

En este tratadillo de *ontotecnología de la vida cotidiana* se afirman cosas muy graves. Si es verdad que ahora –al filo del segundo milenio– vivimos en la era de la *revelación de la técnica*, o sea: de la *técnica final* y ecuménicamente revelada, necesario es entonces el ejercicio fenomenológico de descripción de aquello que *hace ver*, justamente porque *no se deja ver*. «Antes» se creía que tal punto focal (para nosotros, un punto ciego) sería Dios. Pero ya se sabe desde Nietzsche que «Dios ha muerto». ¿Se sabe, realmente? ¿Quién lo sabe? Se sabe que «Dios» es, *impera como* «muerto». Es un viejo cuento: «Érase una vez... el Dios cuya estancia es Muerte.» Tal el hilo rojo de nuestro Occidente, de nuestro ocaso. Lo sabían Plutarco, Pascal, Hegel, Jean Paul, Schelling, Nietzsche, Trakl, Celan. Todos ellos sabían que «Dios» es el *antes* de la creencia: la unión imposible –y supremamente deseable– de Uno (la Voluntad de ser, la querencia de imponerse como Individuo) y de Infinito (la dispersión constante que regresa al Fondo). Y lo sabe el *mortal*: el llamado a la muerte, tendido, expectante, en la encrucijada de proyectos y de huellas. Esa encrucijada –inmortal e impotente– es el Mundo. El Mundo, no disuelto en el nihilismo –ese cáncer de Occidente–, sino *dispensador de espacios y de tiempos* a través del hombre. El Mundo como Vacío. En la oquedad de Mundo se construyen precarios lugares habitables, ajustando tradiciones a necesidades, integrando en suma procesos inventivos en un esquema global de asignación de puestos. Esa ajustada trabazón es la Técnica: la trama de Mundo.

Sólo que esa trama se encurva como *Mundo por de dentro* al decirse y hacerse de muchas maneras: las maneras resultantes del desmantelamiento de «Dios» y el desvelamiento de Muerte. Todo lo ha conseguido el mortal. Todo... como simulacro. Y así, el viejo sueño platónico de la divina *automoción* se trueca en *red viaria* por y en la que el mortal conduce, y (cree que) *se conduce*. El *automóvil*: encarnación del *primun movens*, perfección de la máquina-hombre. A su vez, esa red horizontal se ve escandida –jalones del horizonte– por ciudades en las que se arraciman casas. Astucia de la razón: alzado de la gravedad misma. Textura de la arquitectura. Y dentro de la casa, los *artefactos* que facilitan la vida y saben premonitoriamente a muerte. Por caso, un humilde *jarro*, ya cantado en el *Tao* y por Heidegger. Al cabo, en los extremos, fuera de la mente *normal*, los promotores de normas: un doble y desquiciado portador *mortal* de invención. Doble *demencia*: la del ingeniero informático (previsor de lo Uno) y la del poeta (retrovisor de Infinito). En ellos se anudan *cosmos y fondo*. Es el nudohumano que apenas consigue sujetar a esa esquiiva serpiente de superficie brillantemente trabajada que es *tierra* ascendente, espiral, por las vueltas tecnológicas. La era de la Técnica revelada es, así, la era de la *pasión de la tierra*.

FÉLIX DUQUE es profesor de filosofía de la Universidad Autónoma de Madrid. Fuertemente influido por los vértices de la Modernidad (Kant, Hegel) y a la vez por sus simas (Heidegger, Hölderlin, Trakl, Celan), ha publicado *Filosofía de la técnica de la naturaleza* (Madrid, 1986), de la que la presente obra sería fundación ontotecnológica; *Los destinos de la tradición* (Barcelona, 1989); *Hegel. La especulación de la indigencia* (Barcelona, 1990), y *La humana piel de la palabra* (México, 1994).

ISBN 84-7628-155-2



9 788476 281550

Félix Duque El mundo por de dentro

9

Félix Duque

El mundo por de dentro

Ontotecnología de la vida cotidiana



9

Colección Delos
Ediciones del Serbal

Félix Duque
El mundo por de dentro

Ontotecnología de la vida cotidiana

9

Colección Delos

Ediciones  del Serbal

Director de Colección:
FÉLIX DUQUE

Primera edición: 1995
© 1995, Félix Duque
Publicado por
Ediciones del Serbal - Francesc Tàrraga, 32-34
08027 Barcelona
Impreso en España
D. L.: B-41448/95
Diseño gráfico:
Zimmermann Asociados
Impresión: Imprimeix
ISBN: 84-7628-155-2

Índice

UN VACÍO QUE DA QUÉ PENSAR	7
La época de la revelación de la Técnica	7
Cuando la modernidad se pone a contar cuentos	9
Una leyenda al borde de las ruinas	11

De la imperceptibilidad de la cosa	17
La forja de la presencia	18
A la salvación por el aniquilamiento	21

La muerte de Dios y la apertura de Mundo	26
Alborada del Vacío	28
Cuestión de buenas maneras	31

La técnica como metafísica cabal (y acabada)	33
Heidegger, o la habilidad para pinchar globos	36
a) La presunta neutralidad instrumental de la técnica	37
b) La técnica como envío de un destino	41
c) La técnica como apertura de una región de la verdad	49

LAS MANERAS DEL VACÍO	55
El automóvil: del Dios a la Máquina	55
Una casa no es un hogar	74

Un jarro de buen vino	85
La comarca del demente	97
<hr/>	
LA PASIÓN DEL SABIO Y LA PASIÓN DE LA TIERRA	113
El lenguaje hambriento de cuerpos	113
La Modernidad: una calculadora de pasiones	119
La canción de la Tierra	126

Capítulo 1

Un vacío que da qué pensar

La época de la revelación de la Técnica

Vaya por delante una afirmación programática: vivimos en la época de la *técnica absoluta*, es decir: de la *técnica revelada* o de la revelación de la técnica. Al igual que Hegel pensaba que el cristianismo no era una religión «mejor» que otras (como si se tratara de un *ranking* o un *hit parade* dentro de la «evolución» de las religiones), sino que entendía a aquél como religión absoluta en cuanto que sólo en el cristianismo la religión se curvaba sobre sí, o sea, sacaba a la luz los presupuestos ínsitos en toda experiencia religiosa, de igual modo cabría decir que sólo en los *confines de la modernidad* en que hoy somos, nos movemos y existimos *aunando los tiempos* (esto es: *contemporáneamente*) sale a la luz, junto con la extensión omnímoda, universal de la técnica (esto es: comprendiendo no sólo nuestro planeta, sino la configuración del todo del mundo, del mundo como un Todo) la *esencia* de la misma. «Esencia» mienta aquí empero la correspondencia –fenoménica e históricamente constatable– de un destino de correspondencia entre las maneras de ser hombre y las maneras de darse el ser. Debe ser entendida pues *verbalmente*, como un despliegue o manifestación de articulación de Mundo, y no como algo estática y eternamente «lógico», es decir, como un abstracto denominador común en el que, borrando las diferencias,

se pudieran enmarcar más o menos forzosamente todas las maneras técnicas por las que «históricamente» hubiera pasado la «Humanidad». Esta (mala) idea, en apariencia tan «evidente», se revela a la postre tan irrelevante como falaz, pues hace pasar de matute una *petitio principii* que a fuer de tautológica (es decir: a fuerza de «decirse sólo a sí misma») deja ver a las claras la comprensión que de sí misma ha tenido la modernidad: una comprensión, a su vez, autorreferencial, en cuanto que presupone la coincidencia del saber (el pensamiento, que desentraña en todo cambio «lo que es») y la realidad (el ser, entendido como paulatina conversión de todo evento situado en «cosa estable»), sobre la base de un paradójico «lugar», teleológicamente móvil (la historia, en cuanto progresiva identificación de «hechos» –arbitraria y casual emergencia de «ocurrencias» imprevistas– como «productos» –comprensión de que «eso que hay» es el fenómeno, la manifestación de una «ley»). Bien se aprecia, por lo demás, que «desentrañamiento», «conversión» e «identificación» son *acciones*, que a su vez remiten a un Sujeto que liga los extremos de esos dos «mundos» (con cierta ingenuidad espacial, tildados de «mundo interior» y «mundo exterior»), obrando así a manera de *cópula*, de extraño *territorium* transitivo en el que el pensar se va encarnando mientras que la realidad se va haciendo racional. Este solar en el que no se paran mientes, ya que se atiende exclusivamente al juego puntual de las transiciones, sería eso que de manera un tanto irreflexiva solemos llamar *el Hombre*, *la Humanidad*: algo así como un campo de juego que va reconociéndose a sí mismo según avanza el proceso de identificación de lo interior con lo exterior, y viceversa, hasta que, al cabo de la calle, emerge como una suerte de *autoconstrucción* (¿no

se habla con admiración del *self made man*?) en la que los antiguos extremos quedan ahora exhaustivamente integrados como momentos, como elementos de construcción –forma y contenido– de un único monumento, en cuyo pedestal podría quizá leerse:

LA HUMANIDAD, A LA HUMANIDAD, AGRADECIDA.

Cuando la modernidad se pone a contar cuentos

«Vivimos en un plano en el que fundamentalmente hay hombres», decía el Sartre de *El existencialismo es un humanismo*. Algo a lo que *avant la lettre* había respondido ya sarcásticamente el joven Nietzsche de *Verdad y mentira en sentido extramoral*: «En algún apartado rincón del universo, fulgurantemente disperso en innumerables sistemas solares, hubo una vez un astro en el que astutos animales inventaron el conocimiento. Fue el momento más arrogante y más mentiroso de la “Historia Universal”: sólo que, a fin de cuentas, duró únicamente un momento. Luego de unas pocas respiraciones de la naturaleza el astro se congeló, y los astutos animales hubieron de perecer.» (KSA I, 875). En este cuento cruel (del que en definitiva tampoco sabemos *quién* podría contarle) ha salido a escena un protagonista hasta ahora reprimido, dejado fuera de juego: la *naturaleza*, vista como un gran animal que respira. Es esa respiración suya lo que la mantiene en vida, a costa de que lo por ella expelido –literalmente, *expirado*– se convierta *eo ipso* en algo muerto, que a su vez hace morir a esos animales, tildados de «astutos». Astutos, en efecto, en cuanto que su invención: el conocimiento, invierte ilusoria y catastrófica-mente la relación de dominación y dependencia –pero

esa *astucia de la razón* (Hegel *dixit*) les permite seguir con vida, siquiera sea un momento—, al hacer de la Naturaleza un material de construcción *disponible* y a la mano (eso que antes llamamos «realidad») para auto- producirse como «Historia Universal» y, por ende, para erigirse en Señores de una naturaleza artificialmente capitudisminuida (cf. el *Discurso del método* cartesiano, parte VI). La usurpación —que tiene algo de prestidigitación y *manipulación*— está cumplida: «No milagro, milagro. Sino industria, industria», exclama el astuto pastor de las bodas de Camacho cervantinas, que gracias a la ficción de darse la muerte puede birlarle *in extremis* la novia al rico hacendado. La *técnica* sería esa ficción. Para escapar de la muerte y así gozar de la vida, el hombre moderno haría *como si* estuviera ya en trance de muerte (si *parece* despreciar la vida, entonces *parece* merecer estar por encima de ella, juzgándola y dirigiéndola). Pero, en definitiva, se trata de una farsa (Cervantes no nos dice nada de la futura relación con la novia, en el fondo más burlada que el propio Camacho: para merecerla *de verdad*, Basilio habría tenido que matarse realmente).

La *técnica*, decíamos desarrollando el cuento nietzscheano, sería esa ficción por la que la naturaleza es vista —engañosamente— por el conocimiento humano como materia bruta al servicio de la historia del «hombre» (un animal que se engaña a sí mismo al engañar a aquello que ve como distinto a él —o sea, a todo— a fin de poderlo asimilar). De modo que el lema podría ser: «Yo hago —o mejor: el Yo hace— de la Naturaleza Mundo (*Welt*); y la Historia (*Geschichte*) no sería sino la narración de ese proceso cósmico (*Weltgeschichte*), cuya recapitulación por parte de cada individuo convertiría a éste en miembro libre de la Humanidad.» Tal lema

podría valer como resumen (más bien tosco y chapucero) de la *Fenomenología del espíritu* hegeliana, vista desde la óptica nietzscheana como un *mal* cuento —de final feliz— al que él opondría un cuento *bueno* —de final apocalíptico—. Sólo que en ambos casos se trata, bien se ve, de «cuentos» (el uno racionalista—idealista—optimista, protagonizado por la Autoconciencia auto-transparente; el otro romántico—naturalista—pesimista, protagonizado por una Gran Madre —o Madrastra, según entrevió Kant— que se porta literalmente como un Animal: se mantiene en vida devorando lo vivo y deyectando los excrementos —al igual que Saturno— como algo muerto). Más aún: los dos cuentos narran en el fondo la misma historia, y hasta podrían considerarse escritos por el mismo autor o, en cualquier caso, por un *Autor*: es decir, por Alguien que *sabe* de qué va la cosa en realidad: cuando le da la vena «optimista», el Autor acaba por identificarse con el protagonista (el Hombre, allende los hombres de carne y hueso); cuando le asalta un humor sombrío, el Autor (Alguien más allá del Hombre y por ende de los hombres: el Ultrahombre) condena al mísero protagonista (el animal astuto, disfrazado de «Hombre»), gracias a una mirada paradójicamente hiperracionalista —pues que «sabe» que la supuesta verdad era una farsa— que goza en seguro del espectáculo sublime: la extinción de una raza que no va con él, o que en todo caso constituye su prehistoria (sus desechos, pues, cual nuevo y más cruel Saturno).

Una leyenda al borde de las ruinas

Dejemos a un lado el respecto (el respeto) historiográfico: cabría aducir mil razones, y pasajes, para pro-

bar que el autor optimista no es Hegel –sino a lo sumo un papagayo hegelianizante–, y que el pesimista no debe identificarse con el Nietzsche «maduro» (el de *Götzendämmerung*, por caso). Lo importante es que ambos cuentos resumen muy bien, a mi ver, las dos caras (arrogante o melancólica, alternativamente) de la modernidad. En los dos casos, Alguien sabe lo que le pasa, y lo que pasa: se ve a sí mismo –y a la realidad toda– como «desde fuera». Juzga y se juzga, metamorfoseándose en «ave de Minerva» o en Ojo saturnio más allá del bien y del mal. Frente a esa Conciencia (conciencia de un Sí–mismo idéntico, o Conciencia de no ser más que un animal perteneciente al Gran Animal, con lo cual ya conoce más, ya *es* más que los dos), un poeta al borde de la locura, que sólo ve ruinas allí donde el Autor Moderno se ufanaba o lamentaba de la Historia Universal, ve al hombre en precario, literalmente dejado de la mano de Dios, de la mano de los Dioses, y teniéndoselas que ver sólo con restos, con desechos de los que se eleva, no la Razón ni la Narración, sino a lo sumo una Leyenda:

Sólo que entonces, como viniendo de funerarias llamas
se eleva

Un humo dorado, la Leyenda,
Alboreando para nosotros, dubitativos, en torno de
nuestras cabezas,

Y nadie sabe qué es lo que le acontece <*wie ihm geschieht*>.

(Hölderlin, *Germanien*, 2.^a estr., vv. 8–11).

¿De qué habla esa Leyenda? También ella parece comenzar como el Cuento, con un: *érase una vez*... Pero esa vez no es el pórtico del Tiempo, el inicio de la His-

toria, sino una «vez» que deshace –sombra silente– toda pretensión de Historia (*Geschichte*), porque nadie está al cabo de la calle (para ello tendría que poder mirar a la vez al inicio y al cabo, como extremos de lo Mismo). Al contrario: nadie sabe lo que le acontece (*geschieht*). Y sin embargo, *algo* acontece. Sólo que ese *acontecer* se niega a cerrarse en Acontecimiento al que habrían pasado ya de siempre todos los acontecimientos (todos los eventos «históricos»). Ese acontecer es un *paso*, no un pasado. Tampoco es un paso «hacia delante», hacia el futuro. Cuando se quiere hacer presente, realizar ahora ese infinitivo «acontecer», se torna *eo ipso* en algo tan absurdo como demoledor, en un paso al margen, «que ya no se doblega ante los <<pilares angulares y rocines del desfile de la Historia>>, un acto de libertad.» (Paul Celan, *Der Meridian*, G.W. III, 189). La Leyenda se vuelve entonces Contravoz (*Gegenwort*), palabra que quebranta todas las palabras pretendidamente con sentido, todas las palabras con las que «hacer cosas».

Érase una vez... ¿Qué es lo que *se* era una vez? ¿Cómo puede algo que se dio una vez *reflexionar* sobre sí mismo? ¿No tendríamos acaso entonces «dos» veces: la original y la reflexiva? Si concedemos «dos» veces, ¿no tendremos que concederlas todas? Y «todas las veces»: ¿no es ya el tiempo, cerrado como espacio pasado ante la mirada de Dios, del Hombre o del Ultrahombre? Sólo que no hay *dos* veces, sino una sola. Una sola que no «fue» ni «será», sino que *sigue pendiente*: inminente, siempre presupuesta. «Vez» viene del latín *vicis*: «turno, alternativa», aquello que en cada caso «le toca» a uno. En italiano: *volta*: lo que se vuelve como «vuelta»... de algo que nunca ha sido. En alemán: *Mal*, la raíz que permite contar, ordenar todos los

números, sin ser ella jamás por sí sola un número *entero* (*einmal, zweimal, allemal*). «Vez» es la vuelta que permite el paso, sin pasar nunca. Y, ¿qué es lo que *se era una vez*? Hay muchas leyendas... pero todas dicen en el fondo lo Mismo: *Érase una vez... Dios*. Érase una vez el Ser, lo Idéntico que coincide sólo consigo, el *plenum* de sentido y de realidad, la *omnitud* *realitatum*. *Érase una vez Dios*. Luego Dios, ¿ya no es? ¿No nos suena esta Leyenda? ¿Acaso no la han recitado los dos Autores—Marionetas de nuestros cuentos: «Hegel» y «Nietzsche»? ¿No han coincidido ambos en decir: *Gott ist tot*? Ciertamente. Sólo que ambos son malos recitadores, porque han «interpretado» la Leyenda como Narración: y en ambos casos, como narración *suprahistórica*. Toda narración lo es, por lo demás. El uno dice: «Dios ha muerto... como Hijo. Pero vuelve, está volviendo como Espíritu de y en la Comunidad». El otro dice: «Dios ha muerto. Ahora queremos que viva el Ultrahombre», o sea: el Sucesor (de Dios, y de la Comunidad Humana). Pero Peter Bürger, siguiendo un modo de lectura que Heidegger aplicara fructíferamente en otro contexto (el del *principium grande: nihil est sine ratione*) nos propone leer *de otro modo*, cambiar el acento de tal manera que la conocida *Wort* de Hegel y Nietzsche se haga inquietantemente inhóspita, irredimible y marginal (yo diría: como una genuina *Ge-genwort, contravoz*). Bürger lee, en efecto: *Gott ist <als> tot* (cf. *Das Denken des Herrn*, Frankfurt/M. 1992, p. 156 s.). Es decir: «Dios es(tá) muerto.» La «estancia» (no la existencia) de Dios entre nosotros se da como la de un muerto, de modo que todo acto genuinamente religioso es en el fondo un *Requiem* por el Dios muerto.

Un muerto no es un ser pasado: algo que antes era, *pero ya no*. Ciertamente, ya no existe. Pero sigue sien-

do. Y si por «real» entendemos, en sentido germánico, «lo que produce efectos» (*wirklich*), bien cabe decir de muchos muertos que son más «reales» que los seres vivos (sin ir más lejos, pensemos en los tan mentados —y maltratados— Hegel y Nietzsche), pues que ellos «obran»: incitan, impiden, guían o extravían de múltiples formas. ¿Ellos? ¿O más bien sus obras: lo que queda de ellos, sus «restos»? Ni una cosa ni otra, sino ambas *a la vez*. Los restos no lo serían (no serían *ruinae*: «pérdidas») sin presuponer una identidad que *se echa en falta*. Y esa identidad no dejaría huella alguna si no se fuera «desangrando», objetivando en sus obras. Sólo que esa tensión es la que encontramos por doquier en la vida. También y sobre todo en la nuestra: mi identidad queda siempre presupuesta (también para mí), oculta tras mis manifestaciones (los restos de *mi* actividad). Y sólo porque nadie *toma en serio* esos «desechos» como «autónomos» y con «sentido propio» (los estructuralistas se acercaron a ello, petrificando los textos con mayor rapidez que la prevista por Nietzsche para la pobre Tierra), sino que los ve como apuntando a «alguien» sólo a su través entrevistado, sólo por eso «somos un diálogo, y podemos oír unos de otros» (Hölderlin, final de la 3.^a vers. <sin título> de *Friedensfeier*). Es decir: sólo por eso hay lenguaje y vida en común. Pero si esto es así, ¿qué diferencia hay entonces entre vida y muerte, si ambas parecen consistir en esa tensión entre identidad personal (pero siempre presupuesta) y obras diversas (siempre y sólo «presentes» como signos, como «cartas» de un remitente siempre desplazado)? La conclusión se sigue tan necesaria como paradójicamente: esa diferencia es sólo *gradual*. La vida es una muerte imperfecta (por eso aludimos a ésta —desde la vida— en «futuro imperfec-

to»). La muerte, una vida perfecta (aludida –desde nuestra vida– como un «pretérito perfecto»). Perfecta, porque la presuposición queda ahora estancada, fija: identificada... justo cuando es ya demasiado tarde para señalar al «remitente», al «agente». Perfecta, porque ahora las obras son ya solamente restos, sin posibilidad de alteración o manipulación.

Sólo que el Dios muerto no es un muerto cualquiera, ya que jamás existió como un ser vivo (al menos, en el sentido antes indicado de «vida» como tensión entre presuposición de la identidad y dispersión de restos). *Érase una vez... el Dios que está muerto*: no es permisible que ello se diga ni se piense como futuro ni como pretérito (por perfecto que fuere), sino a lo sumo como una *contravoz* al margen, como un imposible «presente durativo». Dios –dice la Leyenda– es la Vez absurda, *atópica* (que por ello, y sólo por ello, «da la vez»: permite que haya *tópoi*, «lugares»); la Vez sin voz que consiste en estar pendiente, en estar «en falta» y en «hacer falta». Muerto perfectísimo, pues que deslinda rigurosamente Identidad (siempre sida, nunca presente) y Diferencia (sus obras como «huellas» que, desde el futuro imperfecto, permiten y guían toda identificación), Dios *no puede morir* (lo está de siempre: está en cuanto «ausente»; hasta el Hijo clama en vano en la Cruz –otra palmaria *contravoz*– por las «razones» del abandono por parte del Padre) *ni vivir*. *Gott ist tot* cambia ahora de acento y suena: *Gott ist Tod*. Dios es la Muerte, o mejor: transparece en la más honda y anonadante experiencia humana, de la cual dependen todas las demás: la experiencia de la mortalidad.

Llegados a este punto de teología *negativa* (en el sentido más fuerte e irrebalsable del término), es posi-

ble que el lector impaciente se pregunte qué tiene que ver todo esto con la tesis inicial, a saber: que vivimos en la era de la técnica absoluta, de la técnica revelada. Pues bien, mi contestación es tan sencilla como rotunda: Todo. Pero para hacer plausible esta al pronto arbitraria respuesta es preciso demorarse por algún tiempo en el *Kindergarten* fenomenológico al que se refería Martin Heidegger en sus Seminarios de Le Thor.

De la imperceptibilidad de la cosa

Nadie puede ufanarse de haber percibido cosa alguna, por pequeña y trivial que sea, en toda su carnal redondez, en su viva y voluminosa presencia. Lo único que en cada caso encontramos son escorzos, maneras más o menos ajustadas a la posición de mi cuerpo, a la incidencia de la luz, a las relaciones que esa «proa» que nos sale al encuentro teje con otros escorzos, salientes y entrantes. Es verdad que mi cambio de posición permite ver otros aspectos; pero entonces los primeros parecen hundirse, quedar «a mis espaldas». Una serie de movimientos me permite hacer algo así como una operación «de redondeo» y tildar el conjunto de tal o cual cosa *determinada*. Pero esa operación depende de dos factores integrados en la situación –más exactamente: *integrantes* de la situación– y que nunca podrán ser considerados como «cosa». El primero está constituido por un *anticipo volitivo* de identificación, por el cual me proyecto (nunca teoréticamente; siempre e-motivamente: para remediar una «falta») desde el pasado –el escorzo evoca semejanzas o contrastes antes experimentados– al futuro –la cosa que «yo» presupongo como íntegra–. Mas no sólo presupongo la

«cosa» (la cosa que nunca percibiré por entero), sino también su encaje en –y procedencia de– una situación global, de un sentido. Y esa doble presuposición requiere de algo que en absoluto «está en mi mano», a saber: de un *fondo* de provisión constantemente retenido, *indisponible*, y que en cada caso *concede* –o no– un envío. Un envío que pasa del futuro al pasado que yo adelantaba como expectativa. Este encuentro en cruce de mi voluntad y de un fondo de retención viene considerado como «presente». Escribo con todo cuidado: «viene considerado»; en efecto, no sería lícito decir que «es el presente». Para ello sería necesario que (un) Yo estuviera a su vez presente, junto a esa presencia. Mas ello no se experimenta jamás, como ya adelantamos: se trataría de una doble conjunción (expectativa/fondo; Yo/cosa), que exigiría de una nueva conexión (entre la expectativa y el Yo; entre el fondo y la cosa), imposible sin *petitio principii* (yo acepto de antemano que la expectativa y *a fortiori* el Yo *me* pertenecen, y además que el fondo y la cosa tienen algo en común, con lo cual trato al fondo como si fuera a su vez «una cosa», o como si ésta fuera una «parte» estática de un «todo» que, si no Yo, Alguien debe de ver). Además, ¿cómo voy a estar yo presente a mí mismo? ¿Cómo voy a hacer de mí una «cosa»?

La forja de la presencia

Pues bien: sí que me «tengo» presente a mí mismo, sí que «veo» cosas y me «veo» entre ellas en virtud de una ficción –bien útil para la vida– que ya Hume adscribió al principio de «transición fácil». La repetición del cumplimiento de expectativas transforma por

un lado mi ansiedad «al acecho» en una –en apariencia– imperturbada y aséptica contemplación (¿de *qué*, sino de cosas «idénticas consigo mismas», coherentes e «independientes» de mi percepción?). La pasión, el temor por lo que pueda ocurrirme, acaba por ser vista como *razón*: una pasión calma. Y por otro lado, la concesión de la transición del futuro al pasado (que en ningún caso tengo *derecho* a esperar) acaba por neutralizar el fondo de procedencia, oculto tras cada paso (tras cada concesión). Repetición y concesión se aplanan entonces como *normalidad cotidiana*. Nace el presente, como cruce –imperceptible– entre las posibilidades que me depara graciosamente el fondo y mis expectativas. Y con él nace *a la vez* el Yo (ya no como un pro-nombre, como una propuesta inquisidora y expectante, sino entendido como una *sustancia*: como algo estable). Si la experiencia no me depara lo esperado, entiendo esa disfunción como una mera *privatio*, un defecto debido, bien a obstáculos imprevistos procedentes de las cosas con las que se relaciona la experiencia in-tendida, bien a una falta de atención por mi parte. En el primer caso, entiendo que esos obstáculos son posibles en base a la transformación del fondo de envíos –infranqueables, pues vienen del futuro– en una conexión (infinita, neutra y absolutamente penetrable) de cosas con diferencias simultáneamente franqueables: el *espacio* (al respecto, da igual si adscribo éste a un *sensorium Dei*, a un *phaenomenon bene fundatum* o a un *ens imaginarium*). En el segundo, inserto esa falta de atención en un *continuum* irreversible en el que se ordenan mis percepciones (no puedo atender a tal cosa porque *ahora* atiendo a tal otra; si pudiera atender a todas a la vez, no me engañaría –tal es lo que «creo»–: mi ojo sería compresente al espacio y

vería todo *uno intuitu*). Esa sucesión continua e irreversible es considerada como *tiempo*: un «tiempo» que engulle al pasado de mis expectativas y al futuro de envíos, degradando a ambos a un mismo presente «a la mano»: sólo que una parte de éste ya no es (no existe... para mí) y otra todavía no es (no es, igualmente, para mí). Un tiempo imaginado, no vivido, pues no se puede vivir el presente, ni convivir con la presencia de otras cosas.

Espacio y tiempo son los esquemas de referencia fundacionales de toda conexión posible de cosas y «yo». Pero estos esquemas se deben a una operación abstractiva: faltan en ellos de un lado mis proyectos (apertura de expectativas) y de otro el fondo de composibilidad (el remitente, oculto en el futuro). No hay aquí «causas» en el sentido jurídico del término (es decir: litigios en los que han de acomodarse mis *posibles* –lo que impulsa mis proyectos: la tradición en que me encuentro emotivamente situado– y las *posibilidades* que el fondo me ofrece; un juego de transacciones que rebasa –y posibilita– conciencia personal y realidad), sino meras cosas, *objetos* (representaciones espacio-temporales –pensadas como idénticas cada una para consigo, y obedientes a una estructura categorial–) frente a un *sujeto*, que no es el yo «vivo», atento o desatento, que se siente pasar en el tiempo y como tiempo, sino un *sujeto trascendental*, que *se sabe* único e idéntico consigo mismo. ¿Que «se» sabe? ¿Cómo y cuándo se sabe? Supuestamente, tiene conciencia de sí *con ocasión* de toda representación. Se da como «vehículo» que «acompaña» a toda representación, según la notoria concepción de Kant. Pero este vehículo, si tomado aisladamente, está –como todo vehículo– vacío. ¿Y cómo puede un vacío «acompañar» al *plenum*

con que se impone toda representación? Obviamente, sólo lo puede «acompañar» (por infeliz que sea el término) si es visto como *fondo* (sujeto como *substratum*) y a la vez como punto focal que se desplaza –como buen vehículo– a cada golpe de representación (sujeto como unidad sintética de la apercepción).

A la salvación por el aniquilamiento

Ahora bien, ¿no nos resulta familiar esa contradicción, es decir la atribución a un mismo sujeto de predicados antitéticos: ser fondo sustentador de diferencias y a la vez puntualidad seipseigual? ¿Ser lo infinitamente penetrable, «espacio» indiferente de acogida, y a la vez diamantina dureza impenetrable que rechaza todo acercamiento, «indiferente» a fuerza de ser lo Diferente, lo que establece toda diferencia porque sólo él es idéntico a sí mismo? ¿El Uno y el Infinito, a la vez?

Uno e Infinito,
anonadados,
forjaron al yo.
Era luz <*Licht war*>. Salvación.

(Paul Celan, *Einmal*, 2.^a y 3.^a estr.; de *Atemwende*; G.W. II, 107).

La chocante traducción de la estrofa final (una versión «correcta» sería: <<hubo luz>>, en clara alusión al pasaje del *Génesis*) intenta llamar la atención sobre el carácter de origen–duradero, de «esencia» entendida verbalmente como despliegue de posibilidades implicadas en «posibles» que late ambiguamente en el *war* celaniano (en perfecta analogía con aquel «érase

una vez» <*Es war einmal*>; *Einmal* es la primera palabra del poema) al que antes nos referimos. Adviértase por lo demás el rigor de la *consecutio temporum*: *Hay* (en este instante; no al presente) salvación porque la luz *era*. Y «había» luz porque Uno e Infinito, <al estar> *anonadados* (participio pasado), *forjaron* (pretérito indefinido, puntual) al yo. La «salvación» (sea ésta lo que fuere) depende en definitiva de ese *perfecto* anonadamiento, ya siempre sido, de Uno e Infinito. Pero, ¿cómo es que se anonadan, y en «dónde» lo hacen? Se anonadan, en primer lugar, porque ambos son determinaciones especulares del Todo, y por ello se agotan en su término contrapuesto, sólo en el cual tienen, *negativamente*, sentido (cf. la lógica de la contraposición en la *Ciencia de la lógica*, de Hegel). Lo Uno no tiene consistencia aparte de lo Infinito: al contrario, es la fuerza que lo anima: Identidad desplegada en Diferencia. Pero en ese despliegue se anula (pues en lo único en que todas las diferencias se «identifican» como tales es en el hecho de ser diferentes entre sí: luego *nada* es idéntico, ni siquiera a sí mismo. O bien, cambiando el énfasis: sólo nada es *idéntico* <sólo la nada es idéntica>). Y en justa correspondencia: lo Infinito sólo puede ser pensado como Uno (si hubiera muchos «infinitos», ya no lo serían, puesto que entonces se referirían unos a otros; y además, para ello deberían hacer referencia todos ellos a «otro» Infinito verdaderamente infinito. La *Estética* y la *Filosofía de la religión* de Hegel apuntan también a esta paradoja, presente en el politeísmo griego: los dioses se relacionan entre sí y con los mortales en base a un Fondo tenebroso e indiferenciado: la *moîra*). Pero entonces, lo Uno es diferente de sí (su Sí-mismo es su diferencia: lo Infinito).

Ahora, la contradicción entre Uno e Infinito se ha desplazado al corazón de cada uno de los términos. En efecto, lo Mismo da decir: «Nada es idéntico» (o sea: «Nada es Uno») y «Lo Uno es diferente de sí» (o sea: «Uno es Nada», puesto que ni siquiera consigo mismo se identifica). Adviértase que ninguna de estas proposiciones, tomada aisladamente, dice verdad: sólo la conjunción –indecible– de ambas es verdad. Es verdad que «Uno» sólo es pensable como «Infinito» –esto es, cuando deja de ser sólo «Uno», cuando se *aniquila* como «Uno»– y viceversa. Es verdad el tránsito, el «darse la vez» un (supuesto) término al otro.

El mutuo aniquilamiento, ya de siempre sido (nunca existieron Uno e Infinito por separado: para poderlos siquiera pensar hay que captarlos como «volcados» el uno en el otro): *Uno e Infinito <de siempre, perfectamente> anonadados, forjaron* al yo. De esa reflexión especular (que en nada se basa, y a todo otorga base y consistencia) nació el yo. En un punto indefinido, pero punto al fin: el primero. El punto ensanchable al infinito como espacio (cada «espacio» no es una «parte» aislada del espacio, sino que en él incide el espacio en su integridad, hecho de «espacios» porque el Uno es *ya* Infinito). El punto en que se contrae, *simultáneamente*, todo de vez en vez como tiempo (el «tiempo» no es todo tiempo, sino *este* tiempo –no existe «todo» tiempo, o mejor: *cada* tiempo contiene ya en él –como Uno– el tiempo «infinito», a cada *vez*; por eso, en inglés, «vez» es también –en rica ambigüedad– *time: Once upon a time...*). Ahora, atiéndase a un punto esencial que separa decisivamente, a pesar de la estrecha proximidad de ambos al respecto, a Celan y a «Hegel» (al menos, al Hegel mostrenco a que venimos refiriéndonos). El «yo» no es el re-

sultado—fundamento del Uno y el Infinito (o de sus manifestaciones: el tiempo y el espacio), sino la frontera, la *línea* de cruce, ese lugar no—lugar (de modo que la voz «yo», así entendida, sería igualmente una *contravoz*) por el que la cerrazón, la oscuridad impenetrable del Uno se quiebra y refracta en lo infinitamente múltiple, y por donde, a la vez, la diafaneidad suelta, indiferente de lo Infinito se adensa y condensa como lo Uno. Si queremos, en un lado pura negrura que, al rechazar toda distinción, no es sino negación abstracta de la luz. En el otro, pura luminosidad que, al rechazar toda opacidad, toda identidad, no es sino negación abstracta de la oscuridad. De por sí tomados, los dos lados son iguales. Sólo en el límite—yo difieren de sí mismos, y llegan a ser lo que son: *vueltas*, veces que «dan la vez»: *Licht war*. «Era luz»: luz una que, por chocar con la superficie de lo múltiple, otorga colorido a los eventos, se «encarna» en ellos; luz infinita, también, que «saca los colores» a las potencialidades de las cosas. Por eso hay «salvación». Pero salvación, redención, ¿de quién o de qué? No del Uno o del Infinito: ambos se dan sólo como anonadados en su contrapuesto. Cada uno vive la muerte del otro. Tampoco del yo, línea del conflicto, del traspaso siempre acaecido de Uno e Infinito (o bien, en términos que ya conocemos, y que sólo ahora reconocemos: de *anticipación volitiva de expectativas*, del ansia de ser Uno, sin conseguirlo jamás, y del *fondo de remisión que en ella se oculta y retiene*). Las dos caras del Absoluto (Uno e Infinito: Voluntad y Fondo) son, cada una, en la otra. Pero el yo, lugar de cruce de ambas, sólo es la referencia, el movimiento que oscila *en place* de una a otra: frontera *vibrante*, el yo es —en términos aristotélicos— *enérgeia atéles*, «actualidad sin finalidad», ener-

gía insensata: Cruz que espacia y da tiempo al tiempo de las cosas, sin espacio ni tiempo propios. El yo es el sacrificio *finito*, la cópula en la que se ayuntan Yo e Infinito. Ahora la pregunta vuelve, más urgente y grave: ¿quién o qué resulta «salvado», redimido, si no lo son los lados contrapuestos del Absoluto ni la Finitud tensional, siempre referida a ambos, a la que denominamos «yo»? Redimidas quedan las cosas, en cuanto cosas *del mundo*.

Habíamos comenzado nuestra incursión fenomenológica constatando el hecho de que nada se nos entrega en su viva y redonda presencia, sino sólo a ráfagas, en escorzos y perspectivas. En una primera aproximación, pues, no *hay* cosas, sino sólo sucesos (vistos desde las potencialidades de mi deseo de ser Uno) que son a la vez e-ventos (vistos desde las posibilidades del fondo de retracción y remisión: lo Infinito). La operación más «a mano» para convertir los sucesos/eventos en «cosas», la operación *moderna* propiciada por Hume, Kant y Hegel, consistía como vimos en agrupar y distinguir esos escorzos en identidades diferentes entre sí, en base a la proyección de un Yo elevado a autoconciencia y que, al tomarse en consideración a sí mismo, al *ponerse* a sí mismo como *objeto*, suministraba algo así como el esquema de referencia sobre el cual las variadas presentaciones se tornaban en re-presentaciones, en objetos, en cosas. Sólo que esa reflexión sobre sí se revelaba a la vez *vacua* (a la vez «vehículo» y «acompañante») e insolublemente contradictoria: el Yo había de ser a la vez Uno e Infinito para lograr la hazaña de la (re)creación de un mundo. Con la ayuda de un cierto «Hegel» y de Celan, y ya en los *confines de la modernidad*, iniciamos entonces un segundo periplo, gracias al cual descubrimos que el yo

no es ni sustancia (sustrato infinito: *quodammodo omnia*) ni sujeto (punto uno de unificación), sino el borde móvil (vibrátil) por el que ambas determinaciones han pasado ya la una a la otra, aniquilándose en su supuesta identidad propia y llevando, cada una en la otra, una vida vampírica, una vida que vive la muerte de la otra. El yo *está sujeto* a ese flujo Uno de un pasado a un futuro y del reflujo Infinito del futuro al pasado, a manera de *limen* que no es propiedad de nadie, y menos de sí mismo (ninguna frontera es «propia», sino que es justamente *no man's land*: el hombre es la «tierra de Nadie»).

La muerte de Dios y la apertura de Mundo

Ahora sí nos resulta posible regresar a aquel esbozo de teología *negativa* por el que, con cierta inquietud, habíamos entrevisto que *Gott ist tot*. No que «Dios ha muerto», como si ello fuera un acontecimiento puntual de la Historia Universal. Por cierto, un Dios que primero hubiera «vivido» (y toda vida divina es *inmortal*) y luego «muerto» no sería un Dios, sino una mala caricatura: una farsa (y aquí tiene toda la razón el Apóstol de las Gentes al decir que si Dios *ha* muerto, sin más, «vana es nuestra fe»). Pero nosotros, siguiendo una indicación preciosa de Peter Bürger, leíamos el famoso aforismo así: «Dios es <en cuanto> muerto», es decir: la esencia de Dios es la Muerte. Y obviamente, la Muerte es inmortal en el sentido más literal y exacto de la palabra: ver a la Vida y a la Muerte como contrarios (al modo del *Fedón* platónico) conduce a contradicciones insolubles, pues entonces habría que encontrar un fun-

damento común a ambos opuestos; al igual que «rojo» y «amarillo» son colores, Vida y Muerte serían... ¿qué? ¿Formas de «vida», como cuando se dice sin pensar que hay «vida» después de la Muerte? Pero entonces la Muerte no sería lo contrario de la vida, sino el «paso» entre *dos* vidas, una que ha tenido un comienzo y un fin, y otra que no tendrá fin... ni comienzo, porque ya se ha vivido «antes» y en ella nada se hará salvo sufrir –o gozar– las consecuencias. Así no sólo se nos escamotea la Muerte, sino la propia Vida, la supuestamente «primera». Pero hablemos en serio. Sólo la Muerte puede ser in-mortal, es decir: la Muerte sólo se da, sólo *es* en lo mortal, lo mismo (literalmente: lo Mismo) que lo Infinito sólo se da en lo finito. Y se da en lo finito como *negación determinada* de toda pretensión de autonomía, de sentido propio y de identidad: en suma, de toda pretensión de Unicidad. Parece una *boutade*, pero hemos tardado siglos (y luego veremos por qué) en caer en la cuenta de que la Infinitud es la *negación perfecta* que justamente por ello deja ser, deja existir a lo finito (sólo el mortal, sólo el ser que sabe de su finitud *existe*). No algo positivo, pues, y menos Auto-positivo (*causa sui*), sino la Posición absoluta de lo relativo. O en otros términos, ya conocidos: la Posición de lo Uno como Infinito; del Ansia, de la Voluntad de ser, como Fondo. Y viceversa. Esta «vuelta», esta versión y reversión *a la vez*, constituye al hombre: el margen o lugar de paso de estas corrientes. El hombre es el corazón vibrante del Dios–Muerte (recordemos siempre que Uno e Infinito se dan como anonadados el uno en el otro). Si intenta ir hacia los extremos, perece. Pero él *consiste* en ese intento: por eso es *mortal*. Y consiste en ello porque él no es sino la *misión* y la *remisión*, el proyecto y el de-
fecto de dos contraposiciones que en él se reflejan y

refractan de múltiples maneras. Por esas maneras, custodiadas por el hombre, *hay mundo*. En efecto, hemos insistido en que Uno e Infinito ya han transitado, de siempre, uno al otro. Pero Uno no ha pasado *todavía* a ser hombre (ni nunca pasará: siempre habrá sido demasiado tarde para ello; somos nos-otros, los otros del yo, los que colocamos la lápida de identificación sobre sus despojos). E Infinito no dejará de pasar de vez en vez, sin agotarse *jamás*, a ser hombre (siempre será demasiado pronto para recoger, para arracimar en el borde al Infinito; somos nos-otros, los que decimos «yo» para diferenciarnos de los otros, quienes nos negamos a ser vistos como vacua identidad; pues siempre somos a la vez de muchas maneras).

Alborada del Vacío

Si esto es así, si vivimos mortalmente propulsados por proyectos que vienen del Uno pasado y vamos muriendo en vida al descifrar las huellas que vienen del Infinito futuro, bien podemos llamar *mundo* a ese acontecer de trasiegos y remisiones entre sucesos (potencialidades) que promueven expectativas (del pasado al futuro) y eventos (posibilidades) que emocionan (que mueven *desde...* el futuro) al ajustarse, o no, a lo esperado. (Y a la inversa, no esperaríamos nada si no estuviéramos ya de antemano «motivados»: entonados o afinados, acordes –al. *gestimmt*– con lo Infinito). En el mundo vienen a *salvación*, a redención las cosas en cuanto cosas, pues que a través del mundo se ajustan las distintas remisiones y referencias, se conectan o separan escorzos o perspectivas. Pero entonces, de ello se siguen necesariamente dos consecuencias. En pri-

mer lugar, el Mundo no está «dado» de siempre, ni es un producto ni menos la creación de Nadie, sino que constituye una tarea infinita a cargo del hombre: la tarea de ajustar sucesos a eventos, proyectos a huellas, potencialidades a posibilidades, para construir a partir de ese ajuste (un ajuste que no está en su mano, que no es hacedero *ad libitum*) «cosas» en situación. En segundo lugar, sería bien inexacto decir que el Mundo está «lleno» de cosas, en el sentido más amplio del término: asuntos, disposiciones, encuadres, rechazos y atracciones (en ningún caso, empero, hay en él «cosa» alguna acabada, perfecta, desde el momento en que «cosa» no es jamás «hecho», sino *interpretación* a partir de una *incitación*: virtud a partir de una necesidad). Pero el Mundo mismo no es una «cosa». No se puede interpretar el Universo en cuanto Uni-verso (Vez, Vuelco–a–Infinito). No porque nosotros estemos «también» en el mundo, sino porque nuestro ser es ser–en–el–mundo (cf. la 1.^a sec. de *Ser y tiempo*, de Heidegger). Más ajustado sería decir que las cosas están «llenas» de Mundo, transidas por una red de significatividad, de remisiones de «lo que hace al caso», que las hace precisamente flexibles y flexivas, siempre «casos», cadencias del decir y del hacer humanos. Así se «salva» a las cosas: poniéndolas en situación y a la vez dejándose abordar por ellas, tejiendo encuentros en una *comarca* siempre móvil. El hombre, en cuanto «yo», no puede salir de sus fronteras porque él es la frontera, el límite entre Uno e Infinito (los dos semblantes del Dios–Muerte). Pero sí tiñe en cambio de su mortalidad –espacia y da tiempo– a los diferentes envíos en que se deletrean esos semblantes. Por eso puede decirse con verdad que el hombre –en cuanto *mortal*– está siempre fuera de sí, a *pie de obra*: configurando

Mundo (cf. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*; G.A. 29/30).

Si esto es así, se sigue con absoluto rigor que el Mundo no es un «lugar» (ni el Sitio de todos los lugares: «sitio» es lo cercado, sitiado; y ¿quién podría sitiar al Mundo?), sino Apertura, Espaciamiento de vez en vez. Mundo es lo que a través del hombre *da* lugar a las cosas –pero no *por* la voluntad del hombre: ¿es la voluntad una propiedad *del* hombre, o éste lo es por la *fuerza* de voluntad del Uno para expresarse como Infinito?–. Pero el Mundo no *ha* lugar (a menos que entendamos por tal «lugar» el margen absurdo –*átopon*– que es el mortal). El Mundo es lo que permite interpretar todo suceso como e-vento. Pero si el Mundo no es cosa, hombre, Dios ni lugar (las cosas son más bien los lugares que reverberan y destilan Mundo), ¿qué es? El mundo *no es nada*. *Die Welt weltet*: «El mundo otorga mundo», mundaniza los fenómenos en cosas (Heidegger nos recuerda que «cosa», *Ding*, procede del altoalemán *thing*: «asamblea, reunión» de hombres y bienes). Si queremos darle un «ser» (puramente transitivo), bien cabe denominarlo: *el Vacío*. Mas no el vacío como «privación» o «falta» de cosas (nunca faltan cosas en el Mundo), o como un recipiente que debiera ser llenado con algo externo y ajeno a él, sino el vacío como *kénosis*, como acción de «vaciamiento» (vaciamiento del Uno en lo Infinito a través del límite humano) que es a la vez «plenificación» de las cosas (*pléroma*), *positiva concesión de espacios*. Y este Vacío no «es» (nada es, sin más), sino que se dice y hace de muchas maneras. Llamamos *Técnica* a esas maneras de decir y hacer Mundo.

Cuestión de buenas maneras

Sólo que hay maneras y maneras. Pues la manera más «a mano» de interpretar algo consiste en embeberse de tal modo en lo interpretado que tanto el intérprete como la posibilidad (la *donación* o concesión) de interpretación vengan olvidados. Tal es el *trabajo* por el que el hombre en sociedad (nunca existió el hombre solitario, *tout court*: la soledad supone un retirarse del previo ser social) se afana en una ocupación circunspecta (*umsichtiges Besorgen*, en términos de Heidegger; vid. p.e. *SuZ*, 120) dentro del *mundo público circundante*. Confiando en la servicialidad de los instrumentos, a través de los cuales transforma sucesos/eventos en «útiles», el hombre «salva» sus circunstancias, a la vez que así se conserva y «salva» a sí mismo (cf. Ortega, *Meditaciones del Quijote*), de manera que al cabo le parece *su* mundo algo lleno de sentido (él mismo se interpreta desde ese «mundo» de término medio; cf. *SuZ*, 21), sin parar mientes en la procedencia y origen de ese sentido. Sin embargo, ese «engolfamiento» –en el que constantemente se recae– se ve amenazado por la frustración de que las cosas–útiles (*tà prágmata*) no se hallen en el momento requerido a mano, o se dé un fallo del instrumento, o bien acontezca la irrupción de algo «siniestro», de algo que no se deja enmarcar en la conexión de utilitariedad, la cual sólo ahora –por estos *corto-circuitos*– pasa a ser objeto de consideración. Los hombres *reflexionan* ahora sobre sus prácticas habituales y transforman su circunspección en una inspección de conjunto (*Übersicht*; *SuZ*, 359), desde la cual «paran mientes» (*Überlegung*) en aquello de que se ocupaban, estableciendo así conexiones de condicionalidad (de medio a

fin), gracias a las cuales el mundo público circundante aparece como conjunto ligado de cosas disponibles, «ante la mano» (*vorhanden*) de «cualquiera». El mundo público queda al descubierto ahora como un *cosmos* (una ordenación bien trabada), y los entes-útiles que en el trabajo y la praxis cotidiana salían al encuentro son *explicados* como algo determinable a lo que competen ciertas determinaciones: sujetos a la estructura predicativa de «algo como algo». De esta manera se pasa por alto tanto su carácter de «útil» (es decir, la remisión última de su servicialidad a la vida menesterosa del ser humano como último «por mor del cual» lo útil resalta en el mundo en torno) como su «sitio» (es decir: su ordenación emotiva dentro de una situación teñida existencialmente); de manera harto significativa, Heidegger describe esta intelección del útil como «objeto teórico» con el término *Entschränkung* (*SuZ*, 362), de doble sentido: quitarle a algo sus limitaciones propias, aquello que lo constituía (las determinaciones surgidas de una transacción entre mis potencialidades y las posibilidades de las cosas, según vimos anteriormente), y acotamiento de una *región* de lo ente. La totalidad de regiones es considerada ahora como «cosmos»: *das All des Vorhandenen* («el todo de lo presente ante la mano»). El ente intramundano es visto así como lo «arrojado» frente a la pura actitud teórica del «descubrir». Es visto, literalmente, como un *objeto* para un sujeto. El cosmos se convierte en «imagen», de la que es posible «estar al tanto» (cf. *La época de la imagen del mundo*, en *Sendas perdidas*).

Sin embargo, esta tematización del mundo como cosmos *contemplado teóricamente* hunde sus raíces en una «manera» técnica: la lógica de la producción. Y ello, no sólo porque toda investigación utiliza medios

prácticos para sus fines, sino sobre todo porque la teoría presupone la existencia de un *sujeto* último «en virtud del cual» es el mundo (cf. *N.* II, 452 s.): paradójicamente, la retención o «puesta entre paréntesis» de la praxis (y de su origen: la necesidad para el hombre de «salvarse» en sus circunstancias) conlleva la ilusión de que el «cosmos» es un gigantesco *producto de fabricación*, bien sea como resultado de la aplicación transaccional de unos esquemas ideales sobre una materia bruta (platonismo), como una *creatio ex nihilo* para la que el Hacedor no encuentra resistencia alguna (cristianismo), como resultado de una planificación computable por parte del Hombre (Descartes-Kant) o como cristalización ontológica del devenir por parte de la voluntad de poder (Nietzsche). De este modo, Heidegger desenmascara la entera historia de la metafísica como una Técnica ignorante de sus propias raíces: como una Técnica que aún no se ha revelado a sí misma.

La Técnica como metafísica cabal (y acabada)

Ahora, en la era actual de la técnica planetaria, se cumple en cambio la revelación de lo profundo, expuesta por Heidegger con caracteres realmente apocalípticos: «En el imperialismo planetario del hombre organizado técnicamente alcanza el subjetivismo su más alta cima, desde la cual se deja caer en la llanura de la uniformidad organizada y se orienta por ella. Esta uniformidad se torna en el más seguro instrumento del dominio completo, es decir del dominio técnico sobre la tierra.» (*Hw*, 109). Sólo que el cum-

plimiento del subjetivismo es a la vez el (comienzo del) fin del mismo, así como el dominio completo sobre la tierra hace ascender, irrefrenable, lo tan trabajosamente reprimido en la metafísica: la angustia del hombre mortal ante el Mundo como Vacío. La Técnica, revelada como tal, ha lugar en la metafísica cumplida (tan perfecta como agotada; cf. *ÜdM*, 76). ¿A qué se debe esta cumplimentación que es a la vez un desahucio?

La tematización teórica sobre la praxis resultaba posible sólo cuando «cortocircuitos» de la conexión global de significatividad exigían una «inspección de conjunto» sobre el sentido del mundo, entendido como conjunto de todo aquello «que hace al caso». La progresiva y exhaustiva aproximación entre el «mundo circundante» como plexo de útiles y el «cosmos» como factoría teórica pone hoy en entredicho la neta demarcación heideggeriana (de *SuZ*) entre la *Zuhandenheit* y la *Vorhandenheit*: la fusión de la praxis y la teoría en un entramado ya no indiferente (el *Weltpunkt* del mecanicismo clásico, por ejemplo), sino asignador de puestos en función de la reproductibilidad, disponibilidad y exigencias de un mercado global, ha condenado al ostracismo a la metafísica, que separaba lo sensible (productos *ectipos*) de lo suprasensible (esquemas de producción: *arquetipos*) y a su vez conectaba ambas esferas mediante la figura del Sujeto Productor. Y con la vieja metafísica cae también la distinción entre sujeto y objeto. La Técnica no se entiende ya como *aplicación* externa de un saber ideal (más o menos exacto) sobre un mundo «natural» (a su vez, producido por un Sujeto último), sino como un *plexo de integración creciente y consciente, calculada como motor de transformación, de los propios procesos inventivos en el interior*

de un esquema global de asignación de puestos, propuestos y previstos por las exigencias de conservación y expansión de esos mismos procesos. La Técnica se desvela como Tecnología. La Naturaleza pierde su carácter «sagrado», indisponible (bien por ser la manifestación del Hacedor, o por ser ella misma presentada como autocreación constante –según vimos en el joven Nietzsche–) para presentarse como fondo de provisión y a la vez emergencia de desechos, progresivamente entendidos como «materia que no está en su sitio», y que por ende pueden ser sometidos a reciclaje, de modo que asintóticamente tienda la Naturaleza misma a una plena integración disponible en un Mundo considerado como Máquina de Máquinas. Y el saber mismo, el *lógos*, deja de estar partido por gala en dos (un saber superior, teórico, y un saber aplicado, práctico) para ser visto como un «saber–hacer», cercano por un lado a la vieja *sophía* griega, muy alejado de ella por otro. Cercano, por estar dirigido a procesos inventivos en los que el hombre, en su integridad, está inmiscuido, y en los que él mismo va *inventando* (no descubriendo) nuevas potencialidades: en los que él mismo se halla en constante modificación y recreación. Alejado, por cuanto la *sophía* suponía el «favor» de una naturaleza ajena, sólo relativamente *persuadible*, de modo que el artefacto acabado era entendido como una transacción entre intenciones y determinaciones, mientras que ahora la «existencia en plaza» (denominación justa de lo ente intramundano, hoy: *Bestand* como «consistencia de un «fabricado» para lo que se requiere de él) tiende a borrar la distinción –cada vez más obsoleta– entre «cosa natural, física» y «artefacto», de manera que la «resistencia» encontrada se debe cada vez más al difícil ensamblaje de modos de producción co-

rrespondientes a distintos estadios socio-técnicos que siguen conviviendo heterogéneamente. Deja de tener sentido pues la diferencia entre *physis* y *téchne* (y en el ámbito social, entre *physis* y *nómos*): la diferencia se da ahora entre procesos inventivos históricamente distintos pero contemporáneamente encastrados, cuyos estratos configuran la historia humana, y que no pueden ser sin más desechados, sino que vienen «reciclados» en la megamáquina tecno-natural: desde prácticas religiosas hoy televisadas o preparadas como espectáculos de masas a la conservación museística, desde los deportes a la configuración y planificación de «parques» (pseudo)naturales como recreo de empleados o como refugio y reserva de ciudadanos en paro. La propia ecología, con todo su «cuidado y respeto» por «la» naturaleza, no es sino un iniciativa técnica para «hacerse cargo» restos y reliquias de estratos técnicos ya en desuso, a fin de mantener un equilibrio global (lo cual no hace sino reforzar a la vez el carácter planetario de la tecnología).

Heidegger, o la habilidad para pinchar globos

La gran aportación de Heidegger a la polémica sobre la técnica, desencadenada en nuestro siglo, aquello que lo pone por encima de la marejada de publicaciones sobre el tema (la mayoría, anti-técnicas) en el período de entreguerras, se encuentra a mi ver en tres puntos decisivos: a) la técnica no puede explicarse como una aplicación neutral de medios respecto a determinados fines (siendo éstos los que deciden de la bondad o maldad de la técnica); b) la técnica no es un producto humano, debido a su arbitrio y deseo de control y domi-

nación planetarios; c) la técnica abre una región en la que se decide la salida de lo oculto de lo ente, esto es: la verdad. Pasaré concisa revista crítica a estos puntos.

a) La presunta neutralidad instrumental de la técnica

La creencia en la neutralidad de la técnica (no sólo de la moderna) es absolutamente insostenible. La idea de que un «saber aplicado» se deba a la contemplación de fines (benéficos o maléficos) para cuya cumplimiento y realización se encuentran a nuestra disposición medios artificiales hace del hombre un ser, no ya ajeno a la tierra, sino independiente de ésta: algo así como un lugarteniente de la divinidad que, a su libre arbitrio, decide omnímodamente el camino a seguir. Si es cierto que el desarrollo de la técnica occidental se ha hecho en base al aumento de control y seguridad sobre lo imprevisto (lo «natural»), habría que preguntarse más bien por las razones de esa necesidad de control y seguridad. Ningún fin verdadero es arbitrario, sino que revela, corporeizado en la carne de la tierra, una necesidad, algo que al hombre le hace falta para ser y seguir siendo: el fin es la *huella* que los envíos del fondo infinito, en cuanto posibilidades de ser, han dejado en nuestra constitución presente: una constitución que siente una *falta*, y por ello se proyecta. Nunca, por otra parte, en base a esas posibilidades ofrecidas, sino siempre dentro del marco de las potencialidades que, viniendo del pasado, nos marcan a su vez *fácticamente*, en cuanto arrojados a un mundo que no hemos «hecho», sino que «deja hacer» hasta cierto punto: el punto en que se cruza la *tradición* y la *concesión* de even-

tos. Así entendidas las cosas, la mentada necesidad de control y seguridad no deja libre para la propuesta de fines: al contrario, los mata de raíz. ¿Qué pretende ese control, sino cegar las fuentes mismas del hombre, obstar tanto el ansia de identidad (y hablamos de las tradiciones de un pueblo como «señas de identidad») como la entrega a las diferencias infinitas, a las «ofertas» de lo real? Un mundo enteramente controlado, administrado, sería algo *in-mundo*, y no sólo en el sentido vulgar, sino literalmente: nada habría que ordenar.

Ni siquiera en la etapa técnica *artesanal* (la más cercana al mundo circundante de la *Zuhandenheit*, en *Ser y tiempo*) ha regido esta idea de fines arbitrarios que someten a su yugo a un plexo instrumental, porque los fines se entendían como algo *interno*, en el que por un lado la cosa descansaba y alcanzaba su perfección (*finis operis*), y a la que el artesano había de doblegarse, y en el que por otro el artefacto producido satisfacía una doble necesidad: la de la subsistencia y posición social del artesano (*finis operantis*) y la de quien gozaba del producto acabado. Todo ello con la tendencia explícita de que las tres finalidades se ajustaran entre sí en un circuito cerrado, regido por la idea de la armonía: la integración de recursos, habilidades y *status* en un organismo asintóticamente perfecto (los llamados imperios prístinos, o la *pólis* en el caso griego) en cuanto más alto ejemplo de *tò physei òn*: manifestación externa, encarnada, de la *physis* como *kósmos*: integración y compenetración del mundo divino (en sus planos, por caso, chtónico y olímpico) con la esfera social, jerárquicamente organizada según un esquema exquisitamente funcional de proporción entre recursos/desechos por un lado y de evolución demográfica/expansión territorial, por otro.

Por lo demás, jamás un instrumento ha sido un mero «instrumento» (cf. G. Seubold, *Heideggers Analyse der neuzeitlichen Technik*; Friburgo/Munich 1986, 35–38). El instrumento «deja ver» el mundo circundante, lo configura y canaliza. Y a su vez, ejerce un influjo retroactivo sobre los hábitos sociales, creencias y actitudes, e incluso sobre los órganos sensoriales de quienes los utilizan, o al menos experimentan las consecuencias de su uso. El instrumento no es algo externo al hombre o al mundo, sino la frontera móvil de ambos: la relación que a ambos da sentido, de consumo (cf. la «lógica de la objetividad (teleología)» de la *Ciencia de la lógica* hegeliana).

Y por último, la idea de la instrumentalidad neutral no tiene *a fortiori* sentido aplicada a la *tecnología* actual, que no solamente está basada *tradicionalmente* en la máquina (como Heidegger insiste, quizá con poca fortuna, al no deslindar con precisión entre la técnica «clásica» de los siglos XVIII y XIX y la *neotécnica*), sino sobre todo en la *informática*. A este respecto, Karl Leidlmair ha distinguido con precisión entre la máquina y el ordenador: «Toda máquina no elaboradora de información tiene una finalidad de aplicación determinada y exactamente prevista... Una máquina que trabaja con símbolos <el ordenador> está por lo pronto, al contrario, “abierta” a toda posible aplicación. No es idéntica al *Hardware* sobre el que “viaja”.» (*Künstliche Intelligenz und Heidegger*, Munich 1991, 132). En realidad, la máquina es la corporeización de un *algoritmo* (es decir: de una prescripción detallada del proceder a seguir para la resolución de problemas), de modo que su «soporte material» viene a ser indiferente. El ordenador es susceptible de operar, mediante el empleo de símbolos, en base a un ili-

mitado número de «máquinas». Dicho con mayor fuerza: en la máquina se integran las habilidades y disposiciones de los antiguos instrumentos y herramientas, y en este sentido es ella polivalente *ad extra* (pensemos en los diversos usos de la máquina de vapor), pero obedece a un mismo algoritmo (a una misma planificación previa), que permite descubrir en la «realidad» factores insospechados de analogía estructural. Bien puede decirse que si por el instrumento el hombre se es en el mundo al poner en franquía a éste como conjunto de redes horizonticas de significatividad y remisiones gracias a las cuales él mismo se reconoce indirectamente, la máquina *configura* regiones de mundo (y por ello su surgimiento es estrictamente paralelo al de la ciencia moderna y al establecimiento de la subjetividad como unidad trascendental de representaciones). En cambio, el ordenador integra simbólicamente máquinas (algoritmos) y por ello, y sólo por ello, por vez primera surge aquí Mundo en su integridad (sin referencia a un Sujeto hacedor o constructor) en cuanto *Gefüge* o ensamblaje de redes que remiten unas a otras, traduciéndose entre sí, a la vez que igualmente por vez primera surge la posibilidad de que el ser humano se entienda como *Dasein*, como ser-en-el-mundo: no como una «cosa» dentro del mundo, sino como *declinación* de los casos de Mundo. El peligro estriba en si esta consideración no conlleva la *dispersión* del hombre en los infinitos senderos de este acontecer: si no triunfa aquí –en términos de Celan– lo Infinito sobre lo Uno. Éste sería el «peligro supremo» advertido por Heidegger en la esencia de la técnica: el *Gestell* o «estructura de emplazamiento». Volveremos sobre ello.

b) La técnica como envío de un destino

El *punctum doliens* de muchos lectores bienintencionados de Heidegger, la excusa para acusar a éste –ya sin buena intención– de «misticismo», se halla sin duda en su tesis quizá más difícilmente soportable para el hombre de Occidente, cuya soberbia –seguramente como un mecanismo de compensación– ha ido creciendo con las continuas humillaciones con que el pensamiento moderno ha ido royendo el pedestal de su Monumento: florón de la Creación, *petit dieu* (¿no murió acaso todo un Dios –encarnado como Hombre, además– por él?), encargado de llevar a perfección –mediante la invención de instrumentos– una Creación aún no terminada (Cusa *dixit*), el orgullo del hombre occidental ha venido padeciendo una serie de andanadas difícilmente asimilables: el *heliocentrismo* copernicano y sus secuelas en Kepler y compañía, que desplazaban a la otrora sólida Tierra del centro del universo, transformándola en un pobre astro errante; el *evolucionismo* darwinista, que hacía del hombre el resultado (no finalizado) de una larga cadena de mutaciones más o menos azarosas y lo ligaba no sólo al reino animal, sino *ad limitem* a una reacción afortunada y difícilmente repetible de combinaciones químicas; o los llamados «filósofos de la sospecha» (Marx, Nietzsche, Freud), que reducían la supuesta «fuerza libre de voluntad» a factores económicos, a una compulsiva necesidad de ficciones útiles para la vida o a pulsiones libidinales. Todo ello, por no hablar de la ya mentada «muerte de Dios», que parecía impedir, no sólo toda sucesión hereditaria y un punto «parricida» (la Humanidad como cumplimentadora del sueño joaquinita y francmasón del «reino de Dios sobre la tierra», en Kant

y sus ardorosos seguidores idealistas), sino toda esperanza de hallar un orden estable y armonioso en medio de un *multiverso* ramificado prodigiosamente. Pues bien, dejado de la mano de Dios y de la Naturaleza, al etnocéntrico y logocéntrico hombre occidental le quedaba aún el consuelo –moral de *ingeniero*– de construir con esos materiales ruinosos un mundo *artificial ad libitum*, en base a la técnica fabril y a la erección de lenguajes formalizados. Gödel ha venido a romper este último sueño con su Teorema, mientras que Heidegger ha socavado las bases mismas de la creencia de que los artefactos técnicos son *obra del hombre*, como si dijéramos un «lujo» para distinguirse de lo natural (según la idea de Ortega) o un mecanismo exógeno para paliar sus deficiencias como «animal defectuoso» (Gehlen).

La tesis de Heidegger es desde luego *prima facie* difícil de aceptar en su escueta formulación, y la mayoría de intérpretes se limitan a parafrasear *La pregunta por la técnica* siguiendo la terminología heideggeriana. Por fortuna, la meditación antes seguida –al hilo de los versos de Celan– nos permitirá bordear el peligro de misticismo, al aceptar un «destino» o «envío» (*Geschick*), procedente del ser, y que a través del hombre, pero no por las «fuerzas» y «voluntad» de éste, se va transformando en «historia» (*Geschichte*). Adelanto algo importante: lejos de todo estoicismo (*fata volentem ducunt, nolentem trahunt*), lejos de toda inserción en un destino impuesto, Heidegger afirma que en cada época, y por medio de la técnica, se ofrece un modo de salir al encuentro de lo ente, sin que el hombre esté en ningún caso en disposición de *elegir* a capricho qué modo ha de ser éste (es decir: el hombre no es dueño de su «destino»; una frase que debiera ser obvia: si fuera «dueño», ya no se trataría de un destino). Pero,

en lugar de esclavizar al hombre bajo una Potencia superior (la Voluntad de Dios, las leyes «ciegas» –¿– de la Naturaleza; etc.), el hombre que atiende a ese «envío» es *erst dann frei*: «libre entonces por vez primera». Se transforma en un *Hörender*, en un «oyente», no en un *Höriger* (un ser «obediente») (vid. *FnT*, 24). Dejemos de lado las innegables resonancias teológicas del aserto (p.e. Karl Rahner, muy influido por Heidegger, escribiría un estimulante librito religioso-filosófico titulado *Hörer des Wortes*). Siempre cabrá la alternativa de si Heidegger deforma secularmente *pro domo sua* doctrinas cristianas o de si, a la inversa, la teología cristiana no ha barruntado un modo de ser de la verdad al que la fe ha impedido llegar a las últimas consecuencias (dicho sea de paso, yo me inclinaría más bien por esta segunda posición). En cualquier caso, Heidegger no niega, sino que afirma la libertad del hombre. Sólo que ésta no es una *libertas indifferenciae* ni tampoco la libertad spinozista (inserción voluntaria en la idea adecuada). La primera peca por falta de orden: ningún Mundo podría ser abierto desde el arbitrio. La comunicación y la vida serían imposibles. La segunda peca en cambio por exceso: se trata de adherirse a un orden racional ya existente, e indiferente a la elección humana. En el primer caso, el *ser* está de más. En el segundo, lo está el *hombre*. Heidegger defiende en cambio la recíproca copertenencia de ambos en el «misterio» (*Geheimnis*): no es que el ser y el pensar sean lo mismo, sino que *lo Mismo hay (se da) para el ser y para el pensar* (según la interpretación –también filológicamente correcta– del verso 8 del Poema de Parménides).

Intentemos pensar más «a ras de tierra» la enigmática propuesta de Heidegger: la técnica se ofrece

en un «envío» al que el hombre corresponde, atiende, «oye». Sin tal atención, el envío mismo no ha lugar. El ser transfiere al hombre el cuidado de lo ente en total, mientras que el hombre devuelve responsablemente lo así «cuidadosamente» elaborado –por su trabajo y su palabra– a ese fondo o abismo de Mismidad desde el que se yerguen ser (ser de lo ente) y hombre. En primer lugar, el «hombre *simpliciter*» no existe: el propio Heidegger habla siempre de *Menschentum* (una manera histórica de ser hombre dentro de un pueblo), no de *Menschheit* (la Humanidad como común denominador abstracto de cualquier modo de ser «hombre»). La palabra, el parentesco, el trabajo humanos surgen de una serie de tradiciones que no han «pasado» porque nunca han sido «cosas» en el sentido de «realidades presentes», sino potencialidades encarnadas en los individuos y sólo a su través efectivas. En ese sentido, bien puede decirse que la tradición es lo *sido*, la «esencia» que se despliega siempre y sólo a través de una correspondencia y que, al no representar un significado ideal, fijo y eterno (p.e. las *veritates aeternae* del joven Leibniz), sino un «posible» que debe llevarse a elección (al igual que hablamos de un hombre rico como de «alguien con posibles»), se va transformando y modificando según se cumple (así, p.e., el lenguaje español es la continua retransmisión y modificación del habla de sus gentes). Sólo desde la tradición es posible ser libre: de lo contrario tendríamos algo así como la «ligera paloma» denostada por Kant, que veía como un obstáculo el aire por el que se cernía, cuando sin aire no podría avanzar... ni vivir. Las tradiciones (también las científicas, claro está) son el «aire de familia», las «señas de identidad» que permiten toda comunicación y distinción. Y, desde luego,

no está en manos de nadie empezar una tradición «desde cero», por su santa voluntad (algo contradictorio: las tradiciones no se originan: ellas son el origen). Ahora bien, las tradiciones, la «usanza» (*Brauch*, como lo llama Heidegger) no va surgiendo, recurriendo –y olvidándose– por un proceso de «voluntad colectiva»: un Pueblo elige lo que quiere o debe ser (tal es el peligro de fascismo por Heidegger efectivamente rozado –como poco– en su *Rektoratsrede* de 1933). Toda elección –individual o colectiva– está ya marcada de antemano por la coexistencia con otros pueblos y desde luego por las necesidades (no sólo físicas: también morales y políticas) sentidas a partir de la oferta del entorno. De ahí el doble y rico sentido del término alemán *Brauch*: por un lado, «uso» (los usos y costumbres); por otro lado, «lo necesario», «lo que hace falta» (del verbo *brauchen*). Y esa falta sentida (el lado celaniano de lo Infinito) recuerda constantemente que el hombre sólo *es* si está en un mundo, a las resultas de envíos a los que él debe atender si quiere sobrevivir. *La Técnica es la manera de ajustar tradiciones a necesidades, potencialidades a posibilidades*: ambas, siempre cambiantes. También y sobre todo, por mecanismos de retroacción, de retroalimentación. Y lo decisivo es, a mi ver, que la expansión multilateral de relaciones técnicas entre pueblos, hasta llegar a la planetarización técnica actual, engendra, en proporción directa al aumento de disponibilidad de lo ente (hasta el extremo de hacerse sutil, como dijimos, la barrera entre lo natural y lo artificial), el aumento de *indisponibilidad* de las fuentes de proyecto y de envío o, si queremos hablar dramáticamente de los fenómenos o manifestaciones de esas Potencias: de las Naciones, que intentan sacudirse el yugo de un Estado que sienten como

impuesto (y no hay «nación» que no sienta tal yugo, pues ella se define justamente «a la contra»), y de la Naturaleza o, más exactamente, de los diversos estratos socio-técnicos, cuya integración es justamente imposible ahora, con el imperialismo de la técnica (no hay necesidad de integración cuando actividades laborales, prácticas y formas de vida se encuentran sueltas, o sólo aunadas débilmente por una fuerza exterior –como en los imperios prístinos, por ejemplo–). Sólo cuando la tecnología avista la posibilidad de una integración de Pueblos y Naturaleza: la posibilidad de la Humanidad en el Mundo, se yergue pavorosamente, a la vez, la imposibilidad de tal integración. Sólo cuando existe la Sociedad de Naciones tiene lugar la verdadera Guerra Mundial: la lucha por el dominio ideológico de un Mundo que, como buen Vacío, se zafa a toda imposición. La posibilidad de congregación deja ver por vez primera la imposibilidad de congregación. *La posibilidad de la imposibilidad*: ¿no era ésta acaso la paradójica «definición» de la muerte en *Ser y tiempo*?

¿Qué tiene que ver la técnica planetaria, la tecnología, con la muerte? Absolutamente todo. La técnica como *Organisation des Mangels* (ÚdM, 91), como «organización de recursos escasos» hace surgir con toda su fuerza el vacío del mundo: el Mundo como Vacío: «El aprovechamiento–y–consunción (*Vernutzung*) de todo material, incluida la materia bruta ‘hombre’, encaminada a la producción técnica de la posibilidad incondicionada para producir de todo, viene determinada–y–destinada (*bestimmt*) ocultamente por el pleno vacío en el que se cierne lo ente, los materiales de lo realmente efectivo. Este vacío tiene que ser llenado.» (*ibid.*). ¿Por qué tiene que ser llenado? Ha de serlo porque, de lo contrario, el hombre actual se *angustia*

y se *aburre*. No se trata del aburrimiento producido por una cosa o situación («Los calores me tienen tan flojo que estoy aburrío», canta Don Hilarión en *La verbena de la Paloma*), ni tampoco de sentirse uno aburrido por no sentirse partícipe de algo (por ejemplo: aburrirse en una fiesta), sino de algo más hondo: es el aburrimiento en el que el tiempo se estanca (aburrimiento, *Langeweile*, significa literalmente: «largo espacio de tiempo») y en el que *nada* pasa y todo da igual (cf. *Die Grundbegriffe der Metaphysik*). En el aburrimiento profundo se tocan –como a través de una frontera inconsútil, sólo manifiesta a través de una decisión en la que literalmente «le va a uno la vida»– el *nihilismo* que ve al mundo como una vaciedad, y la Apertura de Mundo como Vacío. Nihilismo no es pensar ni afrontar la nada, sino un decirse p.e.: «nada tiene sentido»; esto es, justamente lo contrario: licuarse en ella, dejarse ir y deslizarse por la nada, hacer del «yo» una cosa –como las que se deshacen en el aburrimiento, justamente–. Nihilismo es, según Heidegger: «el esencial no–pensar en la esencia de la nada.» (NII, 54). El nihilista se dice –como denostaba Machado–: «ya estoy en el secreto. / Todo es nada». El mundo no es aquí el Vacío: está «vacío» justamente porque unas cosas pasan a otras, sin relieve ni resistencia: porque «todo da igual». Está «lleno» de cosas que no lo son: pura indiferencia del bostezo (y «bostezo» remite directamente al griego *cháos*), el mundo in-mundo, la grisalla uniforme del nihilista es el «ser» *plenum*, el abismo del *il y a* que aterrorizara a Blanchot y a Levinas (ver de éste, p.e., *El tiempo y el otro*). Diluido en ese anónimo «hay», el hombre aburrido se ve a sí mismo como *muerto*, ya de siempre. Por eso «hay que llenar» esa vaciedad: «La autoimposición de la reificación

técnica es la constante negación de la muerte.» (*Hw*, 299). Sí, pero negación ¿de qué «muerte»? ¿No hay aquí una suerte de macabra «muerte de la muerte», en un sentido antitético al pensado por Hegel respecto a la muerte y resurrección de Cristo? La muerte se «mata» (ilusoriamente: pero hay ilusiones que duran toda una vida) mediante una doble operación: la banalización («todos tenemos que morir: hasta entonces, vive como si no hubiera muerte»: ¿quién habla aquí? Todos, y ninguno), o el silencio (de la muerte no se habla: sería de mal gusto; ver mi *Proclamas de la antelación de la muerte*; REVISTA DE OCCIDENTE 124 (1991), 110–125). Pero afrontar el Mundo como Vacío significa justamente «no estar en el secreto» (sería entonces «secreto» para otros, no para él), sino *guardar el secreto, el misterio como misterio*. ¿Y cuál es el misterio, el misterio de ese «Dios que es <qua> muerto», de ese mutuo anonadamiento de Uno e Infinito al que insistentemente nos referimos? Ese misterio se vive humanamente como conciencia de la propia *mortalidad*, de que nunca llegaré a «identificarme» con las tradiciones a las que yo correspondo con mis obras: siempre es demasiado «tarde» para ello; y a la vez, de que nunca llegaré a «diseminarme» en el infinito de las posibilidades de envío: siempre es demasiado «pronto» para ello. Conciencia de que yo *es otro*, como decía Rimbaud: de que yo «es» un cruce entre potencialidades y posibilidades, entre ansia de ser y envíos de ser. Conciencia, en una palabra, de que el ser es *retráctil*, de que el ser se retira en cada donación, en cada presente. Pero de este modo nos acercamos al tercer punto.

c) La técnica como apertura de una región de la verdad

Nadie como Heidegger ha avisado con tanta fuerza del peligro de la técnica maquinal. Es más, para él es la técnica «el peligro supremo» (*FnT* 28, 35; *Hw*, 368). Y lo es porque, en su delirio de perfección, en su ansia de que todo salga a la superficie, de que todo esté *revelado* (cf. *SvG*, 197 s.), encubre y disimula (*verstellt*: «desplaza», casi podríamos decir «reprime», en el sentido psicoanalítico) la *retracción del ser* (o mejor: del *Seyn*, del «eseyer», de lo Mismo que «hay» para el fondo o ser –de lo ente– y para el ansia de aunamiento o identificación –el pensar). ¿En qué consiste tal retracción? Decimos que un ente es «verdadero» cuando está al descubierto, cuando «sale de lo oculto» (el sustantivo usado por Heidegger es *Entbergung*, de difícil traducción; digamos: la acción de salir de lo oculto, de «eso» que tanto alberga como *Es gibt*). No hay tal salida sin colaboración humana: por la palabra y por la técnica, creadoras de espacios de juego del tiempo en que hayan «lugar» las cosas. Pero en cada salida, el ser queda, permanece oculto (*Verbergung*): no como un repertorio inagotable al que le diera igual ir «perdiendo» cosas. El ser queda oculto en y tachado por el envío mismo: se retrae al mostrar lo ente (una concepción sorprendentemente similar a la mantenida por la Cábala: el mundo es el espacio vacío dejado por la contracción de Dios, dejando así a todo «exiliado», marcado por esa falta). Por eso lo ente no aparece jamás como una «cosa» presente, a la mano y disponible, sino como una posibilidad *débil*, finita, que ha de ser recogida por el sentido, por las potencialidades proyectadas en el hacer y decir humanos. Si esto es así,

se sigue que la técnica (al igual que la palabra poética y el arte) abre un vasto campo (*Weite*) de posibilidades de «salir de lo oculto». Es más: ella misma es «la región de la salida de lo oculto, o sea la región de la verdad.» (*FnT*, 12). No deja de ser extremadamente audaz esta concepción: Leibniz había dicho que Dios, como espacio lógico de posibilidades, de *perfectiones*, era: «la région des verités éternelles» (*Monadología*, par. 43). Pero la diferencia es desafiantemente abismal, a pesar de su aparente similitud: las *veritates* son *ideae*, independientemente de que el hombre las conozca o no (de que haya hombres o no). La técnica no es una región llena de verdades *prêt à porter*, a manera de un espacio lógico, sino la apertura de un *vano* en el que pueden venir a copertenecerse, en cada caso, potencialidades humanas (potencialidades que «hacen» ser hombre, no potencialidades *del* hombre) y posibilidades del ser (posibilidades en las que *se destina* por entero el ser, pero siempre de una manera; no «propiedades» de una sustancia). Pueden, en efecto: porque lo «verdadero» no deja ver «por lo pronto y por lo común» la «verdad». Y ello, no solamente por culpa del hombre, que provoca desajustes al no dominar su ansia de ser, al decidir mal el encaje entre potencialidades de la tradición y posibilidades que avisan del futuro (no hace falta recordar aquí la mala «decisión» del propio Heidegger respecto al nazismo).

De ahí el «fracaso» (*Versagen*: cuando Rudolf Augstein preguntó en la entrevista de DER SPIEGEL por las «razones» de Heidegger para no asistir al entierro de Husserl, aquél se limitó a contestar: «*Menschliches Versagen*»). Pero la falta es también del ser: «Ocultación hay ... también, ... *dentro de lo iluminado*. Un ente solapa a otro, el uno vela al otro, aquél oscurece a éste,

unos pocos obstruyen el paso de muchos, cada ente singularizado niega a todo <lo demás>... ciertamente aparece lo ente, pero se da de otro modo que como él es. Este ocultar es el disimular (*Verstellen*) <el «dárselas de...»>; el término tiene una inequívoca –y buscada– resonancia con lo maligno, F.D.>» (*Urs.*, 39). La conjunción del fracaso (en decir y «hacer» lo ente) y del disimulo de lo ente mismo (no olvidemos: en cuanto escorzos, perspectivas y posibilidades) lleva a la «errancia» (*Irre*). La errancia no es un «error», ni tampoco un descarrío por regiones ignotas y alejadas; por el contrario, es la nihilista atencencia a lo ente, tomándolo como cosa a mano, descubierta y disponible (una cosa «con la que se puede contar», en todos los sentidos del término). La errancia es «la compulsión humana a zafarse del misterio para ir a lo tratable (*Gangbaren*).» (*VWW*, 194). La técnica es a la vez, e indisolublemente, la *región de la verdad y la región de la errancia*. Por eso es ella el máximo peligro: el peligro de olvidar el olvido del ser, el olvido *que es* el ser, convirtiendo así a todo en disponible: en «existencias en plaza». También al hombre. Por cierto, «yerra» grandemente quien atribuye a Heidegger la idea banal de que hasta ahora el ser ha estado olvidado porque ya no preguntamos por él, atentos a lo ente, mientras que ahora Heidegger nos va a decir por fin *qué es* el ser. Y como no lo dice –ni lo puede decir–, entonces se retiran frustrados, como quien ha sufrido un fraude. Pero si algo «es» el ser es... *olvido de sí, autorretracción en y por* la salida del ocultamiento de algo ente. El ser «es» el sacrificio de sí mismo (el sacrificio de Sí–mismo, de lo Uno e Idéntico) que dona entes, recusándose como lo Infinito. Si queremos, siguiendo a Peter Bürger, el ser «es»... *Dios siendo como muerto*, como mutuo anonadamiento

to celaniano para que haya hombres. Y los hombres han de corresponder *precursando su propia muerte*, para dejar abierto por siempre el Misterio de la (imposible) redención. Sólo hay Mundo como Vacío en el re-curso a la Muerte de Dios (a la Muerte que es Dios) y en el pre-curso a la propia muerte. Hablando de la reflexión que deja llegar a ser (*Werden*) a lo ente, había calificado Hegel ese movimiento como: *Bewegung von Nichts zu Nichts, und dadurch zu sich selbst zurück* (WdL 11:250). «Movimiento de nada a nada, y por medio de ello, de regreso a sí mismo.» Pero en Heidegger no hay Sí-mismo: de siempre *se ha sacrificado*. Sólo hay el «acaecimiento propicio» (*Ereignis*), la copertenencia en cada caso –en cada ocasión técnica, en cada acontecer histórico, en cada condensación poética y artística– de hombre y ser. Lo que propicia tal «acaecer» (tal «ser del caso») es la Apertura de Mundo como Vacío o Vano por el que las cosas son. Hay dos modulaciones fundamentales, como hemos visto, de acaecer: como *errancia* (paradójicamente: creer y querer que ya se está en la verdad, que se está «en el secreto») y como *verdad* (no menos paradójicamente: reconocer que la fuente de la verdad es tan inasible como indisponible, porque ella no es *alétheia*, sino *léthe*: «olvido»). *Nah ist / Und schwer zu fassen der Gott*, «Cerca está / Y difícil de asir el dios». Así comienza Hölderlin el himno *Patmos*, cuyo verso siguiente es tan citado como malentendido, seguramente por leerlo sólo en Heidegger, sin ir a la «fuente»: *Wo aber die Gefahr ist, wächst / das Rettende auch*, «Pero donde está el peligro, crece / también lo que salva.»).

Pero si dos son las modulaciones, muchas son en cambio las maneras de decir (y hacer) el Vacío. He escogido cuatro, las más representativas a mi ver de nues-

tro mundo tecnológico: las más extensas e intensas, pues que de algún modo cubren el campo del Vano reflexivo del Mundo, es decir: 1) el movimiento de Muerte a muerte, de Nada a nada, que puede ser interpretado en la errancia como *automovimiento* (regreso a sí). Su manifestación es, claro está, el *automóvil*; 2) el difícil *habitar* cabe lo ente (y por tanto la primera negación «técnica» de la Naturaleza como «totalidad de lo presente»), recogiendo constantemente de la propia cadencia (*Verfallen*), al filo siempre de malentenderse: o como sujeto para el que lo ente es, o como una presencia más entre otras –aunque *uno* (*Man*) se aprecie como la «más alta» de todas ellas, porque sólo «se da cuenta» de que está aquí presente–, o sea como algo «que cuenta» (un *Bestand*: lo que tiene «consistencia» y se hace «valer» en sus posesiones). Pero la habitación de la tierra es la *casa*; 3) el artefacto mismo, entendido como «medio» e instrumento para «fines» del hombre, o como *lugar* en el que se espacia y madura Mundo en cuanto condensación de la juntura de dioses y mortales, tierra y cielo. Un vacío que otorga Vacío: un *jarro de vino*, por ejemplo; 4) el «héroe» en persona, en sus más altas y por ende más errantes potencialidades: un hombre *demente* en fin, sea como ingeniero informático o como poeta.

Por último, me pareció importante argüir al final –y como final– que todas esas maneras de ser <<Mundo>> dependen de una opacidad primordial y terca, que como bajo continuo ha acompañado todo el devenir del pensamiento occidental, el cual –no menos tercamente– se ha esforzado por reducir u olvidar ese elemental y negro fondo sin fondo presentido como <<tierra>>, pre-dicho como <<silencio>>. De ahí que como retracción (*Entzug*) en el seno mismo de esas

maneras, o como recusación (*Verweigerung*) del vacío, se haga finalizar esta mínima ontotecnología de la vida cotidiana con una breve meditación sobre la *tierra*. Cuatro maneras, y una contramanera: *El mundo como vacío*, y *el mundo por de dentro*. Uno y otro con-vienen entre sí en un mortal y cálido abrazo, como anverso y reverso de lo Mismo.

Capítulo 2

Las maneras del vacío

El automóvil: del Dios a la Máquina

Un fantasma corre por el espacio de juego de las vías (asfaltadas o electrónicas) del mundo. De su persistencia depende la existencia de millones de personas y la salud mental, la «normalidad» de muchos millones más. Junto con la industria de armamento y la químico-farmacéutica (ambas, antitéticamente complementarias: la última se dedica a mantener con buena salud a quienes, en precaria seguridad, «gozan» —por ahora al margen, entre el aspaviento melindroso y el morboso regusto— del espectáculo del asesinato técnicamente premeditado y preprogramado en la que la primera colabora de grado), la industria automovilística mantiene en circulación la sangre crematística del mundo tecnificado, salpicando metafóricamente a todos los demás ámbitos: desde el *tráfico* de divisas al de influencias o narcóticos, desde el lenguaje entendido como *vehículo* de comunicación hasta el cuerpo humano —«deshabitado»— como almacén de *piezas de recambio* (especialmente por lo que hace al «aparato circulatorio», con sus válvulas y sus émbolos) o la política como fábrica de montaje y acoplamiento, como taller de reparaciones, o en el peor —y más cotidiano— de los casos como «chapuza para ir tirando». Además, y pues que el objeto de esa gigantesca industria no deja de ser

un fantasma, ella presta vida centelleante, instantánea e inconsútil a otra industria no menos potente: la de la publicidad, llegándose así a una verdadera retroalimentación del cuerpo social. Una retroalimentación de la que el elemento mágico y aun religioso (¡la *redención* social!) no está desde luego ausente: el coche, como premio excelso y apenas soñado (*Domine, non sum dignus...*), de concursantes televisivos: una de las pocas maneras de ser «héroe» hoy, en el sentido hegeliano del término, o sea, en cuanto individuo que se reconoce –y es reconocido– en un mundo que él ha ayudado a crear con sus gestas sólo porque en su *páthos* –volcado en una acción entre consciente y afortunada, como Maquiavelo pedía– se condensaban los sueños, esperanzas e impulsos inconscientes de su propio pueblo, otorgando de este modo sitio, rango y sentido a quienes en *su* mundo se mueven.

Pero, ¿por qué tildamos al automóvil de «fantasma»? Un fantasma es el engendro de un sueño que, lejos de ser reconocido como tal, genera efectos tales en la realidad cotidiana que llega a convertirse en la condición de posibilidad de aquélla. Tal es el punto: el «automóvil», el ponerse en movimiento a sí mismo, como condición de posibilidad de la humanidad occidental. Podemos seguir los avatares de esa «aparición»: desde el vehículo controlado por los dioses a la realización del destino contradictorio del hombre (ser *naturalmente contra natura*), pasando por el modelo divino de la automoción como autocontrol, en cuanto propuesta utópica de lo que «podría llegar a ser» el hombre si *per impossibile* lograra arrancarse de su condición natural, *mortal*.

Érase una vez un profeta capaz de atravesar el Jordán a pie enjuto por el expeditivo procedimiento de

golpear con el manto sobre las aguas, «que se partieron de un lado a otro» (II Reyes 2, 8). Pero si el camino horizontal (la superación de obstáculos naturales) es algo que estaba en la mano de Elías, no ocurría lo mismo con el vertical, con el camino de la salvación. Ésta se debe exclusivamente a la voluntad de Yavé («...cuando quiso Yavé arrebatarse al cielo a Elías en un torbellino»: 2, 1). Y en efecto, estaban caminando y hablando Elías y Eliseo cuando de pronto «un carro de fuego con caballos de fuego separó a uno de otro» (2, 11). Aquí, no sólo el motor está radicalmente separado de lo movido, sino que el momento, el lugar y la meta son por completo independientes del viajero. El premio –la distinción– dependen por entero del arbitrio de Dios. Elías está literalmente *enajenado*, sin que su ánimo, voluntad y hechos contribuyan en nada al viaje.

Un primer indicio de interiorización se encuentra en cambio en los albores de la filosofía: allí donde ésta –todavía míticamente revestida– anuncia ya la libertad de los «tránsitos». En efecto, el iniciado Parménides es transportado por «yeguas muy conocedoras, ... y las doncellas iban adelante en el camino.» (Diels–Kranz 22 B 1, 4–5; tr. Eggers Lan/Julia: *Los filósofos presocráticos I*. Madrid 1978, 419). Pero esas yeguas «me llevan tan lejos como mi ánimo alcance» (B 1, 1). Y el camino alcanzado «guía en todo sentido <o por todas las ciudades> al hombre que sabe.» (B 1, 3). Aquí no hay ya arrebato, sino viaje consentido, y con sentido. El camino pertenece a la diosa Díké (Justicia) y en él se da la Verdad. El viajero sabe a dónde va, y quiere ir a esa meta (cf. Píndaro, *Ol.* 6, 22–26, para un viaje semejante). Como si dijéramos –un tanto irreverentemente– que en el Proemio de Parménides se puede entrever ya la promesa, el anuncio del tren (en alemán *Zug*: «tiro»).

Un paso más, y vemos ya al alma humana conduciendo su carro (primera aparición solemne del «coche propio»); sólo que de los dos caballos platónicos (si queremos: del «dos caballos» con el que viaja el alma por el *tópos hyperouranios*, haciendo turismo de ideas puras –un poco al modo de los safaris fotográficos de hoy–) únicamente el blanco obedece al auriga, mientras que el corcel negro muestra una peligrosa tendencia al despeñamiento, a la vuelta a la negra tierra de la que él procede (*vid. Fedro 253D y sigs.*; cf. mi *Belleza y terror en Platón*. DAIMON 4 (1992) 41–54). En cambio, si nos libráramos del cuerpo (preanunciado incluso «allí arriba» como un intruso tan inquietante como indominable), si alcanzáramos la redención de la tierra y, así purificados, fuéramos tan sólo alma, seríamos –volveríamos a ser– aquello a que por esencia estamos destinados: viajeros *simpliciter*, tan libres como inmortales: «Toda alma es inmortal, porque es inmortal lo que siempre se está moviendo (*aeikinetón*). Al contrario: lo que mueve a otro y por otro es movido, cuando cesa el movimiento, cesa en él la vida. Solamente lo que a sí mismo se mueve (*tò autò kinoûn*) no para nunca de moverse, porque no se sale de sí mismo, y es él para las demás cosas movidas manantial y principio de movimiento (*archè kinéseos*).» (*Fedro 245C*). Es más: ¿qué agencia publicitaria podría soñar jamás con un *slogan* mejor de menosprecio de carro y alabanza de coche que éste?: «Porque todo cuerpo que desde fuera sea movido es inanimado; al contrario, cuerpo que de dentro, de por sí y para sí se mueva será animado (*dè éndothern autôî ex autoû, émpsychon*), que tal es la naturaleza misma del alma.» (245E). La conclusión es tautológicamente reversible; igual podría haberse dicho: «que tal es el alma misma de la naturaleza, de

la *physis*», ya que ésta consiste en ser principio interno de movimiento. Un punto importante se sigue también de este famoso *dictum* platónico: si el alma-*physis* es motor, no puede existir de manera descarnada. Es más, un filo sutilísimo, casi de distinción de respectos, separa a aquel «cuerpo» –que de por sí y para sí se mueve– del alma motriz. Ese «cuerpo» es el todo del mundo: *ourános* como *sôma émpsychon*. Él es el exoesqueleto, la manifestación o aparición *ad extra* del alma. De manera que nuestra «maravillosa esperanza» (por servirnos de otra expresión platónica): llegar a convertirnos en inmortales automóviles de nosotros mismos, queda frustrada *quasi in statu nascendi*, porque en verdad «toda alma» quiere decir «la única alma» (el alma del mundo), y «cuerpo por de dentro» significa «el único cuerpo de verdad» (el mundo como integridad). Todo lo demás son precarias imitaciones y participaciones.

Por eso desde entonces, desde el recuerdo del carro de Elías, de las yeguas guiadas por doncellas en Parménides y sobre todo desde el cuerpo que se mueve desde dentro, soñamos con la redención. Con la redención de la muerte, esto es, del estancamiento, de la fijeza vegetal, como de árbol petrificado, siempre en el mismo lugar. Ese animal paradójico que es el hombre, que soy yo, sueña –sueño– con la consecución de un estatuto contradictorio: temeroso tanto del absoluto arraigo (propio del feto enclaustrado) como del absoluto desarraigo (la errancia en lo inhóspito del apátrida), no quisiera desde luego ser Motor Inmóvil, punto egocéntrico, implosión por aburrida aniquilación del Uni-Verso, ni Cosa Movida como marioneta, siempre desquiciada y sacada de sus casillas. Lo que (el) yo quisiera sería moverse a sus anchas por todas partes sin dejar de ser

el (yo) mismo, sin dejar de sentirse, de sentirme «en casa».

Esa contradicción ha sido fantasmáticamente encarnada por el moderno automóvil. Como en una suerte de compensación por la pérdida a manos de Copérnico de la fijeza de la tierra, «sede firme y eterna de todas las cosas» (Hesíodo, *Theog.* v. 117; «firme» es *asphalès*, de donde proviene nuestro «asfalto»), nuestra época ha procedido a una fantástica diseminación democrática de la concepción platónica, en dos direcciones simétricamente correspondientes. El hombre occidental (el adjetivo se presenta cada vez más como una redundancia), en efecto, o bien se reintroduce en el seno de una «tierra» artificialmente ahuecada y en confortable penumbra y se engolfa en el espectáculo de un mundo ilusorio, superficial *sensu stricto*, que se mueve a sí mismo (narra una historia con sentido) pero no *para* sí mismo —como pedía Platón— sino para el espectador (en un proceso de interiorización artificial que pasa de la colina cóncava excavada al atrio de la catedral, del teatro a la sala cinematográfica y, por último, al salón de la propia casa, presidido por la televisión como nueva Hestia: el lar del hogar), o bien —inédito crustáceo, rapidísima tortuga— reviste holgadamente su cuerpo familiar de rígido metal hacia fuera y de blandos sillones hacia dentro, y se lanza —casa móvil— a la segura conquista de un mundo disponible, «a mano» (o mejor, «al volante»), en un proceso de interiorización e individualización dirigido al control y gobierno de todas las cosas («cibernética» remite a la misma raíz griega de «gobierno»; *kybernétes* es el piloto del navío). Un proceso que va del navío y el carro (movidos por una fuerza exterior, sólo *epì tò polly*, sólo «por lo general» controlable) al tren, el coche y el avión

(interiormente movidos, y por lo tanto literalmente «automóviles»; lejos quedan los tiempos en que los animales de tiro eran llamados «semovientes»).

Ahora bien, de esas tres «enseñas» de la modernidad, sólo el coche ha merecido con toda razón el soñado título de automóvil (en alemán —y también en español— el coche es llamado abreviadamente *Auto*: triunfo de la subjetividad, de la mismidad; en italiano, el coche es denominado, por antonomasia, *la macchina*). Con toda razón, porque el tren y el avión (y el transporte colectivo, en general) no dejan de recordar desagradablemente la sujeción de los viajeros Elías o Parménides a Yavé—Diosa—Estado (o Empresa Multinacional, que hoy no sólo es lo mismo, sino que *es más*), en cuanto que esos «medios» necesitan de un guía, de un *Führer* en el que no cabe sino confiar pasivamente, ya que sólo él es en el fondo el verdadero automotor, el alma de la máquina (y la alusión al *Führer*, al *Duce* o *Caudillo* no es aquí vana retórica, sino exacta *metá-phora* o traslación al ámbito político del sueño de la automoción). De modo que en este caso decimonónico (prolongado hasta la catástrofe mundial de mediados de siglo) el viajero se ve por así decir «viajado», «movido» como una cosa cuyo destino personal depende de que él se pliegue a los tiempos y espacios (muy convenientemente encauzados, predeterminados y rigidificados como *vías férreas*) marcados por el Alma del Mundo (del Estado—Nación o, con sabor inquietantemente arcaico, del Pueblo), idealmente encarnada en el Gran *Conducator*. La redención, la liberación del «lugar» —por ejemplo, para ir a la Capital: el nuevo *ourános* de la modernidad— sólo se cumple entonces si el cuerpo (y el alma) individual se deja integrar en el Cuerpo Social, si coincide su destino con el Destino fi-

nal. Y así, al igual que los trenes son considerados «unidades», los falangistas hablaban de España como «unidad de destino en lo universal»: un símil ferroviario que veía a las naciones circulando cada una por sus carriles, con posibilidad de trasbordo de personas y mercancías sólo si se programaba de antemano un mismo «ancho de vías» y una misma planificación universal de horarios y estaciones de partida y destino. Y ya sabemos a qué Historia Universal o *Weltgeschichte* condujo tal intento de meter en férrea cintura a paisajes y paisanos: al descarrilamiento y generalizado choque de trenes de la Guerra Mundial o *Weltkrieg*. El sueño ferroviario de la movilización total o *totale Mobilmachung* (Jünger *dixit*) desembocó en la pesadilla del desarraigo total o *totale Bodenlosigkeit* (Heidegger *dixit*).

Por eso hoy, en la era «democrática», todos preferimos convertirnos en *drivers*, en «conductores» de nuestro propio vehículo (y tampoco es vana la cercanía —no sólo lingüística— de temas éticos: la autoterminación de la *conducta*, a la técnica automovilística), para poder llegar cuando y como se quiera a nuestro destino. En el coche se encarna —al parecer, definitivamente— la Idea Motriz de la Metafísica, de Platón a Nietzsche (voluntad de poder autopujante, del *conatus* de ser siempre *más*). Aparentemente, suprema victoria del individuo, del Sujeto, que inyecta su propia actividad, su propia *enérgeia* a la inerte materia para *iniciar* desde ella procesos prácticos inéditos. Naturalmente, se trata en buena medida de un ilusorio mecanismo de compensación: lo que existe como *automovilismo* no se reduce a un conjunto heterogéneo —e incluso, según la ensoñación: a una pululación de mónadas— de automóviles y conductores, cada uno de

ellos señeramente aislados: los primeros, dominadores técnicos de la naturaleza, mas dominados —cual dóciles instrumentos— por su Amo; éstos, doblemente dominadores: de la técnica y, por su medio, de la naturaleza, sin ver su relación con los otros sino como, a lo sumo, la de un *primus inter pares*. No sólo las diferencias (técnicas, y simbólico-estéticas) entre los autos remiten obviamente a diferencias socio-económicas, sino que la posibilidad misma del uso del automóvil deja entrever a su base un gigantesco sistema socio-técnico, que, al contrario de lo que ocurriera con el advenimiento del tren, ha hecho estallar las fronteras del ya obsoleto Estado-Nación.

La homogeneidad interestatal de las autovías y de las señales viarias, la confortante —y al mismo tiempo algo aburrida— repetibilidad de estaciones de servicio, tanto en el combustible servido como en la situación y distancias según los tramos, la disposición planeada y mostrenca de áreas de esparcimiento y servicio: todas ellas iguales en arquitectura, diversiones y tipo de comida... todo ello revela una uniformidad que a la vez tranquiliza e inquieta: por fin hay un ensamblaje global de lo político, lo social, lo técnico y lo psicológico. Todas esas señales repetitivas son los mojones, las *Wegmarken* en las que se traban y anudan las vías que prueban la existencia del mundo: el triunfo del principio de *identidad*. Mas para que allá <<mundo>> —esto es, trabazón y armonía— precisa es la diferencia. Y al servicio de tal diferencia se hallan los constantes cruces y desviaciones de carreteras y autovías, los nudos de las autopistas, establecidos según la convenida circulación arterial entre ejes industriales, comerciales y turísticos. Y todavía más: ya desde los griegos se insistía en que un <<mundo>> como Dios manda debería guar-

dar en su seno una porción de azar, de *tyché*, como recordando su proveniencia de la primigenia confusión: del caos. Y el automovilismo (que, en cuanto culminación de los grandes sistemas socio-técnicos, <<crea>> mundo con sus vías) es desde luego –todos conveniremos en ello– el máximo productor de caos... Un caos, sin embargo, que al igual que el griego se da exclusivamente dentro de la *retícula significativa*, y que sirve más bien como estímulo e incitación para la expansión indefinida del sistema, en una verdadera *heterogonía de los fines* que deja sin servicio a la *astucia de la razón* hegeliana. Sólo un ejemplo: en julio de 1991 fallaron los pilares del puente de la autopista que atraviesa el *Brennerpass* (un paso simbólico, donde los haya: conecta los mundos germánico y latino). La autopista quedó inmediatamente bloqueada, como es natural. Pero no se produjo el tan temido caos, sino que la inmensa corriente del tráfico que por allí pasa encontró al instante (como sucede con los trombos en las varices, si se me permite tan poco estética comparación) nuevas vías *capilares* por las que ramificarse. La solución <<espontáneamente>> encontrada generó sin embargo a las dos semanas problemas en principio imprevisibles: los usuarios habituales –vecinos de la zona– se levantaron airados contra esa intrusión que dañaba su no menos fina capilaridad del tráfico local. El conflicto se agudizó hasta llegar a dañar las relaciones interestatales.

En este mundo –complejificado hasta el extremo de necesitar de la inmanencia del caos para seguir conservándose–, la vieja relación entre el universal (la ley) y el particular (el caso, a ella sometido) deja de tener sentido. He aquí una buena muestra de cómo los sistemas técnicos interfieren, alteran y acaban ha-

ciendo obsoletas representaciones socio-políticas. En el <<mundo>> automovilístico ejemplificado por el bloqueo de la autopista de Brenner (o Brenero, si se quiere), la ilustración que Bertolt Brecht propone de la vida política a través del automóvil ya no puede sino suscitar una sonrisa –sonrisa quizá de alivio, ya que ninguno de los modelos propuestos tiene hoy vigencia–. Herr Keuner, el conocido personaje brechtiano, nos cuenta en efecto: «Sé de un conductor que conoce bien las reglas del tráfico y las sabe utilizar en su provecho. Entiende habilidosamente cuándo hay que acelerar, y cuándo volver a tomar una velocidad moderada... y así, previsor y audaz a la vez, encuentra su camino por entre los otros vehículos. Pero otro conductor, al que también conozco, procede de otra manera. Éste no está tan interesado en hallar su propio camino cuanto en comprender el tráfico en su conjunto, sintiéndose como una mera partícula de éste. No reivindica sus derechos ni los saca personalmente a colación, sino que –en espíritu– viaja con el coche que le precede y con el que va detrás, regocijándose constantemente de que todos los coches y todos los poetas encuentren su manera de seguir adelante.» (*Gesammelte Werke*. Frankfurt/M. 1967; 12, 398 s.)» Obviamente, el primer conductor representa al avisado –aunque honesto– capitalista, que sabe sacar ventaja personal del <<sistema>>, mientras que el segundo sería el <<hombre nuevo>> del socialismo, engolfado espiritualmente (como en la *unio mystica*) con el sistema en su integridad, y aun con la historia universal (los coches que van detrás, y los que tiene delante). Un sistema en el que ya no harían falta reglas, porque los individuos se habrían *integrado* absolutamente con el universal, incorporándolo. Pero la realidad actual es fragmentaria:

vive y se ramifica sacando provecho al caos inmanente; y el propio <<individuo>> *circula* en y por infinidad de vasos o vías capilares. Ese presunto <<individuo>> está ahora múltiplemente <<dividido>>, y sólo un leve aire de familia –una modulación de semejanzas– le presta identidad en el seno de esas indefinidas y siempre móviles diferencias.

Y así acontece con el mundo, esa vasta red –cortada múltiplemente por hiatos– de sistemas sociotécnicos que se entrecruzan, sin que sea posible –ni deseable, para la subsistencia del <<conjunto>>– encontrar rastro algo de <<mega-sistema>>, ni tampoco de <<meta-relato>>. Y sin embargo, el <<discurso>> generado por el sistema <<automovilismo>> hace las veces –a base de lanzar destellos, de <<semaforizar>> como el dios délfico– de sucedáneo compensatorio de esa falta de metarrelato que daría cuenta exhaustiva del megasistema (ya hace muchos años se dijo, con razón, que el automovilismo era el *sistema de la carencia de sistema*; ver Eduard Pfeiffer, *Technik der Stadt* (1937). Stuttgart, 3.^a ed., s.a., p. 4). Pero, ¿a qué se debe este distinguido papel de <<lanzadera>> o de <<paquebote>>, que lleva y trae noticias entre el archipiélago sistémico? Obviamente, las ventajas del sistema <<automovilismo>> están, técnicamente, en su labilidad. Y simbólicamente –como estamos viendo–, en que mantiene todavía viva la ilusión del <<individuo>> dentro de un mundo que ha estallado en fragmentos (cada uno de ellos, con la impronta de los otros). Técnicamente, el coche venció al tren porque éste precisa de una red viaria *rígida* y centralizada (el Estado–Nación, sus guerras y sus fronteras, es resultado y a la vez basamento dialéctico de la era ferroviaria). En cambio, y en sus inicios, el coche –sobre todo el celeberrimo Ford T– ni si-

quiera necesitaba carreteras especialmente preparadas, sino que podía utilizar la ya existente red de carreteras locales y aun de senderos agropecuarios. Por lo demás, lo que al principio fue un decisivo ahorro energético y político se ha tornado al cabo en una vuelta pseudoidílica a la <<Madre Naturaleza>>, gracias al <<todo-terreno>> *off the road*, que en realidad destrozando a aquélla lentamente. De la misma manera, en los años veinte el electromóvil hacía todavía competencia al coche movido por gasolina. Y hasta podría haberse creído, dada la aún omnipresente actividad del tren, el auge de la electrificación (recuérdese que para Lenin el comunismo era: «la electrificación más los *soviets*»), y la constante y necesaria –por el hacinamiento ciudadano– alabanza a la higienización, que el coche eléctrico iba a ganar la partida. Craso error. La necesidad de recargar las baterías habría hecho necesario el establecimiento de una red de centrales eléctricas mucho más tupida que la del tren. El coche se adaptaba muy bien a lo ya existente, para luego ir dominando astutamente todos los grandes sistemas, hasta modificarlos a su imagen y semejanza (no sin apoyo de la política; en algunos casos, delirante, como la red de autopistas hitlerianas, que sin embargo –desde el punto de vista técnico– supuso un gigantesco avance en la reticulación y remodelación de todos los sistemas).

Pero aún más importante que el respecto técnico es la función simbólica de reforzamiento imaginario del individuo en una era en la que las grandes potencias van a caminar a su ocaso, a través de terribles guerras, fomentando a su pesar el advenimiento de una civilización planetaria, y por ende incontrolable (dicho sea de paso, las fotografías que <<desde fuera>> envían de nuestra Tierra los satélites, como si ésta fuera un ob-

jeto, una *Bild* o imagen de la que uno puede *im Bild sein*, <<estar al tanto>>, sirve de refuerzo simbólico del *globo mundial* –ahora ya, perdido– al igual que el automóvil nos hace creer todavía en el individuo). De ahí que la primera característica de esta subjetividad automotriz sea la *iniciativa*, desmintiendo así *in actu exercito* la definición aristotélica del movimiento como *enérgia* de la *dynamis qua dynamis*: no crecimiento interno, arbóreo, sino *inyección* espiritual. Todavía el tren podía recordar la idea de la *phóra* como locomoción (y en efecto, la unidad de tiro se llamaba *locomotora*), o sea como traslado de un punto inicial (la estación de partida) a otro terminal (la de llegada). El coche, por el contrario, es la plasmación viva de una *work in progress*: la meta se va desvelando en el viaje mismo, así como el *arché* se traslada y acrecienta impetuosamente en la trayectoria misma. No hay meta final, no hay descanso definitivo, sino *recogida autorreferencial* del móvil para y desde sí mismo, de acuerdo con la definición de reflexividad hegeliana: movimiento de nada a nada y, por ese medio, regreso a sí mismo. En esta incesante escalada autorreferencial se apagan los ecos del *cor inquietum* agustiniano que aún resonaban en nuestro Unamuno:

Méteme, Padre eterno, en tu pecho,
misterioso hogar,
dormiré allí, pues vengo deshecho
del duro bregar.

(*Salmo III; Poetas* (1907). En: *Poetas escogidas*. Buenos Aires 1965, 50 s.)

Ahora, la dura brega no alcanza su redención en el descanso, sino en una novísima *astucia de la razón*

mucho más compleja que la hegeliana, esto es: en la progresiva descarga de responsabilidad del proyecto vital en los utensilios y enseres (el coche como «utilitario»: no como un «útil» más, sino como la *máquina* que convierte en útil, en cosa disponible y a la mano, todos los paisajes en que otrora se condensaba <<Mundo>>). La máquina como kantiana finalidad sin fin que aproxima y hace irrelevante cualquier confín: «Contigo, al fin del mundo», reza la publicidad de una conocida marca automovilística. El camino es sencillo, y bien distinguibles sus etapas: donde estaba el enigma, el misterio, que haya «problema», resoluble al menos asintóticamente. Donde se erguía, amenazador y majestuoso, el Destino, que haya ligereza: no tomar nada en serio (*take it easy*: empuña tus problemas al igual que empuñas el volante).

La salvación no es ya un «ir hacia» (como en el caso de Elías) sino un «escapar de» –al menos por un cierto lapso de tiempo–. Escapar del trabajo, de los vínculos familiares y civiles (recuérdese el *spot* televisivo en el que un ejecutivo al volante de su «deportivo» se va despojando de los signos de su *status*: la chaqueta, la corbata, mientras desabrocha el botón inicial de la camisa, etc.). El individuo moderno (otra redundancia) utiliza, como espejo en el que contemplarse, el propio coche: triunfo del *narcisismo*, de la autocomplacencia.

Pero, ¿qué aparece en el espejo? No un hombre/mujer, sino un monstruo: visto desde fuera, un centauro (impresión acrecentada en el caso del motociclista); desde dentro, una placenta móvil. No el orteguiano «yo y mis circunstancias», de clara raigambre –nunca mejor dicho– arbórea o montañosa: como el estático peñasco que centra y da sentido a un paisaje (no en vano

gustaba Ortega de meditar por entre los roquedos del Guadarrama, olvidando quizá que había sido conducido allí en auto, y por un *chauffeur*). Sino el hiperkantiano «yo y mi vehículo» o mejor: «yo» como «vehículo» de toda proposición –de toda propuesta– con sentido. Un vehículo que parece hacer realidad (sin necesidad de esperar al Valle de Josafat) la idea del *corpus gloriosum*: estar dentro y fuera del mundo, a la vez. Habitar el peligro desde lo seguro –tal el presupuesto moderno del espectáculo «sublime»–. Ojo móvil que a nada se compromete y en todo se inmiscuye: cuadratura del círculo del *nómada sedentario*. Burlándose donosa y suavemente de Kant, nuestro Antonio Machado lo tildaba de «Tartarín de Königsberg. / Con la mano en la mejilla, todo lo llegó a saber.» Ahora, bien podríamos remedar: «Con las manos al volante, todo lo llegaba a ver.» Desde lejos. A distancia: *noli me tangere*. Televisión y automóvil son dos manifestaciones inversas de lo Mismo: emergencia *superficial* de lo Profundo.

Porque, vengamos a cuento: ¿qué es en definitiva «eso» que se ve? No cosas ni situaciones existenciales, sino paisajes fugaces, horizontes móviles, centros continuamente desplazados. La terca y desasosegante opacidad de las cosas (empezando por esa extraña «cosa» que es mi propio cuerpo) se desvanece. Sólo quedan imágenes, tan brillantes como inanes. Nos movemos –o mejor, ponemos en marcha un movimiento mecánico que nos lleva– *para* no percibir nuestro propio movimiento interno, para distraernos y no atender así a esa incipiente irregularidad de los latidos de nuestro corazón o a ese leve vagido que surge de las profundidades del pecho, anunciando que algo se está pudriendo, «ahí dentro». Miramos *para* no mirarnos:

Narciso no se ve a sí mismo; lo que ve es su imagen reflejada en el agua. Una imagen a punto de borrarse, de disolverse. Vemos por doquiera la huella del hombre... pero a los hombres mismos con sus fracasos, sus proyectos y esperanzas ya no los vemos. Corremos para hacernos la ilusión de ser eternos, de no morir nunca, olvidando que la muerte está alimentándose de la carrera misma, entrevista como lo *inminente* en los fenómenos de la *curiositas* (paradójicamente, una «cura» u ocupación consistente en no «curarse», en no ocuparse de nada: avidez de novedades, *Neugier*, como se advierte en alemán) y del *aburrimiento* (del latín *abhorre*: «tener aversión a algo»; a su vez, de *horreo*: «estremecerse, temblar», de donde viene igualmente *horror*). Aburrimiento, pues, como una huida –horrorizada– de algo. Un doble y antitético movimiento: precipitarse hacia lo externo, siempre cambiante, y huir de... Huir, ¿de qué, sino de la propia, vacua intimidad, en la que se enrosca la serpiente de la mismidad del nacimiento y la muerte, del «todavía no» y del «ya no»? Ese *horror vacui* queda obturado con el *plenum* ficticio, artificial del mundo como imagen, como espectáculo: *presente continuo*. Cinta móvil para el espectador televidente, cinta fija (el «firme», el «asfalto»: *fundamentum inconcussum*) para el espectador automovilista. Un *éxtasis estático*. Una *estación extática*. Todo se mueve (por un lado, la película, los concursos sin pausa –la publicidad redundante y recurrente proporciona las «pausas»–; por otro, los paisajes, los pueblos, lo «exótico» en suma, sin pausa –las estaciones de servicio, las áreas de descanso, redundantes, recurrentes, proporcionan las «pausas»–). Todo se mueve... salvo el «yo», la presencia de lo presente. El automóvil: *metafísica in fieri*.

Es verdad que los medios de comunicación, que la Dirección General de Tráfico, con sus estadísticas alarmantes, avisan de las víctimas requeridas por esta nueva religión de la movilidad. Se muere en la carretera: es el pago sacrificial en aras del Progreso. Pero se muere: no «yo». Y es verdad. Ese «yo» no muere, no puede morir... porque nunca ha vivido. No es un nombre, un sustantivo, sino a lo sumo un *pro-nombre*, una contraseña válida para cualquiera, menos para mí mismo. El «yo» es una ficción útil para escapar de la vida que va recordando la muerte, de la muerte que va anticipando la vida. El automóvil —«son cosas de estos tiempos», como decía el guardia de *La verbena de la Paloma*—, el automóvil es la argucia, el artilugio industrial para olvidar que no deberíamos poder olvidar nuestra facticidad, nuestra *mortalidad*. El vacío —¿no se hace constante propaganda de lo «espacioso» que es el interior del vehículo?— en el que se recoge —por vía negativa, de rechazo— la latencia del Vacío del Mundo. El automóvil: uno de los *síntomas* de la Gran Enfermedad, de esa enfermedad (de *infirmidad*: «falta de firmeza», indisposición para con el propio fondo, inadecuación entre fundamento y existencia) cuya única y paradójica «curación» consistiría en aceptar su carácter irremediable, ineludible. El automóvil: ataúd rodante, mas no cuando se estrella y convierte en un amasijo en el que metal y miembros humanos son ya difícilmente separables y distinguibles, sino justamente cuando avanza triunfante, *matando el tiempo, aniquilando el espacio* («tragando millas», se dice tan tosca como exactamente): no tanto el cartesiano *Ghost in the Machine* cuanto el fantasma lógico del «yo» (la abstracción de cada uno de nosotros) introducido en e incorporado al fantasma—mecánico del «Mundo» (un *spot*

publicitario afirma de un modelo: «Es otro mundo». Ciertamente. Es «otro mundo», otro *orden* que arroja al vivo por el viajero del tren, por el carretero o por el viandante, por el peatón, al desorden de lo *in-mundo*).

Una última observación, al respecto: sería contradictorio con cuanto venimos exponiendo el entender esta introducción a la metafísica del automóvil —esta metafísica de la omnipresente subjetividad automóvil— como «crítica de la cultura», o sea como nostalgia de otros vehículos más «naturales», más pegados a la tierra (nada más pegado a ella que el asfalto y la rueda que dibuja una cicloide sobre aquél). Todos ellos son, cada uno a su modo, «maneras» de olvido. Y maneras necesarias, también, de decir el Vacío al pretender *ocultarlo*. En términos kantianos, podríamos decir que la recurrente metáfora de la vida como *vehículo* (que también el lenguaje es tenido por «vehículo» y «medio» de comunicación) es una *ilusión trascendental*: podemos denunciarla, desentrañar sus mecanismos; pero no librarnos de ella. Es más: sin ella, sin su constitutiva *impropiedad* como *falta*, nos resultaría imposible reconocer aquello que *propiamente* nos falta y *hace falta*. ¿A qué viene todo este gigantesco afán de control, seguridad, dominio, transparencia, reflexividad y autorreferencialidad, toda esta querencia de ser *contra natura* en la naturaleza misma, sino al denodado y siempre fracasado intento de huir de nuestro constitutivo «hacer espacio» —abrir huecos, poner en franquía— y «dar tiempo» —dejar que florezca la indisponibilidad, el misterio de la donación retraída que impregna a toda cosa—? ¿A qué viene, sino al intento de huir de la esencia del hombre como *limen* o frontera en que mezclan sus aguas Uno e Infinito, es decir como *corte* o hendidura en el que brotan precaria y efímeramente las co-

sas como receptáculos –cada una a su manera– del Vacío que es Mundo?

Una casa no es un hogar

Basta abrir los grandes relatos cosmogónicos y antropogónicos fundadores de nuestra cultura para que paremos mientes, extrañados, en una *ausencia*: no se menciona en ellos, en efecto, la *habitación* del hombre como donación divina.

Ésta aparece en todo caso después, como resultado o como anticipación de un crimen.

En el Génesis se nos dice: «Plantó luego Yavé Dios un jardín en Edén, al oriente, y allí puso al hombre a quien formara.» (2, 8). El jardín, el oasis, está limitado por el desierto (o mejor, el desierto –Edén– aparece como tal, por vez primera, al ser plantado en su centro el jardín) y «cubierto» por la bóveda celeste. Viviendo en un régimen *preternatural* (mas todavía no artificial), Adán y Eva ven cubiertas tanto sus necesidades materiales (alimento directamente tomado de los árboles) como espirituales (donación de nombre a los animales y, por ende, dominio simbólico sobre éstos). Ni siquiera tras el primer pecado se menciona la necesidad de habitáculo, sino la de trabajo, parto y muerte. Los descendientes de los Primeros Padres toman luego posesión de las dos grandes «regiones» de la vida: los vegetales y los animales, mediante la división del trabajo en agricultura (Caín) y pastoreo (Abel). Sólo tras el asesinato del nómada Abel encontramos la primera mención de una ciudad, ligada no sólo a aquel fratricidio, sino sobre todo a una argucia técnica para evitar la maldición de Yavé, para evitar el *des-*

tino. Dios había determinado en efecto la negación misma del rasgo esencial de Caín: el sedentarismo del labrador. Pues le advierte que cuando labre la tierra, ésta le negará sus frutos. Y añade: «y andarás por ella fugitivo y errante» (4, 12). Sin embargo, y contra la expresa voluntad divina, el labrador Caín no sólo no se «reconvierte» al nomadismo del pastor (nómada y pastor, en cambio, será el nuevo «Abel»: Abrahán, el fundador del Pueblo Elegido), sino que «lejos de la presencia del Señor» (4, 16) echa raíces en el doble sentido de la palabra: tiene un hijo y funda una ciudad (la primera): «Púsose aquél <Caín> a edificar una ciudad, a la que dio el nombre de Enoc, su hijo.» (4, 17).

Según el Génesis, pues, el origen de la ciudad no se debe únicamente –siquiera sea de modo mediato– al Crimen primigenio, sino a algo mucho más grave: Caín se niega a obedecer a Yavé y, en su *hybris técnica*, «dejada de la mano de Dios», se asienta definitivamente, él y su descendencia, forjando ciudades amuralladas con un doble cerramiento: horizontal y periféricamente, establece la distinción entre campo y ciudad, verticalmente, techa las viviendas internas a la ciudad para protegerse de un cielo que ha dejado de ser protector. El hombre cainita (el hombre de ciudad, el «civilizado») establece su morada *a la contra*: contra la tierra –que, según la maldición de Yavé, habría de negarle sus frutos– y contra el cielo hostil y amenazador. Literalmente, la habitación humana se yergue desde entonces, desafiante, en medio de lo *inhóspito* (en alemán: *das Unheimliche*, lo que se hurta a todo hogar; y por extensión, lo siniestro). Literalmente, también, el primer «ciudadano» surge del delirio: «En el principio era el delirio; quiere decir que el hombre se sentía mirado sin ver. Que tal es el comienzo del delirio perse-

utorio: la presencia inexorable de una instancia superior a nuestra vida que encubre la realidad y que no nos es visible.» (María Zambrano, *El hombre y lo divino*. México 1955, 31). *Delirium* se deriva de *deliro*: «salir, desviarse del surco». La máxima pena para un labrador, ciertamente. Mas a ese delirio (la mirada implacable de Yavé sobre el criminal) corresponde Caín con otro aún más poderoso: de esa mirada que lo angustia y condena se zafa estableciendo una ciudad prediseñada sobre la tierra mediante una continua desviación del surco del arado hasta dibujar una circunferencia y, por ende, un centro desde el que poder –invirtiendo las relaciones– *mirar sin ser visto*, como en una atalaya fortificada. El hombre de ciudad usurpa el lugar de Yavé Dios y se convierte en ojo que domina desde lo alto, en mano armada (Tubalcaín) que rechaza al enemigo con «instrumentos cortantes de bronce y de hierro» (4, 22) y rasga la tierra –antes sagrada– para forzar a ésta a que entregue sus frutos. Con la ciudad, el hombre establece una nueva distinción de espacios: esta vez, técnica y profana. No el oasis, gracias al cual se halla pasiva, paternalmente protegido del desierto (movimiento centrípeto, divino), sino la ciudad para dominar activamente los campos y, *ad limitem*, otras ciudades y otros hombres (movimiento centrífugo, humano). La fortificación, la agricultura como «industria» sometida a reglas técnicas, y el arte de la guerra nacen de consuno. Y con ellas, la planificación y ordenación del mundo a imagen y semejanza del técnico ciudadano. Nada más significativo al respecto que la familia semántica de la que, en los pueblos germánicos, ha brotado la idea de «espacio». *Raum* (al.), *room* (ingl.) proceden de **ruma* («vasto», «espacioso»: al. *geräumig*); la misma raíz que en la

voz latina *rus* (el «campo», lo «rural»), de donde procede también el verbo *aro* (gr. *aróo*), es decir «arar»; y, en fin, al mismo «campo» corresponde nuestro término castellano «arado». Así pues, la prolongación metálica, hostilmente rígida, de nuestra mano (la «reja» del arado), es el origen primero, *técnico*, de toda apertura de espacios. El hombre descarriado, de-lirante, se hace fuerte en el exilio, hace de la necesidad virtud y se arraiga en el desarraigo mismo delimitando los espacios de su actividad a partir de un centro: la futura «capital» (de *caput*: «cabeza») de una comarca (la colección, el conjunto de «marcas» establecidas por los «instrumentos cortantes»).

No sin continuas transacciones, empero. Pues la comarca artificial se asienta en un *paisaje* natural, en una región ya de antemano configurada por desiertos, ríos, bosques y montañas, y con la que es preciso aprender a «convivir». Por eso, en un gesto que es a la vez –de nuevo– desafío y homenaje a las fuerzas divinas, ubica el hombre en el centro de la ciudad una montaña artificial (el *ziqurrat* mesopotámico, la *pirámide* zapoteca) o sitúa en las alturas, que dominan la ciudad, templos –como en la *acrópolis* griega– en los que los dioses celestes puedan hacer acto de presencia. Templos que guardan a su vez en el centro de la *náos* la oquedad por la que –*axis mundi*– lo celeste comunica con los *ínferos*, con las divinidades del subsuelo, *hipocotonias*.

Al respecto, en el otro gran mito antropogónico que está a la base de nuestra cultura: *Erga kai Hemerat*, de Hesíodo, la primera mención de la habitación humana está estrechísimamente enlazada con la premonición del crimen generalizado: la guerra, y con el culto a los ancestros, divinizados como «beatos mortales, subte-

rráneos, <demonios> segundos» (*hypochthónioi mákares thnetoi*, ... *deúteroi*: *Erga*, vv. 141-2; «*deúteroi*», respecto a los Olímpicos). Según el famoso relato hesiódico de las edades del hombre, la primera raza (la de la «edad de oro») habría vivido pacíficamente en tiempos de Cronos (Saturno), alimentándose del «campo donador de mieses» (*dseídoros ároura*: la última voz, de *aróo*, significando así literalmente: «campo labrado por el arado»; ¡una *contradictio in adjecto* pues, por parte del campesino Hesíodo!); un campo que aportaba por sí mismo, sin intervención humana (*automáte*), «fruto abundante» (*karpòn ... pollón*; vv. 117-118). Extinguida esa raza feliz (Hesíodo no da razón de ello; por lo demás, los hombres primeros conocían ya la muerte: «morían cual por el sueño domados»; v. 116), sus miembros son ahora considerados como «demonios puros, buenos, sobre la tierra (*epichthónioi*)» y «guardianes de los hombres mortales» (vv. 122-3). Diríamos, como nuestros «ángeles de la guarda». Es en la segunda raza, la argéntea, donde se hace por vez primera mención de la «casa». La edad infantil se prolongaba en estos nuevos hombres durante cien años, período en el que «el hijo al lado de la madre querida / se criaba jugando, muy infantil, en su casa (*enì oíkoi*).» (vv. 130-1). En cambio, al llegar a la adolescencia, se negaban a prestar honores a los dioses, y en lugar de ello movían de modo insensato y continuo guerra entre ellos, muriendo violentamente al poco tiempo (vv. 132-7). Son ahora las divinidades hipoctonias, antes mencionadas, a las que se debe con todo guardar culto.

A pesar de algunas claras semejanzas con el relato del Génesis (los primeros hombres recibiendo alimento de la tierra, sin penas ni trabajos; el olvido por parte de la segunda raza –los «cainitas» fraticidas– de lo

divino, su pretensión de hurtarse a la mirada de la Divinidad: la habitación, mas también la guerra y la muerte violenta), encontramos con todo en Hesíodo dos diferencias fundamentales, que ofrecen el segundo rasgo esencial –positivo, esta vez– de la habitación humana sobre la tierra. Primero, dentro de la ciudad está la casa, el *oikós* amorosamente protegido por la madre, y en el que, entre juegos, se desarrolla la infancia. Pero además, y como recuerdo de ese período de segunda inocencia matriarcal (frente a la primera, patriarcal) en la casa se rinde honor a las divinidades hipoctonias (mientras las primeras, epictonias, vagan cual ángeles sobre la haz de la tierra, protegiendo a los viajeros), extrañamente consideradas como *mortales*, frente a las primeras, que –a pesar de corresponder a hombres que «morían» como rendidos por el sueño– guardan a los hombres «mortales» (*thnetoi*, el mismo adjetivo para los hombres «de hoy» y para los «beatos hipoctonios»), lo cual hace suponer que la «mortalidad experimentada cual sueño» de la edad de oro debe considerarse como algo distinto a la muerte violenta de los argénteos y a la propia de los hombres de nuestra última y degenerada raza, cuyos muertos quedan bajo la guarda de las «muertas» divinidades subterráneas, si es que no acababan por identificarse con ellas.

Uniendo los mitos mosaico y hesiódico podemos decir, pues, que la ciudad es agresivamente centrífuga, portadora de muerte violenta *ad extra*, y está en manos de hombres adultos que «abren» espacios por el trabajo y la guerra, mientras que la casa es pacíficamente centrípeta, protectora de la infancia bajo la mirada de la madre, a la vez que en la casa se conmemora a los muertos, *ad intra*. Por esta conmemoración piadosa, empero, ingresa en la «paz del hogar» el viento impe-

tuosamente viril de la violencia, sin la cual la casa misma no podría subsistir. La casa: intervalo maternofilial, pacífico y precario, de una violencia en todo caso interiorizada, y entronizada en ella por el recuerdo. De nuevo, paz en la guerra: *hospitalidad en el seno mismo de lo inhóspito*. En el interior de la casa reaparece pues en pequeña escala y como sublimado el drama arcaico de las contraposiciones: la Madre (Jardín-Campo labrado) guarda al hijo de plata (esto es: que recibe su luz de una raza ya sida: la áurea), al infante (es decir: al carente de palabra, carente pues de ese ambiguo rasgo que puede convertirse, según Paul Celan, en *todbringende Rede*: en «discurso mortífero»), mientras rinde culto en una memoria que abarca a la vez pasado y futuro al antiguo y colérico Padre apartado y al Hijo que, en el porvenir, violentamente matará y violentamente será muerto por defender la Ciudad y extender sus límites como *caput mundi*.

¿Qué tienen que ver estos antiguos mitos antropogónicos con nuestras ciudades y viviendas actuales? Como sin querer, la normalmente púdica y recatada María Moliner define «vivienda» de esta guisa: «Cualquier lugar donde habitan personas o animales.» (*Diccionario de uso del español*. Madrid 1983; II, 1543).

«Cualquier lugar»: esto es, justamente algo que *no* puede ser de ningún modo *locus*, *lóchos*: el sitio donde se pare (por extensión, *hé lóchos* es la parturienta misma), *el ámbito de la madre* (en latín, por antítesis en absoluto casual, *locus* es también la sepultura). Y como «habitar» define la Moliner —un tanto circularmente, a la verdad—: «Estar habitualmente y, particularmente, dormir, en un sitio que se expresa.» (II, 10). Así, el «lugar» grecolatino designaba los límites del mundo: el nacimiento y la muerte, mientras que el sig-

nificado corriente de «habitar» remite por su parte a esa extraña suspensión de la vida (*epoché* del tiempo en el tiempo) en la que nacimiento —infancia— y muerte entremezclan sus aguas: el sueño (el modo propio de «morir», recuérdese, de los *mákaroi* de la edad de oro). Y los animales, ¿«habitan» sus «viviendas»? Por lo que respecta a los domésticos, y guiándonos por esas definiciones, bien se podría decir que al menos para nacer y dormir (la muerte tiene lugar en el matadero o en la clínica veterinaria) ellos habitan con más justo título sus «viviendas» que los ciudadanos en las metrópolis hodiernas, hacinados en «ciudades dormitorio» (es injusto guardar este título exclusivamente para el extrarradio), de las que están ausentes nacimiento y muerte, reservados para el aséptico hospital, de nombre bien sarcástico... y exacto (pues que en él se dan sin miramientos hospitalidad y acogida a lo *inhóspito* y siniestro). Sólo queda el dormir, pero entendido más bien como sueño «reparador» (restaurador de energías), a fin de comenzar una nueva jornada de trabajo.

Y con esta pérdida de sentido de la antigua «casa», del *oikós*, corre pareja la proliferación de tal nombre para aquellos lugares en los que justamente no se vive, pero en los que se depositan, como en un relicario, los restos de aquello que hacía de la casa un «hogar». Y así, se habla de la Casa de Dios (o Casa de oración), de la Casa del Pueblo, de la Casa de Socorro, de la Casa de la Cultura o incluso —¿por qué no, si en ella se refugian siquiera sea de un modo literalmente prostituido los riesgos del exceso y de los placeres vitandos?— se habla de «casas de lenocinio o de citas». En eufemismo entre cínico y piadoso —y sin embargo, tal como están las cosas, verdadero— el término «hogar» ha quedado para hablar del «Hogar del Pensionista», al igual

que al arrinconamiento del anciano improductivo se lo denomina «Residencia de la tercera edad». La casa no es ya un hogar. Pero, al dejar de serlo, cesa también su valor de «casa» (término derivado en fin de *capanna*, la cabaña «artificial» que tachaba y espaciaba a la vez un paisaje al darle centro y sentido) y se convierte en mera «vivienda»: en cualquier «sitio» donde dormir (el lenguaje tiende a revestir nuestras miserias cotidianas: por ello se habla tanto más hoy de «la casa de uno» cuanto menos se parece ésta a un hogar. *Ab initio*, el «hogar» es hoy la Casa-Cuna).

Pero, ¿cuándo fue en verdad la casa un hogar? *Seguramente, nunca*. Si fuera esto así, entonces el «hogar» de que hablamos debiera extenderse a la entera historia de Occidente. Pues recuérdese que al principio habíamos traído a colación *dos mitos fundacionales*: el judeocristiano y el griego. Y el mito no da razón de lo que hay, sino que apunta, atravesando los tiempos, a lo que debiera ser: *a la esencia y constitución de un modo de ser hombre*. Los cubículos perfectamente conservados de la ciudad griega de Herculano, las *insulae* romanas, mas también las lujosas *villae*, ¿eran acaso un «hogar»? Hogar (de *focus*; en ital.: «focolare») es el lugar central de la casa presidido por Hestia-Vesta, allí donde arde el fuego en el que se preparan los alimentos y se consumen los sacrificios, el fuego que simboliza la indisoluble continuidad del nacimiento y la muerte. *El fuego resguardado en la memoria*. Según esta al pronto extraña acepción, todo «hogar» es sentido como tal cuando ya es demasiado tarde: cuando ya se ha perdido. «Hogar» es el lugar de la infancia (de la falta de lenguaje delimitador y clasificador: dominador), el lugar de los juegos, la prolongación cálida y anchurosa del claustro materno. Y es imposible —y si

lo fuera, sería indeseable y decepcionante— volver a él. Aun cuando nacióramos —como antaño— en nuestra casa y en ella muriéramos, no por ello se constituiría ésta en el «hogar» (a lo sumo, nos decimos con toda razón, ello sería signo de una peligrosa falta de higiene... y de pudor). Pero además, y sobre todo, no es verdad que nacimiento y muerte sean dos «acontecimientos» liminares de nuestra existencia. Eso lo son a lo sumo *para los otros*, para los espectadores o asistentes. Se nos dice que hemos nacido, que hemos hecho tal o cual cosa en nuestra infancia (se nos «proponen» y hasta «imponen» supuestos recuerdos); y decimos que vamos a morir porque vemos que otros son entregados a tan triste suerte («aquí no nos vamos a quedar», dice la voz popular; como si alguna vez nos hubiéramos «quedado» de verdad «aquí» —salvo en el sueño sin sueños—). Nosotros arrastramos *ahora* nuestro nacimiento, nosotros arrostramos *ahora* nuestra muerte: ambos, omnipresentes... como faltas, como *vacío* de sentido que se llena penosamente de recuerdos y anticipaciones. Una vivienda se transforma en «casa» en el momento en que a ella se trasladan reliquias del pasado: fotografías de los padres muertos o ausentes, la cartilla escolar quizá, una raída carta de amor de alguien que sólo subsiste en nosotros prendido de ese desvaído documento de nuestra adolescencia, los libros que «alguien» leyó hace tanto tiempo que sólo el garabato de una firma permite identificar a ese «alguien» conmigo mismo, el umbral que acabo de pasar... *Objetos de amor perdido*. Una vivienda se transforma en «casa» en el momento en que afloran en ella huellas y trazas que vienen del futuro: la mujer con la que deseo vivir, el hijo posible que en la casa quizá dé sus primeros pasos, los libros que algún

día espero poder leer, ese «hombre viejo» con el que creo que algún día coincidirá mi yo, el umbral por el que creo todavía poder pasar... mientras haya tiempo. *Síntomas de maduración soñada.*

¿Dónde se halla el hogar? El hogar, el fuego indestructible, a la vez punto focal y punto de fuga, es el *limes*, el *vano* que anuda reliquias y avisos, la apertura que viene de los (para mí, y para siempre) inexistentes «nacimientos» y «muertes» propios. Una apertura «representada» por objetos de amor y síntomas de maduración. Desde ese vano, como abierto por la reja del arado de la existencia, se van abriendo espacios: de la casa a la calle, de ésta a la ciudad, de la ciudad al campo y a otras ciudades. El *limes* es Hestia: la Virgen inmóvil, la Vida-Muerte que persevera antes de toda vida, después de toda muerte. El fuego eterno heraclíteo. También aquí, en el cuarto-nicho de la barriada extrema de la gran ciudad.

Una casa no es un hogar. No lo ha sido nunca. El «hogar» es el vacío del mundo, el Vacío que es Mundo, allí donde se engarzan mis recuerdos en buena medida ficticios, vividos «de prestado», y mis esperanzas seguramente abocadas al fracaso. Pero por mor del «hogar», por ese fuego añorado y presentido, cualquier vivienda puede transformarse en la casa del mortal. Por eso podemos comprender ahora que el hogar (y su precaria encarnación: la «casa») no aparezca en nuestros mitos fundacionales como una donación divina. Los dioses no pueden tener «hogar» (nada hay menos hogareño que el Olimpo homérico, siempre interesado en «lo de fuera» como una tramoya tras cuyas ventanas y vanos nada hubiera; nada menos hogareño que la *candida rosa* del Dante: círculos concéntricos embebidos en la contemplación del Eterno, sin posibilidad

ni ganas de mirar «lo de fuera»). Y menos, donarlo. Sólo la actividad técnica del hombre puede construir casas, movida su mano por el deseo imposible de construir una identidad que no es, fue ni será: el deseo de mantenerse entre restos de un naufragio que nunca aconteció, pero que se vive a cada instante. Ellos, los dioses celestes, los «demonios» guardianes, pueden a lo sumo «asistir» al sacrificio que humea en el lar. Ellos, los demonios hipocotonios, los eternamente «muertos», pueden ser evocados a través de desgastadas estatuillas o de grisáceas fotografías. Pero no tienen casa. Su «lugar» es la intemperie, la inhospitalidad del cielo o del subsuelo, o el vagabundeo sobre la tierra. Ellos no saben ni pueden habitar la tierra: ni pueden ni les hace falta horadarla y vaciarla, o bien levantar astutos alzados contra la gravedad natural: alzados con vanos por los que un vacío (el de la vastedad de lo exterior) se corresponde con otro vacío (el de la estancia preparada). Ellos no saben ni pueden en suma vivir. Ni morir. No son seres fronterizos, como lo es en cambio el mortal *architékton* que vive guardando las distancias entre el exhorto siempre transmitido, nunca presente, de los dioses y el abismo siempre inminente, nunca presente, de la tierra.

Un jarro de buen vino

En el interior de la morada del mortal está, por caso, preparada la mesa para la cena. El poeta nos hace asistir a esta preparación como si fuese la primera vez que algo así hubiera acontecido en el mundo, como si esta costumbre cotidiana se hubiese transfigurado en una ceremonia sagrada:

Da erglänzt in reiner Helle
Auf dem Tische Brot und Wein.

(G. Trakl, *Ein Winterabend*, 2.^a vers., vv. 12–13)

En pura claridad ahí reluce
Sobre la mesa el pan y el vino.

¿A qué se debe el brillo de alimentos tan vulgares? Todos los días comemos y bebemos del pan y del vino, sin que ello nos resulte en absoluto extraño. A lo sumo, en los hogares cristianos se dan previamente las gracias al Señor por los alimentos que van a ser recibidos, recordando vagamente la analogía con la Eucaristía, como si la comida fuera una prolongación profana de aquélla. De este vaivén entre lo sagrado y lo profano no se saca empero sino un vacío círculo. Lo cotidiano, fuera de casa, aparece como excepcional, dadas las palabras rituales de la consagración. Y lo excepcional, en casa, deviene cotidiano, acompañado como mucho de unas palabras rituales de agradecimiento. Incluso, dada la hodierna preocupación por la figura corporal, por «guardar la línea» (la línea recta, se supone), pueden sustituirse pan y vino por otro tipo de «guarnición» —preferiblemente, menos rico en féculas— o por otro tipo de bebida —que no contenga alcohol; al fin, ya se sabe que se trata de una droga—. De manera que, salvo el recuerdo de un sacramento para muchos ya vacío de sentido, no parece que cosas tan vulgares —y quizá, ¡hasta perjudiciales para la salud!— sean dignas de alabanza por parte de un poeta. Más bien será necesario consultar al médico dietético sobre lo más conveniente para «mantenernos en forma», y dejar en paz esas viejas consejas. Es posible que todavía algún marxista economicista traiga a colación a este

respecto la compleja cadena productiva que hace llegar a nuestra mesa tales cosas, y aun recuerde que la subida del precio del pan puede acarrear revueltas, o que la Comunidad Europea pone cortapisas a nuestros caldos. De todas esas correctas consideraciones, empero, nada se saca que explique la emoción con que se leen las palabras de Trakl. Tampoco el preceptista literario o el poetólogo podrán sacarnos de dudas: los términos empleados son bien vulgares, y su colocación nada artificiosa.

¿Qué camino seguir, entonces? Bien. Podemos continuar probando la vía de esta sencilla fenomenología de lo cotidiano por la que ya hemos andado dos trechos. El Mundo es Vacío, decíamos (no: el mundo «está» vacío, como si se tratara de una propiedad más o menos alterable). Y lo es porque a través de la acción y dicción humana, las cosas del mundo *se abren* como lugares. Ellas no ocupan (*sensu newtoniano*) un lugar, ni lo llenan (*sensu leibniziano-kantiano*). Ellas *dan lugar*. Las cosas no están en el espacio ni en el tiempo, como si éstos fueran gigantescos contenedores (igual da, al respecto, que tales «depósitos» sean manifestaciones de lo divino, o bien algo objetivo, o formas puras de la sensibilidad). Las cosas *espacian* y *dan tiempo al tiempo*, si y sólo si la mano y la voz del hombre las deja ser, las levanta como una gema que reverbera. Martin Heidegger nos advierte en su ensayo *La cosa* (en *Conferencias y artículos*) que «cosa» (*Ding*) procede de una antigua voz: *thing* (como en inglés), que significa «asamblea» (*Versammlung*), coligación, en recuerdo seguramente de bárbaros tiempos en los que el botín se reunía *eis méson*, en medio de la plaza, y se repartía según el rango, méritos y hazañas de cada guerrero. Pero no atendamos de manera histórica o socio-

lógica a esa anécdota, y preguntémonos más bien por su significado. ¿Qué es lo que se reúne y coliga en la cosa? En ella hace acto de presencia la palabra que hace justicia, la palabra que, aceptada, dirime y sentencia, al atribuir a alguien, como propiedad suya, aquello que está en *causa* («causa, litigio» es el origen latino de nuestro término «cosa»). A través de la palabra que realza la cosa se forja una mancomunidad, una reunión social de intereses, proyectos y destinos. Pero esa palabra, para ser *justa*, para lograr la cohesión social a través del reparto, ha de ser considerada por todos los reunidos en la asamblea como una palabra *sagrada*, como una palabra que está por encima de toda división (y que, sólo por ello, delimita y articula, esto es: ordena, «crea mundo»). En esa palabra brilla la *identidad* de un pueblo, de una comunidad: brilla la ley (un recuerdo de tal palabra se encuentra todavía en el intercambio contractual en presencia del notario, que da efectivamente *fe* de la justicia de la operación). La palabra liga a los hombres a través de las cosas: en ella reluce la *divinidad*; y su brillo da sentido, se derrama por entre la relación de la sociedad y los bienes. Estos bienes otorgados vienen a cubrir una necesidad, una *falta* en quien los recibe, y de este modo le recuerdan su carácter *mortal*, su necesidad de apoyarse en las cosas para sobrevivir: para ser, y para ser reconocido por los demás. La palabra ingresa así en la esencia de la cosa, o más exactamente, ella es su ingrediente *esencial*: «Que no haya cosa alguna donde la palabra quiebre», decía Stefan George. Pero la cosa es también —lo hemos visto— algo *útil*. Ella se usa porque hace falta. Las maneras de esa «falta» varían según los usos y costumbres, según la *usanza* de una comunidad histórica. Pero todas esas maneras coinciden

en algo bífido, de doble sentido: por un lado, van tejiendo una escala de relaciones y medidas, en las que la vida humana se dispone y despliega. Nunca están ahí, mostrencas e indiferentes, a la mano del usuario. Al contrario, la mano es —por vez primera— mano al dirigirse tentativamente, con confianza o temor, hacia ellas. Sólo cuando cualquier mano da igual y lo único para ella importante es empuñar y *sujetar*, el beneficiario se convierte en sujeto y la cosa antes sugestiva, sugerente de un modo propio y peculiar de vida, es tomada como objeto, mientras que la palabra justa se torna en el conjunto universal y anónimo de prescripciones para coger «algo»: se torna en concepto (de *cum-capio*: «apresar un conjunto», «comprender»).

Las cosas, si vistas como propiedad —como algo a la vez apropiado y propicio— configuran en cambio y entrelazan en su textura constelaciones de sentido, vías por las que el hombre puede reconocerse a sí mismo al estar cabe ellas, al estar *al cabo* de ellas: de lo que brindan o de lo que rehusan. Las cosas: *los posibles* del hombre. En este sentido, las cosas nunca son «reales», si por tal se entiende algo «de cuerpo presente», inerte y listo para ser emplazado, ubicado o consumido: *prêt à porter*, como si la vida fuera un *pic-nic* y no una serie de proyectos propiciados por el obsequio de posibilidades inéditas. Las cosas dan, así, *la medida* del hombre. En ellas se adensa y condensa toda dimensión: por eso se anudan unas a otras, remitiéndose recíprocamente, como *en corro*. A este conjunto de constelaciones, formado por las cosas en cuanto posibles, lo llama Heidegger con voz arcaica: *cielo*. De nuevo, desechemos de entrada todo malentendido: las cosas no «están» en el cielo (aunque sea platónicamente, como arquetipos); ello implicaría que «cielo» es algo así

como una «gran cosa», que alberga en su interior a las demás. Preciso es pensar en cambio «cielo» como *coelum* (gr. *koilós*): vacío que cubre y a la vez despeja y ensancha: «hueco» abierto en «bóveda»; literalmente, «lo cóncavo», la concavidad formada por el mutuo despejamiento de las cosas, por su atracción o retracción. Las cosas no están, así, recortadas por el cielo. Al contrario: el «cielo» es el recorte, el trazado o concatenación de las trazas o huellas dejadas por las posibilidades de las cosas. «Puro respecto», *reiner Bezug* —por nombrarlo con Rainer Maria Rilke—, *cielo* es entonces la «claridad» (*Helle*) emanada de las disposiciones de las cosas, de su ensamblamiento o textura brillante.

Vistas así las cosas, empezamos ahora a entender el verso de Georg Trakl:

En pura claridad ahí reluce

Esa «pura claridad», ese *cielo*, es el «ahí» mismo, el *Da*. No un adverbio *de* lugar, sino el ad-verbio (lo que conviene a la palabra y la deja ser, restallante) que *da lugar* a todos los lugares. No «aquí» (donde estoy «yo» y cuanto me pertenece) ni «allí» (donde un objeto es visto y *encausado* en vista de mi posición, como si se agotara en esa relación subjetiva), sino algo previo a toda posición y postura: «ahí», el ámbito (de *ambo*: la cópula de «uno y otro, a la vez») en que se coligan necesidades humanas y ofrecimiento (o rechazo) de cosas como posibles. Y lo que «ahí» reluce (*erglänzt*: brillo que da a ver, no brillo que *se* ve) no está bañado por una previa y pura claridad. Al contrario: «lo» que reluce expande, despeja claridad. Es la conveniencia, la co-incidencia de lo por ello formado lo que otorga «pureza»

(esto es: integridad, ensamblaje; como una bóveda, justamente). De modo que todos los términos apuntan a lo Mismo: también ellos corresponden al ensamblaje, como la palabra *sagrada* a que antes aludimos. Sólo que eso Mismo no se deja decir, ni se da a ver: se muestra en el juego, en las maneras de la coligación. Cada vocablo remite, espejeante, a los otros: les saca, literalmente, los colores. Así se cumple aquello que el *Tao te ching* dice del sabio (en nuestro caso, el poeta):

«El que sabe dar nombres debería saber que existe lo que no puede ser nombrado.

Si conoce esto, conoce lo que nunca muere.»

(Tr. de Juan Fernández Oviedo; s.l. 1983, 95).

Lo que «nunca muere» es el espacio móvil, vibrante, del «cielo», del que podría decirse lo mismo que Demócrito del *lógos*—fuego: «cambiando, descansa». Pero la cosa no se limita a «dar la palabra» y a «abrir las medidas». Ella es también, e igual de originariamente, lo que *hace falta*, esto es: lo que justamente al *servir* para colmar una necesidad, una falta, advierte *eo ipso* de una radical *indisponibilidad*, de una opacidad y retracción. Sin las cosas no habría Mundo; pero con ellas el Mundo se desangra y vacía. Nunca estamos, sin más, *al borde* de las cosas, sino que las asimilamos, nos apropiamos de ellas. Algunas —los alimentos— muestran incluso el raro y a la postre siniestro privilegio de ser devoradas y destruidas, consumidas por el hombre. Pero en ese consumo el hombre mismo *se* consume. La ingestión es a la vez, indisolublemente, garantía de vida y promesa de muerte: de ahí el desesperado afán de «pureza» de algunas religiones (sin ir más lejos, de la cristiana), al asegurar para «más allá» de la vida un

«alimento» puramente espiritual: que no se agota ni agota («El que come mi cuerpo y bebe mi sangre en Mí vive, y Yo en él»). En el seno mismo de lo que da vida se anuncia la Falta: cuando lo cóncavo y lo convexo se aplanen en una aburrída, inerte línea recta. Mientras tanto, los alimentos se consumen. *No sin desechos*. A toda proyección, a todo remediar una falta, un «hueco», le corresponde –literalmente– una deyección, una indisponibilidad. Y de nuevo, preciso es decir: no existe primero algo así como *la* indisponibilidad, de la cual participaran luego, cada una a su medida, las cosas. Son las cosas mismas las que reúnen, siempre de modo diverso, indisponibilidades. Al conjunto, a la «asamblea» de estas imposibilidades en el seno mismo de los «posibles» lo llama Heidegger: *tierra*. «Tierra» es el hundimiento, el ir al fondo propio de las cosas (y de nosotros, con ella). «Tierra», la *melaina gé* hesiódica, es aquel «subsuelo» que acogía a los demonios hipoctonios: el Reino de la Muerte. Pero ese reino no va a venir «luego», ni está ya «aquí» o «allí». Él es también, indisociable de la claridad, el «ahí» (*Da*). El «ahí» como fondo que sin embargo funda y soporta, que da espacio y madura los tiempos desde su oscura indisponibilidad (véase el tercer capítulo de este tratado). Esa «tierra» es la esquivamente nombrada en el segundo verso de Trakl:

Sobre la mesa el pan y el vino.

«Sobre la mesa»: así pues, sobre su superficie. «Superficie»: la faz que está «encima». Pero, ¿encima de qué? Podríamos ir cortando planos (*per impossibile*, sin espesor) de la mesa, y siempre encontraríamos «superficies». ¿Diremos acaso que la mesa está infinite-

simalmente formada por la integral de sus superficies? Todas las «encimeras» juntas, ¿nos devolverán acaso la mesa, ese sólido artefacto sobre el que colocar cosas? ¿Cómo va a surgir la solidez, la capacidad de soportar, de la *superposición* de superficies? ¿Dónde está el «debajo» que sostiene tanta superficialidad? No está en ninguna parte, desde luego. La mesa ofrece lugar al *resistir*, al resistirse a salir a la superficie. Ésta, es naturalmente, *de* la mesa. Pero no *es* la mesa. ¿Qué es, entonces, la mesa? *Mensa* remite a *eminere*: una «e-minencia», algo que sobresale y se eleva (por eso hablamos también de «meseta»). *Eminentia*: una *permanencia* que viene de (*ex*)... ¿de dónde, sino de una pura relación *terrestre* de resistencias, de un juego de fuerzas entre el suelo –también él, aparente como superficie–, la mesa que sobre él se alza y los alimentos que sobre ella están? La mesa no *es*... tal cosa o tal otra, sin más. La existencia de la mesa se agota en su doble *resistencia*. La mesa *soporta*: porta lo que encima de ella hay; y a la vez (y por ello) resiste –precaria y temporalmente– la grave atracción procedente del subsuelo. Como la casa en cuyo interior se alza, también en la mesa se muestra un alzado *contra natura*: un juego de tensiones contra la inercia, contra la muerte. Un artefacto astutamente construido para proteger del suelo los alimentos, o todo aquello con lo que el hombre se ocupa. La mesa avisa de la tierra. Recuerda de la muerte, mientras otorga espacio y tiempo a la vida doméstica, a la existencia humana en la propia casa.

Y sobre la mesa, en fin, se hallan el pan y el vino. Sobre ella, no por encima de ella, como si fueran seres inconsútiles, *ingrávidos*. También ellos pesan, con todo su reluciente brillo, que incita al consumo. También ellos –en todos los sentidos de la palabra– vienen

de la tierra, y se abren al cielo. O mejor, ellos abren «cielo»: en los intervalos de los campos cuajados de espigas y en la compaginación de los viñedos; en el tiempo de la siembra y de la cosecha, en la elaboración fabril del pan y del vino, a través de una vuelta a la «tierra» en la oquedad ardiente del horno y en el cerrado sosiego de los barriles. Ahora bien, todos entendemos el sentido del verso de Trakl por lo que hace al pan —esa cosa sólida y a la vez esponjosa, custodia del agua interior—. El pan se halla sobre la mesa. Pero, ¿y el vino? ¿También él está sobre la mesa? Desde luego que no. El verso trakleano oculta púdicamente la palabra, y la *cosa* decisiva. Quizá porque en el fondo no se pueda decir, sino sólo «darle vueltas», contornearla, repitiendo simbólicamente, con nuestra vista y nuestras manos, la operación *técnica* de la que surgió. El vino no está sin más sobre la mesa, sino contenido en un *recipiente*. Digamos, en un jarro. Un jarro de buen vino, sólidamente posado —él sí— sobre la mesa. Por fin sabemos dónde está de verdad el vino. ¿Lo sabemos?

«*Oste! un'altra bottiglia / Di Xeres*», clama el gordinflón Falstaff al comienzo de la inmortal ópera de Verdi. Y todos sabemos que lo que aporta el actor que hace de hospederero no es desde luego vino. De la misma manera, el Santo Grial con el que culmina *Parsifal* es un simple cáliz que, obviamente, no contiene la sangre de Cristo (pero el Grial sólo lo es si —y porque— contiene esa sangre, de modo que lo resguardado con tanto amor en la Catedral de Valencia —si auténtico— no es más que un triste despojo, una reliquia de lo que una vez tuvo lugar: el acontecimiento de la Santa Cena). Bien, nos decimos: se trata de una mera «representación». Pero en el jarro que hay sobre mi mesa sí que hay vino de verdad. Lo sé porque lo he probado. ¿Se ha

probado? Pero entonces, el vino «de veras» es sólo el que está en mi boca, no el que está en el jarro. ¿De veras? El vino que obra en mi boca ya no es el puro vino —si es que era puro— que había «antes», porque ahora está mezclado con mi saliva (de lo contrario, no podría paladearlo ni me sabría a nada). ¿Antes? ¿Dónde, en el jarro? Quizá comencemos a marearnos antes de probar el buen vino. Volvamos sobriamente a Trakl: en el último verso de *Ein Winterabend* no se nos dice en fin de cuentas que el vino *esté* en ninguna parte, porque el verbo empleado es (recuérdese) «reluce» (*er glänzt*). El vino no está «ahí»; el vino se da en la transición de unos recipientes a otros: del jarro al vaso (y hasta, con poco tino, a la mesa), del vaso a la boca. El vino *fluye*. Naturalmente. Se escancia desde el jarro, que sólo ahora, al vaciarse, es de verdad jarro (antes podía servir de cualquier otra cosa, o convertirse en un trasto inútil o en objeto de adorno). El jarro no está sin más compuesto de una oblonga y continua pared y de un fondo, *más* el vacío que hay en su interior (como si ese vacío pudiera sumarse a la torneada arcilla; como si fueran «cosas» homogéneas). Por lo demás, la física nos enseña que el jarro no está nunca absolutamente «vacío»: cuando parece no tener «nada», tiene al menos aire en su interior. Lo «tiene», ciertamente. Pero no lo contiene (probemos a escanciar aire). El jarro sólo es jarro cuando de él se sirve vino (o agua, aun cuando esto no me parezca aconsejable). Él es también, como la mesa, una relación de resistencias, una diferencia entre densidades (entre la arcilla endurecida por el fuego, y el líquido). Pero al contrario de la mesa, esta diferencia no se desea estable: existe *según se va* agotando, según se va escanciando el vino. ¿Dónde se da el jarro? Se da en la coincidencia de su

concauidad y de su convexidad: en esa coincidencia con-veniente no está el vacío: se *hace* vacío. El vacío no existe (no hace falta esperar a la física para saber esto). Un vacío «vacío» es impensable: es pura nadería y ganas de hablar. El vacío es una plenitud que se otorga (si queremos remontarnos por un momento a alturas teológicas, recordemos con San Juan que la *kénosis*, el «vaciamiento» o entrega del Padre al Hijo y de Este al Mundo, es a la vez y necesariamente *pléroma*: «plenificación»).

En este sentido, bien podemos decir que el humilde jarro es un ejemplo altísimo de Cosa por antonomasia: pura coligación o asamblea, el jarro no se devora (como la cosa-alimento) ni permanece alejado, mudo y hostil (como la cosa-piedra) ni tampoco es un mero utensilio «a la mano» (la mano no es una «cosa» mostrenca, anterior a la acción de empuñar el asa: en esa acción, mano y asa se corresponden, formando Mundo). El jarro reúne tierra y cielo, dioses y mortales (algo implícito sin más en el simple brindis: cuando se ofrece el vino a la salud de los presentes, o en memoria del ausente; algo explícito en la Santa Misa, para el creyente). Pero reúne Mundo al *vaciarse*, al ir dejando de cumplir su función (¿quién quiere un jarro vacío, como no sea de *recuerdo*? Por ejemplo, en recuerdo de una Cena: «Haced esto en memoria mía». En memoria del Dios ausente). Por eso no es el jarro un recipiente que «tiene» vino: es un jarro *de* vino. Algo tan absorbido en su servicialidad que desaparece en ella (ya hemos visto que Trakl menciona al vino, sin más): «Con arcilla se moldea un recipiente, pero es precisamente el espacio que no contiene arcilla el que utilizamos como recipiente» (*Tao*; p. 53). Su carácter es su entrega. *Como la vida humana*. Existe cuando se entre-

ga humilde, confiadamente al Mundo. Vive cuando sale de sí. Cuando, como el jarro, está fuera de sí. Como un *demente*.

La comarca del demente

En este bosquejo de fenomenología de la técnica hemos recorrido algunos puntos capitales para un análisis filosófico de la cotidianidad: del coche a la casa y al jarro se ha intentado mostrar cómo esos útiles «por mor del *Dasein*», si queremos decirlo con la terminología de *Ser y tiempo*, eran además y sobre todo maneras señaladas de poner en franquía el Vacío del Mundo y a la vez, indisolublemente, rupturas de la hinchada congestión del Sujeto, de ese aparente controlador y diseñador del Universo en la modernidad. Rupturas por cuya virtud el ser humano se revelaba como una vibración, como una frontera precaria de comunicación entre el ansia de identidad y la necesidad de dispersión, entre Uno e Infinito. Ahora, al cabo de la calle moderna, inmersos en la planetarización tecnológica, cabría preguntarse qué ha sido de ese extraño ente al que llamamos «hombre» y que somos cada uno de nosotros. Nos las habremos con esta pregunta de un modo indirecto, como de soslayo: atendiendo a dos extremos que, en su máxima lejanía, parecen sin embargo coincidir en aquella fronteriza vibración: el técnico informático y, más exactamente, el ingeniero del conocimiento por un lado, y el poeta por otro.

Desde la perspectiva «normal» (mas ya señaló una vez Hegel que podemos seguir viviendo a la luz de estrellas hace mucho tiempo extinguidas), ambos son seres justamente «anormales», pues que ambos pretenden

desplazar la mente de la posición central que «de siempre» parecía ocupar: su afincamiento en el individuo humano, en el hombre que, adulto, se sirve de su propio entendimiento (según el famoso *dictum* kantiano).

Todos conocemos el desafío de A. M. Turing: «Dime exactamente en qué es el hombre superior a una máquina, según tu opinión, y yo construiré un ordenador que refute tu opinión.» (Cit. en A. Bammé *et al.*, *Maschinen–Menschen Mens–Maschinen*. Reinbeck 1983, 35). El carácter escandaloso de este aserto se amortigua desde luego si recordamos que «máquina» en Turing, o sea que la Máquina de Turing no se define ya por sus componentes físicos, por su carácter mecánico (digamos, como un telar), sino por su *conducta*, consistente en seguir procedimientos preprogramados, en cuanto forma universal («máquina abstracta») de cualquier algoritmo. Podríamos decir, kantianamente, que esa «máquina» es la condición de computabilidad de todo cómputo. En este sentido, la Máquina de Turing no pretende en absoluto sustituir al «hombre» (¿para qué?) sino aumentar la eficiencia en la resolución de problemas generando procedimientos, *performances* «inteligentes». Aquí, «hombre» como individuo y «máquina» como aparato o conjunto de instrumentos dejan de tener significado alguno, y han de ser arrumbados en el almacén de las antiguas creencias. Naturalmente que un ordenador puede «pensar», si entendemos por tal la observancia estricta de reglas formales. Es más, un «ordenador» de ese tipo –ciertamente, más arcaico y pesado– viene dado ya por la organización *burocrática*, la disciplina militar, etc. Las mismas funciones, los mismos *estereotipos* son ahora formalizados, almacenados y procesados con eficiencia mucho mayor. Pero el ideal, el objetivo es

antiguo, tan antiguo como el empeño platónico por fijar un método exhaustivo de análisis: la *diairética* de *El sofista*, por ejemplo.

Ahora bien, la máquina reduce por un lado los elementos a procesar al juego de establecer cadenas sígnicas, axiomas y reglas de transformación, a manera de un buscado «único lenguaje, en cuyos conceptos quepa expresar procedimientos efectivos... y que hagan nuestros procedimientos accesibles a interpretaciones inequívocas.» (J. Weizenbaum, *Die Macht der Computer und die Ohnmacht der Vernunft*. Frankfurt 1978, 91). Pero por el lado humano, y en estrecha correspondencia: «Todo aquello que constituye al individuo como *singularidad* (*Individuum*) ha de ser subyugado. Lo único que cuenta es el funcionamiento *uniforme* en el sentido de la planificación productiva.» (Bammé, *op.cit.*, 116). En verdad empezamos a descubrir ahora que el tan cantado –o denostado– Sujeto moderno no existió nunca sino a manera de un *fantasma*, de un soñado mecanismo de compensación (cuando los hombres –los individuos– dejaron de tener sentido en la lógica de la producción fue *inventado* el Hombre, como certamente vio Foucault). Y ya es hora de despertar. El «trabajador» con el que fantasearan Marx y Jünger desapareció ya de la escena con la caída del feudalismo y la entronización de la división técnica del trabajo (hasta el Sócrates platónico se burlaba del hinchado Hipias, que se vanagloriaba de haber elaborado cuanto llevaba puesto con sus propias manos). La analítica cartesiana no hizo sino pensar este proceso irresistible: el elemento simple de la producción no es el trabajador, sino una función mecánicamente parcelada, estereotipada y sujeta a un determinado tiempo y ritmo. Desde el momento en que el hombre reduce su perso-

nalidad a esa función, es ya indiferente —y pronto, ya, será improductivo— «que sea un hombre o un componente mecánico el que desempeñe tal función.» (*ibid.*, 117).

Sólo que a mí me parece muy bien esta parcelación. Más allá de toda gazmoñería hipócrita, preciso es reconocer que la vida humana —tal como hoy la conocemos— sería radicalmente imposible sin esta continua creación de automatismos y reflejos condicionados que permiten guiar un auto, construir una casa o beber un trago de vino sin reflexionar en los pasos necesarios para ello. En este sentido, es mérito indiscutible de la obra de Karl Leidlmair ya citada: *Künstliche Intelligenz und Heidegger*, la aproximación —y *ad limitem*, la identificación— entre el *Man* heideggeriano y el mundo computerizado de la inteligencia artificial. Los dos: *Man* y *computer*, coinciden en efecto en suministrar algo así como una nueva «naturaleza» (la tercera, si aceptamos con Hegel que la vida sociopolítica es una segunda naturaleza) sobre la que nos movemos y existimos, y que por ende pasa *zunächst und zumeist*, «por lo pronto y por lo común», desapercibida. Una naturaleza «democrática», de «término medio», que permite la convivencia: el trabajo y la comunicación (si por tal nos limitamos a entender la emisión de mensajes y reglas de conducta). Un término medio o *aurea mediocritas* que es la base de la «vida pública» y se refuerza redundantemente por la publicidad, permitiendo una progresiva «descarga» de responsabilidad (como ya advertimos en el caso del automóvil). Los hombres «parcelados» siguen así «prescripciones de roles» (*Rollenvorschriften*; Bammé, 164) dentro de un sistema omnipresente y omnifuncional, que permite y aun fomenta la versatilidad y la competitividad. No es que los hombres se hayan con-

vertido pues en «máquinas», ni que éstas se hayan «humanizado», sino que en el proceso global de exteriorización y fijación de *estereotipos*, esto es, de maneras de ser (y del ser: de maneras de hacer Mundo), llega necesariamente el momento en que la propia sede de relaciones y traslaciones: la *mente*, la *mensura omnium*, es enteramente trasvasada al ámbito *neutro* (ni *res cogitans* ni *res extensa*, sino el *ordo naturae* cartesiano, el *ens realissimum*, como el propio Heidegger notó) del pensar, hobbesianamente entendido como *cómputo* y *cálculo*. Así, el ingeniero del conocimiento puede llegar a soñar incluso con un paso hacia adelante de la evolución: la Inteligencia no necesitará encarnarse en los débiles y enfermizos cuerpos humanos —un estadio de transición, no más duradero que el de los lemures—, sino que llegará, está llegando ya a hacerlo en eso que antaño llamábamos «cerebros artificiales» (ver al respecto el muy sugestivo cuento del Premio Nobel J. Alfvén —bajo el pseudónimo: Olaf Johannesson— *Saga vom grossen Computer. Ein Rückblick aus der Zukunft*. Wiesbaden 1970).

Naturalmente, esta progresiva identificación del *Man* heideggeriano y del *computer* (o si queremos, esta hierofanía democratizante y publicitaria del dios de la modernidad) no deja de ser justamente un cuento, un *pium desiderium*. Y no es necesario traer a colación para ver esto las propias trabas que en el ámbito de la metamatemática (¿cómo no mencionar el nombre de Gödel?) sufre tan ambicioso programa, que *ha de seguir* con todo realizándose *epi tò polly*, «por lo general», que decía Aristóteles. El punto no estriba en que tal programa sea o no indeseable (en mi opinión, si algo cuenta ésta dentro de un «envío del Ser», no lo es en absoluto. Es cosa de ver y admirar cómo los detractores de

la técnica se aprovechan parasitariamente de ella, al cínico socaire de «minar el sistema»). Lo único relevante al respecto es parar mientes en que ese programa, en su trabajosa realización, ha sacudido ya de sí, como una túnica ajada, la creencia decimonónica en un Control del Mundo por parte del Hombre o de la Humanidad. El estadio en que ahora nos movemos podrá ser tildado de cualquier modo: pero decididamente ya no como *cibernético*. Son algunos tecnólogos actuales los que, *mirabile visu*, parecen coincidir con Heidegger al señalar que la técnica: 1) no sigue una dinámica evolucionista, «natural», de la que el hombre habría sido temporal portador (una tentación que rondó siempre al materialismo dialéctico); 2) no es un producto del hombre, que pueda ser manipulable o controlable a su antojo; y 3) hombres y máquinas –cuya conjunción es la Técnica; algo que suele olvidarse, dando unilateralmente la primacía a la máquina– dependen de un fundamento común, a saber, de: «principios estructurales histórico–sociales que, a través de interacciones constantemente auto-redundantes, se sedimentan en una estructura psíquica <el modo aparentemente «natural» de pensar y vivir; F.D.> y se reifican (*vergegenständlichen*) en complejos–de–maquinaria (*Maschinerie*) y en estructuras organizativas.» (Bammé, 110). *Mutatis mutandis*, ¿cómo no ver en esos principios estructurales –que recuerdan igualmente a la durkheimiana *Machine à faire des dieux*– las estaciones de la metafísica, que culminan según Heidegger en la «estructura de emplazamiento», en el *Gestell*? (ver al respecto mi *Filosofía de la técnica de la naturaleza*. Madrid 1986).

Ahora bien, lo revisable a mi ver de esa «proposición del fundamento» es la idea de «interacciones auto-

redundantes». Es obvio que esas interacciones se refuerzan y sobrepujan constantemente en un entramado que hace obsoleta la idea habermasiana (del «joven» Habermas, si queremos) de una neta división entre «trabajo» e «interacción simbólica». Pero lo que resulta urgente preguntarse es a qué viene ese ansia hiper-nietzscheana de redundancia y retroalimentación. Lo importante es considerar tal ansia como *síntoma*. Cada estadio pretende configurarse como de nueva planta, sobre las supuestas ruinas del anterior, siguiendo un ideal arquitectónico y «edificante», casi como un síndrome de *Babel* (como si hubiera una Historia–Torre, separable por pisos). Se da, desde luego, una «historia»: pero ésta ha de ser entendida como un ideal *regulativo*, en el sentido kantiano. Lo que en cambio *constituye* la experiencia de este Multiverso policéntrico, de esta *textura* móvil en que nos movemos, es la *recurrencia* –a veces, catastrófica– de unos estadios en otros, la difícil *transacción* entre unas y otras formas de vida (como ocurre en la ejemplar Catedral de Siracusa, cuyo barroco cerramiento viene intercalado por las columnas dóricas de un templo griego que, así embutido, existe y *deja ser* a la iglesia en su integridad): el *mestizaje* en suma de culturas y técnicas, la constante *hermeneusis* de la técnica. Éste es el problema y el desafío con que se enfrenta a mi ver esta *época*: su *contemporaneidad* con todas las épocas anteriores. Dicho sea de paso: éste es un problema que, según creo, tampoco el dualismo heideggeriano (el *Gestell* impropio *versus* la *Gefüge* propia: ambos, pivotando en el *Ereignis*) es capaz de presentar en toda su complejidad. Un problema que exige una *metánoia*, un cambio *de mente*. Y lo exige porque, al presentarse como «problema», deja entrever el *misterio* –en lugar de obturarlo y

disimularlo, como la metafísica y su cumplimiento cibernético han pretendido hasta ahora—.

En el seno mismo del aparente triunfo universal de la Tecnología y de las «paradas y desfiles militares» de la Historia, un poeta *demente* (drogadicto, incestuoso y suicida) al que cabría denominar —como Heidegger hiciera con Hölderlin— más inminente y «por venir» (*Zukünftigen*) que «actual», se enfrentó a su manera —quizá, la más alta de ser «hombre»— a ese misterio. Desecho del Imperio, en su breve vida se encontró siempre desplazado, fuera de lugar: como el despojo de un mundo sido y a la vez el heraldo, no de «otro» y nuevo mundo, sino del Mundo como Vacío. Georg Trakl podría haber hecho entrañablemente suyas las palabras de Lao-Tse: «Todo el mundo parece tener algo que cumplir. Sólo yo soy torpe y estoy fuera de lugar.» (*Tao*; 71). Pero, ¿para qué el poeta? ¿Para qué el poema en la errante estrella presidida por la «estructura de emplazamiento»? El poema no interpreta estructuras, ni propone otras nuevas. Tampoco las rompe violentamente, sino que las hace *trashúcidas*: reconoce un «misterio» allí donde los hombres cuerdos sólo apreciaban problemas que deben ser resueltos. El poema extraña, y nos *extraña* del mundo cotidiano. No para acceder a otro, «más verdadero» (eso sería pseudorromanticismo trasnochado), sino para enseñarnos la apertura a *la* realidad en la que de siempre somos, y que «por término medio» venía escindida, troceada y compartimentada (por ejemplo, en las distinciones «normales» entre corazón y cabeza, sentimiento o fe y razón, etc.). En el poema se dibuja la *anagnórisis* de eso que ya de siempre éramos. El poema abre, no a nuevas dimensiones, sino a la Totalidad en cuyo seno se

abren las regiones de lo ente. Y como tal Totalidad, no se nos muestra algo como «presente» y «verificable», pues ya la idea de «presencia» remite a algo o alguien *para el que* tal presencia es: el Sujeto, separado del Mundo y a la vez contemplador de éste (*Kosmotheorós*). El poema *abre Mundo*: deja aparecer lo sagrado, si por tal entendemos la Completud, la Integridad de respetos (lo «sagrado», la «salvación», remite en las lenguas occidentales a tal integridad: al. *heil*, ingl. *whole*, gr. *hólos*). Pero no lo deja aparecer tal como lo sagrado es, «de suyo»: no por imposibilidad o defecto (digamos, porque el poeta sea un hombre, o sea: un ser «finito» frente al «Infinito»), sino porque *de suyo* lo Sagrado no es sino la transparencia del Mundo como Vacío: nada «de» este mundo... ni de otro, por caso más alto.

Lo Sagrado aparece en el poema bajo el aspecto de la latencia presentida, o sea: desde la *recusación*. Desde el rechazo o «retiro» (*Abgeschiedenheit*: dice Trakl; en latín, podríamos verter perfectamente el término como *occasus*). Ésta es precisamente la razón de la «extrañeza» suscitada por el poema: el orden habitual parece desbaratarse, sin que ello sea indicio de un orden más preciso y exacto (p.e. el lenguaje formal de la computación). Lo que se entrega es en apariencia el anuncio de la *pérdida* de todo orden (algo que repugna y fascina a la vez al ingeniero de la comunicación). Una pérdida que suscita *angustia*. Literalmente, no sabemos qué hacer con un puñado de palabras que, sin embargo, aisladamente tomadas —como si tal cosa fuera de veras posible— parecen pertenecer al lenguaje cotidiano. Y es que, desde luego, *no hay nada que hacer con el poema*. A lo sumo, hay que «deshacer» y «deshacerse» de toda visión «normal» (o sea, parti-

cular: de esta o aquella época: como si leer un poema fuera ir de excursión por la Historia). El poema nos incita a dar un paso, no adelante, ni hacia atrás (como quería Heidegger), sino un *paso al margen*: a la «contemporaneidad» en que se anudan las historias de los hombres, al *limes* o frontera en que se religa toda coligación, toda cosa. Retirarse al Mundo sin abandonar las cosas del mundo, mas diciéndolas de tal manera que ellas jamás íntimamente creyeron ser (como se apunta en la Novena Elegía de Duino rilkeana). Ni tampoco nosotros, los hombres «normales», creímos nunca que florecieran así. Cosas y hombres resultan así «sacados de quicio» por el poema. Pero lo que se saca de quicio es siempre una puerta: retirada ésta, lo que nos queda es justamente el «vano», la luz que lo visible –lo bañado por la luz– nos impedía ver. La luz del Vacío del Mundo. Desde la desustanciación, desde la transfiguración de lo profano *en* lo profano mismo, lo Sagrado comparece por extraña vía de lejanía y ausencia: el Todo transparece en la transparencia, en el puro *respecto* de las partes, que dejan ahora «de hacerse ilusiones» de permanencia y sustantividad. Como nosotros.

*Dem Geist' schick deine Flammen, so er duldet,
Gefangen liegt in schwarzer Nacht,
Bis einst er fromm sich dargebracht
Der Welt, der er der Schmerzen tiefsten schuldet,
Die Liebe, die gleich einem Licht
Entbrennt im Herzen und ein Sanftes duldet,
Dass dies Gefäß der Tod zerbricht;
Gemordet Lamm, des Blut die Welt entschuldet.
(Bitte <An Luzifer> [Segunda versión]).*

<Envía al espíritu tus llamas, así soportará el dolor,
Preso está en negra noche,
Hasta que un día, piadoso, se haya ofrecido
Al mundo, de cuyos dolores más hondos es deudor,
El amor, que igual a una luz
Arde en el corazón y un ser dulce soporta
Que quiebre la muerte este vaso;
Cordero degollado, cuya sangre libra al mundo de
deudas.>

Las resonancias cristianas –y sacrílegas– del poema son tan obvias como desazonantes. Se trata, para empezar, de un ruego a Lucifer que culmina en una inequívoca alabanza a Cristo Redentor. Pero es preciso atravesar –sin abandonarlas– estas resonancias religiosas, para darle la palabra al poema mismo, en lugar de interpretarlo desde una creencia (compartida o no). La negra noche, prisión del espíritu: disolución, pues. Tierra que no emerge. Sólo la irrupción de las llamas «infernales» (el desorden de lo prohibido, de la mancha y lo impuro; en nuestro caso, de la técnica *contra natura*) pueden paradójicamente animar al espíritu, sacudirlo de su letargo claustral haciéndolo sufrir. Pues el dolor es desgarramiento, conquista de la propia identidad en la separación del origen. A ese dolor se contraponen otro, más hondo: el producido por el amor, que une y coliga a todas las cosas a costa de su propia disolución, a costa de su sacrificio. Pura luz, frente a la negra noche. Derramada, como se vierte un fluido al quebrarse el vaso–corazón que lo contiene. Un fluido que sabe a sangre. La redención del mundo se paga con la muerte: sólo entonces quedará liberado el espíritu. Sólo entonces quedarán liberadas las cosas («antes», la luz ardía sólo en el corazón: el centro de irra-

diación; las cosas estaban bañadas por una luz prestada). Pero «entonces» ya no habrá negrura ni luz propias, independientes. No habrá –según la terminología heideggeriana por nosotros empleada– «tierra» ni «cielo». No existirá tampoco lo divino, ya para siempre muerto: difuso ahora como un espíritu, como un *vapor* de sangre. No habrá deudas, culpas ni pecado. Sólo cosas–gemas, fragmentos que irradian, cada uno a su manera, el todo: el *claroscuro del Mundo*. El hombre mismo, como individuo y centro, estará ya *de más*. Es la paz del desasimiento, la vida al filo de la muerte. La vida de alguien fuera de lugar:

*Lieband auch umfängt das Schweigen im Zimmer die
Schatten der Alten,
Die purpurnen Martern, Klage eines grossen Geschlechts,
Das fromm nun hingehet im einsamen Enkel.
Denn strahlender immer erwacht aus schwarzen Minuten
des Wahnsinns
Der Duldende an versteinerten Schwelle
Und es umfängt ihn gewaltig die kühle Bläue und
die leuchtende Neige des Herbstes,
Das stille Haus und die Sagen des Waldes,
Mass und Gesetz und die mondenen Pfade der
Abgeschiedenen.
(Gesang des Abgeschiedenen, vv. 12–19).*

<También, amante abraza el silencio en el cuarto las
sombras de los ancestros,
Los purpúreos tormentos, lamento de una elevada estirpe,
Que ahora piadosamente se extingue en el nieto
solitario.
Pues despierta siempre más radiante de negros minutos
de demencia

El sufriente en el umbral hecho piedra
Y lo abrazan vigorosos el fresco azul y la luminosa decli-
nación del otoño,
La casa callada y las leyendas del bosque,
Medida y ley, y las sendas lunares de los occisos.>

El poema suscita una extraña sensación de apaciguamiento inquietante en la que se repiten las obsesiones del poema anterior (silencio/<luz>/ley y medida *versus* purpúreos tormentos/<llamas>; soportar el dolor como un despertar radiante; redención *de* la muerte misma: vida callada, lunar: vida en el umbral de la muerte, *Stilleben*). Sólo me importa hacer observar aquí la emergencia de la *demencia–tierra*. Apréciase que el «demente» que sufre y soporta está continuamente –«siempre»– rescatado (por las llamas de la culpa) de la discontinuidad –«negros minutos»– del hundimiento en la noche. *Tiempo invertido*. Solamente así permanece en el «umbral hecho piedra», impidiendo así la confusión, el trasvase total de «cielo» y «tierra». Aquí se da a mi ver una redención más alta que en *Bitte* <*An Luzifer*>. Quien carga con la culpa es el «nieto solitario», el «demente». Pero, ¿qué significa *Wahnsinn*? En una primera aproximación, literalmente: «sinsentido», «insensatez» (*wahn* está emparentado con *ohne*: «sin»). Pero «sin-sentido» puede querer decir también, y sobre todo, punto de partida y llegada, *umbral* de todo sentido y senda. El demente poeta es así el «mediador», el *limes* o frontera en el que se agolpa Mundo, compaginando, templando los opuestos (*cielo*: «fresco –terrestre– azul», y *tierra*: «luminosa –celes- te– declinación del otoño»; *mortales*: «casa callada», y *dioses*: «leyendas del bosque»). Demente: *der Wahnsinnige*. En *Wahn* alienta, radiante, la misma raíz que

en el latín *vanus*: «el vano», como explícitamente se apunta en el poema. *El umbral hecho piedra*. Lo único permanente, pétreo, es el «hueco»: el Vacío que deja ser a las cosas, entre la «medida y la ley» de la era *técnica* y las «sendas lunares» (trazas en la noche de los mundos sidos, resguardados por la palabra del poeta). Las sendas por las que caminan los *occisos*, los desgajados (*Ab-geschiedenen*). Los *dementes*. Son ellos los que, al borde de todo lo medido y legislado, abren la *comarca*, el conjunto de recuerdos del pasado y de huellas del futuro por donde se espacia y madura Mundo.

Son ellos los que, en la era de la *técnica absoluta*, de la *revelación de la técnica*, dejan entrever, surgiendo de «negros minutos de demencia», la *mortalidad* de nuestra estancia en el mundo: *en la estrella errante*.

Todavía nos queda, empero, un último esfuerzo. ¿Dónde está el lugar (*Ort*) o mejor, la localidad (*Ortschaft*) en y de la que crece la palabra del poeta? ¿No habrá acaso una <<noche>> más negra que la noche de los mundos sidos, iluminada breve e insólitamente, según destino, por esa voz que hace senda? ¿Dónde hallar la sede de la senda? ¿Dónde el paraje por el que corren palabras abiertas en poema, en discurso, en narración? Y en suma, ¿desde dónde se yergue ese abierto Vacío que es Mundo? ¿No tendremos acaso que repetir el gesto increíble del <<yo lírico>> del primer *Himno a la noche* de Novalis? Después de haber cantado arrebatadamente, en efecto, las maravillas del espacio y la luz, del universo y sus reinos y, en fin, del hombre: ese «egregio extranjero» (*herrliche Fremdling*) –presencia y horizonte del «prodigioso señorío de los reinos del mundo»–, Novalis afirma abrupta y resuelta: «Descendiendo, me vuelvo hacia la noche sagrada, inefable, misteriosa.» (*Abwärts wend ich mich*

zu der heiligen, unaussprechlichen, geheimnisvollen Nacht.» En: *Werke*. Selección e introd. de H.–D. Dahnke. Berlin/Weimar 1983, p. 3).

En suma: las acciones apasionadas en las que se condensa y reúne eso que hoy, mostrencamente, llamamos <<grandes sistemas técnicos>> (por antonomasia, el *automovilismo*), <<arquitectura y urbanismo>> (la *casa*), <<industria fabril y manufactura>> (el *jarro*), y <<lenguaje>> (abierto por el hombre *demente* en sus dos extremos: el ingeniero informático y el poeta), todas esas acciones: ¿no remitirán en definitiva, siguiendo el *dictum* de Novalis, a una *pasión de cierre* en vano exorcizada (y por ende, manifiesta <<a la contra>>) por la pasión del *saber*? Si ahora tomamos como hilo conductor en cambio, el lenguaje *de la mente*, impulsado por el *eros* que hace Mundo, ¿no lo veremos acaso estrellarse contra sus propios límites, rendido por fin a la *pasión de la tierra*?

La pasión del sabio y la pasión de la tierra

Un lenguaje hambriento de cuerpos

En ese admirable certamen o más bien «convite de palabras» que es el *Symposion*, Platón pone en boca de Apolodoro el relato que éste hace a un compañero de lo oído de labios de Aristodemo sobre lo acaecido en casa de Agatón. Apolodoro, a su vez, deja hablar –desde el recuerdo de lo aprendido de memoria y debatido con Glaucón– a los diversos «comensales del *lógos*», de manera que el lector tiene la viva impresión de que aquí lo único importante es la palabra que va y viene, incansable como una lanzadera, formando la urdimbre de la bella comunidad griega. La palabra dice, en matizaciones siempre variadas: *eros*. Y *eros* bien extraño, al pronto, pues que todos estos bellos jóvenes andan enamorados del feo «sileno» Sócrates y dispuestos a entregarle sus cuerpos, a él, que sólo está enamorado... Pero, ¿de qué está enamorado Sócrates? ¿Acaso de la *idea de la Belleza*? Ciertamente. Sólo que con eso no hemos dicho mucho, si no empezamos a darle vueltas a eso de la «idea», que no es un mirar, sino al contrario: un «darse a ver», un «hacerse notar» a través de cuerpos y de acciones que quedan enseguida recogidos en la palabra y, así sostenidos, quedan a la vez como negados, como «puestos en entredicho» por ese centro que «mueve como lo amado» y en torno al cual

se arremolinan cuerpos y acciones, como ansiosos de sentirse avergonzados ante él, Sócrates, que sólo experimenta *ganas de ver y ganas de hablar*. Y así Sócrates, el disputado objeto inaccesible del placer, excita cada vez más las ansias de los que empiezan a barruntar que la *palabra* es el abismo en el que se engolfan las diferencias, quedando al final sólo ella, y quien la detenta, vencedora del campo.

Y no hay para esto cosa mejor que leer el arrebatado final del diálogo, cuando irrumpe el ebrio Alcibíades y desbarata el sereno orden del certamen, relatando con toda frescura su incapacidad para seducir carnalmente a Sócrates, ese «sátiro esculpido» (216 D) que no niega su inclinación erótica por los más bellos... sólo para mostrarles a ellos, y de paso mostrarse a sí mismo, cómo transformar esa pasión en ansia de palabras que andan en busca de la verdad, conduciendo así su cuerpo de sátiro como lo haría un buen auriga. Todas las tretas de Alcibíades por saciar su pasión con y de Sócrates son en vano. Así pasan ante nuestros ojos la vana encerrona del joven con su silencio, resuelta en diálogo que dura todo el día; la gimnasia y la lucha cuerpo a cuerpo, que tampoco arroja resultado alguno; la comida –tras de la cual se marchó, y «yo, de vergüenza, lo dejé ir», nos confiesa Alcibíades (217 D)–, y por fin una ulterior comida seguida como de costumbre de diálogo hasta entrada la noche, y tras la cual viene la prueba suprema. Como mordido por una víbora, Alcibíades, que participa de «la manía y el báquico transporte del filósofo» (218 B), ofrece un lecho a Sócrates, hace a éste proposiciones carnales y se ofrece descaradamente como amado de este extraño filósofo que le confiesa: «no te engañes, que soy nada» (219 A). El incauto Alcibíades toma por mo-

destia algo que no es sino una ceñida definición que Sócrates hace de sí mismo. Él, que como Heráclito exige que no se le escuche a él, sino al *lógos*, aguanta pacientemente que Alcibíades envuelva con su manto y ciña con sus dos brazos *toútoi tòi daimoníoi hos alethôs kai thaumastôi*: «a este en verdad demoníaco y admirable varón» (219 C). Sin que el joven consiga, claro está, más que vergüenza y perplejidad, humillación y admiración ante la «continencia y virilidad» socráticas. Continencia es *hegemonía* sobre el cuerpo, en el cuerpo mismo: signo de *sophrosyne* y de *andreía*, de «comedimiento» y «valor».

¿Por qué se niega Sócrates a los requerimientos de Alcibíades? Ciertamente, no lo hace por pudor ni por condena. El filósofo mismo está casado y tiene hijos. Por otra parte, lejos de rehuir la homosexualidad la incita entre sus discípulos, que sin embargo mezclan como hemos visto la pasión por la filosofía con la pasión por el amante. Y es justamente esta mezcla la condenada: en primer lugar, la entrega a Alcibíades sería el reconocimiento del placer por el mero placer, ya que aquí tendríamos una doble imposibilidad de procreación sexual: se trata de un niño (*paîs*) y del mismo sexo. El intercambio sexual sería un mero mecanismo de excitación y satisfacción sin dejar más *huella* que la del desecho de los fatigados cuerpos. Sócrates, por otra parte, no se niega en absoluto a comer y beber, pero como mero vehículo para la conversación. El alimento supone asimilación; la bebida, participación, creación de un ambiente común del que se prendan, cual red para pájaros, elevadas palabras. Pero la pederastia implicaría fusión de dos soledades, licuefacción de la oquedad silénica en las superficies en contacto. Y a Sócrates no le interesan las superficies, sino el espacio

interno del alma, allí donde se da ciertamente una entrega, pero hacia una radical alteridad en la que ha lugar una más alta procreación: la generación de bellos discursos a través de un más alto *lógos* compartido, a través de una *homología*. Y en esos discursos, compartidos y rememorados, indefinidamente modificables a través de la memoria y la tradición oral, se va tejiendo la *sociedad*: el *ágora*. La pasión del sabio es la pasión de la *socialidad*, es decir la utilización de apetencias carnales y deseos de la vista como *materia bruta* de la que extraer consenso social: potencias formadoras de la *pólis*.

Así pues, el sabio ateniense, ¿sería tan sólo objeto de pasión, resistida impávidamente en nombre de la razón? Ciertamente, si por «razón» entendemos una pasión más alta. Pues ya muchas veces hemos recordado la analogía de Sócrates con un sileno esculpido, de esos que son feos por fuera pero que en su interior guardan estatuillas doradas y admirables. Sócrates, en efecto, *no es nada*. Su cuerpo es sólo un busto parlante, algo así como una caja de resonancia semejante a un instrumento de cuerda bien templado: una suerte de lira apolínea que sabe domeñar y, por caso, expulsar con sus acordes la flauta dionisiaca del banquete. Por eso es Sócrates demoníaco y admirable: «demoníaco», por estar poseído por un *daímon* negativo, por un demonio que sólo le avisa de lo que él *no* debe hacer. Y lo que él no debe hacer es, ante todo, *entregarse*. La tarea socrática consiste en trabajar por la palabra los cuerpos *desde dentro*, para convertirlos en oquedades: para hacer de los cuerpos *reflexión*, invaginación de lo externo. Inolvidable es el final del *Symposion*: ante el arrebatamiento del impúdico Alcibíades unos se van, mientras otros se entregan desordenadamente a la be-

bida hasta dormirse. El somnoliento Aristodemo llega después a recordar vagamente tres figuras reclinadas: Agatón, Aristófanes y Sócrates, que beben de una gran copa común. La palabra de Sócrates, sereno en un mundo de ebrios, se extiende sobre el arte de componer «según ciencia» tanto comedias como tragedias, hasta que primero Aristófanes y luego Agatón caen dormidos. Todavía el buen Sócrates tiene fuerzas para acomodarlos en sus lechos antes de marcharse... a pasar otro día hablando (223 D).

De entre tantas hazañas sobrehumanas, algo atrae poderosamente la atención, hoy: Sócrates parece un ser incapaz de silencio. Habla y habla constantemente, hasta dejar rendidos a sus interlocutores. Hasta el momento último de su muerte sigue hablando, aunque no sea sino para recordar que se le debe un gallo a Esculapio. Sólo sabemos de una ocasión en que estuvo callado: en la campaña de Potidea, en medio de un frío gélido, Sócrates permanece de pie todo un día y una noche cavilando, «recogido el pensamiento (*synnoésas*) en la consideración de algo... y aunque no le venía, no se marchó, sino que se quedó de pie buscándolo (*allà eistékei dsetôn*).» (220 C). Eso es. Sócrates es una extraña especie de vaso cazador activamente quieto, a la búsqueda de aquello que pueda llenarlo. Nunca sabremos si lo consiguió, pues al salir el sol «partió y se fue» (220 D). Seguramente no lo encontró, pues de lo contrario se habría apresurado a contárselo al amado Alcibíades, testigo con otros soldados de la gesta del filósofo. He aquí un ojo avizor frustrado. Un ojo que no puede traducir lo visto al registro de la lengua: «No te engañes, que no soy nada», había advertido aquella noche al joven que lo requería de amores. Nada, sino un receptor y un transmisor: una máquina de hacer

discursos que a su vez presuponen y organizan sociedad. Por eso hay que tomar bien en serio su conocida afirmación: *él sólo sabe que no sabe nada*.

Rara pasión, ésta del sabio Sócrates. Él no estaba poseído por un dios que le permitiera aclarar una situación presente al descifrar el oráculo, o fundirse dionisíacamente con la naturaleza (nada más antinatural, nada más «ciudadano» y «urbano» que el buen Sócrates), o vencer con diestro y fuerte brazo en la batalla, o fundirse en fin en el abrazo de Afrodita. Con más razón que la que asiste a la Antígona de Jean Anouilh, el sabio está en el mundo para decir *no*, y morir. No lo posee un dios, sino un *daïmon*, un genio yo diría que maligno, que le hace vivir *como si* no viviera. Sócrates está siempre solo, radicalmente: lo mismo en medio de los borrachos de casa de Agatón que en la helada llanura de Potidea. Su habla es engañosa, llena de añagazas. Parece que quisiera comunicar algo. Pero en realidad dice a todo: «no es esto, no es esto». En lugar de formar comunidad, esto es de asegurar y cimentar creencias, la destruye con el ácido de sus palabras. Su mayéutica está enderezada a ayudar a engendrar solitarios. Contra la comunidad «natural», basada en los lazos de la sangre, la posesión o el territorio, Sócrates aspira a la fundación de una *sociedad* de hombres libres, esto es: de hombres radicalmente a solas consigo mismos, separados y distintos unos de otros, y cuya sola obligación, cuyo único vínculo es la distinción a través de la palabra meditada. La sociedad: unión de alteridades irreductibles. Por eso no escribe Sócrates nada: sus palabras *no deben* permanecer, una vez cumplida su función disolvente. Y por eso debieron martillarlos sus conciudadanos: en la voz apasionadamente negativa de Sócrates habla la *subjetividad* occidental.

Y a su través se pronuncia la condena a muerte de esa Atenas a la que él tanto amó: la muerte del Gran Pan. Curiosa muerte, a manos —o mejor, a labios— de quien fue tantas veces comparado con un sátiro. Lo que ese sátiro persigue no son bellas ninfas, ni siquiera los cuerpos de sus discípulos. Persigue el silencio. Una vez lo encontró, en aquella vela. Sólo que nunca lo supo. Griego a medias, Sócrates andaba a la búsqueda de su voz interior, de la voz de su conciencia. No se daba cuenta de que esa voz sólo estaría conforme consigo misma cuando llegara a anularse, es decir cuando pronunciara la palabra definitiva que acabaría con todas las demás palabras, instaurando el Silencio. Por eso se emborracha Sócrates de palabras: para encontrar la Palabra. La Palabra en la que se dictara la renuncia a hablar. Para siempre.

La Modernidad: una calculadora de pasiones

Las palabras reprimen y desplazan los deseos de la vista, que a su vez refrenan y demoran las apetencias carnales. En este proceso de purificación, la cosa se adelgaza en imagen, y ésta en *signo*. Se apetecen cosas, deseamos imágenes. Pero sólo se da *pasión* en el intercambio de signos. En ese intercambio, que llamamos *contrato*, se anuda la *persona*, a través de sus propiedades, con otras personas, para formar sociedad: la *conversación entre propietarios*. Ésta es la herencia del «admirable» Sócrates. Veamos cómo es recogida tal herencia por la máquina del Estado moderno y cómo, tras las huellas de Sócrates, se refina y utiliza en Kant y Hegel la pasión del sabio, esto es: la pa-

sión por la palabra compartida. Dice Kant que la apetencia (*Begierde*) es la «autodeterminación de la fuerza de un sujeto en virtud de la representación de algo futuro, entendido como *efecto* provocado por la representación misma.» (*Anthropologie* § 73). Es decir, el sujeto se *corrobor*a a sí mismo en cuanto que ve como algo futuro y ajeno aquello que él siente será producido por sus propias fuerzas. Ahora bien, una apetencia habitual y sensible se convierte en *inclinación* (*Neigung*). Y si esa inclinación llega a ser tan absorbente que resulta difícil o absolutamente invencible por la razón se convierte en *pasión*. Esta definición puede suscitarse, sin embargo, alguna confusión. Pues podría creerse que la razón es una entidad ajena y distinta a la pasión, y destinada a dominar ésta. Tal es por demás el sentido común de «razón» y «pasión». Un sentido insensato, bien poco sabio. Pues el propio Kant añade poco después que la enfermedad o locura de la pasión consiste en que su carácter *posesivo* y exclusivo impide a la razón comparar a aquélla con la suma de todas las demás (§ 80). Impide, justamente, esa *hegemonía* que el joven Alcibíades admiraba en Sócrates. Pues si la pasión, como apetencia, es una fuerza de autodeterminación del sujeto, y tal autodeterminación es justamente lo que Kant llama «razón», se sigue que la pasión es la razón misma, pero *alienada*, cegada por su objeto hasta el punto de no reconocer en él sus propios rasgos. En la pasión es la razón la que lucha *contra sí misma*. En lugar de buscar y sostener la alteridad, o sea la distinción entre Yo y el Otro, la pasión entrega el Yo al Otro, con lo que ambos sucumben en una masa indiferenciada, estéril y caótica, como el abrazo de Alcibíades. El cumplimiento de la pasión implica la autodestrucción de la razón, esto es: de toda conversación

posible, de todo intercambio de signos y palabras entre hombres libres. Y la razón no sería en cambio sino el *cálculo*, *la geometría de las pasiones*, o sea la astuta conversión de fuerzas naturales, salvajemente libres, en la energía que, ordenadamente almacenada y distribuida, construye la sociedad moderna.

En efecto, basta reflexionar un poco en lo que venimos diciendo para caer en la cuenta de que la pasión sólo puede darse en el hombre, y sólo puede ser dirigida a otros hombres. Pues la pasión vive del *temor al futuro*, es decir de la necesidad de conservar mi propia identidad en el tiempo. En una palabra: vive de la negación de mi carácter animal, *terrestre*. La primera pasión, nos dice Kant, es justamente el ansia de libertad *exterior*, es decir, el ansia de que mi cuerpo no sea confundido con otros cuerpos. El ansia de distinción, de *elegancia*, si queremos decirlo con Ortega. Pero para ello es necesario, primero, asegurar mis posesiones naturales, convertirlas en *propiedades duraderas*. De ahí la pasión por las riquezas. Ahora bien, tales riquezas sólo pueden ser aseguradas si los demás *me* reconocen como propietario de ellas, o sea como alguien que dispone de sus bienes y del que, en cambio, no se puede disponer, como si se tratara de una mercancía o de un bien mostrenco. De alguien, en una palabra, con nombre *propio*, reconocido contractualmente. Se sigue, pues, el ansia de reputación y buen nombre: el ansia de *fama*. Sólo que todos queremos poseer y ser reconocidos. En una palabra: todos queremos seguir siendo «yo», librarnos de la muerte, vivir *en* el tiempo como si fuéramos señores del tiempo. La única manera individual de controlar *mi* tiempo, mi vida, es pues el control de la vida de los demás, sometiéndolos a la amenaza de muerte. De ahí la última y gran pasión del

sujeto: el ansia de *dominación*, de que todos me vean como *fin subjetivo*, mientras ellos, sus deseos, sus bienes, sus nombres y su vida son considerados por mí como meros *medios* para mi propia realización. El interés, la opinión y el miedo común a la muerte son, así, los motores de las pasiones centradas en el Yo.

La consecución de esas pasiones depende, empero, de que el Otro lo permita, de que permita el avasallamiento. De aquí surgen, pues, pasiones centradas en la alteridad, dado que Yo no puede ser sino en el Otro, y a su través. Mis posesiones, mi nombre y mi vida de nada valdrían si se extinguen con mi propia muerte. De ahí el *ansia de procreación*, en la que Yo me continúo en el hijo a través de la mujer: el amor sexual tiende a la garantía de mi perpetuación en el Otro, rebajado así a mero vehículo de mi identidad. La mujer y el hijo son vistos en esta pasión como *argucias* para mi continuación *post mortem*. Pero, de nuevo, todos –todos los varones, se entiende– queremos perpetuarnos de esta guisa. De ahí que mientras el *odio* ante la ofensa inferida por el *alter ego* a mi vida, nombre o hacienda se centra en el Yo, la *venganza* es suscitada por la ofensa realizada a mi familia.

Recapitemos. Las pasiones que el sabio pretende domeñar con la *pasión societaria de la palabra y el signo* son pues: el ansia de libertad externa, de riquezas, buen nombre y dominio de los demás, por un lado. Y de realización sexual, de odio y de espíritu de venganza, por otro. Todas estas pasiones son autocontradictorias: consiguen lo contrario de lo que pretenden. El individuo pierde su identidad, esto es se *esclaviza*, justamente por querer mantener su autodeterminación en aquello que le resulta ajeno. ¿Cómo convertir esta fuerza autodestructora en energía útil? Ello sólo pare-

ce posible –recordemos a Sócrates– destruyendo *simbólicamente* al individuo mismo, o sea creando una *identidad* ficticia, igualitaria. El garante de esta identidad es el Estado Moderno. Pocos han pensado con mayor finura que Hegel esta operación de transformación de las pasiones en *derechos del ciudadano*. Pues basta echar una ojeada a la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* para ver cómo se vuelven las tornas. Desde la máquina del Estado, en efecto, la pasión de la libertad se torna en *derecho a la vida, la educación y la expresión* (es decir: derecho a todo aquello que nos aleja de la naturaleza). El ansia de riquezas resulta a su vez templada, regulada por el *derecho a la propiedad*. El ansia de buen nombre, de fama, viene constitucionalmente garantizado por el *derecho a la propia reputación*, mientras que la dominación de un individuo sobre los demás se torna en *obediencia e igualdad ante la ley*, a través de la aceptación de la *autoritas* estatal: el único Poder (*Gewalt*, lo llama Hegel) legítimo. Las pasiones descentradas corren igual suerte: la pasión sexual se torna en derecho al *matrimonio*, garantizado por el Estado, mientras que el odio y la venganza se convierten en objeto de *litigio jurídico*. La pasión del sabio se concentra pues en la *razón de Estado*: el único detentador legítimo de la Palabra. Aquello que mantenía en vilo a Sócrates en la campaña de Potidea, aquello que él buscaba en vano y por lo que, como metáfora de la suerte de Grecia, tuvo que partir, y separarse de sus compañeros, parece por fin encontrado. Hegel es la verdad de Sócrates. El Estado Moderno, la verdad de Grecia. Sólo que...

Sólo que Sócrates no era únicamente «admirable», sino también «demoníaco», al decir de Alcibíades. Ahora, en efecto, parece cumplido el ideal del sabio,

fijado en las letras bronceadas de la sentencia estoica: *nihil timere nec cupere summum bonum est*. No temer ni desear: sólo *calcular*. Tal sería el sumo bien... ¿de quién? No del individuo al que le apetecen cosas, ni del hombre que desea imágenes, ni de la persona apasionada en el intercambio de signos, sino el Bien de la Máquina: en ella *somos, nos movemos y existimos*. Pero, ¿quiénes somos «nosotros», sino engranajes de esa maquinaria? Remedando a Persio, el poeta latino tan admirado por Kant, hemos perdido la vida por ganas de seguir viviendo, sólo que nos ha sucedido lo contrario de lo que temían tanto el poeta como el filósofo: la vida se ha hecho insípida, no por entregarnos a las cosas, en virtud de habernos separado en demasía de ellas; por habernos separado, en una palabra, de la *tierra*.

El proceso articulado por Hegel se ha extendido hoy planetariamente, con ayuda de la técnica. Sólo el Estado puede permitirse el lujo de la pasión suprema: la pasión del Control a través de la Palabra, esa palabra que en vano buscaba Sócrates y que, ahora, sabe a muerte. A muerte por aburrimiento. Muchos signos nos hablan hoy de esa muerte, siempre aplazada y diferida por la creación constante de *deseos*, esto es de apetencias vagas y no comprometedoras, que aseguren el funcionamiento de la maquinaria con el mínimo de tensión social, a través de la *publicidad*. Baste señalar algunos de esos signos, bien conocidos y sufridos por todos nosotros: el fenómeno planetario de la *civilización* (o sea y bien literalmente, de la tendencia a convertir la tierra en una *ciudad global*) ha interiorizado al antiguo «enemigo»: la naturaleza salvaje. Ésta no se encuentra ya «fuera», porque no hay exterior. Y con la Ciudad desaparece el vínculo mismo del antiguo Estado–Nación, progresivamente sustituido por

una red móvil de intereses multinacionales que viven de los desequilibrios que ellos mismos generan y fomentan. El ansia de seguridad y privacidad se ha tornado en radical inseguridad, tanto *ad extra* (la tan temida «inseguridad ciudadana») como *ad intra*, pues el ciudadano pierde toda posibilidad de control de la *res publica*, y él mismo se dispersa como mero portador caleidoscópico de mensajes publicitarios. Si el Estado Moderno internalizaba lo anómalo en cárceles, hospicios o manicomios, ahora la reclusión es buscada por el propio individuo, que convierte su casa en *bunker* protector y aislado, a la vez que paradójicamente se conecta ubicuitariamente mediante la televisión y la informática: a través pues de imágenes electrónicas que sustituyen paulatinamente a la cada vez más exangüe «realidad externa». En el colmo de la paradoja, todos nosotros tendemos a convertirnos en *nómadas sedentarios*. Nómadas, porque la movilidad social exige el desplazamiento continuo para asegurar el flujo especulativo, en sarcástica corroboración de la antigua sentencia de Heráclito: «cambiando, descansa». Los medios de comunicación convierten el espacio en tiempo, mientras que la telecomunicación convierte el tiempo en instante. Y esta velocidad vertiginosa: sin metáfora, la velocidad de la *luz*, sustituye a la espaciosidad de la tierra, a las distinciones entre lugares y pueblos. La consigna actual es: *realidad virtual*, porque la realidad actual no nos satisface. Y sobre todo, porque tenemos esa realidad, cuya disconformidad con nuestros deseos de pequeñas máquinas deseantes crece al mismo ritmo que la red informática. *El desierto crece*. Lo salvaje está ya en el interior. Pero también, y en el mismo respecto, como una contradicción viva, somos sedentarios, porque ya da igual dónde vayamos. Todo va

siendo preparado para que en todas partes nos «sintamos en casa», esto es: desahuciados. Baste recordar al respecto el *slogan* de una conocida agencia de viajes alemana: «Déjenos que programemos sus vacaciones».

La canción de la Tierra

Es ist Zeit, umzukehren: «Es tiempo de volver», nos dice Paul Celan como conclusión de su discurso *El meridiano*. Pero de tornar, ¿a dónde? ¿Acaso al inicio, para matar de raíz esa pasión socrática del sabio que se negaba a hacer el amor con Alcibíades y que, por ello también, se negaba a *callar*, a guardar silencio? ¿No deberemos quizá, ahora, atrevernos a escuchar silenciosos *la pasión de la tierra*? Frente a la figura serena del sabio Sócrates, dejemos erguirse por un momento al Artista apasionado de la Vida, al Zaratustra de Nietzsche. Todas las criaturas puján por ir más allá de sus fuerzas, por crear algo que las sobrepase. También el hombre, tras la muerte de Dios, debe perecer para dar paso al superhombre. Así hablaba Zaratustra: «El ultrahombre es el sentido de la tierra. Que vuestra voluntad diga: ¡Sea el ultrahombre el sentido de la tierra!» (Schlechta II, 280). Se trata pues de un acto de *voluntad*. De voluntad de poder... siempre más. Un poder que hace de necesidad virtud y se vuelve a la tierra, al cuerpo y a la vida. En la pasión de la tierra nietzscheana, el genitivo es *objetivo*. Somos *nosotros*, o mejor: el superhombre, quien se apasiona por la tierra. Él es el que, asqueado de las promesas de trasmundos, se vuelve a ésta para conferirle nuevos e inauditos *valores*: «Mi yo me enseñó un nuevo orgullo, que yo enseñé a los hombres: ¡no meter nunca más la ca-

beza en la arena de las cosas celestes, sino alzarla libremente! ¡una cabeza de tierra, que cree el sentido de la tierra!» (II, 298). Bien está. Sólo que nos preguntamos: ¿quién habla aquí, sino el Yo interior, que enseña a Zaratustra, para que éste a su vez comunique un mensaje a los hombres? ¿No se parece acaso esta enseñanza *demasiado* a la del *daímon* socrático? ¿Es la mentada cabeza algo «terrestre», o más bien la que ha de dictarle a la Tierra lo que ésta ha de ser? ¿No se parece demasiado esta «tierra» a la blanda y dúctil «materia», a lo indeterminable que se deja imponer esa pasión humana, demasiado humana, por la dominación? Pues una sola palabra: «pasión» se dice de tres diversos estados, como se nos recuerda en el § 502 de *Aurora*: en el primero brota el animal salvaje, abominable e insoportable (esta «pasión» infrahumana es lo que el sabio denominaría mejor «apetencia»); en el segundo, y gracias a la pasión, se da una elevación en tal *altura, magnitud y excelencia del gesto*, que el hombre que tal siente ha de despreciar su ser anterior como algo indigente (ésta sería la pasión típicamente moderna: la pasión de Helvétius y Hegel, sin la cual nada grande puede hacerse); el tercer estado, el propiamente nietzscheano, sería el del hombre ennoblecido por su *élan*, por el más alto *Sturm und Drang* (y ya es significativa esta alusión): un estado éste en el que brotaría la *wildschöne Natur*, la naturaleza salvajemente hermosa, en un grado más profundo que el de la *grosse ruhig-schöne Natur*, la gran Naturaleza, sosegadamente hermosa, propia del segundo grado. Es la pasión del Creador, del fundador de estados, de religiones, del *poietés* en suma: no el que se deja dirigir por potencias ético-espirituales, configuradoras de la sociedad, sino el que engendra *nuevas* maneras de ser y de

vivir. Aquí, en este grado supremo, dice Nietzsche, el hombre comprenderá –en la pasión– más de los hombres y los venerará a causa de estos momentos, sintiendo en ellos una fuerza más que humana: una fuerza divina, *göttlich* (I, 1248). ¿Dónde está aquí la pasión de la Tierra? Dice Nietzsche que a la pasión le pasa como a la enfermedad (y por «enfermedad» y locura había tenido Kant a la pasión): no debemos prescindir de ella, sino utilizarla en *nuestro provecho* (cf. III, 724 s.). No se trata, pues, ni de sucumbir a la pasión (ello conllevaría un descenso al primer estadio), ni de reprimirla, sino de *saberla utilizar*. ¿No es ésta acaso una voz bien «moderna», en la que resuenan Descartes, Spinoza, Hegel? La pasión nietzscheana *prolonga* más bien la dirección de la conversión de lo salvaje en utilidad, en lugar de luchar contra esa dirección. Lo que Nietzsche pretende más bien es reciclar los *residuos*, a saber: todo aquello que antes no se dejaba transformar en *droits de l'homme*. Oigamos a nuestro Artista: «Nos hace falta lo anormal, damos a la vida un monstruoso *choc* gracias a estas enfermedades» (III, 725). Propinarle, pues, un «monstruoso *choc*» a la vida, para sacudirla de su modorra. ¿De verdad quiere ser fiel Nietzsche a la Tierra, o aprovecharse de ella? Y ello, ya no de la manera abstracta a la que nos tenía acostumbrados la burocracia y la ideología en la que se fue plasmando el magnífico proceso hegeliano de transformación de pasiones en derechos civiles, sino de una manera bien concreta: mediante la continua generación de *excesos* que, convenientemente almacenados y elaborados, puedan servir de alimento espiritual a masas hastiadas.

Naturalmente, la voz pluriforme de Nietzsche tiene muchos registros. Y soy bien consciente de la simplificación de mi lectura. Pero sostengo con todo que, de-

jando aparte las macabras experiencias fascistas y nacionalsocialistas, mucho más groseras y por ello destinadas al fracaso, no parece sino que hoy se estuviera *utilizando* al propio Nietzsche en provecho de la conservación de la exhausta y obsoleta burbuja cibernética, ya que son precisamente los crímenes, las violaciones, el terrorismo y demás *pasiones* fuertes las que están siendo recicladas por los medios de telecomunicación y difusión, siempre insaciables, siempre con la voluntad de poder *más*, en su propio beneficio. Un beneficio que nos concierne a todos, es decir: a todos los que vivimos ilusoria y electromagnéticamente las pasiones destructoras que no nos atrevemos a cumplir realmente, obteniendo así una satisfacción vicaria que nos saca fugazmente del torpor cotidiano. ¿No será la *global village*, en el fondo, la verdad de Nietzsche? ¿No se comprende hoy mejor que nunca el valor de tener *enemigos*: o sea, de que se haga y decida lo contrario de lo habitual? Oigamos el *summum* nietzscheano: «*Summa: la dominación* sobre las pasiones, **no** su debilitación y extirpación.» (III, 528). Pues a mayor fuerza dominadora de voluntad –añade– mayor libertad cabe dar a las pasiones. Sólo que el dominio y la libertad han crecido hoy proporcional y planetariamente, hasta ahogarse en esta farsa del fomento y cría (*Zucht*) de pasiones para poder servirse de ellas mejor. ¿Quién es ese «se» que se aprovecha del derramamiento de sangre? *Todos, y ninguno*. El superhombre, hoy, es la Máquina Ultracibernética. Heidegger llamaba a ese tinglado en el que estamos todos comprometidos; todos, enchufados: *Gestell*, «estructura de emplazamiento».

¿A dónde tornarnos pues en nuestra indignancia y apuro, sino a la Tierra misma? Nosotros, los «hijos de la tierra», durante tanto tiempo ajenos y extraños al

suelo nutricio, ¿podremos llegar a estar en disposición de atender *la pasión de la tierra*, entendiendo aquí el genitivo como un genitivo *subjetivo*? A través nuestro, la *tierra* sentiría entonces su propia pasión. Y nosotros, nuestra alma sentiría entonces *la pasión que es la tierra*. Sólo que, ¿no es éste un misticismo, tan aéreo como oscuro? ¿No es acaso una contradicción el postular *pensamientos terrestres, mortales*? Ya Aristóteles advirtió que ningún filósofo se había degradado tanto como para entender la *psyché* como formada de tierra. Y es que «todos los elementos –dice– tienen sus defensores, salvo la tierra» (*de anima* 405b8).

No parece sino que Occidente se hubiera ido configurando por un progresivo repudio y exclusión de lo puramente térreo. La divisa de una universidad agrícola mejicana, por ejemplo, es: «Enseñar la explotación de la tierra, no la del hombre». Justamente, como si el hombre, aérea entidad ajena a la tierra, la tuviera por herencia y decreto divinos a su entera *disposición*. Con mayor ambigüedad, Freud había reconocido en *El malestar de la cultura* que el alejamiento del hombre respecto a la tierra es la *vía* abierta a la civilización humana, aunque ello haya llevado a una desorientación de la *sensibilidad*, a un repudio de los sentidos. (G.W. Frankfurt/M. 1965³; 14, 459). Ahora bien, y ante todo: ¿qué entendemos por «tierra»? En un proceso exhaustivo de purificación (o mejor, de depauperación) la Grecia postsocrática, el Cristianismo y la Modernidad han coincidido en confundir a la «tierra» con la «materia» o la «masa»: aquello que presta resistencia y que, justamente por ello, puede servir de obstáculo bienhechor para el paulatino reconocimiento del hombre como vencedor de todo lo natural. Al respecto, una misma línea une el exultante y retórico grito de Galileo: «¿quién

podrá poner límites al ingenio humano?» y la cauta y prudente confesión de Husserl: la tierra como *arché*, esto es como totalidad de condiciones que *ponen límite* a toda actividad humana (*Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur*; en: M. Faber, ed., *Philosophical Essays in Memory of E. Husserl*. New York 1968, p. 324). En ambos casos, la «tierra» es algo que estorba, algo que no deja hacer al hombre. Ahora me limito tan sólo a preguntar: no deja hacer, ¿qué?

*No comprendo a los hombres. Mas algo en mí responde
Que te comprendería, lo mismo que comprendo
Los animales, las hojas y las piedras,
Compañeros de siempre silenciosos y fieles.*

(Luis Cernuda, *A un poeta futuro* vv. 24–27. En: *Poesía completa*. Madrid 1993, p. 340).

Las palabras de Cernuda saben a tierra. No sólo por sus alusiones a los tres reinos acostumbrados, o por la materialidad de su aliteración, por ese susurro del último verso, sino por la fuerza nominativa de sus palabras, centradas en el silencio y la fidelidad. Verdaderamente hemos tenido que llegar muy lejos para recordar que la tierra no es la materia; que ella, como elemento, remite a la pesantez y la solidez, a la densidad y la clausura. Que tierra, en una palabra, es aquello que en nosotros, y fuera de nosotros, rehusa estar a la mano, ahí presente, como un cadáver. Para empezar, «tierra» no es un concepto genérico y neutral. No es algo «material» en cuanto enfrentado a una forma, ni un contenido en cuanto algo enfrentado a una figura o disposición externa. «Tierra» se da en cada caso de manera irreductiblemente singular, específica: hay tierra en el

brillo de los metales, en la opacidad de la piedra, en la fluidez del agua, en el resplandor ofuscador de la llama. Su nominación en singular recuerda esa irreducibilidad a la cual incluso un Hegel rindió homenaje en su *Lógica* al recordar que, por caso, tal rosa no es roja en general, sino que es este color rojo, intransferible. Y por eso el concepto de «tierra» está formado por negaciones y distinciones, no por conjunciones y semejanzas. «Tierra» es un *plurale tantum*; como señala Heidegger: una «*unerschöpfliche Fülle einfacher Weisen und Gestalten*» (<plétora inagotable de maneras y figuras>). (*Urs.*, p. 44). Lo «térreo» (*Erdhaftes*) lo es siempre de manera específica, hasta su última fibra: a pesar de su posible desmenuzamiento, la piedra sigue siendo piedra, esto es, sigue resguardando un opaco interior que nunca será exterior, que consiste en *adentrarse* y recusarse a la mirada. El agua puede ser sometida a análisis, resuelta en sus componentes: ella continuará sordamente inmune, calma en su fluidez transparente, húmeda en la sangre animal, viscosa en la savia de la planta.

Si lo material es una supuesta *presencia constante*, un sustrato siempre penetrable y dominable, lo térreo *sale a la luz* y brota como lo indisponible y ya de siempre *determinado*: es lo diáfano o lo opaco, lo rígido o lo flexible, lo fibroso o lo liso. En su ofrecerse a los sentidos (también ellos, en irreducible plural), guarda su modo *propio*, inapelable. Lo térreo sólo puede ser aceptado y registrado, pero nunca manipulado. Aun el muy científico Leibniz se percató de esta indisponibilidad, obstinadamente hostil al *principium reddendae rationis*: las cualidades sensibles pueden ser conocidas, pero no cabe *dar razón* de ellas. Ahí se oculta un *je ne sçai quoi*, dice, del cual se es consciente, pero del que no

cabe dar cuenta (cf. *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*. Ed. Cassirer. Hamburg 1966³; II, 413. Ver también Kant, *Anthropologie* § 25: lo sensible es refractario a lo intelectual). Podemos tener un conocimiento claro de un color, pero no *distinto*, ya que no hay posibilidad de diferenciarlo en base a otros colores. Es obvio que podemos reducirlo a una longitud de onda. Pero entonces deja de ser *este* color, al igual que ocurre cuando pesamos un terrón de gleba. Si pudiera hablarse de la *cosa misma*, ésta sería justamente la tierra, en cada caso diversa: lo que allí surge es un paradójico darse de lo indisponible, algo que crece en dirección de su propio elemento y se mantiene allí, inviolable. Se dispone como lo cerrado en sí. Lo térreo es por definición una *qualitas occulta*: algo tan familiar y a la mano como oscuro. Pura donación fenoménica.

Por eso, hasta la propia denominación de lo térreo como lo «sensible» traiciona su sentido último. Pues «térreos» son también, y en grado sumo, el poema, el amor y la muerte. Más acá de toda interesada división entre lo sensible y lo inteligible, lo térreo es lo indivisible por excelencia. Y sin embargo, no es algo idéntico a sí mismo, porque se agota en su pura aparición, como un simple y sencillo *brotar*. Un brotar del fondo en cuanto fondo. Y así, térreo es el amor de Julieta:

*My bounty is as boundless as the sea,
My love as deep; the more I give to thee,
The more I have, for both are infinite.*

<Mi liberalidad es tan ilimitada como el mar,
y profundo como éste mi amor, cuanto más te doy,
Tanto más tengo, porque ambos son infinitos.>
(*Romeo and Julia*. Act II., Scene 2).

Aquí, en lo ilimitado, se compenetran superficie y fondo. Darse al amado no significa pérdida ni inmersión en un magma indiferenciado, sino sentirse por vez primera de forma plena como siéndose en el otro. Se es íntimamente sólo cuando se está fuera de sí: como los colores de un lienzo, abiertos cual flores. Ésta es la pasión de la tierra: sólo existe –y ése es el significado genuino de *páthos*– como poseída. La tierra no es nada virginal, ajeno a la mirada, la mano, la boca o el sexo del hombre. Al contrario, surge en todo su esplendor allí donde se encuentra *trabajada*, elaborada. En este sentido, ya no sería paradójico decir que no hay «tierra» en las profundidades del subsuelo, sino en *I prigioni*, de Miguel Ángel. Sólo en esa *forma che va più verso el rilievo* se esconde, reluciente, el mármol que pugna por desgajarse de sus bordes esculpidos, al igual que se da tierra en las veladuras de la pintura veneciana. Lo que el artista hace al respecto no es tratar la tierra a su antojo, sino al contrario: *liberarla* en cuanto tierra, dejar ver lo irreductible. Tierra es también aquella Palabra que buscaba Sócrates: la *parole inmortélle* de Mallarmé, latente y a la vez pujante en el juego del lenguaje, en la imposible traducción de un poema, eso que se zafa a todo lo lógico y sin embargo, paradójicamente, otorga sabor y peso, sentido y sendero a las palabras. Las formas no estaban ahí, disponibles, como no lo está jamás todo lenguaje auténtico. Es la mano del hombre la que las hace resaltar, la que guarda en su hacer el *symbolon* de copertenencia entre las maneras de ser y las maneras del ser. Artista no es aquel que se hace a sí mismo (ni siquiera sabemos muy bien qué pueda significar eso), sino aquel que es fiel a la tierra. Aquella mano que, paciente, explora las sinuosidades del mármol, como hace Chillida, para apreciar si por for-

tuna una vena de la piedra puede ser realzada en la obra. La pasión de la tierra constituye los posibles (*das Vermögen*) del hombre: literalmente, aquello que está en su mano hacer o no hacer.

Pero no sólo se da esta pasión en el arte, sino también en las profundidades de una religión que parece haber olvidado su origen; olvidado la muerte en cruz, la *passio Christi*. Olvidado que el dolor y la sangre del Gólgota no redimen del propio sufrimiento, sino que dan sentido a éste. Olvidado que un Dios ha muerto en favor de lo Otro que El mismo, que el vaciamiento (*kenosis*) sólo tiene sentido como plenificación (*pléroma*), y que sólo hay rescate y recogida de sí en la generosidad de la entrega. Hoy, en la era de la proliferación del exhibicionismo mediático, quizá sea molesto recordar estas cosas, y puede que alguien vea en ellas una patética oscilación entre la banal edificación y el romántico desgarró. Pero no se trata aquí de «edificar» nada, pues harto arquitectónica ha sido nuestra Modernidad, sino de recordar simplemente que el dolor y la muerte no se reciclan, que con ellos nada se puede hacer, y que precisamente por ello refulgen como lo indisponible. Tampoco se trata de añorar trasmundos perdidos, sino justamente de salvaguardar las *ruinae corporis*, las «pérdidas del cuerpo» que tanto trastornaban a San Agustín. Se trata, en definitiva, de saber-nos y sentirnos *mortales*, como hijos de la Tierra. Es posible que resurjan entonces, entre las ruinas de nuestros campos, en los vertederos y en el corazón maltrecho de la ciudad, pasiones que creíamos desterradas para siempre, ahora encarnadas en los desechos, en lo no recuperable. En algo tan irrecuperable como mi propia vida y tan firmemente aceptado como *la canción de la tierra*:

Wohin ich geh? Ich geh, ich wandre in die Berge.
 Ich suche Ruhe für mein einsam Herz.
 Ich wandle nach der Heimat, meiner Stätte!
 Ich werde niemals in die Ferne schweifen.
 Still ist mein Herz und harret seiner Stunde.
 Die liebe Erde allüberall blüht auf im Lenz und grünt
 Aufs neu! Allüberall und ewig blauen licht die Fernen!
 Ewig... Ewig...

<¿A dónde ir? Me voy, camino a las montañas.
 Busco la calma para mi solitario corazón.
 ¡Me vuelvo a mi tierra, a mi lugar!
 Nunca más vagaré por lejanos pasajes.
 Mi corazón, en paz, espera que le llegue su hora.
 ¡Por doquier florece la amada tierra y reverdece en
 primavera!
 ¡Por doquier y por siempre destellea azul la lejanía!
 Por siempre... Por siempre...>

(Der Abschied. En: *Das Lied von der Erde*. Hans Betge/Gustav Mahler).

Siglas

G.W.= Paul Celan, *Gesammelte Werke*. Frankfurt/M. 1992².
 WdL= G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*. En: *Gesammelte Werke*.
 Vols. 11–12. Düsseldorf 1978–1981. (tr. esp.: *Ciencia de la lógica*.
 Solar. Buenos Aires 1976⁴).
 KSA= Friedrich Nietzsche, *Kritische Studienausgabe*. Vol. 1.
 Munich/Berlín/Nueva York 1988².
 Schlechta= *Werke*. Ed. por Karl Schlechta. Frankfurt/M. –
 Berlín–Viena 1972. (Aparte de las excelentes trads. de Alianza Ed.,
 Madrid, hay una edición de *Obras completas* en Prestigio, [Buenos
 Aires, 1970, 5 vols.]
 G.A.= Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*. Frankfurt/M. 1975 s.
 SuZ= *Sein und Zeit*. Tübinga 1972¹². (tr. esp.: *El ser y el tiempo*. F.C.E.
 México 1962²).
 VWW= *Vom Wesen der Wahrheit*. (En: *Wegmarken*. Frankfurt/M. 1978).
 (tr. esp.: «De la esencia de la verdad», en: *Ser, verdad y fundamento*,
 Monte Ávila. Caracas 1968).
 Urs.= *Der Ursprung des Kunstwerkes*. (Ed. Reclam). Stuttgart 1960. (tr.
 esp.: «El origen de la obra de arte», en: *Arte y poesía*, F.C.E. México
 1978).
 Hw.= *Holzwege*. Frankfurt/M. 1980⁶. (tr. esp.: *Sendas perdidas*. Losada.
 Buenos Aires 1979³).
 ÜdM.= *Überwindung der Metaphysik*. (En: *Vorträge und Aufsätze*.
 Pfullingen 1978⁹). (tr. esp.: *Conferencias y artículos*. Eds. del Serbal.
 Barcelona 1994).
 FnT= *Die Frage nach der Technik*. (En: *Die Technik und die Kehre*.
 Pfullingen 1985⁶). (También accesible en esp. como primera
 conferencia de la obra anterior).
 SvG= *Der Satz vom Grund*. Pfullingen 1978⁵. (tr. esp.: *La proposición
 del fundamento*. Eds. del Serbal. Barcelona 1991).