

Arte y Gelassenheit. Estética, ética y lógica originarias en el pensar de Heidegger

Antonio GUTIÉRREZ POZO

Universidad de Sevilla
Departamento de Estética y Teoría de las Artes

Resumen

Apartándose de la interpretación humanista/metafísica, la comprensión originaria de la estética, la ética y la lógica que expone Heidegger lleva consigo un nuevo humanismo centrado en torno a la idea de *Gelassenheit*. Pero *Gelassenheit*, núcleo del *habitar poético* del hombre, es también la esencia de la experiencia artística originaria, que es verdaderamente una poética de la receptividad del ser, es decir, una experiencia ética y ontológica originaria.

Palabras clave: Heidegger, *Gelassenheit*, arte, estética, ética, ser.

Abstract

Separating from the humanistic/metaphysical interpretation, Heidegger's original view of Aesthetics, Ethics and Logic, contains a new humanism centred in the idea of *Gelassenheit*. But *Gelassenheit*, the nucleus of *poetic dwelling* of man, is also the essence of the original artistic experience, that is in fact a poetic of the receptivity of being, in other words, an ethical and ontological original experience.

Keywords: Heidegger, *Gelassenheit*, Art, Aesthetics, Ethics, being.

SUMARIO 1. La interpretación humanista de la estética, la ética y la lógica. 2. Nuevo humanismo y *Ereignis*. 3. *Gelassenheit* como poética de la receptividad del ser. 4. La estética originaria de la *Gelassenheit*: el habitar poético. 5. La obra de arte, acontecimiento de la verdad, juego de ocultamiento y desocultamiento. 6. Arte, técnica y *Gelassenheit*. 7. Bibliografía.

1. La interpretación humanista de la estética, la ética y la lógica

¿Cuándo escribe usted una ética?, le preguntó un joven amigo a Heidegger poco después de aparecer *Sein und Zeit* (1946a, p. 353; pp. 72 s)¹. Tras esta pregunta, la siguiente afirmación de Heidegger no sólo responde a las dudas que a veces se han planteado acerca de si su pensamiento posee una dimensión ética², sino que también anticipa la dirección en la que hemos de buscarla, y en la que hallaremos asimismo la conexión entre lo ético y lo estético –y lo lógico. “Cuando se piensa la esencia del hombre de modo tan esencial, escribe, esto es, únicamente a partir de la pregunta por la verdad del ser, pero al mismo tiempo no se eleva el hombre al centro de lo ente, tiene que despertar necesariamente la demanda de una indicación de tipo vinculante y de reglas que digan cómo debe vivir destinalmente el hombre que experimenta a partir de una ex-sistencia que se dirige al ser” (Heidegger, 1946a, p. 353; pp. 72 s); es decir, despierta necesariamente la exigencia de una ética. Además de esta legitimación ontológica de la ética, que Heidegger hace suya como pensador que piensa esencialmente la esencia del hombre –desde la verdad del ser–, Heidegger añade otra legitimación, esta vez de orden –en principio– histórico, aunque íntimamente conectada con la anterior porque, primero, también se plantea desde aquel pensar esencial, y segundo, porque la historia es esencialmente historia del ser: en una sociedad dirigida por la técnica, el deseo y la necesidad de una ética es apremiante, porque el hombre –cuyos proyectos y actos sólo poseen una ordenación acorde con la técnica, instrumental y absorbida por los entes– cada vez está más perdido, desorientado y perplejo, tanto de forma manifiesta y pública como encubierta. Heidegger experimenta la vanidad e impotencia de la voluntad pura de saber –el ideal de *strenge Wissenschaft* de Husserl– ante los poderes de la técnica moderna, y por eso reconoce la necesidad de ampliar la filosofía en la dirección de la búsqueda de condiciones de una nueva forma de existencia frente a la existencia tecnificada, proyecto que desembocará en la *Gelassenheit* (Haar, 1985, p. 182)³.

¹ Cfr. Bibliografía. Siempre que en las citas empleemos el punto y coma para separar los números de página, los primeros se referirán a la edición original y los segundos a su traducción al español.

² Cfr. A. Schwann, *Politische Philosophie im Denken Heideggers*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1989. Pöggeler (1984, p. 33) se ha referido al hecho de que la comprensión del ‘segundo’ Heidegger como un pensador irracionalista que invoca el destino y/o la historia del ser, ha llevado a sostener que desde su pensamiento no se puede acceder a la dimensión de la responsabilidad, la dimensión ético/política.

³ Aunque la noción de *Gelassenheit* fue desarrollada por Heidegger en sus textos tardíos, Haar afirma que no es menos cierto que la relación con la técnica en términos de alternativa ética –que culminará en la *Gelassenheit*– estaba ya en sus primeras obras. Por ejemplo en *Kant und das Problem der Metaphysik* (Heidegger, 1929a, pp. 209, 246; pp. 177, 206) donde, después de afirmar –con Scheler– que aunque estamos en la época que más sabe del hombre nunca antes el hombre había sido tan problemático como ahora, pregunta si “somos acaso víctimas de la locura de la organización (*Narren der*

Ahora bien, si aquel joven esperaba de Heidegger una ética en sentido tradicional, *moderno*, o sea, una ética normativa fundamentada en la autodeterminación de la voluntad, en la primacía del sujeto, esperaba en vano (Haar, p. 183)⁴. Heidegger rechaza el discurso habitual sobre la responsabilidad, fundado en el humanismo metafísico, y adopta más bien la posición de *Verwindung der Ethik*, es decir, la actitud de reponerse o recobrase de la ética metafísica del sujeto, tarea que se cumple en dos movimientos: destrucción de la ética de la subjetividad, del *humanismo*, y retroceso mediante esa destrucción hacia una ética originaria (*ursprüngliche Ethik*) (Pöggeler, 1984, p. 174. Cerezo, 1991, p. 12). En Heidegger no hay una ética en sentido tradicional, pero sí aquello a lo que la ética se refiere en su origen; no se trata por tanto de deducir una ética de una ontología anterior sino de descubrir lo originario que hay en su base (Leyte, 1991, p. 125). Colaborar en la aclaración de en qué otro sentido –poético, *estético*– Heidegger plantea una *ética* es el objeto de este trabajo.

El pensar occidental después del inicio griego y especialmente en la modernidad ha entendido el humanismo como metafísica, una metafísica de la subjetividad, es decir, como “voluntad de explicarlo todo a partir del hombre y como expresión del mismo”⁵. Puede afirmarse entonces que la ética basada en la acción de una subjetividad que se autodetermina es de corte metafísico/humanista, y no hay lugar para ella en una filosofía ahumanista –en el sentido de humanismo metafísico– como la de Heidegger. Por el mismo motivo también esperaríamos en vano si pretendiésemos encontrar en Heidegger una estética o una lógica, entendidas en el sentido habitual –metafísico/humanista– de estos términos (Seel, 1991, pp. 244 ss)⁶. La

Organisation), la agitación y la velocidad a tal grado que ya no podemos ser amigos de lo esencial (*Freunde des Wesentlichen*), de lo simple y lo constante”, es decir, si estamos tan entregados al mundo tecnificado que ya no podemos plantear verdaderamente la pregunta por el ser en toda su importancia elemental y amplitud.

⁴ En este sentido interpretamos la afirmación de Gadamer (1987a, p. 367) según la cual Heidegger ha rechazado la pregunta por una ética por cuestiones de fondo y no por mera omisión. Gadamer confirma el rechazo heideggeriano de una ética tradicional cuando sostiene que ni la fundamentación de la ética puede depender de la metafísica –ni de la antimetafísica–, ni la ética puede ser base de la metafísica, sino que el beneficio (*Verdienst*) de la pregunta de Heidegger por la ética es completamente distinto (Gadamer, 1987b, p. 349). La aclaración de ese beneficio nos lleva al ámbito de lo que en sentido amplio podemos llamar ‘estética’.

⁵ Heidegger escribe que según el humanismo “nada es conocido y comprendido hasta no ser aclarado antropológicamente”, con lo que “se mueve en un plano donde sólo hay hombre” y donde, por tanto, se olvida el ser, la pregunta por la verdad del ser y por el modo en que la esencia del hombre pertenece a la verdad del ser (Heidegger, 1929a, p. 209; p. 177. 1946a, pp. 321 ss, 334; pp. 23 ss, 44. Cfr. 1936a, pp. 84 ss; pp. 77 s).

⁶ La nota esencial propia de todo gran pensar de ir a contrapelo de la opinión (*doxa*), de constituirse en *para-doxa*, alcanza en Heidegger plena expresión: el pensar heideggeriano no se dirige simplemente contra unas tesis, unos tópicos, sino que de acuerdo con su *Verwindung der Metaphysik* supone un cambio en el mismo pensar, la apertura de otro marco de comprensión y pensamiento, al

ética, la estética y la lógica, desde que nacieron como tales, después del pensar inicial de los griegos, en Platón (Heidegger, 1946a, p. 354; p. 74), han significado lo que ahora significan, y en este sentido habitual, salvo que indiquemos lo contrario, empleamos esos términos. Heidegger expone en *Nietzsche* la analogía de índole humanista existente entre ética, lógica y estética (1936/1937, pp. 75 s; pp. 82 s). La lógica es la doctrina de los juicios como forma fundamental –y humanizada– del pensar; es, por tanto, el saber del pensar (humanizado), de sus formas y reglas. La ética es el saber del *ethos*, de la actitud interior del hombre, y del modo como ésta determina su conducta. La estética se configura como el saber acerca del comportamiento sensible del hombre –relativo a las sensaciones y los sentimientos– y de aquello que lo determina. Por tanto, las tres disciplinas se refieren tan sólo a distintos comportamientos humanos. Esto supone la humanización de lo verdadero, lo bueno y lo bello, objetos de la lógica, la ética y la estética. Y son objetos en doble sentido. Lo verdadero se reduce, por un lado, a aquello que determina al pensar concebido como juzgar, y por otro a aquello respecto de lo cual se comporta el pensar. Lo bueno es lo que determina la actitud y la conducta humanas, y aquello respecto de lo cual se comportan. Lo bello es lo que determina el sentir humano y aquello respecto de lo cual éste se comporta. La ética entonces sería, al tiempo, la comprensión de la actitud y comportamiento humanos en su relación con lo bueno, y la de lo bueno en tanto está referido a aquéllos. La estética consistiría, a la par, en la consideración del estado sentimental del hombre en su relación con lo bello, y en la de lo bello en la medida en que está referido a aquél, de modo que lo bello, concluye Heidegger, se reduce para la estética a aquello que al mostrarse produce ese estado sentimental (*Gefühlszustand*) humano (1936/1937, pp. 75 s; p. 83). Como el arte produce lo bello a su manera (también puede hacerlo la naturaleza), la comprensión del arte se convierte en estética. Heidegger define la estética como “aquella meditación sobre el arte en la que la relación sentimental (*fühlende Verhältnis*) del hombre respecto de lo bello expuesto en él, proporciona el ámbito decisivo (*mabgebenden Bereich*) para su determinación y fundamentación, y constituye su comienzo y su fin” (1936/1937, p. 76; p. 83). La estética define el arte como “expresión de lo bello”, y a éste como “lo que agrada en cuanto agradable”, es decir, como un obje-

margen del pensar representacional/enunciativo o metafísico en el que nos movemos. Ahora pensar es escuchar/esperar (abrirse a) lo que viene de fuera, y no representar, en el sentido de actividad subjetiva que pone (cfr. Heidegger, 1944/1945, pp. 42 s, 45 s; pp. 40 s, 45). El pensamiento, la palabra, no representa (*vostellt*) algo sino que apunta (*be-deutet*) hacia algo: camina para “llegar a la proximidad de algo lejano” (*In-die-Nähe-kommen zum Fernen*) (Ibid., pp. 48 ss; pp. 48 ss). El pensar heideggeriano camina, medita, a diferencia del pensar (razonar) dominante en la cultura occidental, que representa, esto es, calcula y domina; es pensamiento meditativo (*besinnliche Denken*) frente al pensamiento calculador (*rechnende Denken*) (Heidegger, 1959b, pp. 519 s; p. 18). Por eso es tan difícil de entender, porque seguimos pensando representacionalmente y lo que Heidegger dice no se puede exponer en el pensar enunciativo. Pensar el pensar de Heidegger pensar mediante la proposición representacional, con voluntad (cartesiana) de claridad enunciativa, es traicionarlo.

to relacionado con el goce humano, como expresión de las vivencias y, por tanto, como asunto humano, de manera que en la consideración estética “la obra de arte se convierte en objeto de la vivencia y, en consecuencia, el arte se considera expresión de la vida del hombre” (Heidegger, 1935, p. 140; p. 169. 1938, p. 69; p. 76). La concepción tradicional del arte ha sido estética, ha comprendido estéticamente el arte, lo ha estetizado; es decir, ha sido una comprensión humanista, lo ha humanizado. Ha comprendido el arte como “aquello que sustenta (*Träger*) y suscita (*Erreger*) lo bello en referencia a un estado sentimental del hombre”; la pregunta estética por el arte y la belleza pregunta por ambos –los entiende– exclusivamente a partir de los estados sentimentales de los productores (*Erzeugenden*) y receptores (*Geniebenden*), de donde se desprende que *pone* la obra de arte como un objeto para un sujeto (Heidegger, 1936/1937, pp. 76 s; p. 83). Comprendido estéticamente, el arte es un estado humano (*Zustand des Menschen*), un estado nuestro; en él se despliega esencialmente y de él surge (*entspringt*) (Ibid, p. 140; p. 137). Igual de humanista ha sido la consideración lógica del pensar y la comprensión ética de la actitud interior y del comportamiento del hombre. Esto significa que están elaboradas sobre la consideración del sujeto como base, sustancia/fundamento y origen. Ética, estética y lógica empiezan y acaban en el sujeto. Pero para Heidegger el humanismo es metafísica, y lo es porque pretende determinar la esencia del hombre dando ya por supuesta la interpretación del ente; es decir, pretende determinar la humanidad del hombre sin plantear la pregunta por la verdad del ser y por el modo en que la esencia del hombre pertenece a ella, por la relación del ser con el hombre. Pero no sólo eso: en virtud de su naturaleza metafísica, no entiende esa pregunta, no puede acceder a ella, la impide (Heidegger, 1946a, pp. 321 s; pp. 24 s). Eso es precisamente la metafísica: olvido del ser, incluso olvido del olvido, razón por la que hace imposible la pregunta por su verdad. En consecuencia, “la metafísica se cierra al sencillo hecho esencial de que el hombre sólo se presenta en su esencia en la medida en que es interpelado por el ser”, y es llamado por el ser para que ex-sista, esto es, para que “guarde la verdad del ser a fin de que lo ente aparezca en la luz del ser como lo que es” (Ibid., pp. 323, 330; pp. 27, 38). La metafísica no ve –no puede ver– que el hombre es “pastor del ser (*Hirt des Seins*)” cuya misión es guardar (*hüten*) su verdad, operación que consiste en que, “en el pensar, el ser llega al lenguaje”, y llega por propia iniciativa del ser, de modo que el pensar no hace –y esta es su esencia– sino ofrecer al ser esa iniciativa o relación del ser con el hombre como aquello que al propio pensar le ha sido dado por el ser (Ibid., pp. 313, 331, 342; pp. 11, 39, 57). En ese ofrecer que es el pensar, y que es un escuchar la llamada del ser, llega al lenguaje el ser. Lejos de ver esta apertura esencial del hombre al ser, que es *trascendens*, la metafísica entiende más bien lo contrario: que el ser es cosa humana, que el hombre es el “señor de lo ente (*Herr des Seienden*)”, verdad que ya podía encontrarse en Platón pero que ha tardado en ser evidente (Heidegger, 1927, p. 51; p. 48.

1946a, p. 342; p. 57). Según Heidegger, la modernidad es justamente el momento histórico en el que se manifiesta y consume aquella verdad metafísica que estaba *subpensada* en Platón, y la voluntad de poder nietzscheana y la técnica moderna a nivel planetario su punto culminante. En la modernidad, el hombre deviene el “lugar (*Ort*) en el que se decide cómo ha de experimentarse (*erfahren*), determinarse (*bestimmen*) y configurarse (*gestalten*) el ente (*Seiende*)”, de modo que el hombre, de acuerdo con la metáfora kantiana, se establece en tribunal que juzga sobre lo ente, convirtiéndose el yo en medida de todo, y su autoconciencia en fundamento de toda verdad (Heidegger, 1936/1937, p. 81; p. 87)⁷.

Precisamente por no conocer la apertura esencial del hombre y de sus obras al ser, ética y estética y lógica son humanismos, metafísica: preguntan por sus objetos reduciéndolos a cosas del hombre, hombre que entienden como sustancia y fundamento, sin atender al hecho de que es el hombre –y sus obras– el que está esencialmente abierto al ser, y de que por tanto no puede ser origen. De hecho, añade Heidegger, el surgimiento de la ética, la lógica y la física, como disciplinas (independientes) se produce en la escuela de Platón, tras el pensar inicial de los primeros griegos, cuando el pensar salió fuera de su elemento, la verdad del ser, y coincidiendo con el surgimiento de la filosofía (Heidegger, 1946a, pp. 316, 354; pp. 15, 74). Lo mismo vale para la estética. Aunque el término ‘estética’ fuese posterior y designe al pensar sobre el arte a partir del s. XVIII, realmente la estética es tan antigua como la meditación sobre el arte y la belleza en el pensar occidental: nació con Platón y Aristóteles, los primeros que *pensaron* (mejor: teorizaron, pensaron representativa o enunciativamente) sobre el arte (Heidegger, 1936/1937, p. 78; pp. 84 s). Todos esos saberes coinciden en que reducen lo ético, lo lógico y lo estético –usados esta vez estos términos en un sentido neutral, si ello es posible– a diversas funciones humanas entendidas como sus respectivas condiciones de posibilidad. Pensamiento, *ethos* y arte no son sino estados humanos. Por tanto, la existencia de esas disciplinas, su separación y su autonomía, se corresponde con su progresiva humanización o subjetivización –de ellas mismas y de sus objetos. Kant sería el punto culminante de este proceso al descubrir las distintas estructuras o pre–juicios subjetivos que permiten que haya lógica, ética y estética, y sus objetos. Hay ética como ámbito autónomo, p. e., porque hay una disposición ética subjetiva, humana. Aquellas disciplinas son a fin de cuentas diversas disposiciones humanas, y a ello deben su autonomía. En definitiva, ética, estética y lógica, suponen el olvido humanista/metafísico del ser y de la pertenencia del hombre al ser. Responden al espíritu metafísico del humanismo que representa toda una *actitud* o *ética*: la ética de la subjetividad de la voluntad de poder, la ética del sujeto como centro y señor de lo ente, como sustancia/sujeto de lo que es, ética que ha dominado la historia occiden-

⁷ Así, en la modernidad la meditación (*Besinnung*) del arte se traslada al estado sentimental del hombre, a la *aísthesis*, y se convierte en estética (Heidegger, 1936/1937, p. 82; p. 87).

tal, después del pensar inicial de los primeros griegos, y que llega a su culminación con la técnica⁸. De hecho, el sujeto de la técnica, el señor de lo ente, se fundamenta sobre el sujeto de la ética humanístico/metafísica, el sujeto del idealismo ético, paralelo del *cogito*, que cree en la ilusión de la libertad como autodeterminación del sujeto, como si pudiese disponer plenamente de sí, como si fuese su dueño, como si fuese su propio origen, origen absoluto de sí, olvidando su arraigo (*Bodenständigkeit*) en el ser, cerrándose a lo *transcendens* (cfr. Cerezo, 1991, pp. 15 ss). Sólo ese sujeto/origen para el que *stricto sensu* no hay ningún fuera, puede ser sustancia y “centro de referencia de lo ente” (*Bezugsmittle des Seienden*), “aquel ente sobre el que se fundamenta (*gründet*) todo ente en el modo de su ser y de su verdad” (Heidegger, 1938, p. 88; p. 87). Al erigirse en medida del ser como sujeto constituyente, ese sujeto configura (subjetiviza, humaniza) lo real, hace del mundo imagen (*Bild*) y valor, y por tanto no *deja ser* a las cosas en su verdad (Cerezo, pp. 36 ss). Sin embargo, contra el carácter infinito e incondicionado del sujeto idealista, Heidegger ha afirmado desde *Sein und Zeit* la finitud del hombre, al sostener que todo proyecto es yecto, o sea, que todo proyecto o apertura está condicionado, pertenece a un destino (*Geschick*) que le trasciende: a la interpelación del ser.

2. Nuevo humanismo y *Ereignis*

¿Qué podemos esperar entonces de Heidegger, si no es una ética, estética o lógica? No sería incorrecto decir que podemos con razón esperar de él una ética, una estética y una lógica originarias, suponiendo que podamos emplear estos términos en un sentido neutral, o sea, en clave no humanista-metafísica. En la afirmación que comenzaba esta exposición y con la que Heidegger responde a la pregunta acerca de cuándo escribiría una ética, se encuentra ya indicado el sentido en el que hay que entender esos saberes originarios. Allí decía que cuando se piensa esencialmente la esencia del hombre, o sea, a partir de la verdad del ser, surge necesariamente la exigencia de una –en sentido neutro– ‘ética’ que aclare cómo debe vivir el hombre que existe, es decir, que existe en relación con el ser. Unas páginas después la llama “ética originaria” (*ursprüngliche Ethik*) y la define como “el pensar que piensa la

⁸ El uso de los términos ‘actitud’ y ‘ética’ en esta afirmación necesita aclaración, y ello no sólo porque el segundo puede llevar a la confusión con la disciplina ética a la que hasta ahora nos habíamos referido, sino porque esa ‘actitud’ humanista que subyace a la ética, la lógica y la estética, esa ética de la subjetividad, no es resultado de una actitud humana, ni de una decisión ética, un acto de autodeterminación de la voluntad subjetiva, sino que es, en lenguaje heideggeriano, un destino, una actitud en la que estamos destinados por el ser. Una vez hecha esta precisión, podemos hablar de la ética de la subjetividad o humanismo metafísico, siempre que sepamos que se trata en ellas de decisiones esenciales, que son destino de la historia del ser, formas de su darse, darse en el que por cierto consiste el propio ser.

verdad del ser como elemento inicial del hombre en cuanto ex-sistente” (Heidegger, 1946a, p. 356; p. 78). El hombre ya no es base ni origen, pues está esencialmente abierto al ser. Ética, estética y lógica son originarias cuando se elaboran sobre la convicción de que el origen es el ser, no entendido desde luego como fundamento sino como acontecimiento (*Ereignis*) que es –se despliega– en ellas mismas. Si los saberes humanístico/metafísicos pensaban lo real sobre la base del hombre como centro y señor de lo ente, como sustancia y origen, los saberes originarios piensan la verdad del ser como origen del hombre y de sus obras. La separación e independencia de las ciencias, la diferencia entre sus métodos, entre las distintas formas de tratar sus objetos, se debe a que han olvidado su enraizamiento (*Verwurzelung*) en su base fundamental (*Wesensgrund*), en su origen, el ser, y lo han suplantado por el hombre (Heidegger, 1929b, p. 104; p. 94. 1966b, p. 654; p. 5). El primer resultado de esta crítica al humanismo metafísico es la disolución de la moderna autonomía de las disciplinas que fue consecuencia de la actitud humanista. El fundamento de la anulación de la autonomía e independencia de las disciplinas, en suma, el factor determinante de la disolución de las disciplinas, es el hecho de que –a juicio de Heidegger– ya no responden a distintas funciones humanas, sino que ponen en obra la verdad del ser; o mejor, que en ellas el ser mismo acontece, se pone en obra. No hay disciplinas, sólo pensar esencial u originario, pensar/decir la verdad del ser. Este es el pensar inicial de los primeros griegos, el pensar en sentido estricto según Heidegger, antes de que muriera al convertirse en filosofía, y ésta en *epistéme*. Aquellos pensadores no conocían la ética ni la lógica, pero su pensar no era ni ilógico, ni amoral. Tampoco tenían una estética, pero sí un “gran arte” (*grobe Kunst*) (Heidegger, 1946a, p. 354; p. 74. 1936/1937, pp. 77 s; p. 84). Todo esto no significa que su pensar o su eticidad o su arte fuesen sólo vividos en un “oscuro arrebatado” (*dunklen Aufwallung*) de vivencias (*Erlebnisse*) no holladas por el concepto”, añade Heidegger refiriéndose exclusivamente a la estética; aquellos griegos no tenían vivencias, pero sí un “saber tan claro y originariamente desarrollado” (*ursprünglich gewachsenes, helles Wissen*) que no necesitaban lógica, ética ni estética (1936/1937, p. 78; p. 84)⁹. La aparición de las distintas disciplinas no es sino consecuencia de la desaparición de este saber esencial y de su sustitución por el pensar objetivante, representacional, el pensar metafísico, que sólo conoce el ser como pura presencia estable, como desvelamiento, como evidencia, sin resto de ocultamiento, el único ser en definitiva que puede ser representable, objetivable (Vattimo, 1990, pp. 56, 153)¹⁰. Aquel saber es el pensar esencial, el pensar la verdad del ser. Ahora bien, este pensar no es mera teoría; realmente “no es ni teórico ni práctico”

⁹ Pero ese saber también es riguroso. El rigor no sólo es cosa del método moderno cartesiano; hay otro modelo de rigor, hay también rigor meditativo, poético.

¹⁰ El ser como juego de presencia y ausencia, el ser que se escapa al pensar objetivador de la metafísica, se pone en obra en la obra de arte.

sino que “acontece antes de esta distinción” tradicional, que para Heidegger es claramente de signo metafísico (1946a, pp. 358, 362; pp. 80, 88. 1966b, p. 676; p. 13). Es pensar, pero no teórico, supera la teoría, pues se ocupa de la luz en la que existe y se mueve todo teorizar; es hacer, pero supera toda praxis, y no por la magnitud y el éxito de sus resultados, que realmente no tiene ninguno, sino por la pequeñez e insignificancia de su hacer, inútil prácticamente. La acción insignificante del pensar esencial consiste en llevar al lenguaje la palabra inexpresada del ser, haciendo entonces del lenguaje la casa del ser. Esto significa que *pensando*, la ex-sistencia habita la casa del ser (Heidegger, 1946a, pp. 361 s, 313; pp. 86 s, 11). El pensar esencial, aquel saber originario y claro, es habitar la casa del ser; es un experimentar (saber y hacer) la verdad del ser, y en él se despliega la esencia originaria del hombre. ‘Dentro’ de él tendrán lugar nuestras teorías y haceres. Ciertamente los primeros griegos no tenían lógica, ética ni estética, pero tenían experiencia esencial del pensar, del *ethos* y del arte, los experimentaban como modos de revelación de la verdad del ser, de lo que es el ente –cada uno a su modo–, y por tanto también como caminos o residencias del hombre en las que se le abre la verdad del ser (Heidegger, 1936/1937, p. 82; p. 88)¹¹. Aquellos griegos estaban en la verdad del ser. Nosotros no. La ética, la lógica y la estética, las disciplinas, surgieron cuando nació la filosofía, cuando se olvidó la verdad del ser y la pertenencia esencial del hombre al ser. Pero antes de que se produjese ese olvido y la consecuente existencia de distintas disciplinas, el pensar esencial suponía la ética, estética y lógica originarias. En el plano de lo esencial y originario no hay diferencia entre lógica, ética y estética. En la propia naturaleza de ese pensar, que también es acción, está ya planteada la índole de la nueva ética heideggeriana, esa ética originaria que forma parte también del arte –y de la lógica. Dicho de otro modo: hay en Heidegger una estética originaria, una forma esencial de comprender el arte al margen del humanismo que lleva consigo una ética, una ética originaria, y una lógica originaria¹². Pensamiento, *ethos* y arte, son esencialmente lo mismo: modos (diversos) de experimentar la verdad del ser, o lo que es lo mismo una vez establecida por Heidegger la equivalencia esencial entre ser y verdad, modos de acontecer el propio ser¹³. Aquí está la raíz del nuevo humanismo.

¹¹ La tarea decisiva (*entscheidende Aufgabe*) del gran arte, especifica Heidegger, es “revelar (*offenbar zu machen*) en el modo de la obra lo que es el ente en su totalidad (*was das Seiende im Ganzen ist*) y preservar (*verwahren*) en ella esa revelación (*Offenbarkeit*)”, o sea, poner en obra la verdad de lo ente, de manera que “el arte y su obra sólo son necesarios como un camino (*Weg*) y una residencia (*Aufenthalt*) del hombre en las que se abre (*sich eröffnet*) la verdad del ente en su totalidad, es decir, lo incondicionado (*Unbedingte*), lo absoluto (*Absolute*)”.

¹² Heidegger rechaza la *estética* entendida como la concepción moderna (humanístico/metafísica) del arte. Pero F. W. von Herrmann (1980, XVIII) ha subrayado que esto no implica el rechazo de una filosofía del arte como meditación sobre lo que es el arte, que es lo que hace Heidegger y en este sentido usamos la expresión ‘estética’ referida a él.

¹³ En *Vom Wesen der Wahrheit* advierte que al preguntar originariamente por la esencia de la ver-

Si aquellos saberes humanista/metafísicos se fundaban sobre una ética de la subjetividad, sobre el humanismo, habrá que aclarar cuál es el sustituto de ese humanismo, ahora que el hombre ya no es el origen, el señor de lo ente, sino el ser. La alternativa que propone Heidegger –ya desde *Sein und Zeit*– no es la inhumanidad ni el rebajamiento de la dignidad del hombre. Si se piensa contra el humanismo es porque éste, al pensar al hombre como fundamento de lo ente, sujeto que disuelve el ser de lo ente en objeto, en objetividad construida (subjetivamente) y a su disposición, no ha puesto la humanidad del hombre a su verdadera altura (Heidegger, 1946a, p. 330; p. 38). El nuevo humanismo que plantea Heidegger y que se halla en las antípodas del humanismo metafísico del señor de lo ente, exige por tanto pensar de modo más esencial u originario la esencia del hombre. De acuerdo con la línea marcada por la fenomenología husserliana, la dirección del pensamiento de Heidegger siempre es la misma: búsqueda de lo originario, pero esto esencial ya no se encuentra en la conciencia trascendental y absoluta. Efectivamente, lo originario del hombre reside en su relación con la verdad del ser. El hombre es *Da-sein*, su ser es ser el lugar del ser, de manera que la esencia humana consiste en recibir aquello que no es humano, lo otro, lo *transcendens*: el ser; consiste en el ofrecimiento de cobijo, de albergue, al ser, aquello que al recibirlo le hace ser. Esto significa que el hombre es lo que es originariamente, *Da-sein*, por el ser. Esto es lo que la actitud metafísico/humanista no puede reconocer, que “el hombre sólo se presenta en su esencia en la medida en que es interpelado por el ser” (Ibid., p. 323; p. 27). Pero no sólo eso. Pensar profundamente el *Da-sein* implica reconocer que también el ser necesita al hombre, que el ser sólo es revelándose al hombre en tanto éste es *Da-sein*. La verdad del ser acontece en el *Da-sein*. “La esencia del hombre, escribe Heidegger en un lenguaje conscientemente metafísico, es esencial

dad se descubre el “entrelazamiento (*Verflechtung*) de la esencia de la verdad con la verdad de la esencia”, o sea, del ser, puesto que “en el concepto de ‘esencia’ la filosofía piensa el ser” (Heidegger, 1930, pp. 198, 200; pp. 168 s). Heidegger aclara (1930, p. 200; p. 169) que el sujeto de la proposición “la esencia de la verdad es la verdad de la esencia” es la ‘verdad de la esencia’; la verdad del ser es el ser de la verdad. La verdad es siempre verdad del ser, es decir, desocultamiento del ser y no carácter del conocimiento. ‘Ser’ implica salir del estado de ocultamiento; decir ‘el ente es’ supone decir que está en estado de desocultamiento, pero esto es la *alétheia*, estado de desocultamiento. De aquí se desprende que la verdad, el estado de desocultamiento, no es un simple añadido (*Zugabe*) al ser, sino su esencia (*Sein west aus Un-verborgenheit*). ‘Ser’ significa desvelarse, presentarse, aparecer manifestándose, y ‘no ser’ apartarse de la apariencia. La esencia del ser sólo puede entenderse a partir del desocultamiento, de la verdad (cfr. Heidegger, 1935, pp. 109 s, 113; pp. 140, 143). El origen de la verdad no es la *alétheia* como modo de desvelamiento del *Da-sein*, sino el ser como *Lichtung*, claro (luz) originario que ilumina y que nunca se manifiesta plenamente en la historia. Esto significa que la verdad, como rasgo fundamental del ser, es un cobijar o guardar que ilumina (*lichtendes Bergen*), pero Heidegger piensa esta *Lichtung*, en tanto que claro que desvela/ilumina, como un ocultar (*verbergen*). La esencia de la verdad, sostiene, es “lo único que se oculta (*das sich verbergende Einzige*) de la irreplicable historia del desvelamiento (*Entbergung*) del sentido de lo que llamamos ser” (Heidegger, 1930, p. 201; p. 170). El ser como *Lichtung* es desvelamiento y ocultamiento, y esto se llama *alétheia*.

para la verdad del ser” (Ibid., pp. 345, 313 n; pp. 62, 10 n)¹⁴. Ese lenguaje precisamente es el que invita a malinterpretar en sentido metafísico/humanista esa frase. En ella realmente no se dice que el ser (verdad) sea un producto del hombre: que sólo haya ser en tanto hay *Da-sein* no significa que el ser sea *por* el hombre. Alejándose de la subjetivización de la verdad, Heidegger ha referido esencialmente la verdad al ser, y el ser –recordemos– no es un objeto del hombre, es *transcendens*. El *Da-sein* es lugar donde *se da* (es) el ser, pero no es causa del darse, que no le pertenece a él sino más bien al propio ser (cfr. Zubiri, 1985, pp. 442 s. Vattimo, 1986, p. 98). Por esto el ser acontece. No es y luego acontece: es acontecimiento. El ser es eso, lo históricamente acontecido, y sólo es ahí, no es primero en las estrellas para venir luego a acontecer aquí; su ser es acontecer aquí (Heidegger, 1935/1936a, p. 52; p. 49). Su ser es ponerse en obra –acontecer– en el arte, la política o el pensar, los modos de acontecer del ser. El ser es su historia, la historia del ser, y esta es la historia originaria. Ahora bien, esta historia del ser, la historia originaria de la humanidad, se verifica especialmente en las palabras de los poetas y pensadores esenciales, en el poetizar y pensar esenciales¹⁵. Ser y hombre se necesitan mutuamente, sólo son (acontecen) en correlación. El hombre pertenece (*gehört*) al ser, es lo propio del ser, porque el ser necesita (*braucht*) al hombre; y el ser pertenece al hombre, es lo propio del hombre, porque el hombre necesita al ser (Heidegger, 1936b, p. 251). Este acontecimiento de copertenencia (*Zusammengehören*), este impulso mutuo o cruzado (*Gegenschwung*) del necesitar y el pertenecer entre hombre y ser, es lo que Heidegger ha llamado *Ereignis*: el ser es como *Ereignis*, la esencia del ser es *Ereignis* (1957b, pp. 69 ss, 85-91. 1936b, pp. 247, 251. Cfr. Pöggeler, 1986, p. 156)¹⁶. Por tanto, y en virtud de la relación esencial existente entre el hombre y el ser, Heidegger escribe que “pensar la verdad del ser significa también pensar la *humanitas* del *homo humanus*” (1946a, pp. 345, 352; pp. 61, 72); y del mismo modo, pensar originariamente la esencia del hombre requiere plantear la pregunta por la verdad del ser.

¹⁴ También en *Zur Erörterung der Gelassenheit ...* afirma que la verdad necesita al hombre (Heidegger, 1944/1945, p. 66; p. 72). En *Sein und Zeit* hay expresiones parecidas, que tienen –según confiesa (1946a, pp. 336 s; pp. 48 s)– el mismo sentido antimetafísico y antihumanista, pero entonces estaban escritas en lenguaje metafísico a su pesar, sin saberlo, lo que demuestra la existencia de un residuo de humanismo metafísico del que sólo se librá Heidegger tras la *Kehre*, con la aparición de la importancia central del arte y del concepto de *Gelassenheit*: “Ser –no entes– sólo lo hay en tanto hay verdad”, y “la verdad, añade, sólo es hasta donde y mientras el *Dasein* es” (Heidegger, 1927, pp. 304, 299; pp. 251, 247), de manera que “sólo mientras el *Dasein* es, es decir, la posibilidad óptica de una comprensión del ser, hay ser” (1927, p. 281; p. 232).

¹⁵ Cfr. la crítica de Rorty (1993, pp. 76 s, 102 ss) a esta sobrevaloración de la filosofía.

¹⁶ Y Heidegger aclara (1936b, p. 245) que el hombre vislumbra/reconoce (*ahnt*) el ser, o mejor, que el hombre es el que vislumbra o reconoce al ser (*der Ahnende des Seyns*) –expresión que sustituye al *Seinsverständnis* de *Sein und Zeit*–, porque el ser se lo apropia (*sich er-eignet*).

Ahora bien, en esta relación esencial entre hombre y ser, en esta comprensión de la humanidad originaria del hombre como ser relacionado (abierto a) esencialmente con la verdad del ser, como ser que *habita* en la verdad del ser, está *in nuce* el nuevo humanismo de Heidegger, la nueva ‘ética’, y, al tiempo, la tesis que condensa su pensamiento central. El *ethos* originario heideggeriano realmente no añade nada a esa tesis; más bien es su pleno reconocimiento. Por esta razón ha podido escribir M. Seel que “Heidegger no tiene ninguna ética porque su filosofía es una ética” (Seel, p. 244). En el inicio, los primeros griegos experimentaron esta verdad del ser y del hombre, pero quedó impensada. Heidegger llama ‘otro inicio’ (*der andere Anfang*) precisamente a la tarea de regresar a la fuente oculta de la historia acontecida, el inicio donde está todo, incluido el porvenir, para reiterarla y consumarla pensando aquello impensado y dar el salto (al otro inicio) (1946a, pp. 334 s; p. 45)¹⁷. En el ‘otro inicio’ se trata entonces de pensar la lógica, ética o estética originarias, el saber originario de los griegos, su saber de la verdad del ser y del hombre; en el ‘otro inicio’ se piensa por tanto el *ethos* originario, el nuevo humanismo, un pensar que es también praxis. Heidegger escribe que *ethos* significa “estancia, lugar donde se mora”, “ámbito abierto donde mora el hombre”. El sentido de esta ética originaria supone reconocer que la verdad del ser es la morada *propia* del hombre, es decir, supone que el hombre reconozca su relación de pertenencia esencial al ser, y que por tanto se elija como *Da-sein* o lugar del ser, que se sienta requerido para su verdad y se comprometa con el ser como medio de su desocultamiento (Heidegger, 1946a, pp. 354 ss; pp. 75-78. Cfr. Cerezo, p. 42). El ser le da ser al hombre, le hace ser lo que es, *Da-sein*, pastor del ser, y el hombre le responde agradeciéndole aquella generosidad ontológica (cfr. Mújica, 1995, pp. 37 s). Este agradecimiento es el servicio que presta el hombre al ser y en él reside su *humanitas*. Ese servicio, que consiste en escuchar la llamada del ser para guardar su verdad, o sea, en ser lugar del ser, es originariamente pensar. Pensar, *denken*, es esencialmente agradecer, *danken* (Heidegger, 1944/1945, p. 68; p. 74). Ciertamente, la morada del hombre, la verdad del ser, no está ahí sin más: hay que desocultarla, y este desocultar (pensar) no es mero acto teórico sino que representa todo un *ethos*, el *ethos* originario: el *habitar poético*, teniendo en cuenta que *poiesis* significa desocultar, llevar algo a lo desoculto, a la verdad. Al fin, la ética originaria es habitar poéticamente (en) la verdad del ser en tanto ésta es el elemento originario del hombre (Heidegger, 1946a, pp. 356 s; p. 78). No obstante, no sólo es poética la relación del hombre con el ser, también es técnica; el hombre *habita* también técnicamente la verdad del ser, aunque esto supone su olvido y el desarraigo del hombre (de la propia verdad del ser). Sólo el habitar poético se compromete con la verdad del ser como auténtico lugar/*ethos* de su desvelamiento –y de su encubrimiento, según

¹⁷ Se trata de re-pensar lo pensado por los griegos, pensado ya como futuro (Heidegger, 1937/1938, pp. 36-40, 124, 184).

veremos. Si el humanismo técnico convierte al ser en objeto, y en consecuencia *pone* al ente –desprovisto ya de su verdad por no ser iluminado por la luz del ser– al servicio del hombre, elevado a señor de lo existente, a su disposición¹⁸, el nuevo humanismo encuentra la dignidad del hombre –su *humanitas*– en ponerse al servicio del ser, en reconocer (pensar) al hombre como *Da-sein*. Ese servicio representa la ‘actitud’, el ‘*ethos*’, el ‘habitar’ o ‘experimentar’ originario del hombre, el habitar poético, previo a toda teoría y toda praxis. Esa es la esencia del hombre, hoy olvidada, lo mismo que el ser, y la base de un nuevo *ethos* posthumanista. Es el humanismo de la humildad y de la “esencial pobreza del pastor” (*wesenhafte Armut des Hirten*) que atiende a los entes, no del poder que impera sobre ellos y de ellos dispone (Heidegger, 1946a, p. 342; p. 57). Esta es la nueva ética del pensar heideggeriano, un pensar que consiste en el “intento (*Versuches*) por decir (*sagen*) sencillamente la verdad del ser (*Wahrheit des Seins*)” (Ibid., p. 313 n; p. 10 n). Si en la ética metafísica de la subjetividad el sujeto se toma a sí mismo como medida de todo ente, en la ética originaria la regla, el *nomos*, surge de aquel reconocimiento/compromiso; proviene en suma del propio ser (Ibid., p. 361; p. 85)¹⁹. El habitar poético nos anuncia claramente el carácter artístico, poético (‘estético’, siempre que empleemos el término en sentido neutral), del nuevo humanismo –y por tanto también de la nueva lógica. La aclaración de la naturaleza del habitar poético nos obligará además a perfilar con más exactitud la relación técnica del hombre con el ser.

3. *Gelassenheit* como poética de la receptividad del ser

La lógica, ética y estética originarias se elevan sobre ese suelo donde habita el hombre, donde despliega su esencia. Entonces, pensamiento, *ethos* y arte esenciales son modos de acontecer (de) el ser, y modos también del nuevo humanismo del pastor. El saber originario, claro y riguroso que representan no significa un ataque a lo existente, como el pensar subjetivo, representativo, cuya última expresión es la técnica, sino un “dejar llegar (*Ankommenlassen*): lo ya presente (*das schon Anwesende*)” (Heidegger, 1936/1937, p. 80; p. 86). Por esto puede acontecer el ser en el pensar, *ethos* y arte esenciales. Hemos llegado al punto culminante: el nuevo humanismo, el *ethos* posthumanista, que nada tiene que ver con una ética normativa sino con la esencia originaria del hombre como ser interpelado por el ser para

¹⁸ En esta tesis se resume metafísica, humanismo, técnica y nihilismo resultante, cuya esencia es “la historia en la que del ser no hay nada” (*mit dem Sein selbst nichts ist*) (Heidegger, 1944, p. 304; p. 276). Sólo hay hombre; el ser se olvida, desaparece al quedar reducido a cosa humana, objeto al servicio del hombre.

¹⁹ Por esto Seel (1991, pp. 248, 269) ha afirmado que en el método ontológico heideggeriano –el compromiso, guarda o cuidado de la verdad del ser– hay un mensaje ético.

guardar su verdad, el habitar esencial (poético) del hombre, consiste en eso, en “dejar ser al ser” (*sie läßt das Sein -sein*), lo que verdaderamente –y salvando la impropiedad del término ‘ética’ cuando se dice de Heidegger– equivale a todo un “programa ético” (Heidegger, 1946a, p. 358; p. 80. Mújica, p. 18. Ibáñez, 2000, p. 133). Frente a la ética moderna y humanista de la subjetividad, de la voluntad de poder, la ética que –bajo la idea de que el hombre es el señor de lo ente– se consume en la técnica con el dominio de lo real, la ética postmoderna y posthumanista de Heidegger –sostenida sobre la idea de que el hombre es esencialmente pastor del ser, guarda de su verdad– es una ética de la *Gelassenheit*. *Gelassenheit* es precisamente lo que permite al hombre verificar su esencia de *Da-sein*, lo que permite la realización del hombre como lugar del ser. Por esto mismo *Gelassenheit* es el espacio que deja ser al ser, el espacio que deja ser a las cosas, que permite que resuenen, que hablen. Habitualmente hablamos de dejar (*Seinlassen*) como desistir de, no tocar, no tener nada que ver con. En *Vom Wesen der Wahrheit*, Heidegger asegura que ‘dejar’ ya no tiene el sentido negativo de la abstención e indiferencia: es dejar-ser al ente (*Sein-lassen*), comprometerse, meterse, relacionarse (*Sicheinlassen*) con el ente, no para manipular sino para dejar a lo presente en su presencia sin añadir ni interponer nada, para salvar. En una nota de 1943 aclara que *Sein-lassen* tiene el sentido –positivo– de permitir, cuidar, guardar, proteger (*gewähren, Wahren*) (1930, p. 188; pp. 159 s). Ahora bien, esto sólo es posible, y esta es la naturaleza misma de la *Gelassenheit*, si anulamos al sujeto, si callamos al hombre/señor; sólo entonces la *Gelassenheit* deja ser al ser, deja que el ser se dé. El ser habla, las cosas tienen la palabra, cuando calla el sujeto de la metafísica y la técnica. Por esto Heidegger escribe que la esencia de la lógica –y del lenguaje– es la sigética (*Sigetik*), porque cuando calla el sujeto toda palabra y toda lógica quedan bajo el “poder del ser” (*Macht des Seyns*) (1936b, p. 79). Entonces el hombre escucha la palabra del ser y su habla es el habla del ser. La sigética es el método del humanismo de la *Gelassenheit*. Recordemos que el *Da-sein* es lugar donde *se da* (es) el ser, pero no es causa del darse, que es algo que compete al propio ser. Es el ser el que se da. En este sentido es esencial el hombre para la verdad del ser: no porque ponga el ser, no porque el ser sea por él, sino porque lo deja ser. Por esto mismo el ser necesita al hombre des-subjetivado, o sea, como sujeto que *deja* ser, no como sujeto que *pone* ser. *Poner* (*setzen, stellen*) es el verbo del humanismo metafísico, el verbo del sujeto/señor; *dejar* (*lassen*) es el verbo del nuevo humanismo, el verbo del *ethos* originario del hombre/pastor, el que guarda/respeto la verdad del ser. Para dejar ser a las cosas tenemos que dejarnos ser a nosotros lo que somos: lugar del ser, región donde las cosas se revelan en su ser sencillo y esplendoroso, y esto supone suprimir la *Wille zur Macht* que culmina en la técnica²⁰. Si la *Wille zur Macht* meta-

²⁰ Heidegger considera a Nietzsche el último metafísico, la culminación, cumplimiento y acabamiento (*Vollendung*), de la voluntad metafísico/antropológico/técnica que domina la metafísica desde

físico/técnica se basa en la afirmación del sujeto, es decir, en la conversión del hombre en centro de lo ente, reducido a objeto, o mejor y en sentido estricto, a *Bestand*, reserva a su disposición, materia de la que puede disponer, *Gelassenheit* significa liberación de la subjetividad de la *voluntad de poder*, liberación del sujeto del principio de razón que calcula y domina; es la operación por la que el sujeto deja de realizar el esfuerzo que requiere ser sujeto y se libera de todo residuo de voluntad de poder, único modo de dejar ser al ser, de cuidar y respetar el ser de las cosas, de real-bergar (*zuriückbergen*) las cosas en su esencia²¹. Liberar al hombre, liberarse del *sujeto*, implica liberar las cosas para su verdad, dejarlas en libertad para su esencia, para ser lo que son.

Esta conexión esencial entre verdad (ser) y libertad subyace a la interpretación originaria de la libertad que ofrece Heidegger. Frente al concepto idealista de libertad como autodeterminación de la voluntad concebida como origen de sí, esta libertad originaria involucra al ser, equivale a dejar ser al ente el ente que es. Antes que nada, antes que una propiedad de la subjetividad, de la voluntad, la libertad es esencialmente para Heidegger compromiso (*Eingelassenheit*) con el desvelamiento (*Entbergung*) del ente como tal (1930, pp. 188-191; pp. 159-162. 1936/1937, pp. 139 s; p. 136). El *ethos* originario heideggeriano es una *ética* de la liberación que afecta tanto al *sujeto* como al *objeto*²², al hombre y al ser: para liberar al ser, para dejarlo ser, tenemos que liberarnos nosotros, tenemos que liberar nuestro ser originario de pastor, de oyentes, de seres que son en relación al ser. Esto es la *Gelassenheit*, liberación de la subjetividad. Sólo el hombre libre, liberado del principio de razón, puede dejar ser. Heidegger accede a la ética originaria de la *Gelassenheit* por tanto cuando logra suprimir los últimos residuos del sujeto metafísico que aún quedaban en *Sein und Zeit*, y le da la voz al ser (Cerezo, p. 41. Villacañas, 1997a, p. 7). El dejar ser permite a Heidegger salvar el papel del hombre y evitar el humanismo metafísico. El hombre ya no pone; deja ser. Ese es su actuar: recibir, recibir el ente, que es el que ahora “propiamente se pone” (*sich eigens stellen*)²³. El hombre dice sencillamente la verdad del ser, deja ser al ser, sólo si deja de ser sujeto, si asume su propia finitud, su propia verdad: que no es señor

Platón (1940, pp. 132, 164, 171, 177, 198; pp. 125, 152, 158, 163, 181.). Vattimo no lo entiende así (1998, pp. 63 ss, 85 ss).

²¹ Por esto Gadamer (1987b, p. 348) ha subrayado el hecho de que, tras la *Kehre*, Heidegger pone la *Gelassenheit* en el lugar que en *Sein und Zeit* ocupaba la angustia como clave de la pregunta por el ser.

²² Una vez entendida la correlación esencial de pertenencia entre ser y hombre (*Ereignis*), Heidegger advierte que el uso de los términos tradicionales ‘sujeto’ y ‘objeto’, acuñados desde una perspectiva metafísica, no es adecuado (1935/1936a, pp. 12, 65, 73 s (*Zusatz*); pp. 21, 66 s, 74 (Apéndice)). Los empleamos sólo a título didáctico, con una finalidad pedagógica.

²³ En este sentido Heidegger redefine el re-presentar (*Vor-stellen*), liberándose de todo tipo de prejuicios, como el “dejar contraponerse (*Entgegenstehenlassen*) la cosa como objeto” (1930, pp. 184 s; pp. 156 s).

de la tierra. Para recibir el ser, para abrir espacio en sí a lo otro que viene de fuera, para escuchar antes que hablar –lo que viene de fuera es antes escuchado que dicho, y una vez escuchado el decir humano es escucha–, en suma, para ser lugar del ser, el hombre tiene que sacrificarse, tiene que vaciarse, tiene que renunciar a sí como sujeto. Pero, escribe Heidegger, “la renuncia (*Verzicht*) no quita (*nimmt*). La renuncia da” (1949a, p. 90; p. 138. Cfr. Mújica, pp. 38, 193). La renuncia, dejar de ser señor, lo que da es la auténtica *humanitas* del hombre, la salvación del hombre, verificada en la “esencial pobreza del pastor”, cuya “dignidad consiste en ser llamado (*gerufen*) por el ser para la guarda de su verdad (*Wahrnis seiner Wahrheit*)” (Heidegger, 1946a, p. 342; p. 57). Al tiempo, la renuncia da el tesoro del ser, las cosas en su verdad, la “fuerza inagotable de lo sencillo” (*unerschöpfliche Kraft des Einfachen*), “el esplendor de lo sencillo” (*die Pracht des Schlichten*), aquello que el hombre moderno no escucha, pues sólo oye el ruido de sus máquinas, al que tiene como la “voz de dios” (*Stimme Gottes*) (Heidegger, 1949a, pp. 89 s; pp. 137 s. 1947, p. 79; p. 179). El hombre occidental ha explorado la vía del sujeto metafísico/técnico, y ha agotado la posibilidad de considerarse dueño de la tierra. El resultado ha sido la tecnificación del mundo y el dominio del propio hombre por la técnica. Merece la pena recorrer ahora otro camino. Cansado de encontrarse a sí mismo por todas partes, el hombre encuentra la salud en lo que viene de fuera, en lo *transcendens* (que no es sin nosotros), y a ello *debe* abrirse, y pasar así de ser dueño a ser servidor, de ser hablante, locuaz, a ser oyente. A diferencia del humanismo metafísico que concibe al hombre como señor de lo ente, Heidegger reconoce en su conversación con *Der Spiegel* que ni la acción humana, ni la filosofía, pueden producir un cambio inmediato (*unmittelbare Veränderung*) del estado actual del mundo, y que la palabra la tiene el ser (1966b, p. 671; pp. 10 ss). El hombre es *Da-sein*, su ser es ser lugar del ser, lugar de revelación del ser, pero ese *Da* no pertenece al hombre, no está en su voluntad sino que pertenece al ser. Por eso Heidegger confiesa en aquella entrevista que *nur noch ein Gott kann uns retten*, es decir, que sólo podemos esperar una *nueva* revelación del ser. La relación entre hombre y ser está dominada por el ser, pero el hombre puede y tiene que prepararse para (abrirse a) lo que viene, para que el ser pueda hablar. Esta es la única posibilidad que nos queda, el hacer que nos es propio: preparar el espacio para la revelación del ser, preparar la predisposición de la espera (*die Bereitschaft der Erwartung vorzubereiten*). Ahora bien, el pensamiento, reflexionando sobre nuestra situación actual, puede despertar (*wekken*), aclarar (*klären*) y fortalecer (*festigen*) aquella predisposición. Así el pensar según Heidegger ya no es pasividad (*Untätigkeit*) sino actividad en sí (*in sich das Handeln*) (1966b, pp. 672, 676; pp. 12 s)²⁴. El ser tiene la palabra, pero el hom-

²⁴ Recordemos que también Husserl sostiene que la reducción fenomenológica, verdadero núcleo teórico de la fenomenología, supone la “máxima mutación existencial que se encomienda a la humanidad como tal”, una especie de “conversión religiosa”, es decir, una forma superior de praxis, de vida (1935, p. 140; p. 144).

bre, en virtud de la relación esencial entre ser y hombre, tiene que predisponerse para dejarlo hablar, para oírlo. Esa predisposición es la *Gelassenheit*, el abandono del sujeto, el núcleo de –también en palabras de Gadamer– la “nueva ética” heideggeriana, la cual por tanto, añade, no consiste en la aparición de otro pensar sino que depende de una transformación o conversión (*Verwandlung*) del hombre (Gadamer, 1987b, p. 348). A la autenticidad (*Eigentlichkeit*) ético/existencial/ontológica se llega, señala Merker, mediante la conversión (*Konversion*), no a través de la reflexión (Merker, 1991, pp. 233 s, 238)²⁵. Esto es lo que permite que el hombre sea *Da-sein*, lo que permite dejar ser al ser. El *Da* es del *Sein*, pero el hombre tiene que prepararse para el *Da-sein*. Esta preparación o abandono es lo que Vattimo ha denominado “cura de adelgazamiento del sujeto”, el recobrase de la enfermedad de ser *subiectum*, *hypokeimenon*, centro, sustancia o fundamento de lo real (Vattimo, 1990, p. 46). *Gelassenheit* por tanto no puede interpretarse como una antropología de la fortaleza del ánimo en clave estoica, ni como un ascetismo de la voluntad al estilo de Schopenhauer, ni como una metafísica de la esperanza, actitudes todas ellas muy ‘subjetivas’. Representa justo lo contrario: no pertenece al dominio de la voluntad, no es una actitud subjetiva, sino más bien un abandonarse (*Gelassensein*), el abandono del sujeto, lo que equivale a una apertura a las decisiones del ser (Heidegger, 1944/1945, pp. 39, 57; pp. 37, 59)²⁶. En definitiva, la ética posthumanista evita la actividad provocadora del sujeto metafísico-técnico, pero no equivale a pura pasividad fatalista. Es un hacer, pero este hacer consiste en dejar ser en nosotros lo que desde nosotros deja ser al ser; es una “poética de la receptividad”, una actitud que es tanto más poética, más creativa, cuanto más pasiva parezca (Mújica, p. 18). Este hacer es un recibir (un recibir por tanto lo que viene, lo que no es nosotros), pero no es un recibir pasivo sino activo, creativo, *poiético* (pues lo que viene no es sin nosotros). Para recibir poéticamente, para abrirnos receptivamente a lo que viene hacia nosotros, lo que se nos destina, el ser que es destino, tenemos que hacer, y lo que hay que hacer es prepararse para el ser, dejar ser al ser, que es el que lleva la voz cantante, y ello exige suprimir la subjetividad dominante. Sólo así escucha-

²⁵ Merker destaca que el interés que movía a Heidegger en *Sein und Zeit* no era establecer una teoría de la verdad ni una explícita teoría de la autenticidad (1991, p. 230). La ética originaria de Heidegger no es asunto teórico/reflexivo, no es asunto del pensar representacional, sino que es una teoría –un pensar– que es praxis, que está más allá de la distinción teoría/praxis. Ese pensar representa verdaderamente una transformación o conversión del hombre hacia la recuperación de su *humanitas*. Puede afirmarse que la filosofía de Heidegger es más una filosofía de la conversión que de la reflexión.

²⁶ Por esto J. L. Villacañas rechaza traducir *Gelassenheit* como ‘serenidad’ y prefiere ‘abandono’ (1997a, pp. 8 s. 1997b, p. 201). Nosotros hemos optado por dejarla en su idioma original. Es preferible que los términos fundamentales de un pensamiento, núcleos densos de significado donde se concentra el sentido, se entiendan a partir de lo que se dice de ellos y no a partir de una traducción que imponga ya una determinada comprensión.

mos la llamada del ser en la que somos verdaderamente. El poeta se configura en Heidegger como modelo de receptividad, de *Gelassenheit*, de existencia humana como guarda de la verdad del ser (*habitar poético*)²⁷. El sujeto deja de llevar la voz cantante: ni dispone de lo real como el sujeto técnico, ni realiza siquiera el papel iluminador del sujeto fenomenológico en la manifestación de nuevos sentidos, sino que se pone humildemente en manos del ser, dispuesto a recibirlo, a oírlo, a recolectar el sentido activado por el ser, lo que equivale a guardar la verdad del ser, a salvar las cosas, dejándolas libres (*freilassen*) para volver a su esencia propia. Habitamos (poéticamente) en la medida en que salvamos (Heidegger, 1951a, p. 152; p. 132). Esta es la dirección del *otro camino*. Representa *otro inicio*, el *paso atrás* (*Schritt zurück*) hacia donde ya estamos (*aufhalten*) previa liberación de la subjetividad, hacia la localidad de la esencia humana (*Ortschaft des Menschenwesens*) (Heidegger, 1957c, pp. 179 s; p. 170), hacia lo que somos originariamente: *Da-sein*, guarda de la verdad del ser.

4. La estética originaria de la *Gelassenheit*: el habitar poético

Gelassenheit, o sea, dejarse ser lugar del ser para dejar ser a las cosas, al ser, es habitar poéticamente. Heidegger pone de manifiesto que este nuevo humanismo, este humanismo originario de la *Gelassenheit* que subyace al pensar, *ethos* y arte esenciales, tiene una naturaleza muy artística. No es ninguna casualidad que, de entre los modos de acontecer (dejar ser) el ser, esto es, de entre los modos del mostrar el ente en su apertura o patencia (*Zeigen des Seienden in seiner Offenbarkeit*), Heidegger destaque el arte –que muestra las cosas en tanto las crea (*schafft*)– como modo privilegiado (1935/1936b, p. 210; p. 160)²⁸. El arte es el modo propio de

²⁷ Gadamer sostiene que poeta y pensador juegan en el pensar de Heidegger el papel de preparadores en el sentido de que muestran la posibilidad de otro habitar humano, el habitar poético, la posibilidad propia del hombre. Todo hombre vive poéticamente, aclara Gadamer, aunque no sea ‘poeta’ ni ‘pensador’ (1987b, p. 348).

²⁸ El hecho de que el interés por el arte aparezca en Heidegger en la década de los treinta, en su época más política, ha suscitado la polémica acerca de su posible politización del arte, y de su probable acercamiento al ideal nazi de la “ciencia política” (*politische Wissenschaft*), según la cual la ciencia sería valorada en virtud de su fáctica utilización para el pueblo. No obstante la autoafirmación de la Universidad (*die Selbstbehauptung der Universität*) que Heidegger proclamaba –y que no pretendía en último término sino la recuperación de lo originario de la ciencia– se dirigía precisamente contra este ideal, que rechazó en su discurso del Rectorado de 1933 (Heidegger, 1966b, p. 656; p. 6.). Pero no sólo eso. La aparición del arte en los años treinta parece más bien una reacción a sus primeros años políticos (Molinuevo, 1998, p. 67. Gethmann-Siefert, 1989, p. 191.), de modo que resulta muy apropiada la pregunta planteada por F. Duque (1991, pp. 110 s) acerca de si no habrá que invertir la fórmula ‘politización del arte’, y afirmar la *estetización de la política* y de todos los ámbitos de la actividad espiritual humana, en el sentido de que el arte como modelo del acontecer de la verdad se exportará a la ética y la lógica.

acontecer la verdad, de su ponerse en obra, de manera que el origen de la obra de arte es la propia verdad del ser tal como acontece originariamente (Pöggeler, 1986, p. 228)²⁹. La reflexión heideggeriana sobre el arte, su estética originaria, considera el arte como *Ereignis des Seins*, pero el ser sólo acontece históricamente (Heidegger, 1960, p. 505)³⁰. Heidegger encuentra la *Gelassenheit* como esencia de la actitud estética originaria al estudiar la comprensión kantiana del fenómeno estético y la poesía de Angelus Silesius. Heidegger interpreta el agrado desinteresado con el que Kant en la *Kritik der Urteilskraft* (§ 2-5) caracteriza al comportamiento estético (*ästhetische Verhalten*), el comportamiento respecto de lo bello, es decir, lo que determina el temple de ánimo estético de modo que podamos llamarle estético, apartándose de la mala –aunque exitosa– inteligencia que tuvo de él Schopenhauer (1936/1937, pp. 107 s; pp. 109 s). En el agrado desinteresado kantiano está (no) dicho lo esencial de la actitud estética originaria. Cuando Kant se pregunta por cómo tiene que estar determinada nuestra conducta para que encontremos algo bello, descubre que desde luego la razón determinante no es el interés: “Para encontrar algo bello tenemos que dejar que lo que nos sale al encuentro llegue ante nosotros puramente como él mismo. No debemos considerarlo de antemano en vista de otra cosa, de nuestros propósitos” (Ibid., p. 109; p. 111). El comportamiento estético es dejar ser, *Gelassenheit*, dejar en libertad la cosa para ser ella misma. La conducta es, dice Kant, el “libre favor” (*freie Gunst*) (KU, § 5), y profundiza Heidegger: “Tenemos que dejar en libertad lo que nos sale al encuentro como tal en lo que él mismo es, tenemos que dejarle y concederle lo que le pertenece y nos aporta. Este libre favorecer no es suspender nuestra voluntad, que es como lo interpreta Schopenhauer, sino máximo esfuerzo de nuestro ser, liberación de nosotros mismos para dejar en libertad aquello que tiene en sí una dignidad propia a fin de que pueda tenerla en su pureza”. Para dejarlo en libertad para ser él mismo, tenemos que liberarnos de nosotros mismos, de nuestra subjetividad. Por tanto, la exclusión del interés no implica –como creía Schopenhauer– suprimir toda relación esencial con el objeto; no es la actitud negativa del abstenerse (*seinlassen*) sino justo lo contrario:

²⁹ Heidegger define la esencia de la obra de arte como “el ponerse en obra de la verdad de lo ente” (*sich-ins-Werk-Setzen der Wahrheit des Seienden*) (1935/1936a, pp. 25, 58 s, 64, 67; pp. 28 s, 61 s, 66 s, 70). Esto significa, aclara Heidegger, que el cuadro de las botas de Van Gogh, que es al que se refiere, no sólo muestra (pone en obra) la verdad de ese ente: al mostrar la verdad de un ente, lo que está en verdad en la obra de arte es la esencia de lo verdadero. Lo que está en obra en el cuadro de Van Gogh “no sólo es algo verdadero” (*ein Wahres*); no muestra sólo lo que es ese ente, sino que deja descubierto (*Unverborgenheit*) “lo ente en total” (*das Seiende im Ganzen*). Lo que está en obra en la obra es la verdad, el ser mismo (Heidegger, 1960, p. 60. Cfr. Perpeet, 1969, p. 219. Sobrevilla, 1989, pp. 82 ss).

³⁰ Por eso Heidegger asegura que su “pregunta por el origen de la obra de arte no implica una averiguación de la esencia de la obra de arte válida para todo tiempo, que sirva como hilo conductor para una explicación retrospectiva de la historia del arte” (1936b, p. 603).

la actitud positiva del *dejar ser* (*sein-lassen*) que salva a la cosa llevándola a su plenitud. Merced al sin interés entra en juego la “relación esencial con el objeto mismo” (*wesenhafte Bezug zum Gegenstand selbst*), la *Gelassenheit*, la relación que le deja ser, la que lo deja en libertad para ser él mismo; sólo entonces “el objeto como puro objeto llega al aparecer” (*zum Vorschein kommt*) (Ibid., p. 110; p. 111), sólo entonces accedemos a la cosa misma, al ser.

En *Der Satz vom Grund* oye lo no dicho –interpreta– en el verso místico de Angelus Silesius: “La rosa es sin porqué; florece porque florece” (*Die Ros ist ohn warum; sie blühet weil sie blühet*), y en él encuentra desplegada la esencia de lo poético como *Gelassenheit*, esto es, en dirección contraria a la esencia del hombre de la voluntad de poder (Heidegger, 1957a, pp. 53 ss; pp. 71 ss)³¹. Lo que oye en el verso es que la cosa es (en su verdad) cuando se la deja ser, cuando no se la somete al principio de razón. Lo que descubre es, lejos del principio de razón, el ser sin fundamento, el ser pensado desde la idea de juego, el ser que es como el juego, como gratuidad: el ser ‘florece porque florece’, ‘es porque es’, del mismo modo que se juega para jugar. Pero para guardar esta/la verdad del ser, el ser como juego, libertad, gratuidad, al margen del principio de razón, el hombre tiene que igualarse a él. Dejar ser a la rosa, dejar que despliegue su ser, abandonarla a ella misma, no someterla al principio de razón; contemplar la rosa sin por qué ni para qué, no proyectar sobre ella la voluntad de poder, la voluntad de racionalizar, es lo propio del poeta. Ahora bien, lo hace cuando él mismo es como la rosa, sin por qué ni para qué, cuando abandona su subjetividad metafísico/técnica, el sujeto del principio de razón, el sujeto que funda, construye y dispone de lo ente, y no deja ser; en suma, lo hace cuando *es* poéticamente. Esto es lo no dicho (*das Ungesagte*) en el verso de Silesius: “El hombre, en el fondo más oculto de su esencia, no es de verdad más que si a su modo es, como la rosa, sin porqué (*ohne warum*)”; cuando se libera del *subiectum*, del *hypokeimenon*, y vive sin fundamento, abierto al ser (Ibid., pp. 57 s; p. 75 / cfr. Mújica, p. 60). Este es el hombre libre, el hombre poético, el único que deja ser. Liberar las cosas, dejar ser al ser, supone liberarnos nosotros, y viceversa. En ese ‘ser como la rosa’ está implicada toda una ética, la ética originaria. El *ethos* del hombre/pastor que guarda la verdad del ser, el habitar poético, tiene que ser una *ética del juego*, porque el ser es juego y –según enseñaba Platón– sólo lo igual conoce a lo igual. Experimentamos el ser, es decir, el ser como juego de ocultamiento y desocultamiento, el ser que no es sólo presencia (desocultamiento) sino también ocultamiento, ausencia de fundamento, abismo, cuando somos como él, sin fundamento, juego. Sólo podemos abrirnos al ser, sólo lo dejamos ser, y esto es poetizar, cuando nos liberamos de nuestro sujeto/fundamento, el que funda y no juega; cuando nos abismamos. Esto es habitar poéticamente, la esencia del hombre, el modo de

³¹ Lo no dicho de algo dicho es la verdad de ese decir, y de acuerdo con la naturaleza misma de la verdad eso no dicho está oculto en lo desoculto.

ser del hombre en la tierra. El habitar poético, la conducta *estética* es el núcleo de la *Gelassenheit*: por una parte, es lo que deja ser a las cosas, y por otra es la esencia del hombre, lo que permite al hombre verificar su esencia de guardián del ser. Heidegger escribe que la guarda o cuidado poético de la verdad tiene por tarea jugar el “juego universal del ser” (*Weltspiel des Seins*) (1946b, p. 282; p. 254)³². El poeta es el modelo de humanidad como vivir abismado, que es lo que deja ser; representa la *humanitas* del hombre. La poética de la receptividad, el recibir poético, creativo, es dejar ser, y no consiste en otra cosa que en escuchar, pero esto, escuchar para dejar ser, es lo propio del poeta. Por tanto, hablar (*sprechen*) en tanto que decir (*sagen*), en tanto que nombrar poético que guarda la verdad del ser, es un escuchar (*hören*), un “dejar-se-decir” (*sich-Sagenlassen*), y lo que escuchamos es el hablar del propio lenguaje en tanto casa del ser; ahora bien, este ‘dejar decir’ “sólo puede producirse en la medida en que nuestra propia esencia está comprometida (*eingelassen*) y admitida en el decir (*Sage*). Lo escuchamos (*hören*) sólo porque pertenecemos (*gehören*) a él” (Heidegger, 1959a, pp. 243 s; pp. 229 s).

El dejar ser es dejar ser a la cosa misma, y esto es lo propio del pensar que medita, del pensar que poetiza o del poetizar pensante. Heidegger realiza poeticamente –*estéticamente*– el ideal fenomenológico husserliano que llevaba por título: a las cosas mismas. *Gelassenheit* es lo que permite verificar esta tarea fenomenológica. Husserl optó por el paradigma científico/cartesiano de la *ratio* como camino para verificar aquella tarea, pensando que en la conciencia trascendental encontraría las cosas mismas, las cosas independientemente de todo significado cultural, el sentido que tiene el mundo antes de todo filosofar, el mundo natural, verdadero desiderátum de la filosofía fenomenológica³³. Pero el dejar ser es algo propio del comportamiento estético. Ahora bien, esta afirmación necesita ser profundizada para no ser malinterpretada. Alejándose de la concepción *estética* del arte que lo conectaba con la belleza y la vivencia, la idea heideggeriana del arte, parafraseando al propio

³² Ahora bien, jugar el juego del ser, el “juego supremo” (*höchsten Spiel*), experimentar el ser en su verdad, implica peligro, riesgo (*Wagnis*), porque ya no hay fundamentos, razones, porque desaparecen las medidas que configuran nuestro mundo habitual, sobre todo desaparece el fundamento de ser –o el ser como fundamento–, de modo que aquel juego es un abismarse, un habitar en la “cercanía de la muerte” (*Nähe des Todes*), muerte que es la que da la medida del juego (Heidegger, 1957a, pp. 167; pp. 176 s). El vivir poético del hombre es un vivir en peligro, “pero donde está el peligro (*Gefahr*), advierte Heidegger con Hölderlin, crece también la salvación (*das Rettende*)” (Heidegger, 1949b, p. 29; p. 24. Cfr. Seel, 1991, p. 256).

³³ Y de Heidegger como se comprueba en *Sein und Zeit* § 11. No obstante, Husserl intuyó la particularidad de la naturaleza del arte al considerarlo – desde las categorías propias de su teoría fenomenológica – como una vía peculiar de cumplimentación del ideal fenomenológico. Así, según Becker, Husserl solía decir que en el arte se verifica una “reducción eidética espontánea”, es decir, una reducción no reflexiva/teórica hacia la cosa misma (cit. por Gadamer, 1996, p. 199 / cfr. Husserl, 1912, § 23, 77, 111).

Heidegger³⁴, queda condensada en esta tesis: la esencia del arte no es nada *artístico*, nada *estético*. Su esencia es —de forma inseparable— la puesta en obra de la verdad del ser, el acontecer del ser, y la *Gelassenheit*. Tal es la verdad esencial del arte. Ahora puede entenderse adecuadamente aquella afirmación. El dejar ser es lo propio del comportamiento estético siempre que pensemos que la concepción heideggeriana del arte supone una *explosión* de lo estético, de lo artístico, fuera de los límites de la *estética* (moderna). El dejar ser puede ser considerado como lo propio de la conducta estética siempre que tengamos presente que esta conducta ya no es simplemente algo *estético*, sino modelo del habitar (poético) concebido como existir/ser originario del hombre. Ahora bien, el “rasgo fundamental del habitar” (*Endzug des Wohnens*) es el cuidar, proteger o respetar (*schonen*) (Heidegger, 1951a, p. 151; p. 131). La conducta originariamente estética entonces es la actitud positiva del dejar ser como cuidar la cosa llevándola a su esencia, el habitar poético: realbergar algo en su esencia. La obra de arte *necesita* cuidadores (*Bewahrenden*), que son los que la mantienen viva, los que la salvan como puesta en obra de la verdad del ser; son, en suma, los que se mantienen en el “interior de la apertura (*Offenheit*) de lo ente acaecida (*geschehenden*) en la obra”, lo cual supone un saber (*Wissen*) que, según la noción originaria de saber, más allá de la distinción tradicional entre teoría y praxis, no es un mero conocer (*bloßen Kennen*) o representarse (*Vorstellen*) algo sino el “comprometerse (*Sich einlassen*) del hombre en el desocultamiento del ser (*Unverborgenheit des Seins*)” (Heidegger, 1935/1936a, pp. 54 s; p. 58). El ser y la verdad acontecen, y para que acontezcan es preciso el *ethos* de la *Gelassenheit*, el dejar ser al ser. Ahora bien, el arte se ha configurado en Heidegger como modelo del dejar ser. El arte por tanto no es *cosa estética*, ni es un mero fenómeno cultural entre otros, sino el fundamento del *Grundstimmung*, el temple de ánimo fundamental, el *ethos* originario (ética) del habitar poético, el único temple que abre el ser del ente, la verdad (lógica) (Molinuevo, 1998, p. 70). Sólo eso permite a Heidegger afirmar el paralelismo entre arte y verdad que establece cuando comprende la obra de arte como “el ponerse en obra la verdad” (1935/1936a, pp. 25, 58s, 64, 67; pp. 28s, 61s, 66s, 70). Así verifica Heidegger la fusión de estética (arte), ética (*ethos*) y lógica (verdad) originarias: todas expresan lo mismo, lo originario del hombre, su *ethos*/morada en la verdad del ser. Por esto Heidegger sostiene que Nietzsche, a pesar de llevar la estética más allá de sí misma, hasta su límite más extremo, no superó la estética, la estética metafísica de la subjetividad, porque para ello es preciso un cambio (*Wandels*) más originario de nuestra existencia y saber (1936/1937, p. 152; p. 130)³⁵.

³⁴ “Tampoco la esencia de la técnica es en modo alguno nada técnico” (*nichts Technisches*), escribe Heidegger (1949b, p. 7; p. 7).

³⁵ Con su ‘estética de la existencia’, Foucault (1994, pp. 730 ss) ha insistido en estas dos tendencias complementarias que venimos observando en Heidegger: primero, llevando el arte fuera de los

5. La obra de arte, acontecimiento de la verdad, juego de ocultamiento y desocultamiento

El dejar ser es algo básicamente artístico. Esta principalidad de lo artístico se debe a que en el dejar ser lo que se deja ser es la verdad del ser, y la verdad es algo que acontece principalmente en el arte. Arte y verdad, este es el título que dirige las meditaciones heideggerianas sobre el arte. El arte es modelo del acontecer de la verdad. La obra de arte es definida por Heidegger como una puesta en obra de la verdad, como un dejar ser la verdad. Esta es la esencia de lo artístico. Pero no sólo eso. Heidegger considera que la verdad es de un modo tal que donde acontece de modo principal es en el arte. Si hasta ahora la tradición (*estética*) dominante en Occidente había vinculado el arte a la belleza –y a través de ella, entendida como lo agradable, a la vivencia humana– y lo había desligado de la verdad, ha sido debido a que no ha pensado originariamente el concepto de verdad y ha imperado el concepto metafísico de verdad, ajeno a la naturaleza esencial del arte y complemento ideal de la comprensión estético/humanista del arte. Ahora bien, se pregunta Heidegger, qué es la verdad (o el ser) para que acontezca (*ereignet*) a veces como arte (1935/1936a, p. 25; p. 32). No es desde luego la verdad metafísica. La verdad se pone en obra de modo principal en el arte precisamente porque la verdad no es la verdad metafísica, estable, pura presencia, certeza, sentido pleno captado en una intuición, puro desvelamiento, modelo de verdad que Heidegger encontró desplegado paradigmáticamente en Husserl, que así pretendía acceder a la cosa misma, como intuición de un sentido/presencia en la conciencia trascendental. De hecho, para desplegar la verdad metafísica no es necesaria la *poiesis* artística, sino más bien la técnica. Heidegger enseña que comprender adecuadamente la esencia del arte requiere pensar originariamente el concepto de verdad, el concepto griego de *alétheia*, para pensar lo no dicho en él. El ser es acontecer, desocultamiento, y esto, el desocultarse del ser, es en principio la verdad. Ahora bien, ese ser no es el concepto metafísico de ser como presencia plena, base a su vez del concepto metafísico de verdad. Villacañas sostiene que el ser heideggeriano, la verdad del ser, es posibilidad –y, en este sentido, tiempo–, de modo que excede todo sentido ya establecido captado en la intuición, o sea, toda objetivación (1997a, pp. 5 ss). En el acontecer que es el ser, en su ponerse en obra, en su desocultarse, es decir, en la verdad del ser, no todo es desocultamiento, presencia; no se agota en su acontecer, en su desocultarse, sino que en su desocultamiento esencial hay ocultamiento que no se desoculta, y que también *es* de él, también *es* él. El ser pues no es sólo presencia; también es ausen-

límites tradicionales que lo reducían a fenómeno cultural o acontecimiento estético, de manera que el arte no sólo tiene que ver con los objetos sino también y principalmente con la existencia; y segundo, superando la ética como obediencia a un código de reglas. Vattimo ha conectado esa explosión heideggeriana de lo estético con el proyecto vanguardista de superar la institución arte como algo al margen de la vida, y de estetizar (revolucionar) la existencia (1993, pp. 52-71 *passim*).

cia, posibilidad. Por tanto la verdad del ser no puede ser sólo desocultamiento; también es ocultamiento. A la verdad, al desocultamiento, le pertenece esencialmente el ocultamiento; la verdad del ser es tensión entre presencia/ausencia (Heidegger, 1935/1936a, pp. 38, 41; pp. 43, 45 s). Gadamer señala que con esta idea de verdad como enfrentamiento entre desocultar y ocultar (*Gegeneinander von Entbergen und Verbergen*), Heidegger se sustrae al concepto idealista de sentido como algo plenamente captado, sin reservas, sin residuos, al mostrar que el concepto griego de *alétheia* es sólo “una cara de la experiencia fundamental del hombre en el mundo. Pues junto al desocultar, e inseparables de él, están el ocultamiento y el encubrimiento”, de manera que la verdad debe entenderse como desvelamiento y ocultamiento al mismo tiempo (Gadamer, 1987c, p. 259. 1991, p. 89. 1994, p. 398). La verdad (*alétheia*) es no-encubrimiento, pero esto no implica apartar el encubrimiento, el ocultamiento; lejos de ello, la comprensión heideggeriana de la verdad se monta sobre la tesis de que el descubrimiento necesita siempre el ocultamiento. Heidegger entiende que por ser desocultamiento, la verdad es al tiempo y esencialmente ocultamiento. El ocultamiento es inseparable de la verdad, y ello impide que ésta pueda ser concebida como total desvelamiento, de donde se desprende que para Heidegger el ocultamiento no es mera privación inesencial o añadido del desvelamiento, que tarde o temprano se verificará, sino su corazón, de manera que la verdad conserva lo más propio del ocultamiento como propiedad suya. En consecuencia, el dejar ser, en tanto que lo que deja ser es a la verdad, “es en sí y al tiempo un ocultar (*verbergen*)” (Heidegger, 1930, pp. 192 s; pp. 163 s. Cfr. 1966a, pp. 117 s)³⁶. Esta es la consecuencia de la operación de pensar originariamente el desocultamiento, la verdad. Tal es el concepto originario de verdad, frente a la verdad metafísica, que es presencia plena, sólo desocultamiento, una verdad que desconoce el lado del ocultamiento. Su desocultamiento, el desocultamiento que es el ser, es también ocultamiento. No hay en Heidegger sólo desocultamiento, pura claridad, pura voluntad ilustrada de claridad, sin sombras; no hay pues puro *logos*. En el *logos* hay misterio, y éste es fuente de *logos*.

El binomio desocultamiento/ocultamiento corre paralelo en Heidegger al juego mundo/tierra (*Welt/Erde*). El ser se desoculta en sentidos históricamente acontecidos, en plexos de significados articulados o mundos, teniendo en cuenta que mundo, según define Vattimo, es el “sistema que los entes constituyen dentro de un horizonte o apertura del ser”; pero esos mundos se desocultan sobre un fondo de tierra, es decir, sobre lo que acoge o cobija (*Bergenden*) y lo que esencialmente se cierra a sí

³⁶ Heidegger añade que en la libertad del *Da-sein* acontece el ocultamiento que posibilita el desocultamiento del ente en su totalidad, de modo que la libertad *es* el ocultamiento desvelador. Esto significa que el hombre se libera de su subjetividad (moderna), de su ‘voluntad de dominio’ de los entes, para devenir ‘pastor del ser’, actitud que se corresponde con la *Gelassenheit*, y sólo entonces libera, deja ser, a los entes en su verdad.

mismo (*Sichverschliebenden*) (1993, p. 132. Cfr. Heidegger, 1935/1936a, pp. 28, 35, 57; pp. 35, 40, 59). Ahora bien, precisamente por ser tal, por ser esencialmente ocultamiento que no se abre, añade Vattimo, la tierra se constituye en “reserva permanente de significados, la base ontológica del hecho de que la obra no se deje agotar por ninguna interpretación” (Vattimo, 1993, pp. 132 s); la tierra sólo se desoculta como ocultamiento y por tanto como fuente de nuevos mundos. El desocultamiento procede del ocultamiento, pero también es, al tiempo que desocultamiento y en tanto que tal, ocultamiento y fuente por tanto de nuevos desocultamientos, de nuevos mundos. Heidegger sostiene que el enfrentamiento (*Gegeneinander*) entre mundo y tierra es un combate (*Streit*). Mundo y tierra son “esencialmente diferentes entre sí”, pero nunca son separados (*getrennt*): el mundo se funda (*gründet sich*) sobre la tierra y ésta se alza mediante (*durchragt*) el mundo (Heidegger, 1935/1936a, p. 35; pp. 40 s). Configuran una unidad de opuestos que siempre tienen que ver entre sí. El ocultamiento esencial del ser es precisamente *Lichtung* (claro) desde donde se produce el desocultamiento de todo sentido/ente actual, presente; es el horizonte donde son los entes, donde los entes se iluminan, la luz/claro que desoculta todo ente/sentido, pero ella misma, esa luz desocultadora, desoculta ocultándose; queda oculta porque de lo contrario dejaría de desocultar; no se ilumina, permanece oscura, porque dejaría de iluminar. No es una luz que ilumine algo otro que ya es aparte, sino claro donde se revelan, aparecen o se desocultan, los entes. Ahora bien, Heidegger ha concebido la esencia de la obra de arte desde el juego *Welt/Erde*, como permanente trasvase de tierra a mundo, y al revés. Levantar (*Aufstellen*) un mundo y traer aquí (*Herstellen*) la tierra pertenecen a la esencia de la obra de arte; es más, “el ser obra de la obra (*Werksein des Werkes*) consiste en la disputa del combate (*Bestreitung des Streitiges*) entre el mundo y la tierra” (Ibid., pp. 34, 36; pp. 40 s). Pero no cabe duda de que –tal como ha destacado Gadamer– la aportación principal de Heidegger en este punto es la consideración de la tierra como determinación necesaria del ser de la obra de arte (1987c, p. 253)³⁷. Esta tesis ha permitido a Vattimo interpretar la concepción heideggeriana del arte desde las categorías de creación, cuestionamiento y superación de límites (1993, pp. 96 s, 101 ss, 126, 165)³⁸. Los griegos experimentaron la misteriosa verdad del ser o desocul-

³⁷ Gadamer añade que el binomio *Erde/Welt* sustituye al esquema tradicional sujeto/objeto, lo que permite a Heidegger superar la comprensión ‘estética’ del arte dominante desde el s. XVIII, es decir, la subjetivización del arte, que desde luego se fundaba sobre aquel esquema (1987c, p. 257).

³⁸ Sobre la base de la noción de ser como posibilidad, como aquello que esencialmente excede todo sentido que él mismo ilumina desde su ocultamiento inagotable, Vattimo sostiene que la categoría de ‘estética’ en Heidegger haría básicamente referencia al hecho de la creación de mundos, de inauguración de posibilidades, de institución o fundación de épocas. El criterio estético será entonces la originariedad: la obra de arte es bella, o sea, estéticamente correcta, si es origen de un nuevo mundo. La estética no significa moverse en un mundo ya dado y articularlo, sino que tiene que ver con los límites, con los horizontes, con el cuestionamiento de ese mundo dado, con la capacidad de revisión

tamiento que es también ocultamiento, pero no la pensaron. Pensarla originariamente, como hace Heidegger, gozne sobre el que gira su pensamiento, es lo que le permite abandonar la metafísica y la distinción tradicional entre los saberes, y legitimar la peculiaridad del hombre como guarda de la verdad del ser frente al *homo technicus*. Ahora bien, esta verdad heideggeriana, este desocultamiento que es también ocultamiento, el misterio de esta todavía impensada *alétheia*, se despliega en el arte, apunta hacia el ámbito de proveniencia del arte (Heidegger, 1967, p. 185). Esa verdad como binomio dinámico de mundo y tierra no es representable/objetivable como si fuera pura presencia, y por eso acontece en (*es*) la obra de arte, porque sólo el arte manifiesta ese juego dinámico de presencia y ausencia, de luces y sombras, que constituye la verdad heideggeriana. La obra de arte, al poner en obra la verdad, muestra la verdad de la verdad: que el ente presenta un antagonismo, que al estar desoculto está a la vez oculto, que en el desocultamiento impera el ocultamiento. El ocultamiento pertenece al arte como desocultamiento: la nada y el misterio pertenecen al arte, los desoculta como tales (Pöggeler, 1986, p. 228). Esta verdad como juego ocultamiento/desocultamiento es la que habla en el arte. Una sencilla fenomenología de la experiencia estética ante la obra arte nos lo descubre. La obra arte al tiempo que nos habla y nos desoculta y nos hace algo presente, calla y oculta; en eso mismo que nos hace presente y en esa actividad de desocultar, parece escapársenos, encubrirse, y emplazarnos a seguir pensando³⁹. La misma dialéctica esencial manifiesta Heidegger con su concepto de verdad y su comprensión de la obra de arte como juego tierra/mundo, juego en el que acontece (se pone en obra) la verdad de un modo principal, como en ningún otro modo de acontecer la verdad⁴⁰.

6. Arte, técnica y *Gelassenheit*

El arte en tanto acontecimiento o puesta en obra de la verdad del ser es poesía (*Dichtung*), no como arte de la palabra (*Kunst des Wortes*) o arte poética

de nuestro mundo. En consecuencia, el contacto con toda gran obra de arte no puede producir tranquilidad, sosiego, sino *Stoss* (choque), es decir, sorpresa, extrañeza, inquietud, angustia, pues representa la suspensión de nuestro mundo habitual y el ingreso en un orbe nuevo, extraño, que tiene sus propias medidas (Heidegger, 1935/1936a, p. 65; p. 66.). De acuerdo con aquel criterio estético, estas últimas son las notas propias de la experiencia estética.

³⁹ Kant entendió perfectamente esta peculiaridad esencial de la experiencia estética cuando escribió que las ideas estéticas “dan mucho que pensar (*die viel zu denken veranlass*)”, “sin que pueda serles adecuado ningún concepto” (KU, § 49).

⁴⁰ Dialéctica por cierto nada hegeliana, sin superación, pues desocultamiento y ocultamiento se exigen y se producen y se destruyen mutuamente, y sólo en esa tensión existen, sin disolverse en un tercero. No es una dialéctica de la síntesis, ni de la integración (lo uno y lo otro), ni de la alternativa (lo uno o lo otro); es una dialéctica de la lucha eterna (lo uno contra lo otro).

(*Dichtkunst*) sino como un producir (*hervorbringen*), como *poiesis*, creación (Heidegger, 1935/1936a, pp. 61, 63; pp. 62, 64. 1936c, p. 41; p. 61)⁴¹. *Poiesis*, poesía en sentido estricto, creación, quiere decir descubrir, desocultar, llevar algo de lo oculto a desoculto, llevar algo al desocultamiento. *Poiesis* y verdad entonces son inseparables; la verdad es el objeto de la *poiesis*. Esto significa que el arte es en esencia poesía en tanto que es un dejar acontecer la llegada de la verdad de lo ente como tal, en tanto ponerse en obra la verdad del ser. Ahora bien, en principio también la técnica desoculta, también es *poiesis*, verdad. Arte y técnica son afines en su esencia: parecen modos del desocultar (*Weisen des Entbergens*), modos de la verdad (*alétheia*), ambos parecen *poiesis* (Heidegger, 1949b, p. 22; p. 18). Heidegger profundiza en el modo del desocultar de la técnica moderna, en la verdad que desoculta, y descubre la diferencia con la *poiesis* artística. Ahora existimos –estamos en la verdad– técnicamente, hoy se ve la técnica como la única manera de verdad, de desocultar, lo que significa instalarse y saber del ente de un modo determinado, descubrir lo que hay de una cierta manera. La forma propia del existir de la técnica moderna, su modo de desocultar, es el “requerir provocante” (*herausfordernde Bestellen*); el desocultar de la técnica pone (*stellt*) en el sentido de la provocación (*Herausforderung*), es un “desocultar provocante” (*herausfordernden Entbergens*) que consiste en explotación y dominio de la naturaleza (Ibid., p. 17; p. 15). Es provocador porque no respeta la verdad del ser, la verdad sencilla de las cosas. Para el desocultar provocante ya no hay objetos (*Gegen-stände*, lo contra-puesto) sino disponibilidades, reservas, ‘existencias’ (*Be-stände*, lo dis-puesto) –entendidas como *stocks*; lo afectado por ese desocultar es *Bestand*, algo cuya realidad se reduce a ‘estar a disposición’ del hombre. La naturaleza, escribe Heidegger, se ha convertido en una gigantesca estación de gasolina (1959b, p. 523; p. 23). El propio hombre ha devenido disponibilidad, materia prima. El *subiectum*, el hombre como centro, sustancia y fundamento de lo real, el sujeto que subyace a la técnica, reduce el ente a objeto/disponibilidad, esto es, a algo presente, dado en su totalidad, pues de muy mala manera podríamos disponer de algo que no está presente; el *subiectum*, el sujeto metafísico/técnico, es el correlato del ser como pura presencia estable y permanente, como sólo desocultamiento, el ser de la metafísica y la técnica, y nada sabe del ocultamiento del ser. El modelo de verdad adecuado a esta *subjetividad fuerte* es la verdad metafísica, la verdad como pura presencia sin resto de ausencia; su culminación es la técnica moderna. La técnica moderna del requerir provocante, la técnica de la *voluntad de poder*, de la *voluntad de presencia*, es ajena a lo indisponi-

⁴¹ El hecho de que los griegos llamasen a la creación, a la producción, con el mismo término que a la poesía como “arte de la palabra”, como “producción de algo en palabras” (*Herstellens von etwas in Worten*), muestra, a juicio de Heidegger, la “posición preeminente” (*Vorrangstellung*) de este arte dentro de la totalidad del arte griego (1936/1937, p. 167; p. 160), primacía que también defiende Heidegger, cuya visión de lo artístico se configura sobre el modelo de la poesía.

ble del desocultamiento –esto es, al ocultamiento–, y es lógico puesto que el ocultamiento es indisponible, y ella sólo entiende de disponibilidades, de presencias. La ciencia y la técnica actuales manifiestan una tendencia unilateral hacia el desvelar, el desocultar, reduciendo los objetos a lo que está ahí en presencia y disponible, sin misterio, sin *transcendens*, sin un plus, excedente o posibilidad no disponible; pero entonces olvida, desconoce, la esencia del ser, el *no ser*, la nada, su ocultamiento (Pöggeler, 1984, pp. 44 s. 1986, pp. 261 s), lo que hace imposible –por definición– ofrecer una *tesis*, una definición que traiga el ser a presencia. Del ser sólo se puede hablar con un lenguaje que diga su verdad, su ocultamiento; tal lenguaje es el arte, especialmente la poesía, que es pensar, del mismo modo que el pensar es pensar poético. En consecuencia, la técnica moderna no es verdadera *poiesis* porque no desoculta lo oculto, no desoculta la verdad del ser, de la cual forma parte esencial lo oculto. En rigor no desoculta; su acentuación del desocultar es tan radical, que el desocultamiento que en principio parece la técnica se ignora a sí mismo, nada sabe del desocultamiento como tal, ya que el desocultamiento sólo se dibuja sobre el fondo del ocultamiento. Heidegger piensa que el desocultar propio de la técnica actual “oculta el desocultar como tal” (*verbirgt das Entbergen als solches*), aquello donde acaece (*ereignet*) el desocultamiento, la verdad (1949b, p. 28; p. 23)⁴². Mientras que la técnica, al reducir el ser, la verdad, las cosas, a lo que está ahí a disposición, a pura presencia, y no experimentar lo que se retira, no respeta el lado de ocultamiento de la verdad del ser y disuelve su misterio, el arte desvela lo oculto como tal, lo desvela respetándolo en su ocultamiento; lleva lo oculto como tal a lo abierto. Esto es poetizar, habitar poético (*dichterisches Wohnen*) (Heidegger, 1936c, p. 43; p. 63. 1951b, p. 192; p. 164). En verdad sólo el arte es poesía, sólo el arte poetiza, sólo él cumplimenta esa *poiesis* desocultadora.

En el arte hay verdad, se pone en obra la verdad, pero de tal manera que se retira en su ocultamiento (inagotabilidad) esencial. Lejos del desocultar técnico, el arte

⁴² Esta tesis se completa si pensamos con Heidegger que el requerir provocante de la técnica moderna no es algo técnico, no es algo que hace el hombre; más bien el hombre mismo ha sido provocado a explotar por el *Ge-stell*, es decir, por la “interpelación provocante” (*herausfordernden Anspruch*) del ser, la cual llama al hombre a requerir (*bestellen*) como *Bestand* lo que se desoculta (*Sichentbergende*) (1949b, p. 20; p. 17). Esta interpelación o *Ge-stell* es la esencia misma de la técnica, algo nada técnico. El hombre está tan dominado por ella que ni la percibe como una interpelación y por eso no ve ni el desocultar mismo. La interpelación provocante por tanto no sólo oculta otro modo del desocultar –el verdaderamente poético– sino que oculta el desocultar. De aquí desprende también Heidegger que la creencia humanista-metafísica de la modernidad que eleva al hombre a señor y medida de lo ente, y que cree que el hombre sólo se encuentra (*begegnet*) a sí por todas partes, es una ilusión engañosa. Aunque pueda parecerlo, no estamos –como sostiene Sartre– *sur un plan où il y a seulement des hommes* (Heidegger, 1946a, p. 334; p. 44). Realmente, escribe Heidegger, “el hombre en ninguna parte se encuentra ya en verdad a sí mismo, a su esencia. El hombre está tan decisivamente avasallado (*im Gefolge*) por la provocación del *Ge-stell* que no percibe (*vernimmt*) a ésta como interpelación (*Anspruch*), no se ve a sí mismo como el interpelado” (1949b, p. 28; p. 23).

desoculta ocultando, abre cerrando. Esta es la experiencia de la verdad que acontece en el arte y a ella se debe la principalidad del arte, a que muestra el ocultamiento (inagotabilidad) constitutivo de la verdad del ser, a que respeta la verdad como ocultamiento, que es la verdad que acontece en el arte. La puesta en obra de la verdad del ser en el arte no sólo *dice* lo que ya se sabe y está presente y se practica (*die Welt*), sino que al tiempo *muestra* lo que se encubre y no está a disposición del hombre (*die Erde*), lo que se pone más allá del poder del principio de razón, tambalea nuestra posición de señor de la tierra y nos devuelve a nuestras olvidadas finitud y mortalidad, y despierta en el hombre el temor de lo que no se deja planificar, calcular y fabricar, lo que angustia (Heidegger, 1967, pp. 185 s). Si esto es el habitar poético, verdadero desocultamiento de la verdad del ser y de la nuestra, la época actual, en la que todo trato con el ente está mediado por la técnica, al reducirlo todo a presencia y desconocer el ocultamiento –y el desocultamiento– esencial del ser, destruye toda familiaridad con las cosas: cuanto más dominio técnico, más imposible se hace habitar (poéticamente) la tierra (Villacañas, 1997b, p. 207). La violencia de la técnica consiste en su voluntad de reducirlo todo a presencia (disponible) y en su incapacidad de pensar la ausencia; habitar poéticamente la tierra no será sino pensar el ser (experimentarlo) mediante el pensamiento de la ausencia del ser. El habitar poético significa estar arraigado en (guardar) la verdad del ser, ofrecer cobijo al ser en su permanecer faltando, y esto equivale a salvar la tierra (*die Erde retten*), que es justo lo contrario de dominarla, de requerirla provocadoramente: salvar es “dejar libre (*freilassen*) algo en su propia esencia”⁴³. La técnica sin embargo no salva, no habita, desarraiga; es un habitar im-poético pues olvida, oculta, el misterio de reserva que forma parte esencial de todo desocultamiento (Cerezo, p. 51)⁴⁴. El

⁴³ *Freilassen*, añade Heidegger, como rasgo decisivo del habitar (*wohnen*), equivale a cuidar (*schonen*) (1951a, pp. 151 s; p. 132). En relación con ese ‘estar arraigado’ que describe el ser del hombre, con ese arraigo a un suelo (*Verwurzelung im Boden*), el suelo de la verdad del ser, lo que supone experimentar su ocultamiento esencial, Heidegger cita a Hebel para concebir al hombre como planta (*Pflanzen*), como un ser que tiene suelo natal, la verdad del ser, a la que le debe la savia del ser, y a la que *debe* agradecerse (1959b, p. 521; p. 20.).

⁴⁴ No es nuestra intención desplegar extensamente la idea heideggeriana de la técnica; sólo lo justo para establecer el contraste entre ella y el arte, el existir poético. Es imprescindible hacer una precisión, sin la cual estas últimas afirmaciones se prestan demasiado fácilmente a una mala interpretación. Todo lo que decimos respecto de la técnica debe entenderse desde la perspectiva de la técnica moderna, vivida de modo técnico, con la intención de dominio de la voluntad de poder. Pero tras condenar tanto la comprensión de la técnica como “obra del diablo” (*Teufelswerk*), como la posibilidad de entregarse a ella sin más, la actitud positivista dominante en la actualidad, Heidegger cree que hay otra posibilidad. Parte del reconocimiento de nuestra dependencia de la técnica, pero afirma la posibilidad de vivirla desde otra perspectiva, desde la *Gelassenheit*, de modo no técnico. Esa perspectiva dice ‘sí’ a usar los aparatos técnicos pero manteniéndonos libres de modo que podamos desembarazarnos (*loslassen*) de ellos; por tanto dice ‘no’ cuando nos requieren (*beanspruchen*) de tal modo que ocultan/devastan (*verbiegen*) nuestra esencia (Heidegger, 1959b, pp. 526 s; pp. 26 s. Cfr. Haar, 1985, pp. 179 s, 182 s. Vattimo, 1990, pp. 150 ss).

acontecer de la verdad, precisamente por su dimensión esencial de ocultamiento, nunca está a nuestra disposición. En este sentido es misterio. Ahora bien, frente a la actitud de imposición provocante propia de la técnica, donde no hay misterio sino pura disponibilidad, la actitud propia ante el misterio es respetar, cuidar (*schonen*) (Heidegger, 1951a, p. 151; p. 131). Pero respetar es la esencia del habitar poético en tanto éste, como compromiso con la verdad del ser, como guarda de la verdad del ser, que es el ocultamiento, se mueve en el filo del misterio. La oposición entre técnica y arte se perfila sobre la distinción entre ética humanista, la ética de la subjetividad de la *Wille zur Macht*, y la ética originaria de la *Gelassenheit*. Sólo el hombre de la *Gelassenheit*, el hombre que abandona la subjetividad, esto es, el hombre liberado del sujeto/fundamento que se constituye en señor de lo ente y tiene como correlato el ser/presencia, sólo él, puede ser el 'sujeto' del modo de ser verdad como ocultamiento/desocultamiento. Sólo el hombre que se abisma, que existe sobre el abismo, sin fundamento, al margen del principio de razón, abierto a su finitud y mortalidad, puede manifestar la verdad del ser, su ocultamiento, su nada, su abismo sin fondo. Si la *Gelassenheit* es necesaria, si el hombre tiene que abandonar su subjetividad para dejar ser al ser, es porque este ser no es mera presencia sino juego de presencia y ausencia. Sólo lo igual conoce a lo igual. El sujeto metafísico/técnico no tiene ausencia; sólo puede conocer al ser como presencia. Sólo un *sujeto débil*, que no es pura presencia sino también ausencia, posibilidad, tiempo, muerte, angustia, falta, puede conocer al ser que juega entre la presencia y la ausencia, entre el ocultamiento y el desocultamiento. Por esto Heidegger hace coincidir *Gelassenheit* como condición de posibilidad del dejar ser a las cosas, y la apertura al misterio (*die Offenheit für das Geheimnis*) (1959b, p. 528; p. 28). Y es que aquello que deja ser no sólo *es*, también *no es*; no sólo es desocultamiento, también ocultamiento. El hombre de la *Gelassenheit*, el hombre que se abisma, representa el habitar poético; y en tanto protagonista del habitar poético, frente al requerir provocante de la técnica, es el sujeto propiamente poético, artístico. En este sentido el artista es el maestro del abandono, modelo del *ethos* originario. Por esto la obra de arte pone el ser en obra. Sólo abandonándose permite el artista que las cosas hablen en su verdad en la obra de arte. *Gelassenheit* y por tanto arte son ejemplos del dejar ser (pensar meditativo o poético), una alternativa al modo de existir del hombre técnico (pensar calculador): si la técnica calcula e impone, el arte deja ser, y dejar ser es también ocultar, resguardar (*verwahren*) el ocultamiento de lo oculto, el misterio; desocultando mantiene (*verhält*) oculto (Heidegger, 1967, p. 18. 1930, p. 194; p. 164).

7. Bibliografía

CEREZO, Pedro (1991), "De la existencia ética a la ética originaria", en F. Duque ed., *Heidegger: la voz de los tiempos sombríos*, Barcelona, Serbal.

- DUQUE, Félix (1991), “La guarda del espíritu. Acerca del nacional-socialismo de Heidegger”, en F. Duque ed., *Heidegger: la voz de los tiempos sombríos*, Barcelona, Serbal.
- FOUCAULT, Michel (1994), “Une esthétique de l’existence”, en *Dits et écrits*, IV, Paris, Gallimard.
- GADAMER, Hans Georg (1987a), “Ethos und Ethik”, *Gesammelte Werke*, Band 3, Tübingen, Mohr (P. Siebeck).
- GADAMER, Hans Georg (1987b), “Gibt es auf Erden ein Mab?”, *GW*, Band 3, Tübingen, Mohr (P. Siebeck).
- GADAMER, Hans Georg (1987c), “Die Wahrheit des Kunstwerks”, *GW*, Band 3, Tübingen, Mohr (P. Siebeck).
- GADAMER, Hans Georg (1991), *La actualidad de lo bello*, tr. de A. Gómez, Barcelona, Paidós/ICE-UAB.
- GADAMER, Hans Georg (1994), *Verdad y método II*, tr. de M. Olasagasti, Salamanca, Sígueme.
- GADAMER, Hans Georg (1996), *Estética y hermenéutica*, tr. de A. Gómez, Madrid, Tecnos.
- GETHMANN-SIEFERT, Anne Marie (1989), “Heidegger und Hölderlin”, her. v. A. Gethmann-Siefert und O. Pöggeler, en *Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- HAAR, Michel (1985), *Le chant de la terre*, Paris, Éditions de L’Herne.
- HEIDEGGER, Martin (1927), *Sein und Zeit*, *Gesamtausgabe* (GA), Band 2, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1977 (ed. esp. de J. Gaos, México, FCE, 1982).
- HEIDEGGER, Martin (1929a), *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA, Band 3, 1991 (ed. esp. de G. Ibscher, México, FCE, 2ª ed., 1981).
- HEIDEGGER, Martin (1929b), *Was ist Metaphysik?, Wegmarken*, GA, Band 9, 1976 (ed. esp. de H. Cortés y A. Leyte, *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000).
- HEIDEGGER, Martin (1930), *Vom Wesen der Wahrheit, Wegmarken* (ed. esp. en *Hitos*).
- HEIDEGGER, Martin (1935), *Einführung in die Metaphysik*, GA, Band 40, 1983 (ed. esp. de E. Estiú, Buenos Aires, Nova, 1980).
- HEIDEGGER, Martin (1935/1936a), *Der Ursprung des Kunstwerkes, Holzwege*, GA, Band 5, 1977 (ed. esp. de H. Cortés y A. Leyte, *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 1999).
- HEIDEGGER, Martin (1935/1936b), *Die Frage nach dem Ding. Zu Kantslehre von den transzendentalen Grundsätzen*, GA, Band 41, 1984 (ed. esp. de E. García y Z. Szankay, Barcelona, Orbis (repr. de Ed. Alfa), 1985).
- HEIDEGGER, Martin (1936a), *Überwindung der Metaphysik, Vorträge und Aufsätze*, GA, Band 7, 2000 (ed. esp. de E. Barjau, Barcelona, Serbal, 1994).

- HEIDEGGER, Martin (1936b), *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, GA, Band 65, 1989.
- HEIDEGGER, Martin (1936c), *Hölderlin und das Wesen der Dichtung, Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, GA, Band 4, 1981 (ed. esp. de J. M. Valverde, Barcelona, Ariel, 1983).
- HEIDEGGER, Martin (1936/1937), *Der Wille zur Macht als Kunst, Nietzsche I*, GA, Band 6.1, 1996, (ed. esp. de J. L. Vermal, Barcelona, Destino, 2000, t. I).
- HEIDEGGER, Martin (1937/1938), *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte Probleme der Logik*, GA, Band 45, 1984.
- HEIDEGGER, Martin (1938), *Die Zeit des Weltbildes, Holzwege* (ed. esp. en *Caminos de bosque*).
- HEIDEGGER, Martin (1940), *Der europäische Nihilismus, Nietzsche II*, GA, Band 6.2, 1997 (ed. esp. de J. L. Vermal, Barcelona, Destino, 2000, t. II).
- HEIDEGGER, Martin (1944), *Die Seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus, Nietzsche II* (ed. esp. de J. L. Vermal).
- HEIDEGGER, Martin (1944/1945), *Zur Erörterung der Gelassenheit. Aus einem Feldweggespräch über das Denken, Aus der Erfahrung des Denkens*, GA, Band 13, 1983 (ed. esp. de Y. Zimmermann, *Serenidad*, Barcelona, Serbal, 1989).
- HEIDEGGER, Martin (1946a), *Brief über den Humanismus, Wegmarken*, GA, Band 9, 1976 (ed. esp. de H. Cortés y A. Leyte, *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Alianza, 2000).
- HEIDEGGER, Martin (1946b), *Wozu Dichter?*, *Holzwege* (ed. esp. en *Caminos de bosque*).
- HEIDEGGER, Martin (1947), *Aus der Erfahrung des Denkens, Aus der Erfahrung des Denkens*, GA, Band 13, 1983 (ed. esp. de J. M. Valverde, *Cuadernos hispanoamericanos* (Madrid), 56 (1954)).
- HEIDEGGER, Martin (1949a), *Der Feldweg, Aus der Erfahrung des Denkens*, GA, Band 13, 1983 (ed. esp. de F. Pino, *Diálogo Filosófico* (Madrid), 8 (1987)).
- HEIDEGGER, Martin (1949b), *Die Frage nach dem Technik, Vorträge und Aufsätze*, GA, Band 7, 2000 (ed. esp. de A. P. Carpio, *Época de Filosofía* (Barcelona), 1 (1985)).
- HEIDEGGER, Martin (1951a), *Bauen Wohnen Denken, Vorträge und Aufsätze* (ed. esp. de E. Barjau, Barcelona, Serbal, 1994).
- HEIDEGGER, Martin (1951b), *... Dichterisch wohnet der Mensch ...*, *Vorträge und Aufsätze* (ed. esp. de E. Barjau, Barcelona, Serbal, 1994).
- HEIDEGGER, Martin (1957a), *Der Satz vom Grund*, GA, Band 10, 1997 (ed. esp. de F. Duque y J. Pérez de Tudela, Barcelona, Serbal, 1997).
- HEIDEGGER, Martin (1957b), *Identidad y diferencia*, ed. bilingüe de H. Cortés y A. Leyte, Barcelona, Anthropos, 1988.
- HEIDEGGER, Martin (1957c), *Das Wesen der Sprache, Unterwegs zur Sprache*,

- GA, Band 12, 1985 (ed. esp. de Y. Zimmermann, Barcelona, Serbal, 1987).
- HEIDEGGER, Martin (1959a), *Der Weg zur Sprache, Unterwegs zur Sprache* (ed. esp. de Y. Zimmermann).
- HEIDEGGER, Martin (1959b), *Gelassenheit, Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, GA, Band 16, 2000 (ed. esp. de Y. Zimmermann, Serenidad, Barcelona, Serbal, 1989).
- HEIDEGGER, Martin (1960), *Vom Ursprung des Kunstwerks*, Stuttgart, Reclam (Universal-Bibliothek).
- HEIDEGGER, Martin (1966a), *El final de la filosofía y la tarea del pensar*, tr. de J. L. Molinuevo, Madrid, Narcea, 1979.
- HEIDEGGER, Martin (1966b), *Spiegel-Gespräch mit M. Heidegger, Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, GA, Band 16, 2000 (ed. esp. de R. Rodríguez, *Revista de Occidente* (Madrid), 3ª época, 14 (1976)).
- HEIDEGGER, Martin (1967), “La proveniencia del arte y la determinación del pensamiento”, *Er. Revista de Filosofía* (Sevilla), tr. de I. Borges, 15 (1993).
- HERRMANN, Friedrich-Wilhelm von (1980), *Heideggers Philosophie der Kunst*, Frankfurt a. M., Klostermann.
- HUSSERL, Edmund (1912), *Ideen I*, Husserliana III, her. v. K. Schuhmann, Den Haag, Nijhoff, 1976.
- HUSSERL, Edmund (1935), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana VI, her. v. W. Biemel, Den Haag, Nijhoff, 1962 (ed. esp. de S. Mas y J. Muñoz, Barcelona, Crítica, 1991).
- IBÁÑEZ, Jorge (2000), “Hacia un arte transparente”, *Er. Revista de Filosofía* (Sevilla), 29.
- LEYTE, Arturo (1991), “La política de la historia de la filosofía de Heidegger”, en F. Duque ed., *Heidegger: la voz de los tiempos sombríos*.
- MERKER, Barbara (1991), “Konversion statt Reflexion. Eine Grundfigur der Philosophie M. Heideggers”, her. v. Forum für Philosophie Bad Homburg, en *M. Heidegger: Innen und Aussenansichten*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- MOLINUEVO, José Luis (1998), *El espacio político del arte: arte e historia en Heidegger*, Madrid, Tecnos.
- MÚJICA, Hugo (1995), *La palabra inicial. La mitología del poeta en la obra de Heidegger*, Madrid, Trotta.
- PERPEET, Wilhelm (1969), “Heideggers Kunstlehre”, her. v. O. Pöggeler, en *Heidegger: Perspektiven zur Deutung seines Werks*, Köln-Berlin, Kiepenheuer & Witsch.
- PÖGgeler, Otto (1984), *Filosofía y política en Heidegger*, tr. de J. de la Colina, Barcelona, Alfa.
- PÖGgeler, Otto (1986), *El camino del pensar de M. Heidegger*, tr. de F. Duque, Madrid, Alianza.

- RORTY, Richard (1993), *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, tr. de J. Vigil, Barcelona, Paidós.
- SCHWANN, Alexander (1989), *Politische Philosophie im Denken Heideggers*, Opladen, Westdeutscher Verlag.
- SEEL, Martin (1991), “Heidegger und die Ethik des Spiels”, her. v. Forum für Philosophie Bad Homburg, en *M. Heidegger: Innen und Außenansichten*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- SOBREVILLA, David (1989), “Offene Probleme von Heideggers Philosophie der Kunst”, her. v. D. Papenfuss und O. Pöggeler, *Zur Philosophischen Aktualität Heideggers*, III, Frankfurt a. M., Klostermann.
- VATTIMO, Gianni (1986), *Introducción a Heidegger*, tr. de A. Báez, Barcelona, Gedisa.
- VATTIMO, Gianni (1990), *El fin de la modernidad*, tr. de A. L. Bixio, Barcelona, Gedisa.
- VATTIMO, Gianni (1993), *Poesía y ontología*, tr. de A. Cabrera, Valencia, Serv. de Public. de la Univ. de Valencia.
- VATTIMO, Gianni (1998), *Las aventuras de la diferencia*, tr. de J. C. Gentile, Barcelona, Península.
- VILLACAÑAS, José Luis (1997a), “La metafísica, crisis y reconstrucciones”, *Boletín Informativo de la Fundación Juan March*, (Madrid), Agosto/Septiembre.
- VILLACAÑAS, José Luis (1997b), *Historia de la filosofía contemporánea*, Madrid, Akal.
- ZUBIRI, Xavier (1985), *Sobre la esencia*, Madrid, Alianza.