más allá de la inmediatez fáctica.

Sin embargo nuestro autor establece que el *ser natural humano* (por cuanto es ente genérico autoconsciente) es un ente que trasciende esa limitación, limitación que en la tradición filosófica se suele denominar con el término *en sí*. Lo humano se distingue en superar esa inconsciencia característica del *en sí* que caracteriza al resto de la naturaleza. El ente humano se constituye en un *para sí* que tiene conciencia tanto de sí mismo como del resto de los objetos naturales. Esta característica particular hace que el ente humano (siendo naturaleza orgánica como el resto de la naturaleza) posea cierta distinción (que no necesariamente redunde en un imperativo de ejercer superioridad jerárquica) en la cual más que ser el dueño y poseedor de la naturaleza es naturaleza que recrea, anticipa, combina, calcula a través de su ser consiente exteriorizándose por medio de la técnica.

El animal es inmediatamente uno con su actividad vital. No se distingue de ella. Es ella.

[...] la actividad vital consciente distingue inmediatamente al hombre de la actividad vital animal [...] solo es ser consciente, es decir, solo es su propia vida objeto para el por qué es un ser genérico. (Marx, 1997, p. 113).

Precisamente esta conciencia de su propia vida es una de las características de la *existencia propia* (García, 1980, p. 285); y es por tal razón que dicho ente privilegiado, de manera similar al *Dasein* heideggeriano, es un ente privilegiado, pues es *ser natural-humano*.

Bates Garzón expone lo siguiente:

El único punto de partida para el hombre es el mismo hombre, su sensibilidad como sensibilidad humana que es la iluminación del ser. Es en el hombre

donde el ser de la naturaleza y el ser del hombre se “abren” y permiten “ver” a través de ellos. En este punto de partida, comienza Marx a descubrir la esencia del hombre: “el hombre es ser natural humano” (Bates, 1974, p. 93).

De esta manera hemos podido establecer cierta cercanía entre la concepción del ser natural humano por parte de Marx con la ontología fundamental de Heidegger.

### 3.8.3 *Praxis (ser abierto)*

En la obra de Marx tenemos un concepto que, de manera similar a la *ποιεσις (Poiesis)* desocultadora, establece una abertura que desencadena posibilidades en la existencia humana: la *praxis*. Debemos reconocer que el vocablo *praxis* ha sido sobre utilizado a tal punto que con el tiempo ha ido perdiendo ese halo de inagotable profundidad. De momento cabe volver sobre el origen de esa palabra. Habíamos mencionado en el primer capítulo que dentro de lo que se constituyó como la interpretación técnica del pensar, Aristóteles expone que, a diferencia de la *επιστημη (episteme-ciencia)* y *σοφος (sofos-sabiduría)* que aluden a los entes inalterables y eternos; la *προνοησις (pronesis-prudencia)* y la *τέχνη (techne-arte)* se refieren a los entes alterables. Específicamente la *τέχνη* se divide a su vez en *ποιεσις (poiesis-producción)* y *πράξις (praxis-acción)*. A su vez la *πράξις* se subdivide en la intelectual (conocer, saber) y la moral (decidir, elegir) (Choza, 2004, p. 46). Según Aristóteles el principio de la *πράξις* es el acto de elegir, por cuanto esta se conforma a una elección, tiende a articularse ceñida a un deseo y su finalidad. Esta se encuentra estrechamente vinculada con la moderación de la conducta ciudadana en la *πολις (polis- la ciudad-estado)*. En cambio, la *ποιεσις* se remite al ámbito de la producción manual cuyo efecto no perfecciona al ente humano, sino que su efecto se mantiene condensado, al margen de la vida del ente humano, en el ámbito externo del objeto. Sobre este

aspecto cabe destacar que en los tiempos de Aristóteles la *πράξις* (*praxis-acción*) se vinculaba con la clase aristocrática que vivía conforme al ocio y al margen de las actividades físicas y artesanales propias de la clase plebeya. Esta clase plebeya, carente del ocio reflexivo que requiere la *πράξις* (*praxis-acción*) estaba designada a ejercer ese otro trabajo no perfeccionador que redundaba en una producción puramente fáctica –material y que no aportaba nada a la auto perfección reflexiva y ética del ciudadano. Tal como expusimos en capítulos anteriores dicho tipo de trabajo considerado como degradante es precisamente el núcleo esencial de la técnica y del ser: la *ποίησις* (producción).

Karl Marx hace una gran aportación al rescatar el sentido de la *πράξις* (*praxis-acción*) en cuanto a acción de auto modificación por parte del ente humano, de manera articulada con la *ποίησις* (*poiesis-producción*) y la intervención manual sobre el mundo. Mediante esta acción transformativa y productiva por parte del ente humano sobre y entre los entes de la naturaleza “a la mano” (*Vorkhandenheit*) es que el ente humano deviene a ser.

Por eso es solo la elaboración del mundo objetivo en donde el hombre se afirma realmente como un ser genérico. Esta producción es su vida genérica activa.

Mediante ella aparece la naturaleza como su obra y su realidad. El objeto del trabajo es por eso la objetivación de la vida genérica del hombre, pues este se desdobra no solo intelectualmente, como en la conciencia, sino activa y realmente, y se contempla así mismo en un mundo creado por él. (Marx, 1997, p. 112)

Habíamos adelantado la fragmentación y burocratización del pensamiento por parte de Aristóteles. En la concepción de Marx sobre la *praxis* el ente humano se humaniza conforme deja sus rastros creativos y transformadores en el ente externo, conforme simultáneamente la

materia es humanizada (Marx, 1997, p.) En ese proceso el ente humano prevé, se anticipa a una posibilidad contenida en la materia y conforme a esa proyección que emana de sí y la despliega en la materia es que (a la vez que la materia va adquiriendo la forma) el ente humano va internalizando nuevas posibilidades, nuevas futurizaciones y nuevas funciones técnicas para lograrla.

Esta concepción del ente humano por parte de Marx no viene de la nada. Podemos apreciar que la *πράξις* (*praxis*-acción) modificada por Marx consiste en una negación de la presencialidad mediante la *superación*. Marx toma la figura de la conciencia hegeliana en su recorrido histórico y la articula dentro de la dimensión de lo fáctico. De esta manera la negación del espíritu absoluto da paso, posibilitado por Marx, a la negación del ente humano que se desdobra y se toma a sí mismo reflejándose en la obra externa para trascenderse y superarse mediante la *πράξις* (*praxis*-acción). Por consiguiente es la naturaleza la que posibilita y se vuelve creadora conciente al encarnarse en el ente humano. El ente humano despliega su creatividad de manera abierta y variable. No se encuentra sujeto a producir lo mismo como es el caso de las restantes especies productoras. La producción de las restantes especies que componen el reino animal se limita única y exclusivamente a lo que necesitan. De esta manera el castor, la hormiga producen unilateralmente, produce únicamente por mandato de la necesidad física inmediata; en cambio el hombre produce universalmente libre de la necesidad física y liberado de ella (1987, p. 112). El ente humano nunca está culminado pues siempre está abierto, incompleto. Está arrojado a una condición de libertad mediante el cual se ve reflejado en la infinita variabilidad de producción cultural de todo tipo incluida la producción de la belleza:

El animal forma únicamente según la necesidad y la medida de la especie a la que pertenece, mientras que el hombre sabe producir según la medida de



cualquier especie y sabe imponer al objeto la medida que le es inherente; por ello el hombre crea también según las leyes de la belleza. (Marx, 1997, p. 112)

Esta afirmación de Marx es muy valiosa para propósitos de nuestra investigación ya que añade al elemento de la *praxis* una dimensión en la cual el ente humano, en su proceso de producción de la vida, se adentra en la experiencia estética de manera simultánea e incluyente con una dimensión donde la técnica se articula con la búsqueda de la belleza desde la valoración afectiva. Habiendo establecido la fundamentación ontológica del ente humano como lo que lo hace ser pura entidad natural y a su vez lo distingue de los entes naturales es preciso abordar la dimensión ética.

### 3.9 *La ética*

Según los planteamientos de Marx la enajenación va estrechamente vinculada con la construcción de los códigos morales difundidos por los aparatos ideológicos de la clase dominante. De esta aseveración se desprende que la moral no es otra cosa que un reflejo del modo de producción de un determinado contexto social.

Ahora bien ¿redunda Marx en un relativismo ético? ¿Nos deja sobre un vacío en cuanto a posicionamientos de justicia? Si así fuera todos sus postulados serían un riguroso ejercicio de descripción y explicación científica; sin embargo cabe preguntarse ¿realmente ese es el Marx con el cual nos topamos, un Marx aséptico que solo se remite al análisis científico con los instrumentos que le brinda la ciencia económica? Después de todo ¿Por qué esa vehemencia y ese tono que invita a la acción transformativa?

En contraposición a la moral universalizante por parte del liberalismo y los postulados smithsonianos que invitan a la aceptación del orden vigente, Marx plantea una ética universal que redundaría en la emancipación de la enajenación y le posibilita al ente humano recuperar su plena humanidad más allá de las satisfacciones de necesidades vitales. Los valores fundamentales de esa ética universal consistirían en la libertad (como el despliegue de las potencialidades humanas mediante la *praxis*), la justicia distributiva y la fraternidad (Rojas, 2005, p. 115).

Según los postulados del pensamiento de Marx el ente humano, en cuanto ser genérico, no viene con una esencia culminada que lo constituye en humano. La relación dialéctica por parte del ente humano y su intervención técnica sobre la naturaleza es lo que lo va humanizando. Mediante la *praxis* el ente humano va creando nuevas posibilidades a menos que quede encerrado en las fauces de las determinaciones que establecen un extrañamiento entre su ser y su *praxis* mediante la enajenación.

Si bien es cierto que en gran medida los postulados morales son un reflejo que procura legitimar el sistema de producción vigente también es cierto que el mismo señalamiento por parte de Marx sobre la enajenación humana, la expropiación de su propia fuerza de trabajo condenada a una labor repetitiva, es algo que atenta contra el libre despliegue de la *praxis* y la creación humanizante. De esta manera los conceptos ontológicos fundamentales se encuentran estrechamente vinculados con una ética de la desajenación. Aun cuando gran parte de la obra del llamado Marx maduro consistiera en formulaciones económicas y descripciones cuantificadas del volumen de producción, la realidad es que es la fundamentación ética-ontológica lo que le da sentido. La dimensión de la técnica y su producción en masas debe estar supeditada a la fundamentación ética. Lo contrario sería incurrir en el error de muchos intelectuales y activistas

marxistas que basados en el aparente énfasis por parte de Marx sobre los asuntos económicos hicieron del marxismo programático en un razonamiento explicativo y economicista; volcando toda su atención hacia la dimensión material y la técnica mecanicista al punto de hacer del marxismo realizado, el comunismo realmente existente, en la culminación de lo que Heidegger llama lo *dispuesto* (*Gestell*).

### 3.10 *La implementación de las ideas de Marx en la práctica*

A través de la historia hemos podido observar como el pensamiento de Marx ha sido puesto en práctica (e incluso implementado en modelos estatistas) de una manera desviada a la concepción ontológica y su repercusión ética tal como pudimos apreciar en el capítulo anterior. Los experimentos que se han realizado hasta el momento podemos interpretarlos como modelos que si bien es innegable que se inspiraron en el pensamiento de Marx lo cierto es que se distanciaron de su fundamentación hasta constituirse en regímenes tecnocráticos que llega a culminaciones insospechadas y a expensas de la existencia humana. En nombre del desarrollo tecnológico que conduce al progreso se procedió a atribuirle preeminencia a una serie de conceptos en conjunto con ideas programáticas tales como las que se encuentran en el *Manifiesto del partido comunista*. En dicha obra de impacto y difusión monumental predominó un marcado énfasis en el desarrollo tecnológico y el enaltecimiento del sistema capitalista en cuanto a *modo de producción*. El elemento ético contenido en la intensa denuncia contra las *relaciones de producción* dentro del sistema en cierta medida fue soslayado. Precisamente sobre la dimensión ética veamos este texto, con marcado acento irónico, por parte del gran intelectual francés Louis Althusser:

Todo está dicho allí en forma clara. El capital es una teoría ética cuya filosofía silenciosa habla en voz alta en las obras de juventud de Marx. [...] Filósofos, ideólogos, religiosos, se han lanzado en una gigantesca empresa de crítica y *conversión*: que Marx vuelva a las fuentes de Marx y que confiese que el hombre maduro no es el sino el joven disfrazado. O, si persiste y cede en su edad que confiese entonces su pecado de madurez, que reconozca que sacrifica la filosofía a la economía, la ética a la ciencia, el hombre a la historia. (Althusser, 1967, p. 40).

Es evidente la confusión que impera por parte de toda una serie de grandes intelectuales marxistas que en su fijación sobre el progresismo dialéctico conciben la *maduración* necesariamente ligada a una *superación necesaria* sobre lo anterior, como si inevitablemente el cambio de énfasis por parte de Marx respondiera inexorablemente a una lógica de la superación. Este sector del tecno marxismo programático han realizado muchos esfuerzos en establecer que los *Conceptos ontológicos fundamentales* (abordados en el anterior subcapítulo de la mano de Juan Carlos Bates) sean concebidos como ideas superadas de una fase correspondiente a un “Marx inmaduro” e incapaz de lograr a temprana edad las bases que le darán sentido a todo su proyecto teórico posterior.

A ello se debe que la realidad económica abstracta (que Smith encuentra en las leyes del mercado, como resultado de su esfuerzo de fundamentación) es considerada por Marx como el efecto de una realidad más concreta y más profunda: el modo de producción de una formación social determinada. Aquí los comportamientos económicos individuales (que servían de pretexto a esa fenomenología económica-filosófica) son, por primera vez, relacionado con su condición de existencia. Grado de desarrollo de las fuerzas de

producción, estado de las relaciones de producción: he aquí, de ahora en adelante, los conceptos fundamentales de Marx. (Althusser, 1967, p. 40)

Precisamente uno de esos “conceptos fundamentales” para el tecno marxismo programático y científicista es el concepto de trabajo abstracto: un método de análisis que utiliza Marx con la intención de descifrar y descomponer el concepto central del capitalismo deshumanizante: el valor. (Marx, 1995, vol. I, p. 24)<sup>65</sup>. Definitivamente las aspiraciones investigativas que se había propuesto eran de tal magnitud que prácticamente quedaron inconclusas aun cuando le dedico décadas de examinación y análisis riguroso. Sin embargo esto no implica que su concepción ontológica de la existencia humana se limitara a la del trabajador abstracto productor de valor de cambio. Es posible que el énfasis desproporcionado por parte del llamado Marx maduro haya adquirido apariencia tan categórica a tal punto que lo que el denuncia con vehemencia termine confundándose y tomándose como lo que él piensa que es inherentemente así y de manera esencial. Mediante esta concepción del trabajador abstracto no solo la intelectualidad marxista científicista sino también el programa estatalista caen en el error de encerrarse en una concepción metafísica basada en la fetichización de la figura del proletario como si eso fuera lo inherentemente humano. Cuando nos adentramos en *Los manuscritos* al apreciar los fundamentos ontológicos nos encontramos con esa dimensión alterna y opuesta a la del trabajo enajenado. Dicha dimensión alterna implica la vida afectiva, creativa y lúdica; es algo que si bien no ocupaba un lugar central en las investigaciones de Marx si es algo que se

---

<sup>65</sup>La materialidad corpórea de la mercancía que sirve de equivalente rige siempre como encarnación del trabajo humano abstracto y es siempre producto de un determinado trabajo concreto, útil; es decir, que este trabajo concreto se convierte en expresión de trabajo humano abstracto. La levita, por ejemplo se considera como simple materialización, y el trabajo del sastre, que cobra cuerpo de realidad en esta prenda, como simple forma de realización del trabajo humano abstracto. En la expresión del valor del lienzo, la utilidad del trabajo del sastre no consiste en hacer trajes y por lo tanto hombres sino en crear un cuerpo que nos dice con solo verlo que es valor, y por consiguiente cristalización de un trabajo materializado en el valor del lienzo. Para poder crear semejante espejo de valor es necesario que el trabajo del sastre no refleje absolutamente nada más que su cualidad abstracta del trabajo humano. (Marx, 1995, vol. I, p. 24)

encuentra implícito en *Los manuscritos* como elemento medular de la existencia humana. Queda preguntarnos ¿Dónde presumiblemente se originó ese cambio de énfasis por parte de Marx y que ha sido causa de confusión en el marxismo tradicional?

### 3.10.2 *La interpretación marxiana de la dialéctica del amo y el esclavo*

Tal como expusimos en la primera sección de este capítulo la influencia del concepto hegeliano de *negación* ya lo podemos apreciar en el joven Marx tan tempranamente como en su tesis doctoral. Sobre el concepto de negación cabe destacar uno de los capítulos más célebres de Hegel: la dialéctica de la negación entre las figuras del amo y el esclavo (Hegel, 2003, p.117-121). En el mencionado texto el autor no alude a un tiempo originario entre dos personajes reales de lo cual se infiere que no hay cabida para una interpretación entre personajes históricos de opresores y oprimidos. Ambos antagonistas conforman en la metáfora hegeliana la vida del pensamiento y la pugna entre las ideas.

Siendo Marx uno de los jóvenes hegelianos de izquierda se dio a la tarea de redactar en sus cuadernos lo que en 1933 se publicarían como *Los manuscritos de economía y filosofía*. Estos escritos tempranos comprenden una fase en la cual Marx se encuentra desarrollando y dándole forma a sus ideas y argumentos. Es por tal razón que este texto inédito carece de linealidad, es fragmentado, repetitivo, algo confuso y en ocasiones se interrumpe. Ahora bien, algo que soslayan los que plantean que este texto corresponde a una etapa “premarxista” es que en varios aspectos ya vemos a Marx adoptar puntos y definiciones que a lo largo de su futura trayectoria se mantendrán inalterables. Al finalizar el primer manuscrito el joven autor establece una interpretación de la metáfora de Hegel como representación de la lucha de clases a través de la historia sustituyendo los nombres de los antagonistas amo- esclavo por los de trabajador y no

trabajador (Marx, 1997, pp. 118-119). Durante el proceso, mediante el cual Marx va exponiendo el dinamismo dialéctico que redundaba en las condiciones emancipadoras del trabajador nos encontramos con que el texto en cuestión se interrumpe quedando inconcluso. (Marx, 1997, p. 119).

Sobre este abrupto suceso el profesor Georg Fromm hace mención de como eruditos marxólogos de gran trayectoria tales como Wenceslao Roces y Adolfo Sánchez Vásquez no le prestaron gran importancia ni a dicha interrupción y tampoco a sus causas y motivaciones por parte del autor. (Fromm, 2011, p. 190-193). En cambio, otros especialistas en la obra del joven filósofo en vez de ver ese suceso como algo trivial interpretaron dicha interrupción como una posible crisis teórica por parte de Marx al percatarse este de las graves limitaciones en el interior del análisis del texto hegeliano. (2011, p. 209-215)

Una vez ya estamos en este punto debemos examinar cuáles son esas diferencias radicales que causaron ese impase así como la subsecuente interrupción del texto. Por lo tanto debemos adentrarnos brevemente en el pensamiento de Hegel y su célebre interprete Alexander Kojève.

Hegel establece que los entes humanos guardan en común con las bestias su corporeidad vital, su integridad física, ambos son naturaleza orgánica. En cambio, la libertad eleva al ente humano de su mero ser corpóreo a ser “conciencia que es para sí...como mediación consigo de otra conciencia” (Hegel, 2003, p. 117). El ente humano siempre lleva con sus acciones y determinaciones el deseo de ser reconocido como tal por una conciencia igual a él. La figura del amo representa la conciencia que valora más su *humanidad*, que durante el momento crucial eligió arriesgar al punto que arriesgó su vida natural, su ser corpóreo, en pro de esa humanidad que lo eleva por encima del común de las bestias. Por el contrario el esclavo es el que consintió en subordinarse y aceptar su rol de servidumbre ante el amo cuando en el instante eligió valorar

más la preservación de la integridad física corporal por encima del reconocimiento de su humanidad plena y su ser libre y voluntario (Kojève, 2013, p. 97). A quienes le llamó la atención la abrupta interrupción de la interpretación de Marx exponen que este probablemente se percató que dicho texto tendría como objetivo legitimar la dominación de todos los opresores sobre los oprimidos (Fromm, 2011, p. 210.) El profesor Georg Fromm nos plantea que, lejos de ser una presuposición de carácter idealista, son las condiciones de desigualdad material lo que lleva a unos pueblos o sectores oprimidos a rendirse, no por el valor que le tienen al reconocimiento de la conciencia de sí sino por las condiciones concretas de inferioridad de recursos para contener al dominador. (Fromm, 2012, p. 212).

De lo anteriormente expuesto se infiere que lleva a Marx a una reflexión profunda sobre las condiciones reales que posibiliten objetivamente la emancipación de los oprimidos. Nos plantea que, en ese preciso momento, Marx intuyó la manera en la cual estaba adentrándose en una trampa sin salida al prever que, si mantenía el concepto del ser humano y las condiciones de enajenación como la unidad de análisis, caería irremediabilmente en un idealismo radical (Fromm, 2012, p. 214). Según él, durante la interrupción del manuscrito Marx debió haber reflexionado sobre la gran cantidad de relaciones de dominación, explotación y enajenación que han existido a través de la historia. El mero hecho de encontrarse ubicado entre los estamentos que padecen la dominación y la enajenación no garantiza justicia ni emancipación. Una concepción de justicia que prescindiera de los recursos materiales es adentrarse en quimeras idealistas. Sobre el posicionamiento que asume Marx en torno a rescatar la proyección de posibilidades concretas mediante un dinamismo histórico que no esté subordinado a un idealismo como el que expone Hegel el profesor Carlos Rojas Osorio nos plantea lo siguiente:



No hay duda de que Marx depende de la dialéctica hegeliana. Pero tampoco hay duda del viraje materialista que él le impone a la dialéctica. Es decir, lo que principalmente Marx critica de la dialéctica hegeliana es el idealismo. Hegel, dice Marx, fetichiza la idea; en lugar de poner la idea en los cerebros de los seres humanos, la pone como el motor de todo lo real, y con ello hace de la idea un fetiche. La dialéctica no puede ser un sistema a priori de desarrollo de conceptos, sino, más bien, que de lo que se trata es de pensar la realidad social e histórica de los seres humanos en su movilidad real (Rojas, 2005, p. 109).

En adición a percibir las condiciones favorables hacia la acción revolucionaria mediante el énfasis en el desarrollo tecnológico ¿Qué otras repercusiones pudieran derivar del abandono del énfasis en la enajenación? Presumiblemente puede estar abandonando la posibilidad latente de un rol más protagónico de la dimensión afectiva que aun cuando estaba implícita de por sí estaba bastante silenciada en *Los manuscritos*<sup>66</sup>.

Llama la atención que luego del giro los conceptos clásicos de la economía política (que tanto el joven Marx criticaba por ser abstracciones que no daban cuenta de la vida real y concreta de los trabajadores explotados) vinieron a ocupar una central importancia en la obra de Marx tal como lo podemos ver en estas palabras de Louis Althusser:

Lo que interesa a Marx no es ni esta descripción (abstracta) de los comportamientos económicos, ni su pretendida fundamentación en el *homo economicus*, es la anatomía de ese mundo. Es la dialéctica de las mutaciones de esta anatomía. A ello se debe que el concepto sociedad civil (mundo de los comportamientos económicos individuales y su

---

<sup>66</sup>No obstante podemos aseverar que la fuerte denuncia contra la explotación, así como la crítica contra las categorías de la economía política clásica por hacer del sufrimiento, la desesperación, la incertidumbre, el dolor y el padecer del ente humano en meras abstracciones y objeto de formulaciones indirectamente hace alusión a la interioridad afectiva.

origen ideológico) desaparezca en Marx. A ello se debe que la realidad económica abstracta (que Smith encuentra en las leyes del mercado, como resultado de su esfuerzo de fundamentación) es considerada por Marx como el efecto de una realidad más concreta y más profunda: el modo de producción de una formación social determinada. (Althusser, 1967, p. 90)

Ahora eran los conceptos estrechamente relacionados al salario, capital y renta de la tierra los que, articulados con el historicismo dialéctico de Hegel, crearían las condiciones objetivas para la desajenación.

De esa manera Marx hace uso de los conceptos de la economía política con la finalidad de hallar los detonantes para una emancipación pero fundamentada en causas concretas y materiales. Por otro lado cabría preguntarnos nuevamente si ese cambio de énfasis no redundaría en una radical invisibilización de la dimensión afectiva al ser dicha dimensión precipitada, por parte de la tradición tecno-marxista, hacia un tipo de asociación con visos de idealismo hegeliano. Para dichas corrientes programáticas y científicas esos visos constituyen propiamente lo que denominan como “pre-marxismo”.

Por otro lado hemos comentado que tanto la *praxis* (en cuanto a acción) como la ποιέσις (producción) son dos dimensiones de la τέχνη (técnica artística); de esta manera la aportación del pensamiento de Marx fue recuperar de manera conjunta y simultánea tanto la producción material externa como el perfeccionamiento interior del ente humano ambos contenidos en la τέχνη. De esta manera la τέχνη, en cuanto a técnica y arte, contiene una dimensión estética y espiritual. Dicha dimensión nos lleva a concebir la relación entre el ente humano y los objetos (su mundo) con un marcado énfasis en el valor inherente de esos objetos para la espiritualidad y/o el perfeccionamiento no solamente técnico sino también ético y estético del ente humano.

¿Hasta qué punto esa τέχνη que va forjando en perfección al ente humano redundaría en todo el abanico dentro de la experiencia humana que puede asumir el valor de uso? Omitir la dimensión estética y espiritual de la técnica en cuanto arte (τέχνη) ¿acaso no redundaría en la otra cara de la moneda, un pensamiento marxiano centrado en la técnica en cuanto productora exclusivamente de valor económico?

En el subcapítulo anterior abordamos los conceptos ontológicos fundamentales en Marx donde pudimos apreciar la importancia de la fundamentación de la ontología humana como ser genérico que se constituye constantemente mediante el dinamismo vital de la praxis en su relación con su cuerpo inorgánico que es la naturaleza. De igual manera expusimos la fundamentación ética en el pensamiento de Marx como lo que le da sentido y dirección a todo el análisis denunciativo contra el sistema capitalista.

En cuanto a la temática de la creación estética, así como su poder inherente en cuanto a interpretación proyectiva y comunicación dentro del ámbito de la existencia, cabe remitirnos a la principal obra del llamado Marx ‘maduro’ *El capital*. Allí indudablemente podremos constatar un mayor afán de su parte en fundamentar sus postulados con datos empíricamente sustentables lo cual alimenta la concepción (por parte de la tradición programática) de que se tiene así un mayor sentido de científicidad y rigurosidad al adoptar datos de carácter explicativo<sup>67</sup> y así superar las analogías y alusiones poéticas tildadas de juveniles. En primer lugar debemos

---

<sup>67</sup>Podemos observar un ejemplo al comparar el análisis sobre el dinero que realiza Marx en *Los manuscritos de economía y filosofía* con el que a su vez realiza en *El capital*. En esta última obra el autor no establece metáforas con el *Geist* hegeliano ni tampoco cita a Shakespeare para dar cuenta de la usurpación a la cual la existencia humana ha sido subsumida sino que va directamente al proceso mediante el cual el dinero se convierte en capital mediante la fórmula D-M-D (1995, tomo I, p. 103-120). Son precisamente estos contrastes lo que llevaron a la tradición marxista y al programa revolucionario a sustentar la tesis de un Marx maduro con aspiraciones de científicidad cabal que abandona sus presupuestos juveniles. Si bien es cierto que Marx muy bien pudo dar ese giro de énfasis recurriendo a brindarle preeminencia a conceptos económicos como valores de cambio y plusvalor para sustentar verdaderas posibilidades de transformación sociopolítica no necesariamente redundaría en un abandono de los presupuestos juveniles cuando se trata especialmente de los fundamentos ontológicos y su relación con la ética. Curiosamente en *El capital* Marx dice lo siguiente:

recordar lo que menciona Heidegger sobre que exactitud no es sinónimo de verdad, por lo tanto esos recursos mediante el cual el joven Marx recurría a artistas y poetas es lo que puede brindar una mayor comprensión interpretativa y aproximación a la verdad sobre todo si partimos de una concepción de verdad de carácter más heterogénea, diversa, oscilante e inaprehensible requerirá entonces aproximaciones más modestas sin pretensiones de absoluta aprehensión.

Por consiguiente, regresando a la cuestión sobre los postulados del joven Marx y el Marx maduro podemos establecer que por cuanto hemos demostrado, mediante la cita que hemos extraído de *El capital* en la nota al calce, que la fundamentación ontológica del ente humano que caracterizaban su obras de juventud no es una mera idea pasajera que ha sido superada con el mote de pre-marxista. La concepción ontológica del *ser natural humano* guarda continuidad y a su vez fundamenta los conceptos del mecanismo económico. De lo contrario no tendría sentido hablar de enajenación humana. En el presente capítulo mencionamos la dimensión ontológica y ética en Marx mas también acabamos de hacer referencia a la gran importancia de la dimensión estética. Los valores económicos de cambio tienen preeminencia y mayor presencia en el pensamiento de Marx siempre y cuando dicho pensamiento se encuentren al servicio de un análisis crítico y *destructivo* contra el sistema capitalista. Mas de ninguna manera para perpetuarlo como una inmutable unidad de análisis socio-cultural y mucho menos como núcleo existencial que determina el ser y la vida.

---

El trabajo es, en primer término, un proceso entre la naturaleza y el hombre, proceso en que este realiza, regula y controla mediante su propia acción su intercambio de materias con la naturaleza. En este proceso, el hombre se enfrenta como poder natural con la materia de la naturaleza. Pone en acción las fuerzas naturales que forman su corporeidad, los brazos y las piernas, la cabeza y la mano para de ese modo asimilarse, bajo una forma útil para su propia vida, las materias que la naturaleza le brinda. Y a la par que de ese modo actúa sobre la naturaleza exterior a él y la transforma, transforma su propia naturaleza, desarrollando las potencias que dormitan en él. (1995, tomo I, p. 130).

Si partimos de la axiología y la jerarquía de Lotze, tal como la presentamos en el segundo capítulo sobre la axiología, el valor económico solo tiene preeminencia jerárquica en cuanto es núcleo central de un sistema que reposa y gira constantemente sobre si, perpetuando e institucionalizando la perversidad y la mezquindad. Por el contrario la teoría de Marx apunta hacia ese ámbito de la sociedad sin clases sociales que repose sobre un comunismo donde la existencia ontológica, la ética, la estética sean los valores verdaderos que imperen en el espíritu de una cultura. De esta manera hemos expuesto nuestro parecer en tanto el posicionamiento del mismo Marx; sin embargo ¿Dónde creemos que se posiciona el tecno-marxismo programático sobre todo si partimos de la jerarquía axiológica de Lotze? (García, 1980, p. 279).

Podríamos concluir que desde la perspectiva de dicha jerarquía axiológica ha sido la tradición programática del marxismo la que, basándose en el cambio de énfasis por parte del llamado Marx maduro, le haya dado preeminencia jerárquica al conjunto de valores utilitarios (económicos) por encima de los valores vitales, éticos y estéticos.

### 3.11 *La teoría del valor*

La teoría del valor es una pieza central en el andamiaje mecánico de la teoría marxista y cobrará importancia cuando hagamos ciertos análisis sobre la enajenación en el último capítulo. De momento para tener una mejor comprensión sobre el concepto de valor cabe remitirnos al primer capítulo de los *Grundrisse* en la cual Marx establece que cada mercancía posee una doble existencia, una vez como producto determinado que idealmente contiene de modo latente su *valor de cambio* (en su forma de existencia natural) y, por otro lado, como *valor de cambio* manifiesto (1971, p. 72)". De esta manera el valor de uso se circunscribe a las necesidades

básicas de la vida como a otros valores añadidos. Dicho *valor de uso* se remite a las cualidades propias del objeto y lo que lo distingue de otros objetos para la satisfacción de necesidades particulares que pueden apuntar hacia valoraciones de carácter vitales, estéticas y otras por el estilo. En cuanto al valor de cambio su desocultamiento nos presenta la igualdad que subyace entre entes-mercancías con formas y funciones totalmente diferentes entre sí. Ese gran enigma de la igualdad subyacente es lo que posibilita la permutabilidad entre una mercancía y otra, cosa que al mismo Aristóteles se le imposibilitó descifrar <sup>68</sup> (Marx, 1995, vol. I, p. 26). Muchos siglos tuvieron que transcurrir para que con el desarrollo y el establecimiento de las condiciones productivas avanzadas fuera posible abstraer y descifrar mediante el análisis la constitución conceptual del tiempo social de trabajo humano como fuente originaria del valor de cambio (Ricardo, 1959, p. 17).

En su obra *El capital* Karl Marx establece que la mercancía *valor de cambio* posee una doble forma: *forma equivalencial* y *forma relativa*<sup>69</sup>. En la relación entre estas dos formas del valor podemos identificar la dialéctica hegeliana (especialmente la alteridad y negación) y como esa sigue presente y proveyéndole herramientas de análisis al trabajo científico de Marx en su época tardía. Es importante destacar que ninguna mercancía, en su función de valor de cambio, posee valor propio. Todas están insertadas en función a un sistema de intercambio. El valor de una mercancía se encuentra *fuera de sí*, en su alteridad externa, o sea, en otra mercancía <sup>70</sup>.

---

<sup>68</sup>Por no tener en su tiempo acceso a extraer del intercambio el concepto de igualdad Aristóteles se vio imposibilitado de explicar el cambio y el valor.

<sup>69</sup> En el capítulo anterior habíamos mencionado que todas las mercancías poseen su valor de uso como el distintivo diferenciable, pero todas son absorbidas en la estructura de valor intercambiable. En cuanto a valor de cambio, que para el Marx maduro es realmente *el valor*, ninguna posee valor originario desde sí. Como especie de negación hegeliana cada una adquiere su valor mediante su alteridad, su ser fuera de sí, en su relación de intercambiabilidad con otra mercancía aun cuando esa otra sea cualitativamente distinta y tenga otro tipo de valor de uso. (Marx, 1995, tomo I, p. 32).

<sup>70</sup> Para ejemplificar lo que Marx nos plantea en el capítulo sobre la mercancía utilizaremos el producto computadora. determinada mercancía, como una computadora, cada una de la infinita variedad de mercancías que hay en el

Marx nos remite al pasado económico, el sistema de trueque mediante el cual se intercambiaban productos o materia prima. En cada situación de trueque cada determinado producto (ej. una calabaza) se abstraía constituyéndose en potencial forma equivalencial que fungía de barómetro ante todos los potenciales productos que componían el mercado. Si partimos de la premisa de que la cantidad de tiempo de trabajo humano que se ha utilizado en la producción de determinada mercancía es la fuente de valor por consiguiente concluiremos que esas mercancías que requirieron más tiempo de trabajo serán las que posean más valor debido a la mayor cantidad de proceso y tiempo que requiere, proceso que va desde adquirir la materia prima hasta transformarla de manera culminante lo cual toda esa acumulación diferencial se refleja en el valor. Basta con desprenderse de una mínima cantidad para recibir a cambio lo que equivale a ella en cuanto a tiempo de trabajo invertido; un gran volumen de cualquier otro producto<sup>71</sup>. El oro se convirtió en la forma equivalencial por excelencia para luego dar paso a otros metales hasta llegar al papel moneda. Una vez superada las complicaciones del sistema de trueque se instituyó que un solo ente-mercancía fungiera de *forma equivalencial*: el dinero. De esta manera dicho producto solo tiene función como barómetro que se impone a los demás productos ya que su único valor es que todas las restantes mercancías se remitan a él en cuanto cada una por separado deviene a constituirse en ese instante en *forma relativa* de permutabilidad. (Marx, 1997, tomo I, p. 38).

---

mercado puede constituirse en su medida de valor al cual tiene que remitirse para autodevelarse por cuanto cada una de las restantes mercancías se remite a la computadora como la *forma equivalencial*. De igual manera con la computadora ocurre lo mismo que con cada una de las restantes y variadas mercancías que hay en el mercado; cada una es forma equivalencial y simultáneamente forma relativa ante los demás productos. (Karl Marx: 1995: tomo I PP 34)

<sup>71</sup>Cabe entonces preguntarse por esa transición originaria en la cual se pasó del sistema de trueque a uno donde el intercambio adquirió mayor estabilidad mediante la designación de determinada mercancía como forma equivalencial: la moneda. Inicialmente se concibe la mercancía que requería mayor trabajo acumulado y por ende mayor valor: el diamante. Ante la imposibilidad de hacer del diamante esa primera divisa se comenzó a designar el metal oro. (1995, vol. I, 41)

Los apologistas del llamado Marx maduro conciben *El capital* como un pensamiento emancipado de toda especulación filosófica y en especial de cualquier lastre hegeliano. Eventualmente veremos cuan presente esta la influencia hegeliana (sobre todo a través del concepto de *negación* y, a su vez, como la tan rigurosa y científica conceptualización de la permutabilidad valorativa por parte de Marx solo se posibilitó gracias a la implementación de la *alteridad dialéctica* de Hegel). En adición veremos como este vínculo que nos brinda la *negación* nos provee herramientas para interpretar nuevos ángulos de la enajenación tal como veremos en el capítulo final.

Para concluir este capítulo podemos decir que el fecundo pensamiento de Karl Marx puede ser interpretado como un desocultamiento de gran profundidad; más un pensamiento de esa índole suele caer en manos de técnicos-mecanicistas mas ávidos de implementar procedimientos de logística que de *pensar*.



#### 4. Exposiciones comparativas y planteamientos finales

Esta tesis básicamente procura tener una aproximación comprensiva sobre la técnica en cuanto fundamento ontológico del ente humano. Pero debemos partir de la distinción de la técnica manual y la técnica industrial así como sus respectivos vínculos con la enajenación humana. En cierta medida parte de lo que nos hemos propuesto consiste en tantear las posibilidades por parte del ente humano en lograr emanciparse de la enajenación y alcanzar una vida propia en armonía con su ser a través de la técnica fundamental (*τεχνη*). Para tener una mejor aproximación debemos profundizar en las insondables dimensiones de la enajenación utilizando las herramientas conceptuales de Marx y Heidegger pero también por parte de los autores que han realizado investigaciones en torno a estos dos grandes filósofos y se han adentrado en este tema. Es por tal razón que primeramente haremos una exposición del debate acaecido en 1969 entre los filósofos venezolanos Ernesto Mayz Vallenilla y Eduardo Vásquez sobre el concepto de enajenación. Luego expondremos la aportación del filósofo puertorriqueño Héctor José Huyke sobre las repercusiones globales de las tecnologías hegemónicas y como este aspecto guarda relación con los planteamientos de Kostas Áxelos, Gianni Vattimo, Santiago Zabala y Dipesh Chakrabarti. En esta sección se abordará la implementación práctica y programática de las ideas marxistas en la práctica y como redundan en una consolidación de la enajenación como fase culminativa de la cibernética y la técnica planetaria.

Posteriormente nos adentraremos en un análisis más profundo de los conceptos enajenación y *existencia impropia* mediante una serie de comparaciones entre los planteamientos de Heidegger y Marx en torno al fetichismo de la mercancía, la enajenación humana como reducción del ente humano a mercancía, la aportación de los conceptos hegelianos *negación*, *mutabilidad e inmutabilidad* así como la figura de la *conciencia desaventurada*; todo esto

obedeciendo a un tanteo estratégico en pos de lograr una mejor comprensión sobre el carácter de auto negación que encierra la enajenación. Eventualmente recurriremos a la utilización del concepto de *τελος* (*Telos*-lo finalizante) por parte de Heidegger para profundizar en su significación para la existencia humana tanto en la *τεχνη* (*Techne*-técnica artística) antigua así como en la técnica moderna en la era de la *Gestell*. Eventualmente daremos una descripción del pensamiento y el tiempo para finalizar con la aportación del arte y la poesía al servicio de la autenticidad y desajenación tanto individual como colectiva.

#### 4.2 *El debate entre Vázquez y Mayz en torno a la enajenación en Heidegger y Marx*

Procederemos a exponer los respectivos planteamientos de dos filósofos venezolanos durante un debate ocurrido en la Universidad de Zulia en el 1964. Básicamente este encuentro gira en torno al fundamento de la enajenación humana: ¿origen social o fundamento ontológico? ¿Qué posición adopta el profesor Eduardo Vázquez? El profesor Eduardo Vázquez expone que, si bien es cierto que ha existido enajenación durante el feudalismo u otras épocas pretéritas, esta enajenación alcanzó su mayor forma de desarraigamiento y cosificación mediante las transformaciones de los modos de producción. La enajenación humana, en su estado pleno, es un efecto del capitalismo. Con este planteamiento Vázquez plantea el error del profesor Mayz Vallenilla de atribuirle a la alienación una “textura a priori y esencial como ingrediente constitutivo del ente humano en cuanto tal” ya que “si la alienación es estar dominado por fuerzas externas y reales, es decir, no ficticias ¿Cómo puede residir internamente en el sujeto?” (1967, p. 55). Vázquez prosigue y le plantea a Vallenilla que esa concepción de la enajenación, inherente al ente humano, redundaría en que “esta inautenticidad de la existencia humana va acompañada de la inmutabilidad del mundo en que se desenvuelve la existencia” (1967, p. 61).

Vázquez afirma estar de acuerdo con Heidegger en el sentido que los hombres se encuentran en una existencia impropia. Sin embargo esta no es constitutiva esencialmente de los hombres sino de las condiciones económicas que prevalecen en la sociedad capitalista como son la búsqueda de valores de cambio y la desaparición de los valores de uso. (Vázquez, 1967, p. 69).

En el comienzo de su alocución Vázquez hace referencia al texto de Marx sobre la acumulación originaria y “la errática interpretación del padre Jean Calvez y su omisión de las categorías económicas como causa de la violencia acaecida en ese tiempo para adjudicársela a la voluntad de poder inherente al ente humano” (1967, pp. 20-32).

En el texto de *la acumulación originaria* Marx expone que todo el despliegue de violencia, saqueo y asesinato por parte de las autoridades para expropiar las tierras comunales a los campesinos corresponde a una primera negación. En esa acumulación originaria el campesinado tuvo que unirse a las filas del proletariado en las ciudades industriales sobrellevando la carga de una existencia inauténtica mediante el cual, a través de la división del trabajo y los nuevos modos de producción centralizados, se constituye en un ente enajenado de su propio producto y de su propia vida. (Marx, 1995, tomo I, p. 647). A su vez, según Marx, esta expropiación debe tener su contraposición mediante una reapropiación de carácter tan violenta como fue la primera expropiación. A esa primera negación hay que, a su vez, negarla e imponerle su correspondiente negación.

Es la negación de la propia negación. Esta no restaura la propiedad privada ya destruida, sino una propiedad individual que recoge los progresos de la era capitalista: una propiedad individual basada en la cooperación y en la propiedad colectiva de la tierra y de los medios de producción producidos por el propio trabajo. [...] Allí se trataba de la expropiación de la masa del pueblo

por unos cuantos usurpadores; aquí la expropiación de unos cuantos usurpadores por la masa del pueblo (Marx, 1995, Tomo I, p. 649)

De esta manera el ente humano encuentra su emancipación desajenadora mediante el cambio y la transformación de la acción revolucionaria la cual implica la reapropiación de los medios de producción. Ahora bien, recordemos que este texto de Eduardo Vázquez fue escrito en pleno fervor de los años sesentas; una época caracterizada por las altas expectativas de alcanzar ese sueño revolucionario que para muchos otros era mero utopismo.

El contendor de Vázquez, Eduardo Mayz Vallenilla nos plantea, de manera opuesta, que la enajenación humana es tan arraigada y profunda que las expectativas de superarlas solo pueden vislumbrarse mediante las expectativas de la utopía como estado pleno de la culminación alcanzada. Podríamos añadir que esta concepción de la realización de la utopía se encuentra estrechamente ligada con la concepción teleológica donde la historia se dirige hacia los atributos propios de la utopía; la consistencia y esencia utópica donde ya no hay movimiento. Incluso, en pleno 1965, Mayz establece una comparación entre la condición del ente humano de ese momento tan efervescente con la figura de la conciencia desaventurada (la misma a la cual nos referimos en la séptima sección del primer capítulo donde se analizó la enajenación): “Una tal conciencia desaventurada -podríamos decir, recordando a Hegel- señala y define la más honda y radical experiencia que embarga al habitante de nuestra propia época” (Mayz, 1969, p. 13). Este aspecto de la “conciencia desaventurada” será retomado en la próxima sección cuando examinemos con más detalles la relación entre el fetichismo de la mercancía y la inautenticidad del ser ante la autenticidad de los entes. Resalta Mayz como el problema de la enajenación es asumido dentro de un ámbito mucho más amplio y profundo desde el pensamiento de Heidegger lo cual conlleva tratar dicho problema sin encerrarlo y reducirlo a cuestiones de

economía y de propiedad privada. Acto seguido Mayz se hace varias interrogantes entre ellas ¿puede verse la alienación como un fenómeno histórico de carácter contingente? ¿Realmente se elimina la enajenación mediante la implementación del programa comunista? Podemos inferir que si la enajenación tiene procedencia externa, también la desajenación tiene procedencia externa y dependiente de lo económico (o incluso lo tecnológico) mediante el cual se establece cierta semejanza entre el comunismo y la *Gestell*.

Quizás estamos entrando de lleno a una serie de inferencias cuando lo más adecuado sea remitirnos a nuestros autores y al mismo Marx. ¿Qué dice Marx sobre la enajenación? De los textos de Marx se puede extraer que la enajenación del ente humano consiste en el extrañamiento y la oposición que se establece entre él y lo que produjo con sus propias manos. Si la enajenación consiste en que el ente humano sea expropiado de su propia producción entonces, como ya menciono Vásquez, la enajenación se supera con la segunda negación, la reapropiación de los modos de producción y por ende de su propio trabajo logrando restablecer esa identificación entre él mismo y los entes por él producidos. Ahora bien, este aspecto que parece estar resueltamente claro en el pensamiento de Marx tiende a complicarse tal como veremos a continuación. Mayz Vallenilla se centra en *Los manuscritos* de Marx para sacar a relucir el carácter de limitación y necesidad del ente humano en cuanto a “ser natural humano”. De esta manera tiende a extraer del propio texto de Marx, como consecuencia de la condición de finitud el ente humano “contiene en su estructura óntico-ontológica el enraizamiento de la enajenación”. Hay que destacar que por cuanto el ente humano no es solo un “ser natural”, sino también humano queda de esta manera constituido en algo diferente a la naturaleza; lo cual implica que la relación entre el ente humano y la naturaleza más allá de consistir en necesidad natural se constituye en necesidad que apunta a la vida del género y su conservación. Sobre este aspecto

Mayz afirma que en el transcurso de sus obras Marx procede a ocultar esas raíces humanas de limitación y finitud para reconstruir el estado primigenio de la sociedad humana convirtiéndolo casi en una utopía social originaria para recrear unos supuestos orígenes de la enajenación. El tan mentado comunismo primitivo tiende a ocultar un estado primigenio alternativo que Mayz logra extraer de los mismos textos de Marx.

Mayz plantea que hay que distinguir entre dos tipos de enajenación; por un lado, la enajenación económica y por otro lado la enajenación fundamental (1969, p. 81). ¿Cuál será la relación entre ambas? ¿Equivalencia contrapuesta? o ¿No será más bien que una de las dos depende de la otra? Sobre la primera cabe decir lo que ya ha expuesto Vásquez al cuestionar la enajenación fundamental. Contrario al argumento de Vásquez sobre la necesidad del origen externo de la enajenación, Vallenilla afirma que más allá de la enajenación económica, en cuanto una forma particularizada hay las múltiples formas que puede asumir la enajenación fundamental. La enajenación fundamental no obedece necesariamente a factores externos sino al hecho mismo del ente humano es un ser arrojado *en el mundo* y por lo tanto contiene en si la posibilidad de la alienación tan solo por el hecho de existir. Este aspecto abre la posibilidad de que pueden surgir nuevas formas de enajenación aún desconocidas. Sobre la enajenación económica afirma que “si la sociedad comunista persiste en el uso de la Técnica, la esencia de esta determinará la aparición del comportamiento alienado del hombre” lo cual implica que la enajenación, más allá de ser un componente de un determinado sistema político-económico, es una posibilidad de la existencia misma y por lo tanto un “existencial” del *Dasein*. (1969, p. 64).

Un aspecto de carácter medular en torno al problema central de esta investigación es la distinción, a la cual Mayz hace referencia, entre la impropiedad en el primer Heidegger de *Ser y tiempo* y la del segundo Heidegger (el de *La pregunta por la técnica* y los otros textos que hemos

abordado) para entonces llevarnos a los límites al presentarnos la enajenación como un designio impuesto por el ser en cuanto destino del ente humano.

Para concluir tenemos que Mayz Vallenilla si bien reconoce lo que plantea Marx sobre el origen de la enajenación ubicado cronológicamente en cuanto primera negación (el surgimiento de la propiedad privada y la sociedad capitalista) también se remonta a unos ‘orígenes’ mas difusos y cronológicamente inexactos al aludir a las primeras relaciones de intercambio como la génesis de la enajenación.

consciente el hombre de la impotencia y menesterosidad del Otro – vale decir de la radical finitud que lo aqueja como ente humano en su esencia- sabe más bien que ella es el vínculo que lo hace dependiente de si porque lo sujeta y supedita a sus productos “lejos de ser el medio que te diese poder sobre mi producción- dice Marx a este respecto- es más bien el medio de darme poder sobre ti.” La voluntad de poder -erigida sobre el reconocimiento de la impotencia humana -es el nexa que enlaza y dirige la convivencia social (1969, p. 52)

La enajenación, siguiendo el rastro a estos planteamientos, es una condición preexistente al sistema capitalista como lo podemos corroborar a través de las mismas citas de Marx expuestas por el profesor Mayz. Podemos concluir que mientras Vásquez no solo se encuentra anclado en la efervescencia de un determinado momento histórico y una doble estaticidad; la absoluta consumación del utopismo como esencia realizada contra su opuesto la enajenación igualmente definida y conceptualizada como la extrañeza del hombre que será superada mediante la segunda negación. En cambio Mayz comprende la enajenación tomando las herramientas conceptuales heideggerianas de la existencia entendida esta en los términos del *haber sido*. La

enajenación, al igual que el *Dasein*, en cuanto es un existencial a su vez puede adquirir multiplicidad de formas conforme a sus infinitas posibilidades, entre ellas la forma contingente y particularizada de la enajenación económica.

4.2.2 *Dimensión histórico global de la técnica industrial y la enajenación:*  
*Héctor José Huyke con Áxelos, Vattimo & Zabala y Chakrabarti.*

Luego de exponer los puntos comparativos entre Mayz Vallenilla y Vásquez en torno al carácter de la enajenación procederemos a reseñar brevemente algunos aspectos de la importante obra titulada *Tras otro progreso: filosofía de la tecnología desde la periferia*. Dicha obra es autoría del profesor puertorriqueño Héctor José Huyke<sup>72</sup>. Mediante esta breve reseña extraeremos sus aportaciones a la reflexión sobre la enajenación humana y la técnica; compararemos sus planteamientos así como sus puntos en común y sus diferencias que puedan guardar con las de otros autores como son el griego Kostas Áxelos, los italianos Gianni Vattimo y Santiago Zabala y el indio Dipesh Chakrabarti.

En el pensamiento de Huyke podemos encontrar una definición de tecnología que alude a un optimismo progresista: “cualquier tipo de cosa, conocimiento o actividad que, en un contexto político, económico y cultural demuestre un marcado esfuerzo en el logro de la optimización” (2012, p. 18). Sobre esta definición el autor nos argumenta simple y llanamente que todos queremos progresar; no obstante a su vez se hace eco de varias críticas contra el optimismo tecnológico como las de Hanna Arent, Jean Baudrillard, Peter Sloterdijk y el mismo Heidegger (2013, p. 25) con quienes comparte parcialmente su visión y oposición a la correspondencia entre tecnología y los modelos de desarrollo propios de la modernidad occidental. Mas por otro lado, a

---

<sup>72</sup>El profesor Héctor José Huyke es puertorriqueño; egresado de la Universidad de Columbia en New York y actualmente se desempeña como catedrático en el recinto universitario de Mayagüez de la Universidad de Puerto Rico.



la hora de adentrarnos propiamente en el concepto de tecnología solamente se infiere que es algo inherentemente humano el que “siempre a través de ella se quiera progresar” y que la enajenación es más bien característica específica de un modelo particular de tecnología: el modelo hegemónico que la cultura occidental ha exportado al mundo. Sobre este aspecto la posición de Huyke correspondería con la de Mayz Vallenilla quien señala el error de Vásquez y la tradición tecno marxista en confundir un tipo de enajenación particular y contingente como si tal fuera propiamente *La enajenación*. Por lo tanto, según Huyke, a lo que debemos aspirar es a un cambio de paradigma mediante el cual se logre realizar alguna vía alterna que no sea necesariamente la trayectoria unidireccional que ha tenido el desarrollo de la tecnología a nivel global. Ante las tecnologías hegemónicas deben realizarse otras creaciones tecnológicas que correspondan a los contornos y estilos de vida propios a *la periferia*.

Si bien es cierto que los planteamientos que traemos sobre la “optimización tecnológica” del autor en contraposición al cuestionamiento de Mayz esto no implica que no hallan ciertas convergencias por parte de Huyke con el mismo Heidegger y que, a su vez, lo distancia del tecno marxismo programático. De manera similar a la crítica que hace Heidegger sobre la técnica moderna; Huyke plantea que la tecnología que impera en la sociedad contemporánea es una de carácter desarraigante pues tiene el efecto de hacer del individuo un ente desarraigado y ajeno a una actividad de trabajo significativo. Cuando aludimos al concepto de *trabajo* lleva incluido la dimensión colectiva y comunicativa. Según lo que nos expone Huyke el “trabajo significativo” y arraigado se encuentra vinculado con una cercanía comunicativa. Opuesto a vínculo común se encuentra lo que él denomina como “labor” lo cual reproduce el desarraigo y la lejanía. Sin embargo el ámbito de la labor desarraigante se vincula con la reproducción tecnológica hegemónica y esta a su vez incrementa nuevos espacios de comunicación. ¿Acaso será que la

tecnología moderna alimenta dicho ámbito de lo común? Aun cuando se logren nuevas modalidades de comunicación mediante los espacios virtuales, Huyke advierte que todo ese adelanto tecnológico lo que realmente produce es un mayor sentido de lejanía y distanciamiento entre las personas (2013, p. 111). Este aspecto de la lejanía es vital ya que se relaciona al concepto de enajenación. Contrariamente a estas tecnologías que nos distancian, Huyke propone que el desarrollo tecnológico alternativo debe caracterizarse por aportar arraigo y sentido en la vida y la acción humana. (2013, p. 17). De manera similar al concepto heideggeriano de “lo constante” (*Bestand*) (Heidegger, 1997, p. 129) Huyke plantea que las tecnologías hegemónicas se han instituido como fines en sí. Esto implica que la existencia se constituya en solo un medio.

La idea de la existencia humana expropiada de sí y reducida a fungir solo como medio estable establece un punto de contacto tanto con Marx como con Heidegger. En sentido heideggeriano la tecnología como un fin en sí misma equivaldría a constituir al ente humano en un dispositivo más al servicio de lo ya destinado en “lo dispuesto” (*Gestell*) y en el caso de Marx el ente humano expropiado de sí y convertido en mercancía (1995, vol. I, p. 137). Este aspecto sobre la relación medios- fines entre el ente humano y la tecnología es abordado por Huyke a partir de la definición aristotélica de la felicidad <sup>73</sup> (Huyke, 2012, p. 27). Sobre este aspecto el trabajo arraigante, significativo e incluso lúdico cobra una mayor importancia debido a la definición que Aristóteles le da a la felicidad como el bien máximo dentro de la felicidad colectiva.

Si bien hay puntos convergentes de parte de Huyke, tanto con Marx como con Heidegger, también establece distancia ante ambos. Se distancia de la posición de Heidegger (mencionada en la sección 2.5) en torno a la inevitabilidad de la tecnología moderna como consecuencia de la

---

<sup>73</sup>Sobre este aspecto Huyke distingue el concepto de felicidad aristotélico del modelo modernista kantiano mediante el cual la felicidad debe ser subsumida a un principio unívoco y más elevado como el deber.

esencia de la técnica (y su desocultamiento) por cuanto la misma técnica es el ser. Sobre este aspecto cabe exponer que cuando alude a Heidegger y el carácter de necesidad (o “la inevitabilidad”) de la tecnología hegemónica esta se constituye de la esencia del ser (Heidegger, 1997, p. 133) Huyke parece omitir precisamente lo que hemos abordado en la sección final del capítulo anterior donde expusimos algunos de los planteamientos que expone el filósofo alemán en *La pregunta por la técnica*. Si bien es cierto que para Heidegger la técnica moderna y “lo dispuesto” conforman parte de lo destinado, también debemos recordar que el mismo Heidegger nos presenta que de ahí emerge una salvación que se asemeja más al desocultamiento propio de la *ποίησις* (*Poiesis*- producción) que de la provocación de la técnica moderna (1997, p. 143). ¿Acaso existen diferencias insalvables entre el tipo de trabajo que propone Huyke y la *ποίησις* que plantea Heidegger? Este aspecto lo mantendremos provisionalmente sobre el tintero para luego retomarlo. Por otro lado procedamos a ver el posicionamiento de Huyke ante nuestro segundo autor: Marx.

Exponer el posicionamiento de Huyke en torno a Marx nos introduce a unos ejes temáticos sobre el cual también se ha expresado el gran filósofo griego contemporáneo Kostas Áxelos. Por lo tanto a partir de aquí dedicaremos varios párrafos a exponer las aportaciones de este pensador europeo y su obra magna *Marx: pensador de la técnica* la cual fue escrita en el 1969 y que a su vez hace un exhaustivo análisis de la filosofía de Marx desde un enfoque heideggeriano. Veamos hacia donde se dirige.

Para Áxelos la filosofía de Marx se distancia de la de Hegel en un aspecto muy importante. según Marx para quien la filosofía es pensamiento abstracto por lo cual la realización de la filosofía consiste, precisamente, en su autosuperación propia: la negación suprema que alcanza su plena culminación en la disolución de la filosofía (1969, p. 183). Por lo tanto este filósofo

neogriego nos expone que cuando Marx plantea la superación de la filosofía precisamente se refiere a la filosofía alemana y en especial al hegelianismo:

la filosofía alemana solo ha podido desarrollarse gracias al no desarrollo de la historia alemana. Pobres en acciones los alemanes fueron ricos en pensamientos. Los alemanes han vivido su post historia en el pensamiento, en la filosofía. (Áxelos, 1969, 184).

De esta manera la esfera de lo que Marx concibe como “el pensamiento” antagoniza con el desarrollo de la historia en su concepción físico-técnico-real. Por consiguiente el impulso de un verdadero desarrollo tiene que brotar de las condiciones físico- materiales de la historia y que cuente con el impulso del progreso de la técnica.

Según Áxelos lejos de superar la metafísica “El pensamiento de Marx no ve con suficiente agudeza que lo que hace es prolongar la metafísica griega, la teología judeo- cristiana y la filosofía moderna”. (1969, p. 250); más bien sigue atrapado en la dualidad entre la conciencia y la práctica por lo cual es en ese nudo donde la filosofía encuentra su  $\tau\epsilon\lambda\omicron\varsigma$  (en el tradicional sentido hegeliano) en cuanto conocimiento concreto y científico. Por consiguiente la filosofía, en cuanto conciencia abstracta, tiene pautado su sino a una existencia limitada, a formas pretéritas de esa culminación realizada en conocimiento objetivo.

Por consiguiente el pensamiento revolucionario revoluciona el pensamiento antiguo, es decir, lo destruye y hace que la metafísica se convierta en física histórica (naturalista, socialista y humanista) puesto que la “la humanidad de la naturaleza” y “la naturaleza engendrada por la historia” resplandecerán a la luz de las obras del hombre en la sociedad comunista. (Áxelos, 1969, p. 250).

Según lo que expone Áxelos el pensamiento de Marx es una prolongación de la metafísica, una metafísica sobre el desenvolvimiento de la técnica mediante el cual todo estará sujeto a

adquirir su realización en la práctica técnica a través de la consolidación del sistema comunista. El comunismo representa la reconciliación entre práctica y pensamiento, pero dicha reconciliación consiste en <sup>74</sup> “que solo tendrá necesidad el saber real, de la ciencia positiva, de la exposición concreta del desarrollo de la actividad sensible de los hombres” (1969, p. 259). De esta manera según Áxelos dentro del pensamiento de Marx el ente humano se habrá convertido en “productor de su ser y en productor de todo lo que es” (Áxelos, 1969, p. 259).

Este marcado énfasis en una plenitud histórica de carácter tecno-científico muy bien antagoniza con las tecnologías periféricas de carácter arraigante que menciona Huyke y con esa relación conciliatoria entre el ente humano como parte integral de la φύσις (*Fysys*-naturaleza) a través del λόγος (*Logos*- el pensar) (Heidegger, 1995, p. 146). A diferencia del trabajo significativo de Huyke y la τέχνη (*Tecne*) antigua que nos expone Heidegger; Áxelos nos plantea una culminación reconciliadora que, según podemos inferir, se asemeja más al régimen de lo “lo dispuesto” (*Gestell*) (Heidegger, 1997, p 129). Cabe entonces preguntarse respecto a esa concepción planetaria de la técnica que expone Áxelos ¿qué lugar ocupa la ποίησις (*poiesis*-producción) en cuanto dimensión poética y artística? He aquí la respuesta; “La religión, el arte y la poesía ya no tendrán sitio, por consiguiente en el mundo de la reconciliación total. La producción material será la potencia creadora y dará la clave del “secreto” de todo lo que es” (Áxelos, 1969, p. 261).

Un aspecto que tenemos que tomar en consideración es también el aspecto de carácter planetario y como esta se articula ante los componentes culturales de los pueblos y sus

---

<sup>74</sup> Marx da por hecho que la estructura y formas de superestructuras, realidad y pensamiento, movimiento sensible y material y movimiento consciente y espiritual, práctica transformadora y comprensión de esta práctica están en interacción; pretende rebasar la oposición de espiritualismo e idealismo, el espiritualismo desaparece con el materialismo su contrario. (Axelos, 1969, p. 251).

respectivas identidades comunes. ¿Acaso hay un proceso de adaptación por parte de la técnica planetaria hacia las historias particulares de los pueblos o, por el contrario, el folklore de los pueblos quedan absorbidos por la técnica planetaria? Sobre este aspecto Áxelos asevera lo siguiente:

Ya hemos oído de Marx decirnos que los hombres del mundo comunista, a medida que la historia nacional y local se transforma completamente en historia mundial “serán puestos en relaciones practicas con la producción (incluso espiritual) del mundo entero y en condiciones de adquirir la capacidad de disfrutar de esa producción universal de toda la tierra.” (1969, p. 261).

Curiosamente la concepción histórica por parte de Heidegger es una en la cual el pasado de un pueblo o comunidad, en cuanto “Legado Común” (*Erbe*), tiende a enriquecer y brindarle sentido y dirección a esa trayectoria de proyección futura y colectiva:

Pero con esto no hace más que agudizarse el enigma de por qué precisamente el “pasado” o hablando con más propiedad “el haber sido” determina en forma preponderante lo histórico, en circunstancias de que el “haber sido” se temporiza co-originariamente con el presente y el futuro. (2012, p. 395).

Vemos que por un lado para Heidegger el legado espiritual que un pueblo arrastra desde su pasado es de gran importancia para articular sus proyectos identitarios hacia el futuro desde el “*ser ahí*” presencial de carácter colectivo. En cambio señala Áxelos que para Marx esa producción espiritual del pasado es la que es rebasada y “absorbida en cuanto pensamiento por la ciencia real” (1969, p. 261). El mismo acentúa que es la producción espiritual del pasado la que queda absorbida mas no queda claro si en esa plena realización y aniquilación de la filosofía emerge una nueva producción espiritual. Para Áxelos el mismo Marx no tiene contestaciones

definitivas. Si lo visualizamos desde la manera en que Heidegger nos expone la existencia impropia circunscrita en la dimensión “co-estar” (*Mitsein*) bien podríamos ver que al ser el comunismo un sistema de coexistencia centrado en la optimización del desarrollo de la técnica más que del pensamiento encontraríamos que en cuanto a “producción espiritual” dicho sistema es análogo a lo que Heidegger denomina como el “se” o el “uno” (*das Mann*). El comunismo que Áxelos le adscribe a Marx básicamente bien pudiéramos deducir que representa la forma culminada de la tecnificación cibernética mediante el repetitivo discurso del anónimo e impersonal “se” mediante el cual, de manera *impropia*, los entes humanos reproducirían e expensas de su propia existencia la consolidación de una concepción tecno- científica del pensamiento.

Resulta algo confuso seguirle el rastro a Áxelos y poder establecer cual es su posicionamiento respecto a lo que el mismo interpreta en torno al pensamiento de Marx. Siendo un pensador que ha trabajado con el concepto de la técnica desde el ámbito heideggeriano hubiéramos esperado que resaltara esos aspectos en los cuales Marx y Heidegger convergen en cuanto a la apertura de posibilidades tal como hace el mexicano Bates. Por el contrario la exposición que hace Áxelos sobre la técnica en Marx nos parece algo sesgada a favor de lo que parece ser un positivismo teleológico radical.

La exposición que hemos hecho sobre la interpretación del pensamiento de Marx por parte de Áxelos nos permite tomarlo como vivo ejemplo de una interpretación sesgada y parcializada de los textos de Marx tal como las que realizan las vertientes de lo que hemos denominado como tecno marxismo. El ámbito programático del tecno-marxismo aferrada a la técnica moderna no contempla la técnica en cuanto *τεχνη-αλεθεια* y su indisoluble vínculo con el *pensar*.

Tanto en la concepción de Áxelos (como más allá de Áxelos) podemos visualizar que ese ámbito heideggeriano de la *Gestell* (*lo dispuesto*) no necesariamente es exclusividad del sistema capitalista; digamos que se podría estipular que la implementación del programa político- económico por parte de la tradición tecno-marxista pudiera redundar en una forma alternativa de “lo dispuesto” (*Gestell*). Reconociendo las diferencias en cuanto a implementación programática así como las condiciones contextuales que cada una de los movimientos revolucionarios tuvieron que afrontar cabe destacar que la experiencia nos presenta modelos estatistas que se implementaron en las antiguas repúblicas socialistas obedecen a una concepción selectivamente incompleta del pensamiento de Marx. Se implantó un tipo de marxismo fundamentado en la negación del pensamiento lo cual implica una invisibilidad de los fundamentos ontológicos y por lo tanto también la invisibilización del ente humano y τεχνε-αλεθεια (arte desocultador) en cuanto forma ideal de existencia propuesta por el mismo Marx basada en la *praxis*.

Esto nos lleva nuevamente a la concepción de Huyke sobre el trabajo. El trabajo para Huyke es ocio creador que apunta hacia la plenitud de la persona que lo ejerce (2013, p. 191) y se contrapone a lo que llama “labor” en cuanto a “la actividad pasiva y repetitiva que resulta de la división del trabajo de los obreros” (2013, p. 130). Como acabamos de afirmar esta concepción de Huyke muy bien se asemeja a la concepción de la *praxis* que Marx distingue del trabajo enajenado, pero también se asemeja a la concepción de la *ποίησις* (*Poiesis*) que plantea Heidegger y que se distingue de la técnica moderna en la cual el ente humano queda constituido en un mero dispositivo dentro del conjunto de *las constantes*.

Cuando Huyke expone la necesidad de plantear otras maneras que apunten a un desarrollo tecnológico que propendan hacia la cercanía y el arraigamiento podemos hacer alusión



a la relación que establece Heidegger entre el desarrollo tecnológico convencional (propio de la modernidad) y el desarrollo científico el cual es impulsado precisamente por la técnica moderna (Heidegger, 1997, pp. 122,123). Por otro lado, tenemos que en su obra *Comunismo hermenéutico: de Heidegger a Marx* los autores Gianni Vattimo y Santiago Zabala establecen el carácter de violencia por parte de la Verdad metafísica constituida en la era moderna en ciencia exacta, rigurosa y presencial que se impone y desplaza las otras realidades y verdades alternas que potencialmente brotan de la periferia (Vattimo, Zabala, 2012, p. 36). Si integramos los conceptos que utiliza Huyke podemos presuponer que el planteamiento de los autores italianos apunta hacia una mayor *cercanía* y *arraigo* a través de las verdades periféricas.

Ahora bien, el profesor Carlos Rojas Osorio, en su ensayo reseñativo sobre esta obra de Huyke, señala la notable ausencia en referencia al tema del Estado y el carácter limitado y minúsculo que caracterizan los cambios que plantea Huyke tomando en consideración lo vasto del panorama planetario. Relacionado a este aspecto podemos reseñar que Vattimo y Zabala parten del supuesto de que un cambio paradigmático e implementaciones aisladas son iniciativas insuficientes por demás. Por lo tanto, introducen al Estado como un actor protagónico que desde arriba impulsa cambios sustanciales en la periferia contra *la Verdad* única y homogeneizante materializada en Ciencia universal la cual se impone mediante la política imperial. Vattimo y Zabala ponen como ejemplos de “comunismo débil” los regímenes progresistas suramericanos encabezados por el liderazgo de Hugo Chávez, Evo Morales e Ignacio Lula da Silva (Vattimo; Zabala, 2012, pp. 178-185). Es curioso como gran parte de esos programas de progresismo latinoamericano sucumbieron o están en una situación de extrema vulnerabilidad ante la contraofensiva neoliberal. Sobre este aspecto cabe cuestionarse si la implementación de los proyectos políticos latinoamericanos descansaron sobre el respeto hacia

criaturas de la modernidad occidental como son la institucionalidad incorruptible del sufragio universal como formula que garantiza la perdurabilidad del progresismo fundamentado en la voluntad popular. Si bien lograron implantar políticas públicas que establecieron mas equitatividad no necesariamente redundo en una erradicación de la ignorancia. En fin se puede erradicar la enajenación mediante las técnicas sociopolíticas aplicadas desde una criatura moderna llamada aparato estatal? ¿Acaso mediante una transformación más agresiva, de corte revolucionario, hubieran logrado erradicar la enajenación? Curiosamente los regímenes que hasta el momento han logrado resistir el embate neoliberal son aquellos que han dirigido sus intentos de transformación institucional hacia una plurinacionalidad heterogénea como son los casos de Bolivia y Ecuador. ¿Basado en qué? En el reconocimiento de la pluriversidad y la necesidad de que diversas formas de vidas tan distintas puedan co-existir sin dejar de ser lo que son y no en la concepción del trabajador abstracto

Retrotrayendonos a la dimensión inmediata, esa que Heidegger llama cotidianidad (*Alltegleikeit*) y que tiene que ver con la vida en su dimensión íntima en la cual se encuentra incluida la técnica en cuanto trabajo. Un aspecto importante en el pensamiento de Huyke es concebir el trabajo como ocio creador; en la cual con su acción el ente humano integra la fantasía con el juego de fuerzas (Huyke, 2013, p. 193) lo cual conlleva hacer de la técnica algo mas humana y sacudirse de la mera labor mecánica. Esto requiere que haya un ejercicio lúdico mediante el cual el movimiento corporal éste acompañado de una gratificación afectiva y un sentido de apremio vital. Sobre este aspecto hemos mencionado la importancia que dentro del pensamiento de Heidegger tiene el concepto de *disposicionalidad afectiva* así como el rol que ejerce en la interpretación y comprensión por parte de *Dasein* en su *ser- en -el- mundo* (Heidegger, 2012, p. 355).

Con tal propósito insertaremos en esta discusión a un gran pensador de la India; su nombre Dipesh Chakrabarti autor de la obra *Al margen de Europa*. En dicha obra el autor examina esas bases sobre el cual se fundamenta el proyecto de la modernidad. Apoyándose sobre la metodología heideggeriana el autor nos expone a un sinnúmero de descripciones etnográficas a partir del cual establece unos cuestionamientos importantes sobre los presupuestos del marxismo tradicional. El autor nos plantea el carácter universalizante de dichos conceptos propios del proyecto modernista y estructuralmente vinculados a la idea del progreso.

Una categoría fundamental en ese aspecto es la del sujeto político como portador de una conciencia racional que despeja todo lastre de ignorancia y superstición condensadas en creencias y memorias colectivas (memorias y creencias colectivas que fungiría como lo equivalente al concepto “legado” [*Erbe*] en la obra de Heidegger). Según este marco conceptual modernista la dimensión afectiva es concebida como antítesis de la razón y en ella se circunscriben el cuerpo de creencias y costumbres primitivas propias de los denominados “pueblo sin historia” (Chakrabarti, 2008, pp. 41-44). El pensamiento de Karl Marx (según Chakrabarti) también se encuentra dentro de ese campo de ideas caracterizadas por su optimismo y desarrollo euro céntrico donde el epicentro tiene la encomienda de expandir la ilustración a la periferia. En este aspecto Chakrabarti hace cierto eco de las palabras de Áxelos: “el pensamiento de Marx es una prolongación del pensamiento moderno” (Axelos, 1969, p. 250). En el caso de Marx ese sujeto universal, portador de derechos inalienables, es sometido a una reformulación (desde la crítica contra el liberalismo y la economía clásica) y constituido en unidad de análisis metodológico como “trabajador abstracto”:

La noción de “trabajo abstracto” también nos conduce a la cuestión del modo en que la lógica del capital se vincula con el tema de la diferencia histórica. Como es sabido, la

idea de la “historia” era central en la concepción filosófica del “capital” que Marx lleva a cabo. El “trabajo abstracto” le proporciona una manera de explicar cómo el modo capitalista de producción pudo extraer de pueblos e historias que eran diferentes una unidad homogénea y común para medir la actividad humana (Chakrabarti, 2008, p.85).

El autor reconoce el gran mérito de Marx en establecer el análisis del trabajo abstracto. La homogeneidad, como instrumento metodológico, de conceptualizar lo que todo trabajo tiene en común, en cuanto a producción de valor, nos posibilita comprender el procedimiento de explotación y enajenación lógica y sistemática en la cual se fundamenta el capitalismo. Identificar esos supuestos fundamentos del capitalismo nos posibilita detectar las posibilidades de su destrucción y superación. Más por otro lado podemos comprender a través de los planteamientos de Chakrabarti sus propias repercusiones cuando estas premisas de Marx son asumidas por el tecno-marxismo programático sin tomar en cuenta los *conceptos ontológicos fundamentales*. Dichos fundamentos ontológicos (más allá de ser un modelo universalizante) establecen una apertura hacia la heterogeneidad y la diversidad humana en todos los sentidos mediante el amplio y abierto concepto de “ser natural humano” (Marx, 1997, p. 111).

En cambio la implementación programática del tecno marxismo redundante, no solo en la manera en que el carácter distintivo de determinado trabajo queda invisibilizado, sino también la manera en que la dimensión afectiva (que es parte inherente de la cotidianidad humana en la cual la técnica manual queda incluida) queda sujeta a omisión y exclusión en los análisis sobre el trabajo. De esta forma gran parte del contenido de carácter íntimo y espontáneo que conforman las historias particulares son difuminadas por la única historia del capital.

Chakrabarti nos expone una distinción mediante el cual los acontecimientos cotidianos y de carácter concreto se articulan con la lógica del capital. A esta última, por cuanto es una historia

analítica, compuesta por categorías abstractas de carácter universal, Chakrabarti las denomina como “historia 1” mientras que al cumulo de historias particulares y con sus respectivos toques distintivos los llama “historia 2” (Chakrabarti, 2008, p. 110).

Es incuestionable que ese escenario es parte inherente de la particular vivencia diaria de millones de seres humanos a nivel global, tal como plantea el mismo Chakrabarti, sin embargo esa vivencia diaria de las condiciones del trabajador, esa parte de la cotidianidad, si bien es cierto que da cuenta de la realidad cotidiana, dicha cotidianidad no se agota ahí:

“organizar la vida bajo el signo del capital entraña actuar como si el trabajo pudiese abstraerse efectivamente de todos los tejidos sociales en los que siempre está inmerso y que tornan concreto todo trabajo particular”. (Chakrabarti, 2008, p. 89)

En su obra *Al margen de Europa* Chakrabarti ejemplifica ambas “historias” mediante una distinción hecha por Marx utilizando dos figuras musicales: el constructor de pianos y el pianista. A través de esa distinción se establece la diferencia entre “trabajo productivo” y “trabajo improductivo” con el fin de resaltar el carácter económico del primero en cuanto este se encuentra insertado en la lógica de “la historia 1” del capital por su condición de productor de valor (2008, p. 106). Mas por otro lado ¿Qué decir del trabajo improductivo del pianista? ¿Qué decir de la “historia 2”? Chakrabarti nos plantea que “sobre este punto es donde Marx se acerca más a una intuición heideggeriana sobre los seres humanos y su relación con los útiles” (2008, p. 107). El autor nos dice que Marx va más allá y reconoce que así como el trabajo del pianista aporta a ese sentido musical de donde se nutren los diferentes estilos musicales también la “Historia 1” del capital siempre está sujeta a las modificaciones de las “historias 2”.

Esa relación histórica pero no deliberada entre una música y el sentido musical que ha ayudado a “producir” es como la relación entre los seres humanos y los útiles que

Heidegger denomina como “ser a la mano”: Las relaciones cotidianas, pre analíticas, no objetivadoras que establecemos con los útiles, relaciones fundamentales para el proceso de hacer un mundo a partir de esta tierra. (Chakrabarti, 2008, p. 107).

Chakrabarti menciona como Marx toma de manera pasajera la importancia de las Historias 2 en su análisis del capital. Sobre este aspecto ya hemos mencionado que el aparente énfasis de Marx no necesariamente minimiza la presencia de los *conceptos ontológicos fundamentales* a los cuales nos hemos referido. Chakrabarti advierte que las “Historias 2” y todo el dinamismo de las historias particulares forman parte de la “transición hacia el capitalismo” (2008, p. 109)

De esta manera se tiende a establecer una historia universal del capital a expensas de las historias singulares lo cual puede desembocar en un tipo de invisibilización de las historias particulares e íntimas que caracterizan el “Legado Común” y el folklor de los pueblos. Es así como en gran medida el desarrollo de los medios de producción van creando las condiciones que viabilicen el ‘progreso histórico’ y social de tal forma que otros aspectos como el universo simbólico y cultural quedan subsumidos al despliegue de la instrumentalidad tecnológica. El ente humano queda expropiado de sí y de su existencia por parte de la técnica planetaria lo cual desemboca en una anulación de la heterogeneidad y de esas historias íntimas y afectivas lo cual, a nuestro parecer, el acto de depositar las expectativas de progreso en la concepción materialista histórica del tecno-marxismo programático representaría una forma de enajenación planetaria.

Por el contrario bien plantea Heidegger que la propiedad del ser no es algo que se realice de manera individual y solipsista sino que dicha propiedad va de la mano de el “destino común” (*Dichter*)<sup>75</sup>. Dicho destino común se constituye de una serie de lazos que rescatan el legado común

---

<sup>75</sup>Conviviendo en el mismo mundo y resueltos a determinadas posibilidades, los destinos individuales ya han sido guiados de antemano. Solo en el compartir y en la lucha queda libre el poder del destino común. El destino común [ *das schicksalhafte Geschick*] del *Dasein* y en su generación es lo que constituye el acontecer pleno y propio del *Dasein*. (Heidegger, 2012, p. 398 )

para una proyección futurizante que redunde en un sentido de identidad colectiva con un contenido de direccionalidad co-existencial. ¿Qué podemos extraer de aquí? El pensamiento de Martin Heidegger es uno que reivindica la potencialidad de la creatividad humana expresada en las diversas identidades de pueblos y entidades colectivas que pueden ir forjando su proyección y dirección propia sin depender de nuevas modalidades impropias e impuestas desde ‘verdades’ totalizantes y universales. Cuando Heidegger hace los señalamientos sobre la metafísica precisamente se encuentra develando formas a modo de ontologías políticas de carácter supra históricas. Es de gran interés como es que a su vez Heidegger procura darle un rol preeminente a la dimensión afectiva pues para el filósofo el “comprender no flota jamás en el vacío, sino que está siempre afectivamente dispuesto” (2012, p. 355) sobre todo en su articulación con el pasado (o el “haber sido”) tanto en su aspecto individualizado como colectivo.

El llevar ante el ente arrojado que es uno mismo no crea el “haber sido”, sino que es el éxtasis del “haber sido” el que hace posible el encuentro consigo mismo en la forma del encontrar-se afectivo. El comprender se funda primariamente en el futuro; en cambio, la disposición afectiva se temporiza primariamente en el “haber sido”. (2012, p. 255).

La afectividad es de vital preponderancia ya que exalta ese compromiso del *Dasein* con lo que constituye su “ser- en- el-mundo” más allá de la pura técnica industrial que desembocan en una negación de sí mismo en pro de la impropiedad del régimen del *se* (se cree, se dice, se hace) de manera irreflexiva.

Es muy cierto que Heidegger nunca pensó de manera manifiesta en la política. No hay una filosofía política de corte heideggeriana. No obstante sus profundas reflexiones de corte ontológico nos proveen frescura y gran fertilidad para replantear nuevas formas de convivencia y de

---

solidaridad colectiva basada en una coexistencia propia y llena de reafirmación de la vida y del desarrollo donde predomine una sana articulación entre la existencialidad espiritual y afectiva con la técnica.

#### 4.3 Analisis sobre la enajenación y la impropiedad

Luego de ver las implicaciones de la técnica planetaria creemos pertinente profundizar sobre la enajenación para tener un panorama mas claro sobre la técnica. No es tarea sencilla tratar de establecer un concepto que (como menciona Mayz) puede adquirir muchas formas y modalidades. De esta manera intentaremos aproximarnos a una esencia de la enajenación.

Es importante tener presente que en la definición de Ferrater Mora sobresale inmediatamente la alusión a la figura hegeliana de la *conciencia desventurada* (Ferrater, 1965, p. 517). Esta figura de la filosofía hegeliana no debe tomarse de manera aislada pues es una determinación específica dentro del recorrido de la conciencia absoluta que siempre está en transición (Hegel, 2003, p. 16). Dicha transición tiene como impulso ontológico fundamental lo que Hegel denomina conceptualmente como *negación* [*Unmittelbarkeit*].

Es en cuanto sujeto la pura y simple negatividad y es, cabalmente por ello, el desdoblamiento de lo simple o la que contrapone, que es de nuevo la negación de esta indiferente diversidad y de su contraposición: lo verdadero es solamente esta igualdad que se restaura o la reflexión en el ser otro en sí mismo y no una unidad originaria en cuanto tal o una unidad inmediata en cuanto tal. (Hegel, 2003, p. 16).

Veamos de que manera el concepto *negación* establece una articulación con la técnica. Tal como pudimos apreciar en *Los manuscritos* del joven Marx la estructura fundamental del *Ser natural humano* es la constante y consecuente *negación* de su estado presencial al “humanizarse”



ante su “cuerpo inorgánico”. Una vez establecido ese núcleo que relaciona las estructuras de ambos pensadores podemos aproximarnos al texto hegeliano de la *conciencia desaventurada* en donde dicha conciencia y su *ser mutable* deviene a ser lo opuesto de su *ser en sí*. En el proceso podemos apreciar como la conciencia, en su constante búsqueda de esencialidad, quiere asimilar y confundirse con esa inmutabilidad externa y ajena de *si*. La conciencia desventurada cree encontrarse, cual si fuera su destino, en designios ajenos y cerrados conforme a ese tipo de alteridad constituida como la figura de Dios (Hegel, 2003, pp.128-130). En este punto osaremos establecer una inferencia en la cual estableceremos una analogía entre dicha figura hegeliana de Dios con el concepto “lo dispuesto” (*Géstell*) que Heidegger trabaja en *La pregunta por la técnica*<sup>76</sup>.

En consistencia con esta inferencia comparativa podríamos aventurarnos a ver esta en la cual el *Dasein* se vuelve ajeno a sí al interiorizarse en la lógica de la *Gestell* tal como si la estructura existencial del *Dasein* (y su condición de arrojado) lo constituyera en una especie de conciencia desaventurada que busca negar su *ser inconcluso y mutable*. Pues en un acto de auto enajenación del *para sí* el *Dasein* se desdobla y transfiere fuera de sí su *ser propio* y abierto hacia los entes *presenciales* (pseudo impropios)<sup>77</sup> (García, 1980, p. 50).

---

<sup>76</sup>Sobre lo que expusimos en el capítulo anterior en torno al carácter inherentemente humano de los términos propiedad e impropiedad tenemos aquí un ejemplo mediante el cual se enajena de sí transfiriéndose fuera de sí en algo ajeno. En el caso de Hegel tenemos que este ente ajeno es la figura de Dios. Un presumible ente que goza de superioridad y trascendencia es omnipresente y designa los caminos y destinos. Sobre este aspecto pudiéramos ir más allá y cometer la temeridad de realizar una sustitución del sujeto nominal por otro sin alterar ninguno de sus adjetivos mencionados, y en efecto supongamos que lo hemos realizado y no quedan grandes diferencias: la figura hegeliana la sustituimos por una figura heideggeriana y encontramos que se mantienen básicamente los mismos atributos de los cuales el ente humano se ve expropiado y enajenado. Cual es esa figura: *Gestell* (Lo dispuesto).

<sup>77</sup>Cuando utilizamos los términos *propiedad e impropiedad* aludimos a los términos en alemán *Eigentlichkeit y Uneigentlichkeit* tal como los utilizó Heidegger en su obra *Ser y tiempo*. Según Ferrater Mora (1971, p. 159) dichos términos pueden traducirse indistintamente como *propiedad o impropiedad* o como *autenticidad e inautenticidad*. Debido a factores como el vínculo de Heidegger con el régimen nacional socialismo hemos optado por utilizar los términos *propiedad e impropiedad* ya que entendemos que su carga semántica es menos propensa a identificarse con los factores extrafilosóficos que por años han empañado el legado del pensador alemán. En adición el uso de los términos *propio e impropio* es utilizado por otros especialistas y traductores de la obra de Heidegger al castellano

Los entes, limitados en su condición de *en sí*, carecen de *existencia propia*. Es mediante su presencialidad compartida y articulada con la dimensión del *ser- en- el- mundo*, que adquieren una falsa apariencia de *existencia propia*. A partir de ser entes prestos a ser interpretados y comprendidos por su participación de la *mundanidad* tienden, a partir de la interpretación impropia del ente humano, a nutrirse de la significación y proyección de ese *mundo* para así adquirir falsa apariencia de ser fuente de apertura posibilitante y afectividad.

El ente humano, desde su *existencia impropia*, esta condicionado por las determinaciones del *Das Mann* a enajenarse de ser fuente de su proyección y, autoengañándose, la vierte fuera de sí.. Basicamente es la negación del ente humano en la figura de Dios que menciona Feuerbach pero sustituyendo a Dios por los entes presenciales.

#### 4.3.2 *La ocultación de los entes mediante el fetichismo de la mercancía*

En el pasado capítulo hicimos mención sobre la teoría del valor en Marx y la génesis del dinero instituido en absoluto *valor de cambio*. Sin poseer ni un ápice de valor de uso el dinero se constituye en *forma equivalencial absoluta*(Marx, 1995, vol. I, pp. 22-23)<sup>78</sup> . En cambio el ente

---

como es el caso de la propia versión de *Ser y tiempo* de Jose Eduardo Rivera. En adición la traducción del término *Eigentlichkeit* como *propio* va en consonancia con otro término utilizado por Heidegger que es *Jemeinigkeitel* cual se traduce como *ser cada vez mio* o *mismidad*. (Gosseti, 2017, p. 125).

<sup>78</sup>La mercancía lienzo revela su propia esencia de valor por su ecuación con la levita, sin la necesidad de que esta revista una forma de valor distinta de su forma corporal. Es, por tanto, donde el lienzo expresa real y verdaderamente su esencia propia de valor en el hecho de poder cambiarse directamente por la levita. La *forma equivalencial* de una mercancía es por consiguiente, la posibilidad de cambiarse directamente por otra mercancía. [...] pero tan pronto que como la clase de mercancía levita ocupa en la expresión del valor el lugar de equivalente, su magnitud de valor no cobra expresión como tal magnitud de valor, sino que figura en la igualdad con una determinada cantidad de un objeto. [...] La primera característica con que tropezamos al estudiar la forma equivalencial es esta: en ella el valor de uso se convierte en forma o expresión de su antítesis, o sea, del valor. La forma natural de la mercancía se convierte en forma de valor. Pero adviértase que este quid pro quo se da respecto a una mercancía B (levita, trigo, hierro, etc.) dentro de la relación de valor que guarda con ella otra mercancía cualquiera, la mercancía A (lienzo, etc.), única y exclusivamente en esta relación. Puesto que ninguna mercancía puede referirse a sí misma como equivalente, ni por tanto tomar su pelleja natural propia por expresión de su propio valor, no tienen más remedio de referirse como equivalente a otra mercancía, tomar la pelleja natural de otra mercancía como su propia forma de valor. (Marx, 1995, vol. I, pp 22-23)

humano es quién único discrimina y atribuye valor a todo ente que hay dentro de su existencia. el ente humano, al ser el único ente con la capacidad de existir, de vivir conforme a existencia *propia* “para sí” (o *impropia*, enajenado de si) se constituye en lo opuesto de todos los entes atados a una presencialidad puramente fáctica e inmediata carente de todo “para sí. Pero, tal como ya hemos mencionado, la negación puede hacer de la existencia propia su opuesto, al punto que elige y, simultáneamente, es inducido a vivir de forma determinada a los nexos causales que le preceden tal como si fuera un ente meramente presencial.

Trayendo nuevamente la figura heideggeriana del copero veamos las repercusiones de la enajenación, no solo en el copero ‘aislado’ de su *ámbito* sino también en el mismo *ámbito* pues el copero es simultáneamente su *ámbito*, su *mundo*, o en términos marxistas: *cuerpo inorgánico*.

Este toma la elección de no elegir, asume que elijan por él, que lo elijan a él y de esta manera reposa sobre el andamiaje publicitario fusionado con la habladuría de la multitud anónima [*das Mann*] hasta constituirse en un existente impropio que ha elegido que su existencia radica fuera de sí. De esta manera la publicidad, la habladuría de la multitud anónima [*das Mann*] (Heidegger, 2012, p. 187) vienen a constituirse para él en especie de *αρχή* (*Arche*, principio, causa incausada, existencia). De esta manera, siendo el mismo existencia propia y *αρχή*, (como en la figura del copero) prescinde de su propio ser *αρχή* para constituirse en un pseudo ente presencial y esencial derivado de ese falso *αρχή*.

Cual si siguiera el trayecto de la conciencia desventurada descrita el ente humano prescinde y se desprende de su existencia libre y mutable en búsqueda de esencialidad inmutable; esencialidad que le es conferida por las directrices de la publicidad y el anónimo *uno* que le dicta desde *fuera de si* como vivir. Los entes presenciales, por cuanto ahora son entes -mercancías son

interpretadas de tal forma que presentan tal atributo' como si mas alla de mera presencialidad poseyeran falsamente *existencia propia* en sí misma, ahora son objetos físicamente metafísicos.

Dentro de la estructura de la enajenación ¿Quién existe? 'Existe' el *das Mann*, la publicidad y por lo tanto la multiplicidad de entes que conforman la mercadería en donde el *ser impropio* se ve destinado a una falsa trama de tener que renovar su ser mediante fugaces dosis de existencia coagulada en esos objetos con 'vida propia' y con apariencia de existencia como nos plantea Marx:

Lo que aquí reviste, a los ojos de los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre objetos materiales no es más que una relación social concreta establecida entre los mismos hombres. Por eso, si queremos encontrar una analogía a este fenómeno, tenemos que remontarnos a las regiones nebulosas del mundo de la religión, donde los productos de la mente humana semejan seres dotados de vida propia, de existencia independiente y relacionados entre sí y con los hombres. Así acontece con el mundo de las mercancías con los productos de la mano del hombre. A esto es lo que yo llamo el fetichismo...

(1997, vol. I, p. 38)

Cual si fuera *conciencia desventurada*, podemos inferir que mediante el fetichismo de la mercancía el ente humano, en su condición de obrero, es sometido a prescindir de su existencia mutable y abierta y de esta manera asimilarse a la versión contemporánea del Dios inmutable y esencial: el fetiche ente mercancía. En búsqueda de esa inmutabilidad que caracteriza a los entes, esa inmutabilidad que los constituye en entes con consistencia fija, con esencia propia<sup>79</sup>, el ente humano ejerce la *negación* en torno a si mismo (negando su mutabilidad) y asimilando a su

---

<sup>79</sup>Desde el primer capítulo habíamos mencionado que todo lo predicable sobre lo cual se puede establecer una definición atributiva cae dentro del reino de los entes. Por lo tanto los entes son inexistentes ya que carecen de existencia propia (incluyendo el ente supremo: Dios) y corresponden a otras regiones ontológicas que no son la región propia de la existencia autentica.

interioridad la permanencia e inmutabilidad que se encuentra exteriorizada en los dioses actuales; los entes-mercancías así como sus correspondientes (y seductoras) ‘esencias’.

El coro de cánticos de sirenas orquestado por el *uno* [*das Mann*] en la cual el anónimo “*se*” tiende a expresarse por vía de las *habladurías* [*Gerade*] opinión de la mayoría y la publicidad, lleva al ente humano a realizar y consolidar esa *enajenación fundamental* mediante las formas particulares que asume en las sociedades capitalistas de consumo (Heidegger, 2012, pp. 186-187). Mediante estas formas de organización social se explota y maximiza la *curiosidad* o avidez de novedades [*Neugier*] (Heidegger, 2012, p. 189)

#### 4.3.3 *El τέλος dentro de la estructura del Dasein en cuanto ser en el mundo*

Lo *finalizante* es *posibilidad* abierta. Lo que hace al ente humano *ser* y *existir* es precisamente el no ser pura inmediatez, el *no estar*. Por consiguiente parte de lo que ya hemos ido estableciendo es insertar el concepto *τέλος* con la analítica existencial del *Dasein*. El *τέλος* más que corresponder a la culminación absoluta y cerrada es *finalizante* por cuanto siempre se encuentra *ahí* (aquí y ahora ante el ente presencial) pero mediante la forma existencial de *ya no ser ahí...* sin dejar por eso de alguna manera *estar presente* o mejor dicho *estar desde* ser- ahí (*Dasein*). ¿Qué queremos decir con esto? En cuanto “*yo estoy aquí*” como realidad fáctica y presencial el *Dasein* no puede prescindir de su estancia presencial ante los entes *en sí*. Pero en cuanto a *ser en el mundo* cada instante del *ahí* presente ya no es *ahí* porque siempre está *fuera de sí* de manera proyectiva intencional y afectivamente visualizando y futurizando la conformación de su *mundo* como posibilidad. Esa anticipación proyectiva, ese ser posible impregna y le da sentido y contenido a la inmediatez del *ahí* (que incluye los entes) de manera similar a la

correlación entre lo concreto y lo abstracto en Hegel. Básicamente ese sería la corresponsabilidad de la causa teleológica.

#### *4.3.4 La teleologización del τέλος: de la ποίεσις a la Gestell*

En el segundo capítulo apreciamos la aportación de Heidegger sobre la *corresponsabilidad causal* (αιτιον) mediante el cual la causa eficiente fungía como el núcleo unificante que se sobrepone entre la forma, la materia y el τέλος.

La estructura de la enajenación fetichiza el ente-mercancia atribuyéndole existencia propia y por ende invisibilizando el proceso de ποίεσις (*poiesis*-produccion) que le dio origen. Al ser ocultado dicho proceso se invisibiliza aquel estado mediante el cual el carácter inconcluso del producto ponía en evidencia la distinción entre el είδος (*eidos*-forma) y ύλη (*hile*- materia) que requerían ser articuladas entre si. Sin embargo por cuanto la una y la otra se encuentran majicamente fusionadas “desde siempre” no hay necesidad de ποίεσις y por ende tampoco hay necesidad de ese τέλος (*telos*- la finalizante) por parte de la intervención unificadora del ente humano que se sobrepone (λόγος- λέγειν) sobre las demás.

Si no hay proceso de ποίεσις entonces no hay desocultamiento por parte del ente humano sino provocación (1997, p. 123) El proceso de sobreponerse de manera unificante desaparece (desapareciendo el mismo ente humano en cuanto desocultador y revelador de la αλεθεια).

#### *4.3.5 La negación del τέλος existensivo en teleología planetaria*

En el ámbito de la técnica cuando la existencia impropia lleva hacia el ocultamiento el proceso de ποίεσις también se oculta la causa que “se sobrepone y unifica las otras causas”.

Queda sumergido en la invisibilidad la figura del copero, el responsable de ser *causa eficiente* de desocultar lo que no estaba. Sin embargo ¿dónde queda el τέλος? ¿En dónde fue a parar la proyección *finalizante* si ya no hay proyecto de *πίεσις* ?

Al interior de este proceso ocurren dos junturas [δικηη] que ocultando sus dimensiones distintivas adquieren apariencia de ser *lo mismo* [ταυτόν], u onto tautologías. Hemos hecho mención de la primera: la materia y la forma se unifican, la distinción entre forma [εἶδος] y materia [υλῆ] se disoluciona lo cual es un componente importante para el proceso de *fetichización primera; el fetichismo de los entes- mercancías*. En cuanto a la segunda falsa juntura [δικηη] es necesario primeramente enajenar al ente humano (al copero, al artesano, el abuelo del guardabosques, al δεινότερόν de Sófocles) de su τέλος. Recordemos que expropiar al *Dasein* de su τέλος es enajenarlo del *ámbito-finalizante*. Este aspecto redundante en que expropiar al *Dasein* de su τέλος es *lo mismo* [ταυτόν] que cercenar al *ámbito-mundo*. Esta disolución (*humano- τέλος*) abre la puerta para la segunda juntura *presencial* : la relación de falsa identidad entre el τέλος y lo *dis-puesto* [Gestell]. El ente humano expropiado de su τέλος se funde con lo *dispuesto* (Gestell). Mediante la técnica moderna el τέλος demarca *el destino* (Geschick) (Heidegger, 1997, p. 134). Tal destino no corresponde al que el copero le asignaba a los materiales de los cuales dispondría para, inducido por el τέλος, impregnarle de sentido y valor dentro de su concepción de *ser en el mundo*. Ese es el destino de lo finalizante en la concepción de la *πίεσις*, Al destino al cual nos referimos es al del mismo copero. El queda fusionado a la línea de ensamblaje El ente humano ya no es lo que se sobrepone de manera unificada, mas bien su rol se *niega* e invierte al constituirse υλῆ (*hile-* materia) a la espera de que se le designe un determinado εἶδος (*eidós-forma*) por parte de quien lo desplaza como causa eficiente y ahora se

constituye en ‘causa eficiente’ de su existencia impropia: lo dispuesto (*Gestell*) quien termina por disponer del copero.

Lo dispuesto es lo que reúne aquel poner que pone al hombre a desocultar lo real en el modo del establecer como constante. El hombre en cuanto provocado de esa manera está en el ámbito esencial de lo dispuesto. (Heidegger, 1997, p. 134)

En la pasada sección se mencionó que con la transición de la técnica antigua [τεχνη] a la técnica moderna no solo se *niega* e invierte el vínculo entre el artesano con la obra sino también el ámbito entero de lo finalizante en cuanto contexto. El copero, que muy bien puede ser también el δεινότερόν, se ha queda sin camino, sin trama por lo cual ahora está a expensas de un falso drama sin héroes, sin epopeya ni sentido épico sin designios sagrados, pues lo único que adquiere divinidad es la mercancía y los designios son las disposiciones del anónimo tal que pudiéramos denominar como una ‘supra causa eficiente’ que es *lo dispuesto* [*Géstell*].

Dispuesto significa lo reunidor de aquel poner, que pone al hombre, esto es, lo pro-voca a desocultar lo real en el modo del establecer en cuanto lo *con-stante*. (Heidegger, 1997, p. 130)

Esta enajenación implica que la existencia humana queda cosificada en corporeidad viva y cuantificada en *tiempo cronológico*, o como lo denomina Marx en *tiempo de fuerza de trabajo* en la cual el ente humano es condenado a realizar de manera repetitiva solo una fracción de todo el proceso que conlleva la producción del ente - mercancía. Mediante esta fugaz forma de producción repetitiva la existencia del ente humano, en cuanto a temporeidad ontológica, queda fundida con *los constantes*.

Por consiguiente en cuanto a *tiempo de fuerza de trabajo* la mercancía no es otra cosa que tiempo de fuerza humana coagulada (Marx: 1971) El ente humano, así como Edipo, así



como Sísifo está condenado a no comprender ni vivir de manera *propia* (Heidegger, 1997, p. 138) pero si a padecer una vil *presencialidad* mediante el cual su *ser* se funde con el interior de la máquina así como su uso y desgaste de rieles, piñones, piezas y todo el resto de los componentes. La culminación del ente humano es la fusión de maquinaria-orgánica y extensión de esas *constantes* convirtiéndose en gasto de nervios, cerebro, musculo, energías (Marx, 1995, tomo I, p. 124). De manera similar nos plantea Heidegger que el ente humano “puede concebir, formar, impulsar esto o aquello de una manera u otra, pero del desvelamiento no dispone el hombre” (1997, p. 127) y dicho desvelamiento recae en el desocultar provocante que caracteriza *lo dispuesto* en cuanto a esencia de la técnica moderna en la cual, tal como un componente más, el ente humano está de antemano “provocado a provocar las energías” por parte de *lo dispuesto*.

Pero la palabra dispuesto no menciona ningún artefacto, ningún tipo de aparatos. Ni mucho menos el concepto general de tales constantes. Las máquinas y aparatos son tan poca cosa y tipos de lo dispuesto, como el hombre en el tablero de control, o el ingeniero en la oficina de la construcción. Todo esto pertenece, en cuanto constantes, en cuanto establecedores, en cada caso a su manera a *lo dispuesto* [*Gestell*]. (Heidegger, 1997, p. 141)

El ente humano, en resumidas cuentas, al ser absorbido por lo dispuesto queda a su vez constituido como mercancía *tiempo de fuerza de trabajo* y por lo tanto como un ente más. A esa materia se le impregna una forma (esencia) que lejos de reflejar sus atributos dicha esencia tan solo consiste en interpretar su vida en términos numéricos y cronológicos de producción que se traduce en acumulación constante de capital.

#### 4.3.6 El 'Geist' que oculta el ser: el dinero

Un aspecto innegable en la obra de Marx es que la ontología es primordialmente de carácter social. La unidad de análisis, la esencia del ente, corresponde a la existencia en sociedad. La capacidad genérica del *ser natural humano* se realiza dentro del ámbito del ser social.

Dicho aspecto no necesariamente se contrapone a la dimensión ontológica del *Dasein* tal como está explícito en *Ser y tiempo* (Heidegger, 2012, p.139). También la concepción del *τέλος* (*telos*- lo finalizante) y su vínculo con el concepto *ser en el mundo* que refleja la dimensión socio-cultural en la cual el artesano forma parte es otro ejemplo que demuestra el carácter social de la ontología de Heidegger. De igual manera, en su versión *impropia* conforme a la *Gestell*, el *τέλος* se reduce a una función tecno- mecánica donde el *λογος* se oculta y es sustituido por un racionamiento que consiste en operatividad y funcionamiento perito por lo cual ahora es *teleo-logía tecno-lógica* donde el ser social alcanza su máximo grado de lejanía y extrañeza en todos los ordenes de la existencia humana. Ahora bien, llama la atención que hasta el momento no hallamos tan siquiera hecho mención de lo que bien pudiera ser la negación suprema, la máxima forma de inautenticidad institucionalizada: el dinero.

Evidentemente en la trayectoria del pensamiento de Marx el dinero ocupa un rol central y protagónico en casi todo su proyecto. Bien pudiéramos decir que el énfasis de la obra de Marx consistió en y poner en evidencia lo que se hace pasar por *ser propio* cual si fueran parásitos que se nutren de la existencia humana. En cambio, parecería ser que el dinero brilla por su ausencia en la obra de Heidegger. Cabe preguntarnos¿Cómo se articula el dinero en torno a toda la fundamentación ontológica que hemos establecido? De momento debemos volver al concepto hegeliano de *negación*.

En el capitalismo el dinero es producción humana que a su vez se constituye en el ente supremo que subordina al existente humano. El joven Marx básicamente concluye que en esencia el dinero es el verdadero “espíritu universal” (*Geist*); el que determina las necesidades y las capacidades constituyéndose en la verdadera fuerza creadora. En la era de la técnica moderna es el dinero el *ser genérico*, el verdadero δεινότερόν que establece las determinaciones, el cálculo, la inventiva, la racionalidad. El *ser propio* ha sido absorbido y convertido en su contrario al diluirse en mero valor de cambio. Dice Marx al respecto lo siguiente:

Lo que mediante el dinero es para mí, lo que puedo pagar, es decir, lo que el dinero puede comprar eso soy yo, el poseedor del dinero mismo. Mi fuerza es tan grande como lo sea la fuerza del dinero. Las cualidades del dinero son mis cualidades y fuerzas esenciales. Lo que soy y lo que puedo no están determinados en modo alguno por mi individualidad. Soy feo, pero puedo comprarme la mujer más bella. Luego no soy feo pues el efecto de la fealdad, su fuerza ahuyentadora, es aniquilada por el dinero; según mi individualidad soy tullido pero el dinero me procura veinticuatro pies; soy un hombre malo, sin honor, sin conciencia y sin ingenio. Pero se honra al dinero, luego también a su poseedor. El dinero es el bien supremo, luego es bueno su poseedor. El dinero es el verdadero espíritu de todas las cosas. ¿acaso no transforma mi dinero todas mis carencias en su contrario? (1997, p. 180)

El *Dasein* es posibilidad constante, pero en el imperio del dinero es este el que determina las posibilidades y los proyectos del ente humano. Tan es así que su ausencia o presencia es lo que en gran manera le da forma espiritual a un individuo en cuanto a su visión de mundo, sus proyectos, sus búsquedas y aspiraciones. En el segundo capítulo abordamos la interpretación

heideggeriana del fragmento de Parménides entre el ser y el pensar. ¿Cuál es la relación entre el ser y el pensar bajo el imperio del dinero? Dice Marx lo siguiente:

La diferencia entre la demanda efectiva basada en el dinero y la demanda sin efecto basada en mi necesidad, mi pasión, mi deseo es la diferencia entre el ser y el pensar, entre la pura representación que existe en mí y la representación tal como es para mí en tanto que objeto real fuera de mí.

(1997, p. 180)

Bajo esta condición de existencia tan atroz podríamos inferir que el dinero es verdaderamente “lo dispuesto” (*Gestell*) y el espíritu que impulsa la cibernética, simultáneamente es el máximo desocultador y ocultador haciendo de los entes, en cuanto a mercancías, su falso λογος, por lo tanto el dinero es la negación del ser. No estamos hablando de moneda, de divisa. En cuanto al carácter concreto del dinero, es decir la moneda, básicamente es lo que es la técnica para la esencia de la técnica. En primera instancia dinero es la culminación institucionalizada y tecnificada de la cosificación, aunque quizás podríamos inferir que su ‘esencia’ corresponde a algo más originario. Presumiblemente podríamos decir que el dinero coincide con esa esa αναγκη (*destino*) que lleva al δεινότερόν a irrumpir y violentar, a crear muchos caminos hasta quedarse sin camino. La ausencia de camino viene a ser eso que se institucionaliza mediante el capital financiero de la *enajenación fundamental* que menciona Mayz Vallenilla.

#### 4.4 La técnica, entre la enajenación y el arte como salvación

para adentrarnos en las posibilidades del arte como salvación en primer lugar debemos acentuar que el arte, en cuanto a *τεχνη*, no necesariamente está relacionado con el movimiento artístico pero si ineludiblemente con *el pensar*.

##### 4.4.2 El pensar y el ser

Un aspecto central en la enajenación y estrechamente vinculado con la interpretación *impropia* es la *interpretación técnica del pensar* (Choza, 2004, p. 46). Conforme a esta delimitación interpretativa el acto del *pensar* (*νοειν-λογος*) lejos de posibilitar que el ente privilegiado devenga al interior de la identidad entre el ser y la naturaleza, más bien queda cercenado e incapacitado de *pensar*. Al estar el pensamiento segmentado y constituido en conocimiento técnico hacia ciertos componentes ‘inconexos’ de la realidad lo que se termina haciendo es ética, lógica y técnica... pero no se piensa. En su obra *El final de la filosofía y la tarea del pensar* Heidegger afirma lo siguiente:

Ahora, las ciencias asumen como tarea propia lo que -a trechos y de una forma insuficiente-intento la filosofía en el transcurso de su historia: exponer las Ontologías de las correspondientes regiones del ente (naturaleza, historia, derecho, arte). Su interés se dirige hacia la teoría de los conceptos estructurales, siempre necesarios para el campo de objetos subordinados a ellos. “Teoría” significa ahora: suposición de las categorías, a las que solo se atribuye una función cibernética, negándoles, sin embargo, todo sentido ontológico; llegar a dominar el carácter operacional y modélico del pensar representante-calculador. (2000, p. 3).

Por consiguiente tanto el *παθος* (*pathos*) como el *εθος* (*ethos*) y el *νοος* (*nous*) no son entes separados sino manifestaciones del ser que tiende a esenciarse en la existencia mediante el *pensar*. Recordemos que mediante el *pensar* el *ser* se manifiesta y se da al ente humano que está en apertura. Menciona Choza que la relación entre *ser* y *pensar* es una relación fundada en el amor por cuanto de la misma manera que el amante se da al amado el *ser* se dona al *pensar* que está en apertura. Choza lo ejemplifica tomando el ejemplo de Romeo y Julieta en la cual mediante el acto de estar enamorado Romeo deviene a ser Romeo solo a partir de su estado de contemplación amorosa hacia Julieta por lo cual el *pensar* deviene a ser pensar mediante su destino y relación de amor con el ser (Choza, 2004, p, 42).

Por lo tanto en la relación entre el pensar y las intuiciones no puede ser de carácter exclusiva y mutuo excluyente, sino que admite la articularidad integral de las diversas intuiciones para una comprensión e interpretación existencialmente propia. Es así como el *pensar* no es exclusividad de la técnica-cientificista ni de la reflexión teórica. El pensar es amor y por cuanto eso que uno ama y contempla con admiración es el *ser* necesariamente se concluye que el *pensar* implica una experiencia estética-afectiva donde el arte le es inherente.

En el caso de Marx no hay una reflexión sobre el pensar tan marcada como en el caso de Heidegger. En la teoría marxiana el pensar se encuentra estrechamente vinculado con la actividad vital por parte del ente humano (en su ser social) con la naturaleza. De ninguna manera encontraremos relación explícita entre el ser y el pensar; pero si podemos ver como mediante la *praxis* esa relación entre el cuerpo orgánico humano (en cuanto a ser natural humano) y su cuerpo inorgánico (la naturaleza) subyace una concepción que entendemos guarda cierta cercanía con lo que Heidegger denomina como *pensar*. Dicha cercanía establece una distinción entre la *praxis* de Marx ante el *pensamiento* aristotélico así como también ante el ‘ pensar’

tecno-científico característico de la modernidad. Marx parte del concepto de la “razón” como atributo del carácter genérico del ser natural humano. Pero, vinculando la razón marxiana con el pensar de Heidegger debemos establecer que la primera no corresponde enteramente con la “razón” moderna constituida en facultad que le brinda superioridad jerárquica al ente humano sobre el resto de la naturaleza. Por cuanto para Marx la “razón” es una expresión particular de la misma naturaleza dentro de su variabilidad de formas mediante el cual se manifiesta ya que el ente humano es también naturaleza conforme a su *naturalismo realizado* (1997, p. 194).

Sobre la concepción metafísica del pensamiento Marx establece distancia y fue uno de los pioneros en irrumpir contra la filosofía tradicional y su concepción metafísica al margen de la vida fáctica donde mediante la técnica el desocultamiento se realiza. El propio Heidegger afirma lo siguiente:

Con la inversión de la metafísica, realizada ya por Karl Marx, se alcanza la posibilidad límite de la filosofía. Esta ha entrado en su estadio final. En la medida en que se intente todavía un pensamiento filosófico solo se llegara a una variedad de renacimientos epigonales. Entonces, y a pesar de todo, ¿no será el “final” de la filosofía un “cesar” de su manera de pensar? Sería precipitado sacar esta conclusión. (Heidegger, 2000, p. 2)

Para Marx “la razón” no es esa actividad filosófica de carácter aristocrática que contrasta con la *ποιεσις* plebeya de las almas ‘naturalmente inferiores’. Incluso la concepción de *πράξις* (praxis) que Marx suscribe podríamos inferir que, tal como lo mencionamos en el tercer capítulo, guarda similitudes con la *ποιεσις* que menciona Heidegger (tal como este expone mediante su ejemplo del coopero).

De esta manera podemos concluir que Marx y Heidegger se encuentran mediante una concepción del *pensar* que se articula hacia una concepción de la técnica que la ubica en los

linderos del arte. Entendida la técnica desde esta óptica podemos establecer que la producción social puede adoptar formas mediante el cual la vida colectiva preserve su sentido de proyecto común en armonía con su entorno existencial y el legado histórico que le da riqueza afectiva a su ser en el mundo.



## Conclusión

Mediante este trabajo investigativo establecimos las bases para una comparación de postulados entre Marx y Heidegger respecto al problema de la técnica. Adentrarnos en ciertos aspectos ontológicos nos proveyó herramientas para establecer las debidas distinciones entre la técnica fundamental y manual y la técnica moderna. Los acercamientos entre los conceptos *enajenación* y *existencia propia* fueron importantes para construir ese vínculo entre Marx y Heidegger. Nuestro análisis de la enajenación nos llevo a visualizar la amañera mediante el cual el ente humano, en cuanto αρχή τής κίνησης (principio en movimiento) por medio de la τεχνη (*techne*-técnica artística desocultadora) es expropiado de su propio τέλος (*telos*-lo finalizante).

Al ser expropiado de su ámbito proyectivo y finalizante mediante la técnica moderna, el ente humano es a su vez enajenado de si mismo, su *ser en el mundo*. Tal condición hace de él una especie de ente presencial, como los restantes entes sin existencia propia, al servicio de *lo dispuesto* (*Gestell*) según los designios teleológicos del ciber-capitalismo planetario.

En ese ámbito de la enajenación absoluta impera la negación y la alteridad en la cual lo humano se cosifica. De esta manera el dinero se constituye en la máxima negación al constituirse en el aparente ‘*ser*’ de la sociedad capitalista, es decir, es la versión falsificada del αρχή τής κίνησης mediante la constante e incesante circulación del capital.

Hicimos mención de que cuando utilizamos el término *Mundo*, en su sentido heideggeriano, definitivamente tenemos que dejar a un lado cualquier vestigio de individualismo que conciba al *Dasein* de manera solipsista. El *Mundo* es el contexto cotidiano donde el *ser propio* es inevitablemente *ser con el otro* lo cual implica una vida colectiva con un sentido de identidad común en la cual las memorias compartidas quedan atesoradas como parte de un

legado que guardan en conjunto con proyección futurizante. De esta manera la existencia del *Dasein* es una existencia *propia*, enriquecida del sentido heredado y siempre con posibilidades abiertas mediante la proyección de su *mundo* futuro. La construcción de un *mundo* no solo es de carácter histórico- colectivo sino que se encuentra estrechamente relacionado con la *τεχνη* en cuanto producción de la vida. Mencionamos que la *τεχνη* es arte, pues posee esa aperturidad hacia la dimensión estética que apela a ese *existencial* del ente humano nombrado por Heidegger como *disposicionalidad afectiva*. Desde la *disposicionalidad afectiva* el *Dasein* le brinda significación a los entes y le brinda sentido a los *útiles* desde la *ποιέσις* y el desocultamiento. Pues siempre el arte implica una relación perenne entre el ocultamiento y el desocultamiento. Mediante este ámbito de *ser-en- el- mundo* es que se coconstituye la verdadera esencia fundamentada en lo meramente *duradero* donde lo único que perdura es la *confianza*. Eh hay la verdadera *Esencia* y la salvación. En cambio mediante la *Gestell* cibernética todo lo que constituye un mundo, una vida colectiva con un sentido de identidad única, es irrumpido, homogeneizado y constituido en “zona” y “deposito” de la explotación por parte de la técnica provocadora.

Para realizar tales conclusiones tuvimos que rescatar la ontología subyacente en la obra del joven Marx en pos de una mejor comprensión sobre la técnica. Sin embargo esto ha implicado establecer cierta distinción entre el pensamiento marxiano propiamente de los postulados programáticos propios de esas vertientes que he solido denominar aquí como tecno-marxismo.

Es en esas categorías ontológicas, expuestas en *Los manuscritos*, donde se reconoce la dimensión dinámica y abierta de la existencia humana así como los ámbitos que aluden a la heterogeneidad, la afectividad y la producción lúdica de la vida. Lo contrario a esto redundaría

en unas aspiraciones de hacer realidad un comunismo fundamentado en el pensamiento económico y el desarrollo de la técnica moderna amparada en la metafísica de una “Verdad” falsamente constituida en necesidad universal mas alla de las *verdades* que brotan de la cotidianidad de los diversos pueblos y culturas. Una “Verdad” que su superpone la existencia humana y en el cual la vida propia ocupan un rol instrumental y utilitario. Depositar todas las expectativas en el desarrollo de la tecnología, al servicio del incremento productivo, es reproducir la enajenación humana y subsumir el pensamiento, así como el arte, al máximo imperativo del desarrollo tecno-ciéntifico donde se producen muchas explicaciones puntuales e información de carácter útil y exacta pero en detrimento de la *αλεθεια* en cuanto verdad desocultadora e interpretación comprensiva de la vida.

Respecto al propio Heidegger ¿Qué podemos decir? Hemos tenido que afrontar los mismos problemas ineludibles para todo investigador de su obra. En primer lugar no podemos soslayar la mancha nefasta por su vínculo con el nazismo. En segundo lugar cabe destacar la dificultad que conlleva el manejo de sus textos y conceptos así como los aparentes posicionamientos contrapuestos en lo que se ha dado a conocer como la primera y segunda etapa de Heidegger. Para el primer Heidegger que escribió *Ser y tiempo* el *Dasein* constituye su *existencia* eligiendo. En cambio el segundo Heidegger aspira hacia una *ontología general* desde la perspectiva del *ser* y ante el cual el ente humano se encuentra sujeto a los designios del destino. Sobre esta problemática expongo la posibilidad de que mediante esa aparente contradicción Heidegger rescata la dimensión colectiva de la existencia propia del *Dasein* de interpretaciones individualizantes. Entiendo que sin *lo destinado* que inserta el segundo Heidegger el ente humano estaría muy cerca de cierto silipsismo (donde la comunidad es prescindible) y una nueva modalidad del sujeto cartesiano. En torno a la dimensión colectiva

colectiva del *mitsein*, donde el ser en el *mundo* (su cultura) predomina mas alla del individuo, debe acentuarse que el ente humano sin un *Legado* que le precediera [*Erbe*] y sin destino común [*Shicksal*] que le brinde sentido de ser único y especial en conjunto con su comunidad estaría cerca de constituirse en algo similar a la universalidad abstracta. Algo cercano al señalamiento que se le hace a Marx sobre su concepto de trabajador. La dimensión colectiva lejos de atentar contra la individualidad la enriquece llenandola de sentido y proyecto de vida siempre y cuando la vida colectiva no se reduce a ser el anónimo *das Mann*. Sobre la dimensión colectiva hay que destacar que el Estado no debe ser confundido lo que Heidegger llama el *mit sein*.

Gianni Vattimo y Santiago Zabala exponen los progresos alcanzados en Latinoamerica por parte de Estados dirigidos por lideres progresistas. Sobre este aspecto ambos chocaban con la posición de Huyke y su omisión hacia la intervención estatal. Sobre este aspecto cabe destacar los conceptos heideggerianos: *Wesen*, *Wahren* y *Waserei*. Según Heidegger la esencia (*Wesen*) se encuentra estrechamente ligado con la palabra *Waserei* (la municipalidad en cuanto a vida en común). De esta manera la *esencia* (*Wesen*) se encuentra en el carácter cotidiano (*Alltadliekeit*) y conforme a las disposiciones afectivas de la vida común (*Waserei*). Dicha esencia de la cotidianidad común no radica en ninguna inmutabilidad (cual si fuera atributo del Dios de la *conciencia desventurada*) sino, por el contrario, en el juego de las singularidades reales y mutables. De manera convergente al texto aristotelico *αρχή τής κίνησεως* (*principio de movimiento*) podemos estipular que es *ahí* en la fluidez y el movimiento de la vida común, en el juego artístico entre el ocultamiento y desocultamiento, donde se encuentra la verdadera *Esencia*. En gran medida la fetichización metafísica consiste en ocultar la Esencia (*Wesen*) y su carácter de durabilidad mutable (*Wharen*) haciendo como si en realidad fuera algo eterno y

*perdurable (fortwharen)*. ¿Entonces no hay nada perdurable? Recordemos como Heidegger (recurriendo al arte narrativo de Goethe) establece una relación entre *Fortwharent* (lo perdurable) y *Fortgewahrent* (confiar siempre) (Heidegger, 1997, p. 142).

Mediante esta relación el autor establece una juntura entre lo perdurable y lo que es digno de *siempre ser confiable* lo cual quiere decir que lo único realmente perdurable es la *confiabilidad*. Sobre este aspecto en particular debemos recordar lo expuesto por Heidegger en *La carta sobre el humanismo* en la cual la relación entre el *pensar* y el *ser* es una relación de amor en la cual el *ser* se esencializa en el *pensar*. De esta manera se articula una relación de juntura armónica (δίκη) y *confiabilidad*. Por lo tanto *lo confiable* es el *ser*, la existencia plena, el αρχή que en el ámbito de la existencia humana dicho αρχή reposa en la máxima expresión del ser social: el lenguaje y sus criaturas mediante la técnica artística constituida en las diversas maneras colectivas de expresión creativa y ποιέσις (producción) proyectante del mundo.

Interesantemente la αρχή fue adquiriendo otros significados tales como gobernante, mandatario, imperio y Estado. Esto nos va llevando hacia otra modalidad de la enajenación, no cualquier modalidad, quizás la principal en la emerge otro gran fetiche con apariencia de existencia propia y *desde y para si*: El fetiche del Estado. Este aspecto nos evoca las palabras del filósofo alemán Friedrich Nietzsche sobre *el más frío de los ídolos*.

¿Estados? ¿Qué es eso? ¡Bien! Abridme ahora los oídos pues voy a deciros mi palabra sobre la muerte de los pueblos. Estado se llama el más frío de todos los monstruos fríos. Es frío incluso cuando miente: y esta es la mentira que se desliza de su boca: “Yo, el Estado, soy el pueblo”. [...] Esta señal os doy: cada pueblo habla su lengua propia del bien y del mal: el vecino no la entiende. Cada pueblo se ha inventado su lenguaje propio en costumbres y derechos. Pero el Estado miente en todas las lenguas del bien y del mal; y

diga lo que diga, miente – y posea lo que posea, lo ha robado. Falso es todo en él; con dientes robados muerde. Falsas son incluso sus entrañas. (Nietzsche, 2001, p. 85)

El Estado es ese artificio de la modernidad que se alimenta de la creatividad colectiva. Absorbe todo lo que sea del pueblo constituyendo lo que es cultura en civilización cual si fuera ese Dios que se constituye en αρχή y existencia propia.

La misma enajenación y negación por parte del ente humano que en busca de esencia se enajena y trasfiere fuera de si su existencia y mutabilidad. De igual manera esa existencia y mutabilidad propia de *la vida común* (*Waserei*) es absorbida y constituida en abstracción (como figura abstracta de sujeto de derecho) por parte de un Estado- Nación que en cuanto colectividad prescinde de su mutabilidad para adquirir de Dios (en este caso la cibernética planetaria) la esencia e inmutabilidad perdurable para apropiarse de la *perdurabilidad* y la *confianza*. Curiosamente de los Estados progresistas el único que hasta el momento ha resistido el embate de la cibernética neoliberal es el el Estado plurinacional de Bolivia, presidido por Evo Morales conforme a la consigna “Poder obediencial” .

Para finalizar queremos establecer cierta relación entre los puntos que hemos establecido en esta tesis (de la mano de los autores alemanes) con un vivo ejemplo del legado ancestral de una cultura no occidental, el maestro Lao Tse. Su obra magna *Tao Te King* fue escrita aproximadamente 400 años a. C. lo cual lo constituye en contemporáneo de Platón. Su concepción del *Tao* guarda sorprendentes similitudes con la concepción del *Ser* que había en los presocráticos. Al igual que Heraclito también Lao Tse llevo a visualizar al Tao como un rio y en adición cuestiono el nombrar las cosas de manera fragmentada invisibilizando lo que en Heidegger se conoce como *el mundo*.

Al principio, al comenzar a tener nombres, ya que poseía nombres, supo contenerse.

Porque supo contenerse no peligraba. El Tao es en el mundo lo que los ríos y valles son respecto a los grandes ríos y el mar. ( 1999, p. 36).

Muchos aspectos que hemos ido trabajando sobre la existenciapropia y la emancipación de la enajenación podemos apreciarla de manera similar en el pensamiento de Lao Tse:

Alcanzar el Vacío es lo esencial, Conservar la quietud, el máximo principio. Las Diez Mil Cosas surgen y caen mientras el Ser observa su retorno. Ellas crecen y prosperan en gran variedad, Pero todas retornan a la fuente original. Retornar a la fuente es quietud, el camino de la naturaleza. El camino de la naturaleza es inmutable. Conocer lo inmutable es la iluminación. No conocer lo inmutable lleva al desastre. Con constancia, la mente se abre. Con una mente abierta, serás generoso. Al que es generoso, el mundo le obedece. Al que el mundo obedece, se identifica con el Cielo. Al ser uno con el Cielo, serás uno con el Tao. El que se hace uno con el Tao, vive largo tiempo. Y aunque el cuerpo muera, el Tao nunca morirá.

De esta manera podemos culminar con la apreciación de como esta reflexión ontológica sobre la técnica puede conducirnos hacia formas de pensamiento que guarden sorprendentes similitudes y cercanías desde regiones y culturas lejanas. Investigaciones futuras podrían encontrar formas similares donde el ente humano, desde culturas y formas diversas de *ser en el mundo* , procura armonizar la técnica con una existencia propia y emancipada de la enajenación.

## Bibliografía

*Fuentes primarias*

- Heidegger, M. (2012). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2000). *Tiempo y ser*. Madrid: Tecnos.
- Heidegger, M. (2006). *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2001). *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Gedisa.
- Heidegger, M. (1997). *La pregunta por la técnica*. Chile: Universitaria.
- Heidegger, M. (2002). *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. Madrid: Trotta.
- Marx, K. (1987). *La ideología alemana*. D.F. México: Grijalbo.
- Marx, K. (1995). *El capital: tomo I*. D.F. México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (1997). *Manuscritos de economía y filosofía*. Madrid: Alianza.
- Marx, K. (1987). *Diferencia entre la filosofía Epicuro y Demócrito*. México: Premia.
- Marx, K. (2008). *Manifiesto del partido comunista*. México: Colofón.

*Fuentes secundarias*

- Abbagnano, N. (1997). *Diccionario de filosofía*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- Abbagnano, N. (1974). *Diccionario de filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Althusser, L. (1967). *La revolución teórica de Marx*. México D.F.: Siglo Veintiuno.
- Aristóteles. (1976). *Metafísica*. México D.F.: Porrúa.
- Aristóteles. (1994). *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (2008). *Ética Nicomaquea*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (1999). *Acerca del alma*. Madrid: Gredos.



- Aristóteles. (2004) *Acerca del alma*. Buenos Aires: Losada.
- Áxelos, K. (1969). *Marx, pensador de la técnica*. Barcelona: Fontanella.
- Áxelos, K. (1973). *Introducción a un pensar futuro*. Argentina: Amorrortu.
- Callínicos, A. (1998). *Marx, sus ideas revolucionarias*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Casares, A. (1979). *Sobre la esencia del hombre*. Puerto Rico: Universidad de Puerto Rico
- Chakrabarty, D. (2008). *Al margen de Europa*. Barcelona: Bellaterra.
- Choza, J. (2004). Lectura de la “Carta” sobre el Humanismo de Heidegger. *Thémata: Revista de Filosofía*, #32. Pp. 37-82
- Comte, A. (1996). *La filosofía positiva*. México: Porrúa.
- De Aquino, S.T. (1998). *Suma contra los gentiles*. México: Porrúa.
- Deleuze, G. (2002). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.
- Descartes, R. (1990). *Discurso del método*. Puerto Rico: Universidad de Puerto Rico.
- Dostoievski, F. (1998). *Los hermanos Karamazov*. México: Porrúa.
- Ferrater, J. (1965). *Diccionario de filosofía*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Feuerbach, L. (1984). *Principios de filosofía del futuro*. Barcelona: Orbis.
- Feuerbach, L. (1984). *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*. Barcelona: Orbis.
- Frege, G. (1972). *Conceptografía: Los fundamentos de la aritmética*. Mexico: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Fromm, G. (2011). *Lecturas de filosofía: ensayos críticos*. Puerto Rico: Mariana.
- García, C. (2001). *Introducción a la mitología griega*. Madrid: Alianza.
- García, M. (1980). *Lecciones preliminares de filosofía*. México: Porrúa.
- Garzón, J. (1974). *Carlos Marx: ontología y revolución*. México: Grijalbo.
- Gosseti, J. (2017). *Muerte y autenticidad: Reflexiones sobre Heidegger, Rilke y Blanchot*.

Andamios, Revista de investigación social, vol 14, num 33, enero- abril 2017,  
pp. 123-148.

Gould, C. (1983). *Ontología social de Marx*. México: FCE.

Gonzalo, M. (1970). *Introducción a la filosofía*. Madrid: Gredos.

Grondin, J. (2008), *¿Qué es la hermenéutica?* Barcelona: Herder.

Heráclito. (2009). *Filósofos presocráticos: Fragmentos I*. Buenos Aires: Losada.

Hegel, G.W. (2005). *Lecciones sobre la filosofía de la historia*. Madrid: Tecnos.

Hegel, G.W. (2003). *La fenomenología del espíritu*. D.F. México: Fondo de Cultura Económica

Hölderlin, F. (1995). *Poesía completa*. Barcelona: Ediciones 29.

Husserl, E. (1962). *La filosofía como ciencia estricta*. Buenos Aires: Nova.

Husserl, E. (1997). *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía*

*fenomenológica*. México: Fondo de Cultura Económica.

Huyke, H. (2013). *Tras otro progreso: filosofía de la tecnología desde la periferia*.

Cabo Rojo: Educación Emergente.

Kant, I. (2004). *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires: Losada.

Kojeve, A. (2013). *Introducción a la lectura de Hegel*. Madrid: Trota

Lao Tse. (1983). *Tao Te King*. Barcelona: Orbis.

Lukács, G. (2007). *Marx, ontología del ser social*. Madrid: Akal.

Marías, J. (1967). *Historia de la filosofía*. Madrid: Revista de Occidente.

Mayz, E. (1969). *Del hombre y su alienación*. Caracas: Monte Ávila.

Mehring, F. (1960). *Biografía de Marx*. México: Grijalbo.

Mondolfo, R. (2004). *El pensamiento antiguo I*. Buenos Aires: Losada.

Nietzsche, F. (2001). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza.

- Nietzsche, F. (2000). *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza.
- Pabón, J. & Echaury, E. (1967). *Diccionario-Manual Griego*
- Pastor, W. (1988). *Historia de la filosofía*. Madrid: Playor.
- Parménides. (2009). *Filósofos presocráticos; Fragmentos II*. Buenos Aires: Losada.
- Platón. (2007). *La república*. Buenos Aires: Losada.
- Rojas, C. (2001). *El asombro del pensar*. San Juan: Isla negra.
- Rojas, C. (2001). *La filosofía, sus transformaciones en el tiempo*. San Juan: Isla negra.
- Torreti, R. (2005). *Immanuel Kant. Estudios sobre los fundamentos de la teoría crítica*. Vol I. Santiago: Universidad Diego Portales.
- Safranski, R. (2003). *Un maestro de Alemania: Heidegger y su tiempo*. Barcelona: Tusquets.
- Schajowicz, L. (1990). *El mundo trágico de los griegos y de Shakespeare*. Puerto Rico: Universidad de Puerto Rico.
- Smith, A. (1992). *Investigación sobre la naturaleza y causa de las riquezas de las naciones*. México: Fondo de Cultura económica.
- Steiner, G. (2001). *Heidegger*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Vásquez, E. (1967). *En torno al concepto de alienación en Marx y Heidegger*. Caracas: Avance.
- Vattimo, G. (1996). *Introducción a Heidegger*. Barcelona: Gedisa.
- Vátimo, G. & Zabala, S. (2012). *Comunismo hermenéutico: de Heidegger a Marx*. Barcelona: Heder.
- Yarza, S. (1945). *Diccionario griego-español*: Barcelona: Adrián Sopena.
- Wiener, N. (1998). *Cibernética: o el control y comunicación en animales y máquinas*: España: Matémas.

