

Heidegger: hacia una superación poético-hermenéutica de la metafísica

BENITO ARBAIZAR

1. La realización técnica de la metafísica: el ser como *Ge-Stell*

A estas alturas del siglo podemos decir, según Heidegger, que la metafísica por fin ha pasado. Podemos decirlo, como cuando decimos ‘¡Por fin lo entiendo!’, es decir, ‘¡Por fin lo veo claro!’, ‘¡Por fin ha llegado el momento en el que el asunto se vuelve manifiesto!’. Podemos decirlo, no en el sentido de que la metafísica por fin nos ha dejado, sino en el sentido de que por fin se ha mostrado sin tapujos, realizado.

La metafísica se ha vuelto evidente porque ha dejado de ser el más allá ideal de una tierra prometida dócil al cálculo. Y ha dejado de serlo no porque ya no creamos en él sino porque lo hemos creado, porque a esa tierra de la promesa se ha llegado ya a través de una técnica que todo lo somete a una maquinaria estadística de cálculo y dominio; su más allá ya está aquí. La metafísica ha pasado... a ser real.

En su escrito *El final de la filosofía y la tarea del pensar*, en donde filosofía se emplea como sinónimo de metafísica, Heidegger nos dice lo siguiente acerca de la expresión ‘final de la filosofía’ entendida como *acabamiento* o *consumación* de la filosofía:

«Con demasiada facilidad entendemos el final de algo en sentido negativo; como el mero cesar, la detención de un proceso e incluso como decadencia e incapacidad. La expresión final de la Filosofía significa por el contrario, el acabamiento de la metafísica (...) El final como acabamiento es la reunión en las posibilidades límite. Tendremos una idea muy limitada de ellas, si es que tan sólo esperamos un desarrollo de nuevas filosofías al antiguo estilo. Olvidamos que, ya en la época de la Filosofía griega apareció un rasgo determinante de la Filosofía: la formación de ciencias dentro del horizonte que la Filosofía abría. La formación de las ciencias significa al mismo tiempo, su emancipación de la filosofía y el establecimiento de su autosuficiencia. Ese suceso pertenece al acabamiento de la Filosofía. Su desarrollo está hoy en pleno auge en todos los ámbitos del ente. Parece la pura y simple desintegración de la Filosofía cuando es en realidad su acabamiento. (...) El final de la Filosofía se muestra como el triunfo de la instalación manipulable de un mundo científico-técnico, y del orden social en consonancia con él. ‘Final’ de la Filosofía quiere decir: comienzo de la civilización mundial fundada en el pensamiento europeo-occidental»¹

1 M. Heidegger, *El final de la filosofía, en ¿Qué es filosofía?*, Madrid. Narcea, 1985, pp. 99-102.

Si la metafísica nace de un impulso de fijación de lo real para volverlo dominable, ésta dio en la modernidad un salto cualitativo al convertir lo ente en objeto fijo de antemano por el hombre en tanto que sujeto de la representación. Lo ente pasó a ser objeto subsumible y manejable según el ánimo productivo del hombre, acelerándose un proceso de reificación técnica del ser en virtud del cual el objeto solo objeta mientras no abastece, esto es, mientras su objetar no es técnicamente sujetado y puesto al servicio del hombre. De ese modo, el objeto acaba por ver evaporada su realidad o autosubsistencia, para pasar a ser mera materia prima que accede a la forma en el marco de un hilemorfismo técnico.

Se manifiesta en el moderno recrudescimiento de la metafísica un traspaso epocal de poderes en virtud del cual la realidad pierde su realeza para ser acaparada por un humanismo que entroniza al hombre como nuevo rey de la creación, un rey que ejercerá su realeza sobre todo ente subordinándolo al carácter de mero objeto calculable de antemano. La metafísica de la subjetividad radicaliza así un proceso de des-realización de la realidad que torna más alargada esa sombra de nihilismo que acompaña la metafísica, tal y como la entienden Nietzsche o Heidegger, desde su inicio.

El nihilismo y la metafísica de la subjetividad se nos presentan así como dos caras de la misma moneda, ya que, a la postre, el ser como objeto ya no es lo que está enfrente, enfrente ya no hay formas ni esencias, pues el bautizo de la forma corre a cargo de la técnica que emplaza y transforma el ser a su manera. Ya no nos las tenemos con objetos sino con productos, el objeto ya no es dado sino fabricado. «Esto», nos dice Heidegger, «conciérne ante todo a la Naturaleza, entendida como el almacén principal de existencias de energía»... «hasta que incluso el objeto desaparece en la no-objetualidad de las existencias.»²

Al retirar del ser toda consideración del mismo en tanto que no manipulable y rector, la técnica, lejos de ser neutral, es neutralizadora. Lejos de ser la técnica el instrumento de un ente llamado hombre, ella mueve los hilos entre los bastidores de una precomprensión ontológica que avista todo ente, incluido el hombre, como objeto de uso y abuso. Tras la ilusión antropológica de una técnica en manos del hombre está la realidad ontológica de un hombre en manos de la técnica; ella no es un medio, sino un *medium*, el espacio o dominio mismo que nos emplaza y ordena nuestros movimientos. En ella se expresa el dominio del hombre no como actividad del ente humano sino como dominio o espacio lógico que determina nuestro habitar histórico. La técnica no es un objeto o instrumento en nuestras manos sino un modo de abrir el campo de visión desde una óptica instrumentalizadora dentro de la cual todo ser, humano o no, puede aparecer tan sólo como materia prima cara a un uso industrial. Las operaciones de cirugía sociopolítica que se han prodigado en el último siglo dan buena muestra de hasta que punto la humanidad ha sido y es objetualizada, de hasta que punto la técnica desinhibida puede planificar el exterminio humano con la misma lógica industrial con que se planifica el de animales o el reciclaje de materiales.

El ser se abre en nuestra época como lo que Heidegger llama *Ge-Stell* y que aquí optamos por traducir como '*Im-posición*'.³ Nada tiene una posición o un valor propios, todo tiene una posición

2 Heidegger, M., 'La pregunta por la técnica', en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994, pp. 21-23.

3 Así lo hace, por ejemplo, Ramón Rodríguez. En el idioma corriente 'Gestell' significa armazón, chasis, bastidor, engranaje. De ahí que traductores como Félix Duque, Jorge Pérez de Tudela o Eustaquio Barjau hayan optado por traducir el término como 'estructura de emplazamiento'. Mediante el guión Heidegger pretende que nos fijemos, por un lado, en el verbo *stellen* (poner, colocar) y, por otro lado, en el prefijo *Ge*, que en alemán tiene el sentido de un conjunto, de un colectivo. De ahí que Arturo Leyte haya optado por unificar ambos sentidos traduciendo *Ge-stell* como 'com-posición' (*Identidad y diferencia*, Madrid, Anthropos, 1988, p.83). Al introducir el término, Heidegger (*Ibid.*, p. 83) comenta que también decimos, en lugar de poner (*stellen*), disponer (*setzen*). La palabra alemana que significa ley o disposición judicial, *Gesetz*, manifiesta también el vínculo entre im-posición (*Ge-stell*) y dis-posición (*Ge-setz*).

impuesta susceptible de ser depuesta cara a nuevas imposiciones. Todo es emplazado y, precisamente por ello, susceptible de ser des-plazado y re-emplazado, desvalorizado y revalorizado, reinvertido, recompuesto o reciclado.

La época que así se abre como *Ge-Stell* clausura la metafísica en la forma de la inversión. Dicha inversión (que en el siglo XIX ya Nietzsche y Marx anuncian) no es, en el fondo, un dar la espalda a la metafísica sino el verdadero dar la cara de la misma, la caída de las máscaras-metarrelato que la disimulaban, esas que antes de la metafísica de la subjetividad mostraban una faz transmudana y después se tornaron secularizadas. *Ge-Stell* nombra el fin de la metafísica como final, como consumación de la imposición de la forma contenida desde el inicio platónico de la metafísica, como consumación de la reducción cartesiana del ente intramundano a manejable compuesto mecánico. La figura del hombre como sujeto central es desvanecida por la imposición misma a la que ingenuamente éste creía dominar se desvela el mecanismo que desde el subsuelo manejaba las ilusiones del viejo humanismo. La imposición se impone en el dominio total de lo ente y el hombre es avasallado, como un ente más, por el cómputo neutralizador que todo lo reduce a materia prima.

Superar la metafísica supone, pues, de entrada, aceptarla como el espacio epocal en donde nos movemos, vivimos y somos. «No podemos», nos dice Heidegger,⁴ «deshacernos de la Metafísica como nos deshacemos de una opinión. De ninguna manera se la puede dejar atrás como una doctrina en la que ya no se cree y que ya nadie defiende.» La metafísica no es una doctrina, es una realidad, la nuestra, es el lugar en donde estamos históricamente emplazados. Y lo que vale para la metafísica, vale, obviamente, para la técnica; tal y como nos dice Heidegger en *Gelassenheit* (título que, Ives Zimmerman ha optado por traducir como *Serenidad* pero que personalmente preferiría traducir por *Distendimiento*):⁵

«Sería necio arremeter ciegamente contra el mundo técnico. Sería miope querer condenar el mundo técnico como obra del diablo. Dependemos de los objetos técnicos; nos

4 M. Heidegger, 'Superación de la metafísica', II.

5 Tal y como indica Zimmermann en la Advertencia que precede a su traducción de *Serenidad*, Heidegger liga en esta obra la forma sustantivada *Gelassenheit* y del adjetivo y adverbio *gelassen* con las significaciones de una serie de verbos formados a partir de *lassen* (tales como desasir, confiar, desprenderse, tolerar...). A la hora de traducir *Gelassenheit* prefiere la opción de la versión francesa (*Sérénité*) a la inglesa (*Releasment*) dado que esta última desplazaría en exceso el aura de 'serenidad' que acompaña el uso habitual de a esta palabra. De ahí también que Zimmermann rehúse seguir a traductores que optan por traducir 'desasimiento' o 'desprendimiento', ya que, al subrayar el significado de 'abandonar' o 'dejar' caen de uno de los lados de la oposición pasividad/actividad que precisamente Heidegger pretende superar. Además está la circunstancia de que el prefijo alemán *ge-* remite a un significado unitivo o conjuntivo, lo contrario que *des-* en castellano, que sugiere desunión o fragmentación. Más consonantes con el significado primario de serenidad y sereno que tiene *Gelassenheit* le parecen a Zimmermann disasimiento o disasido, ya que con el *dis-* nos encontramos ante un prefijo que (al igual que el *dis-* latino o el *dia-* griego) está emparentado con la significación originaria del prefijo verbal alemán *ge-*. Personalmente creo que traducir *Gelassenheit* por 'Distendimiento' mantiene el aura sónica de 'serenidad', aprovecha el prefijo *dis-* como correlato del *ge-*, y mantiene lo que subraya la traducción inglesa *Releasment* evitando la decantación hacia el lado de la pasividad que ésta sugeriría (precisamente no recurre al término 'distensión' por sugerir dicha pasividad en tanto que excesivamente vinculado para el oyente al 'des-tensionarse' por medio de una cesación o atenuación de la actividad). Cuando hablamos de 'una conversación distendida', nos referimos a algo que incluye a otros (una con-versación siempre es con...), que se da en una atmósfera de sereno acogimiento mutuo y que, al mismo tiempo, no se decanta hacia la pasividad, ya que en la conversación se dan cita habla y escucha, actividad y pasividad. En el distendimiento estamos, a un tiempo, sueltos y resueltos, tendemos 'atentamente a' pero sin quedar atados aquello a lo que atendemos, sin perder la libre espaciosidad de la holgura que desahoga. Invocando el enraizamiento de la comprensión en un estado de ánimo señalado por Heidegger en *Ser y tiempo*, podríamos decir que el distendimiento es aquel estado que nos deja libres para discernir sosegada y atentamente la junta separadora que espacia distensivamente el ser.

desafían incluso a su constante perfeccionamiento. Sin darnos cuenta, sin embargo, nos encontramos tan atados a los objetos técnicos, que caemos en relación de servidumbre con ellos. Pero también podemos hacer otra cosa. Podemos usar los objetos técnicos, servirnos de ellos de forma apropiada, pero manteniéndonos a la vez tan libres de ellos que en todo momento podamos desembarazarnos de ellos. Podemos usar los objetos tal como deben ser aceptados. Pero podemos, al mismo tiempo, dejar que esos objetos descansen en sí, como algo que en lo más íntimo y propio de nosotros mismos no nos concierne. Podemos decir ‘sí’ al inevitable uso de los objetos técnicos y podemos a la vez decirles ‘no’ en la medida en que rehusamos que nos requieran de modo tan exclusivo que dobleguen, confundan y finalmente devasten nuestra esencia.»⁶

2. La superación de la metafísica

Ese viraje en nuestra relación con la técnica estaría propiciado por el hecho de que, según Heidegger, la metafísica ofrece destinalmente en su final como *Ge-Stell* la posibilidad de una superación de la misma, la posibilidad de que la disolución del hombre como sujeto de la imposición vuelva avistable una articulación más originaria ante la que claudica el vano pretender de una imposición unilateral del hombre sobre el ser.

Como hablar de una ‘superación de la metafísica’ se presta a malentendidos conviene precisar lo que, en el presente contexto, pretende decirse con ello. El equívoco está servido desde el momento en que la tradición vincula secularmente el término metafísica a la superación: *Metafísica-Más allá* de la física. Es por ello que hablar de una superación de la metafísica suena, de entrada, tan reiterativo como hablar una superación de la superación, suena como una prolongación inercial. Ya Nietzsche indicaba, en un texto de *Humano, demasiado humano* en el que Vattimo⁷ ve la génesis de la posmodernidad, que si la modernidad se define como la época de la superación, de la novedad que nace obsoleta para reemplazarse *ipso facto* por otra más nueva, entonces nunca podremos salir del círculo moderno insistiendo en superar. Del mismo modo, interpretar la superación heideggeriana de la metafísica como una mera ascensión a un peldaño superior, sería alterar su sentido. Heidegger quiere superar la superación en el sentido de situarse fuera del ánimo superador. De hecho, aquí la superación es más un descenso que un ascenso. No se trata de añadir ramas más altas al árbol de la metafísica, sino de adentrarse hasta el lugar en el que las raíces se van deshilachando en fibras que beben de la tierra.⁸

Para aclarar el sentido de esta *Überwindung* o superación, marcando las diferencias con respecto a la *Aufhebung* dialéctica, Heidegger introduce ocasionalmente el término *Verwindung*. Según lo indicado por Heidegger a los traductores franceses de *Conferencias y artículos*, este último término remite a una aceptación y un ahondamiento, esto es, a un aceptar no meramente resignado sino que se demora en una asimilación de lo acontecido. El significado léxico de la palabra alemana añade significativamente la acepción de convalecencia, como periodo en el que se supera una enfermedad o un hecho traumático, y la de distorsión (que aúna el torcer de *Winden* con el significado de desviación o alteración vinculado al prefijo *ver*).⁹ *Verwindung* recuerda así que la *Überwindung* no es

6 M. Heidegger, *Serenidad*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 2002, pp. 27-28.

7 G. Vattimo, *El fin de la modernidad*, Barcelona, Gedisa, 1994, pp. 145-150.

8 M. Heidegger, *El retorno al fundamento de la metafísica. Introducción a ‘¿Qué es metafísica?’ (1949)*, en *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000, pp. 299-30.

9 G. Vattimo, *El fin de la modernidad*, pp. 151-52.

un sobrepasar que deja meramente pasar sin mirar atrás sino más bien un digerir que se da tiempo para asimilar lo que ha pasado.¹⁰ De ahí que la ‘superación’ de la metafísica aparezca vinculada en las obras del último Heidegger a la ‘rememoración’ (*An-denken*).

Lo que aquí hay que rememorar debe de ser comprendido desde la torsión del *winden* y de la *Khere* heideggeriana. Recordemos que la *Khere* significaba una salida de marco humanista de pensamiento que toma al hombre como raíz del pensar para girar hacia un pensamiento en donde la raíz es el ser. Tal y como, nos dice Heidegger:¹¹

«el pensamiento de *Ser y tiempo* está contra el humanismo. Pero esta oposición no significa que semejante pensar choque contra lo humano y favorezca a lo inhumano, que defienda la inhumanidad y rebaje la dignidad del hombre. Sencillamente, piensa contra el humanismo porque éste no pone la *humanitas* del hombre a suficiente altura. Es claro que la altura esencial del hombre no consiste en que él sea la substancia de lo ente en cuanto su ‘sujeto’ ... Lo que ocurre es, más bien, que el hombre se encuentra ‘arrojado’ por el ser mismo a la verdad del ser, a fin de que, existiendo de ese modo, la preserve ... El hombre es el pastor del ser. Esto es lo único que pretende pensar *Ser y tiempo* cuando experimenta la existencia extática como *cuidado*.»

Heidegger presenta así su pensamiento como la posibilidad de morar una apertura acogedora y no apropiadora. Hacia esa dirección miraba Heidegger cuando veía en *Ge-Stell* un primer destello de *Ereignis*,¹² y, por lo tanto, de la comprensión del ensamblaje ser-tiempo desde un fondo de donación del que el hombre no dispone y al que, sin embargo, hemos de estar atentamente dispuestos. Dicha atención acogedora albergaría un pensar más originario (también más sencillo y humilde) que el soberbio sometimiento de lo ente a las industriosas magnitudes del cálculo.

En *Ge-Stell* puede vislumbrarse el centelleo de *Ereignis* porque tras la expropiación del hombre como sujeto evidenciada por la *Imposición*, alcanzamos el lugar histórico en el que estamos de vuelta del sueño humanista y estamos maduros para la *Kehre*. Experimentando el ser dominados por el dominio, se difuminan como un espejismo las pretensiones apropiadoras para despejarse la

10 M. Heidegger, ‘Superación de la metafísica’, I, en *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994.

11 M. Heidegger, ‘Carta sobre el humanismo’, en *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000, pp. 271-72.

12 Heidegger, M., *Identidad y diferencia*, p. 91. Si bien el propio Heidegger declara que (*Ibid.*, p. 87) la palabra *Ereignis* es tan poco traducible como el *Logos* griego o el *Tao* chino, se ha traducido al castellano de diversas maneras. Una bastante habitual es ‘Evento’ que, si bien expresa el significado ordinario de la palabra alemana, no transmite el hecho de que ‘como palabra conductora al servicio del pensar’, según matices del propio Heidegger, «no significa aquí lo que en otros lugares denominamos como algún tipo de acontecimiento, algo que sucede’ (*Ibidem.*). De hecho Heidegger, en su poema *Sprache*, utiliza la palabra *Eignis* en vez de *Ereignis*, precisamente con el fin de mantener las distancias con respecto al habitual significado de *eventus*. De ahí que Heidegger, cuando pone en circulación el término *Ereignis*, llame la atención sobre el significado de *Er-eignen* en tanto que ‘asir con los ojos, esto es, divisar, llamar con la mirada, apropiar’ (*Ibidem.*) y de ahí que los traductores hayan optado por diversos emparejamientos perifrásticos ante las omisiones que presenta recurrir a un solo término (así, por ejemplo, Derrida opta por ‘acaecimiento-apropiación’, Félix Duque por ‘acaecimiento propicio’ y Yves Zimmermann por ‘advenimiento apropiador’).

Lo que Heidegger trata de poner de relieve con sus matices ópticos sobre *Er-eignen* es la trascendencia del giro visual que acontece si de *Ge-Stell* recogemos maduro el fruto de *Ereignis*, un giro en virtud del cual nos adentraríamos en la transparencia de la transpropiación. Tal cosa puede suceder cuando, caída la soberbia del hombre que se creía el *dominus* dominador del ser, éste se expropia de sí, de modo que ni el ser es propiedad del hombre ni el nombre del ser sino que ambos se copertenece y coemergen dándose destinalmente cita en el tránsito de la confluencia transpropiadora. (M. Heidegger, *Tiempo y ser*, Madrid, Tecnos, 1999, pp. 36-38.)

verdad más profunda de la trans-propiciación: el ser no pertenece al hombre, hombre y ser se co-pertenecen.

Reducir el ser a objeto, o ente, o pertenencia, es el *olvido del ser*, la vía de la reificación nihilista. El *Denken* como *Andenken*, el pensar como recordar, es volver al acuerdo originario, a la co-pertenencia inicial que aúna ser-hombre-tiempo. De este modo, la relación hombre-ser se encuentra destinalmente transpropiciada porque el ser transita y lo propio del hombre es atender el tránsito, ser el sitio, el *Da*, del tránsito. El hombre es *Da-sein*, el *Da* donde el *sein* se da. Lo que *Andenken* recuerda no es pues un suceso o una idea, no algo óntico sensible o inteligible, sino la diferencia ente-ser, el acontecimiento originario de la trans-propiciación, lo nombrado *Ereignis*. Se rememora no un acontecer en el ser o en el tiempo sino la mismísima eclosión ser-tiempo, se rememora la morada, el abierto *da* que somos. Precisamente porque *Andenken* rememora la morada, el retorno de la *Khere* es una vuelta a casa, el retorno al *Da* que da, a la apertura sin límites de la que brota todo límite. Jugando con el significado alemán y castellano de la palabra ‘da’ podríamos decir que *Andenken* rememora *Dada*, la pura gracia donadora del ahí como ser-estar.

El que Heidegger optase ocasionalmente por escribir *Seyn* en vez de *sein*, muestra que el ser al que nos remite el recordar no es en tanto que dado sino en tanto que donación. El ser del que nos habla Heidegger nunca y siempre sucede, acompaña y precede lo que sucede; precede en un orden no sucesivo sino simultáneo, nunca acontece pero sin él no habría acontecer. De ahí que Heidegger indicase en una carta a Roger Munier (del 26 de Mayo de 1973) la conveniencia de emplear *Eignis* en vez de *Ereignis* a fin de alejar el vínculo de esta última palabra con el significado de *eventus* en el sentido de suceso.

3. En el claro de la tachadura: poetizar y pensar

Acontecer en la donación es acontecer en el éxtasis de la apertura, de la *Lichtung*. El claro de la *Lichtung* no es ningún espacio estático, ningún ahí atemporalmente fijado, es el claro como espacio de un alumbramiento, del dar a luz de la *alétheia*. Así como el claro del bosque está abrazado por la espesura, lo oculto acompaña lo manifiesto con la fidelidad de un reverso. *Alétheia* y *Lichtung* nos emplazan en la claroscuro dinámica del ser intimado de nada. Tal y como nos dice Heidegger:

«la mirada pensante dirigida ... sólo puede escribir ya ‘ser’ del siguiente modo: ~~ser~~. Esta tachadura en forma de aspa en principio sólo trata de impedir la costumbre –casi imposible de erradicar– de representarnos al ‘ser’ como algo que está y subsiste por sí mismo y de cuando en cuando aparece frente al hombre. De acuerdo con esta representación, parece como si el hombre estuviese excluido fuera del ‘ser’. Pero no sólo no está fuera, es decir, no sólo está comprendido dentro del ‘ser’, sino que, usando al ser humano, el ‘ser’ se ve avocado a renunciar a la apariencia del para sí. (...) «El hombre es en su esencia la memoria del ser, pero del ser tachado: ~~ser~~. (...) La Nada tendría que ser escrita y pensada como el ~~ser~~, porque a la nada le corresponde el ser humano que recuerda ... En cuanto ser que es usado en el ~~ser~~, el hombre es parte integrante de la zona del ~~ser~~ y, por lo tanto, de la Nada. El hombre no se limita a estar *en* la zona crítica ... El mismo, pero no para sí mismo ni mucho menos sólo por sí mismo, *es* esa zona» ... «el *Dasein* del hombre se ‘mantiene recluido’ dentro de ‘esta’ nada, dentro de eso completamente

otro respecto a lo ente' ... 'el hombre es el lugarteniente de la nada' ... Esta nada que no es lo ente y que sin embargo *se da* no es nada negador.»¹³

La tachadura que debemos hacer del término «ser» no es un meno *no* negador, es la erupción de la nada que hace mundo. El ente carece completamente de ser si ser se entiende como substancia, pues 'ser' es un cruce, una encrucijada, una tachadura. De la nada mana lo ente por la herida del ser. Ese desnudarse de la nada que alumbra lo ente a la luz del ser es un manifestarse que no se agota en lo manifiesto, de ahí que la nada siga siempre imperando como el reverso que nutre y alumbra el mundo surgido en la tachadura.

El recuerdo de *Andenken* es continuo *re-acuerdo* porque el ser no es, el ser *se da* (*es gibt*). El recuerdo no es aquí de algo sino de nada, pero no de una nada simplemente negadora sino donadora; una nada que da, y no de modo abstracto e indeterminado, sino siempre destinalmente, en el intransferible aquí y ahora del *Da*. Tal y como nos dice Heidegger:

«A un dar que se limita a dar su don, su dádiva, y que, sin embargo, se reserva a sí mismo y se retira, a un tal dar lo llamamos el *destinar*. Conforme al sentido que así hay que pensar de dar, es el ser, que se da, lo destinado. (...) Historia del ser quiere decir destino del ser, destinaciones del ser en las cuales tanto el destinar como también el Se o Ello que destina se abstienen o contienen en la manifestación de sí mismos. Abstenerse, contenerse, se dice en griego *epojé*. De ahí el discurso acerca de épocas del destino del ser (...) Si no fuera el hombre el constante receptor del don ... si no alcanzase el hombre lo ofrendado o regalado en el don, entonces ... el hombre quedaría excluido del alcance de la regalía del: Se da el ser. El hombre no sería hombre. (...) 'Se da el ser', 'Se da el tiempo' ... pensemos al 'Se' desde el modo del dar que le pertenece al dar como destino, al dar como regalía esclarecedora.»¹⁴

Por eso la mirada auténtica, la que ve trasparecer la nada de lo ente en su ser, se sitúa resueltamente en el campo de la transmisión (*Überlieferung*). El *Da* en el que el ser se da es espacio-temporal, el abrir de la tachadura espacia tiempo. No es un ahí estático sino la vía dinámica de un continuo alumbramiento y, por tanto, de una continua responsabilidad por parte del hombre. La apelación del ser es, como su alumbramiento, incesante. Generación tras generación, cultura tras cultura, hombre a hombre y momento a momento la demanda de respuesta nos habita, espaciando el lugar histórico en el que somos.

El hombre es el lugar-teniente de la nada, porque se las tiene que haber con la eclosión destinal de la nada en el ser, y sólo en la *Lichtung* de esa eclosión *es*. La nada en su dar a luz se crucifica, abre su vientre en tachadura, el hombre está enclavado en esa cruz y ha de sostenerla. Sostenerse en la apertura del ser es responder a su apelación. Responder a su apelación es comprender lo óntico como lo dado, esto es, como lo enviado en una donación de la cual somos destinatarios. De ahí la radicalización hermenéutica de la fenomenología en Heidegger. Tal y como éste nos dice en *De un diálogo acerca del habla*:¹⁵

13 M. Heidegger, 'En torno a la cuestión del ser', en *Hitos*, pp. 322-333, 339. Siempre que que aparece el término «ser» es tachado en el texto original.

14 M. Heidegger, *Tiempo y ser*, Madrid, Tecnos, 1999, pp. 28, 32, 38.

15 M. Heidegger, *De un diálogo acerca del habla*, pp. 110-111.

«La expresión ‘hermenéutico’ deriva del verbo griego *hermeneiein*. Esto se refiere a sustantivo *hermeneus*, que puede aproximarse al nombre del dios *Hermes* en un juego de pensamiento que obliga a más que el rigor de la ciencia. Hermes es el mensajero divino. Trae mensaje del destino; *ermeneien* es aquel hacer presente que lleva al conocimiento en la medida en que es capaz de prestar oído a un mensaje. Un hacer presente semejante deviene exposición de lo que ya ha sido dicho por los poetas –quienes, según la frase de Sócrates en el diálogo *Ion* de Platón son ‘Mensajeros son de los dioses’. ... De todo ello se deduce claramente que lo hermenéutico no quiere decir primeramente interpretar sino que, antes aún, significa el traer mensaje y noticia.»

Desde esta radicalización hermenéutica de la fenomenología, que pasa a comprender lo fenoménicamente dado como remitido o enviado, puede comprenderse la relación establecida por Heidegger entre *poetizar* y *pensar*. Que la existencia, y la palabra como expresión comprensiva de la misma, sea poética en su fundamento, quiere decir que no es un logro sino un don. Por ello el poeta posee el favor de no ser educado por maestros sino guiado por la Naturaleza.¹⁶ Naturaleza ya no entendida como un dominio separado de lo que es sino como lo que la palabra *physis* significó en el comienzo del pensar occidental, como el brotar de la fulgurante iluminación dentro de la cual algo puede mostrar un aspecto, como aquello que entra dentro de sí abriéndose, como fuego iluminador y ardiente que despliega lo abierto y desaparece en su seno.¹⁷ Hölderlin la llama lo Sagrado por ser ‘más antigua que los tiempos’ y estar ‘por encima de los dioses del occidente y el oriente’.¹⁸

La Naturaleza mantiene enfrentadas las contraposiciones extremas del cielo más alto y del abismo más bajo, tensando el arco de una contrariedad ardiente que irradia serenidad. Lo Sagrado es la esencia de la naturaleza, también nombrado con el nombre de *Caos*, en tanto que abismo entreabierto que rehúsa toda fundamentación o diferenciación. Desde la perspectiva de lo mediato parece lo meramente confuso –caótico– siendo, sin embargo, lo previo a la diferenciación que la depara, lo Sagrado mismo.

Desde esa matriz sagrada es expelido el rayo divino que el poeta ha de cobijar en su alma encendida, de ahí que el poeta esté situado bajo las tempestades del dios y la espantosa sacudida de la inmediata totalidad suscitadora de horror.¹⁹ Inaproximable para todo lo individuado, hombre y dioses facultan como polos, insostenibles por sí solos, la fluencia de la corriente de lo sagrado.²⁰ La imagen heideggeriana de la cuaternidad (cielo-tierra, hombres-dioses) subraya precisamente ese juego de espejos de la circulación de ser, dentro de la cual nadie retiene un ser para sí sino cada uno aparece en tanto que reflejado y remitido. No hay sustancia ni ser fuera del devenir especular, del baile en corro, que anilla la cuaternidad. Sólo hay la transpropiación acaecedora que nombra *Ereignis*.

Por el vínculo que anilla hombres y dioses, éstos no se pertenecen a sí mismos sino a lo sagrado y el poeta canta su copertenencia en lo sacro.²¹ El gesto que a través del dios dirige al hombre lo Sagrado es un recuerdo (*An-denken*) que remite al reacuerdo de lo junto-separado. El poeta regresa

16 M. Heidegger, ‘Como cuando en día de fiesta’, en *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, Barcelona, Ariel, 1983, p. 80.

17 *Ibid.*, p. 78.

18 *Ibid.*, pp. 79-84.

19 *Ibid.*, pp. 79-84.

20 *Ibid.*, pp. 79-84.

21 *Ibid.*, pp. 88-91.

al revertir del reverso en lo venidero. El gesto del dios devuelve a la gestación, al lugar del alumbramiento. Vuelve así el poeta, una y otra vez, a donde siempre y nunca se ha estado, pues el alumbramiento no deja de dar a luz desde la oscura virginidad de la matriz. La unicidad del momento del retorno a la esencia del destino no se presta a ninguna mimética repetición porque sigue siendo la salida al reencuentro de la venida.²² Así el diálogo original se despliega en el poeta, la apelación del destino, la voz silenciosa del gestante saludo de lo Sagrado que expulsa de la realidad familiar y trae lo venidero que el poeta acoge atentamente para poder oír y así re-percutir (no simplemente repetir) lo oído.²³

El poeta debe quedarse en el peligro más extremo, allí donde se abre lo Sagrado mismo, para que, de ese modo, lo trastornador de lo sagrado quede en su alma suavizado y llegue a los hombres el don del cántico sin peligro. Las palabras son sagrarios,²⁴ la atenta recepción de un don, el eco creador de una escucha.²⁵ De ahí que se copertenezcan hablar y oír. El espacio del poeta es el del semidios; él es quien sostiene el *entre* que une y separa hombres y dioses.²⁶ Entrar en ese *entre* requiere exponerse a lo Sagrado, y es exponiéndose a lo Sagrado que el poeta se faculta para exponerlo haciéndolo llegar hasta los hombres. Así el poeta piensa, a partir del *entre* de los hombres y los dioses, lo que está por encima de unos y otros consagrando el suelo del habitar poético del hombre sobre la tierra.²⁷

Cuando se trate de la consolidación de lo surgido, el arte habrá de echarse atrás. De ahí que Hölderlin nos diga que la disciplina, la Iglesia y la ley del Estado «mantienen más rigurosamente que el arte las relaciones vivas, en que, con el tiempo, un pueblo ha podido y puede encontrarse a sí mismo.» Pero si dichas relaciones no hubieran poéticamente surgido, entonces tampoco hay nada que ninguna disciplina pudiera mantener.²⁸

El poeta capta las señales de los dioses haciéndose eco de las mismas cara al pueblo, diciendo la proveniencia de lo venidero. El poeta está entre los dioses y el pueblo, en el espacio intermedio en donde se decide dónde asienta el hombre su existencia. Pero la voz del poeta necesita del intérprete.²⁹ El poeta, emplazado en el *entre* de la matriz siendo-sida-que-será, es la antena sensible a la primera vibración de lo venidero. Pero así como el dios requiere al poeta para hacer oír su mensaje, el poeta requiere del intérprete para que su palabra alcance la audibilidad correspondiente.

El poeta responde a la cita del dios con la palabra que tiende un puente habitable sobre el abismo sin fondo de lo sagrado. Del pensador, sin embargo, es, preeminentemente, la custodia de la pregunta que mantiene abierta la tachadura como erupción de una nada que ninguna respuesta puede suturar. El poeta es como la piel del tambor sobre la que recae de forma inmediata y primera el golpe del dios, el pensador es como el fondo que hace audible la re-sonancia del golpe.

La devoción por la pregunta, propia del pensar, no es la ansiosa búsqueda de una respuesta final, sino la demora en lo abierto en tanto abierto sin fin. Lo digno de ser preguntado, no cabe en respuesta alguna; cada respuesta epocal no es mas que un paso más en el infinito nadear de la nada. En la medida en que el pensar custodie propiamente la pregunta, hace de la perplejidad

22 M. Heidegger, 'Recuerdo', en *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, pp.116-119, 158.

23 *Ibid.*, pp. 138-40.

24 M. Heidegger, 'Como cuando en día de fiesta', p. 80.

25 M. Heidegger, 'La esencia de la poesía', en *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, 3-4.

26 M. Heidegger, 'Recuerdo', pp. 122-23, 128.

27 *Ibid.*, p. 137.

28 *Ibid.*, pp. 159-61.

29 M. Heidegger, 'La esencia de la poesía', 5.

no solo el inicio, sino también el fin del pensar, un fin que no lo estanca sino que lo devuelve al principio gestante.

Perplejo ante una transmisión nunca clausurada, el pensador es todo oídos para la palabra poéticamente advenida. Palabra que, en todo caso, sabe el pensador que es como el pan de Egipto, válida, tan sólo, para un tramo de camino. La respuesta pasea y pasa sin fundamentar. El pensador, manteniendo la pregunta abierta, atiende al camino, ubica la respuesta en la destinal afirmación negadora de su si/no, vigilando que no se trabe la palabra venidera, que el sí no eclipse el no del que fluye el sino. En el camino hay una transmisión por etapas y épocas, pero al abierto nadear de la nada no corresponde el punto final de una última meta. Creer que hay respuestas concluyentes es ignorar que sólo hay camino, que cuanto es se enraíza, sin término, en campo abierto. «Tal vez», nos dice Heidegger, «se oculte en la palabra Tao (camino), el secreto de todos los secretos del Decir pensante.»³⁰ Camino que debemos comprender no como algo estáticamente tendido sino como continuo alumbramiento que distiende transmisivamente el ser, como camino vivo que encamina.

Si el poeta lleva lo sagrado a palabra, el pensador cuida de que la palabra no caiga en el olvido, la hunde en la tierra oscura de la que procede y que abriga el fruto. Si del poeta es la recepción, del pensador es la transmisión, el emplazamiento de lo dicho en la epocalidad del abierto espacio de juego.

La superación hermenéutica de la metafísica acontece en Heidegger, pues, como un abrazo de poetizar y pensar. Recordemos que el pasaje de la fenomenología a la hermenéutica es en Heidegger el pasaje del fenómeno al dato, es decir, de lo fenoménicamente presente, a lo dado como recibido o encomendado. El pensar que se despliega poéticamente desde esta actitud hermenéutica entiende el pensamiento (*Gedanke*) como agradecimiento (*Danke*), como acción de gracias. Y sólo así, desde esta gracia, pueden darse cita hombre y mundo, canto y encanto.