

La descendencia de Heidegger. Del pastor del ser al hombre auto-operable

FÉLIX DUQUE*

Universidad Autónoma de Madrid

Resumen: En base a su crítica del subjetivismo moderno como nihilismo, Heidegger pone en entredicho el modelo antropocéntrico del humanismo, describiendo al hombre como «pastor del ser». Sin embargo, el ser parece al cabo precisar de unos pocos hombres escogidos para la preservación de su verdad: el poeta, el pensador y (durante los años treinta, hasta 1938) el fundador de estados: ellos aparecen así como los verdaderos *conductores*. Gadamer «urbanizará» a Heidegger el convertir el ser en «tradición», allí donde coinciden historia y lenguaje: así, ser un hombre equivaldría a ser un buen *traductor* de mensajes.

Finalmente, Sloterdijk fijará el sentido del ser en la técnica y su historia, siendo en este caso el hombre el agente transformador de señales sensibles —procedentes del entorno en signos: primero lingüísticos, luego electrónicos y ahora biotecnogenéticos. De acuerdo a ello, el hombre podría ser definido hoy como un convertidor de señales, o sea: un *transductor*.

Palabras clave: Heidegger, Gadamer, Sloterdijk, hombre (conductor, traductor, transductor), lenguaje, descendencia, generación.

Abstract: From the criticism of modern subjectivism as nihilism, Heidegger questions the humanistic anthropocentric model, describing instead man as «the shepherd of Being». Nevertheless, Being seems to require in the end a few chosen men for the preservation of its truth: the poet, the thinker and (during the thirties, till 1938) the founders of states, who appear as true leaders (lat. *conductores*).

Gadamer will «urbanize» Heidegger's territory turning Being into Tradition, in which history and language join; thus, being a man would consist of being a good *translator*.

Lastly, Sloterdijk will fix the sense of being in technique and its history, man being in this case the agent that converts sensitive signals from the environment to signs: first, linguistic, later electronic and now biotechnogenetical. According to that, man could be defined today really as a *transducer*.

Key words: Heidegger, Gadamer, Sloterdijk, man (*conductor, translator, transducer*), language, descent, generation.

I. El pastor y la casa de Heidegger

Quisiera comenzar el tratamiento de esta «descendencia» de Heidegger recordando que, ya desde su fijación en el *Crátilo* de Platón (con sus prolongaciones en *La república*, *El político* y *Las leyes*), la filosofía ha seguido principalmente dos caminos por lo que respecta a lo que podríamos llamar la *jerarquía* y clasificación de esos factores que muchos antropólogos consideran como los «universales de la cultura», a saber: el lenguaje, la estirpe (de las estructuras de parentesco a la organización polí-

* Mi dirección: Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de Madrid, 28049 Campus de Cantoblanco (Madrid); e-mail: flx_duque@yahoo.es. Últimas publicaciones: *Filosofía para el fin de los tiempos* (2000) y *Arte público y espacio político* (2001). Ambas en Akal, Madrid. El tema del presente ensayo se trata —con otro estilo y obviamente mayor extensión en el libro *En torno al humanismo*, de próxima aparición en Tecnos, Madrid.

tica) y la técnica (englobando en ella la ciencia y la economía). Una primera vía defiende el *arraigo* del lenguaje, del pueblo y de las formas técnicas de transformación de la naturaleza en una instancia superior, donadora: el *ser*, si queremos utilizar el término tradicional. Es obvio que Martin Heidegger, con todos los matices y cautelas que se quieran, ha sido el pensador que más resueltamente ha echado a andar por la primera vía en el tiempo inmediatamente anterior al nuestro: en los confines de la modernidad. El segundo camino, en cambio, propugna la *artificialidad* del lenguaje y la superioridad de las instituciones políticas sobre las estructuras de parentesco o los medios económicos de intercambio de bienes. Este camino —más propio de la ciudad y de la máquina—, está siendo transitado últimamente, no sin audacia, por Peter Sloterdijk, aunque sea dable encontrar en él profundas huellas de un pensador *mediador* entre Heidegger y él. Me refiero a Hans-Georg Gadamer (aunque ciertamente no defendería éste el carácter convencional, y en todo caso derivado, del lenguaje): dos pensadores que no por seguir otras sendas dejan de sentirse «descendientes» de Heidegger; descendientes «urbanos», si queremos decirlo así, frente al Maestro de la Selva Negra. Por lo demás, aquí me voy a ocupar fundamentalmente de lo que significa para Heidegger tener «descendencia», y sólo muy tangencial y escuetamente de la real descendencia intelectual de ese controvertido pensador.

A mi ver, la importancia de Heidegger en las corrientes contemporáneas del pensamiento se debe a que Heidegger ha roto —o mejor: afirma haber visto romperse *de suyo*— el espinazo, la columna vertebral de la metafísica occidental, a saber: la estrechísima pero oculta conexión entre el ser y el tiempo, entre la presencia (la presencia de lo que es de verdad, de lo que no cambia) y el presente. Y más: sostiene que dicho ocultamiento tiene claras raíces existenciales, que ese escamoteo se ha hecho y se sigue haciendo para evitar que el hombre se enfrente al tiempo más propio: la estructura que adviene desde el *futuro*, que «rebota» desde el precursar de la propia muerte y hace surgir a su lívida luz las potencialidades inéditas del *pasado*, mientras que el *presente* sería algo así como el «rompeolas» de lo que se nos viene encima y de aquello que nos incita y empuja a redrotiempo: aquello que nos ha arrojado ya «de siempre» a un mundo formado por sugerencias y retracciones, invitaciones y cerrazón; un mundo de tendencias humanas, demasiado humanas, y de despliegues y repliegues de posibilidades; no un mundo de cosas bien determinadas, ajenas en definitiva al hombre y teóricamente contempladas y ordenadas por las ciencias. Esto implica empero una *genealogía* de la mirada teórica, ahora considerada como *derivada* y casi como impropia: como un mecanismo de «mala fe», diríamos, para ocultarnos a nosotros mismos el carácter *proyectivo/deyectivo* de la existencia. Para que nos engolfemos con los entes y olvidemos el carácter inquietante, *unheimlich* —como de intemperie— del ser y de su «corresponsal»: el ser-del-hombre, el *Dasein*.

Pues bien, a fin de paliar el desasosiego que conlleva la resolución de ser, por parte del hombre, se ha echado mano en Occidente del *recurso* (un buen remedio, frente al *discurrir* de las palabras y de los hombres) de la *historia*. La finalidad de la historia (de toda historia: hasta de la propia de las narraciones y los cuentos) no es desde luego presentar sucesos ordenadamente en el tiempo, sino *acabar con el tiempo de una vez por todas*. La historia es literalmente *tiempo renegado*. Por muy lejos que esté el final, sólo hay historia si aquí y ahora se vislumbra, por borrosamente que sea, la fusión de la naturaleza con las ciencias, de las palabras con la Palabra, del individuo con el «ser genérico», tanto si lo vemos desde el lado hegeliano (el espíritu sabedor de sí como *universal concreto*), desde el marxista (el ser polifacético que encarna *en perspectiva*, de manera rabiosamente personal, intransferible e inalienable, a toda la especie humana y, por ende, a toda realidad *efectiva*), desde el judío (la conciliación final del Pueblo con el Mesías, y de ambos con Dios) o desde el cristiano (la *unio mystica*, la compenetración absoluta con y en Dios, salvando sin embargo misteriosamente la distinción personal). En suma, a pesar de las apariencias, y de lo que se empeñan en

transmitir los manuales, la historia —toda historia— es en el fondo *circular*. Su anhelo y su tarea consisten en retorcer, en curvar al tiempo sobre sí mismo, dándole así *sustancia*.

¿Qué va a hacer Heidegger? Él intentará romper el círculo, y el hechizo por éste suscitado. Si bien se mira, Heidegger no hace otra cosa que atender a la radical *irreconciliabilidad* de dos aspectos: de la sustancia y del sujeto, mas no solamente entre ambos, sino dentro de sí mismos. En efecto, si *substantia* es lo que resta ahí debajo nunca podrá ser, en consecuencia, una «cosa» puesta ahí delante, presente, sino que su verdad última será la de *retraerse* a toda presencia en el momento mismo en que deja ver algo, digamos, en la superficie (literalmente: en la *cara de arriba*). La sustancia no es en este sentido fundamento sino *fondo*, desfondamiento y retirada. Sólo es preciso insistir en un punto clave: eso que por mor de la argumentación vengo denominando como «sustancia», es decir: el *ser*, no es algo que esté agazapado en el fondo, debajo de algo distinto a él, y al que él soporta, sino que es el fondo *de* emergencia, mas también *de* hundimiento, de toda realidad: es la opacidad y cerrazón, el *bulto* que acompaña necesariamente a toda presencia y le presta gravedad y consistencia. En este sentido, el ser no es desde luego una cosa —y menos un Ser Supremo, como el Dios escolástico—, sino un puro *movimiento de retracción*, el cual debiera en consecuencia suscitar en nosotros *estupor*, y más: *pudor* ante la vertiginosa hondura, ante el *fuscum subnigrum* del que brota y al que vuelve mundo.

Por lo que toca al sentido y estatuto del ser humano, empero, sobre todo durante el siglo XIX se ha entendido consciente o tácitamente al hombre como sujeto último de predicación y de existencia, es decir como un ser *para el cual* es, se da la realidad, mientras que él no es, no está para nada. Por eso, sólo él puede ser dueño de sí mismo: capaz de controlarse y, por ende, digno de ser dueño del resto. Aunque en última instancia, y casi como un ejemplo de «miembro fantasma» (es decir, de algo que sigue doliendo a pesar de no existir ya), todavía algunos colocarán fuera del hombre un Modelo Supremo, todas esas Entidades supremas no serán a la postre —como bien descubrió Feuerbach— sino máscaras tras las que se oculta una misma y extraordinaria Entidad: el Hombre con mayúsculas, el sujeto en el que se compenetrarían íntimamente (se supone: al final de la historia) la «humanidad», esto es el conjunto de cualidades —especialmente éticas— que distinguen al hombre de todos los demás seres, y la «humanidad», esto es el género humano, el conjunto de los hombres pasados, presentes y futuros, cada uno de los cuales habría de poder ser reconocido *perspectivísticamente* en y por cualquier otro representante del *Gattungswesen*, del «ser genérico», o sea: de alguien que es hombre *en general* sin dejar por ello de estar individualmente encarnado.

Esta plétora de repeticiones y redundancias en torno al Hombre y en loor suyo es lo que constituye el *humanismo*. ¿Y quién no va a estar a favor de lo «humano»? Incluso un existencialista como Sartre que, siguiendo torcidamente a Heidegger, ponía de relieve —según sus píos adversarios— los rasgos más «humillantes» del hombre; incluso Sartre, que ve al hombre como una «pasión inútil», afirma que el existencialismo es un humanismo y que «precisamente estamos en un plano donde solamente hay hombres»¹.

1 *El existencialismo es un humanismo*. Sur. Buenos Aires 19808. p. 26. Ciertamente, se trata de un humanismo que no quiere ser el que Sartre llama «humanismo clásico», que ve en el hombre la encarnación de fines supremos y, en definitiva, rinde culto a la humanidad. Ese humanismo conduce —dice Sartre— «al humanismo cerrado sobre sí, de Comte, y hay que decirlo, al fascismo». (p. 63). Pero, con todo, es coherente que Sartre reivindicque el humanismo para su concepción, ya que la operación básica de este filósofo consiste en anteponer una facultad *humana*: la voluntad (haciéndola promotora de la existencia) a otra: el entendimiento (promotor y garante de la esencia), de modo que no sólo no sale Sartre de la esfera humana, sino que en el fondo reformula el dualismo cartesiano con términos hegelianos: de un

Pues bien, como vamos a ver al punto, la cosa no es tan evidente. Poco después de la publicación del breve y contundente ensayo sartreano —y por ende al poco de terminar la terrible Segunda Guerra Mundial—, un discípulo francés (discípulo a distancia, y a través de la lectura) de Heidegger: Jean Beaufret le dirige una carta en la que, entre otras cosas, le pregunta: *Comment redonner un sens au mot «Humanisme»?* Lo cual implica por lo pronto dos cosas: una, que ese término tenía al principio su buen sentido, oscurecido hoy por los abusos y hasta crímenes cometidos en su nombre. Otra, que dicho término merece ser conservado, y que para ello habrá que buscar otro sentido —a la «altura» de los tiempos— que no deberá apartarse demasiado del primero: de lo contrario, el término se tornaría equívoco.

En su contestación, o sea en la célebre *Carta sobre el «Humanismo»*, Heidegger responde a la primera pregunta con otra más amplia y de retórico regusto: «¿es que la desdicha (*Unheil*) acarreada por todos los títulos de ese jaez no está ya suficientemente a la vista?»². Es obvio que Heidegger está en contra de la abstracción y generalización del hombre: una operación uniformizadora que lo convierte en un fantoche tanto más ensalzado y loado cuanto más vacuo e inane llega a ser. Pero en su enemiga contra ese *ens abstractum* llegará al extremo de evitar el término *Menschheit* («humanidad»), usando en su lugar —y por lo común en plural— la voz *Menschentum*: algo así como «dignidad de ser hombre»³, sin que ello —hay que apresurarse a decirlo— tenga nada que ver con la división de los hombres en razas (y menos aún con la creencia en una raza «superior»). Muy al contrario: si tal se hiciera, se caería en la contradicción de negar por un lado la existencia de la «humanidad» (y hasta el sentido de esa palabra) y de reponerla tácitamente por otro, desde el momento en que las razas no serían sino *especies* del género *homo*, o sea, y de nuevo: de la «humanidad» (estando una o varias razas más cerca del género que las demás). Después de todo, quizá no sea tan extraña esa prevención (compartida por un Foucault) contra una doctrina que abarca a todos los hombres

lado el hombre, a solas y sin Dios, con su impulso a *quererse existente*, en cuanto *pour soi* o «agujero» del ser, y del otro el ser, en cuanto *en soi*. He aquí un texto muy claro —demasiado claro— en el que se resume el existencialismo ateo sartreano: «El hombre, tal como lo concibe el existencialista, si no es definible, es porque empieza por no ser nada. Sólo será después, y será tal como se haya hecho. ... El hombre es el único que no sólo es tal como él se concibe, sino tal como él se quiere, y como se concibe después de la existencia, como se quiere después de este impulso hacia la existencia». (p. 17). Contra el cristianismo, no es Dios el que hace al hombre (entre otras cosas, porque Dios no existe); éste se hace a sí mismo, pero como no tiene un modelo determinado de ser, ha de elegir en cada caso y a cada golpe de acción libre cómo ha de ser (cómo realizar lo que es un mero proyecto): «el hombre... está condenado a cada instante a inventar al hombre», (p. 28).

2 *Brief über den «Humanismus» (=BH)*. En: *Wegmarken*. Klostermann. Frankfurt/M. 1976; GA 9, 315.

3 El sufijo *-tum* (en ingl.: *-dom*, como *wisdom*, p.e.) era antiguamente un término independiente que en alto-alemán significaba: «poder, dignidad»; en gótico: «juicio, fama», o en anglo: «ley». Está emparentado con *tun* («hacer, establecer»; cf. ingl. *to do*). En general, dicho sufijo transforma a la raíz en una cualidad común, distintiva y excluyente, y por tanto existente de manera concreta. Así: *Altertum* («antigüedad»), *Eigentum* («propiedad»), *Königtum* («realeza»). Como se ve, cabe emplear en español los sufijos *-dad* o *-eza*. El problema para nosotros, en español, es que también se usan tales sufijos para traducir *-heit*: el sufijo significaba originalmente «persona, familia, estirpe», y fue usado después para la formación de términos abstractos, lógicamente universales (como, precisamente: *Allgemeinheit*, «universalidad»). La distinción entre *-tum* (cualidad concreta) y *-heit* (abstracción) se ve muy bien en *Eigentum* («propiedad», en el sentido de «posesión», «bienes») y *Eigenheit* («propiedad», en el sentido de «determinación lógica»). Ya hemos visto el caso de *Menschheit* (el «género humano», la «humanidad») y de *Menschentum* («modo o dignidad de ser humano»). Así también *Christenheit* (la «cristiandad»: un rasgo general de un conjunto de pueblos) y *Christentum* (el «cristianismo»: no tanto una doctrina cuanto una manera de ser). Como es evidente, los términos acabados en *-heit* no admiten plural. Sí en cambio los en *-tum*. Así, justamente, *Menschentümer*: diversas «posiciones» y «modos» colectivos, dignos todos ellos de ser considerados como «humanos», sin que sea posible establecer jerarquía o gradación entre esas «maneras» (porque no hay sino «maneras»). Ver en general *sub vocibus* el ya cit. *DUDEN Herkunftswörterbuch*, p. 724 y 258s., respectivamente.

de todos los tiempos y de todos los lugares, «embutiéndolos» además —como insiste con razón Heidegger— primero en una definición clásica, con su género y su diferencia específica: el hombre como *animal racional*⁴, y luego —en el auge de la edad moderna— peraltándolo como Subjetividad centralizadora, autorreferencial y donante de sentido a todas las cosas. ¿Qué es el hombre, entonces, según Heidegger? La respuesta se ha hecho célebre: «El hombre —dice— ... es más que el *animal rationale* en el mismo grado en que es justamente menos que el hombre concebido desde la subjetividad. El hombre no es el señor de lo ente. *El hombre es el pastor del ser*»⁵.

En primer lugar, parece claro por qué el hombre, en su esencia, es «más» que un simple animal racional. El animal nace ya más o menos acorde a un «nicho ecológico», al que responde con sus instintos. Funciona por así decir *homeostáticamente*: un perro reacciona irresistiblemente a las feromonas de una hembra en celo, o bien busca el lugar más sombrío y fresco de la casa en las horas caniculares. Mas si a la conducta animal (es mejor hablar de «conducta» que de *comportamiento*, en este caso, porque el animal «se deja llevar» por el medio) se le «inyecta» por así decir *racionalidad*, entonces sólo caben dos casos: o bien la razón es un instrumento para adaptar todavía mejor la conducta al medio, con lo cual veríamos al hombre como un «superanimal», o al contrario: la razón «tira» de nosotros por así decir «hacia arriba», contradiciendo y reprimiendo los instintos en nombre de una manera de ser más alta, con lo cual tendríamos que el hombre, en vez de ser un animal racional, sería en verdad un «antianimal». Y si nos vamos a la definición opuesta: la moderna del hombre como *sujeto*, se entiende también por qué Heidegger dice que la esencia del hombre por él propuesta es *menos* que la subjetividad. Como ya hemos visto antes, ésta pretende en efecto fundarse a sí misma, con lo cual es claro que el baremo de su conocimiento y el criterio de sus acciones puede ser obtenido mediante *introspección* y por un *regressus transcendentalis* hacia sí mismo, sirviendo el mundo, sus cosas y sus situaciones, de ocasión para el lucimiento del Yo.

Entre esos dos extremos se sitúa la proposición heideggeriana: el hombre no es esencialmente un *animal*; pero si ha podido ser confundido con éste e introducido incluso en tablas zoológicas como *homo sapiens sapiens*, ello se debe a cierta semejanza claramente existente entre la *conducta* animal y el *comportamiento* humano, a saber: contra lo establecido por la modernidad (el hombre como Sujeto autónomo y escindido en individuos inconmensurables entre sí), es obvio que ni los animales ni el hombre responden a incitaciones exteriores desde un «aparato» interno y ajeno en principio al mundo incitante, sino que esa respuesta se da en virtud de las huellas y surcos que, como por *invaginación*, ha ido trazando el «mundo» (llamémosle por ahora así), tallándose por así

4 El hecho de que el hombre sea visto como una especie perteneciente al género *animal*, y sin embargo sea colocado como distinto y por encima de la animalidad es lo que da lugar a la oscilación típica entre «especie humana» (la denominación correcta, desde el punto de vista zoológico y lógico) y «género humano». Y ello se complica aún más con la división de sexos, que gramaticalmente (y ahora, por influjo anglosajón, también psicosocialmente) son considerados igualmente como «géneros». Y hasta parece que el único *gender* de veras sea el femenino.

5 En este caso es imprescindible reproducir el texto original *in extenso*, ya que la traducción es meramente tentativa: „Aber hier zeigt sich das Rätselhafte: der Mensch ist in der Geworfenheit. Das sagt: *der Mensch ist als der ek-sistierende Gegenwurf des Seins insofern mehr denn das animal rationale, als er gerade weniger ist im Verhältnis zum Menschen, der sich aus der Subjektivität begreift. Der Mensch ist nicht der Herr des Seienden. Der Mensch ist der Hirt des Seins.* [...] Er gewinnt die wesenhafte Armut des Hirten, dessen Würde darin beruht, vom Sein selbst in die Wahrnis seiner Wahrheit gerufen zu sein. Dieser Ruf kommt als der Wurf, dem die Geworfenheit des Daseins entstammt. Der Mensch ist in seinem seinsgeschichtlichen Wesen das Seiende, dessen Sein als Ek-sistenz darin besteht, dass es in der Nähe des Seins wohnt. Der Mensch ist der Nachbar des Seins». *BH. GA 9, 342* (he subrayado la parte del texto traducida en el artículo).

decir a sí mismo para formar cuerpos. Y sin embargo, un «mundo» (y nunca mejor dicho, desde Heidegger) divide al animal y al hombre.

El animal, nos recuerda el filósofo en los *Grundbegriffe der Metaphysik*, de 1929/30⁶, es *weltarm*: «pobre de mundo», en el sentido de que está como «encastrado» en el mundo y destinado a él, pero *sans le savoir*, obedeciendo cuasi automáticamente a leyes e improntas de conducta que definen y distinguen una especie de otra. Por el contrario, el hombre es *weltbildend*: configura mundo y se configura en él (la desmedida absolutización de este lado ha llevado a la «hinchazón» moderna del hombre como sujeto). ¿Qué quiere decir Heidegger con esto? El hombre se encuentra ya de antemano «arrojado» (*geworfen*: literalmente, «tirado», «proyectado») a un mundo que no está lleno de cosas, sino conformado por tirones y proyectos, por rechazos e incitaciones, por logros y frustraciones. Lo que llamamos «cosas» son por así decir «condensaciones» energéticas con las que se hace o deshace la existencia humana, y de cuyo origen y trayectoria no tenemos ya conciencia (en este punto se ve muy bien la proximidad de Heidegger al psicoanálisis). Ese conjunto móvil de «proyectos de-yectados» es lo que el filósofo llama «mundo».

Pues bien, en medio de esa «tormenta» (a Heidegger le gusta hablar de la «tormenta del ser»), y formado por ella misma como si fuera un *tornado*, se alza un ser *desde* el cual es literalmente factible «tomar medidas», poner un orden relativo, mudable, en ese caos, estableciendo vanos, huecos, creando por así decir «bolsas de nada»: vacíos relativos, interiores *invaginados*, dentro de los cuales colocar esas líneas de fuerza, armoniosamente dispuestas a base de retorcerlas y dirigir unas contra otras (es lo que *nosotros* vemos ahora en la famosa «astucia de la razón», de Hegel). Ese ser «genera» desde sí lugares y tiempos, espacia y da tiempo al tiempo. En una palabra: convierte al ser en «mundo». Pero ya en esa conversión se halla el peligro de *hybris*, que Heidegger ha creído ver desatarse con especial saña en la modernidad. A saber: envalentonado por su triunfo, el hombre olvida la «fuerza» a él «donada», y en base a la cual él mismo actúa. En el mejor de los casos, la proyecta en un Dios sospechosamente parecido a un «hombre superior» (de manera que Nietzsche, con su «superhombre», no habría hecho sino dejarse de hipocresías y poner las cosas en su sitio) que puede dictarle al hombre leyes y normas porque éstas —como sabe muy bien, con un guiño, el «último hombre» nietzscheano— han nacido en definitiva de su arbitrio, y ahora él las recibe, refleja y «objetivadas».

Frente a todo eso, Heidegger aduce que el carácter de ser (la «esencia») del hombre consiste en algo aparentemente inocuo y hasta trivial, si dicho en alemán; a saber: en que el hombre «está ahí», *da ist*. Por eso sustantiva esa acción como *Dasein*, que en el alemán cotidiano significa simplemente «existencia», o sea: «estar determinado» por tal o cual propiedad. Sólo que en el caso del hombre esa *propiedad es la determinación, en general*. Todo ente está determinado a ser tal o cual cosa. Salvo el hombre. El hombre no posee su ser, en el sentido fuerte de que él se ponga a sí mismo en la existencia. El hombre se da en la *exposición*, en el *Da* del ser. Por eso es *Da-Sein*. Eso es lo que intenta decirnos Heidegger desde *Ser y tiempo*, a saber: que la *Geworfenheit*, el hecho ineludible de «estar arrojado», no implica la aceptación de una herencia fija, determinada, sino de un conjunto de posibles que sólo se «encarnan» en y a través del *Dasein*, del *Da* o «Ahí» del Ser, que es lo que constituye el ser del hombre. El «cuidado» o *Sorge* por el cual debe el hombre cuidar del todo al cuidar de sí mismo es ya de antemano también y sobre todo «cuidado» por el Ser que se entrega o consigna al hombre.

El *Da*, el «ahí» del ser en el cual *se da* el hombre, se muestra como factor de apertura de todo *lugar* (entendiendo por tal, literalmente, un espacio-[hecho]-de-tiempo: una *demora*). Heidegger

6 Véase espec. el cap. 4º de la Segunda Parte. § 46 (Klostermann. Frankfurt/M. 1992. GA 29/30. pp. 284-288).

hablará a tal efecto de *Lichtung*: un término que no tiene tanto que ver con la luz (*Licht*) cuanto con la levedad (*leicht*: «leve»). En virtud del *Da*, del «ahí», el hombre es capaz de espaciar, de «hacer sitio» y abrir «vanos»: en una palabra, es capaz de «dejar ser» a lo ente en su lugar y sazón, y por ende de dar tiempo al tiempo de las cosas. La *Lichtung* es la condición de posibilidad, algo así como la «base vacía» de toda medida. Por eso propongo traducir el término con la voz: «despejamiento», como cuando el cielo se despeja y deja ver lo que hay en todo su esplendor. Pero por otra parte, cuando «está despejado» (obsérvese que en español elidimos el sujeto, al igual que decimos: «llueve» o «hace bueno») no paramos mientes en el azul del cielo; éste queda como *retraído*, para mejor *dejar ver* lo existente: a fuerza de «estar ahí», inalterablemente superficial como un fondo promotor de conexiones y separaciones, de proyecciones y eyecciones. El ser *se da* en este doble movimiento, en este *pliegue* de despejamiento y retracción. Ahora bien, ¿cómo y dónde se da? No se da como un montón de cosas, rígidas y bien delimitadas, sino como una *historia* compuesta de muchas historias, no todas conmensurables entre sí⁷, y se da *en* un pueblo histórico, en cuanto *tradición* entreverada de otras tradiciones, de otros usos —muchas veces, también, difícilmente armonizables en un entramado único, como si existiera un *Volksgeist*—⁸.

Ahora bien, el «lugar» humano del que brota la *respuesta* (*Antwort*) a la *exposición* despejante-retráctil del ser es el *lenguaje*. Por eso dice Heidegger que el lenguaje no es un mero medio de comunicación que los hombres puedan *dominar* para sus fines, sino que, muy al contrario: «El lenguaje es la casa del ser» (*Die Sprache ist das Haus des Seins*)⁹. Con esta sentencia, Heidegger no pretende en absoluto decir algo así como: «El lenguaje acoge dentro de sí palabras al igual que una casa acoge personas, muebles y enseres, y por eso el lenguaje *es o funciona como* la casa del ser». Pues ni el lenguaje ni la casa son contenedores, ni el ser un conjunto de entes. Una comparación más cercana, quizá (aunque nunca del todo adecuada), sería la de la relación entre una cabaña y el paisaje circundante. Cabaña y paisaje están formados de los mismos materiales: y ambos se *copertenecen*, son el uno para el otro, de manera que la cabaña *centra* y encuadra el paisaje, remitiéndolo al fondo y *como fondo*, permitiendo así establecer direcciones, lejanías y cercanías; por ello lo *hace ser* como tal, como un vivo entramado que, por su parte, acoge a la cabaña y la pone de relieve, la *pro-duce* en el sentido literal y antiguo de «sacarla ahí delante». De este modo cabe decir que la cabaña *es del* paisaje en cuanto que *hace* paisaje. Algo similar cabría decir del lenguaje. Pero no de cualquier uso del lenguaje. Es más: no se trata de «uso» (*Gebrauch*), sino de la «usanza» (*Brauch*), de la amalgama de usos y costumbres en y por los cuales se identifica un pueblo, y que vienen condensados¹⁰ en la palabra y la obra del poeta, y congregados en y por el pensar. Pues: «El

7 Antes se adujo que toda historia es *circular*. Sin embargo, me refería entonces a la *Historie*, en cuanto narración. Heidegger apunta en cambio a la *Geschichte*, a un plexo de acontecimientos que no necesariamente han de retornar a su fuente, aunque sí —en todo caso— han de llevar a término las potencialidades ínsitas en ésta. Sin ese presupuesto (aunque se coloque como ideal regulativo *ad calendae graecas*) no es concebible la historia como *Geschichte*, y menos la *Historie* (a menos que confandamos ambas nociones con la mera crónica, o yuxtaposición de sucesos en el tiempo).

8 Continuando con el tema de la nota anterior, cabe decir que si Heidegger hubiera atendido más a esa difícil —y a veces imposible— convivencia de historias y tradiciones, en vez de tomar en ocasiones al «Pueblo alemán» como algo monolítico y sin fisuras, su actitud hacia el nacionalsocialismo habría sido —para su bien— mucho más cautelosa y distanciada.

9 *BH*, GA 9, 313.

10 Utilizo el término aludiendo tácitamente a su correspondiente alemán: *verdichtet*, *dichtet* («condensado, adensado»), de donde vienen también *dichten* y *Dichter*: «poetizar», «poeta», en el sentido más amplio de la expresión, como en el griego *poietés*. *Dichter* es también el dramaturgo y el artista plástico y, en general, todo aquel que de palabra y obra hace mostrar en ellas —de soslayo— lo *sagrado*, esto es: las conexiones y articulaciones, los «puros respectos» (en el sentido de Rilke) que traban y ordenan «mundo».

pensar congrega (*sammelt*) el lenguaje en el simple decir»¹¹. Adviértase que no se trata aquí de inventar un lenguaje más «refinado», ya sea científico, poético o filosófico, sino de remitir las palabras más vulgares y humildes (esas palabras que salen de la boca del pueblo como los cantos rodados del río) al «simple decir», o sea a la *mostración*¹² del *pliegue* de «exposición» (*Darlegung*)¹³ y de «retracción» (*Entzug*): el «doblez» del que surgen palabras que traban cosas en mundo, pero que por su parte no es mundo, ni cosa, ni admite palabra apropiada, aun cuando sea «convocada» por la voz «ser».

A través del lenguaje, *en* el que el hombre ek-siste, y encomendado al ser, el ser humano genera historia, avía espacio y da tiempo al tiempo. Pero *desde* el ser (o mejor, desde el *acaecimiento* de la relación entre lenguaje e historia: desde el *Ereignis*). Con todo, sería ridículo pretender hallar un instante fontanal y un lugar privilegiado en el que el *Ereignis* hubiera hecho «acto de presencia» (tal como, por el contrario, están convencidos los cristianos del evento de la Natividad del Señor). En todo momento, y en los quehaceres y sucesos más humildes, *se da* el acaecimiento propicio. Y sin embargo, piensa Heidegger que, en espacios-de-tiempo excepcionales, unos hombres no menos excepcionales: el poeta, el pensador y el fundador del Estado¹⁴, se percatan de esa raíz de los hom-

11 *BH*. GA 9, 364.

12 Heidegger aproxima *Sagen* y *Zeigen*. «decir» y «mostrar». No sólo por el carácter primordialmente *deíctico* del lenguaje (algo evidente en alemán, por la polivalencia asombrosa del *da*, como hemos visto), ni tampoco por la probada afinidad etimológica, sino porque, ante todo en el lenguaje del pensar y del poetizar, «mostrar» significa *dejar ver* y *hacer ver*... precisamente aquello que en los usos del lenguaje, adecuados a distintas formas de vida, queda oculto como su raíz: el ser.

13 Aquí tendríamos un buen ejemplo de la función del prefijo alemán *Da*. El verbo *legen* (ingl. *to lay*) significa «hacer yacer», dejar que algo esté en su sitio apropiado (*Lage*). P.e.: *Grundlegung* es la acción de «echar los cimientos» de algo: poner su fundamento y hacer que éste sirva de fondo. Y desde ese sitio o situación, la cosa «es capaz» (*ist in der Lage*) de exponerse y de manifestarse ejerciendo efectos. «hacia fuera»: *Da*. En la voz latina (*expositio*), más o menos adecuada (pues «posición» puede hacer creer en una acción externa de colocación de algo), se privilegia en cambio el origen (*ex-*), y no el resultado, consistente en un estar «ahí», fuera y *hacia* fuera. Es interesante señalar que *Darlegung* se utiliza para manifestaciones verbales o declaraciones, así como para designar un relato.

14 En la famosa conferencia de Roma de 13 de noviembre de 1935: *Der Ursprung des Kunstwerkes*, señala Heidegger como una de las maneras de «esenciar [desplegar] verdad»: «el acto fundador de Estado» (*die staatgründende Tat*). En: *Holzwege*. GA 5, 49. Por esas mismas fechas, en *Einführung in die Metaphysik* nombra explícitamente Heidegger como *creadores* (e.d.: aquellos que hacen ver, en lo presente, la presencia esquiva de la *physis*) a: «poetas, pensadores, hombres de Estado». (GA 40, 66). Pero después de la guerra, *et pour cause*, Heidegger hablará sólo de los dos primeros. Así, en *BH* se habla de «los que piensan y los que poetizan» (*Die Denkenden und Dichtenden*) como los «guardas» (*Wächter*) —un término de clara ascendencia platónica— del «caserío» (*Behausung*) del lenguaje, que es donde vive el hombre, sin mencionar para nada al «jefe político» (cf. GA 9, 313). Si embargo, para ser justos, hay que reconocer que esa omisión no viene dictada —o no viene dictada *solamente*— por prudencia política ante la nueva situación, sino que la razón es más honda, y patente ya para Heidegger en plena guerra mundial: contra las apariencias, ésta no sería sino una gigantesca lucha por la planificación mundial de la producción y por el consumo masivo, dentro del ámbito de la «usura», del aprovechamiento exhaustivo de lo ente, en nombre de una voluntad que sólo se quiere a sí misma: no tanto la nietzscheana «voluntad de poder», sino la «voluntad *del* poder». Ya no hay jerarquía: todo es uniforme. Ahora bien: «La uniformidad no es la consecuencia sino el fundamento de la confrontación bélica de cada una de las expectativas de una dirección decisiva en el interior de la usura del ente encaminada al aseguramiento del orden». Este proceso, que nivela a la historia y a las naciones, que difumina las fronteras entre la guerra y la paz, afecta decisivamente al sentido de lo político, y *de los* políticos. Éstos no son ya quienes, en lo ente, dejan transparecer el ser (quienes, en el *commercium* y el intercambio simbólico entre los pueblos, dejan ver la pertenencia al suelo, a la estirpe y a la lengua como hechos diferenciales que, *por ello*, constituyen la posibilidad de mancomunamiento y de entendimiento entre pueblos). Muy al contrario: «Son los primeros empleados en el negocio de la usura incondicionada del ente al servicio del aseguramiento del vacío del abandono del ser. Este negocio de la usura del ente desde el inconsciente rechazo del Ser excluye de antemano las diferencias entre lo nacional y los pueblos como momentos de decisión aún esenciales». (*Überwindung der Metaphysik*. En: *Vorträge und Aufsätze*. Neske. Pfullingen 1954, p. 92. Hay tr. de E. Barjau, *Conferencias y artículos*, Serbal. Barcelona 1994, p. 86).