

L presente ensayo estudia la relación entre el lenguaje, el campo semántico de «generación» (del gene a la gente y al género), y la técnica, sobre la base al pensamiento de Heidegger y de su descendencia intelectual. Partiendo de la crítica al subjetivismo moderno, que desemboca en el nihilismo, Heidegger pondrá en entredicho el modelo humanista antropocéntrico, describiendo más bien al hombre como «pastor del ser». Pero aparecen unos pocos «guías» o *conductores*.

Gadamer «urbanizará» el territorio heideggeriano al convertir el ser en «tradición», en la cual se conjugan historia y lenguaje. De acuerdo con esta concepción, ser hombre consistiría en ser un buen *traductor*. De este modo desaparecería (idealmente) el problema del «liderazgo».

Por último Sloterdijk pondrá el sentido del ser en la técnica y su desarrollo histórico, siendo en este caso el hombre el agente capaz de convertir señales sensitivas procedentes del entorno en signos: primero lingüísticos, después electrónicos y hoy biotecnogénicos. De acuerdo con esta función, el hombre podría ser visto como un *transductor*.

Colección de
Filosofía y Ensayo

ISBN 84-309-3834-6



9 788430 938346

tecnos

1217191

EN TORNO AL HUMANISMO

Félix Duque

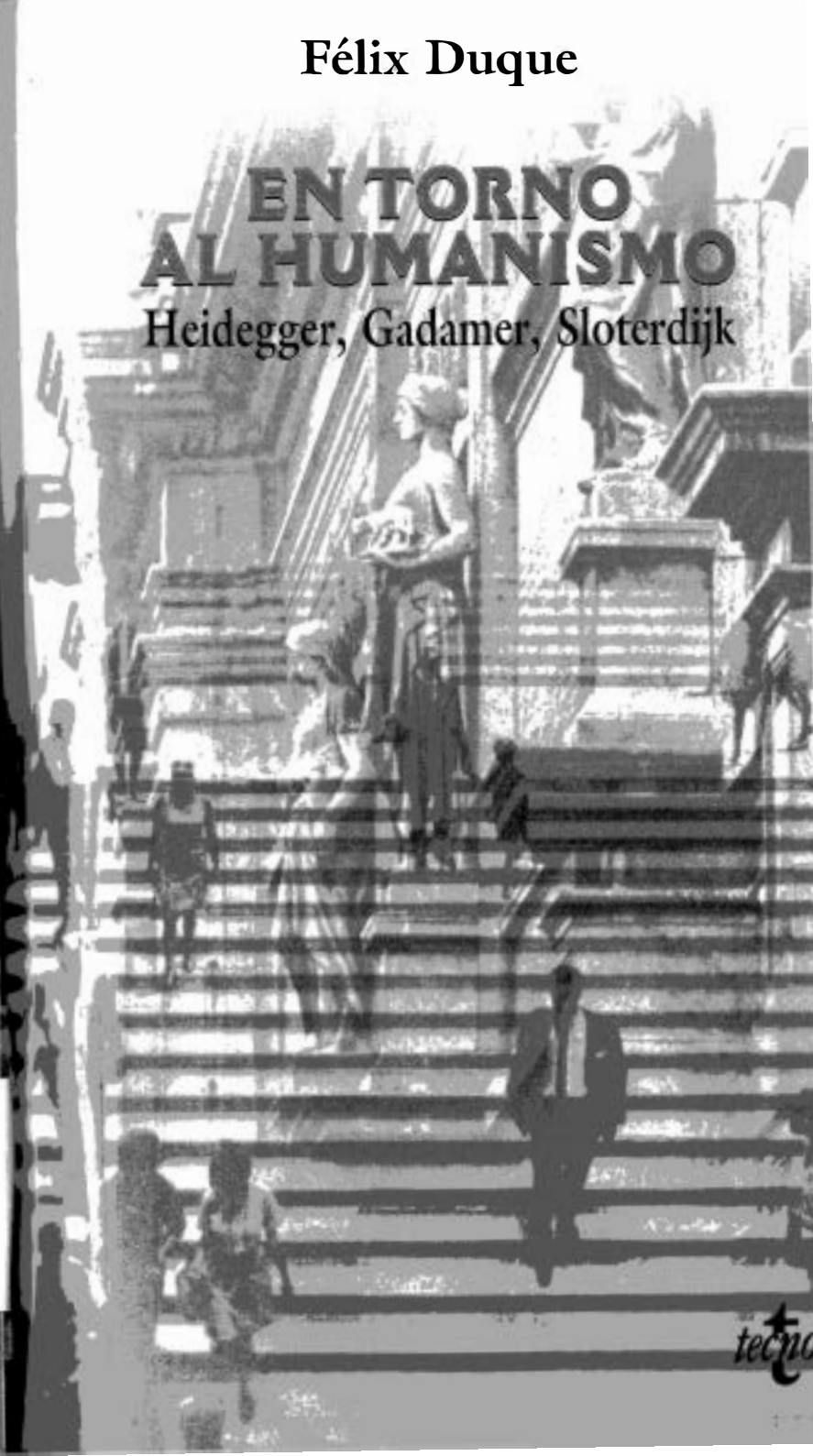
13 DUQ

tecnos

Félix Duque

EN TORNO AL HUMANISMO

Heidegger, Gadamer, Sloterdijk



tecnos

13
DUQ



UNIVERSIDAD COMPLUTENSE



5326372548

FÉLIX DUQUE

EN TORNO AL HUMANISMO

HEIDEGGER, GADAMER, SLOTERDIJK

tecno
↑



R. 36923291

Diseño de cubierta:
JV, Diseño gráfico, S. L.

1.ª edición, 2002
Reimpresión, 2006

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeran, plagiaran, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

© FÉLIX DUQUE, 2002
© EDITORIAL TECNOS (GRUPO ANAYA, S. A.), 2006
Juan Ignacio Luca de Tena, 15 - 28027 Madrid
ISBN: 84-309-3834-6
Depósito legal: M. 17.337-2006

Printed in Spain. Impreso en España por Fernández Ciudad, S. L.

ÍNDICE

ADVERTENCIA	Pág.	9
INTRODUCCIÓN: DEL METERSE EN POLÍTICA, DE LA GENTE Y DE LA ESCRITURA		11
1. OTRA VEZ A VUELTAS CON EL «NACIONALSOCIALISMO» DE HEIDEGGER		12
2. EXPLORANDO EL CAMPO EN EL QUE VIVE LA GENTE		17
3. ELOGIO DE LA ESCRITURA... Y DE SUS RESIDUOS		19
4. DIME QUÉ PIENSAS DEL LENGUAJE Y TE DIRÉ A QUÉ PUEBLO PERTENECES		21
I. HEIDEGGER: LOS HUMORES DEL PASTOR		29
1. DE LA AMBIGUA FASCINACIÓN DE LOS TEXTOS HEIDEGGERIANOS		30
2. TEORÍA DE LAS TONALIDADES AFECTIVAS		41
2.1. <i>Cuestión de humor</i>		43
2.2. <i>Una afectuosa visita de Heidegger a Nietzsche</i>		47
2.2.1. En el inicio era el sentimiento		48
2.2.2. Emoción y dispersión originaria		49
2.2.3. Cuando la pasión anda de recogida		52
2.2.4. Los posibles del amor		55
2.2.5. El miedo como tonalidad conductora		59
2.2.6. La raíz de la angustia y la flor de otra historia		61
3. LOS MALOS TIEMPOS DEL HUMANISMO		66
3.1. <i>El pastor del ser</i>		72
3.1.1. La fragua del mundo		75
3.1.2. Ser el «ahí», despejando		78
4. DE CASAS, NUBES Y SURCOS: EL LENGUAJE		80
5. EL SER: UNA DONACIÓN RETRÁCTIL		85
6. EL HOMBRE: ARROJADO PROYECTO		89
II. GADAMER: LA FILOSOFÍA COMO ESCUELA DE TRADUCTORES PARA LA VIDA		95
1. SOBRE EL DUDOSO PRIVILEGIO DE SER URBANIZADOR		96
2. QUE TODO DEPENDE DE SABER QUERER COMPRENDER		98
3. AL ENCUENTRO DEL LENGUAJE		103
4. ELOGIO DE LA TRADICIÓN		104
5. DIALOGANDO SOBRE Y DESDE LOS CLÁSICOS		106
6. UNA HISTORIA INTERMINABLE (Y NUNCA INICIADA)		107
6.1. <i>El hombre, traductor de mensajes</i>		109
6.2. <i>Que el ser crece con las interpretaciones</i>		111
6.3. <i>Cuando la lectura no da más de sí</i>		114

6 24784722

III. SLOTERDIJK O A LA LIBERTAD POR LA TECNOLOGÍA	117
1. ¿UN TIPO SOSPECHOSO, UN <i>ENFANT TERRIBLE</i> , UN ARRIBISTA DE LA DERECHA TECNOCRÁTICA?	117
2. LA MADERA TORCIDA DE LA ESPECIE HUMANA	120
3. DE LA IMPORTANCIA DE SABER LEER Y ESCRIBIR	121
3.1. <i>Domesticando a la fiera</i>	122
3.2. <i>Que después de la guerra ya no merece la pena escribir cartas</i>	125
4. LA ERA POSTHUMANISTA PREFIERE LA TELEDIFUSIÓN	127
5. UNA PROVOCACIÓN Y UN MALENTENDIDO: LOS «GANADEROS» TECNÓCRATAS	128
5.1. <i>La antropotécnica, cuestión de buena crianza</i>	130
5.2. <i>¿Quién va a mandar, y en nombre de quién, si los hombres se quedan solos?</i>	132
6. LA ÉPOCA EN LA QUE LOS HOMBRES SE OPERAN A SÍ MISMOS	137
6.1. <i>Primacía de la técnica</i>	137
6.2. <i>Cuando los hombres se quedan sin casa</i>	139
6.3. <i>La técnica: el ser de verdad, la verdad del ser</i>	145
6.4. <i>¿Es hoy de veras la tierra la estrella de la errancia?</i>	147
6.5. «Hay» información/«Hay» genes	153
6.5.1. Mutaciones, miedos y promesas: sobre los límites de la tecnología genética	157
6.5.2. Sobre las posibilidades humanas de despejar y recoger	160
6.6. <i>El hombre, transductor de la voz del ser en signos electrónicos</i>	164
6.7. <i>Al éxito (político) por la práctica (biotecnológica)</i>	167
6.8. <i>La sombra de Ortega: la técnica, un lujo a su alcance</i>	169
6.9. <i>Alotécnica versus homeotécnica</i>	172
6.10. <i>Que el horizonte de la liberación es bien borroso</i>	175
BIBLIOGRAFÍA	183

ADVERTENCIA

Este ensayo tiene como origen una conferencia impartida en la Caja de Ahorros de Murcia el 22 de enero de 2001. Ahora, ante la tesitura de reformular *in extenso* los temas entonces tratados pero evitando perder en lo posible el estilo directo de la exposición, he optado por la ficción de escribir este ensayo como si se tratase de un diálogo del autor con un interlocutor colectivo, coral (idealización, diríamos, del público asistente al acto, que en realidad sólo intervino —como de costumbre— al final), cuyas preguntas, objeciones o estímulos no están literalmente escritos, pero sí inscritos mediante el artificio del paréntesis y los puntos suspensivos; de este modo quedan sugeridos y presentidos por el desarrollo de la exposición. Pido perdón de antemano por el estilo desaliñado a San Platón y su larga descendencia.

INTRODUCCIÓN

DEL METERSE EN POLÍTICA, DE LA GENTE Y DE LA ESCRITURA

Señoras y señores, colegas y amigos, buenas tardes:

Ya se habrán fijado ustedes en que en el elenco patente en el subtítulo he puesto en primer lugar un nombre para muchos nefando: el de Martin Heidegger, el cual —al menos de diez años a esta parte— viene teniendo en muchos sitios mala prensa¹. Y quizá ahora también le contagie retroactivamente algo de mala fama adicional Peter Sloterdijk, un orondo señor que se ha animado a remover un poco las tranquilas aguas de la academia alemana (y de ahí, por irradiación, de la opinión pública «culta» europea y norteamericana).

[...]

Tienen ustedes razón, lo reconozco: con ese apellido (que suena más a holandés que a alemán) es difícil que lo conozcan a uno. En América ya se lo habrían cambiado por Peter Slot o algo así. En fin, y por si alguno no se ha enterado de la polémica: se trata de un señor que oscila entre probo profesor de Karlsruhe y *enfant terrible* del *Feuilleton* de *Die Zeit*, un hombre acusado por el *establishment* académico alemán —con Habermas y Tugendhat a la cabeza— de desviaciones racistas y hasta filofascistas, amén de tildarlo de tecnófilo y dizque gacetillero, porque entre otras cosas ha osado desempolvar a Heidegger —;después del escándalo suscitado por el libro de Víctor Farías, Señor!—, intentando liberar al filósofo de la peculiar «academia-mausoleo» esotérica que entre americanos, alemanes y franceses se ha ido edificando en torno al Pensador, y convirtiendo la *Carta sobre el humanismo* en el acta de defunción (o de suicidio *in actu exercito*, pues que se trata al cabo de una *carta*) del humanismo *clásico*, basado según Sloterdijk en la escritura

¹ Para cerciorarse de ello basta un vistazo a la Introducción y Notas de Julio Quesada a su traducción del discurso de Heidegger (25 de noviembre de 1933): «El estudiante alemán como trabajador», *ER*, 29 (2000), pp. 135-164.

y en el intercambio epistolar, afirmando a la vez que en el escrito heideggeriano centellea el anuncio de un mundo nuevo², para comenzar a entender el cual vierte este «agitador cultural» —de una manera ciertamente ambigua— inquietantes insinuaciones respecto a la conveniencia de la manipulación biogenética y pone de actualidad consideraciones sobre la «cría» del «ganado» humano (una grey sin cuernos) procedentes de los acreditados hierros de Nietzsche y de Platón (el último, seguramente el «ganadero» más antiguo de la filosofía)³.

[...]

1. OTRA VEZ A VUELTAS CON EL «NACIONALSOCIALISMO» DE HEIDEGGER

Bueno, me alegro de que ustedes al menos no caigan en la tentación de «especular», en el mal sentido de la expresión, o sea, de ascender del efecto a la causa, argumentando por ejemplo de esta guisa: «Puesto que Sloterdijk se basa en Heidegger y dice (lo que a mí me parece que son) barbaridades, cosas que encima son políticamente muy peligrosas, de ello se infiere que Heidegger es un bárbaro peligroso cuyos libros-panfletos debieran ser leídos a lo sumo solamente por censores especialistas, y para criticarlos: para que a nadie se le ocurra nunca más envenenar a la juventud.»

[...]

Ah, claro: según algunas voces discrepantes que estoy viendo se levantan de entre ustedes, no sería necesario establecer tal relación causal en un *regressus a consequentia* (del tal astilla, tal palo) porque

² No sólo a periodistas les ha parecido francamente mal que Sloterdijk ligara sus especulaciones sobre la *Gentechnologie* al nombre de Heidegger. También el Dr. Linke, neurólogo cerebral de la Universidad de Bonn, está francamente irritado: primero, porque Sloterdijk habría utilizado según él una terminología racista sin criticarla ni distanciarse de ella; pero además, y sobre todo, porque le parece un *Skandal*: «la conexión con Heidegger (*die Verbindung mit Heidegger*)». Cit. en M. Evers, K. Franke, J. Grolle, «Der antiliberaler Reflex», *Der Spiegel*, 39/1999, p. 316.

³ Cf. *Regeln für den Menschenpark* (ensayo ahora recogido en: *Nicht gerettet. Versuche nach Heidegger* [= *Regeln-Ng*]), Suhrkamp, Frankfurt del Meno, 2001. (El ensayo apareció primero en la web, y luego —aislado— en Suhrkamp, 1999; n. esp.: *Reglas para el parque humano*, Siruela, Madrid, 2000.) Una buena edición del *Político* de Platón (el diálogo de dudosa fama al que se refiere Sloterdijk) es la bilingüe de Maurizio Migliori para Rusconi Libri, Milán, 1996.

Heidegger ya tiene lo suyo: él no necesita que otros colegas —sucedores o coetáneos— lo maleen, que de eso ya sabe bastante. En fin, ésta es una actitud muy difundida entre gente cultivada, y yo desde luego no voy a tratar de convencerles de las «bondades» del de Messkirch. Me parece que en filosofía deberíamos huir de los extremos tanto del comisariado político, que vela por la pureza de la doctrina y castiga a herejes, heterodoxos y subversivos, como del sacerdocio militante, que intenta convencer con todos los recursos retóricos a su alcance de que hay que «engancharse» a determinado filósofo o a determinada secta.

Pero de todas formas, veo por sus gestos que algunos de ustedes piensan que me quiero escabullir y desembarazarme de este incómodo problema, que se arrastra desde hace más de diez años. Así que diré algo brevemente sobre el tema. No creo en efecto que exista un solo caso de verdadera filosofía —esto es: de compenetración absoluta de una doctrina que pretende validez universal con la vida de un individuo— que no suscite desde luego en el lector u oyente una reacción, digamos, de satisfacción o de desagrado, con independencia de que apruebe racionalmente o no las proposiciones en que esa filosofía se expone. Sólo que esta *coloración afectiva* llega a extremos exacerbados en el caso de la recepción de Heidegger: extremos quizá sólo comparables a los que sigue provocando la «filosofía a martillazos» de Nietzsche. Fíjense ustedes: incluso quienes sólo de oídas tienen noticia de ese pensar que el propio Heidegger calificó de «meditación» (*Besinnung*)⁴ —con las resonancias religiosas propias del término— se ven obligados a expresar su posición ante él de manera violentamente emotiva; mientras que hay estudiosos de Kant o de Aristóteles, hay «adep-tos» o «detractores» de Heidegger. Los segundos tienen a los primeros por «fanáticos» —charlatanes pseudomísticos en el mejor de los casos y criptofascistas en el peor—, y los primeros desprecian a los segundos por ser unos «integrados» en la sociedad de masas: adoradores en el mejor de los casos de una tecnociencia elevada a culto y, en el peor, defensores de una globalización neoliberal y alienante—. Parece pues difícil exponer la filosofía de Heidegger *sine ira et studio*, o sea sin «tomar partido» en pro o en contra de ella. Y ello, con independencia de la ya tediosa cuestión de si Heidegger fue un nazi *distinguido* (Farías), un nazi *normal* (Sheehan), el inventor de un «nacionalsocialismo particular» (según el *Kul-*

⁴ Cf. «Wissenschaft und Besinnung», en *Vorträge und Aufsätze I*, Neske, Pfullingen, 1967, pp. 37-62.

tusminister de Baden en 1933), un «resistente» interior perseguido por colegas y jerarcas académicos (Fédier) o un *Herr Professor* creyente en la «revolución conservadora» y temeroso de la tenaza formada por *Amerikanismus* y *Bolchevismus*, como sostiene Pöggeler y, con matices, yo mismo.

A este respecto, he de confesarles que, si tengo desde luego por correcta la indicación de Karl Löwith, a saber: que el peculiar *nacionalsocialismo* profesado por Heidegger hunde sus raíces más profundas en su propia filosofía⁵, me parece en cambio insensata la propuesta inversa, es decir: que la filosofía heideggeriana sea *nazi-fascista*, o sea que se explique desde y se agote en las doctrinas *oficiales* nacionalsocialistas, debiendo en consecuencia ser arrumbada para evitar su «infección» (o al contrario, utilizada por neonazis estudiosos —alguno habrá, digo yo— como un nuevo y más abstruso *Mein Kampf*). Esa opinión es tan insensata como la creencia de que la filosofía de Aristóteles es *esclavista* porque en la *Política* se defiende la esclavitud con «buenas» razones, es decir: con argumentos *ad hoc*, sino tomados de las concepciones éticas y metafísicas del Estagirita. Y es que, aunque sea bien verdad que la filosofía es la expresión del propio tiempo comprendido en pensamientos, sería desatinado pensar que esa «compreensión» supone una *relación causal* (ya sea la causa el *tiempo*, es decir: la experiencia, ya lo sea el *pensamiento*, esto es: la doctrina). Esta condena de Heidegger (o de Aristóteles) vive de una inconfesada y quizá hasta inconsciente *teoría del reflejo*, como si hubiese dos «mundos» y ahora se tratara de explicar el uno por el otro, o sea de reducir el uno al otro, de saber en definitiva «quién manda». Pues, en primer lugar, el tiempo «propio» de la filosofía no se limita al momento en que alguien escribió un libro, impartió una clase o dirigió un seminario, sino que recoge toda la historia de eso que llamábamos Occidente, desde los griegos, y lo condensa y *epitomiza*, como en escorzo, en un esfuerzo intelectual que sólo así, y como por añadidura, *explica* —esto es: pone en su lugar— el tiempo en que vive ese pensador. Y lo hace así porque, desde la atalaya de este tiempo «vivido», todo pensador *inicia* de nuevo, y siempre de manera nueva, toda la his-

⁵ «Mein letztes Wiedersehen ... mit Heidegger in Rom 1936», en *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*, J. B. Metzler, Stuttgart, 1986, p. 57: «[Löwith recuerda haberle dicho a Heidegger] que su toma de partido en favor del nacionalsocialismo yacía en la esencia de su filosofía. Heidegger me dio la razón sin más y me explicó que su concepto de "historicidad" había sido el fundamento de su "irrupción" (*Einsatz*) en política.»

toria de la filosofía, de manera que ésta se va haciendo «hacia atrás», por así decir. Y en segundo lugar, los *pensamientos* que abarcan y engloban ese «tiempo de la historia» y esa «historia del tiempo» no son exangües abstracciones de una realidad viviente y bulliciosa: de un mundo que está «ahí fuera», ajeno a lo que de él se diga y se piense (si lo fueran, ya me dirán ustedes cómo iban a comprenderla y a comprenderla). Ni tampoco, desde luego, constituyen el *verdadero* mundo, la «región de las ideas eternas», siendo esto que llamamos «mundo» (este nuestro ámbito «sensible») una pálida copia de ese sublime *original* que, literalmente, se le habría subido a la cabeza a un pensador.

No. Las cosas no son tan fáciles, qué vamos a hacerle. En el pensar filosófico —valga la redundancia— se da por el contrario el choque entre *tradición* (la transmisión de un conjunto de problemas que cada época ha considerado valioso ordenar, archivar, interpretar y difundir sistemáticamente), *expresión* (el modo personalísimo en el que un individuo encarna en su época esa tradición que, así, se convierte en un *destino*) y *recepción* (la reacción o respuesta —mediada por una historia tan ineludible como irreductible— con la que cada lector, cada institución y cada época replica a la apelación contenida en aquella expresión de la tradición). O bien, dicho de una manera muy amplia: el tiempo de «uno» sólo se explicita, sólo ha *lugar* si se despliega en el tiempo de la filosofía, la cual no es por su parte ni una «cosa» ni una «actividad», sino un «envío», un conjunto de textos o cartas —como recordará agudamente Sloterdijk⁶, haciéndose eco del ingenioso Jean Paul— cuyo contenido se dice o escribe de muchas maneras, pero que apuntan a lo mismo sólo si —y cuando— son leídos e interpretados por aquel que se siente su *destinatario*. Y ello, no por no se sabe qué mística «comunión» en la Mismidad, sino porque el destinatario responde *re-escribiendo* a su manera la misma «carta» y dirigiéndola a quien *corresponda* (nunca mejor dicho).

Y bien, todo esto puede parecer más o menos plausible, pero seguramente muchos de ustedes pensarán que ello no explica a qué vienen las reacciones de «amor» o de «odio» que el pensar heideggeriano suscita, sobre todo cuando voy a dejar a un lado, ahora sí, y un tanto premiosamente, la manida objeción sobre su índole *nazi-fascista*. Recuérdeme que les intente dar en seguida esa explicación. En todo caso, me gustaría insistir por última vez en que

⁶ *Regeln-Ng*, p. 302.

lo importante no es que el *Herr Professor* (y, por once meses, *Rektor*) Martin Heidegger merezca ese reproche o no, sino el hecho de que, en todo caso, sea precisamente *desde* sus textos —y, a veces, incluso *contra* ellos— donde, al ser dilucidada, resulta desenmascarada la esencia oculta del *fascismo* en general (a saber: la conjunción de la técnica maquinista y la personificación del Sujeto moderno en el Guía del Pueblo) y del nacionalsocialismo en particular (esa *non sancta* coyunda de biologicismo racista y platonismo)⁷, y no al revés. Gracias a Heidegger podemos en efecto *pensar* lo que *ha sido* el fascismo, y por ende cuáles son sus siniestras potencialidades, todavía abiertas y camufladas más o menos bajo otras maneras del poder. Pero, salvo alguna fórmula rutinaria en algún panfleto de compromiso⁸, a la luz del ideario nacionalsocialista (si es que hubo tal) no podríamos entender —ni mucho menos deducir— una sola palabra *pensante* de Heidegger.

De todas formas, tengo que decirles —algunos de ustedes me conocen además desde hace años— que yo no me considero *heideggeriano* (ni siquiera de la rama «disidente»): la verdad es que

⁷ *Einführung in die Metaphysik* (SS 1935; GA 40, 152): «Eso que hoy se ofrece por doquier como filosofía del nacionalsocialismo —pero que no tiene que ver en absoluto con la interna verdad y grandeza de este movimiento (a saber, el contacto entre la técnica destinada a nivel planetario y el hombre moderno) — hace su pesca en esas turbias aguas de “valores” y “totalidades”». Es importante observar que, en Heidegger, ni «verdad» ni «grandeza» son necesariamente términos axiológicamente positivos. Así, grandeza hay también en la decadencia; ésta, en efecto, «puede llegar a ser grande en el sentido de la desmesura de la completa aniquilación» (GA 40, 18). Sería en efecto, ya no malévolos, sino simplemente ignorante el que pensara que este pensador alaba a la técnica planetaria y al hombre moderno. El pasaje debe entenderse pues como una fuerte crítica a la «esencia» del nazismo, ¡en 1935! Con respecto al «platonismo para el pueblo» que representó el nazismo, baste hojear títulos como *Idee und Existenz*, de Paul Heynse (1935), a la sazón presidente de la Kant-Gesellschaft. El único libro que a Heidegger le fue permitido publicar durante esta época bárbara fue *Platons Lehre von der Wahrheit* (1942) —gracias a las presiones de Ernesto Grassi y, se dice, del mismísimo Duce—. No es casual que precisamente en esta obra «acuse» Heidegger a Platón de haber desviado el sentido primero de la *alétheia* hacia el de la *homóiosis*, poniendo así las bases de la tecnociencia y el subjetivismo modernos.

⁸ La gran mayoría de documentos relevantes y «comprometedores» sobre la participación de Heidegger en el nacionalsocialismo están publicados, y por ende han estado disponibles para todos los interesados, ¡en 1962! (ver la cuidadosa recopilación de Guido Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken*, Berna, 1962). Así que habrá que preguntarse por qué precisamente hasta 1988 (la fecha del libro de Víctor Farías) no se ha preocupado apenas nadie del *pardo* pasado del pensador.

me disgusta que me adscriban a cualquier escuela, así que espero —dicho sea de paso, y aplicándome yo mismo el cuento— que Peter Sloterdijk no se irrite conmigo al haberlo adscrito por mi cuenta a la «descendencia» de Heidegger. Tampoco me ha atraído nunca la militancia en un partido político, y menos seguir las directrices emanadas de algún *gurú*. Entiendo que haya gente a la que le gusten esas necesidades «clasificadoras», tan tranquilizantes: te pegan encima una etiqueta, y con ello ya sabe uno («uno» del gremio) el repertorio *prêt à porter* que hay que utilizar para tratar con los demás, amistosa u hostilmente. Sólo que uno empieza a hartarse ya de tantos *chiboletes*, por decirlo con la donosa asimilación al castellano que Unamuno hizo del término *schibboleth* y cuyo empleo mi amigo Patricio Peñalver, con razón, reivindica.

[...]

¿Que a qué me dedico, entonces? Es bien sencillo: por un lado, intento *desmantelar* todos los monumentos (en el fondo, siempre funerarios) erigidos en loor de un filósofo: pues hacer de éste una *estatua* (también en el sentido literal) significa convertir en santón (más o menos laico) a alguien que había hecho de su vida una incesante búsqueda; significa por tanto convertirlo en el poseedor seguro de la verdad y de la norma de vida adecuada: en alguien bajo cuyas banderas es lícito ora bendecir, ora perseguir y derribar; con ello, también, se reniega del alma de la filosofía, que es la discusión razonada, y se cae en la ideología. Y por el otro lado, el positivo, procuro exponer, analizar e interpretar textos de grandes pensadores para esclarecer a su luz problemas punzantes del presente. No seguramente para solucionarlos (no se trata de modestia: es que no creo que sea ése el cometido de la filosofía), sino para comprenderlos más profundamente, en cuanto arraigados en consejas, instrucciones, prejuicios que operan las más de las veces sin ser notados. Y son esas raíces las que el estudioso debe sacar a la luz, creo yo.

[...]

2. EXPLORANDO EL CAMPO EN EL QUE VIVE LA GENTE

Gracias por la irónica objeción: no, yo no pienso que por charlar durante un rato a propósito de algo que escribieran Heidegger, Gadamer y Sloterdijk se vaya a arreglar el conflicto actual entre

Macedonia y la guerrilla albanesa, o a paliar siquiera el mísero y renovado intento de «reconquista» de España por parte de los «sin pa-peles» africanos. Pero sí pienso que esos y otros problemas serían considerados de modo bien distinto si, además de los «sospechosos habituales» de nuestro gremio, hubiera más gente «entrenada» en el ejercicio del pensar y supiera por ende examinar —saltándose naturalmente muchos eslabones de la cadena— las preocupaciones cotidianas a la luz de problemas «de fondo».

[...]

No creo refugiarme en vaguedades. Intento más bien que latiguillos y muletillas usados en el lenguaje cotidiano adquieran de pronto perfil y gravedad al usarlos con precisión. Así, problemas *de fondo* son aquellos que, latentes, colorean y prejuzgan otros problemas concretos, y cuyo examen —no digamos ya su resolución— nunca será pues del todo hacedero si viene propuesto en el mismo plano de «emergencia» del problema. Si no hubiera fondo, o sea si no se encarasen esas preocupaciones como si brotaran de un hondón que les prestase espesor y consistencia, haciendo ver además sus ramificaciones y su raíz común con otras, entonces todo daría más o menos igual dentro de un juego de intercambios incesantes, tan rápido como fastidioso.

[...]

De acuerdo, les pondré un ejemplo. O mejor, como les dije antes: intentaré mostrarles una de esas raíces. Quizá la más honda y de mayor influencia, en general. [...] Ya, claro: primero hablo sobre el «fondo» y ahora «en general». Típico del filósofo, dirán: otra vez refugiándose en vaguedades. No. Perdonen. Como hice antes al mentar el «fondo», voy a proceder ahora —pero con mucho más detenimiento— a darle algunas vueltas a la raíz de esa locución: «en general».

Para rastrear su influjo y difusión, paseémonos antes por la superficie, por el campo semántico en donde esa raíz ha ido echando tallos con sus yemas, vástagos, ramas, etc. Es un campo grande: tan grande, que todo árbol *genealógico* se afincan en él. En general vemos cómo se engendran allí las generaciones, las genealogías, los géneros, la generalidad, la gente, el ingeniero o el genio, no sin apreciar cómo están surgiendo también de un tiempo a esta parte brotes novedosos de aspecto inquietante: los genes y el genoma, los cuales remiten a ramas de la ciencia médica que otrora eran a veces venenosas y a veces estaban en parte podridas, enmarañadas entre sí y entrelazadas con prejuicios relativos al contacto y a la pureza, a

la sangre y a la figura corporal: la *eugenésica*. Y si nos vamos a la radícula misma, al embrión del que surgirá la raíz, nos encontramos con la génesis y con el Libro que habla de la primerísima génesis de todas las cosas y del todo, así como de su ingenerado Engendrador: el Libro del *Génesis*.

Al principio todo fue engendrado (o se pusieron las primeras raíces para su ulterior generación), según el *Génesis*. Al final toda generación será maleable, según la Genética. Hoy ya hay gente que puede no solamente asistir en persona al espectáculo ofrecido por los distintos tipos de génesis (o más bien, reproducir simulacral y virtualmente ese espectáculo), sino manipular esos tipos, cambiar su orden y disposición, en suma: participar activamente en la generación, evitar que ésta se produzca (sin ir más lejos, con los medios anticonceptivos) o duplicar un organismo adulto con la clonación.

[...]

3. ELOGIO DE LA ESCRITURA... Y DE SUS RESIDUOS

Es cierto: todo ello tiene que ver con la escritura. Para empezar, el *Génesis* es a su vez el libro genesíaco por excelencia, ya que ha generado muchos libros semejantes a él, tanto al ser copiado, corregido y «depurado», glosado e interpretado de mil maneras, como al ser «trasplantado» a otras lenguas, repitiéndose en otro terreno las operaciones antedichas. Y hasta hay algunos [...] —sí, claro: me refiero a los cabalistas— que piensan que las letras y palabras del libro originario, bien interpretadas, son como las matrices de toda realidad y toda objetividad. Basándose en ello y yendo bastante más allá, otros piensan —más atentos a las aplicaciones prácticas— que su conocimiento equivaldría a la posesión de un poder poco menos que absoluto, literalmente divino, para cambiar esa realidad *ad libitum*. Así que, aunque los medios empleados para convertir el poder (en alemán, *Macht*) del lenguaje en dominio *mágico* de la realidad no cumplan los cánones científicos actuales, bien se ve que la intención, que el objetivo final es el mismo en los magos cabalistas y en los apóstoles de la *biogenética* en particular y de la *antropotécnica* en general (no está mal traído el término que usa Slo-terdijk, ¿verdad?).

Más aún: como saben ustedes mejor que yo, desde el descubrimiento de la llamada «doble hélice» por Watson y Crick las cadenas

genéticas se entienden *como si* fueran lingüísticas. Según esto, decir que el *genoma* humano puede leerse igual que un libro (o mejor: que un hipertexto interactivo) no es un mero *modus dicendi*. [...] Sí, parece como si, al pasar al continente, eso que los pedantes de la triple A («Amigos de la Analítica Anglosajona») llamaban antes *linguistic turn* se hubiera expandido vertiginosamente en sus giros (como una espiral) hasta engullir toda realidad externa (que ya se sabe eso de Derrida: que no hay el «afuera-del-texto»). Así que todo parece ahora cuestión de letras (junto con números y grafos) y de su combinación. Lo mismo en el Génesis que en la Genética. [...] Tienen razón: no todo es texto, tejido; también, en lo que se me alcanza, creo que hay «residuos», verdaderos «actos fallidos» en el genoma: muchos fragmentos sueltos, perdidos, como en un aparente *luxus naturae*; o, si queremos, «basura» intracelular. Es verdad: pero está hecha de «letras» mal combinadas, como incrustaciones (algo así como las interjecciones en el lenguaje, digamos, «de toda la vida»). [...] Bueno, tampoco es eso cosa de extrañar. Igualmente se observan en el *Génesis* —como hilos sueltos— huellas de otra escritura, fragmentos del naufragio de otras narraciones, raspaduras y borrones de palabras que no deberían haber estado allí (por ejemplo, dos tipos de creación yuxtapuestos para un mismo mundo y por parte de un mismo Hacedor, la sombra tácita de Lilith, los gigantes, etc.). Ya les hablaré un poco de esto al final de la charla, al hilo de las consideraciones de Sloterdijk sobre la *autopraxis* humana.

De todo ello, una cosa parece clara, a saber: que la generación —en sus múltiples formas— tiene que ver con la escritura. Y ello hasta en los casos de «generación» lógica, puramente racional, abstracta e intemporal: el *género* se divide en especies cuando es «marcado» por una diferencia justamente específica, de manera análoga a como el *verno* (la misma palabra, en el fondo) se distingue del suegro por introducir en la descendencia paterno-filial una diferencia que lleva al alejamiento progresivo del tronco original mediante creación de nuevas estirpes. Una diferencia acompañada del *nombre*, del apellido de otro cuño. Ya sé, no debo abusar del demonio de la analogía. [...] Ya oigo por ahí voces que me avisan —con razón— de la diferencia *gramatical* entre los géneros, y del uso actual: directamente importado de América, de la «literatura de género» (en donde, por cierto, parece como si no hubiera más que un género; pero dejémoslo estar: me rindo de antemano, en vez de entrar en polémica). Pero fíjense en que también las lenguas tienen su genealogía, de modo que los distintos «yernos» lingüísticos,

creadores de diversas *gentes idiomáticas*, cada una con su *genio* titular, no dejan de apelar por su parte a una genealogía común, a un *etymon* que, al menos en esa ficción útil para la vida de las lenguas que llamamos *indoeuropeo* está indicado por la raíz **ǵen*, que significa naturalmente «engendrar». De ahí vienen el griego γένος, el latín *gens* y *natus* (de *gnatus*), el alemán *Kind* («niño»), etc. Pero lo que más llama la atención respecto a la íntima conexión entre la generación y la escritura (ya presente, en lo que se me alcanza, en hebreo, donde «conocer» es «engendrar») es que, al parecer, la mentada raíz está estrechamente emparentada —si es que no era la misma en origen— con verbos de conocer... y de poder, según se aprecia incluso fonéticamente en términos como *gignosco* y *gnosco*, *kennen* («conocer») y *können* («poder»), estar facultado para hacer algo o ser capaz de ello; de ahí también *Kunst*, «arte»; *König* y *King*, «rey»⁹.

[...]

4. DIME QUÉ PIENSAS DEL LENGUAJE Y TE DIRÉ A QUÉ PUEBLO PERTENECES

Sí, es verdad que de tan contundente ramillete de voces de diversos idiomas no parece desprenderse más que un mismo aroma, ya bien olfateado, a saber: que engendrar y nombrar son operaciones similares, e incluso que la segunda es superior a la primera, porque si el engendrar hace surgir algo a la existencia, el nombrar lo recorta, lo distingue de otras cosas, le da *sentido* a esa existencia hasta entonces bruta y, por ende, tiene el *poder* de manejar a su antojo la cosa nombrada. De nuevo, la tentación *mágica* del lenguaje. En el *Génesis* se bordea muchas veces esa insidiosa potencia superior, aunque se pone a ella coto: es verdad que Yavé Dios deja en manos del hombre cómo llamar a los animales, de modo que «fuese el nombre de todos los vivientes el que él les diera» (*Gen.* 2, 19). Pero también lo es que el escritor (o mejor el escriba: Moisés, según la tradición) se cuida muy mucho de decir inmediatamente antes que fue Dios el que, con ese fin: «trajo ante el hombre todos

⁹ Para estas derivaciones etimológicas, ver bajo las respectivas voces (partiendo de *Genus*) el *Herkunfswörterbuch* de G. Drosowski *et al.*, Bibliographisches Institut, Dudenverlag, Mannheim/Viena/Zúrich, 1963 (*Der Grosse Duden: Band 7*).



cuantos animales del campo y cuantas aves del cielo *formó de la tierra*» (*ib.*; soy yo quien subraya). Aquí, donde todavía tiene predominio absoluto el lenguaje hablado y la vista (las dos actividades —creación y reflexión— propias de Yavé), parece de lo más *natural* pensar que los animales (y por extensión, todas las cosas) tienen *dos* nombres: uno divino, que corresponde a la esencia de la cosa mentada (¿o es que no iba a saber Dios qué es lo que estaba creando, teniendo para ello que esperar al arbitrio nominativo del hombre?); y otro humano, impuesto artificialmente por el hombre. Quien sepa el nombre de algo en el lenguaje divino podrá crearlo, modificarlo o destruirlo a voluntad (recuérdese el mito del Golem). Nosotros los hombres corrientes, en cambio, nombramos animales, plantas y minerales de manera convencional: esos nombres sirven para entendernos entre nosotros; y además se trata de un «nosotros» tribal: postbabilónico, particular (*idiotés*, se diría en griego) e idiomático.

[...]

Sí, yo también estaba pensando justamente en él, en Walter Benjamin —no en vano un pensador judío—, que ha dicho cosas bien profundas al respecto¹⁰. Pero desde la mítica expulsión del Paraíso, y no digamos después de Babel, los hombres se han empeñado obstinadamente en hallar, si no el lenguaje divino o la *lingua adamica*, sí al menos una lengua honradamente *realista*, o sea que diga las cosas «tal como son»; y ello bien sea por peraltación de una lengua (el hebreo, el griego, el —supuesto— indoeuropeo o el alemán) sobre todas las demás —en cuanto que ella estaría en contacto con la divinidad, con la raíz de la naturaleza, con el brote originario de la historia, o incluso con el ser—, o bien —más modestamente— por creación de un lenguaje unívoco y exacto (como el de las matemáticas o la lógica), al cual —al menos formalmente— debieran reducirse y remitirse todos los idiomas, tanto los naturales como los subidiomas o jergas, modificados para su utilización en las ciencias o las técnicas.

[...]

Es cierto, tiene usted razón: quizá no debiera haber utilizado tácitamente una relación disyuntiva inclusiva («bien ... o bien», *vel / vel*) a dos propuestas *toto caelo* distintas; la primera presupone la existencia de un grupo —de un Pueblo Elegido— cuya lengua

¹⁰ Ver *Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*, en *Sprache und Geschichte. Philosophische Essays*, Reclam, Stuttgart, 1992, pp. 30-49.

(con las modificaciones y depuraciones necesarias para aislarla de su «contaminación» con idiomas «de baja estofa») es reflejo aquí, entre los hombres, del lenguaje primordial. Y, paralelamente, la generación de tan escogida gente habrá de ser también *endogámica*, de manera que el nombre (en última instancia, el nombre de la estirpe, del γένος) se adecue perfectamente a cada uno de los vástagos, «envolviéndolo», definiéndolo y —como es natural— dándole *renombre*. Basta echar una ojeada a las genealogías de la Biblia o a las tiradas genealógicas de los héroes de la *Ilíada* para ver cómo funciona esa adecuación. Pero es sobre todo en la *Teogonía* de Hesfodo donde se advierte con meridiana claridad que el nombre propio de un dios o un héroe es el *epítome* o condensación de sus funciones o propiedades, de manera que toda una serie de nombres, adjetivos y verbos van «preparando» por así decir el campo para que «florezca» de golpe la entidad nombrada¹¹.

Por el contrario, la segunda propuesta —la de un lenguaje formalizado y en lo posible unívoco— revela una desconfianza radical para con la naturaleza o, mejor, para con todo cuanto sea inmediatamente dado, ya se trate de un don natural, divino o tradicional. Esa propuesta corta tajantemente el «cordón umbilical» del hombre con su procedencia de sangre, de parentesco o sociobiológica, y lo enfrenta a un mundo que debe ser reformulado, y más: reelaborado a imagen y semejanza, no tanto del «hombre» (pues qué se entienda por tal depende de su relación con la sangre y con el nombre), cuanto de la *máquina*, mediante un lenguaje artificial *escrito*: libre pues en lo posible de la indeseable adherencia física del habla, de eso que los alemanes llaman muy expresivamente: *Mundart*, literalmente: «manera de boca», manera de hablar. No es fruto de la casualidad el que Georg Wilhelm Friedrich Hegel: el más vigoroso combatiente de lo «natural» o «dado» y, en consecuencia, también el más ferviente «traductor» —o mejor, «reductor»— del mundo y sus variopintas contingencias en una *ciencia de la lógica* exhaustivamente

¹¹ Ver, por ejemplo, la descripción de las musas en *Theog.*, vv. 65-67: «en medio de las fiestas (*en thaliéis*); y sus bocas, en encantador (*eratèn*) son, van cantando (*mélpontai*) las leyes y glorificando (*kleíousin*) las costumbres comunes a todos los inmortales». Así que, cuando en los vv. 77-79 son nombradas las musas, ya estamos preparados para reconocer a *Talía*, *Erato*, *Melpómene* y *Clío*. Los nombres de las otras cinco remiten igualmente a sus cualidades o funciones: *Euterpe* (de *eû* y *térpo*: «la regocijante»), *Terpsícore* (de *térpsis* → *térpo* y *chorós*: «la que ama la danza»), *Polímnia* («la sabedora de muchos himnos»), *Úrania* («la celestial») y *Calíope* («la que tiene bella voz»).

autorreferencial, haya luchado con todas sus fuerzas tanto contra la escritura ideográfica o jeroglífica como contra lo que él llama «relación *mágica*» entre el seno materno y el niño todavía en estado fetal, controlado, alimentado y *marcado* por los jugos y secreciones internas, por los *humores* de la madre, la cual aparece así como interiorización y condensación de la *tierra*, y por ende como el *Genius*, como el *daímon* o «demonio» (en sentido griego) del niño¹².

Por lo que respecta a la lengua, Hegel alaba el proceso histórico-mundial de «purificación» de todo resto de «naturalidad» —quiero decir, de inmediatez física— en los lenguajes, comenzando desde los signos jeroglíficos chinos (los cuales pretenderían reflejar el orden y las formas exteriores del universo, o mejor: de las *representaciones* de la realidad) y culminando en el *parler sans accent* de las lenguas europeas¹³, que Hegel aprecia como máxima perfección, ya que en ellas es la pura «articulación» la que garantiza la «determinación objetiva». Tan radical es Hegel en esta defensa de la escritura *alfabética* que aquí se invierte el orden que el sentido común tiene del lenguaje: es en efecto la *escritura* la que tiene primacía sobre el lenguaje sonoro (*Tonsprache*), el cual sólo alcanza objetividad y comunicabilidad segura a través de la *fijación* de signos convencionales como «sustitutos» de los fonemas. Por ello sostiene Hegel que: «La escritura alfabética (*Buschstabenschrift*: “escritura literal”) es en y para sí la más inteligente; en ella, la *palabra* ... es llevada a conciencia y convertida en objeto de reflexión.» La razón es clara: este tipo de lenguaje es puramente *analítico*: «esto es, que el hacer signos se reduce a unos pocos elementos simples»; por así decir, el residuo

¹² Ver *Enzyklopädie* (1830), § 405, Anm. (*Werke*, Suhrkamp, Francfort del Meno, 1970, 10, 125 s.).

¹³ Barrunto aquí una puya irónica (es Hegel quien alaba con términos franceses el «hablar sin acento») contra los idiomas latinos y especialmente contra el francés: entre los idiomas europeos cultos, esta lengua es seguramente la que mayor cantidad de acentos, tildes y matices utiliza, estableciendo así una honda separación entre escritura y pronunciación y posibilitando de este modo continuos y sorprendentes juegos de palabra, *jeux d'esprit* y *calembours*, tan abundantes entre filósofos franceses (piénsese en Blanchot, Levinas o Derrida). En el otro extremo se situaría el inglés, prácticamente sin reglas de pronunciación o acentuación y con pocos casos además de flexión, lo que haría de él una lengua poco fiable para la comunicación, salvo en la escritura. En cambio, el alemán estaría situado en el justo centro, ya que no tiene acentos y las reglas de pronunciación —junto con su riqueza en casos, prefijos y sufijos— están por lo general bien fijadas. Es verdad que el propio Hegel no establece explícitamente esta primacía (él habla en general de «Europa» y de las lenguas europeas), pero me parece que subyace claramente a su argumentación.

más sutil y «transparente» de lo sensible, de manera que sólo aquí «alcanza lo signico plena determinidad y pureza»¹⁴. En perfecta correspondencia, y en el ámbito de los pueblos, de sus relaciones de parentesco y sus contactos con otros agrupamientos y sociedades, otorga Hegel a Europa la primacía frente a las demás partes del mundo, ya que sólo el espíritu europeo ha aprendido a la perfección que ser *libre* es ser sí mismo en lo otro, desde lo otro y cabe lo otro, y por ello se ha difundido lo europeo a escala planetaria: único caso en que la fundación de colonias ha hecho surgir Estados superiores a la metrópoli (piénsese en la Magna Grecia en relación con el Peloponeso o en los Estados Unidos de América en relación con Inglaterra)¹⁵.

[...]

Vaya, déjenme que me adelante yo mismo a la objeción que ya estoy viendo levantarse entre algunos de ustedes. Esa alabanza —realmente magnífica— a la escritura alfabética, con su flexible carácter *mecánico*, que deja libre al Espíritu para insuflar en esos rígidos signos articulados mensajes perfectamente comunicables; esa alabanza, también, al espíritu europeo por su carácter «viajero» y cosmopolita, negador de toda *autoctonía*, de toda atenuencia a *Blut und Boden*, a «sangre y suelo», exige desde luego que exista una sola y misma *grafía* para la escritura —y la traducción— de diferentes idiomas; pero para ello, a su vez, tales idiomas tienen que estar ya fonéticamente predeterminados por la escritura, en un potente bucle de retroalimentación y de corroboración, lo cual permite sospechar —o, si queremos, *inventar*— la existencia de un lenguaje común —y exclusivo— *protoeuropeo*.

Así pues, y de acuerdo con el principio general hegeliano del estricto paralelismo entre forma y contenido, sólo las lenguas de Europa (¡y de Europa Occidental!), una vez crecidas en la Modernidad, pueden adquirir un modo de escritura —curiosamente, el de una lengua para entonces muerta: el *latín*— que permita comunicación, transcripción y traducción fiables entre ellas, al mismo tiempo que la escritura matemática cumple lo propio con las diversas ciencias. De manera que, lejos de abrirse al ámbito lingüístico extraeuropeo, la escritura alfabética latina se *impone de manera imperialista* sobre

¹⁴ *Enzyklopädie*, § 459, Anm. (*W.*, 10, 274 s.).

¹⁵ *Enzyklopädie*, § 393, Z. (*W.*, 10, 77): «Das Prinzip des europäischen Geistes ist [...] die selbstbewusste Vernunft, die zu sich das Zutrauen hat, und die daher Alles *antastet*, um sich selber darin gegenwärtig zu werden.»

los demás idiomas; a veces incluso por exigencias técnicas, propias de la máquina (hasta el griego y el ruso se transcriben en aquella grafía). Y lo hace sin dejarse «contaminar» por los modos de decir *extranjeros*, sino —muy al contrario— estableciendo un verdadero «Lecho de Procusto», en virtud del cual es preferible que se pierdan matices y acentos con tal de que los fonemas sean reducidos al alfabeto latino. Lo mismo se diga respecto a la conexión entre los pueblos. Ésta no se propugna por así decir *desde abajo*, favoreciendo la mezcla de razas, el mestizaje, sino *por arriba*: es el mecanismo estatal de la división de poderes, la democracia parlamentaria y la impersonalidad e imparcialidad de la ley: en una palabra, la *manera política de ser europeo*, lo que viene propuesto por Hegel como organización común a todos los pueblos, con la muy vehemente sospecha por nuestra parte de que, al igual que ocurre con la hipótesis *indoeuropea*, así también en lo político sólo esos que Hegel llama «pueblos germánicos» forman una *familia estable, unida y dominante*: la única capaz de corresponder plenamente en sus miembros —las naciones— a esa estructura formal —el Estado—.

Si ahora volvemos a las dos propuestas antes señaladas: por un lado la de la íntima cercanía entre un lenguaje humano privilegiado y su «original»: el lenguaje divino o natural (ya se deba esa afinidad a graciosa donación o a natural *syngéneia* o «consanguinidad» entre Dios —o la Physis, o el Ser— y el hombre), y por otro la de un lenguaje alfabético abstracto y literalmente contra natura, seguramente se darán ustedes cuenta de que, a pesar de la profunda disparidad en la interpretación de la relación entre pueblo y lenguaje que de esas propuestas resulta, ambas vienen a coincidir al cabo en lo mismo, a saber: que ya sea divino, natural o artificial existe un lenguaje privilegiado y apto para mantener —diríamos— la realidad a buen recaudo, capaz de ponerla a disposición de las necesidades e intereses del hombre. Y ese lenguaje está detentado por un Pueblo superior (o con cierta lasitud interpretativa: por un continente como Europa, o después por un subcontinente como Norteamérica), ya se deba esa superioridad a una decisión divina, a una adecuación perfecta con el condicionamiento geohistórico, a la efectividad de las instituciones éticas y políticas que convierten a un pueblo en Estado (en Hegel, derivadas del Cristianismo, el Derecho Romano, la Reforma, la Revolución y la Constitución), o bien —como resultado de esa eficacia, pero superando con creces el ámbito sociopolítico para difundirse por todas las regiones ontológicas— al establecimiento a nivel planetario de la tecnología y,

por ende, de sistemas de comunicación más completos y flexibles que el de la escritura alfabética.

[...]

Es verdad: la analogía ha quedado un tanto desaliñada, ya que mientras me he ocupado de señalar con cierto detalle los presupuestos y condicionamientos con que Hegel afianza la segunda vía (diríamos: la que propugna la *artificialidad* del lenguaje y la superioridad de las instituciones políticas sobre las estructuras de parentesco o los medios económicos de intercambio de bienes), he dejado a la primera (la defensora del *arraigo* del lenguaje y del pueblo en una instancia superior, donadora) sin un representante filosófico en la modernidad (aduje en cambio, recuerden, los casos de la Biblia y de los griegos arcaicos, como Homero y Hesíodo). Así que, aunque no me detendré en perfilar sus rasgos, déjenme que por mor de la simetría y siquiera sea para establecer como correlato un pensador coetáneo de Hegel, miente aquí casi de pasada al de los *Discursos a la nación alemana*¹⁶ y de las versiones berlinesas, tardías, de la *Wissenschaftslehre* como Patrón titular de la primera de esas vías.

¹⁶ Sobre la «misión» alemana y el destino de tan estupenda *gens*: salvar a la humanidad, cuya corona sería el pueblo alemán (según Fichte, unido más por lazos lingüísticos e histórico-culturales que por vínculos raciales), véase la «modesta» tarea emprendida por Fichte con sus *Reden*: «el medio propuesto en estos discursos para la formación de una nueva especie humana deben aplicarlo ante todo los alemanes en los mismos alemanes y [...] corresponde propiamente y en primer lugar a nuestra nación» (*Discursos a la nación alemana*, Editora Nacional, Madrid, 1977, p. 123). Esto, por lo que hace a la nación alemana como Pueblo Privilegiado. Respecto al lenguaje, Fichte sienta una tesis general y otra exclusiva de la lengua alemana. La primera, «naturalista», por la cual enlaza Fichte *a parte ante* con Herder y *a parte post* con Heidegger, a saber: «No es realmente el hombre quien habla, sino la naturaleza humana es quien habla en él y se manifiesta en sus semejantes» (p. 127; para Heidegger, cámbiese «naturaleza humana» por «lenguaje»). Pero, como se supone que la «naturaleza humana» ha de ser única, a ella corresponderá en máximo grado la lengua que se haya conservado pura y sin mezcla (lo cual refuerza la sospecha de que esa «naturaleza» se dará en todos los hombres, pero que hay hombres —o un pueblo— que la representan por antonomasia). Y así se llega a la segunda tesis, la enaltecedora de la lengua alemana, superior a la de los demás pueblos germánicos porque: a) «en un caso se conserva algo propio y en el otro se ha aceptado algo extraño»; y por el hecho de que: b) «esta lengua haya continuado hablándose ininterrumpidamente, porque más forma la lengua a los hombres que los hombres a la lengua» (p. 126). Una última muestra de este pernicioso mito del origen y la pureza: «Un examen más minucioso haría tal vez ver que los pueblos germánicos que aceptaron la lengua romana [los francos, sin ir más lejos: las *Reden* va dirigidas contra Napoleón en particular y contra Francia en general; F.D.] profanaron su ética antigua mediante símbolos inadecuados y extraños» (p. 135).

I

HEIDEGGER: LOS HUMORES DEL PASTOR

Retomando ahora las tesis del inicio, les pido que consideren a Martin Heidegger, con todos los matices y cautelas que se quieran, como el pensador que más resueltamente ha echado a andar por la primera vía (la del lenguaje *naturalmente* afincado en el ser) en el tiempo inmediatamente anterior al nuestro: en los confines de la modernidad. El segundo camino, en cambio —más propio de la ciudad y de la máquina—, está siendo transitado últimamente, no sin audacia, por Peter Sloterdijk, aunque sea dable encontrar en él huellas de un filósofo *mediador* entre Heidegger y él: me refiero a Hans-Georg Gadamer (aunque ciertamente no defendería éste el carácter convencional, y en todo caso derivado, del lenguaje): dos pensadores que, a pesar de seguir otras sendas (no necesariamente «perdidas»), no dejan por ello de sentirse «descendientes» de Heidegger: descendientes «urbanos», si queremos decirlo así, frente al Maestro de la Selva Negra, en cuya frondosidad se correrá a veces el riesgo, no tanto de que todas las vacas sean negras cuanto de que todas las vacas se conviertan en árboles, o sea que echen raíces para hincarse en esa tierra silvestre. Pero yo aquí, en esta charla, me voy a ocupar fundamentalmente de lo que significa para Heidegger ser hombre y tener «descendencia», y sólo muy tangencial y escuetamente de la real descendencia intelectual de ese controvertido pensador. Pues de lo contrario, y dada mi afición a meterme por trochas perdidas, nos darán aquí las tantas sin haber dicho nada a derechas.

[...]

Ya me doy cuenta, ya, de que puede ser preocupante este vaivén mío de un tema a otro, en lugar de enfilarse la cosa misma. Les pido algo de comprensión y de paciencia, y espero que me sirva de escudo protector la famosa «salida» de Ortega: que la filosofía es como Jericó, que se toma a base de darle vueltas.

Pero en fin, procuraré dejarme de rodeos —ahora que ya he centrado más o menos el problema: la relación entre la gente y el

lenguaje— y volveré a tomar el hilo recordándoles lo que les dije al inicio y que, por lo que entonces me pareció ver, algunos de ustedes, quizá muchos, comparten, a saber: que Martin Heidegger es un tipo de cuidado, y que su mala prensa no se debe ciertamente a una leyenda negra o a una campaña de desprestigio. Bien está. Pero lo relevante del caso es que, como ya les sugerí antes, Heidegger comparte con Nietzsche —y quizá solamente con él— un destino bien extraño, a saber: que los mismos que lo atacan violentamente no dejan de reconocer —y en ello reside el escándalo del «caso Heidegger»— que se trata de un pensador excepcional, quizá el más importante —con Wittgenstein— del siglo xx; y más: que la excepcionalidad de su pensamiento está inextricablemente ligada con siniestras tendencias de «colaboración» intelectual (como mínimo) con el nacionalsocialismo, de manera que difícilmente hay posibilidad de separar en él —como si se tratase de una res despedazada por un experto carnicero— los textos «limpios» y «purementemente» filosóficos de los manchados por la ideología nazi. Es verdad que de ningún pensador se puede realizar esa operación carnicera que se propusiera Benedetto Croce al pretender separar *ciò che è vivo e ciò che è morto nella filosofia di Hegel*¹. Pero con Heidegger la imposibilidad se hace patente. ¿Por qué? Pues seguramente porque, a pesar del aparente carácter abstruso de sus escritos, pocos como él han intentado captar y hasta palpar la vida concreta y sus problemas, tanto en el nivel individual como en el colectivo, en la biografía o en la historia (sea de Alemania o, más extensamente, de lo que él llama «Occidente»: el inicio, errancia y declive de los pueblos europeos, constitutivamente fundados en la metafísica griega).

1. DE LA AMBIGUA FASCINACIÓN DE LOS TEXTOS HEIDEGGERIANOS

Dejando a un lado pues el estrecho y controvertido tema de la participación concreta de Heidegger en el régimen hitleriano, según advertí anteriormente, y zafándonos de la obsesión por esa *pars pudenda* del filósofo que parecen mostrar muchos colegas, lo que me parece aquí de no poco momento —por ser un caso tan patente

¹ De la obra homónima, muy influyente en su tiempo, hay traducción: *Lo vivo y lo muerto en la filosofía de Hegel*, Imán, Buenos Aires, 1943.

como extraño— es que la irritación que en muchos produce la lectura de los textos heideggerianos se da al mismo tiempo y en el mismo respecto que la fascinación sentida por otros tantos al leer esos mismos textos, mientras que en otros lectores —entre los cuales me cuento— esa simultaneidad contradictoria suscita más bien una gran perplejidad, ya que en mí, sin ir más lejos, la fascinación y la irritación se dan de consuno, sin posibilidad apenas de distingos ni matices. Así las cosas, para bien y para mal (no para bien o para mal) tiene Heidegger —compartiéndolo si acaso, como dije, con Nietzsche— el dudoso privilegio de no dejar indiferente a nadie que sienta desazón ante estas cosas del pensamiento. Se puede leer con serenidad y aprovechamiento a Platón y a Descartes, a Aristóteles y a Hegel. Y hasta se puede decir, corrigiéndome un tanto de lo dicho sobre Croce, que gracias a una tradición hermenéutica bastante consolidada es posible separar en ellos (al menos con fines didácticos) la almendra filosófica y los problemas coyunturales, adventicios. No así en Heidegger. No hay manera de estudiarlo *sine ira et studio*. Heidegger nos sigue poniendo nerviosos.

[...]

Sí, señor. Ahora es en efecto el momento de que nos enfrentemos a este tema, que antes dejé un tanto en el aire. ¿Por qué «fascina» Heidegger? (Y les recuerdo —para que no crean que estoy haciendo «proselitismo»— que también las serpientes fascinan, y obnubilan.) ¿Qué tiene que ver el que Heidegger no nos deje indiferentes, sino que suscite o bien adhesión o bien odio, desprecio, etc., qué tiene que ver todo esto con las pasadas elucubraciones sobre el tiempo propio, sobre el constante y siempre nuevo inicio de la filosofía, sobre los pensamientos como indisolublemente entretelados en tradición, expresión y recepción, y en fin sobre la filosofía misma como una serie de misivas enviadas hacia delante y hacia atrás? Pues tiene mucho que ver, por la sencilla razón de que esas elucubraciones han sido a su vez pensadas (en un típico «círculo de comprensión») a partir de la propia filosofía de Heidegger, la cual —entre otras cosas— destruye la concepción kantiana del Tribunal Supremo de la Razón (una concepción afortunadamente no seguida ni siquiera por el propio Kant), así como las ideas —un poco añejas ya— de alguna filosofía de corte analítico.

No se inquieten. No creo que exista ninguna duda respecto a mi admiración por Kant. Y por lo que hace a los analíticos... bueno, tengo que decir que son gente muy exacta y científica. En todo caso, me propongo ser más cuidadoso, así que diré que es una ver-

sión vulgarizada de «Kant» y de los analíticos la que nos cuenta en efecto el mito —bastante aburrido, para ser un mito— de una Mente descarnada (o sólo accidentalmente posada en un cuerpo, como la golondrina en los hilos del telégrafo) que examinara fría y «objetivamente» una serie de problemas legados por la tradición o propuestos por las ciencias, resolviéndolos o disolviéndolos al reducirlos a su estructura lógica o lingüística. Pues así como los sujetos cognoscentes —digamos, vulgares— serían una suerte de «máquinas calculadoras» en las que se dilucidaría la verdad, falsedad o sinsentido de las proposiciones, así también el Sujeto con mayúscula, el Filósofo, sería algo así como el Supervisor general de la Proposición Objetiva y con Sentido o, en otras versiones, como el Médico de la Lengua que cura a algunos sujetos visionarios de trampas lingüísticas camufladas bajo el venerable nombre de «Metafísica». En ambos casos, el Filósofo se ocuparía de la Verdad, sea para establecer las reglas de juego que llevan a ella, sea para impartir la *medicina mentis* contra los tóxicos que impedirían obtenerla.

Pero, claro, el hombre no sería sólo una máquina lógica, sino también un «animal»; o dicho más suavemente: un organismo psicofísico. De manera que también el cuerpo —o los estratos «bajos» de la mente— tendrán sus «razones», que habrá que poner en su sitio para que no se mezclen con la pura, serena y desinteresada actividad científica. Y para ello están la antropología y la psicología, disciplinas cuyos máximos mentores convertían —antes de las dos guerras mundiales— al ser humano, en cuanto viviente, en un portador o en un haz de *vivencias*, como correlato a nivel psíquico de las *representaciones* o pensamientos, a nivel epistemológico. Las representaciones se piensan, o sea el Sujeto representador es cualquiera... y nadie. Por el contrario, las *vivencias* se viven —naturalmente— y se sienten. Las primeras son frías y asépticas, mas universalmente válidas y comunicables: se enlazan en demostraciones, dan *explicaciones* y por ellas hay ciencia y técnica, vale decir: dominio, control y obtención de beneficios de la naturaleza, factores éstos que luego se aplican en lo posible al ámbito social, para garantizar la estabilidad y el progreso democrático de la sociedad. Las segundas son rabiosamente individuales, y en cuanto tales su contenido es incommunicable; pero en cambio su manifestación es violentamente contagiosa, y mueve a quienes observan los cambios producidos por las vivencias a *sentir-con*, a compadecerse o a alegrarse, a tender hacia o a huir de quienes las sienten. Es más, gracias a esa carga literalmente *emotiva* y *conmovedora* de las viven-

cias se creyó posible incluso que el intérprete se introdujese en el alma de escritores, artistas o poetas de otro tiempo, ya que los siglos que nos legaron —sus obras— estarían impregnados de una *constelación de sentido* que podría de algún modo *revivir* en nosotros gracias por así decir a una *metavivencia*: la «empatía» o *Empfindung*², la cual sentaría las bases de otro tipo de ciencias, no explicativas sino *comprendivas*: las llamadas «ciencias del espíritu» o «ciencias humanas», capitaneadas por lo general por la psicología.

Basta un punto de reflexión para darse cuenta de que ambas posiciones, digamos: la científicista y la vitalista, se basan en un mismo presupuesto metafísico (y por eso no es extraño que quienes, al llevarlas al extremo, las transformaron radicalmente en Alemania: Husserl y Dilthey, iniciaran un fecundo acercamiento —cortado bruscamente por la muerte del último— o que Ortega intentara llegar a una síntesis de ambos con su *raciovitalismo*), a saber: el Sujeto como centro de pensamientos, de experiencias y de sentimientos, *tendido hacia* objetos (tal la doctrina de la *intencionalidad*): de ciencia o de deseo, pero objetos al fin. Objetos *para* una conciencia, ya sea cognoscitiva, valorativa o moral, que se reconoce a sí misma en sus «producciones» o *Leistungen* y, así, se corrobora y funda cada vez más en sí misma (*autoconciencia*) al fundamentar las condiciones *trascendentales* de posibilidad de los objetos, o dicho con Husserl: al «dar sentido» y constitución a los objetos dentro de un horizonte de inteligibilidad. A pesar de todo, y como es sabido, fue la propia fenomenología la que dio un paso decisivo para superar el subjetivismo. Y ello tanto en el propio Husserl con su *Lebenswelt* («mundo de la vida») como, más llamativamente, en Nicolai Hartmann y en Max Scheler, los cuales, sin caer en el irracionalismo de un Ludwig Klages o un Oswald Spengler, defendieron la idea de una completa inversión en el orden del conocimiento, restaurando de este modo las concepciones de un Pascal o un San Agustín³. Según esas viejas concepciones, el *ordo*

² Heidegger verá en la empatía un fenómeno secundario, derivado del «convivir» y que se ha hecho ineludible «por los predominantes modos deficientes del *estar-con* (*Mitseins*)». *Sein und Zeit* (*SuZ*), Tübinga, 1972, § 26, 125.

³ El propio Heidegger reconoce esta doble deuda: con los grandes precursores, a quienes cita en nota en *SuZ* (§ 29, 139), y con su colega y amigo Scheler (muerto imprevista y prematuramente en 1928), en los *Metaphysische Anfangsgründe der Logik* (SS 1928; GA 26, 169). Scheler ha mostrado, dice Heidegger (dando a entender así implícitamente que comparte su concepción), que «amor y odio fundan el conocer».

amoris sería previo —y ello en un plano de fundamentación, trascendental y *a priori*— al *ordo cognoscendi*. Como decía Scheler, el hombre, antes de ser *ens cogitans* —y para poder serlo—, es *ens volens, ens amans*: un ser que quiere y que ama.

Al pronto, parecería que Heidegger no fuera más que el sucesor de todo ese movimiento fenomenológico y vitalista, una vez desembocado en el mar scheleriano de los valores, en la primacía de la *afectividad* respecto a la *objetividad científico-natural*. Y en cierto modo —en el modo de la historiografía filosófica— es así. Sólo que Heidegger es más que todo eso. Y además es algo *bien* distinto a todo eso. Pues, en primer lugar, la presunta superación del subjetivismo implica una recuperación de la noción tradicional del *ser* —con la consiguiente restauración de una *ontología* o de una *teoría general de los valores*—. Ahora bien, esta noción es, en efecto, tradicional. En efecto, a pesar de que el ser se muestre como extremo de una relación intencional (sea ésta cognitiva o afectiva), su modo de ser, su sentido, sigue siendo el de algo *presente*, ahí: la meta de mi autotranscendencia hacia lo que brilla en el objeto (lo que da valor al valor). Pero en segundo lugar, la relación misma es tomada como algo presente, «a la mano» (*vorhanden*)⁴. Y ello explica que el fenomenólogo crea poder describir pulcramente y sin prejuicios la «cosa misma», el *éidos*, tal como se muestra al pensar... o al sentir. Bien puede Scheler insistir en la primacía del corazón, que los textos mismos no parecen escritos cordialmente (como ocurre en cambio en las *Confesiones* de Agustín). En su campo, abrigan la misma pretensión de científicidad que las *Críticas* de Kant o los *Principia* de Russell y Whitehead. Bien mirado, ¿qué otra cosa se podría hacer? ¿Acaso escribir como Kierkegaard o Dostoievski, esos ardientes «escritores» que también influyeran en Heidegger?

Pero permítanme que deje a un lado esos problemas de estilo y que intente llevarles ahora directamente al meollo de la cuestión. Heidegger ha roto —o mejor: afirma haber visto romperse *de suyo*— el espinazo, la columna vertebral de la metafísica occidental, a saber: la estrechísima pero oculta conexión entre el ser y el tiempo, entre la presencia (la presencia de lo que es de verdad, de lo que no cambia) y el presente. Y más: sostiene que dicho ocultamiento tiene claras raíces existenciales, que ese escamoteo se ha

⁴ Cf. GA 26, 163 s. (A partir de ahora, y cuando se trate de obras ya citadas, me limitaré a señalar en el texto mismo el volumen de la *Gesamtausgabe* y la página.)

hecho y se sigue haciendo para evitar que el hombre se enfrente al tiempo más propio: la estructura que adviene desde el *futuro*, que «rebota» desde el precursar de la propia muerte y hace surgir a su lívida luz las potencialidades inéditas del *pasado*, mientras que el *presente* sería algo así como el «rompeolas» de lo que se nos viene encima y de aquello que nos incita y empuja a redrotiempo: aquello que nos ha arrojado ya «de siempre» a un mundo formado por sugerencias y retracciones, invitaciones y cerrazón: un mundo de tendencias humanas, demasiado humanas, y de despliegues y repliegues de posibilidades; no un mundo de cosas bien determinadas, ajenas en definitiva al hombre y teóricamente contempladas y ordenadas por las ciencias. Pero fíjense en lo que esto implica: una *genealogía* de la mirada teórica, ahora considerada como *derivada* y casi como impropia: como un mecanismo de «mala fe», diríamos, para ocultarnos a nosotros mismos el carácter *proyectivo/deyectivo* de la existencia. Para que nos engolfemos con los entes y olvidemos el carácter inquietante, *unheimlich* —como de intemperie— del ser y de su «corresponsal»: el ser-del-hombre, el *Dasein*.

Y no sólo eso: tal ideal de la *mirada correcta*, objetiva y «fría», implica una neta separación entre mente y mundo exterior, dejando así en entredicho tanto a nuestro pobre cuerpo como a los fenómenos que parecen agotarse en su patencia sensible, *estética*: cosas todas ellas con las cuales no sabe muy bien qué hacer la metafísica. A partir de dicha separación entre lo interior y lo exterior, entre el Sujeto autorreflexivo y controlador y el Objeto mensurable y controlado, se irá desplegando el pensar occidental en una lógica binaria de verdad y falsedad, esencia y apariencia, cosa y fenómeno, concepto y representación; una lógica que en su vertiente práctica, ética, se muestra como relación entre sinceridad y mentira, dominio y servidumbre (mando y obediencia), opresores y oprimidos, progresistas y reaccionarios. En suma: sí y no, bien y mal. *Tertium non datur*. Sobre esto insistirá con razón —quizá con *demasiada* razón— Peter Sloterdijk, como tendremos ocasión de ver. Por ahora, reparen ustedes en que, al menos a bote pronto, todo nuestro pensar y todas nuestras acciones parecen estar regidas por esa *binariedad*, hasta el punto de que se ha querido ver en ella el carácter distintivo de la especie humana, ubicado de algún modo en las circunvoluciones cerebrales (dicho sea de paso, los neurólogos han hecho del cerebro el lugar paradójico por excelencia de esta lógica-metafísica: por un lado, sería él el que explicase congénitamente la tendencia universal a seguir un código binario; por otro, él mismo

estaría dividido según ese código, con la famosa distinción entre el hemisferio izquierdo y el derecho).

Hay que apresurarse a decir que ese carácter *dual* de la metafísica no es algo «falso» (si lo hiciéramos, caeríamos de nuevo en la paradoja antes observada en el caso del cerebro: frente a esa falsedad habría una «verdad» más alta; por caso, la de una nueva metafísica), sino algo por así decir *fallido*, como oblicuo e inclinado, de modo que sólo rehaciendo el camino de ese *errar* (no de ese «error»), dando un «paso hacia atrás», como dice Heidegger, podemos atisbar el inicio de esa deriva. Y tal inicio se da, claro está, en el doble plano del lenguaje y de la generación, de la gente. ¿Dónde, si no?

En el primer caso, la caída, o mejor la decadencia permanente en la dualidad se debería a la irritante imposibilidad de hallar la Palabra, el *lógos* que dijera simple y llanamente «Lo-que-hay»: el *lógos* del ser, en el cual se unirían el sustantivo y el verbo, la fija entidad y la acción continua, inagotable. Queremos decir la Palabra, como en un relámpago intuitivo, y sólo nos salen casos, cadencias, declinaciones en discursos siempre más abiertos y deshilachados; en definitiva: *words, words, words*, que diría Shakespeare en *Troilo y Crésida*. No es extraño entonces que tuviera tanto éxito la propuesta de Juan en el Prólogo del Cuarto Evangelio: hacer de un Individuo concreto —que por lo demás es nada menos que Dios, y a la vez el Hijo del Hombre— el *Lógos*, identificándolo con el Camino, la Verdad y la Vida. Propuesta que nos lleva directamente al segundo caso: la no menos irritante separación entre el individuo y el género, entre *ego homuncio* y «nada menos que todo un hombre», como exigía don Miguel de Unamuno.

Para solucionar ese hiato (y el *tiempo*, adviértase, es justamente tal hiato o abismo entre lo concreto y lo universal) se ha echado mano en Occidente del *recurso* (un buen remedio, frente al *discurrir* de las palabras y de los hombres) de la *historia*. La finalidad de la historia (de toda historia: hasta de la propia de las narraciones y los cuentos) no es desde luego presentar sucesos ordenadamente en el tiempo, sino *acabar con el tiempo de una vez por todas*. La historia es literalmente *tiempo renegado*. Por muy lejos que esté el final, sólo hay historia si aquí y ahora se vislumbra, por borrosamente que sea, la fusión de la naturaleza con las ciencias, de las palabras con la Palabra, del individuo con el «ser genérico», tanto si lo vemos desde el lado hegeliano (el espíritu sabedor de sí como *universal concreto*), desde el marxista (el ser polifacético que en-

carna *en perspectiva*, de manera rabiosamente personal, intransferible e inalienable, a toda la especie humana y, por ende, a toda realidad *efectiva*), desde el judío (la conciliación final del Pueblo con el Mesías, y de ambos con Dios) o desde el cristiano (la *unio mystica*, la compenetración absoluta con y en Dios, salvando sin embargo misteriosamente la distinción personal).

[...]

Ciertamente. Desde hacía tiempo (al menos, desde la muerte de Hegel, coincidente con el advenimiento de la Revolución burguesa, la de Julio de 1830) se venía notando que esta coyunda lógico-metafísica-histórica hacia aguas por todos lados. Y ese resquebrajamiento del gran edificio fue anunciado por Nietzsche, ya saben ustedes, como *nihilismo*. Fue Nietzsche el que preparó desde luego el camino de Heidegger (si es que no le sigue superando en algunos puntos), al señalar que tanto los sillares de la realidad como su clave de bóveda (la identificación del ser con un ente supremo, y de éste en fin con el Sujeto) estaban hechos de *ficciones*: si un tiempo útiles para la promoción de la vida, ahora desgastadas, sin fuerza *credencial*, por lo que iba ya siendo hora de «filosofar con el martillo». Pero estaba claro para Nietzsche que esa demolición había que hacerla en vista de una nueva *construcción*.

El nihilismo podría ser superado —tal fue la optimista y en el fondo *humanista* proclama de Nietzsche— con tal de que volviéramos a la fuente de la vida: la voluntad de poder. De este modo podría llegar un instante supremo en el que el hombre sobrepasaría infinitamente al hombre: el instante del advenimiento del *Superhombre*. Alguien que puede ser nombrado exclusivamente en *singular*, y que se parece sospechosamente mucho, fíjense ustedes, a esa culminación de la metafísica consistente en la identificación del individuo y del género, de las palabras y la Palabra. ¡Así que esta superación de la metafísica seguía siendo en el fondo metafísica! ¿Qué hacer, entonces? Está claro: ir al fondo. Y el fondo del carácter binario, de la distensión del tiempo, de la diferencia entre el hombre y Dios, o entre el hombre y el Superhombre, el fondo de todos los fondos creyó verlo Heidegger en... en la *circularidad*, en la reflexión, la cual impedía —al menos tendencialmente— la fijación de los dos extremos, de lo positivo y de lo negativo, y prometía una reconciliación final, a base de ensimismar lo positivo en lo negativo y de asimilar éste a aquél, y dentro de aquél. Dicho sea con todo respeto: la *circularidad de la identidad*, el fundamento último de la metafísica, se parecía bastante a una *buena digestión por autofa-*

gocitación. Al fin y al cabo, ¿qué hacía el Dios de Aristóteles sino *rumiarse* eternamente a sí mismo, ser de sí y para sí mismo pasto o *pensum*: pensamiento de su acción de pensar, sin resto?

Pero nosotros, que no somos dioses, sufrimos por estar —diríamos— «cortados», escindidos de aquello en lo que sin embargo *vivimos* (y que a veces sentimos como si latiera con nosotros, como si sólo existiera una corriente continua de *vida*), separados de aquello que nos *apasiona* hasta tal punto que creemos que sólo podríamos ser nosotros de verdad si, paradójicamente, existiéramos *en* el objeto de nuestra *pasión*, distintos en fin y ajenos a aquello que nosotros *conocemos*, y de lo que, por ende (¡otra paradoja!), sólo tenemos noticia en nosotros, en eso tan esquivo y a la vez tan presente que llamamos «conciencia»; y más, estamos seguros —aunque no sepamos bien por qué— de que sólo podemos *dar razón* de nosotros mismos y de nuestra propia existencia al *dar razón* de aquello que está «al otro lado» de nuestro ser: «ahí fuera». De ahí, de ese triple sufrimiento, el reconocimiento obligado de que existen algo así como *dos mundos* (el interior —la mente— y el exterior —el mundo—) y, a la vez, y con no menor forzosidad, de que yo sé de tal dualidad por *mi* mente y por *mi* cuerpo, como si ésta se repitiera en mí mismo. A este respecto, de poco valdría jugar a la mera *inversión*, tanto de la dualidad primera como de la segunda, o sea: ser *materialista* en detrimento del *espíritu*, o *corporalista* en detrimento del *alma* y sus facultades⁵.

En todo caso, y como acabo de mostrar, creo que estarán ustedes de acuerdo conmigo en que los tres grandes motores, los grandes enigmas de la filosofía son y han sido desde Platón y Aristóteles: *vida*, *pasión* y *razón*. Y la fuente de nuestro sufrimiento estaría en ese *dualismo* de base que nos impide identificarnos con esa triple manera de ser (con esa manera *del* ser), reduciéndola en nuestro caso a algo que al parecer «adviene» o cae sobre nosotros y, consecuentemente, se expresa mediante un adjetivo: somos en efecto seres *vivos*, *apasionados* y *racionales*. Pero no la Vida, la Pasión y la Razón. Pues bien, Heidegger desenmascara esa insensata querencia dirigida a entidades abstractas, al mostrar que esas «maneras» no son sino modos de un mismo ideal metafísico, el de la

Presencia, y más: de la presencia reflexiva, circular, a Sí-Mismo, como hemos visto hace un momento. Por ello, da igual en el fondo conceder la primacía a la primera «raíz» (digamos, a Dilthey), a la segunda (Scheler) o a la tercera (Husserl). Da igual también representar esa presencia en el Sujeto o en el Ser, sobre todo cuando los sentimientos (emociones, pasiones, etc.) siguen siendo vistos, bien como vivencias, bien como instancias de valores, o sea como estados de *ánimo* o como objetivaciones del Valor Supremo. Incluso en la intencionalidad —el gran logro de la fenomenología— sigue latente el prejuicio de los dos *mundos* y el deseo de someter uno al otro.

Yo creo, fíjense ustedes, que Heidegger rompe definitivamente con esa oscilación, con esa dualidad que además se reproduciría en cada esfera: en el «mundo interior» del sujeto, pensamientos y afectos; en el «mundo exterior» de los objetos, propiedades científicas de un lado (cualidades, cantidades, relaciones) e instancias de valor por otro. Tal sería, entonces, la *pars destruens* de su pensar. ¿Y en qué podría consistir, entonces, la *pars construens* de la operación fundamental de Heidegger? Puede decirse en una palabra: Heidegger dedica toda su vida a meditar sobre el misterio de la *relacionalidad* como previa y más alta que sus *relata*⁶. Él piensa en términos de *estructura*. En este sentido, la «conexión de significatividad» propia de la cotidianidad por un lado, y el «estar-en-el-mundo» (*In-der-Welt-sein*) por otro son nociones de *Ser* y *tiempo* cuyo correlato maduro —una vez descubiertos los peligros de recaída en el trascendentalismo por parte de la *ontología fundamental*— serán la «estructura-de-emplazamiento» (*Gestell*) y el «ensamblaje» o «ajuste» (*Gefüge*). Lo mismo se diga de sus dos grandes hallazgos, antes y después de la «torna» o *Kehre*: ver por una parte al ser-humano (¡no al individuo, a tal o cual hombre, que no deja de ser un ente!) como *Da-sein*, es decir: como el «ahí» en el que «mundo» se abre, como la abierta «resolución» (*Entschlossenheit*) por la que ese «estar-siendo-el-ahí» tiene que hacer su ser sobre la base de los posibles que él mismo ha abierto y en los que, por ese «proyecto», se encuentra arrojado.

Por cierto, disculpen que les atosigue con tantos términos alemanes. La culpa es en buena medida «nuestra»: quiero decir, de los

⁵ Lo mismo reprochará al único pensador con él comparable en este sentido: Nietzsche se habría limitado en muchas ocasiones a peraltar el cuerpo en detrimento del alma, la falsedad en detrimento de la verdad, la apariencia en vez de la realidad, etcétera.

⁶ Y en este sentido —el más relevante, filosóficamente hablando— puede decirse que su gran antecesor, el gigante con el que se medirá una y otra vez (incluso en su etapa más tardía, en los seminarios de Le Thor) será, naturalmente, Hegel.

traductores de Heidegger. Todavía no hemos logrado ponernos de acuerdo en cómo traducir sus términos más importantes, así que no hay más remedio que remitir al original. Aparte de ello, hay veces en que los juegos de lenguaje (como el *Da* del *Da-sein*, por ejemplo) exigen acudir al alemán.

Pero sigamos. El otro hallazgo de Heidegger consistiría a mi ver en que él consideraba al ser del ente como un *destino*, o sea, y hablando literalmente: como algo que se entrega o consigna al hombre para su guarda, hasta que al fin —según propia confesión, a partir de 1936— se abra también la raíz del ser —en cuanto «eseyer» o *Seyn*, sin respecto a lo ente— como un extraño «lugar» igualmente compuesto de tendencias, también él antitéticamente constituido: el *Ereignis*, el «acaecimiento propicio» que literalmente *hace al caso* pero que, por eso mismo, no tiene ya *destino*. El *Ereignis* no es, ni siquiera «se da» (lo que se da es el ser, en virtud del *Ereignis*): se limita a propiciar y apropiarse los destinos del ser con las respuestas, con la correspondencia del *Dasein* (o mejor, en esta etapa tardía, del *Augenblicksstätte*: de la «sede del instante»). Pero, en cuanto propiciador y destinal, él mismo está por así decir a la «intemperie» (no en vano es un *Zu-Fall*, un «a-caso»: algo que hace al caso pero a la vez es azaroso). Por eso, el *Ereignis* es también pura «expropiación» de sí mismo: *Ent-Eignis*. Aquello que permite todo «portar» (*tragen*) y toda «diferencia» (*Unterschied*) es él mismo (si es que aquí se puede hablar de «sí-mismo» para lo irreflexivo por excelencia) *Aus-trag*, *Unter-Scheidung* (como si dijéramos: «ex-portación», llevar algo desde sí fuera de sí, o «diferenciación» en cuanto «escisión-entre» dos respectos que se copertenecen).

[...]

De acuerdo, no se solivianta usted, que aquí no se trata, afortunadamente, de explicitar todos estos intrincados puntos, sino sólo de hacer notar que en todo momento se mueve Heidegger entre relaciones y composiciones, estructuras y remisiones, en vez de andar «despachando» cosas. En *Ser y tiempo*, llevará a expresión lingüística (¡no estilística!) ese *relacionalismo* mediante el uso (a las veces, pesado) de los guiones. Ulteriormente, y a través de la doble influencia en él de Hölderlin y Nietzsche, recurrirá a una refinada (y hasta, en ocasiones, alambicada y rebuscada) utilización de voces compuestas y de neologismos.

2. TEORÍA DE LAS TONALIDADES AFECTIVAS

Pero en fin, aunque nuestro filósofo haya levantado tal selva lingüística con la mejor intención del mundo, es previsible que, tras esa catarata de expresiones abstrusas, muchos de ustedes piensen que, en efecto, es muy natural que a Heidegger se le desprecie y hasta se le odie, con independencia de su «colaboracionismo» político. Lo que no entenderá muy bien es cómo alguien pueda haber valorado, y hasta amado, esos torturados textos. La razón se deja decir en una sola palabra, y a duras penas explicitar en muchísimas. La palabra es: *Stimmung*⁷. Hasta la traducción al castellano es complicada, y puede dar lugar a múltiples malentendidos⁸. Yo la he denominado *tonalidad afectiva*, pero será mejor explicitarla en sus múltiples aspectos y derivaciones. El término que podemos escoger como «radical» (aunque, propiamente hablando, se desconoce la raíz de este amplio campo semántico) es *Stimme*, «voz». Pero no como un fenómeno fisiológico o psicológico, sino como metonimia de un acto cargado de autoridad, propio de un ser libre y noble, a saber, el *voto* en una asamblea de caballeros (como en: «conceder a cada uno su voto», es decir: su libre juicio o sentencia, luego plasmada en el voto)⁹. Ésta es

⁷ Sobre el tema, véase el ensayo *La fenomenología heideggeriana delle tonalità emotive fondamentali*, de Klaus Held [en Franco Bianco, (ed.), *Heidegger in discussione*, Franco Angeli, Milán 1992, pp. 177-201]. La «solución arendtiana» de Held al problema de la *Grundstimmung* en cuanto inicio posible de la historia, a saber: discriminar a ésta en un sinnfin de *microhistorias* (tantas como individuos «resueltos»), en función del «recuerdo» del nacimiento más que de la «anticipación» de la muerte, me parece enteramente *fuorviante*, como dicen los italianos. Y si —como se insinúa a veces— el nacimiento no se toma sólo a nivel de cada individuo concreto, sino como «marca» o carácter de la pertenencia a un pueblo, entonces la presunta solución se torna, no sólo extravagante, sino peligrosa, puesto que podría dar pábulo —cosa que, en lo que se me alcanza, está bien lejos de las intenciones de Held— a nacionalismos del tipo *Blut und Boden*, tristemente actuales entre nosotros, sin ir más lejos.

⁸ Como ocurre con la traducción (por otra parte excelente, y superior en muchos respectos a la de Gaos) que Jorge Eduardo Rivera ha publicado recientemente (Ed. Universitaria. Santiago de Chile, 1997). Rivera traduce *Stimmung* por «estado de ánimo» y *Gestimmtheit* por «temple anímico» (*SuZ*, §29; 134; Rivera. 158), con lo cual parece que hay un sujeto (el ánimo), que pasa por diferentes estados (como accidentes de una sustancia), y por otra parte se pierde el «ser» de *Gestimmtheit*, convirtiendo este ser o estar «afinado, entonado, acorde» en una cualidad o propiedad del ánimo, y encima con resonancias «heroicas», como si se tratase de la *espada* del alma (también a Gaos le gustaba eso del «temple»).

⁹ Ya se entrevé aquí la relación entre el *Ereignis* como *Austrag* (el término apunta al fallo o decisión de un tribunal, que emite efectivamete su veredicto, su *votum*) y *Stimme*, como voz «que se hace oír» y obedecer.

por lo demás una de las razones de la primacía en Heidegger del «oír» —en cuanto «percatarse» de algo y *per-cibirlo* (de donde *vernehmen* y *Vernunft*, normalmente traducida esta última como «razón») — sobre el «ver», entendido como un «mantener a distancia» algo *presente* para hacerse de él una «idea» y así, llegado el caso, sustituir primero la cosa por su representación (la «pura teoría» cartesiana, ejemplificada en un pedazo de cera torturado por el fuego) y manipular aquélla después *ad libitum*. En cambio, la atenta escucha es la tensa, activa *pasión* del estar preparado para ser *con-vocado* (como en el caso de la reunión de caballeros: la vieja *thing* o «asamblea», de donde *Ding*, «cosa». Análogo origen se da en nuestra «cosa», del latín *causa*¹⁰). La visión puede en cambio ser tomada por una acción *reificante*, que congela en la mera *presencia* algo que consistía en un haz de incitaciones, estímulos o rechazos.

Del voto y la voz en asamblea se derivan a su vez términos relativos todos ellos al «acuerdo»¹¹: *Es stimmt!*, se dice normalmente para indicar que uno está de acuerdo con algo, que la «cosa» es así. *Übereinstimmung* es la «concordancia»: algo que Heidegger debió de tener muy en cuenta al señalar que la *Stimmung* es previa a la verdad, y desde luego a la verdad predicativa, basada justamente en la concordancia (entre la mente y la cosa, según la definición tradicional). Este *acuerdo* aparece también en uno de los derivados más empleados en la filosofía clásica alemana: *Bestimmung*, que significa normalmente «determinación» y «destino», pero que literalmente quiere decir: «acción de acordar algo —ser tal o cual cosa— a algo —el sujeto—». *Bestimmung* es, en este sentido, un *praedicatum* esencial: aquello que se «acuerda» o se «con-viene» que algo sea: su significado común.

La idea de «estar de acuerdo» debió de llevar enseguida a la traslación figurada de toda la familia de *stimmen* al ámbito de los instrumentos musicales, aunque todavía Bach escribe *Das wohltemperierte Klavier*, en vez de: *Das wohlgestimmte Klavier* («El clave bien templado»). *Stimmen* es «afinar». *Gestimmtsein*: «estar entonado», como cuando se afina un piano. De ahí la propuesta de verter *Stimmung* por «tonalidad», aunque falta el matiz de la acción: «dar el tono».

¹⁰ No como el extremo activo de la relación causal, sino en el sentido jurídico («lo que está en *causa*», el «encausado»), o como cuando se habla de una buena «causa».

¹¹ De hecho, en mi traducción de O. Pöggeler, *El camino del pensar de Martin Heidegger* (Alianza, Madrid, 1993²) yo vertí *Stimmung* por «acorde».

2.1. CUESTIÓN DE HUMOR

Sólo a partir del siglo XVIII se emplea *Stimmung* para referirse al ámbito humano. Aquí, la voz significa normalmente «estado de ánimo», en general¹². La razón de tan tardía aparición en lo que hoy es de uso corriente (*Stimmung* equivale al inglés *mood*, en español: «humor, talante») se debe a que hasta ese momento el campo estaba cubierto justamente por la teoría fisiológica de los *humores*: el carácter o temperamento de cada hombre vendría dado por la preponderancia en él de uno de los «humores» o *líquidos* vitales: la bilis negra (de donde el temperamento «melancólico»), la sangre (propia del carácter «sanguíneo»), la flema o linfa (de ahí el «flemático») y la bilis amarilla (cuya preponderancia da lugar a un carácter «colérico»). El súbito y pasajero aumento de uno de estos humores en el individuo, trastocando la preponderancia natural, daría origen al «mal humor» (en alemán: *Verstimmung*; como si dijéramos, un corte brusco de la *Stimmung*, del «buen humor»). Heidegger no menciona en ningún momento que exista conexión entre su propia teoría de las *Stimmungen* y la antigua fisiología de los humores (como yo he insinuado en cambio en el título). Pero hay buenos motivos para acercar ambas concepciones. En primer lugar, los humores son *fluidos*, flujos que consisten en relacionar mi cuerpo con los demás cuerpos. No existen por separado, sino sólo en proporción recíproca. Todos ellos constituyen el *Gemüt*, el ánimo: la función más «natural», más pegada a la tierra, del alma¹³. Y, en efecto, es bien significativo que el latín *umor* (y su derivado: *umidus*) se tornara en el latín medieval en *humor* porque se entendió justamente como *secreción de la tierra* (*humus*). Y de *humus* procede también nuestro término «hombre».

Entiéndanme ustedes: con lo anterior no pretendo insinuar que cuando Heidegger lucha denodadamente contra la antropología y la psicología de su época, que hacen de las *Stimmungen* estados pasajeros anímicos, fenómenos afectivos concomitantes a las vivencias del alma (*Seele*, frente al «espíritu» o *Geist*), pretenda volver a la vieja teoría de los humores. Por buenas razones (silenciadas sistemáticamente por parte de los detractores de Heidegger, por lo demás), el filósofo no pierde ocasión para distanciarse de todo *biolo-*

¹² Para todos estos puntos ver *DUDEN Herkunftswörterbuch*, Mannheim/Viena/Zúrich, 1963, p. 680 (*sub voce*: *Stimme*).

¹³ De hecho, *Mut* (coraje, ánimo) y *mood* tienen la misma raíz.

gicismo. Como ya señalamos, no se trata en absoluto de invertir la relación y de poner al cuerpo por encima del alma, y a ésta por encima del espíritu, como si alma y espíritu fueran refinadas y sutiles secreciones del cuerpo. Si me interesaba poner de relieve la analogía era, en primer lugar, por la *relacionalidad y motilidad* en que tanto humores como *Stimmungen* consisten: no existe en efecto la *ecuanimidad* (para eso está el espíritu), sino una diferencialidad relativa. Un humor sólo puede ser cambiado por otro, al igual que sucede con las *Stimmungen*. Éstas, en Heidegger, no son «estados de ánimo»; al contrario, son ellas las que guían (*Leitstimmungen*: «tonalidades conductoras») y las que acaban por confluír (*Ge-*) en un «modo» (*Mut, mood*) de ser: *dan ánimo (Gemüt)*, en vez de ser sucesos o «casos» de un ánimo sustancialmente fijado.

En segundo lugar, los humores conectan al ser-humano por un lado con la *tierra*, esto es: con lo «indisponible», con los «bajos fondos» de su propio cuerpo, y por otro con el mundo de los cuerpos —digamos— ajenos; pues bien, a eso indisponible pero siempre *incitante* se da en todo caso una respuesta «modulada», «entonada» según el humor, en vez de ser ésta mera *expresión refleja* de una *impresión*, como, por caso, en la fisiología mecanicista de un Condillac. *Mutatis mutandis*, la *Stimmung* heideggeriana remite igualmente a lo «indisponible», pero en lo cual todo se dispone: al «ser», si queremos, pero tachado en cruz, como puro «espaciamiento», como un *absurdo* (en griego: *átupon*: «lo que no ha lugar») «dar lugar». El fundamento es en Heidegger ya «fondo»: aquello donde uno ya está de antemano: arrojado, «yecto», siempre demasiado tarde para regresar a ese seno. Y ello, no sólo por la finitud humana, sino —como veremos— porque es el propio ser, es la «tierra» la que se retrae y va al fondo (*zugrunde gehen*: «irse al fondo», significa normalmente «perecer»). Y sin embargo, es precisamente esa «toma de tierra» la que posibilita la apertura al mundo, la que descubre un secreto «acuerdo» entre nuestra existencia como «poder-ser» (*Sein-Können*) y el ser de lo ente intramundano como «ser-posible» (*Möglichsein*). Este «bucle de retroalimentación», que jamás se cierra en círculo, es lo que constituye el «en» de la estructura básica del *Dasein*: el «estar-en-el-mundo».

Cerraré en fin esta analogía de «acordes» entre los humores y las *Stimmungen* con una *disonancia*: los humores, al igual que los «estados de ánimo», no pueden conjuntarse en un solo humor fundamental. Al fin, son secreciones de glándulas distintas y con funciones distintas: pueden ser compensadas prudentemente, eso sí, al-

canzando de este modo el individuo un saludable estado de «jovialidad» y «buen humor». Pero, en definitiva, siempre un humor (el productor de un «tipo», de un «carácter») predominará sobre los otros. Por el contrario, las *Stimmungen* son en Heidegger respectos, modos de ser de la existencia que, si distinguidos y separados, luchan entre sí —al igual que los humores corporales— y arrastran al *Dasein* a fijarse efímera pero violentamente ora en una tonalidad, ora en otra. Tal es por lo demás el estado normal del ser-humano: «estar-cayendo» en un «tono» que necesariamente oculta, disimula, dispersa a los otros. El modo en que se presenta esa tonalidad preponderante es la «emoción». En este ofuscamiento, el *Dasein* es llevado de un lado a otro, como un ente más entre los entes: es el modo más «cosificante», más *impropio* del ser-humano. Ahora bien, el choque entre las emociones, así como su continua aparición y extinción llevan al *Dasein* a «recapacitar», a pararse a diferenciar los ecos de las voces, como diría Don Antonio Machado. Esta escucha de la voz (*Stimme*) del amigo, de la voz del ser, hace que la variopinta multiplicidad de las emociones se fije en una dualidad: la del amor y el odio, las *pasiones* capitales del hombre. Y en fin, esta dualidad se enraiza al fin en la «tonalidad básica, de fondo» (*Grundstimmung*), en la que el hombre se desembaraza de lo ente y, en radical aislamiento, queda *modulado propiamente* con el ser, respondiendo a su invitación, a su «envío», entendido como un destino por el que se «hace posible» el Todo... por ahora.

Esta tonalidad afectiva fundamental es la *angustia*. Ya ven ustedes: los humores de Heidegger parecen haberse concentrado ahora en un «humor» sombrío, de «Miércoles de Ceniza», como dijo tan graciosa como desatinadamente György Lukács¹⁴. ¿Cuán angustiosa es la angustia? Para acercarnos a esta pregunta deberemos atender antes a la teoría de las pasiones, *sensu lato*, en Heidegger. Perdonen que ande dando tantos rodeos, pero en filosofía los caminos rectos suelen ser los más largos y los más estériles, porque van cortando desatentos los matices circundantes, en vez de recogerlos con cuidado. Euclides y Heráclito no se han llevado bien nunca.

Sólo una precisión, antes de entrar *in medias res*: quizá ahora vayan entendiendo ustedes (¡por fin!) por qué esos textos suscitan amor u odio, adhesión o desprecio. Son textos *emotivamente car-*

¹⁴ Cf. Georg Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, Darmstadt-Neuwied, 1973 [hay trad.: *El asalto a la razón*, en Grijalbo (Instrumentos 8)].

gados, argumentos teñidos de una *afectividad* que está exigiendo del lector una *situación* común, unos *prejuicios* compartidos. Como el Conde Arnaldos, Heidegger dice su canción solamente a los que con él van: a quienes comparten idioma, suelo cultural (Europa), lecturas, ocupación, y sobre todo *preocupación* por cumplir el viejo exhorto griego: el cuidado del Todo, de la relacionalidad significativa, en vez de atenerse a su parcela de especialización o a sus intereses egoístas.

[...]

No, mire. Yo no creo que eso signifique que Heidegger postule algo tan de moda hoy, esto es: un *relativismo cultural*. Todas sus exigencias «de previo» (por decirlo con su terminología, y disculpen ustedes por el vocablo) pertenecen a la esfera espiritual y pueden por consiguiente ser, no tanto adquiridas cuanto *llevadas a conciencia* (ésta es la tarea *mayéutica* del filósofo, semejante en este punto a la del psicoanalista). Pero, además —y con mayor resolución al menos hasta 1930—, Heidegger pretende levantar una *topología trascendental* (denominada por él: *ontología fundamental*) de las condiciones de posibilidad de la existencia humana, incluyendo en ella los rubros *existenciales* (no las categorías, dirigidas a los entes intramundanos) en los cuales radican en general los prejuicios. Así, el *lógos común* heideggeriano es una razón *situada*. Pero ello no es óbice para que su filosofía reivindique una validez universal para todos aquellos que han recibido la herencia occidental, o que esforzadamente pueden adquirirla (baste mencionar al respecto el increíble auge de la filosofía heideggeriana en Japón y Corea).

Lo que sí espero que les quede claro es que, sin esta tremenda *anagnórisis* del individuo sobre todo su pasado cultural (ahí se ve la cercanía de *Ser y tiempo* a la *Fenomenología* hegeliana), no es posible entrar ni siquiera en el atrio de este pensar, el cual reivindica, no la cómoda inserción en una tradición (*Tradition*), sino la escucha «a la contra» de las posibilidades *sidas* en esa tradición, y que se «entregan» (*Überlieferung*) sólo a quien se prepara activamente a oír esa «voz» silenciosa que surge del hondón de su conciencia, es decir: que brota de su inalienable *facticidad*. De ahí la desesperación (seguida por lo común de desprecio) de tantos lectores «normales» que abren, por caso, una traducción de *Ser y tiempo* y se disponen a leerla, sin más, exigiendo del autor que se ponga a su altura.

Sólo que Heidegger —lo siento, pero es así— no era *demócrata*, ni en filosofía ni en política. La voz y el voto, la *Stimme* que lleva a la *Stimmung*, es la del noble que manda. Para empezar, que or-

dena obedecer a su más íntimo sí-mismo, como quería Nietzsche. Y, para seguir, que *procura* educar al otro, paradójicamente, *no* para que le obedezca, sino para que atienda en libertad a su propia *Bestimmung* o destino, para que se «ponga a tono» con ella. Todo lo contrario de lo que, según Heidegger, acontece en la democracia liberal, del pequeño burgués, donde cada voto es una unidad cuyo conjunto numérico arrojará al final una «suma total» (mejor no hablar al respecto de las pasadas elecciones norteamericanas). De ahí que el extremo *impropio* de la angustia sea el *Man*, el «se» o el «uno de tantos». En la *tonalidad básica*, como veremos, se disuelven los entes intramundanos, surgiendo entonces, radiante y hosco a la vez, el mundo en su pura *mundaneidad*, allí donde el *Dasein* es, a solas, insobornablemente fiel al «ahí» de su situación, de su herencia. En el *Man*, en cambio, se disuelven voluntariamente las voluntades y pasiones de los hombres y se retira el ser, para que al final quede sólo un ente, el verdadero *ens realissimum*: el dios de la metafísica es a la postre el *Leviatán* de Hobbes, o mejor: el insulso *gobierno civil* de Locke.

2.2. UNA AFECTUOSA VISITA DE HEIDEGGER A NIETZSCHE

Para aproximarnos a la tonalidad fundamental de la angustia examinaremos primero un extraordinario texto del semestre de invierno de 1936-1937 (lecciones dedicadas a *La voluntad de poder como arte*)¹⁵. Puesto que Heidegger está interpretando las definiciones nietzscheanas de la voluntad de poder como «emoción», «pasión» y «sentimiento», no encontraremos aquí mención explícita de las *Stimmungen* o tonalidades afectivas. Pero si la terminología difiere, la «cosa» digna de ser pensada es la misma¹⁶. La definición general de esos tres «movimientos» ofrecida aquí es, rigurosamen-

¹⁵ Han sido recogidas en *Nietzsche I*, Pfullingen, Neske, 1961. Los textos que examinaremos tienen por título: *Wille als Affekt, Leidenschaft und Gefühl* (pp. 53-66). Hay excelente traducción de J. L. Vermal en Destino, Barcelona, 2000, pp. 52-61. Obsérvese que vierto *Affekte* por «emociones», y no por «afectos».

¹⁶ El filósofo delimita por lo demás el problema en los mismos términos negativos que había empleado en *Ser y tiempo* y en las coetáneas *Contribuciones a la filosofía* (*Beiträge zur Philosophie*): desechando la «importación» a la filosofía de nociones y lugares comunes procedentes de la biología o la psicología. Más aún, reprocha a Nietzsche el haberse servido en demasía de esas nociones, irreflexivamente introducidas en el ámbito metafísico (*op. cit.*, pp. 55). A continuación se citará *Nietzsche I* directamente en el texto.

te tomada, propia de las tonalidades afectivas: se trata —dice— de: «maneras fundamentales en las que descansa el estar (*Dasein*) humano, de la manera en que el hombre da consistencia (*besteht*) al “ahí” (“*Da*”), a la patencia (*Offenheit*) y ocultamiento (*Verborgenheit*) del ente, [patencia y ocultamiento] en los cuales él se yergue (*steht*)» (55).

Sean ustedes animosos, sin achicarse ante tan extrañas nociones, y permitan que les haga notar la delicada topología trenzada por los verbos. Yo, por mi parte, procuraré expresarme más a la llana. Y así, comentaré la cita anterior diciendo que, sólo porque el *Dasein* «hace pie» en las tonalidades como «fondo» suyo, puede a su vez «poner en pie» el «ahí», entendido como el *locus* del mundo, es decir: allí donde lo ente se muestra en lo abierto y, en esa mostración, deja ver su procedencia de lo oculto (en estas mismas fechas, Heidegger usará en su conferencia romana sobre el origen de la obra de arte los términos de «mundo» y de «tierra» para referirse respectivamente a la patencia y al ocultamiento¹⁷). Y sólo por este «dar pie», por este cuidado de lo ente *en total* puede el *Dasein* «estar de pie», erguirse en el *ahí* que él *tiene que ser*. Que todo esté en su sitio depende pues del «fondo» tonal. ¡Pero éste no es un fundamento, y menos un *fundamento inquebrantable*, como quería Descartes, sino *modulaciones*, maneras de ser! Ahora merece ser resaltado que, según propia confesión, los esfuerzos intelectuales de Heidegger se han encaminado de siempre a la dilucidación del apotegma aristotélico: «el ser-ente (*tò 'òn*) se dice de muchas maneras». Y esas maneras son las modulaciones o «humores» por las cuales el *Dasein* «cataliza» la diferencia ontológica entre ser y ente.

2.2.1. *En el inicio era el sentimiento*

Ahora bien, sería erróneo situar en una escala graduada emociones, pasiones y sentimientos. Al contrario, Heidegger insinúa que estos últimos constituirían el «género» (en la terminología usual: la *Stimmung* en general), mientras que emociones y pasiones serían especies antitéticas, cuya diferencia específica estribaría en

¹⁷ Es evidente que la denominación «mundo» para uno de los respectos que sientan la posibilidad de «mundo» en general no es muy afortunada. Ulteriormente —ver *Vorträge und Aufsätze*— utilizará el término «cielo» (de acuerdo además con la terminología hölderliniana: *Himmel und Erde*).

que las primeras *diseminan* al *Dasein*: lo llevan a perderse en lo ente, mientras que las pasiones lo *concentran* y, así, dejan que a su través —justamente como un vehículo *fluido*, como la «sangre» de la realidad— florezca el *lógos*, el modo por el que y en el que el *Dasein* reúne, ordena y clasifica lo ente.

Repáren ustedes en que, para Heidegger, los «sentimientos» no constituyen un fenómeno concomitante, algo así como una coloración afectiva que acompañara al pensar o al querer del hombre. Por el contrario, el sentimiento es la *relación originaria*, la conexión entre lo ente y nosotros mismos, en la que ya *de siempre* nos encontramos. Es pues la apertura misma: la apertura... del ser, recogida en el *Da* del *Dasein*. Pero, en cuanto tal apertura, ella misma cierra la posibilidad de acceder a «aquello desde lo cual» (eso que Aristóteles llamaba *ex hoû*, en seguida degradado a «materia» con la que hacer cosas) se alza el *Dasein*. Y por ello es altamente significativo que Heidegger se refiera aquí indirectamente al «ser-donante» y a la «entonación» que él *pro-voca*: «Un sentimiento es la manera en que nos encontramos entonados (*gestimmt finden*) a la vez respecto al ente que nosotros no somos y al ente que nosotros mismos somos» (62). Puesto que se trata de un «encontrarse» (pronto hablaremos de la *Befindlichkeit*, del «encontrarse» existencial de *Ser y tiempo*), es inútil cualquier intento de control y manipulación de los sentimientos. Al contrario, manipulación y control —praxis y teoría— han lugar sólo siguiendo la guía de los sentimientos: por eso, «la cualidad de hallarse en el estado (*Zuständlichkeit*) de sentimiento es lo originario, pero de tal modo que a él le copertenecen pensar y querer» (63). En cambio, sí es necesario el «coraje» (*Mut*) de mantener abierto el sentimiento como sede de la posibilidad de pensar y querer. De ahí que, en un arriesgado movimiento, conecte Heidegger (no puede hablarse de identificación plena) sentimiento y voluntad. Ambos tienen el «carácter del inaugural mantener-abierto» (*ib.*). Sin embargo, ese rasgo brota de la esencia de la voluntad, esto es: de la «resolución» de alzarse la voluntad misma al estado de abierto: al hecho de estar abierto primariamente a las maneras *del ser* (a las tonalidades), y sólo a través de ellas a lo ente.

2.2.2. *Emoción y dispersión originaria*

Ahora bien, en la primera especie de «sentimientos» (o tonalidades) se privilegia el respecto del «ente que nosotros no somos»

—pero que necesitamos para ser—, o sea: del ente intramundano, frente al respecto del «ente que nosotros somos». Observen ustedes, ahora, esta agresiva terminología (casi me atrevería a llamarla «prebélica»): el *Dasein* se siente agredido, literalmente «sobrecogido» (*überfällt*) en un «ataque» (*Anfall*) «súbito y tempestuoso» (56) que nos *afecta* hasta el punto de «sacarnos de quicio», sufriendo en nosotros la violencia de lo ente, y dejándonos sin embargo ciegos para reconocer tras ella la fuerza imperante del ser. Por ello, dice Heidegger muy agudamente: «nos perdemos por así decir en la emoción» (*ib.*). La emoción disgrega y *dispersa*. Ella es anuncio del existenciario «caída» (*Verfallen*): no un «pecado original» del que pudiéramos —o se nos pudiera— redimir, sino la condición «de término medio» del ser-humano: el estar y andar disperso, ocupado de lo ente y, por tanto, olvidadizo de sí mismo... y del ser, cuyo *Da*, cuyo «lugar de floración» *tenemos que ser* (*Zu-sein*: *SuZ*, 42).

Al respecto, un importante texto del semestre de verano de 1928 puede complementar esta compleja concepción de la «dispersión originaria». Allí distingue Heidegger cuidadosamente entre el *Dasein* y el hombre. Este último es un ente, pero un ente señalado (si queremos, «más ente» —*seiender*, como señala Heidegger¹⁸— que los intramundanos), ya que literalmente *está llamado* a ser el lugar de comunicación-y-diferencia del ser y lo ente: el *Da* del ser, o *Dasein*. El *Dasein* es pues más una «tarea», una tensión (justamente: un «poder-ser») que una «cosa» o sustancia. El *Dasein*, que señala o «marca» al hombre (siendo por ello el centro cordial de las «marcas» o «caracteres» humanos), hace pues que a éste no le sea indiferente su propia manera de ser (y de ahí su continua «vuelta» —nunca completa, nunca lograda— hacia aquello que le «da el tono»). En cuanto tal, el *Dasein* se zafa a toda concreción fáctica (GA 26, 172).

Dense ustedes cuenta de que éste es un punto clave —también en el respecto político—, porque impide (o más bien *habría debido* impedir) toda identificación de un hombre o de un pueblo señalados (pongamos el *Führer*, o Alemania) con el ser-humano. Éste, el *Dasein*, es neutro, ontológicamente superior incluso a la división sexual. Pero no por ser una mera abstracción (como cuando decimos: el Hombre), sino al contrario: porque al no ser *ni* varón *ni* mujer, *ni* alemán *ni* judío, posibilita toda «manera-humana-de-ser»

¹⁸ P. e., en GA 26, 280.

fácticamente (Heidegger denomina a esta facticidad *Menschen-tum*: p.e., ser «hombre» *en cuanto* europeo, sin que sea posible —ni deseable— convertirse en algo así como «hombre en general»; ya les hablaré más tarde de la *Menschen-tum*¹⁹). *Dasein* es la exigencia, pues, de abrirse fácticamente al otro *en cuanto* otro, no de asimilarlo en un «género lógico», borrando las diferencias. Y por eso puede afirmar que esta activa «neutralidad»²⁰: el *Dasein überhaupt*, alberga en sí la posibilidad interna de la «dispersión fáctica en la corporalidad y, por ende, en la sexualidad» (GA 26, 173). Ahora bien, no puede entenderse esa «posibilidad» como un *a priori* de inteligibilidad, como una idea que luego será —o no— realizada fácticamente. Como si dijéramos: primero existe el *Dasein* (algo así como el *Urmensch* schellingiano), y luego, por su «caída», éste se escinde en hombres, mujeres, familias y pueblos. «Posibilidad» (*Möglichkeit*) es, en cambio, la índole que anima y vivifica desde dentro todo aquello que se desea, que se quiere (*mag*), porque sólo dejándolo ser como él en sus *posibles* es puede uno, a su vez, ser «sí-mismo». Tal es por demás la esencia del *amor*, como veremos. Pero es evidente, según esto, que si el amor (o el odio) es al mismo tiempo «condensación» del otro en cuanto otro y «recogimiento» del *Dasein* en su «propiedad» (*Eigentlichkeit*: en aquello que lo hace «apropiado» para ser), «antes» del amor debe existir la dispersión (¿cómo podría recogerse algo que no se ha perdido?). Eso es lo que Heidegger llama *Faktizität*²¹: el inicio es la diseminación, la originaria *impropiedad* (literalmente, la «alienación») en la que ya de antemano nos encontramos: «en cuanto ser fáctico, el *Dasein* está ya de siempre escindido (*zersplittert*) en un cuerpo y, por ende, dividido (*zwiespältig*) en cada caso en una determinada sexualidad» (GA 26, 173). De modo que el *Dasein* y su *ser-de-pro-*

¹⁹ Véase sobre todo *infra*, nota 43 de este capítulo.

²⁰ Valga como ejemplo algo que el propio Heidegger debería haber seguido, de atenerse a lo implícito en su propia concepción: la *neutralidad* del *Dasein*, que llama a cada hombre, en «aislamiento metafísico» (GA 26, 172) a «ser-de-propio», es la que exige al alemán no sólo respetar, sino *procurar* (*dafür sorgen*) que el judío siga siendo judío, para poder sentirse alemán al diferenciarse de él. Un término medio pues que no implica *ni* la asimilación (el problema judío se disipará en cuanto los judíos renieguen de serlo y se conviertan primero en burgueses y luego en revolucionarios: tal la «solución» marxista a la cuestión) *ni* la aniquilación (la *Endlösung* o «solución final»), sino la *procura* (*Fürsorge*) de la diferencia.

²¹ Sobre el tema, ver el importante art. de G. Agamben, *La passion de la facticité*, en Heidegger. *Questions ouvertes*, n.º monográfico del *Cahier du Collège International de Philosophie*, París, 1988, pp. 63-84.

pio es ciertamente más alto, pero *posterior* a la diseminación. No se trata pues de una cuestión empírica, y menos del resultado de un castigo (como en el mito de Aristófanes en el *Symposion* platónico) o de una necesidad (como en el relato del *Génesis*: Dios crea al hombre como un ser solitario sólo para arrepentirse al punto y «extraer» de él su *alter ego* femenino)²². La división es *fundamentalontologisch* originaria: «a la esencia del *Dasein*, y de acuerdo con su concepto metafísico, neutral, le pertenece ya un originario estar-esparcido (*Streuung*), que en un respecto bien determinado es *dispersión* (*Zerstreuung*)» (GA 26, 173).

2.2.3. Cuando la pasión anda de recogida

Si leemos estos textos a la luz del curso *La voluntad de poder como arte* —como yo les propongo a ustedes—, resulta palmario que las emociones corresponden a esa dispersión originaria, a ese «andar perdido» por lo ente, más allá de sí, desorbitado. Tal el «estado de yecto», la *Geworfenheit* primitiva. Mas este «versemovidado-desde», esta *e-motio*, no deja de ser un sentimiento que, en cuanto tal, despierta en el hombre el sentimiento de sí (soy yo el que está emocionado) y, por ende, le hace recapacitar (encaminarse, si queremos, del estado originario de *facticidad* hacia su «ser-de-propio», el cual no es por su parte sino un decidido hacerse cargo de tal facticidad). Esta recapacitación, esta «cohesión» o cierre-dentro-de-sí» (*Geschlossenheit*), pero como consecuencia de la «resolución» (*Entschlossenheit*) de salir del círculo de lo ente para descubrir el centro propio, el *Da*, es la pasión. Recuérdese en efecto que Heidegger nos hablaba de un «originario estar esparcido» y de estar «perdido» en la emoción. Pues bien, la pasión (el amor y el odio) es, por el contrario: «una cohesión originaria y un estado duradero» (NI, 58). Más aún: es la pasión la que «aporta por vez primera verdadera duración y consistencia a nuestro *Dasein*» (59). Decimos por lo común que la pasión nos «asalta»: ¡pero no para sarcanos de quicio, como hacen las emociones, sino todo lo contrario: para hacer que nos recojamos en nuestro *propio ser*! Lo que «asalta» en la pasión es la *voluntad misma*: la resolución de

²² Adviértase de nuevo que de este modo quedan implícitas posibilidades para una lectura «feminista» del *Dasein* (la mujer no «surge» del hombre: la diferencia sexual es previa al ser-humano), y a las que desde luego Heidegger no atiende.

ser... siendo o existiendo más allá de los límites supuestamente fijados por naturaleza o tradición. En una palabra —no pronunciada por demás por Heidegger—: pasión y resolución (bordes por así decir *ad extra* y *ad intra* de lo Mismo) distinguen al ser-humano como «proyecto»: como un constante *poder-ser* con sus *posibles* (esto es: con cuanto le brinda el «mundo en torno» y el «mundo compartido» como herencia, disponibilidad y reto)... en vista de una muerte pre-sentida y pre-cursada.

He aquí una definición exacta de este «poder-ser» (*Sein-können*), latente bajo el término nietzscheano: «querer» (*Wollen*): «Querer es siempre un llevarse-[uno mismo]-hacia-sí-mismo y, por ende, un encontrar-se [uno a sí mismo] en el ir-más-allá-de-sí [saliendo de algo y yendo hacia algo: *hinweg*], un tener-se [a uno mismo] en el impulso que va de algo hacia algo» (NI, 63).

[...]

Ya sé, ya sé que estoy forzando quizá la atención de ustedes con tan enrevesadas concepciones. Pues, ¿quién no sabe lo que es el querer, y hasta lo que son «las cosas del querer»? Sólo que es claro que querer, lo que se dice querer, es algo que todos *sentimos*. Y sentir (siempre *se* siente algo *inmediatamente*) no es conocer (que consiste por lo pronto en *reflexionar* y en *mediatizar*), aunque sea su raíz y su acicate. Por eso, quizá lo más difícil de conocer sea este inicio —literalmente emocionante— de todo conocer, a saber: el sentimiento. Y con respecto a la espinosa frase de Heidegger, pueden ustedes retener —si quieren, un tanto poéticamente— de ella al menos lo siguiente: que querer es llevarse a sí mismo en el impulso, estar *fuera de sí* con plena —y paradójica— conciencia de ese estado por parte del «yo»: a sabiendas y voluntariamente.

El ser-humano no es jamás una cosa que esté «ahí delante», a la mano, y a la que su ser le fuera indiferente (¿qué le importa a la piedra el ser piedra?; o más exactamente: ¿qué le *im-porta*, qué la lleva al *re-cogimiento* en su pura motilidad, sino la palabra *formulada* por el hombre?). Y por eso viene a coincidir Heidegger con el apotegma castellano: «querer es poder». Pues *quererse*, querer el *propio ser*, no significa en absoluto encapsularse en la cerrazón de las entrañas, andar ensimismado, sino todo lo contrario: estar constantemente *ex-puesto* al viento del ser, *ponerlo en juego* y, al hacerlo, ponerse a sí mismo en juego. De ahí uno de los pasajes más justamente célebres de *Ser y tiempo* (y más susceptible de ser mal entendido en plan «existencialista»): «El ente al cual en su [propio] ser le va [le im-porta: *um...geht*] este mismo [ser] se comporta res-

pecto a su ser como a su más propia posibilidad. Estar [*Dasein*] es en cada caso su posibilidad²³, la cual no la «tiene» él a modo de una mera propiedad, como si él fuera un ser-a-la-mano» (*SuZ* 42).

Sólo por ello puede invertir Heidegger audaz y conscientemente la proposición liminar de toda la filosofía occidental: *próteron enérgeia dynámeós estin*²⁴ (en traducción vulgar: «antes que la potencia está el acto»). De siempre se ha tenido tan rotunda afirmación por algo evidente (sobre todo en la tradición escolástica, en la cual Dios es *actus purus*). Pero no hay tal: la mayoría de las veces, la costumbre dificulta el pensar. Si el acto fuera anterior a la potencia (o dicho al modo infantil: si la gallina fuera anterior al huevo), no se ve por qué tendríamos que andar azacaneados, dándole vueltas al significado de lo ente, y menos al sentido del ser. En cambio, la «pregunta fundamental» de la metafísica —planteada, no lo olvidemos, sólo en suelo cristiano—, la pregunta que atormentó a Leibniz y a Schelling sobre la razón de que haya algo y no más bien nada, implica²⁵ que la «posibilidad» (en el sentido señalado de: aquello que nos lleva a «gustar» de algo, como explicitaremos en seguida) es más alta que la «realidad efectiva» (la *Wirklichkeit*: la manera de ser de todo lo hecho, de todo cuanto es producto del obrar)²⁶. Y sólo por eso, sólo porque nosotros «podemos ser» al

²³ En expresiones como ésta cabe apreciar lo conveniente que resulta traducir *Dasein* por «estar» (en el sentido de *ex-stare*: un estar erguido o en pie que es siempre y en todo caso un «caminar»: el abandono de toda estaticidad y solidez). Mientras que nuestra voz «ser» suscita la impresión de corresponder más a un sustantivo que a un verbo (y aun cuando se utilice como auxiliar, su complemento es una propiedad o atributo: algo estático), «estar» exige siempre un complemento *activo*, ya que de suyo no indica más que eso: un «estar-a-lo-que-se-está»: uno está ocupado, contento, distraído: en general, *está haciendo cosas*. Pero nunca se limita a «existir» sin más: para la filosofía tradicional, lo más alto (Dios) o lo más bajo (en algunos pueblos de Castilla es un insulto llamar a alguien: «ser» o «ente»).

²⁴ Aristóteles, *Metaphysica* θ 8; 1049b5.

²⁵ Pero sólo lo implica... *para nosotros*. A pesar de darle muchas vueltas y re-vueltas, Leibniz y Schelling coincidirán en que, si «algo» (y por ende «todo», cualquier cosa) *puede* ser, es porque previamente Dios *es*, sin necesidad de *decidirse a ser*. Sin embargo, ambos abrieron un camino que llevaría a la metafísica a su extremo: que *ser*, en el sentido primigenio, es *querer* (y por ello debieran haber concluido, *ateológicamente*, en que el «ser» (*Wesen*) más «de propio» es el *volente-poder-ser*: el Estar (*Dasein*) haciendo en cada caso tal o cual cosa, yéndome en ello la vida.

²⁶ Ya cabe apreciar aquí cuán cerca y cuán lejos a la vez estamos del universo griego: también la *enérgeia* tiene que ver con la «obra» (*ergon*). Pero ella se «yergue» en su propio obrar, de manera que puede *tenerse a sí misma* y poseerse en su propia finalidad (*entélecheia*; a saber, redondamente: ser sólo sí misma). Tal el ca-

dejar (o al hacer) que las cosas se abran en sus «posibles», tiene sentido que nos preguntemos por el *porqué* de las cosas. La razón de las cosas²⁷ jamás se da de manera aséptica, supuestamente «científica» y desinteresada, sino siempre y sólo en nuestro *commercium* con ellas, en el cual «nos va» nuestro propio ser. Ahora estamos en condiciones de comprender el famoso texto-desafío de Heidegger: «Preguntamos por el *porqué* en el comportamiento para con lo ente, del tipo que sea, porque en nosotros mismos la posibilidad es más alta que la realidad efectiva, porque con el propio *Dasein* este carácter de ser-más-alto se hace existente» (GA 26, 280)²⁸. La *existencia* de la posibilidad no es la realidad —contra lo estipulado en la lógica modal—, sino el ir plasmando esas posibilidades en el ente intramundano que, habiendo sido elevado a su «ser-posible», se hace real (*efectivo*: se convierte en «hecho») cuando acoge —o rechaza— esas maneras de ser del *Dasein*. Existencia es pues «dejar-ser y hacer-ser»... a lo otro de sí.

2.2.4. Los posibles del amor

Un texto extraordinario —e intraducible— de la *Carta sobre el humanismo* (un texto-misiva sobre el que volveremos una y otra vez) permitirá seguramente dilucidar este difícil entrelazamiento entre amor (y, en general, pasión), posibilidad y ser. Heidegger se en-

rácter del Dios aristotélico, que por así decir se «hace» energéticamente a sí mismo, sin necesidad de procedencia alguna, de *ex hoü*. La *Wirklichkeit* heideggeriana remite, sí, a una «obra» (y fundamentalmente a la obra de arte, que es la «puesta-en-obra» o *Ins-Werk-setzen* de la verdad). Pero ésta no descansa en sí ni se hace a sí, sino que se alza desde un fondo indisponible, *fáctico*.

²⁷ «Razón», en el sentido de fundamento. Sólo que ese *Grund* no es sólo de la «cosa» (como si ésta existiera con independencia de quien se interesa por ella, se compromete con ella y se inmiscuye en ella), sino de mi propia vida. Esta «razón cordial» puede verse ejemplificada en el letrero de venta o alquiler de las casas: «Razón aquí». Al respecto, «dar razón» es «dar parte», hacerle partícipe a uno de algo que le im-porta y que exige de él un com-portamiento con-veniente.

²⁸ Ya en *SuZ* § 7, lapidariamente: *Höher als die Wirklichkeit steht die Möglichkeit* («Más alta que la *realidad efectiva* está la *posibilidad*). Sólo que el contexto (alusión a la fenomenología y a la deuda de Heidegger con Husserl) puede confundir y llevar a pensar que la frase se refiere únicamente al sentido de la fenomenología como disciplina filosófica, como se aprecia en la nota de J. E. Rivera *ad locum*: «Heidegger contrapone aquí la realidad de la fenomenología, tal como se da ejemplarmente en Husserl, a la *posibilidad* de ella, es decir, a lo que ella encierra como posibilidad aún no explotada» (*op. cit.*, p. 461).



tona, se acuerda *con* (en vez de: se acuerda *de*) la lengua alemana y, así, piensa la *Möglichkeit* (nuestra «posibilidad») no desde la lengua latina y menos desde la tradición escolástica (como a nosotros parece forzarnos en cambio el castellano), sino desde el verbo *mögen* y el sufijo *-lich*. Ello no quiere decir que el sentido normal y lógico —nunca mejor dicho— de la *possibilitas* sea incorrecto. Al contrario, es justo y acertado. Pero oculta su procedencia *de origen*. Y ésta es afectiva, y hasta sentimental. *Possibilitas* viene de *possum*, un verbo formado por el adjetivo *potis* («capaz») y el verbo *sum*. Ahora, para propiciar el «salto» al sentido del término alemán,haremos mientes en que quien es «capaz» de [hacer] algo lo es por estar justamente *capacitado*, «facultado» para ello. Uno tiene esa facultad (al.: *Vermögen*), pero porque le ha sido *dada*²⁹. Ahora bien, en el sentido riguroso de «donación» (piénsese en una herencia) no cabe hablar de «donar cosas»: lo que se donan son más bien los *posibles* con los que hacer cosas (por eso, en alemán *Vermögen* significa también «fortuna, riqueza»). Se dona pues la facultad de ser uno mismo, o sea: de irse *haciendo* el propio ser (en alemán, *Wesen* —«esencia»— más que *Sein*) a fuerza de ir haciendo cosas *facultativamente*, o sea, según una *voluntad ajustada a mis posibles*. Según esto tenemos una *donante* o *remistente*, lo *donado* y el *destinatario*: el facultado para realizar los posibles (y para realizarse en ello). A esta estructura de envío llamamos «destino» (*Geschick*: «conjunto de envíos»). El que o lo que destina lo hace *gratis et amore*. O mejor: el «amor» es la manifestación del envío. Pero en este caso se trata de un amor que nada tiene que ver con el deseo (*Liebe* tiene la misma raíz que el latín *libido*). Un amor que da y se da: por eso *hay* cosas (o sea, en latín: *causae*: «reuniones, ajustes, ensamblajes»). Ese tipo de amor, que da el ser, y que se da al ser, es nombrado en alemán con el verbo *mögen*: «Hacerse cargo de una “cosa” o de una “persona” en su ser (*Wesen*: habría que verter, mejor: en el despliegue de sus posibilidades de ser, en sus *posibles*; F.D.) significa: amarla, quererla bien (*sie mögen*). Esta benevolencia (*Mögen*) significa, pensada de un modo más originario: do-

²⁹ Así, la Facultad es la que «faculta» a quienes cumplen con sus requisitos para «hacer» (de *facere*) algo, no a capricho, sino de manera *apropiada* y conforme a ley y derecho. Quien, p. e., ha ingresado por oposición en el cuerpo de profesores de una Facultad está *capacitado* para enseñar. También los autocares de «servicio facultativo» llevan a los viajeros a donde éstos quieran, pero porque ambos —transportista y usuarios— se han puesto *de acuerdo* y todo se *ajusta* a lo deseado por ambas partes.

nar los posibles-para-ser (*das Wesen schenken*). Tal benevolencia es la esencia (*Wesen*) propia del ser-capaz (*Vermögen*: de la facultad o del estar-facultado para hacer algo): un ser-capaz que no consiste solamente en hacer esto o aquello, sino en poder “desplegar-los-posibles” (*wesen*)³⁰, es decir: en poder dejar ser [*sein lassen*: poder “hacer” que algo sea; F.D.].³¹ Por ello, puede decir Heidegger acto seguido que: «El ser, en cuanto capacitador-benevolente (*Vermögend-Mögende*) es lo que “posibilita-el-querer-bien” (*das »Möglich-liche«*). El ser, en cuanto elemento, es la «callada fuerza» de la capacidad benevolente [*des mögenden Vermögens*: de la facultad amante, F.D.], es decir: de lo posible (*des Möglichen*).» ¿Por qué el ser? ¿No nos sumergimos de este modo en un místico pantano? No lo creo así. Nuestro propio lenguaje nos pone en la pista: el ser *no es* (sólo los entes son... tal o cual cosa); tampoco el hombre, o el *Dasein* que él ha-de-ser, *es*, sino que «puede-ser» si y sólo si «hace» o «deja» ser. *Hay, se da (es gibt, il y a) ser*. Justamente, tal es el dar-se de la donación misma: purísimo movimiento de *dejar-ser*, de *entrega...* no al otro, sino para que *haya o exista algo así como «el otro»*. Eso es pues el amor.

[...]

Sí, ya sé que en la tradición cristiana se insiste en que Dios es amor; es más, a la Tercera Persona de la Trinidad se le atribuye por excelencia el Amor. Y San Pablo les dice a los Corintios que si él tuviera don de lenguas, conocimientos y poder, pero le faltara el amor (en español se traduce por «caridad»; en alemán por *Liebe*, «amor») de nada le serviría todo eso. Pero hay que apresurarse a decir que esta *pasión de ser*, este *ser-que-es-pasión*, poco tiene que ver con el Ser o el Dios de la llamada «filosofía» cristiana. Para empezar, porque —como buena pasión— el ser se da *sin resto*; mas, en cuanto «ser» (y no ente, ni *Dasein*), él mismo es *el resto*: lo que «resta» y se retira en toda donación, la indisponibilidad absoluta que hace de toda pasión genuina algo cercano a la locura y a la muerte. Y para seguir, porque ese «querer bien» no *redime* al hom-

³⁰ Esta conversión de un sustantivo en un verbo, propia del Heidegger de los años treinta y cuarenta, es más un *paleologismo* que un neologismo. En antiguo alto alemán, *wesan* significaba «morar en un lugar, residir, habitar», y remite a la raíz ie. **ues-*, **au-*: «permanecer en un sitio» —de donde *während*: «mientras», «permanecer». Como es sabido, *wesen*, *Gewesen*, forma el pasado del verbo *sein*. Y es natural: quien puede pasar la noche en un lugar (diríamos: en su casa) es porque éste le es *apropiado*, porque le está adjudicado, o sea: es la fuente de sus *posibles*.

³¹ *Brief über den «Humanismus»*, en *Wegmarken*, GA 9, 316.

bre de sus «pecados» ni le promete —una vez purificado— elevación alguna a no se sabe qué cielo metafísico. Por el contrario, si el ser heideggeriano es pura donación (*Gabe*) —mas no de «sí mismo», porque él no tiene otra consistencia que la del *envío*—, si exhorta al hombre a que éste se «haga» con sus *posibles*, ello se debe únicamente a que el *Dasein* que le importa a este ente que es el hombre individual —usted, y yo, y todos nosotros, tomados uno a uno— no es a su vez desde luego una «cosa» o un ente, sino una pura tarea y a la vez un problema (*Aufgabe*); el problema, a saber, de cómo realizar la propia vida a partir y a la contra de las *determinaciones de la vida fáctica*³², en las que cada individuo está arrojado, y de las cuales no puede liberarse nunca (ni menos, ser liberado).

Ésta es la grandeza y a la vez la miseria del hombre, la *tragedia de la pasión*: llegar a hacerse responsable de una «herencia», de unos *posibles* que sólo se descubren de soslayo (en el trabajo sobre lo ente y con los otros) como aquello que «da de sí» el mundo. Todavía añadiré un tercer rasgo «no-cristiano», por así decir: a pesar de la muy probable mala interpretación de las «maneras de ser» en Heidegger, a saber la *Eigentlichkeit* y la *Uneigentlichkeit* (sobre todo cuando se traducen esos términos por «autenticidad» e «inautenticidad», en vez de por «propiedad» e «impropiedad»), en su pensamiento no hay lugar para la *conversión*, para el «salto» —típicamente metafísico— del mundo falso y engañoso al mundo verdadero, porque no hay otro mundo que el que el *Dasein* se hace, a su manera y *apasionadamente*. De modo que la «propiedad» no consiste sino en trabajar —comunitaria y solidariamente— el mundo-entorno en cuanto conjunto de *posibles*, jugándose la vida en ellos, en vez de aceptarlos o rechazarlos como *cosas impuestas*, como una tradición que otorgase al individuo un carácter indeleble: tal sería justamente una vida «impropia». Como pueden ver ustedes, esto nada tiene que ver el *destino* (en el sentido vulgar del término: *fatum mahometanum*, lo llamaba Leibniz), con el *fatalismo* o con cualquier suerte de *determinismo* (racial, climático, histórico, etc.). En todo caso, el *Dasein*, arrojado en su *facticidad originaria*, no puede ni debe salir de la vida cotidiana —la única existente: no hay lugar para «heroísmos» en Heidegger—, sino que ha de vivirla *resueltamente*, como si cada instante fuera el último y hubiera que dar testimonio de toda una vida condensada en él. Atiendan ustedes,

³² Cf. *Interpretationen zu Aristoteles*, GA 61, 99.

por favor, a este rotundo texto de *Ser y tiempo*: «la existencia propia no es nada que se cierna por encima de la cotidianidad decadente, sino —existencialmente hablando— tan sólo un modificado [acto de] empuñar esa vida cotidiana.» (*SuZ*, 179). No se trata pues en absoluto de esperar «otra» vida, sino tan sólo —o nada menos— de vivir de «otro modo».

[...]

Tiene usted toda la razón. El problema está en dar con ese «modo» tan señalado. Pero me parece que, a la chita callando, ya se ha ido anticipando ese modo *apropiado* de ser hombre. Pues quizá hayan ustedes ya advertido que entonado el ser-humano, el *Dasein*, con la «voz» del ser (piensen ustedes en un *Lied* para piano y soprano; por ejemplo, de Schubert, caro a Heidegger) y haciéndose cargo afectivamente de su propio carácter «cadente» (y por ende, al cabo, *caduco*): *encontrar-se-ya-de-siempre* entre maneras posibles de ser, el *Dasein* ha de reconducir —¡no reducir!— en cada caso su *commercium* con lo ente —tanto en el plano práctico de la utilidad como en el teórico de la presencia— a las tonalidades afectivas (emociones, pasiones, sentimientos) que enlazan a cada hombre con otros hombres y cabe los entes *desde* el envío —en cada caso modulado— de los *posibles del ser*.

2.2.5. *El miedo como tonalidad conductora*

Quizá se pregunten ustedes, después de oír lo anterior, si acaso hay entre las distintas tonalidades afectivas una distinguida que sirva de hilo conductor y como de «vehículo» de las demás. Heidegger cree que sí la hay. Empecemos por la base: como fundamento-fondo de toda actitud de tipo práctico, la *Befindlichkeit* (el «encontrarse-ya-pre-dispuesto»), es decir: el conjunto de las tonalidades (la coloración emotiva del *Dasein*), descubre a éste su condición de estar-en-el-mundo, y lo «mueve» en cuanto tal a la colaboración con los otros y al afanarse cabe lo ente. Ahora bien, sentimientos, emociones, pasiones, por más que presenten una clara gradación (en cuanto a su capacidad para cohesionar y «centrar» en propiedad al ser-humano), son tonalidades que están siempre ligadas a un ente intramundano determinado: a una persona, una situación o una cosa. ¿Cuál puede ser entonces la tonalidad que remita, no tanto a la relación del *Dasein* con su mundo cuanto a la del ser-en-el-mundo con el mundo mismo, en general? Obviamente,

aquella tonalidad que haga sentir la *posibilidad* de perder aquello que hace del mundo algo *valioso*, algo por lo que merece la pena vivir. Pues bien, creo que estarán ustedes de acuerdo conmigo en que el sentimiento de la *pérdida posible* de algo entrañable es el *miedo*³³. Éste será pues la *tonalidad conductora* de la existencia, que «lleva-a» las personas o las cosas bajo el modo del *presentimiento de su ausencia* y que, al mismo tiempo, remite al *Dasein* mismo en cuanto individuo singular, aislado: el «estar-en» (*Insein*) del «estar-en-el-mundo». Una remisión que nos conduce por fin al fondo último de la afectividad humana, a la *tonalidad básica* de la *angustia*. Heidegger no se aparta al respecto demasiado de la definición aristotélica del miedo: «un cierto pesar o turbación, nacidos de la imagen de que es inminente un mal destructivo o penoso» (*Retórica*, 1382a21-22). Pero va más allá de él al menos en dos puntos clave: 1) estamos ya de siempre en la disposición afectiva del miedo (o si queremos: de la «temibilidad»), en cuanto que el *Dasein* es el único ente a quien le importa su ser, ya que todo él se comprende de antemano como *pro-yecto* y *pro-blema*: como pura posibilidad de ser³⁴. Sólo por esta medrosidad general podemos sentir miedo en particular: y es la doble y antitética posibilidad del «estar pendiente y pasar de largo» lo que constituye el miedo, no la presencia directa de la cosa temible. 2) Es posible sentir «miedo por» otro, sin tener miedo uno mismo: ésta es una característica propia del «procurar por» los otros, del «cuidar de» ellos. Y sólo en virtud de esa inquieta procura se abre el «mundo compartido». Ahora bien, es evidente que la forma más alta de este temor solidario es la pasión del *amor*, de la que ya hemos hablado. Heidegger apunta a ello implícitamente, al señalar que: «observada la cosa exactamente... el temer no deja de ser con todo un temer *respecto de sí mismo*. “Aquello por lo que uno teme” es en este caso el estar existiendo con el otro, el cual podría serle arrebatado a uno» (*SuZ*, 142).

³³ Analizado por Heidegger en *SuZ*, § 30, 140-142, sobre la base de Aristóteles, *Retórica*, II 5, 1382a20-1383b11.

³⁴ Naturalmente, no debe entenderse esto como una exclusiva del «hombre» respecto a otros seres vivos. En el respecto óptico, Spinoza sigue teniendo razón: todo ente tiene el *conatus* (una «fuerza impresa», diríamos) de perseverar en su ser. Pero, en el respecto ontológico, el *Dasein* (que, repetimos, no puede ser identificado con el ente «hombre») no puede perseverar en su ser por la sencilla razón de que no lo tiene: ha de hacerse, «tiene-que-ser» (*Zusein*) en cada caso, en cuanto *Da* del ser del ente en total.

Permítanme ustedes ahora que desarrolle por cuenta propia estos dos puntos. Por el primero, está claro que sentimos miedo ante la *posibilidad* de una pérdida, no ante la realidad de ésta. Ahora bien, en el fondo de este «poder-perder» tal o cual cosa late la posibilidad —absurda para el sentido común, el cual se *niega* obstinadamente a verla— de *perder-en-general*, o sea: la posibilidad de que todo sea, de golpe, *imposible*. La manifestación fáctica, óptica, de esta *posibilidad de la imposibilidad radical* es la muerte. Por eso, y por término medio, el hombre, *cadente*, se refugia en las cosas-presentes y hasta se fabrica la Cosa-Presencia-Absoluta, diciéndose con San Francisco de Borja eso de «quiero servir a Señor que no tenga que morir»³⁵. De ahí que Aristóteles —visto desde Heidegger— tenga razón al señalar en dos lugares distintos algo que, sin esta precisión, sería contradictorio. Por un lado, dice que: «Los males demasiado lejanos no dan miedo, ciertamente: todo el mundo sabe que morirá, pero, como no es cosa próxima, nadie se preocupa» (*Retórica* 1382a26-28). Este «nadie» es justamente *Man*: «uno de tantos», la extrema ocultación de sí del *Dasein*. Pero por otro lado: «lo más temible es la muerte, ya que más allá de ello nada parece ser bueno ni malo para el muerto» (*Ética Nicomaquea* II 6, 1115a26-27). Es decir, la muerte supone el cese de toda valoración y, por ende, de toda disposición afectiva, la desconexión de las tonalidades con aquello —el ser— que «da» el tono al *Dasein*.

2.2.6. *La raíz de la angustia y la flor de otra historia*

¿Adónde nos lleva este miedo supremo? Adviértase que, yendo más allá de lo explícitamente dicho por Heidegger, el miedo a la muerte del otro (del ser amado) es más alto —más «auténtico»— que el miedo a la muerte propia (siempre afectado de egoísmo, y que, de ser exclusivo, haría inexplicables los fenómenos afectivos de la abnegación y el sacrificio). Uno está afectado por la posibilidad de que todo, de golpe, *deje de tener sentido* porque ya no me-

³⁵ Lo cual, dicho sea de paso, es lo menos cristiano que decirse pueda, ya que el Dios cristiano es el único que radicalmente *muere* (la Trinidad soporta la muerte del Hijo, eternamente). De seguir a San Agustín, nadie —ni Dios— está libre de la *primera* muerte. Otra cosa es la *segunda* muerte: la condenación eterna de los réprobos.

rece la pena seguir viviendo³⁶. El propio Heidegger había señalado —como acabamos de ver— que sentir miedo por alguien no implica tener uno mismo miedo y, sin embargo, sí conllevaba un «temer respecto de sí mismo»: es el miedo a dejar de «ser-con», de existir conjuntamente con el otro o los otros. O al revés (algo que en este caso da lo mismo): el miedo ante la muerte ajena, la del ser amado (u odiado), es el pavor sentido ante la posibilidad de que el otro deje de «ser-conmigo», de que yo me sienta «a solas» en un mundo que se *me* ha hecho insoportable, mas no por constituir una carga, sino todo lo contrario: por su irrelevancia y falta de fuste, por su exangüe inanidad (en un sentido estricto: por haber perdido la coloración prestada por la pasión)³⁷.

³⁶ Llevado al extremo, no solamente la pérdida del ser amado; también la pérdida de aquel a quien se odia puede dejar «vacía» una existencia, como jocosamente apunta Pedro Muñoz Seca en *La venganza de Don Mendo*: éste se irrita con Zoraida por haber matado —por amor a Don Mendo— a Magdalena, por él odiada. De ahí su airada pregunta: «¿Qué has hecho, maldita mora? / ¿En quién me vengo yo ahora?»

³⁷ En lugar de seguir este camino, insinuado en *Ser y tiempo*, Heidegger —en el curso de 1929/1930: *Die Grundbegriffe der Metaphysik*— tomará como *Leitstimmung* dos formas de aburrimiento (*Langeweile*): el «estar aburrido por algo» y el «aburrirse en una situación», los cuales, experimentados radicalmente, le llevarían a uno al fondo: *die tiefe Langeweile*: el «aburrimiento profundo», que Heidegger eleva aquí a *Grundstimmung des gegenwärtigen Daseins* (cap. 5.º, § 37 s.), que ahora parece sustituir a la angustia. No obstante, ha de tomarse dicho texto —fundamental para entender la evolución de su pensamiento y de su compromiso político—, como influido de tal modo por los acontecimientos de la época (*crash* de 1929, fracaso de la República de Weimar) que difícilmente pueden ser tomadas sus concepciones como investigaciones *fenomenológicas*, válidas al menos relativamente para otro tiempo y lugar. De todas formas, por debajo de la explícita exposición sobre las tres formas de aburrimiento late en estos textos un profundo miedo a la «muerte»... de la propia Alemania: «por doquier hay conmociones políticas, crisis, catástrofes, necesidades: la miseria social de nuestros días, el desbarajuste político, la impotencia de la ciencia, la vacuidad del arte, la carencia de suelo de la filosofía, la falta de fuerza de la religión» (GA 29/30, 243). No parece que esos síntomas propicien precisamente el aburrimiento. Después de la *crisis* del período del rectorado (y por ende de la militancia política), Heidegger tenderá a interpretar *seynsgeschichtlich* el «cuidado» o *Sorge* —el ser del Dasein en SuZ— como *Not* o «penuria» y a distinguir *dos Grundstimmungen* (más propias empero del filósofo que del ser-humano en general): la del primer inicio (griego): la «sorpresa» (*Ers-taunen*), y la del otro inicio, anunciado en «nuestra época» (o sea, entre 1936 y 1944), y que, a la vista de las insinuaciones de los textos de ese período debería tener lugar —o más bien debiera haberlo tenido— en Alemania, de ser capaz ésta de soportar el «sobre-salto» (*Er-schrecken*): el saltar por encima del ente y aun del ser del ente, para acceder al *Seyn qua Ereignis*. Desde luego, lo que Alemania provocó en lugar de ello fue un «terror» (*Erschrecken*) sin parangón con ninguna otra

Siguiendo el hilo de este último tipo de miedo podemos retroceder —en una suerte de *regressus transcendentalis*— al fenómeno primordial de la angustia. Incluso en el lenguaje cotidiano tienden a confundirse los términos cuando se trata de un miedo intenso y generalizado, en el que parece estar en juego la propia existencia (de ahí la denominación, antes tan popular, de «angustia vital»). Pues bien, el fundamento, el fondo de este miedo —el cual, a su vez, posibilita y enlaza a los demás fenómenos afectivos— es en Heidegger la angustia. Tal es la tonalidad afectiva fundamental, la raíz de la *praxis* humana. Y, así, ahora finalmente podemos enfrentarnos a la pregunta que antes dejamos pendiente: ¿cuán angustiosa es la angustia? La angustia *angosta*: todo el variopinto conjunto de entes *interesantes* (sea por incitación o por amenaza) al que solemos llamar «mundo», como si se tratara de una fantasmagoría se desliza y «derrite» como un flujo viscoso. La angustia se siente ante *nada* y es *ilocalizable en una situación* (o dicho a la griega: es «absurda» por *átopon*, porque no se da en ningún lugar; cf. *SuZ*, 186). En esa *noche clara*, el *Dasein* ingresa en el fondo de su ser, normalmente oculto por su quehacer con lo ente. Es más: se tiene el pre-sentimiento de la angustia precisamente allí donde *uno* vuelca todo su afán en el trabajo, en actividades, en todo lo que implique *no tener tiempo* por estar (como decimos exactamente, sin parar mientes en ello) *ocupado*: ocupado por las cosas, las cuales «llenan» de tal modo al individuo que impiden así que éste se percate de que él es en el fondo más bien una radical *oquedad*. Por el contrario, al sumergirse en las cosas en cuanto presentes y «a la mano» (*vorhanden*), el hombre puede hacerse la ilusión de que él también es algo «presente», algo duradero: una cosa como de piedra, en vez de ser una libertad finita (de ser sólo y siempre alguien que *puede ser*). Una libertad proyectada desde un estar arrojado ya de antemano al mundo.

La náusea no hace desaparecer el mundo, ni menos nos lleva a «otra» región. Se limita a dejarnos a solas, no *con* el mundo (como si se tratase de dos entidades), sino a solas en cuanto «en» del «estar-en-el-mundo». El *Da* del ser es comprendido en la angustia como el *lugar* («absurdo», pues que no está en parte alguna) del

época. Cf. los *Beiträge der Philosophie*, escritos entre 1936 y 1938, pero sólo publicados en 1989 (GA 65). Aquí no es posible desarrollar todo este camino (quizá un *Irrweg*, aunque apasionante), sino sólo ceñirse a la fenomenología de las tonalidades, dejando a un lado sus ramificaciones históricas y políticas.

que brotan los posibles del mundo... sobre la haz de su siempre inminente *imposibilidad*. El «mundo» cotidiano se hace así literalmente *insignificante* (Heidegger habla de la «insignificancia de lo intramundano»; *SuZ*, 187) y emerge el mundo en su mundaneidad, es decir en cuanto «manera de ser» del *Dasein* «como *ser-posible*» (*SuZ*, 188) y, por tanto, como una extraña comarca *unheimlich* (*ib.*). El término suele traducirse como «siniestro»³⁸, pero literalmente significa: «falta de hogar», como el propio Heidegger recuerda: «*Unheimlichkeit* mienta ... el no-estar-en-casa (*Nicht-zuhause-sein*)» (*ib.*). En efecto, el estado de «caída» (*Verfallen*: mejor sería hablar de «cadencia») implica paradójicamente un sentirse *a gusto* con los demás y cabe los entes (o incluso a disgusto, siempre que uno piense que su destino es «contar con» ellos), hasta el extremo de acabar convirtiéndose respectivamente en «uno de tantos» y en una «cosa» (fuerza de trabajo, mano de obra, y en general *medio* intercambiable para fines ajenos). La angustia, en cambio, «retira al *Dasein* de su cadente aparecer en el “mundo”»³⁹. La familiaridad cotidiana queda colapsada. «El *Dasein* es singularizado, pero *como* estar-en-el-mundo» (189). Así pues, la angustia es el verdadero *principium individuationis*: pues sólo en ella se abre la *libertad*. Libertad... para corresponder al originario *factum*: «estar-arrojado», haciendo de necesidad virtud, convirtiendo lo tradicional en *posibles* maneras de hacer-mundo. Según esto, no es extraño que, en el plano de la existencia cotidiana, el fenómeno de la angustia —propriadamente hablando— apenas tenga lugar. Normalmente es confundida ésta con un miedo intenso, cuando el que se siente amenazado es incapaz de descubrir la fuente de su ansiedad, aunque él supone desde luego que ésta proviene de un ser intramundano, y no de la esencia de su propio ser, es decir: del *Dasein*. Por eso puede decir Heidegger que: «El miedo es la angustia caída en el “mundo”, impropia y oculta como tal a sí misma» (*ib.*).

¿Hemos tocado así fondo? Tal parece. Nos hemos hecho agustinianamente *terra difficultatis*, hemos «taladrado» nuestro pomposo —y mostrenco— *yo* para abrírnos al «cuidado» del viento del ser, yendo así de lo más externo a lo más íntimo: de lo azaroso a la

³⁸ Rivera traduce «desazón» (p. 210), lo cual me parece confundente, porque justamente sólo en la angustia se encuentra el *Dasein* en sazón, o sea: en su tiempo justo, no en el tiempo vulgar de los «puntos-ahora» con los que los hombres intentan evitar la mirada en su radical temporalidad.

³⁹ Las comillas indican que aquí se trata del modo vulgar, *cadente*, de entender el mundo como un conjunto de cosas a la mano, o presentes.

difícil libertad: del mero sentimiento a la emoción, de ésta a la pasión y de ella al miedo como tonalidad que efectivamente nos conduce a la angustia, es decir a lo más íntimo de nuestro ser, allá donde sentimos la inmensa responsabilidad de mantener abierto el ente en total en el mundo (un mundo sostenido... por *nada*, si por tal entendemos algo óptico: un mundo en el que «ser-acaecer»)... antes que el tiempo muera en nuestros brazos. La angustia es el *bajo continuo* de nuestra existencia: la más alta y a la vez más oculta de las pasiones. La pasión del ser... en cuanto «dejar ser». En el fondo, es la misma tonalidad afectiva que, años después, Heidegger llamará *Gelassenheit*: la «serenidad», la jovial «dejadez» de todo cuidado intramundano para abrirse al hondón del ser, allá donde la muerte cabrillea como urgente exhorto al cuidado del instante, de la irrepetibilidad del tiempo de los hombres.

De este modo, las tonalidades afectivas se abren también a la Historia. Ellas, literalmente, *hacen Historia*. Sólo que esto es ya, efectivamente, otra *historia*, que nada tiene que ver ya con la «historia» de la que antes hablamos, que en la sucesión intenta negar la sucesión misma, en aras de una solapada circularidad *teleológica*. Pero tampoco puedo conformarme en este caso con la conocida *Historia del ser* heideggeriana, o sea con la *destinación del ser* en sus envíos a esta nuestra *Menschentum* metafísica que ahora expira, celebrando su expansión planetaria mediante la cibernética. A través de la teoría de las tonalidades afectivas cabe entrever en cambio efectivamente *otra historia*, sin necesidad de suspirar pues por la irrupción de *otro inicio* en el que se desplegara la historia postmetafísica. Heidegger oscilará en efecto a mediados de los años treinta entre la *previsión* anhelante de ese inicio y el oscuro presentimiento de que *ya* se estaba dando, de que *ya* se había dado de siempre *otra historia*: la de un extraño «acontecer originario» (*Urgeschehen*) en el que maduraría el tiempo de los hombres. Y me parece que si, a pesar de haber entrevisto esa posibilidad *apasionada*, la dejó de lado, ello se debió a su dificultad para pensar, no en términos de individuos que intentan vivir de acuerdo con la voz del Ser, o de Pueblos más o menos elegidos para seguir tan misterioso exhorto, sino en función de una Humanidad no salida de elucubraciones lógicas ni de la suma de átomos egoístas y calculadores, sino de la *pasión de la caducidad* y del *amor* profundo en vista de la muerte, siempre anunciada, siempre inminente. Pues, aun concediendo que la angustia y el «sereno-abandono» (*Gelassenheit*) nos pongan «de acuerdo» y nos «entonen» con el ser, ese «envío» o

«destino» al que estamos destinados es algo que tendremos que hacer entre todos, en lugar de confiarlo exclusivamente al pensador, al poeta o al fundador de estados (como se aprecia en el heideggeriano *elitismo* «heroizante» de los años treinta; no se preocupen, que volveré sobre el tema). Algo que se despliega en una totalidad comunitaria, abierta en una serie de «frecuencias moduladas», las cuales, aun surgiendo ciertamente de las tradiciones y usos de los distintos pueblos, sólo alcanzan su fructífera realización (*Vollzug*, diría el joven Heidegger de Friburgo) cuando mezclan sus aguas en una Humanidad única, magníficamente doliente, encarada a la muerte y por ello «cuidadosa» de la vida. Una comunidad universal que, en efecto, deberá saber hacer de necesidad virtud. La tonalidad afectiva fundamental sería, según esto, la *pasión de ser-hombre* (ya verán ustedes cómo Sloterdijk tiene cosas importantes que decir al respecto), esto es: soportar erguido, dando la talla y la medida, la tormenta de lo *desmesurado*; o lo que redundaba en lo mismo: ser capaz de ser viviente en cuanto *mortal*, solidario ante el dolor y el sufrimiento, y por ello «amorosamente capaz» (*mögend-vermögend*, por decirlo con el Heidegger de la *Carta sobre el humanismo*) de convivencia, sabiendo que ser es siempre «ser-uno-con-otro»: *Miteinandersein*.

3. LOS MALOS TIEMPOS DEL HUMANISMO

Ahora bien, a mí me parece evidente que esa *solidaridad* —nacida más de la atención a la *tierra* y al dolor y al amor emanados de ella que del abstracto reconocimiento de nuestra pertenencia a una misma especie (supra o infra)animal, o de que cada uno de nosotros es la encarnación de la entera Humanidad—, que esa exigencia de «ser-el-uno-con-el-otro», digo, difícilmente podía abrirse paso en el mundo moderno, cuya tendencia metafísica —ya desde Descartes— se enderezaba más bien al *solipsismo* y cuya tendencia política —ya desde Hobbes— lo hacía en dirección de un *atomismo* egoísta y calculador. No sé ustedes, pero yo no me imagino a la *res cogitans* compartiendo penas y alegrías con otras *substantiae cogitantes*, y menos desde Leibniz y Kant, con la pretensión de ubicar en el ser humano la *circularidad reflexiva* en cuanto autoconciencia que se sabe *idéntica a sí misma*, gracias a esa capacidad de *ensimismamiento* y de *asimilación* que les falta precisamente a las cosas. Ciertamente, cuando Heidegger se enfrentó a esta peraltación

de la *subjetividad (trascendental o especulativa)*, el modelo estaba de capa caída y, si me permiten ustedes la expresión castiza —aquí empleada en el sentido literal—, *no daba más de sí*, a pesar de los intentos de restauración por parte de Husserl. Ahora bien, como ya están ustedes viendo, la labor de Heidegger no consiste en proponer un flamante modelo alternativo como sustitución de otro periclitado, sino en ahondar en los presupuestos —*impensados*, pero operativos— que han permitido y propulsado el establecimiento del modelo (aquí, el de la subjetividad central y centralizadora). Y lo hace para, *a sensu contrario*, poner al descubierto las raíces *existentivas* que ese modelo pretendía tapar. Por ello, los modelos metafísicos, y sus fallos, son presentados por Heidegger como *síntomas* y a la vez como fenómenos *desviados, torcidos* de un rasgo fundamental del hombre... y del ser. Sólo que para poder encontrar ese rasgo necesitaremos primero examinar el modelo moderno del Hombre: el *humanismo*.

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

Esta plétora de repeticiones y redundancias en torno al Hombre y en loor suyo es lo que constituye el *humanismo*. ¿Y quién no va a estar a favor de lo «humano»? Incluso un existencialista como

Sartre que, siguiendo torcidamente a Heidegger, ponía de relieve —según sus píos adversarios— los rasgos más «humillantes» del hombre (por cierto, ¿han reparado ustedes en que «humillación» y «humildad» son de la misma raíz que el término «hombre»?); incluso Sartre, que ve al hombre como una «pasión inútil», afirma que el existencialismo es un humanismo y que «precisamente estamos en un plano donde solamente hay hombres»⁴⁰.

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

En su contestación, o sea en la célebre *Carta sobre el «Humanismo»*, Heidegger responde a la primera pregunta con otra

⁴⁰ *El existencialismo es un humanismo*, Sur, Buenos Aires, 1980⁸, p. 26. Ciertamente, se trata de un humanismo que no quiere ser el que Sartre llama «humanismo clásico», que ve en el hombre la encarnación de fines supremos y, en definitiva, rinde culto a la humanidad. Ese humanismo conduce —dice Sartre— «al humanismo cerrado sobre sí, de Comte, y hay que decirlo, al fascismo» (p. 63). Pero, con todo, es coherente que Sartre reivindique el humanismo para su concepción, ya que la operación básica de este filósofo consiste en anteponer una facultad humana: la voluntad (haciéndola promotora de la existencia) a otra: el entendimiento (promotor y garante de la esencia), de modo que no sólo no sale Sartre de la esfera humana, sino que en el fondo reformula el dualismo cartesiano con términos hegelianos: de un lado el hombre, a solas y sin Dios, con su impulso a *quererse existente*, en cuanto *pour soi* o «agujero» del ser, y del otro el ser, en cuanto *en soi*. He aquí un texto muy claro —demasiado claro— en el que se resume el existencialismo ateo sartreano: «El hombre, tal como lo concibe el existencialista, si no es definible, es porque empieza por no ser nada. Sólo será después, y será tal como se haya hecho [...]. El hombre es el único que no sólo es tal como él se concibe, sino tal como él se quiere, y como se concibe después de la existencia, como se quiere después de este impulso hacia la existencia» (p. 17). Contra el cristianismo, no es Dios el que hace al hombre (entre otras cosas, porque Dios no existe); éste se hace a sí mismo, pero como no tiene un modelo determinado de ser, ha de elegir en cada caso y a cada golpe de acción libre cómo ha de ser (cómo realizar lo que es un mero proyecto): «el hombre... está condenado a cada instante a inventar al hombre» (p. 28).

más amplia y de retórico regusto: «¿es que la desdicha (*Unheil*) acarreada por todos los títulos de ese jaez no está ya suficientemente a la vista?»⁴¹. [...] Sí veo que se ha dado usted cuenta del detalle: al centrar su crítica en «títulos de ese jaez» (o sea, en todas las doctrinas acabadas en *-ismo*), es claro que Heidegger no está desde luego en contra del «hombre» (para poner por caso en su lugar —en el Lugar apical— a Dios —teísmo—, al Ente —ontologismo—, al Estado —estatalismo—, y así todos los *-ismos* que ustedes quieran). Está en contra de la abstracción y generalización del hombre: una operación uniformizadora que lo convierte en un fantoche tanto más ensalzado y loado cuanto más vacuo e inane llega a ser. En este sentido, estoy seguro de que Heidegger haría suyas las invectivas de Nietzsche al respecto. Escuchen ustedes cómo se filosofa con el martillo: «No somos humanitarios; jamás nos permitiríamos la osadía de hablar de nuestro “amor a la humanidad” — ¡no somos lo suficientemente comediantes para eso! ... ¡La Humanidad! ¿Ha existido jamás una vieja más abominable? ... No, nosotros no amamos a la humanidad»⁴². Heidegger, por su parte, llevará la cosa al extremo de evitar el término *Menschheit* («humanidad») —recuerden que hace poco me quejaba yo de ello—, usando en su lugar —y por lo común en plural— la voz *Menschentum*: algo así como «dignidad o modo de ser hombre»⁴³, sin que ello —hay que apresurarse a decirlo—

⁴¹ *Brief über den «Humanismus» (=BH)*, en *Wegmarken*, Klostermann. Frankfurt del Meno, 1976; GA 9, 315.

⁴² *Die fröhliche Wissenschaft*, 377, en *Kritische Studienausgabe (= KSA)*, dtv/de Gruyter, Múnich/Berlín, 1988²; 3, pp. 629 s.

⁴³ El sufijo *-tum* (en ingl.: *-dom*, como *wisdom*, p.e.) era antiguamente un término independiente que en alto-alemán significaba: «poder, dignidad»; en gótico: «juicio, fama», o en anglo: «ley». Está emparentado con *tun* («hacer, establecer»; cf. ingl. *to do*). En general, dicho sufijo transforma a la raíz en una cualidad común, distintiva y excluyente, y por tanto existente de manera concreta. Así: *Altertum* («antigüedad»), *Eigentum* («propiedad»), *Königtum* («realeza»). Como se ve, cabe emplear en español los sufijos *-dad* o *-eza*. El problema para nosotros, en español, es que también se usan tales sufijos para traducir *-heit*: el sufijo significaba originalmente «persona, familia, estirpe», y fue usado después para la formación de términos abstractos, lógicamente universales (como, precisamente: *Allgemeinheit*, «universalidad»). La distinción entre *-tum* (cualidad concreta) y *-heit* (abstracción) se ve muy bien en *Eigentum* («propiedad», en el sentido de «posesión», «bienes») y *Eigenheit* («propiedad», en el sentido de «determinación lógica»). Ya hemos visto el caso de *Menschheit* (el «género humano», la «humanidad») y de *Menschentum* («modo o dignidad de ser humano»). Así también *Christenheit* (la «cristiandad»: un rasgo general de un conjunto de pueblos) y *Christentum* (el

tenga nada que ver con la división de los hombres en razas (y menos aún con la creencia en una raza «superior»). Muy al contrario: si tal se hiciera, se caería en la contradicción de negar por un lado la existencia de la «humanidad» (y hasta el sentido de esa palabra) y de reponerla tácitamente por otro, desde el momento en que las razas no serían sino *especies* del género *homo*, o sea, y de nuevo: de la «humanidad» (estando una o varias razas más cerca del género que las demás).

Ya supongo que, a pesar de todas estas explicaciones, a más de uno de ustedes les parecerán escandalosas tanto estas palabras como la conexión aquí establecida entre un pensador cuya doctrina fue utilizada por los nazis y otro que directamente se puso a su servicio, al menos por un tiempo. Y hay que reconocer enseguida que esa utilización, por nefanda y siniestra que fuere, pudo hacerse porque en efecto el «desprecio» hacia la humanidad en general (o el «amor» a ella, también en general) *puede* ser derivado (no sin deformación y sin retorcer profundamente el sentido) hacia una peraltación de una raza o de un pueblo determinados (en cuanto representantes por excelencia del «ideal» hombre). Como si dijéramos: no hay «hombres» en general, sino por caso alemanes, franceses, malayos y bosquimanos. Y los primeros tienen más *ser* (o simplemente: son más poderosos, hermosos y mejores) que los segundos, y así hacia abajo. Tampoco cabe negar que con esa «anulación» de la humanidad en general parece ponerse en entredicho toda *Declaración de derechos humanos*. ¿Sólo lo parece, o se pone de veras en entredicho? Aquí habría que hacer algunos distinguos. Pues es posible que —retorciendo la argumentación crítica— haya sido un pueblo o una potencia dominante quien decida, ponga por escrito e intente hacer cumplir aun a la fuerza, una serie de derechos propios de un «tipo» de hombre sospechosamente parecido al del pueblo del promulgador. Así, la primera Declaración, la francesa, se llamaba *Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen*, siendo evidente que había que leer: «Derechos del Hombre, es decir: del Ciudadano Francés y Revolucionario; y luego, por

«cristianismo»: no tanto una doctrina cuanto una manera de ser). Como es evidente, los términos acabados en *-heit* no admiten plural. Sí en cambio los en *-tum*. Así, justamente, *Menschentümer*: diversas «posiciones» y «modos» colectivos, dignos todos ellos de ser considerados como «humanos», sin que sea posible establecer jerarquía o gradación entre esas «maneras» (porque no hay sino «maneras»). Ver en general *sub vocibus* el ya cit. *DUDEN Herkunftswörterbuch*, pp. 724 y 258 s., respectivamente.

extensión, de todo aquel que siga su ejemplo o se deje guiar por su doctrina.» Como a los haitianos esa lectura les parecía restrictiva, quisieron probar que también ellos eran hombres: el resultado es que fueron reducidos y masacrados por sus amos franceses, para quienes eso de «Libertad, Igualdad y Fraternidad» valía sólo si se seguían las pautas por ellos y para ellos establecidas.

Yo no quiero llegar tan lejos aquí como para defender un *relativismo cultural* (ni creo que Heidegger lo defienda tampoco: ya me he referido anteriormente a eso); pero sí intento hacerles ver que las adhesiones incondicionales a «lo que se lleva» pueden ser tan tranquilizadoras (recuerden lo del *chibolete*) como alienantes. Así que quizá no sea tan extraña esa prevención (compartida por un Foucault) contra una doctrina que abarca a todos los hombres de todos los tiempos y de todos los lugares, «embutiéndolos» además —como insiste con razón Heidegger— primero en una definición clásica, con su género y su diferencia específica: el hombre como *animal racional*⁴⁴, y luego —en el auge de la edad moderna— peraltándolo como Subjetividad centralizadora, autorreferencial y donante de sentido a todas las cosas. Y es que, contra lo que comúnmente se cree, han de ser los propios filósofos —en este caso, Heidegger— los que se encarguen de liberar a la gente de los prejuicios *metafísicos* que dominan irreflexivamente su pensamiento y dirigen sus acciones (pocas cosas hay tan metafísicas como la creencia en una genérica Humanidad cuya base sustantiva —su *materia*— sería la animalidad y cuya *forma* —venida desde luego «de fuera»— sería la racionalidad⁴⁵, por no hablar del *egoísmo trascendental* propio de la subjetividad moderna).

⁴⁴ El hecho de que el hombre sea visto como una especie perteneciente al género *animal* y, sin embargo, sea colocado como distinto y por encima de la animalidad es lo que da lugar a la oscilación típica entre «especie humana» (la denominación correcta, desde el punto de vista zoológico y lógico) y «género humano». Y ello se complica aún más con la división de sexos, que gramaticalmente (y ahora, por influjo anglosajón, también psicosocialmente) son considerados también como «géneros». Y hasta parece que el único *gender* de veras sea el femenino.

⁴⁵ En toda definición «clásica», la diferencia específica (gramaticalmente, el adjetivo) se «desgaja» del género (el sustantivo), de modo que la complejidad de todas las diferencias (p. e., en el caso de los mamíferos: ungulados, roedores, rumiantes, etc.) debiera constituir el género. Pero esto no parece aplicable en el caso de la racionalidad: una nota que no sólo no sería posible atribuir al género «animal», sino que marcaría la distinción esencial entre los animales (definidos negativamente como «irracionales») y el hombre. Ante esta insostenible contradicción sólo caben tres salidas: a) ver a la racionalidad como una extensión y complejificación de la

3.1. EL PASTOR DEL SER

¿Qué es el hombre, entonces, según Heidegger? La respuesta se ha hecho desde entonces tan célebre, ha sido tantas veces citada de forma aislada (ya fuere para alabarla o para criticarla) y tan pocas veces meditada, que al final se ha hecho tan común —al menos para el «gremio»— y tan *incomprensible* como la de: *animal rationale* o *su-jeto*. Aquí la reproduciremos integrada en su contexto. En la *Carta sobre el Humanismo* escribe Heidegger que la «esencia del hombre» es algo *más* que lo representado en la definición habitual, y que ese «más» no es nada que haya de ser añadido a esa definición, sino que apunta a algo *más* originario y *más* esencial que aquélla (con lo cual se está sugiriendo —como de costumbre— que la definición no es sin más *falsa* y sustituible por otra mejor, sino que es derivada, que por su uso acrítico —y también teológico e ideológico— ha sido deformada y desgastada hasta borrar de su superficie los rasgos que debieran permitirnos descender a su hondura). «Pero aquí —en ese «más», sigue diciendo Heidegger— despunta lo enigmático: que el hombre es [existe] en la condición-de-estar-arrojado [*Geworfenheit*: estado-de-yecto]. Es decir: el hombre, en cuanto ex-sistente contra-golpe (*Gegenwurf*: ¿podría decirse: «contrayección»? F. D.) del ser⁴⁶, es más que el *animal rationale* en el mismo grado en que es justamente menos que el hombre concebido desde la subjetividad. El hombre no es el señor de lo ente. *El hombre es el pastor del ser*. [...] Adquiere la pobreza —conforme a esencia— del pastor, cuya dignidad consiste justamente en ser llamado por el ser mismo a la guarda (*Wahrnis*) de su verdad (*Wahrheit*). Esa llamada viene como el golpe (*Wurf*) del que deriva la condición-de-estar-arrojado (*Geworfenheit*) del Estar-ahí (*Daseins*). El hombre es, en su esencia acorde a la historia del ser, el ente cuyo ser consiste, en cuanto ex-sistencia, en habitar en la vecindad del ser. El hombre es el vecino del ser»⁴⁷.

animalidad, rechazando por tanto la objeción: tal es la posición de la mayoría de los «científicos» y de filósofos «realistas» como John Searle; *b*) hacer que la racionalidad englobe a la animalidad, reducida a momento y condición «natural» de aquélla: es la vía hegeliana; y *c*) reconocer que la supuesta definición («animal racional») es un oxímoron, algo así como un hierro de madera, y que debe ser desechada *en sus dos términos*: es el camino radical que tomará Heidegger.

⁴⁶ En nota *ad loc.* se añade: «1.ª edición, 1949; mejor: en el ser en cuanto acaecimiento propicio (*im Sein qua Ereignis*).»

⁴⁷ En este caso es imprescindible reproducir el texto original, ya que la traducción es meramente tentativa: «Aber hier zeigt sich das Rätselhafte: der Mensch

Convendrán ustedes conmigo en que a la filosofía (o al menos, a este «tipo» de filosofía) le pasa lo mismo que a la poesía: se entienden muy bien las palabras sueltas, pero no sus conexiones y separaciones. Todos sabemos lo que es un pastor o un vecino, pero no sabemos de nadie que sea pastor del ser y no, por caso, de ovejas o cabras. Y, sin embargo, Heidegger pretende que eso es lo que cada uno de nosotros somos en el fondo: «pastor del ser». De manera que, si creemos que vale la pena desentrañar esas frases, ciertamente enigmáticas (y yo creo que sí lo vale), tendremos que atenernos, no a las representaciones comunes que al pronto nos hacemos al oír palabras como «pastor», «vecino» o «ser», sino a lo que «resuena» en su origen y función, sin perder tampoco de vista las concepciones filosóficas (algunas, como petrificadas y usadas irreflexivamente en el uso común) contra las que lucha Heidegger, y gracias a las cuales podemos empezar a entender, como de rechazo, lo que él nos quiere decir.

En primer lugar, parece claro por qué el hombre, en su esencia, es «más» que un simple animal racional. El animal nace ya más o menos acorde a un «nicho ecológico», al que responde con sus instintos. Funciona por así decir *homeostáticamente*: un perro, por poner un ejemplo muy cercano para mí, reacciona irresistiblemente a las feromonas de una hembra en celo, o bien busca el lugar más sombrío y fresco de la casa en las horas caniculares. Mas si a la conducta animal (es mejor hablar de «conducta» que de *comportamiento*, en este caso, porque el animal «se deja llevar» por el medio) se le «inyecta» por así decir *racionalidad*, entonces sólo caben dos casos: o bien la razón es un instrumento para adaptar todavía mejor la conducta al medio, con lo cual veríamos al hombre como un «superanimal», o al contrario: la razón «tira» de nosotros por así decir «hacia arriba», contradiciendo y reprimiendo los instintos en nombre de una manera de ser más alta; hablando convencional-

ist in der Geworfenheit. Das sagt: der Mensch ist als der ek-sistierende Gegenwurf des Seines insofern mehr denn das animal rationale, als er gerade weniger ist im Verhältnis zum Menschen, der sich aus der Subkektivität begreift. Der Mensch ist nicht der Herr des Seienden. *Der Mensch ist der Hirt des Seins*. [...] Er gewinnt die wesenhafte Armut des Hirten, dessen Würde darin beruht, vom Sein selbst in die Wahrnis seiner Wahrheit gerufen zu sein. Dieser Ruf kommt als der Wurf, dem die Geworfenheit des Daseins entstammt. Der Mensch ist in seinem seinsgeschichtlichen Wesen das Seiende, dessen Sein als Ek-sistenz darin besteht, dass es in der Nähe des Seins wohnt. Der Mensch ist der Nachbar des Seins.» *BH, GA 9, 342* (cursiva mía).

mente, más «tirando a lo divino», con lo cual tendríamos que el hombre es un «antianimal». Ya se darán cuenta ustedes de que esta definición, al parecer tan evidente, responde más bien al tipo *obscurum per obscurius*: yuxtapone dos extremos, lo inferior y lo superior al hombre, y deja que ambos se enzarzen en una lucha incansante por alcanzar la primacía, siendo el resultado final eso que nosotros llamamos «hombre». Pero bien se ve que aquí se introduce de matute como definido justamente lo que habría que definir: pues si ya sabemos que lo (puramente) animal es *menos* que el hombre y lo (puramente) racional es *más* que el hombre es que ya sabemos de antemano —aunque sea por término medio y *grosso modo*— qué sea el hombre.

Y si nos vamos a la definición opuesta: la moderna del hombre como *sujeto*, se entiende también por qué Heidegger dice que la esencia del hombre por él propuesta es *menos* que la subjetividad. Como ya hemos visto antes, ésta pretende en efecto fundarse a sí misma (pues, aun no siendo desde y por sí misma —recuerden a Descartes—, sí que cree poder estar basada en sí misma, dado que el *fundamentum inconcussum veritatis* constituye en el fondo lo que ella *de veras* es, como descubrió con extrema coherencia Spinoza, siendo el «resto» o bien «expresiones» o bien meros *modos de ser*, un residuo necesario para que se luzca lo Necesario). Según esto, es claro que el baremo de su conocimiento y el criterio de sus acciones puede ser obtenido mediante *introspección* y por un *regressus transcendentalis* hacia sí mismo, sirviendo el mundo, sus cosas y sus situaciones, de ocasión para el lucimiento del Yo. De ahí el *individualismo* moderno —promotor de igualitarismo y, por ende, de la democracia—, así como la idea de libertad en cuanto responsabilidad por las *propias* acciones, y más aún: por la mera *intención* con que éstas hayan sido llevadas a cabo (pues si el mundo no responde adecuadamente, disponiendo una serie de medios para alcanzar el fin, la «culpa» será del mundo, no del agente: y por ello se ve éste facultado para cambiar el mundo, para mejorarlo hasta hacer de él un puro reflejo de la acción humana). No hace falta mucha reflexión para darse cuenta de que, *de hecho*, ninguno de nosotros pensamos u obramos así, cosa que por lo demás sabían muy bien los filósofos idealistas, máximos representantes de esta exaltada definición del hombre. Pero es que *de derecho* (que es donde ellos se refugiaban) el intento de realizar sobre la tierra tan «sublime» definición ha hecho de ella, en ocasiones, un lugar casi inhabitable, al desarraigar al hombre de su propia pertenencia a una es-

tirpe, a un idioma, a un modo técnico de producción y, en suma, a una *tierra natal*.

Entre esos dos extremos se sitúa la proposición heideggeriana: el hombre no es esencialmente un *animal*; pero si ha podido ser confundido con éste, e introducido incluso en tablas zoológicas como *homo sapiens sapiens*, ello se debe a cierta semejanza claramente existente entre la *conducta* animal y el *comportamiento* humano, a saber: contra lo establecido por la modernidad (el hombre como Sujeto autónomo y escindido en individuos incommensurables entre sí), es obvio que ni los animales ni el hombre responden a incitaciones exteriores desde un «aparato» interno y ajeno en principio al mundo incitante, sino que esa respuesta se da en virtud de las huellas y surcos que, como por *invaginación*, ha ido trazando el «mundo» (llamémosle por ahora así), tallándose por así decir a sí mismo para formar cuerpos. Podemos «actualizar» científicamente esa noción recordando el *genoma* o mapa genético de cada especie. Pero, en todo caso, lo importante es notar que ni los animales ni, *a fortiori*, el hombre reaccionan «desde dentro» a algo que les es *toto caelo* diverso, según la antigua imagen —hoy, casi olvidada— del alma como presa en un cuerpo que nada tuviera que ver con ella. Al contrario, entre el estímulo y la respuesta hay una suerte de *correspondencia* y *copertenencia*, casi podría decirse de *consanguinidad*. Y, sin embargo, un «mundo» (y nunca mejor dicho, desde Heidegger) divide al animal y al hombre.

3.1.1. *La fragua de mundo*

El primero, nos recuerda el filósofo en los *Grundbegriffe der Metaphysik*, de 1929/1930⁴⁸, es *weltarm*: «pobre de mundo», en el sentido de que él está como «encastrado» en el mundo y destinado a él, pero *sans le savoir*, obedeciendo cuasi automáticamente a leyes e improntas de conducta que definen y distinguen una especie de otra (y ello, hasta ahora, según criterios establecidos más por observación que por análisis; con el avance en la lectura genética, podrá distinguirse entre organismos individuales, modificarlos y hasta repetirlos: clonarlos). Por el contrario, el hombre es *weltbildend*: configura mundo y se configura en él (la desmedida absolutización

⁴⁸ Véase espec. el cap. 4.º de la Segunda Parte, § 46 (Klostermann, Francfort del Meno, 1992, GA 29/30, pp. 284-288).

de este lado ha llevado a la «hinchazón» moderna del hombre como sujeto). ¿Qué quiere decir Heidegger con esto? El hombre se encuentra ya de antemano «arrojado» (*geworfen*: literalmente, «tirado», «proyectado») a un mundo que no está lleno de cosas, sino conformado por tirones y proyectos, por rechazos e incitaciones, por logros y frustraciones. Lo que llamamos «cosas» son por así decir «condensaciones» energéticas con las que se hace o deshace la existencia humana (en este punto se ve muy bien la proximidad de Heidegger al psicoanálisis). Ese conjunto móvil de «proyectos deyectados» es lo que el filósofo llama «mundo». Desde esta perspectiva, convendrán ustedes conmigo en que así no hay manera de tener una imagen *del* mundo, tal como los científicos se han empeñado de siempre en suministrar. Y, sin embargo, Heidegger no cae en una especie de *relativismo individualista hiperleibniziano* (en el que cada mónada sería *automóvil* para sí misma, continuamente reformada y aun deformada por los surcos que dejan en su trayectoria las de las otras mónadas, mediante contactos, tangencias, cruces, choques, separaciones, etc.), aunque tampoco pretenda en absoluto darnos una *cosmovisión*, o sea: una imagen completa y exhaustiva del *tráfico mundial*.

¿Cómo huir de estos dos indeseables extremos? Para ilustrar las intenciones de Heidegger traeré a colación, si me permiten ustedes, la imagen de un río, tanto en su caudal inicial como en los «aportes» que recibe. Depende de la fuerza de la corriente, de los materiales arrastrados, y de la dureza del lecho y de las márgenes, en fin, el que el río corra recto hacia su destino o más bien se demore y tuerza, formando meandros, perdiendo velocidad, a veces revolviéndose en remolinos, etc. Eso que Heidegger llama «ser», y que yo, para mayor facilidad de intelección pero con cierta inexactitud he llamado «mundo», no es —por seguir con la metáfora— ni agua corriente, ni materiales, ni lecho ni márgenes, ni tampoco la «suma» de todo ello (como si fuera el ser un conjunto de cosas o de «entes»), sino la *integral de los diferenciales* de poder, de violencia y de resistencia que «componen», «descomponen» y «recomponen» continuamente eso que cómodamente hemos llamado «cosas». Ahora bien, ¿dónde se da, o dónde se *expone* esa integral? Desde luego convendrán ustedes conmigo en que no se da directamente, como una cosa *también* presente, pues que de suyo no parece ser sino un caótico flujo y reflejo, absolutamente *indeterminado* (algo que *nosotros* vemos ya latir en la *substantia* spinozista y en la *omnitud negationis* del Absoluto hegeliano, visto desde la óptica de la

lógica del ser). Si a algo se parece «eso» (un lechoso ser *indeterminatum* que, como *il* y *a*, turbó las noches infantiles de Maurice Blanchot) es a la *chôra* del *Timeo* platónico: la «comarca» o «territorio» móvil del que surgen los entes y al que regresan. Algo así era también el *ápeiron* de Anaximandro, y la *mélaina gé*, la «negra tierra» hesiódica.

Y, sin embargo, hemos hablado antes de «río», y ahora de «tierra». ¿Cómo es ello posible? Lo es porque, en medio de ese torbellino, de esa tormenta (Heidegger gusta de hablar de la «tormenta del ser»), y formado por ella misma como si se tratara de un *tornado*, se alza un ser *desde* el cual es literalmente factible «tomar medidas», poner un orden relativo, mudable, en ese caos, estableciendo vanos, huecos, creando por así decir «bolsas de nada»: vacíos relativos, interiores *invaginados*, dentro de los cuales colocar esas líneas de fuerza, armoniosamente dispuestas a base de retorcerlas y dirigir unas contra otras (es lo que *nosotros* vemos ahora en la famosa «astucia de la razón», de Hegel). Ese ser «genera» desde sí lugares y tiempos, espacia y da tiempo al tiempo. En una palabra: convierte al ser en «mundo». Y recuerden ustedes que la expresión española remite a un adjetivo latino: *mundus*, que significa «ordenado, limpio y bien dispuesto» (de ahí que lo contrario sea la inmundicia). Pero ya en esa conversión se halla el peligro de *hybris*, que Heidegger ha creído ver desatarse con especial saña en la modernidad. A saber: envalentonado por su triunfo, el hombre olvida la «fuerza» a él «donada», y sobre cuya base él mismo actúa. En el mejor de los casos, la proyecta en un Dios sospechosamente parecido a un «hombre superior» (de manera que Nietzsche, con su «superhombre», no habría hecho sino dejarse de hipocresías y poner las cosas en su sitio) que puede dictarle al hombre leyes y normas porque éstas —como sabe muy bien, con un guiño, el «último hombre» nietzscheano— han nacido en definitiva de su arbitrio, y ahora él las recibe, reflejas y «objetivadas»). Pero no sólo olvida su origen «terrenal», sino que hace también *como si* esos precipitados hostiles o favorables que él sólidifica llamándolos «cosas» o «entes» procedieran de fuerzas que, en cuanto leyes de la naturaleza, o sociopolíticas, él está en posición de manejar gracias a la técnica, y de poner en consecuencia a su servicio. En última instancia, intentará incluso suplantar tanto esas fuerzas como sus productos, los «entes», para formar por fin un mundo *simulacral* a su imagen y semejanza. Eso es lo que Heidegger critica: la creencia de que el hombre es el Señor, el Amo de lo Ente.



3.1.2. Ser el «ahí», despejando

Frente a todo eso, Heidegger aduce que el carácter de ser (la «esencia») del hombre consiste en algo aparentemente inocuo y hasta trivial, si dicho en alemán; a saber: en que el hombre «está ahí», *da ist*. Por eso sustantiva esa acción como *Dasein*, que en el alemán cotidiano significa simplemente «existencia», o sea: «estar determinado» por tal o cual propiedad. Sólo que en el caso del hombre esa propiedad es la determinación, en general. Todo ente está determinado a ser tal o cual cosa. Salvo el hombre. ¿Quiere ello decir —como pensaba Pico della Mirandola— que el hombre es un *ens indeterminatum*, que puede ser todo cuanto él se proponga: más que ángel o menos que animal? Desde luego que no: ésa es la *hybris* con la que se inaugura justamente la era moderna. Y sin embargo, de nuevo, se trata de una deformación, de una retorsión del rasgo fundamental del hombre, a saber: el cuidado y la promoción de las medidas y proporciones por las que cada cosa es lo que es. El hombre no es ni existe, en el sentido fuerte de que él se ponga a sí mismo en la existencia (algo así como la *causa sui* racionalista: otra exageración que alberga en su interior algo de verdad). El hombre se da en la exposición, en el *Da* del ser. Por eso es *Da-Sein*. Una advertencia: el término alemán «*da*» es un extraño pronombre o prefijo (siempre algo previo: nunca algo nombrado, algo fijo) que, sin tener un lugar asignado, sirve en cambio de lugar desde el cual configurar espacios y tiempos. Puede servir en efecto como adverbio temporal, en el sentido de «corte», de separación entre un tiempo y otro (de manea que, como pasa en lo espacial, tampoco puede decirse de *da* en este caso que señale un «tiempo» determinado). Y sirve para que en su torno (¡un torno sin centro!) se fijen las distancias: «aquí, allí, allá». En español lo traducimos por «ahí», como mal menor. Es verdad que, al preguntar quién llama, el alemán pregunta comúnmente: *Wer ist da?*, que podemos verter bien como: «¿Quién está ahí?» Pero la respuesta: *Ich bin es* (literalmente «yo soy “eso”»: eso que —desde tu perspectiva— está ahí) nos deja perplejos: ha desaparecido el *da*. Y con razón. Nadie está, desde sí mismo, *da*, «ahí». Sólo lo está para otro... siempre que éste se olvide de su propia posición y atienda sólo a la del prójimo (repárese en las consecuencias éticas implicadas en el uso correcto del prefijo *da*). Y por último: *da* sirve como prefijo adverbial para recoger y resumir todo lo dicho en una frase. Por ejemplo: «¿Irás mañana a clase?» se contesta afirmativamente en

alemán así: *Ich werde dabei sein* (literalmente: «Yo estaré cabe/en... clase mañana»; o sea: «Allí estaré», «Estaré presente»). Pero nosotros —en español— no podemos traducir ese *da*: queda siempre implícito.

Eso es lo que intenta decirnos Heidegger desde *Ser y tiempo*, a saber: que la *Geworfenheit*, el hecho ineludible de «estar arrojado», no implica la aceptación de una herencia fija, determinada, sino de un conjunto de posibles que sólo se «encarnan» en y a través del *Dasein*, del *Da* o «Ahí» del Ser, que es lo que constituye el ser del hombre: el «cuidado» o *Sorge* por el cual debe el hombre cuidar del todo al cuidar de sí mismo es ya de antemano también y sobre todo «cuidado» por el Ser que se entrega o consigna al hombre. Por esa *con-signación*, que lo marca y *de-signa*, el hombre está ya de antemano *congénitamente* «afectado». Mas eso que le afecta —lo que podemos llamar en general «tradicición», incluyendo en ella la herencia genética— no es un conjunto sólido de cosas, sino un montón de incitaciones, de *posibilidades* que él debe realizar *a su manera*. Tal es la condición humana: lo que Heidegger llama *facticidad*⁴⁹. Como si dijéramos: la herencia que el hombre asume es como un libro que él tiene que leer y aprender a descifrar, *reescribiéndolo de nuevo desde su perspectiva inalienable*, y no un peso muerto que él deba transportar y transmitir tal cual a las nuevas generaciones⁵⁰. No quiero insistir en todo esto, ya que hemos hablado de ello por extenso y por menudo; me basta con que recuerden ustedes hasta qué punto ha de considerarse a Heidegger (cosa que normalmente es pasada por alto) como el pensador de los *afectos*, de las emociones y las pasiones.

Permítanme que conecte ahora los dos cabos anteriores: el *Da*, el «ahí» del ser en el cual *se da* el hombre, se muestra —según hemos gramaticalmente visto— como factor de apertura de todo lugar (entendiendo por tal, literalmente, un espacio-[hecho]-de-tiempo: una *demora*). Heidegger hablará a tal efecto de *Lichtung*: un término que no tiene tanto que ver con la luz (*Licht*) cuanto con la levedad (*leicht*: «leve»). En virtud del *Da*, del «ahí», el hombre es capaz de espaciar, de «hacer sitio» y abrir «vanos»: en una palabra, es

⁴⁹ *SuZ*, p. 135.

⁵⁰ En esa diferencia entre «libro» y «carga» se cifra, a mi modo de ver, sea dicho de paso, la distancia extrema entre el pensar de Heidegger y el fascismo, contra las propias ilusiones que aquél se hiciera en 1933 sobre ese «movimiento», por entonces todavía sin una definición ideológica medianamente coherente.

capaz de «dejar ser» a lo ente en su lugar y sazón, y por ende de dar tiempo al tiempo de las cosas. La *Lichtung* es la condición de posibilidad, algo así como la «base vacía» de toda medida. Por eso propongo traducir el término con la voz: «despejamiento», como cuando el cielo se despeja y deja ver lo que hay en todo su esplendor, o incluso como cuando en el fútbol un jugador en apuros despeja el balón, pasándoselo a un compañero, literalmente «dando juego». Pero por otra parte, y por seguir con el símil del cielo, cuando «está despejado» (obsérvese que en español elidimos el sujeto, al igual que decimos: «llueve» o «hace bueno») no paramos mientes en el azul del cielo; éste queda como *retraído*, para mejor *dejar ver* lo existente: a fuerza de «estar ahí», inalterablemente superficial como un fondo promotor de conexiones y separaciones, de proyecciones y eyecciones. El ser *se da* en este doble movimiento, en este *pliegue* de despejamiento y retracción. Ahora bien, ¿cómo y dónde se da? No se da *como* un montón de cosas, rígidas y bien delimitadas, sino como una *historia* compuesta de muchas historias, no todas conmensurables entre sí; y se da *en* un pueblo histórico, en cuanto *tradición* entreverada de otras tradiciones, de otros usos —muchas veces, también, difícilmente armonizables en un entramado único, como si existiera un *Volksgeist*⁵¹—.

4. DE CASAS, NUBES Y SURCOS: EL LENGUAJE

Ahora bien, el «lugar» humano del que brota la *respuesta* (*Antwort*) a la *exposición* despejante-retráctil del ser es el *lenguaje*. Por eso dice Heidegger que el lenguaje no es un mero medio de comunicación que los hombres puedan *dominar* para sus fines, sino que, muy al contrario: «El lenguaje es la casa del ser» (*Die Sprache ist das Haus des Seins*)⁵². La inteligencia —siquiera sea mediana— de esta sentencia arrojará luz sobre la descripción del hombre como «pastor del ser». En primer lugar, había que guardarse de ver en esa «casa» una mera metáfora. Heidegger —¿quién lo diría?— no es en absoluto amigo de metáforas: es más piensa (en *La proposición del*

⁵¹ Continuando con el tema de la nota anterior, cabe decir que si Heidegger hubiera atendido más a esa difícil —y a veces imposible— convivencia de historias y tradiciones, en vez de tomar en ocasiones al «Pueblo alemán» como algo monolítico y sin fisuras, su actitud hacia el nacionalsocialismo habría sido —para su bien— mucho más cautelosa y distanciada.

⁵² BH, GA 9, 313.

fundamento) que la metáfora es un procedimiento típicamente metafísico: se muestra en el lenguaje un objeto sensible para remitir a su través a otro inteligible. Según esto, la metáfora surgiría más bien cuando la tensión originaria de un término por conjuntar *una* *voce* sentido y acción se rompe en dos regiones: una supuestamente propia (digamos, la «sensible») y otra figurada (la «inteligible»). Pero es esa dualidad lo que Heidegger cuestiona. «Casa», *Haus*, no es primero una «cosa» presente ahí delante, un edificio sobre un solar, con cuatro paredes con vanos y un techo. La voz remite al campo semántico indoeuropeo *[s]keu-: «cubrir, envolver»⁵³. Y no se remite a algo espacial, sin más, sino —como hemos insinuado ya— a un «espacio-[hecho]-de-tiempo»: a una «familia» arraigada en una región, con su historia y su descendencia (piénsese por ejemplo en *La caída de la Casa Usher*, de Poe, o en las «casas reales»). Sí, veo que alguno de ustedes (¿quizá profesor de filosofía griega?) se ha percatado ya de la «operación» de Heidegger: está *complementando* la famosa —y a las veces poco entendida— descripción aristotélica del ser (aun cuando el Estagirita habla de «lo ente») como aquello que *se dice* de muchas maneras (*Tò òn légetai pollachôs*). Esas maneras no son meros accidentes, con independencia de los cuales pudiera existir el ser, sino variaciones que *agotan* el tema del ser. O dicho más sencillamente: las maneras del ser son las maneras *de ser*, sin más. Y el lenguaje acoge esas maneras, las «hace sitio» para ellas, las relaciona, distancia o acerca: las agrupa y articula y además cuenta su historia.

Por eso, Heidegger no pretende en absoluto establecer con su conciso *dictum* una analogía de proporcionalidad comprimida, algo así como: «El lenguaje acoge dentro de sí palabras al igual que una casa acoge personas, muebles y enseres, y por eso el lenguaje *es o funciona como* la casa del ser.» No es esto en absoluto: ni el lenguaje ni la casa son contenedores, ni el ser un conjunto de entes. Una comparación más cercana, quizá (aunque nunca del todo adecuada), sería la de la relación entre una cabaña y el paisaje circundante. Cabaña y paisaje están formados de los mismos materiales: y ambos *se copertenecen*, son el uno para el otro, de manera que la cabaña *centra* y encuadra el paisaje, remitiéndolo al fondo y *como fondo*, permitiendo así establecer direcciones, lejanías y cercanías; por ello *lo hace ser* como tal, como un vivo entramado que, por su parte, acoge a la cabaña y la pone de relieve, la *pro-duce* en el sen-

⁵³ DUDEN, *op. cit.*, p. 253.

tido literal y antiguo de «sacarla ahí delante». De este modo cabe decir que la cabaña *es del* paisaje en cuanto que *hace* paisaje. Algo similar cabría decir del lenguaje. Pero no de cualquier uso del lenguaje. Es más: no se trata de «uso» (*Gebrauch*), sino de la «usanza» (*Brauch*), de la amalgama de usos y costumbres en y por los cuales se identifica un pueblo, y que vienen condensados⁵⁴ en la palabra y la obra del poeta y congregados en y por el pensar. Pues: «El pensar congrega (*sammelt*) el lenguaje en el simple decir»⁵⁵. Adviértase que no se trata aquí de inventar un lenguaje más «refinado», ya sea científico, poético o filosófico, sino de remitir las palabras más vulgares y humildes (esas palabras que salen de la boca del pueblo como los cantos rodados del río) al «simple decir», o sea a la *mostración*⁵⁶ del *pliegue* de «exposición» (*Darlegung*)⁵⁷ y de «retracción» (*Entzug*): el «doble» del que surgen palabras que traban cosas en mundo, pero que por su parte no es mundo, ni cosa, ni admite palabra apropiada, aun cuando sea «convocada» por la voz: «ser».

Y ahora, les ruego que en las palabras de Heidegger que yo voy a repetir huyan de toda connotación poética o metafórica. El pensador no quiere decir «cosas bonitas», sino hacer venir a la palabra

⁵⁴ Utilizo el término aludiendo tácitamente a su correspondiente alemán: *verdichtet, dichtet* («condensado, adensado»), de donde viene también *dichten* y *Dichter*: «poetizar», «poeta», en el sentido más amplio de la expresión, como en el griego *poietés*. *Dichter* es también el dramaturgo y el artista plástico y, en general, todo aquel que de palabra y obra hace mostrar en ellas —de soslayo— lo *sagrado*, esto es: las conexiones y articulaciones, los «puros respetos» (en el sentido de Rilke) que traban y ordenan «mundo».

⁵⁵ *BH*, GA 9, 364.

⁵⁶ Heidegger aproxima *Sagen* y *Zeigen*, «decir» y «mostrar». No sólo por el carácter primordialmente *deíctico* del lenguaje (algo evidente en alemán, por la polivalencia asombrosa del *da*, como hemos visto), ni tampoco por la probada afinidad etimológica, sino porque, ante todo en el lenguaje del pensar y del poetizar, «mostrar» significa *dejar ver* y *hacer ver*... precisamente aquello que en los usos del lenguaje, adecuados a distintas formas de vida, queda oculto como su raíz: el ser.

⁵⁷ Aquí tendríamos un buen ejemplo de la función del prefijo alemán *Da*. El verbo *legen* (inglés: *to lay*) significa «hacer yacer», dejar que algo esté en su sitio apropiado (*Lage*). P. e.: *Grundlegung* es la acción de «echar los cimientos» de algo: poner su fundamento y hacer que éste sirva de fondo. Y desde ese sitio o situación, la cosa «es capaz» (*ist in der Lage*) de exponerse y de manifestarse ejerciendo efectos, «hacia fuera»: *Da*. En la voz latina (*expositio*), más o menos adecuada (pues «posición» puede hacer creer en una acción externa de colocación de algo), se privilegia en cambio el origen (*ex-*), y no el resultado, consistente en un estar «ahí», fuera y hacia fuera. Es interesante señalar que *Darlegung* se utiliza para manifestaciones verbales o declaraciones, así como para designar un relato.

la copertenencia de lenguaje y ser. Éste es el pasaje: «El lenguaje es así el lenguaje del ser, al igual que las nubes son las nubes del cielo. Con su decir, el pensar pone (*legt*)⁵⁸ imperceptibles surcos en el lenguaje»⁵⁹. Pues bien, la doble comparación (con las nubes del cielo y con los surcos del campo), junto con la propuesta antes por mí: la casa y el paisaje, sirve para dejar entrever una relación que ya nada tiene que ver ni con el dominio y la posesión, ni con la producción y la fabricación; es más: se trata de una relación que parece escapar incluso a la cuádruple relación causal establecida desde Aristóteles: decir que el cielo tiene nubes no significa que esté «hecho» de nubes, ni que tenga esa «forma», ni que «haga» nubes o que su «fin» sea tener nubes. Aún más absurdo sería creer que las «tiene» como un potentado tiene posesiones, o bien que las «produce», como si el cielo fuera una fábrica de nubes. Las nubes *realizan* el cielo al hacer que éste se «hunda», que vaya al fondo, *retráctil*, al igual que los surcos hacen con el campo o los signos con el papel⁶⁰.

Y al revés: el cielo *despeja* a las nubes. En todos estos casos se da la *mostración* de un fondo que sostiene aquello que lo articula y escande. En este sentido, decir que el lenguaje es la *casa* del ser y que es el lenguaje *del ser* es decir una y la misma cosa, a saber: que el lenguaje *deja ser* al ser, al igual que las palabras *dejan ser* a las cosas. Pero este «dejar ser» (*lassen*) es algo *activo*: por eso puede traducirse *lassen* igual de bien como «dejar» o como «hacer» que algo sea, en el sentido de *posibilitar*, de «hacerle sitio», de permitir que surja. *Lassen* (un verbo clave en el pensar heideggeriano) es justamente lo contrario de *machen*: «hacer» que exista algo por el propio «poder» (*Macht*) del agente, no por la intrínseca capacidad

⁵⁸ Ver nota anterior.

⁵⁹ *BH*, GA 9, 364.

⁶⁰ El campo (*Acker*) es tal *en tanto que* es (o puede ser, ha sido o será) labrado; «antes», no era siquiera campo. Lo mismo ocurre con el papel y la escritura, o con el lenguaje y el ser. La tierra o el papel en blanco son meras *abstracciones*, que podemos imaginarnos sólo porque anteriormente hemos visto surcos o renglones escritos. Y, sin embargo, aquí no se da en absoluto relación causal: el papel no es la «materia» de la escritura (al contrario, ésta pone al descubierto al papel al «mancharlo»), ni la escritura la «forma» —y menos la «productora»— del papel. Y, sin embargo, no podrían ser (e. d.: tener sentido) ni existir por separado. Tal es también la relación entre el lenguaje (el pensar, el ser del hombre) y el ser: absoluta copertenencia, lo cual implica que se trata de *respectos finitos*, pues que se necesitan mutuamente (con el reconocimiento —inaudito en filosofía— de la *finitud* del ser, cae además toda posible equiparación de éste con el dios cristiano).

de algo, por lo que ello «dé de sí», o sea: por su «poder» (*können*) para hacer tal o cual cosa. No en vano se decía hasta finales del siglo XVIII *Tun und Lassen* para referirse a la Ética: «Hacer» (en el sentido del propio «obrar», no de «fabricar») y «dejar hacer», mas también: «dejar de hacer», cesar de hacer daño, o sea, de no permitir ser o desarrollarse a algo o a alguien.

Ya se está viendo cuánta atención terminológica, cuántos rodeos lingüísticos requiere Heidegger para ser medianamente entendido. Algo muy natural, para el filósofo: la condensación (poética) y congregación (pensante) del lenguaje han sido solapadas y casi cegadas por los usos teórico-prácticos de éste (¿quién diría incluso que hay algo «más acá» de la teoría y de la praxis, regiones que parecían repartirse todas las maneras *humanas* de ser?). Y esos usos brotan todos ellos de la *metafísica*, basada en las ideas de identidad, producción y dominio: en suma, en la *presencia* de un Ente supremo que juzga, dirige y dispone a los demás entes. Es lógico, pues, que la metafísica, y los usos lingüísticos de ella derivados (correspondientes a las diversas formas de vida), no *dejen ser* al lenguaje del ser, y que éste haya de ser entrevisto, tras mucho esfuerzo, sólo como de soslayo (*mit einem Wink*, dice Heidegger: como «haciendo una seña», recogida con el «rabillo» del ojo).

Pues bien, todas estas vueltas que yo he ido dando apuntaban, como en una espiral, a una misma dirección: a la definición del hombre como *pastor* del ser. Si no fuera por esas vueltas, el *dictum* heideggeriano podría pasar muy bien por una banalidad pseudo-poética (más bien un poco cursi, y con resonancias cristianas en plan: «Yo soy el buen pastor») o incluso por una más o menos encubierta declaración fascista (al fin, *Hirt*: «pastor», tiene la misma raíz que *Herde*: «rebaño»). Ambas comparaciones yerran el tiro: el hombre no es el pastor del ser ni como *dueño* o *amo* de un rebaño (como en el caso del *Señor* Jesucristo, que cuida de *sus* ovejas), ni como *conductor* de una manada (como en el caso del *Führer*, que guía al pueblo alemán al dominio del mundo)⁶¹. Para

⁶¹ Como cabe suponer, al menos entre 1933 y 1938 Heidegger no tenía ese concepto de Hitler; al contrario, aproximaba la «abnegada» labor de éste a la del «dejar ser». He aquí una muestra de cómo una refinada concepción filosófica (el ser como *Es gibt*, como «se da») puede descarriarse por las sendas de los lobos pardos: pidiendo el voto para el NSDAP en las elecciones del 12 de noviembre de 1933, arenga Heidegger a los hombres y mujeres alemanes (*Deutsche Männer und Frauen!*) de esta guisa: «El pueblo alemán ha sido llamado a las elecciones por el *Führer*. El *Führer* no pide nada, empero, del pueblo. Él *da* (*Er gibt*) más bien al

empezar, el ser no es un rebaño; no es un conjunto de cosas (como si dijéramos: el «mundo», en el sentido vulgar del término), sino un movimiento antitético de *patencial/retracción*. Ni siquiera cabe decir que el ser «es»: el ser *hace ser* (*lässt sein*, en alemán) al *darse* (por eso, también en español puede decirse lo mismo: «es o existe», que «hay» o «se da»... tal o cual cosa).

5. EL SER: UNA DONACIÓN RETRÁCTIL

Una donación bien rara, por lo demás. Pues por un lado se da *sin resto*, o dicho de una manera paradójica, que quizá se aclare un tanto mucho después, cuando les hable a ustedes de Schelling y de sus «restos»: en la «destinación» o *Beschickung* del ser, lo que se retrae es el *movimiento mismo de la donación*: eso que dona espesor y sentido («esencia», *Wesen*, en suma) a los entes; así, «eso» (el «*Es*» de *Es gibt*, de «hay» o «se da»... tal o cual cosa) es una pura —permítanme el vocablo— *esenciación* (*Wesung*, lo llama en efecto Heidegger): lo que aparece es el don, lo donado; lo que *pasa* al fondo (no lo que *está* en el fondo, como si fuera una cosa que *yaciera* ahí detrás o debajo de la donación) es justamente la *recusación*, el negarse a ser tal o cual cosa «estupenda», que existiera aparte de «lo que hay». Según esto, sería un disparate (en el que muchos han caído con gusto) identificar el ser heideggeriano con dios, y encima con el dios cristiano. Dios —este modo de ser «dios»— sigue siéndolo al crear el mundo (es más: entonces sí que lo es de veras): no se entrega en absoluto a él y con él (más problemático —y más hondo filosóficamente— es si el Padre se *vacia* o no por entero en y con el Hijo). Por eso es *el Señor de lo Ente*: lo posee en propiedad porque lo ha «hecho» él. Que luego sea considerado como tal el Hombre y no el dios no cambia nada en lo fundamental, en la relación de dominio y poderío.

Pero por otro lado es igualmente justo decir que el ser no *se da* en absoluto en lo ente, como en cambio se dice —no sin ironía— que un político *se entrega por entero* a su comunidad. Y ello por la sencilla razón de que el ser no es un ente (tampoco el Ente supremo) ni una cosa (ni tampoco un Sujeto: una base última de predi-

pueblo la posibilidad más directa de la decisión libre y suprema, esto es: si el pueblo entero quiere su propia existencia (*Dasein*) o *no* la quiere» (Doc. [129] recopilado por Guido Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger*, Berna, 1962, p. 144).

cación y de acción). Así que habría que decir que ser es *dar* (no que «el ser» da), que es pura donación, y no que el ser *se da*. Pero no dar tal cosa o tal otra, sino el ámbito espacio-temporal, la «localidad» (*Ortschaft*) de toda donación. Dar... el don y su recusación: la vida y la muerte, *dejar ser y dejar de ser*, pero porque al ente le «toca» y le concierne, no porque lo decida el ser (el ser, literalmente, *no es nadie* para decidir nada). Y en efecto, tanto en *il-y* a como en «hay» o «se da», lo que tenemos «ahí» es un campo *im-personal e irreflexivo* que *transita* hacia los «habidos» o los «donados» sin identificarse jamás con uno de ellos o con su totalidad. Más claro se ve esto aún en alemán, donde *Es gibt* quiere decir literalmente: «ello da», quedando ese neutro *Es* absolutamente indeterminado. Como que es la pura *indeterminación*, que todo lo determina y destina y a todo se determina y destina⁶².

En su pensamiento más maduro, cuando —tras el *Sein* (el ser del ente) y el *Sein* (el ser, relativo a la cuadratura de cielo y tierra, seres divinos y mortales)— entrevea borrosamente Heidegger la raíz del *Ereignis*, del «acaecimiento propicio», intentará condensar todo su pensamiento en una aparente tautología, en la que brilla una «falta» gramatical. Dirá: «Das Ereignis ereignet»⁶³. Para «respetar» el idioma, Heidegger debería haber escrito: *Das Ereignis ereignet sich*, ya que el verbo es reflexivo. En nuestra lengua no se nota en cambio la falta y lo que falta, de modo que uno estaría tentado de traducir la frase así: «El acaecimiento propicio acaece» (o si se quiere, más vulgarmente: «Pasa lo que pasa»). Pero con ello se pierde lo esencial, a saber: que el *Ereignis* «dona» acaecer, deja que acaezcan los casos del mundo sin que él mismo acaezca; sin que él sea un caso, por excelso que fuere. Quizá por ello habrá que interpretar (más que traducir): «El acaecimiento propicio propicia acaecimientos (en el sentido de eventos, de sucesos).» A través

⁶² Otros ejemplos: cuando decimos que «llueve» no estamos elidiendo el sujeto «cielo» o «nubes»; no es verdad que las nubes, p. e., «lluevan», como si fueran máquinas de producción de lluvia. O cuando decimos: «hace frío», ¿queremos decir con ello que alguien o algo lo «hace», pero que no es necesario decirlo? Y es que no se trata aquí de una elipsis del sujeto, sino de que *no hay tal sujeto*. Por más que se empeñen físicos y meteorólogos (cuya tarea —propriamente *moderna*— consiste en buscar sujetos-entes *causalmente eficientes*), el «agua de las nubes» y el «frío de enero» no pueden ser explicados por la lógica de la producción y del dominio. Sí lo pueden ser en cambio la utilización social de esa agua (p. e. mediante la construcción de embalses) o el combate contra el frío en los edificios (p. e., mediante la instalación de calefacciones).

⁶³ *Zeit und Sein*, en *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, Tübinga, 1976², p. 24.

del hombre, que a él co-pertenece, el *Ereignis* genera historia, avía espacio y da tiempo al tiempo: pero sería ridículo pretender hallar un instante fontanal y un lugar privilegiado en el que el *Ereignis* hubiera hecho «acto de presencia» (tal como, por el contrario, están convencidos los cristianos del evento de la Natividad del Señor). En todo momento, y en los quehaceres y sucesos más humildes, *se da* el acaecimiento propicio. Sin embargo, para Heidegger es bien cierto que, en espacios-de-tiempo excepcionales, unos hombres no menos excepcionales: el poeta, el pensador y el fundador del Estado⁶⁴, se percatan de esa raíz de los hombres y del mundo y la interpretan y viven de una determinada manera, suministrando así el *modelo* según el cual puede darse el *inicio* de una

⁶⁴ En la famosa conferencia de Roma de 13 de noviembre de 1935: *Der Ursprung des Kunstwerkes*, señala Heidegger como una de las maneras de «esenciar [desplegar] verdad»: «el acto fundador de Estado» (*die staatgründende Tat*), en *Holzwege*, GA 5, 49. Por esas mismas fechas, en *Einführung in die Metaphysik* nombra explícitamente Heidegger como *creadores* (e.d.: aquellos que hacen ver, en lo presente, la presencia esquiva de la *physis*) a: «poetas, pensadores, hombres de Estado» (GA 40, 66). Pero después de la guerra, *et pour cause*, Heidegger hablará sólo de los dos primeros. Así, en *BH* se habla de «los que piensan y los que poetizan» (*Die Denkenden und Dichtenden*) como los «guardas» (*Wächter*) —un término de clara ascendencia platónica— del «caserío» (*Behausung*) del lenguaje, que es donde vive el hombre, sin mencionar para nada al «jefe político» (cf. GA 9, 313). Si embargo, para ser justos, hay que reconocer que esa omisión no viene dictada —o no viene dictada *solamente*— por prudencia política ante la nueva situación, sino que la razón es más honda, y patente ya para Heidegger en plena guerra mundial: contra las apariencias, ésta no sería sino una gigantesca lucha por la planificación mundial de la producción y por el consumo masivo, dentro del ámbito de la «usura», del aprovechamiento exhaustivo de lo ente, en nombre de una voluntad que sólo se quiere a sí misma: no tanto la nietzscheana «voluntad de poder», sino la «voluntad del poder». Ya no hay jerarquía: todo es uniforme. Ahora bien: «La uniformidad no es la consecuencia sino el fundamento de la confrontación bélica de cada una de las expectativas de una dirección decisiva en el interior de la usura del ente encaminada al aseguramiento del orden.» Este proceso, que nivela a la historia y a las naciones, que difumina las fronteras entre la guerra y la paz, afecta decisivamente al sentido de lo político, y *de los políticos*. Éstos no son ya quienes, en lo ente, dejan transparecer el ser (quienes, en el *commercium* y el intercambio simbólico entre los pueblos, dejan ver la pertenencia al suelo, a la stirpe y a la lengua como hechos diferenciales que, *por ello*, constituyen la posibilidad de mancomunamiento y de entendimiento entre pueblos). Muy al contrario: «Son los primeros empleados en el negocio de la usura incondicionada del ente al servicio del aseguramiento del vacío del abandono del ser. Este negocio de la usura del ente desde el inconsciente rechazo del Ser excluye de antemano las diferencias entre lo nacional y los pueblos como momentos de decisión aún esenciales» (*Überwindung der Metaphysik*, en *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 1954, p. 92; hay trad. de E. Barjau, *Conferencias y artículos*, Serbal, Barcelona, 1994, p. 86).

Menschentum, es decir: de un cierto modo de ser hombre, correspondiendo al ser.

Pero, si esto es así, ¿por qué necesita el ser al hombre para ser? ¿Y por qué se denomina al hombre «el pastor del ser»? Yo creo que ahora sí estamos en condiciones de acercarnos a esas preguntas. Ya hemos visto que, según Heidegger, el ser *puro* no es, no existe⁶⁵. Podemos incluso imaginarlo como la *nada*, pero como la *nada de lo ente*, pues en efecto no es tal cosa ni la otra ni la de más allá: en suma, no es *definible* (o lo que es lo mismo: es indeterminable)⁶⁶. Así que bien podemos imaginarnos que, sin el hombre, el ser sería un *caos*, o sea: algo descoyuntado, amorfo, sin trabas ni articulación. Sólo que todas esas propiedades *negativas* aparecen únicamente en un experimento mental en el que nosotros hacemos como si, por imposible, retirásemos nuestro pensar del ser. Por el contrario, lo que de forma ineludible tenemos siempre en verdad es la relación de *copertenencia* entre ser y pensar (ya que el pensar es el elemento propio del *homo humanus*)⁶⁷. Pues por un lado, reco-

⁶⁵ Para Hegel, por caso, decir: «El ser es» equivale a una mísera tautología. Para Heidegger, en cambio, expresa un sinsentido, una confusión liminar; pues sólo lo ente *es...* tal o cual cosa, y no el ser, el cual —desde la perspectiva óptica— literalmente *nada es*.

⁶⁶ Dicho sea de paso, aquí se encuentra una diferencia radical entre el *inicio* en Hegel y el *ser* en Heidegger. El *ser puro* hegeliano es absolutamente *indeterminado*, pero no *indeterminable*. Es más: si no es esto, ni lo otro ni lo de más allá es porque en él *se ha hecho abstracción* de todas las posibles determinaciones, *salvo de una*, a saber: la *determinación* de la entera indeterminación. Darse cuenta de esto implica atender ya a una primera escisión y desequilibrio de la *díada* primitiva: «ser/nada», a saber: el *devenir*, que «destina» al ser «primero» al lado —por decirlo judicativamente— del predicado y «remite» la nada «primera» al fondo: al sujeto. De esta dialéctica irá surgiendo toda la determinación de la realidad (elemental, reflexiva y conceptualmente ordenada). De manera que el ser sí admite definición, y definiciones (todos los primeros momentos del curso lógico), hasta la última: *que el Ser es la Idea Absoluta*. En cambio, el ser en Heidegger es *indeterminable*, y por ende *indefinible*. «Está» ciertamente en todo ente y alienta en toda proposición humana; se dice —como en Aristóteles— de muchas maneras: pero ninguna de ellas es la mejor y última, como la *verdad*, aunque sí sepamos *grosso modo* su historia (porque el ser no es una «cosa», sino «movimiento»): la historia de la diferencia entre la relación «exposición/retracción» y el modo de acogida por parte del hombre, con base en el despliegue de la metafísica (ver al ser del ente como presencia continua).

⁶⁷ Como es sabido, el pensar (*Denken*) no es desde luego en Heidegger una actividad psíquica, objetivamente plasmable en signos lógicos, sino el elemento en el que el hombre adquiere memoria (*Gedächtnis*) y en el que, a través de ésta, puede agradecer (*danken*) su existencia al modo histórico de ser en el que él está «proyectado».

noce Heidegger: «El pensar se deja (*lässt sich*) llevar por el ser, para decir la verdad de éste». Pero por otro, continúa: «El pensar lleva a cumplimentación este dejar (*Lassen*)»⁶⁸. Y bien, ¿cómo cumplimenta el pensar ese dejar que el ser «deje ser» a los entes (y disculpen la formulación tan pesada)? Ya lo hemos insinuado antes: *congregando*, o sea: reuniendo, distinguiendo y clasificando. Justo lo que hace un pastor. Justo lo que hace el lenguaje. Ahora bien, el pastor es del *ser*, no de lo ente. Por ende, su «grey» no está constituida por cosas, y mucho menos —si aceptamos la idea heideggeriana de que «hombre» por antonomasia sea el pensador y el poeta— por el resto de los hombres de un pueblo, tratados como ovejas (como el nombre de «pastor» puede inclinar a pensar⁶⁹), sino por respetos y relaciones.

6. EL HOMBRE: ARROJADO PROYECTO

El *lenguaje* y el *trabajo*⁷⁰ (y dentro de éste, el *arte*: ese extraño «trabajo» que reniega de su funcionalidad y utilitariedad, dejando en cambio que se dé una pura conjunción de materiales y medidas) espacian, hacen sitio, crean vanos o, al contrario, acercan cosas heteróclitas, yuxtaponiendo y amalgamando: no reproducen un orden dado, pero tampoco se entregan a invenciones arbitrarias, sino que,

⁶⁸ BH, GA 9, 313.

⁶⁹ Y no sólo el nombre: en la tristemente célebre *Rektorsrede* (mayo de 1933), Heidegger reivindica para sí —en cuanto Rector de la Universidad de Friburgo— la «función de guía» (*Führerschaft*) de las ciencias y del saber, tal como hay guías del ejército y del trabajo: todos ellos, cabría suponer por alocuciones políticas ulteriores, bajo la guía única del *Führer* supremo. Cabría suponer, digo, porque lo cierto es que en la *Rede* no hay la menor traza de ello, y además en los cursos de la época pensador, poeta y «político» están situados siempre en el mismo nivel. Es más, en el discurso se advierte de que: «Toda guía (*Führung*) ha de admitir que los guiados (*die Gefolgschaft*) tengan su propia fuerza. Pero toda acción de seguir (*jedes Folgen*) conlleva resistencia (*Widstand*). Esta oposición esencial entre guiar y seguir no debe ser ni difuminada ni, menos aún, anulada.» (*Die Selbstbehauptung der deutschen Universität...*, Klostermann, Francfort del Meno, 1989, p. 18).

⁷⁰ Heidegger prefiere emplear el término griego *téchne* para referirse al trabajo; la razón estriba seguramente en que este último término estaba demasiado «impregnado» por las ideas de Ernst Jünger (ya es sabido que su obra capital fue *El trabajador*), así como por el marxismo. Y por otra parte se vedó a sí mismo el uso «positivo» de «técnica», que él entiende como lo que más bien debiera denominarse «tecnología»: la cumplimentación planetaria de la metafísica.

cuando «se dejan llevar» por el ser, es decir: cuando corresponden a una historia y la hacen avanzar *poéticamente*, hacen literalmente «mundo». Eso es lo que quiere decir Heidegger, creo, cuando habla de: «la verdad del ser». Esa verdad es la compenetración histórica del lenguaje y del trabajo (y por excelencia, de la poesía y del arte) de un pueblo en sus estirpes y en sus tierras. Por consiguiente, decir que el hombre es el *pastor* del ser, que el lenguaje es la *casa* del ser o que el arte *pone en obra* la verdad del ser son todas ellas sentencias que giran en torno a un mismo centro, a saber: que el ser humano (el *Da*, el Ahí del Ser) es el proyecto (*Entwurf*) del ser y, a su vez, que el *Dasein* existe de propio sólo en el estado-de-yecto (*Geworfenheit*). Lo cual, si bien se mira, no deja de ser, si no una tautología, sí un juicio idéntico. Sólo que esa «identidad» brota de un *pliegue*: el señalado por el *genitivo* (subjetivo y objetivo) «del»: un «centro»⁷¹ de espaciamiento y temporalización, una tensión que «deja ser» al hombre-en-el-mundo (entendiendo «mundo» como una manera histórica de cuidar y de cuidarse de «todo-lo-que-hay»).

Así que, al final, nuestro recorrido por los sentidos del lenguaje y de la generación nos ha llevado a escribir y a inscribir la siguiente equiparación: que el hombre está proyectado *quiere decir* que su ser es el proyecto *del ser*; y más aún: que ese «del», o sea: el *genitivo* que *encomienda* el hombre al ser y *consigna* el ser al hombre, es la raíz última de todo lenguaje y de toda generación, a la vez una forma lingüística (un «caso») y un acaecer que apropia y propicia la *cópula* de lo contrapuesto y, por tanto, antitética, creadoramente compenetrado: ese *genitivo* (no el ser, ni el hombre, sino la *genética* copertenencia de ambos) es el *Ereignis*.

No sé si todas estas explicaciones —por no llamarlas «vueltas y revueltas»— sobre, desde, con, en y a veces contra Heidegger les habrán parecido medianamente convincentes; pero espero que por lo menos estén de acuerdo conmigo en dos cosas: la primera, que dicho filósofo tuvo un lenguaje ciertamente enrevesado y dijo cosas muy raras con palabras bien sencillas (en alemán), pero que no lo hizo por capricho, sino porque creía que, teniendo algo importante que decir, no podía hacerlo en el lenguaje convencional (entendiendo por tal también y sobre todo los lenguajes artificiales, «cien-

⁷¹ Entiéndase la voz en el sentido griego de *kéntron*: el punto (como herida o como brecha) resultante de pinchar con un agujón o con un punzón; algo pues que se *desfonda* al establecer un fondo y una delimitación (piénsese, p. e., en el trazado de una circunferencia con el compás).

tíficos»), justamente porque ello era parte fundamental del «entrañado» metafísico del «olvido del ser» y atención exclusiva al aprovechamiento técnico del ente, que es lo que él denuncia. De manera que, por este lado, me gustaría pensar que ya ninguno de ustedes aprobaría lo que, según el testimonio de Hans-Georg Gadamer, publicó la prensa inglesa con motivo de la muerte de Heidegger: «¡por fin ha muerto el loco!»⁷².

La segunda cosa, menos halagüeña seguramente para el pensador, es que las doctrinas de éste sobre el lenguaje (alguno precisará, con cierta razón: más bien sobre el idioma alemán y su exclusiva «consanguinidad» con el griego) y sobre la génesis, la descendencia y la estirpe de los pueblos (con posible igual objeción: la de que él peraltara extremosamente la estirpe alemana, la *Deutschheit*) explican *demasiado bien* sus reticencias ante la idea de «humanidad», de «democracia» como forma política adecuada planetariamente para todo pueblo, y de «técnica» como el modo propio de comportarse el hombre en y con la naturaleza; a esas tres ideas (que serían «malas ideas», para Heidegger) él opone, como hemos visto: 1) la de *Menschentum* o manera propia de ser hombre por parte de una comunidad histórica (no necesariamente restringida a un solo pueblo: cabría hablar por ejemplo del «hombre occidental» o europeo, frente al «oriental» o japonés); 2) la de los «guías» escogidos (Ortega hablaría de «minorías selectas»), capaces ---con su ejemplo y su obra--- de hacer transparecer la prepotencia del ser en medio de lo ente elaborado, comunicado, administrado: poetas, pensadores y ---en los años treinta--- fundadores de Estados serían esos «guardas» del ser, garantes de una sociedad jerarquizada frente al «igualitarismo» democrático, basado en el sufragio universal, en el parlamentarismo, configurado por la lucha de partidos, y en la economía libre de mercado; y 3) la de *téchne*, o más precisamente: la del *arte*, en cuanto puesta-en-obra de la verdad del ser (es decir: del juego en cada caso libre entre clausura de *tierra* —condición de gravedad y solidez— y despejamiento de *cielo* —condición de mensurabilidad-), frente a la manipulación técnica —que se quiere incondicionada— de lo ente, cada vez más convertido en —o sustituido por— productos en serie que son configuraciones iguales de una misma potencia de cálculo, el cual estaría basado en última ins-

⁷² Extraído por Teresa Rocha de su conversación con Gadamer en 1995, y cit. en su «Presentación» a Carsten Dutt (ed.), *En conversación con Hans-Georg Gadamer*, Tecnos, Madrid, 1998, p. 12.

tancia en una omnímoda voluntad de *poder*, es decir de perpetuación y acrecentamiento ilimitado de todo ese esquema.

Como pueden ustedes apreciar, ni por lo primero (lo enrevesado y hasta críptico de sus expresiones, que a muchos les parece poesía... pero mala y hasta cursi) ni por lo segundo (su rechazo a cuanto se sigue considerando hoy «políticamente correcto», y más aún: «políticamente obvio, indiscutible») es posible «salvar» a Heidegger de su mala fama en algunos relevantes formadores de «opinión pública» culta, y aun académica (recuerden que empecé justamente reconociendo que, para muchos, pronunciar el nombre de Heidegger era como mentar la «bicha» entre andaluces). Si a esto añadimos que algunos componentes de esa selecta «opinión pública», autoproclamados como «intelectuales» (profesores, escritores y periodistas), siguen arduamente dispuestos a difundir de arriba abajo —en una «opinión pública» más amplia y menos especializada: la de los consumidores de «productos mediáticos»— la nefanda coyunda de tan supuestamente excelso pensador con el *nazi-fascismo*, ya comprenderán entonces ustedes que...

¿Qué? ¿Qué es lo que comprenderán? Pues está muy claro: comprenderán que, si a pesar de todo ello, muchos de esos mismos detractores (los menos fanáticos y «fundamentalistas») confiesan que Heidegger es uno de los más importantes e influyentes pensadores del siglo xx, mientras que a buena parte de esa «opinión pública» *a granel* le suena su nombre y muchos conocen y hacen suyas algunas de sus expresiones y frases, eso significa que la lucha —siempre urgente y necesaria— contra sistemas irracionales y regímenes políticos infames no implica que tengamos anchas tragaderas para engullir en cambio —por «transición fácil», que diría Hume— como dogmas inquebrantables la interesada identificación entre ciencia (entendiendo encima por tal, por lo común, una yuxtaposición de formalismo y empirismo) y *cultura*, entre lógica y *lenguaje*, entre sujeción a leyes y *ética*, entre capitalismo neoliberal y *convivencia* en el seno de una comunidad histórica. Significa que, por muy oscuras que sean sus alusiones al ser o al acacimiento propicio, Heidegger ha sabido entroncar su pensamiento con una tradición que no sólo abarca toda la historia del pensamiento, de Anaximandro a Nietzsche, sino también la nominación poética de lo sagrado que, en un mundo en el que el poder de lo religioso se alía con frecuencia al poder laico del capital y la máquina, puede resultar en ocasiones algo altamente revulsivo, si es que no incluso subversivo: Goethe, Hölderlin, Mörcke, Trakl, George, Celan o René

Char, mas también Cézanne, Van Gogh, Braque o Chillida son algo más que nombres en el camino del pensar de Heidegger: son *correspondencias*, trayectorias certeras que apuntan —como si se encaminaran a una estrella— al corazón de la verdad bien redonda.

Por mi parte, insistiré en algo a lo que le he dado ya muchas vueltas: Heidegger ha contribuido poderosamente a desmontar⁷³ la *hybris*, la desmesurada soberbia, y a la vez y contradictoriamente el sumo menosprecio con los que algunos dirigentes y formadores de «opinión pública» —políticos, científicos o culturales— han querido presentar al hombre moderno *en general*: por un lado, un ser centrado en sí mismo, autónomo y autosuficiente, y por ende absolutamente responsable de sus actos, realizados a *conciencia* y con plena y libre *voluntad*; en suma, un ser inalienable de valor absoluto, con las mismas características —y ya es sospechoso esto— que el documento nacional de identidad: individual, personal e intransferible; por otro, un *ser normal* (o sea: «normalizado, homologado») y, por ende, tendencialmente igual a todos los demás con independencia de raza, etnia, sexo, lengua, religión y cultura⁷⁴: un

⁷³ Él habla de *Abbau*: no tanto destruir cuanto «des-edificar», o sea ir quitando progresivamente ornamentación, disposición y composición de los materiales, hasta dejar primero a la vista la desnuda estructura para examinar luego los fundamentos en y contra los cuales se alzaba el edificio.

⁷⁴ Repárese en que una cosa es abogar —y luchar— por la igualdad de derechos de todos los hombres ante la Ley (una exigencia que va de los derechos humanos a la legitimidad de condena de crímenes contra la humanidad), estableciendo para ello un umbral *mínimo* común (derecho a la vida, a la dignidad personal, al trabajo remunerado, a la libre expresión, reunión y cambio de domicilio, etc.), y otra muy distinta pretender hacer *tabla rasa* de las diferencias antes mencionadas, que constituyen principios de *particularización*, y por tanto de *distinción*, de los hombres, haciendo en cambio *como si* todos ellos pudiesen al menos de derecho —ya que no de hecho— hablar, pensar y ser de la misma manera. Pues no se le hacía ningún favor a los indios cuando un Adelantado leía delante de la tribu una disposición en la que —en buen español y con terminología jurídica y teológica— se les pedía se convirtieran *libremente* y al punto a la religión católica y se hicieran súbditos del Rey de España, como si esas cosas fueran —al igual que la «razón» cartesiana— *les plus partagées du monde*. Y como daban indefectiblemente muestras de no haber comprendido el discurso, se sobreentendía que rebeldemente se negaban a ser españoles y católicos (o sea —en este caso era lo mismo—, que se negaban a ser *hombres*), y en consecuencia se otorgaban sus tierras y bienes —confiscándolos en nombre de la Corona— al *Encomendero* de turno. Dicho esto, yo no me atrevería a afirmar que Heidegger defendiera activamente esa igualdad (en sus escritos no encuentro *razón* de ello: más bien critica todo cuanto pueda suponer adhesión gregaria —aunque sea para el «bien»—). Sólo afirmo que esa defensa no contradice en absoluto sus concepciones: más bien las complementa.

miembro *cualquiera* de la Humanidad, suficientemente tomado en abstracto como para ser mano de obra intercambiable en el mercado de trabajo según un patrón cuantitativo, un voto más en el mercado político y un eslabón más en la cadena de la industria cultural del espectáculo y del consumo de ocio: para ser, en definitiva, un *número* que sabe de números, una unidad (en el fondo, no individual, sino bien *dividida*, troquelada y parcelada) susceptible de ser «colocada», según función, en multitud de estantes (eso es el *Ges-tell*: una estructura de emplazamiento): un número numerador y numerado, cuyo denominador común es el *nihilismo*. Frente a ello, Heidegger apunta al ser del hombre (el *cuidado* o *Sorge*, que es la respuesta justa, la manera humana de «estar ahí», de *Da-sein*, abiertos a y abriendo la exposición del ser) haciendo notar la irremediable *facticidad* de la condición humana, o sea el hecho de estar ya de antemano cada hombre arrojado a un mundo que, a su vez, sólo lo es de veras con una *arrojada y libre* réplica por parte humana a los «posibles» que el mundo —en cada caso, condicionado históricamente— brinda a individuos que están de este modo «marcados»: varones o mujeres, gentiles o árabes o judíos, habitantes de climas secos o húmedos, fríos o secos, ciudadanos pertenecientes a «sociedades avanzadas» o a «pueblos en vías de desarrollo» (como se dice con un eufemismo *progresista*). El hombre es, según esto, un *ser proyectado*. Pero también, y en el mismo respecto, por él y en él se *proyecta el ser mismo*. No en exclusiva, como es natural: todas las cosas se muestran como siendo... de tal o cual manera. Pero sólo el hombre *puede dejar ser al ser en cuanto tal* (una posibilidad altamente improbable, por lo demás, lograda tan sólo en unos pocos *creadores*), no al ser de tal o cual ente. *Proyecto del ser*: tal es el genitivo —dijimos— en que se condensa el pensar heideggeriano.

[...]

II

GADAMER: LA FILOSOFÍA COMO ESCUELA DE TRADUCTORES PARA LA VIDA

Ya oigo sus murmullos, ya. Por fortuna, aparecen cuando iba a cambiar, no de tema, pero sí de autor. Pues ya me figuraba yo que algunos —bueno, o muchos— de ustedes tenían que estar cansados de tanto Heidegger... y de quien les habla ahora, metido a intérprete o a divulgador —como prefieran— del filósofo. La verdad es que, por mi parte, doy por cumplido lo que pretendía: defender el «proyecto» heideggeriano del hombre como proyecto del ser, siempre «arrojado» y marcado fácticamente, siempre situado: y en efecto, la *Befindlichkeit*, la «situatividad» o —con expresión menos rara— «el hecho de encontrarse» siempre *afectado*, de tal o cual modo (adviertan ustedes por demás que se trata también y sobre todo de una *afección interna*: de eso que llamamos «carácter» o «temperamento»), impide desde luego a *radice* —nunca mejor dicho: «desde la raíz»— la creencia en el Hombre sin atributos, en el hombre así, sin más: Don Uno de Tantos.

Pero, claro, yo había prometido ya desde el título —sin percatarme de cuánto podría dar esto de sí— que les iba a hablar de la descendencia de Heidegger, ahora en el sentido vulgar: de sus «descendientes» filosóficos, señalando además que ello implicaría un cambio de sentido respecto a la definición del hombre: del *ser proyectado*¹ a la *auto-operacionalidad*. O sea, con nombres propios: de Heidegger a Peter Sloterdijk, pasando por Gadamer. No se me escapa que de este modo quedan fuera multitud de «descendientes» (más o menos directos, más o menos fieles, o críticos) del pensador. En mi descargo, apuntaré —creo que sin exageración— que, en la filosofía llamada graciosamente por los anglosajones «continental», o en general, en la filosofía *post-metafísica*, prácti-

¹ Entendiendo aquí a la vez «ser» como sustantivo y como verbo en infinitivo, y por ende «proyectado» como adjetivo y como participio pasado.

camente todos sus representantes han sido «afectados» por las palabras de Heidegger. En mi contra, señalaré que al menos uno de ellos debiera ser también traído aquí a colación: Jacques Derrida. No gastaré muchas palabras para defenderme: el carácter prolífico —por no decir «proteico»— del habla y la escritura derridiana, las múltiples fuentes de que él bebe, y sobre todo su particular proceder: la *parasitación* o *infección* (dicho sea en el mejor sentido) de textos canónicos o de doctrinas establecidas, para proceder a su interna *deconstrucción*, hacen del todo inviable —al menos para mis escasas fuerzas— hablar en este contexto también del gran pensador judeo-argelino-francés. Me limitaré pues a los ya mentados seguidores más «dóciles», y más preocupados por el problema del hombre: Gadamer y Sloterdijk.

1. SOBRE EL DUDOSO PRIVILEGIO DE SER URBANIZADOR

Todo el mundo (bueno, todo el mundo de la «profesión») sabe que Jürgen Habermas, siempre tan astutamente sibilino, saludó la empresa en curso de realización por Hans-Georg Gadamer tildándola de *urbanización de la provincia heideggeriana*². El elogio es, *tal como yo lo veo*, efectivamente ambiguo, aunque viniendo de quien venía es difícil dudar de las buenas intenciones de Habermas, también él «urbanizador» (algunos llegarían a ver en él un «nivelador») de Kant, Hegel, Marx y *tutti quanti*. Porque en una urbanización se vive desde luego mejor que a cielo raso, sufriendo la «tormenta del ser» y enfrentado a la *Unheimlichkeit* (que no en vano han traducido muy bien los italianos como *spaesamento*: quedarse sin país y sin paisanos). Pero casi todo lo que hay en las urbanizaciones es artificial, como de plástico: sin problemas ni sobresaltos; y por ende, sin emoción y con poca vida. Poca naturaleza y mucha planificación.

¿Qué es lo que hace Gadamer con los «posibles» recibidos en herencia de Heidegger? En primer lugar, los limpia o depura de toda contaminación «mística», de toda ensoñación «poética». El indefinible y esquivo ser heideggeriano adquiere en Gadamer rasgos reconocibles, casi diríamos que cotidianos. Déjenme que repita

² Cf. H.-G. Gadamer y J. Habermas, *Das Erbe Hegels (Zwei Reden aus Anlass des Hegel-Preises)*, Suhrkamp, Francfort del Meno, 1979.

una vez más —ahora, para ustedes— el célebre *apoteagma*: *Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*. O sea: «El ser, que puede llegar a ser comprendido, es lenguaje»³. Es esencial que reparen ustedes en las dos pausas (en el escrito, representadas por sendas comas). Lo que la frase dice —si atendemos a los extremos— es que, en su integridad y *de derecho*, *el ser es lenguaje*, sin que exista ningún resto en principio inefable, refractario a todo intento de comprensión. Pero, si atendemos a la restricción intermedia, lo que el apoteagma nos dice también es que, *de hecho*, no todo el ser ha llegado *ya* a ser comprendido. Ahora bien, la distancia, el intervalo entre la promesa de «cierre teleológico» —es decir: de *inteligibilidad plena*— de un conjunto *narrado* de eventos y el estado actual de la narración —o sea: de una situación juzgada y valorada en función de la cercanía a la meta— es lo que comúnmente se llama *historia*. En este sentido, la frase dice que el ser *no es* (es decir: que no es algo pleno y estático, como supuestamente lo son las cosas «presentes»), sino que *acontece*, que *hace* historia y que él mismo *acontece como tal, como historia* (tengan en cuenta que en los términos originales estas conexiones saltan ya terminológicamente a la vista: «acontecer» es *geschehen*; «historia», *Geschichte*; como si dijéramos: la *concreción* móvil, mudable y en cada cosa siempre única —como único es el ser— de los acontecimientos⁴.

Ahora bien, Gadamer —como buen filósofo— da con una mano (la de la claridad en la expresión) lo que quita con la otra (la profundidad latente en esa misma expresión). Ni la comprensión ni el lenguaje ni la historia son conceptos de suyo evidentes y que puedan ser asimilados sin más, en base al sano sentido común. Añádase a ello la dificultad de intentar hacer inteligibles términos *traducidos*, con lo que la accesibilidad brindada por la propia len-

³ *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (= *WM*), en *Gesammelte Werke* (= *GW*), Mohr, Tübinga, 1990⁶ (orig.: 1960), I, 478. Hay trad. esp. de R. de Agapito y A. Agud, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1984.

⁴ Es preciso insistir en la conexión entre «acontecer», «narración» e «historia». El común denominador de estos conceptos, el «hilo conductor» que vincula acontecer y narración, es el *sentido* (el cual, al contrario del significado, implica siempre una intención y una dirección). Ahora bien, sentido se da sólo en cuanto *acontecer*... de la comprensión misma. Y es tal acontecer lo que convierte la narración en *texto*: «¿Pertenece la comprensión al acontecer de sentido de un texto... al igual que a la música le compete el volverse audible?» (*WM*, p. 169).

gua vernácula se pierde aquí, de modo que nuestro castellano nos puede llevar por ubetenses cerros si antes no fijamos mínimamente el sentido de esas palabras, mirando de soslayo a los términos originales.

2. QUE TODO DEPENDE DE SABER QUERER COMPRENDER

Para empezar, vierto *Verstehen* por «comprensión» y el correspondiente verbo por «comprender», siguiendo una costumbre ya generalizada, aunque todos los intérpretes y estudiosos lamenten que no haya una voz más adecuada. Y ya desde el comienzo se nota un primer fallo: se vierte un infinitivo sustantivado por un sustantivo terminado en un sufijo que denota *acción*, y más: un acto *puntual*. Pero reparen ustedes en la diferencia entre «el comprender algo» y «la comprensión de algo»: en el primer caso se alude a un proceso no acabado (y quizá infinito, como muestra el modo infinitivo); en el segundo, a un acto como instantáneo, en el que se nos entrega una cosa, en el que ésta se «rinde» a nosotros: como si se tratara de una violenta acción de dominio, ejercida externamente. Peor aún es el prefijo y la raíz del término español, derivado del latín: *cum-prehendere*, algo así como «apresar, prender» algo sin dejar que nada se nos escape. De hecho, guardando todavía la «h» intercalada, usamos *comprender* en el sentido de abarcar, de aferrar todo el conjunto, todos los pormenores y detalles de algo. Sea como fuere, en «comprender» resuena el *adueñarse* de algo. Según la bárbara noción común, derivada de la más mediocre escolástica, el proceso de la comprensión sería más o menos así: yo veo una cosa ahí fuera, y con los poderes de mi mente *extraigo* sus características esenciales (algo que ella tiene «dentro» y que constituye su *núcleo*: lo que la hace ser eso que ella es); luego meto, «archivo» esos rasgos en mi memoria (aunque también puedo registrarlos en algún tipo de soporte). Tras esa operación, sólo aparentemente ha quedado la cosa como antes de comprenderla. Porque ahora yo sé su «secreto»: no sólo lo que ella es (su «esencia»), sino también el modo en que se comporta y reacciona (su «naturaleza»). Y por tanto puedo, no sólo servirme de antemano de ella (ya sé cómo va a «responder»), sino también modificar su estructura, repetirla y hasta destruirla, ya sea por necesidad o *ad libitum*, a capricho.

No es éste desde luego el sentido de *Verstehen*. La raíz —*stehen*— muestra palmariamente su afinidad con el latín *stare* y con nuestro verbo «estar». Más exactamente, «estar de pie, erguido». Por su parte, el prefijo *ver-* puede apuntar tanto a la anulación de lo mentado en la raíz (no es éste aquí el caso, desde luego) como a lo contrario: a la *persistencia*, al *empeño* por mantener lo mentado. Así, *Verstehen* significaría algo así como «empeñarse en seguir estando erguido». Como si dijéramos: *Verstehen* alude al empeño, una y otra vez mantenido, de no dejarse humillar; o si quieren, más popularmente: de no dejarse «achantar». ¿Por quién, o por qué? Obviamente, por los demás y por las cosas que nos rodean, por la situación y las circunstancias. De este modo nos vamos acercando a la primera acepción de *Verstehen*, a saber: *estar a la altura de las circunstancias* y, por ende, no quedar en ridículo: mostrar de lo que uno es *capaz*, lo que uno da *de sí* en una determinada situación, en un aprieto. Como se ve, *Verstehen* remite a un proceso relacional, en el que un sujeto ha de responder a una incitación de su entorno. Pero justamente por ello hemos visto hasta ahora el punto sólo desde el lado *subjetivo*. Es claro en cambio que *dar* de sí significa también, y en el mismo respecto, entregarse a la cosa o situación considerada hasta formar parte de ella. De ahí la segunda acepción de *Verstehen*: «entendérselas con algo o alguien» y, por tanto, como dirían los franceses: *savoir faire*, «saber hacer», cuyo correlato —«pasivo», por así decir— sería: «saber cómo “apañárselas”». Por lo primero, nos damos cuenta de que *Verstehen* no mienta algo meramente teórico, como si nos limitásemos a la pura contemplación de una cosa. Bien al contrario, se trata de una *praxis*, en la que se modifican de consuno aquel que sabe hacer una cosa y la cosa hecha.

[...]

Eso es. Intenten pensar ustedes, por favor, el término «cosa» en su sentido etimológico latino: como *causa*, pero como una causa judicial: un proceso en el que se ensamblan una serie de acciones y pasiones (casi como si se tratara de un *tejido*), y en el que quedan éstas «listas para sentencia», de modo que al final se sabe efectivamente «cómo están las cosas». Reparen también en el viejo sentido de: «luchar por una buena causa», más o menos equivalente a «intentar hacer una cosa buena». Según esto, el sentido pregnante, fontanal de «cosa» no es el de algo ahí delante, algo «de cuerpo presente» que pueda ser *apresado*, *comprendido*, sino el de una situación compleja en la que a uno, literalmen-

te, le va la vida: observen ustedes la sinonimia entre: «¿cómo te van las cosas?» y «¿cómo te va la vida?». Así, se puede saber hacer muchas cosas (pero no en el sentido de la «producción fabril»: el maestro zapatero sabe diseñar un zapato y el escritor escribir un libro, pero éste no es el mismo «zapato» ni el mismo «libro» que el confeccionado luego en la fábrica o en la imprenta, aun cuando ambos coincidan en su función o en su contenido), o sea: se puede estar *comprometido* con muchas situaciones, en las que yo me hago a mí mismo al hacerlas, y sin que pueda hablarse aquí por tanto de dominio o de «poder» (en el sentido alemán de *Macht*: una *potencia* propia, que luego se aplica a cualquier cosa externa en beneficio del poderoso) ni por mi parte ni por el de lo hecho. Pero antes de cualquier «saber hacer» específico, antes de todo «compromiso», *Verstehen* significa: habérmelas conmigo mismo, saber hacer mi propia *vida*. O bien, eso que antes decían los jóvenes con frecuencia: «es que tengo que *realizarme*». *Realizarse*, en efecto. Porque uno es siempre, a cada momento, mera *posibilidad*. Sólo *resolviéndose* a actuar sabe uno lo que *puede dar de sí*. Así que, en definitiva, *Verstehen* sí que tiene algo que ver con «poder», pero en el sentido de «poder hacer» tal cosa, de ser capaz, de estar facultado para ello (en alemán: *können*). Este «poder hacer» es pues, indisolublemente y a la vez, también un «poder hacerme»: justamente, una *autorrealización en lo otro, en lo distinto a mí*.

Recojamos ahora las diversas acepciones de *Verstehen* (todas ellas conectadas entre sí, como se habrá observado). *Verstehen* quiere decir estar «erguido», o sea a la altura de las circunstancias (o a la altura de los tiempos, como le gustaba decir a Ortega), dar de sí en una situación concreta, entendérselas con alguien o con algo, saber hacer y saber apañárselas. Y ante todo, y recogiendo todo lo anterior: *saber poder hacer mi propia vida con los «posibles» que en cada caso se me ofrezcan*.

Como se ve, estas acepciones de *Verstehen* parecen incompatibles con el sentido original del término correspondiente en español: «comprensión». Y, sin embargo, ya habrán notado ustedes seguramente a través de tantas precisiones y matices un cierto aire de familia con los modos de usar el término «comprensión» y, en general, el «comprender». Pues el prefijo *com-* (latín: *cum-*) bien puede significar: «todo junto, sin que nada se escape». Pero eso mismo puede tomarse en el sentido de: «estar juntos, de corresponderse mutuamente y hasta de compenetrarse». Así, «compañero» es aquél

con el cual se comparte el pan⁵. O sea: en toda comprensión se halla uno mismo *comprometido*. Y ser «comprensivo» significa hacerse cargo de una situación, no como si fuese propia, sino asumiéndola en cuanto tal. Ser comprensivo es dejar entrar en sí lo otro: es más un *expropiarse* que una apropiación⁶.

Veán ustedes ahora, en cambio, cómo los posibles candidatos españoles para *Verstehen* han de ser desechados. Se pueden *saber* muchas cosas (que pueden ser inútiles, o sea, que no modifican a quien las sabe, ni son modificadas por ese saber; y en todo caso, quien sale «ganando» con ello es evidentemente el *sabio*, no la cosa por él sabida). Se puede *entender* algo, entender *de* algo o ser entendido *en* algo (sea como fuere, se trata aquí de conocer su estructura y funcionamiento para sacar beneficio de ello, aunque se trate del simple gusto de conocer). Se puede ser muy *inteligente*, en general, como una facultad o un don que uno tiene, ya sea teórica o prácticamente (o sea, inteligir algo hasta el punto de ponerlo a la entera disposición del inteligente, o bien captar los puntos clave de una situación, sabiendo de inmediato qué hacer ante ella)⁷. En todos estos casos se da por sentada una escisión aparentemente *primordial*, como en el típico dualismo cartesiano: por un lado el «yo», por el otro las «cosas», de manera que la situación en que ambas esferas se dan parece ser a su vez un *tertium quid*, un recipiente externo también y ajeno a lo en él situado o localizado (por cierto, bien distinta es la experiencia que mentamos al pedir al otro *que se ponga en nuestro lugar*). Aquí se trata de asegurar el dominio del «hombre» sobre los objetos y hasta sobre «las cosas de la vida» (aun cuando se

⁵ Según el Corominas, el lat. merovingio *companio* es un calco del gótico: *gah-laiba* (de *hlaifs*, «pan» —todavía hoy, en alemán, *Laib* es una masa de harina frita—, y *ga-*, «todo junto» —en el alemán actual: *Ge-*, como *Geschichte*: el conjunto de acontecimientos—). Véase J. Corominas y J. A. Pascual, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, Gredos, Madrid, 1989, II, 161, *sub voce* «compañero».

⁶ Por eso recuerda Gadamer que, en el alemán del siglo XVIII, ser «comprensivo» y ser «hermenéutico» eran términos sinónimos. Y, en efecto, interpretar es «dejar ser» a mi través la voz o la imagen del otro (piénsese en la interpretación musical, teatral o simplemente en la lectura de un texto). Cf. *Logik oder Rhetorik*. GW II, 297.

⁷ Es verdad que Gadamer señala (en *WM*, p. 312) que *verstehen* corresponde al *intelligere* latino. Pero, salvo en el muy poco usado (y algo pedante, en verdad) verbo «inteligir», los derivados («inteligencia», «inteligente») han adquirido un sabor subjetivo y hasta «psicológico» que en nada recuerda al *intelligere* del tercer grado de conocimiento en Spinoza, a la literalmente «e-mocionante» *intuición intelectual* en Schelling, y menos a la inteligencia en Nietzsche: «una cierta relación de los instantos entre sí» (*Die fröhliche Wissenschaft*. KGA V, 2/239).

trate de la calma posesión de algo que luego se usa teóricamente *a voluntad*, como cuando se dice que alguien «domina» un idioma). Sólo en el caso del «entender» (muy significativamente, algo análogo ocurre con algunos usos de *verstehen*) existen algunas opciones que le permiten resaltar sobre todos esos «conocimientos». También para mal: lo mismo «entendimiento» que *Verstand* son derivados de «entender», o de *verstehen*, en los que se ha perdido la correlación, la concreción originaria en beneficio de uno de los polos: el del sujeto, hasta el punto de que el «entendimiento» acaba por convertirse en una *facultad cognoscitiva* (la de los conceptos, frente a la sensibilidad). Y sin embargo, incluso en giros como: «fomentar el entendimiento entre los pueblos» se guarda ese *sabor práctico* (en el sentido ético y político del adjetivo) de confianza y entrega que puede muy bien verterse por: «fomentar la comprensión mutua». En ese caso, el alemán utiliza el término *Verständigung*: «acción de entenderse», o sea, entre otras cosas: «de llevarse bien», como cuando decimos que «hablando se entiende la gente».

Después de estas vueltas y revueltas, bien podría yo resumir la posición filosófica de Gadamer en dos palabras: *comprender para comprendernos* (o mejor: *para entendernos*). O en su lengua: *Verstehen zur Verständigung*. Según esto, el comprender (entiéndase desde ahora, bajo tal término, el *Verstehen* alemán) no es meramente el proceder de las ciencias del espíritu frente al «explicar y definir» (*erklären*) de las ciencias naturales, según la manida distinción que se arrastra desde Dilthey, Windelband y tantos otros. La comprensión gadameriana tiene un rango *universal*, desde el punto de vista epistemológico: no hay actividad humana que no tenga a su base la comprensión. Pero el lugar propio de la comprensión es, además y sobre todo, *ontológico*: comprender es *dejar que lo ente* salga al encuentro, abrirse a la transmisión de sentido. Comprender es *resolución* («resolverse», en el sentido pregnante de que la resolución a pensar y a actuar por cuenta *propia* es siempre, en el mismo respecto, «disolver», rajar la coraza caracterológica del «yo»: saber hacer es saber prepararse a recibir una incitación de sentido del modo adecuado). No en vano ha elevado Heidegger —maestro, no se olvide, de Gadamer— el «comprender» a *existenciario*, a modo de ser-en-el-mundo⁸. Ahora bien, si comprender es una apertura pre-

⁸ Cf. *SuZ*, §§ 31-32. He aquí una definición muy esclarecedora de *Verstehen*, también aplicable a la concepción gadameriana: «El comprender es el ser existenciario del propio poder-ser del Estar (*Dasein*) mismo, de tal manera que este ser abre en sí mismo lo que pasa consigo mismo» (p. 144).

via a la escisión entre el hombre y el mundo, ¿quién o qué es el o lo que propiamente comprende? Si recordamos las vueltas que dimos a las doctrinas heideggerianas, la respuesta surge de inmediato, por sorprendente y aun ininteligible que ello le resulte al sentido común: *el comprender es del ser*, es el ser el que se comprende en toda comprensión (y aquí sí va muy bien la noción castellana del «prenderse», del tomarse conjuntamente como *com-prehensión*).

3. AL ENCUENTRO DEL LENGUAJE

Intentaré paliar, con Gadamer, el presunto sabor «místico» que pueda haber dejado lo anterior. Para la hermeneútica filosófica, comprender no es adueñarse de algo estático y existente ahí fuera, con independencia de que sea captado o no. O dicho más a la llana: comprender no es agarrar, no es echar mano. Comprender es un encuentro... un encuentro con lo ente, que sale a su vez a nuestro encuentro.

Pero aquí, de nuevo, hay que tener cuidado con las trampas del lenguaje: la idea de encuentro da pie a la idea de que hay dos «cosas» separadas que luego «chocan» entre sí (o se vinculan, según queramos que el encuentro sea hostil o amistoso). Muy al contrario: lo que Gadamer —que está «traduciendo» a su manera de pensar el ser-en-el-mundo heideggeriano— entiende por encuentro es más bien el «acaecimiento» (*Ereignis*) en el que un estado-de-cosas se interpreta y es a su vez interpretado. Lo que se *desprende* de esta interpretación es que: «el ser es lenguaje, es decir: exposición de sí mismo (*Sichdarstellen*)» (*WM. GW I*, 490).

Al respecto, permítanme que les ponga en guardia de otro malentendido (a la vez que les ruego me perdonen, por ser tan pesado). Para Gadamer, decir que el ser es lenguaje no constituye metáfora alguna; en cambio, creer que el lenguaje es meramente un sistema de signos arbitrarios (sonoros y escritos) para nombrar cosas existentes y como medio convencional de comunicación intersubjetiva supone una restricción unilateral, un empobrecimiento del lenguaje. Así que, fíjense ustedes —que luego estén o no de acuerdo con ello es otra cuestión—: no es que el lenguaje tenga propiamente ese significado de sistema de signos como medio, y luego se amplíe por analogía a otras regiones, sino exactamente lo contrario: el significado propio del lenguaje es el de *Sichdarstellen*, literalmente: «ponerse-ahí», o mejor: «ser-el-ahí» de toda posición ulterior. Según



esto, bien puede ser verdad que yo *use* el lenguaje, pero desde luego no lo domino. El lenguaje no es un instrumento del hombre, sino la manera en que se conducen las cosas mismas (*Sprache, die die Dinge führen*: WM. GW I, 478).

Y la consecuencia inmediata de esto —tan coherente desde el punto de vista hermenéutico como sorprendente para el sentido común— es que, para las cosas: «llegar a [adquirir expresión en] lenguaje (*zur-Sprache-kommen*) no significa obtener una segunda existencia» (WM. GW I, 479). Hablar o escribir no es poner una etiqueta por encima de las cosas presentes, como si fueran los precios de los puestos de un mercado: lo que se presenta (*sich darstellt*) a la comprensión es el ser mismo, el evento situacional. Es el ser el que viene a palabra y toma la palabra. El ser, bien entendido, no como una Cosa enorme y omniabarcante, sino como un *espacio-de-juego* que se va trabando, condensando y —atrevámonos a decirlo— conociéndose a sí mismo a través de la interpretación —siempre más compleja— del juego. Es evidente que esta concepción del ser —aparte de su nunca negada ascendencia heideggeriana— debe tanto al *linguistic turn* de los años cincuenta y sesenta como al Hegel de la *Fenomenología*: sólo que aquí no tiene el privilegio la *conciencia histórica* (ni, por ende, el saber; y menos, el saber absoluto). Pues en el juego de la constante *autointerpretación* (ejemplificado en el intercambio de preguntas y respuestas propio de toda conversación) las cosas interpretadas, y la conciencia que de ellas se tiene, van *mudando* y *derivando* según se perfilan aristas, se atiende a otros rasgos, se cambia de actitud, etc.

4. ELOGIO DE LA TRADICIÓN

En una palabra, la *anagnórisis infinita*, propia del proceder hermenéutico, se parece —si acaso— al *mal infinito* hegeliano: una búsqueda inacabable, sin principio ni fin, a la que estamos entregados ya de siempre, sin que podamos captar *per impossibile* el inicio. Esta «tela de Penélope» en la que siempre *se comprende de otra manera*, sin que nunca pueda decirse que se ha comprendido la cosa *mejor* que antes, es lo que ahora Gadamer entiende por *tradición*⁹. Y ésta se entrega en cada caso —lo hemos dicho— en un en-

cuentro que supone un evento, sí, pero al que ahora podemos dar ya su nombre más exacto. Recuérdese que el prefijo *ge-* alemán equivale al *cum-* latino: el conjuntar y el reunir algo. Y *Sprache* se vierte como «lenguaje». Pues bien, si unimos a esa voz —como raíz— el prefijo *ge-*, el término resultante es *Gespräch*, que convencionalmente —y a la griega— traducimos como «diálogo». No está mal esta traducción, que alude al hecho de que el *lógos* va a través (*diá-*) de los interlocutores, formando así una especie de trama, de tejido (por eso se habla de *texto*). Pero falta la noción clave —aportada por el alemán— de que el lenguaje, no sólo conjunta y reúne, sino que *crea compañía*: la compañía indisoluble de cosas y de hombres. *Estamos sobre un plano en el que, por principio, se da lenguaje*: así podría replicar Gadamer a Sartre y a Heidegger.

Perdonen que insista: para Gadamer, el lenguaje no es sólo un acto de un sujeto para capturar *in mente*, idealmente, un objeto externo (o sus «hechuras» y modo de «fabricación»); un acto además *de ida y vuelta*, ya que sólo en el lenguaje podría reconocerse ese sujeto a sí mismo. Gadamer no niega que el lenguaje pueda ser utilizado así (y que de hecho es así como viene utilizado *por lo común* y por término medio): lo que dice es que ésa es una forma derivada, empobrecida y unilateral del lenguaje, que olvida lo esencial, a saber: que el lenguaje es literalmente *e-nunciación* (*Aussage*: literalmente, «lo dicho desde...»). Enunciación del ser, o sea: de cómo están las cosas. Un estar *móvil*, por lo demás. De ahí el proceso continuo de corrección lingüística, corrigiendo en detalle lo en conjunto adelantado como marco general de interpretación (piénsese en la lectura de un libro, o en la escritura de un ensayo, y adviértase cómo en ambos casos se van corrigiendo las expectativas iniciales según lo exigen las cosas y su coherencia). Eso es lo que Gadamer —aplicando, como en tantos otros casos, nociones procedentes de Heidegger— ha popularizado con el nombre de *círculo hermenéutico del comprender*.

ello. También el científico del espíritu. En su trabajo se concilian el entonces y el ahora, la tradición histórica con la que él tiene que ver y su propio presente.» Al preguntarle entonces Dutt si, de este modo, habrá que renunciar a «una comprensión definitiva de un corte de la tradición», Gadamer contesta resueltamente (remitiendo por demás a *Verdad y método*): «¡Todo encuentro con la tradición es históricamente otro! Se comprende de otro modo cuando se comprende siquiera.» Cf. WM, GW I, 302: «comprender [...] no es nunca en realidad un entender mejor (*Besserverstehen*) [...] en el sentido de saber mejor las cosas gracias a conceptos más claros [...]. Basta decir que, cuando en general se comprende, se comprende *de un modo diverso*».

⁹ Carsten Dutt (ed.), *En conversación con Hans-Georg Gadamer*, Tecnos, Madrid, 1998, pp. 41 s.: «Todo el que comprende algo se comprende a sí mismo en

5. DIALOGANDO SOBRE Y DESDE LOS CLÁSICOS

Retengamos firmemente lo antes insinuado: el diálogo, el «habérselas-consigo-el-lenguaje» (*Gespräch*) no es una suerte de «puesta-en-común», en el plano de la comunicación, de un estado-de-cosas existente ahí fuera y, por así decir, *extralingüístico*; no es un «ponerse-de-acuerdo», sino que es el *acuerdo mismo*: la trabazón o ensamblaje en el que las cosas se ofrecen en su verdad. Sólo que esta verdad no es jamás definitiva: el ser mismo *medra* y se modifica con el lenguaje. Si queremos poner en el origen del «echarse-a-hablar» algo así como un «concepto universal» vacío (algo que no deja de ser una ficción; algo, también, parecido al *puro ser* del inicio de la *Lógica* hegeliana), entonces podemos decir con Gadamer que el lenguaje es un «proceso continuo» en el que «resulta enriquecido... el concepto universal» (*WM. GW I*, 432 s.). De ahí, dicho sea de paso, la degradación en estatuto ontológico que tienen los llamados *lenguajes artificiales* (como la matemática, la lógica o los «lenguajes máquina») según la concepción hermenéutica: la exactitud y univocidad de éstos —innegable— pueden valer muy bien desde luego para la *maquinización* de la realidad, para tratar con ésta *como si* fuera reducible a un conjunto trabado de signos, haciendo caso omiso del modo en que las cosas mismas se presentan (en la hermenéutica siempre actúa poderosamente la base *fenomenológica*), o lo que es lo mismo: el modo en el que son llevadas a lenguaje... tradicional, históricamente acontecido. Pero confundir una «máquina» con un ser viviente sólo porque aquélla se deja manipular mejor que éste, según el antojo del usuario, conlleva un empobrecimiento radical del mundo y una rigidificación de la propia vida. Los lenguajes artificiales son, para Gadamer, «sistemas cerrados», frente al diálogo, que es el ámbito de la *apertura de acuerdos* (cf. *WM. GW I*, 449 s.). Los llamados lenguajes artificiales (pues en el fondo no merecerían ser tenidos por verdadero lenguaje) son susceptibles de enseñanza y aprendizaje en principio *exhaustivos*. No así el lenguaje *dialógico* (llamémosle así, por mor de la simetría), que es absolutamente inagotable, siempre sorprendente en sus quiebros, matices y creación de nuevos sentidos a partir de viejos términos desgastados (como se ve palmariamente en su ejemplo más alto: en la poesía). El lenguaje no es, según esto, un «espejo» (*Spiegel*), sino un «juego» (*Spiel*), a saber: «el juego en el que todos jugamos conjuntamente. No hay nadie que vaya por delante de los demás. Cada uno está “al juego” y siempre y continua-

mente le toca a cada uno su turno» (*das Spiel, in dem wir alle mitspielen. Keiner vor allen anderen. Jeder ist ‚dran‘ und immerfort am Zuge*)¹⁰.

Convendrán ustedes conmigo en la subyacente, pero clara *intencionalidad democrática* de este pasaje. Frente a su maestro Heidegger (o a lo que parece seguirse de sus textos de los años treinta y cuarenta), con su exaltación de los *conductores* (*Führer*: fea palabra, aunque también el guía de un museo sea un *Führer*), es decir, y según él: del poeta, el pensador y el fundador del Estado, Gadamer afirma explícitamente: *Keiner vor allen anderen*, lo que podría traducirse muy castizamente por: «Nadie es más que nadie».

Todos, absolutamente todos tienen el mismo acceso a la palabra, a las palabras transmitidas, emanadas de la tradición. Ello no obsta, sin embargo, para que esa accesibilidad redunde en algunos en una interpretación más lograda y convincente, mejor trabada y, por ende, más *vivificante* y *transformadora* de lo recibido: una interpretación susceptible por tanto de hacer ella misma *historia*, de tornarse la narración en que ella se inscribe y escribe, en una obra *clásica*. El hermeneuta escucha al lenguaje para ir aprendiendo a *hablar y escribir mejor*, no para recibir órdenes (el lenguaje no ordena, incita; sólo los juegos lingüísticos artificiales exigen dogmática sumisión a las reglas). Pero hablar y escribir mejor significa, a su vez, *tener una mejor comprensión... de sí mismo y de lo-que-hay* (uno se conoce a sí mismo en lo que hay, o mejor: en su habérselas con ello, porque no hay *haber sin hacer*). De ahí la ya famosa definición de lo clásico en *Verdad y método*: «Clásico es lo que se mantiene (*erhält*) porque se significa a sí mismo y se interpreta a sí mismo; lo que dice, pues, de un modo tal que no constituye un enunciado sobre algo desaparecido, un mero testimonio de algo que requiere, a su vez, una interpretación, sino lo que dice algo en cada caso al presente respectivo como si se lo dijera expresamente a él» (*WM. GW I*, 295 s.).

6. UNA HISTORIA INTERMINABLE (Y NUNCA INICIADA)

Así que todo obrar —no sólo todo hablar— es un *interpretar* lo ofrecido como incitación, como los «posibles» de una situación.

¹⁰ *Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik. Kleine Schriften*. Mohr. Tübinga, 1967, I, 123.

E interpretar significa: ponerse a la *escucha* del ser, o lo que es lo mismo, en Gadamer: a la escucha de la *fuera* del lenguaje, históricamente configurada en cada caso, y transmitida por modo privilegiado a través de la obra *clásica*, a la cual le brotan por así decir interpretaciones al apelar a un presente que, sin ellas, se vería constreñido a la repetición de mensajes supuestamente *claros y distintos*. La tradición clásica nos «salvaría» así de la repetibilidad tecnocientífica. Naturalmente, ésta es una interpretación exagerada de las intenciones del propio Gadamer: baste recordar aquí la diferencia que también para la historia de la ciencia distingue Thomas Kuhn entre «cambio de paradigmas» y «ciencia normal» para darse cuenta de que en la ciencia sucede algo parecido a lo señalado por Gadamer. ¡Tanto mejor para el enfoque hermenéutico!, diría éste.

Y eso ha dicho en efecto su discípulo, Gianni Vattimo, al dictaminar (en los años ochenta, no se olvide) que la entera época, en filosofía y en la cultura, en general —con mayor o menor intensidad según las distintas disciplinas y menesteres— puede considerarse impregnada de la *koiné* hermenéutica¹¹. Es decir, que ésta sería la *lingua franca*, la manera común de proceder de una época que, muy distinta a la del *floruit* de Heidegger (abocada a la guerra más cruel y catastrófica de la historia), desconfía de toda *sacralidad*, de toda *primacía* en cuanto cercanía a un supuesto *origen*, de todo «borrón y cuenta nueva»: en suma, de toda *jerarquía* sobre la base de ser el depositario fiel de un Mensaje y, por ende, de estar destinado a una misión de salvación (por un lado) y de destrucción (por otro). Pues ha de repararse en que, si se llevan al extremo las incitaciones latentes en las propuestas de Gadamer (cosa que, más que él, ha hecho Derrida), ya no debería poder hablarse de original o de copia, de autor o de intérprete, de obra o comentario.

Así, no por ser «original» (tomado en absoluto, algo imposible) cabría admirar una obra como *clásica*, sino por atenerse de tal manera a una tradición que, si no supera a ésta, la dice —enteramente y desde dentro— *de otro modo*, y ello no sólo con efectos retroactivos, sino sobre todo como incitación para la comprensión futura del pasado que ella *transmite*. De entre los muchos ejemplos posibles, les propongo a ustedes uno, para mí bien claro: la *Eneida* de Virgilio. Es obvio que ella se atiene al modelo *homérico*, pero lo

hace de tal modo que resulta ya casi imposible acceder a la *Ilíada* o la *Odisea* sin la mediación virgiliana. Y no sólo ello: la *Eneida* apela al futuro y lo induce a tomarla a ella, a la obra, absolutamente *en serio*, lo cual significa, hermenéuticamente hablando, que induce a *traicionarla* desde dentro, poniéndola al servicio de ideales para ella impensables. En efecto, tras todo lo dicho supongo que no les parecerá a ustedes ahora ni exagerado ni confundente el decir que la mejor *interpretación* de la *Eneida* es... *La divina comedia*, del Dante. *Traduttore, traditore*... afortunadamente. Comprender es inscribirse en un movimiento que viene de lejos, imprimiendo mutaciones tales en él que lo hagan reconocible como una pléyade de envíos.

6.1. EL HOMBRE, TRADUCTOR DE MENSAJES

Según esto, el hombre gadameriano ya no es un *conductor* (frente a los demás hombres, supuestamente de más «baja estofa», a los cuales debe imponer la verdad). No es un «conductor», tampoco por analogía con el sentido electromagnético del término: algo así como el transmisor fiel de la *energía* emanada del ser, y que ese conductor distribuye. Es, por el contrario, un *traductor* de mensajes, a su vez «traducciones» de otros, no necesariamente escritos en distinto idioma: si toda interpretación enriquece y a la vez distorsiona, entonces toda recepción activa es ya una traducción, una *traslación* del sentido. En esa cadena de traductores ni siquiera puede hablarse de un primer *emisor* o «escritor». Es verdad que, para Gadamer, el ser es el sujeto del juego lingüístico (entendiendo *sensu hermeneutico* eso de «lingüístico»). Pero eso no significa en absoluto que el ser «hable» (como el Dios del Sinaí) y un primer escriba, un Moisés hermeneuta, escriba *por vez primera* lo por él dictado. El ser no habla, como tampoco lo hace el lenguaje. Ni el juego juega. Comprenderán ustedes que no se va a rechazar al Dios o al Hombre de la Metafísica para poner en su lugar un monigote abstracto. El ser, si interpreto a mi vez bien a Gadamer en castellano, ni es ni se da, sino que *da la vez*. Y por eso no hay vez primera... ni última. Nadie puede arrogarse haber escrito algo (o creado una obra) absolutamente *original*, algo que surge por vez primera en el mundo. Pero tampoco nadie puede soñar con ser el primer *lector* de un escrito o receptor de una obra. Siempre es demasiado tarde para ello.

¹¹ Ver «Hermenéutica: nueva *koiné*», en *Ética de la interpretación*, I,1,3, Paidós, Barcelona, 1991, pp. 55-71.

Tal es, como ustedes habrán ya observado, la fina «traducción» que Gadamer hace de la *Geworfenheit* heideggeriana, del estar-ya-arrojados al mundo. De todas formas, el propio Heidegger había insinuado en 1935 algo parecido (aun cuando ello no se comparezca con su ulterior veredicto sobre el fin extremoso de la metafísica y sobre la preparación para otro inicio). En efecto, en *El origen de la obra de arte* (una conferencia que, junto con el curso de 1923 sobre *Hermenéutica de la facticidad*, ha ejercido una influencia decisiva en Gadamer) se nos advierte —otra andanada contra el sentido común, y hasta contra la apariencia manifiesta de las palabras— que: «El efecto (*Wirkung*) de la obra (*Werkes*) no consiste en un obrar (*Wirken*). Ese efecto está basado en un giro (*Wandel*) de la manera de desocultación de lo ente, es decir: del ser; un giro que acontece [*geschehenden*: “que hace historia”] a partir de la obra»¹². La productiva lección que Gadamer extrae de la lectura de este pasaje es fundamental para el entendimiento de su propuesta hermenéutica. Ciertamente, las «maneras de desocultación» son las maneras de «ser-verdad», de ser de verdad que tienen las cosas. Pero esa verdad no viene dada, sino *generada* por la obra (en este caso, por la obra de arte), la cual, a su vez, no añade algo nuevo al mundo, sino que *cambia*, hace girar aquello que hasta entonces regía como verdadero. Si el ser es lenguaje, y éste se da en una tradición, entonces —cerrando así el círculo de sinónimos— el ser es *historia*. No tanto «historia acontecida» (*Geschichte*) cuanto —recuérdese la cita heideggeriana sobre la *Wirkung* de la obra— «historia efectiva» (*Wirkungsgeschichte*): una historia que se va haciendo (una historia en la que el *ser* se va haciendo) a base de obras-textos que *corresponden* a la apelación de las *modulaciones* del ser.

Es como si el propio Gadamer estuviera «traduciendo» a Heidegger a un lenguaje más accesible, más cercano a la vida cotidiana. Traduciéndolo... y por ende también traicionándolo, ya que lee e interpreta a Heidegger en buena medida desde Hegel. El «ser-lenguaje-historia» de Gadamer se parece en efecto mucho al Espíritu hegeliano, con una diferencia fundamental: que la «inmiscusión», el compromiso del lector en la escritura cambia radicalmente el sentido de ésta, de manera que la *escucha* (o eso tan disciplinario del *reines Zusehen*, del «puro contemplar» hegeliano, que nos recuerda la orden paternal de «ver, oír y callar») se torna al punto en *réplica*

¹² Holzwege, GA 5, p. 60.

crítica. Así, decir que la *Fenomenología* se convierte en *Hermenéutica* sería lo mismo que decir que el metarrelato de la historia (al menos idealmente, ya acontecida) del ser como conciencia y Espíritu se nos ha tornado —al leer aquélla, desde luego, e interpretarla desde nuestro horizonte de comprensión— en una *work in progress*. Si ustedes quieren, en *la historia interminable*, en la que los lectores reescriben constantemente, y siempre de manera diversa, una tradición que, si no fuera por los *clásicos* (por obras como la *Fenomenología del Espíritu* o como *Ser y tiempo*), se habría desparramado ya en mil direcciones. Son los clásicos pues los que sujetan, bien que precaria y débilmente, la diseminación del ser.

Según esto, ¡todo es descendencia! Gadamer reconquista así el sentido de «Humanidad» a fuerza, *mirabile dictu!*, de multiplicar «democráticamente» las *Menschentümer*. Nadie es más que nadie, ciertamente. Pero todos necesitan de todos. En puridad, no existe *la* tradición, como no existe *el* ser, si por ello entendemos una entidad estática, eterna y ya de suyo completa (el Absoluto de los idealistas). Gadamer se abre así a un moderado *relativismo cultural*, pero —contra el uso normal en que se toma esa denominación— él no lo entendería (estoy hablando en su lugar, claro) como cierre y defensa de una cultura respecto a otras, sino al contrario: justamente por reconocer su carácter unilateral, finito, por ser una débil corriente dentro del flujo universal del ser-historia, cada cultura lo es de verdad solamente *en* otra, traducida y como «espejeada» y, por ende, deformada. Casi podría decirse según esto que el «ser-historia» es una trabazón de disonancias, de pequeños «males» necesarios para la trabazón del conjunto: ¡un *hiperleibnizianismo*, pues, ya que aquí no hay *teodicea posible*: es el propio ser el que *deriva* y *se muda* con el cruce de las tradiciones-trayectorias!

6.2. QUE EL SER CRECE CON LAS INTERPRETACIONES

Por eso llega a hablar Gadamer de algo bien extraño, y hasta indigerible para el metafísico (y para el sentido común, que aquí —como en tantas otras cosas— defiende también la causa metafísica), a saber: que *el ser crece*, que se da un *Zuwachs am Sein*. La cosa resulta tan novedosa que Gadamer la dice casi como de pasada, cuando está hablando de algo tan cotidiano como el acto de leer. Así que soy yo quien le presta resalte e importancia. Oigan ustedes el pasaje, traducido: «Aun cuando el leer no sea ningún

acto de reproducción, todo texto que se lee se realiza efectivamente (*verwirklicht*) sin embargo sola y primeramente en el acto de comprender (*erst im Verstehen*). También para el texto que hay que leer es válido pues que éste experimenta un *crecimiento de ser* (*Seinzuwachs*), el cual confiere a la obra, por vez primera, su plena actualidad (*Gegenwärtigkeit*)¹³. Como si dijéramos: producción es retroacción, repercusión. Sólo la verdadera lectura —o sea, sólo la réplica crítica, inscrita en una tradición a la que pertenece el texto leído— permite *crecer* al texto en su *ser*, o sea: en su donación de sentido ulterior, en su capacidad para generar nuevas interpretaciones, al igual que *Verdad y método II* está compuesto por las respuestas a objeciones y matizaciones suscitadas en otros por la lectura de *Verdad y método* (el cual, a su vez, se muestra ahora con efectos retroactivos como *Verdad y método I*). Pero, por otra parte, la nueva lectura-interpretación no *suple* a la obra interpretada y la relega al olvido. Todo lo contrario: sólo gracias a aquélla resulta ahora la obra de plena actualidad (piénsese en lo que ha hecho Heidegger de la *Metafísica* de Aristóteles, o Gadamer de *Ser y tiempo*). Así que el ser crece, medra y se despliega en el futuro y *como futuro* —literalmente, *haciendo historia*— sólo cuando la interpretación lo traba como pasado.

Y, sin embargo, esta *Zuwachs am Sein* se enfrenta a un dilema del que no sé sinceramente si un gadameriano estricto podría escapar (no creo que el propio Gadamer haya reparado en ella). Comencemos preguntando: ¿con qué derecho se habla aquí solamente de un *crecimiento* del ser? ¿A qué se debe que esa historia, por interminable que sea, participe de algún modo del *optimismo* propio del historicismo moderno, con su creencia en la *perfectibilidad ilimitada*? ¿Por qué no ha de *decrecer* el ser? ¿Por qué no «arruinarse», al menos en uno de sus *modos históricos de ser*, destinados a y recogidos por una *Menschentum* (por caso, el occidente de cultura greco-alemana) abocada al ocaso? Reparen ustedes, en efecto, en que Heidegger había hablado ya de la «historia del ser», cada una de cuyas etapas o períodos expondría una manera *metafísica* de ser (y del ser), y en la que tampoco ninguna sería más —o menos—

¹³ El ensayo en que se inscribe este pasaje tiene un título que vale muy bien —en su valor medial y «traductor»— para designar la entera empresa gadameriana: *Zwischen Phänomenologie und Dialektik – Versuch einer Selbstkritik*. Por lo demás, está ubicado como «Introducción» a *Hermeneutik II. Wahrheit und Methode. Ergänzungen*, Mohr, Tubinga, 1986, GW II, 19s. (es mía la cursiva).

que las otras, sino siempre distinta, como si esas discontinuidades conformaran al ser al estilo de un «aire de familia». Pero, como toda *historia*, la historia del ser heideggeriano exponía a pesar de todo un movimiento *orientado*: un movimiento que iba desde el primer inicio (la admiración ante el ser de lo ente) hasta su desastroso final (el pensar maquínico y calculador, cuya esencia sería el *Gestell*). Al fin y al cabo, Heidegger ofrecía un criterio para ligar los avatares metafísicos del ser en una historia, a saber: la progresiva confusión del ser con lo ente, del hombre con el sujeto del lenguaje y de la historia, la primacía de la voluntad en los últimos pensadores (Schelling y Nietzsche) como el «ser primordial», entendido como dominio absoluto, la utilización nihilista del pensar calculador como factor de disponibilidad de lo ente, etc.

O sea, que el hombre —el hombre Heidegger, digo— tenía sus motivos para ser «pesimista», aun cuando —de manera curiosamente anarquista— pensara que «cuanto peor, mejor», y que al cerrarse el ciclo de envíos de la primera entrega habría de venir otra, y además mejor (en ella se consideraría al ser en cuanto tal, sin su relación con lo ente). De igual modo, Hegel creía tener sus buenas razones para constatar, en el «matadero» de la historia, un progreso de la libertad, a la vez individual y política. Pero Gadamer, *preso* de sus ideales democráticos (ser demócrata tiene también sus dificultades), no puede admitir —como ya vimos— que una interpretación comprenda *mejor* a una obra (al fin, a un corte histórico) de lo que ella misma se comprende. Se comprende, dice, siempre de modo *diverso*. Pero, si esto es así, ¿cómo evitar la dispersión? ¿A través de los *clásicos*? Pero hemos visto que sólo a través de la lectura-interpretación alcanza *toda* obra actualidad. Y si esto es así, sólo una interpretación *clásica* (es decir: que deja en libertad las potencialidades ínsitas en la obra y la lleva a *autointerpretación*) serviría para reconocer una obra *clásica*¹⁴.

¹⁴ La fina interpretación de Claudio Tuozzolo (en *H.-G. Gadamer e l'Interpretazione come accadere dell'essere*, Franco Angeli, Milán, 1996) lo lleva en conclusión a una crítica parecida a ésta, pero establecida desde lo que él llama una «hermenéutica metódica», en la que se advierte el influjo inmediato de Franco Bianco y mediato de Habermas y Apel, y que corre el riesgo de *recaer* en la metafísica, con su anhelo de *identidad*, de *fijeza* y de *determinación*, viendo en consecuencia a las cosas como *presencias* (¿a su vez reflejos, se supone, de la Presencia?). Véase este significativo pasaje, todo él en cursiva, y que presenta la tesis capital de Tuozzolo (y la *refutación* de Gadamer, si se quiere): «Se infatti le cose non sono “presenze”, ma eventi che divengono attraverso le rappresentazioni che di

6.3. CUANDO LA LECTURA NO DA MÁS DE SÍ

Henos aquí pues conducidos inexorablemente —me parece— al dilema al que antes aludía: o bien cualquier interpretación libera las potencialidades de cualquier obra, y entonces tan *clásica* es la lectura de una obra como la obra en cuestión, y ya no hay más que *clásicos* (lo cual es lo mismo que decir que no hay ningún clásico, y que escoger a uno o a otro es cuestión de gusto o de interés), o bien sólo muy pocas interpretaciones *finas* y *afines* a una obra tenida por clásica (por ejemplo, la lectura que Gadamer hace de Heidegger) consiguen mantener y promover *ad indefinitum* la clasicidad de esa obra. Por caso, Aristóteles se mantiene como clásico indiscutible todavía hoy *gracias* a la lectura de Tomás de Aquino, Hegel, Schelling y Heidegger. Desde luego, este segundo cuerno del dilema parece más plausible que el primero, malamente postmoderno (si es que «postmoderno» quiere decir sin más eso tan traído y llevado —propio de un Feyerabend descontextualizado— de: *anything goes*). Sólo que tiene una gravísima consecuencia, a saber: ha de echar por la borda tanto la optimista creencia en el *crecimiento del ser* como la *intencionalidad democrática* de la hermenéutica.

Pues por un lado, en efecto, bien puede ser verdad que siempre se comprenda *de modo diverso* a como se comprendió a sí mismo un autor, o un pueblo o una época. Pero, *además* de ello, en esa diversidad tendrá que haber un criterio —por mínimo que sea— para *dar razón* (y no meramente para constatar *de facto*) de que una obra es clásica cuando se *autointerpreta* y *apela productivamente* a nuestro presente. Marx y Freud están dejando hoy aceleradamente de ser considerados como *clásicos*, por no hablar de Santo Tomás. En cambio, el influjo de McLuhan es ahora seguramente más profundo y fecundo que en su propia época, hace cuarenta años, cuando tanto revuelo causó. Esos *giros* de la tradición ¿suponen un crecimiento o un decrecimiento del ser? ¿O son simples modas, dictadas por la necesidad de «apuntalar» con algunos «ancestros» los temas actuales? ¿Seguiremos leyendo a Aristóteles y a Platón en un

loro danno le interpretazioni, allora esse sono prive di vera identità e determinatezza e non possono costituire una stabile misura per l'interprete» (p. 15). Me parece que para responder a tan «tremenda» objeción basta con remitir a este intérprete a la teoría de los «clásicos» en Gadamer. El problema —el dilema, como vamos a ver inmediatamente— es mucho más grave que el indicado por ese «lamento» por la identidad y la presencia perdidas y halladas en el templo... de Habermas.

sistema en el que la enseñanza y valoración de las lenguas *clásicas* brilla por su ausencia? Y si los clásicos no son siempre los mismos, sino que suben y bajan, aparecen, se hunden y reaparecen, como *Guadianas* de la cultura, ¿cómo apelar entonces al lenguaje y a la tradición? ¿Qué lenguaje, y qué tradición? Y, a su vez, la propia noción hermenéutica de *lectura* ¿no es demasiado *clásica*, en un mundo dominado cada vez más por la cultura de la imagen y de la comunicación telemática, y que ve amenazada la metáfora básica de Gadamer: la *legibilidad incesante del mundo* y el mundo como libro de libros que se leen entre sí? La defensa a ultranza de la lectura y la escritura, hasta elevar esos procedimientos, nada menos, a *iconos*, a manifestaciones *del ser* mismo y hasta a convertir al ser en lenguaje, ¿no está ella misma amenazada hoy?

Esto, por un lado. Por el otro, por el de las consecuencias políticas y educativas de la actitud hermenéutica, la salida parece aún peor: pues si sólo unas pocas interpretaciones se ajustan a unas pocas obras, si sólo unos intérpretes excepcionales pueden corresponder a unos autores excepcionales (valga el símil musical: piensen ustedes en Furtwängler y Wagner, o en Barenboim y las sonatas de Beethoven), y si esa correspondencia está basada en el *juego*, en el *Spiel* que es el ser, entonces la propuesta democrática de «¡Lectura y escritura —o sea: interpretación— para todos!» y de «Nadie es más que nadie» se torna en hueras palabras, y más: en hipocresía, ya que tras esa fachada se esconde una violentamente efectiva *aristocracia hermenéutica*. Por decirlo francamente: algo tan loable como el deseo de que no exista ni un solo *analfabeto* puede convertirse en un arma sutil para establecer un esquema de referencia (el ser como lenguaje de una tradición común, comprensible para todos) que sirva para establecer *jerarquías de dominio*. La cuestión es, de nuevo, *quién manda* en la cadena interpretativa. Pues, por decirlo comparativamente, de la misma manera que ni siquiera el más obcecado de los dictadores ha dejado de pensar en que quienes le obedecían eran *también* hombres, aunque fueran inferiores a él, así tampoco esa consecuencia indeseable de la hermenéutica deja de considerarnos a todos como *traductores*. Sólo que, por lo que se va viendo, algunos —muy pocos— lo hacen mejor que otros —la mayoría—, y a partir de un puñado de obras (los «clásicos») mejores que otras. Y casi ni me atrevo a ser coherente hasta el extremo con esta exigencia de *universalidad* ontológica (y no sólo epistemológica) de la hermenéutica, preguntando en consecuencia: ¿por qué limitarse en efecto a «obras», y no a los individuos, a las castas

y a los pueblos que las componen? Así que ahora pueden ustedes advertir cómo «suenan» *de modo diverso* (no íbamos a ser menos que Gadamer) esta interpretación de su teoría de la interpretación, a saber: que unos pocos *escogidos* habrán de ser entonces los que indiquen a los demás «traductores» *del montón*, a la *gente* corriente alfabetizada, la pauta a seguir y los modelos a imitar. Así que de nuevo surge aquí la inquietante sombra de Platón y de Nietzsche sobre los «pastores», el «rebaño» y la buena «crianza» de éste. Con lo cual parece que Gadamer —dicho sea con todos los respetos— ya no da más *de sí*, y que hemos de acudir a quien, en efecto, se ha hecho también parecidas preguntas —aunque por caminos muy distintos a los que hemos ido siguiendo ustedes y yo hasta ahora—: Peter Sloterdijk. Con él empecé —¡hace ya tanto tiempo!— y con él concluiré estas apresuradas reflexiones sobre la descendencia de Heidegger y sus concepciones del ser-humano.

III

SLOTERDIJK O A LA LIBERTAD POR LA TECNOLOGÍA

Así que volvemos al inicio. Y con él, a la más rabiosa actualidad.

1. ¿UN TIPO SOSPECHOSO, UN *ENFANT TERRIBLE*, UN ARRIBISTA DE LA DERECHA TECNOCRÁTICA?

Tocaré aquí brevísimamente las controversias típicamente alemanas por las que Sloterdijk ha levantado tanto revuelo con su conferencia (*Reglas para el parque humano*) en el castillo de Elmau (julio de 1999), y que parecen tener que ver no tanto con sossegadas y sesudas cuestiones filosóficas cuanto con intentos (marrulleros o nobles, según el bando desde el que se mire) de destronar al viejo Habermas y a su banda ética (una banda muy ancha pero muy poco elástica), expulsándolos del «gobierno» (en buena medida mediático)¹ de la intelectualidad alemana (y por extensión, en buena medida mundial).

Algunos periodistas han interpretado como una señal de los nuevos tiempos esta supuesta toma del «Palacio de Invierno» a la inversa². Según ellos, la izquierda de Habermas, Apel, Tugendhat y compañía (por no hablar de las viejas cohortes comunistas) estaría ya periclitada, incapaz de aportar nada nuevo en un mundo regido por la globalización económica, la tecnología informática en el ámbito del conocimiento y la biotecnología en el del tratamiento y

¹ Tanto Habermas como Sloterdijk son «asesores» (*Berater*) de la poderosa editorial Suhrkamp. El último ha escrito guiones y obras teatrales para la televisión alemana, y últimamente dirige también la colección *Philosophie jetzt!* para Diederichs.

² Cf. Johannes Saltzwedel, «Harlekins Griff nach der Macht», *Der Spiegel*, 39/1999, p. 303.

mejora «ecológica» y *Umweltfreundlich* de las especies (incluida la humana). De manera que ahora le habría llegado el turno a la derecha. ¡Y qué derecha! Sloterdijk sería un racista, convicto y confeso seguidor del «nazi» Heidegger, admirador del «protonazi» Nietzsche —con sus métodos de «crianza» eugenésica—, amén de ensayista avisado que con malas artes, poca argumentación y muchas imágenes tan brillantes como frívolas intentaría pasar por «pensador», etc. En suma, y para no calentarse demasiado la cabeza y dejar «las cosas claras», se acusa a Sloterdijk de haber «anunciado un cambio en los principios: crianza en vez de educación, biología en vez de política, raza en vez de clase»³. Con esa difusión periodística de «sus» ideas, no es extraño que Sloterdijk haya conseguido el «privilegio» (algunos pensarán que deseado y fomentado además por él mismo, para adquirir notoriedad) de unir en su contra a pías gentes de iglesia, a marxistas y socialistas de todo el ancho y vago espectro político «de izquierdas», y a bioéticos «políticamente correctos»⁴.

³ Evers, Franke y Grolle, art. cit. en nota 3 de la Introducción, p. 307.

⁴ En el mismo número de *Der Spiegel* se publica una entrevista («Der Mensch droht zu stolpern») con Ludger Honnefelder, bioético de la Universidad de Bonn y claro representante de un «orden establecido» que intenta desesperadamente poner puertas éticas (pero también y sobre todo la ética «se dice de muchas maneras») al campo de la experimentación médica en tecnología genética. Sólo tres ejemplos: 1) niega el derecho a que una mujer sea fecundada con el semen de su marido muerto porque, a pesar de sentir «naturalmente» compasión por ella, asegura que: «el interés del niño es lo primero. Por eso prohíbe el derecho alemán tal transferencia». A mí me parece que el interés primario de todo niño (si pudiera expresarlo al otro lado del Leteo) es ante todo nacer, o sea: existir, así que no se entiende la prohibición. 2) Honnefelder prohíbe también —idealmente, ya que por ahora no se ha intentado una clonación humana— reproducir genéticamente a instancias de la madre un niño muerto, dando lugar: «por así decir [a] un gemelo univitelino retrasado». Con independencia de que se esté o no de acuerdo en ello, la «razón» aportada por nuestro bioético es igual de sorprendentemente contradictoria que la anterior: dice que al crear ese «nuevo niño ... le quito entonces la porción de libertad que se da en el azar» (p. 317). Aun dejando a un lado eso de que el lugar o la condición de la libertad sea el azar, es evidente que, al negarse a la clonación, no sólo le ha quitado a ese niño (o más bien a su idea, ya que tal niño no existe aún y, por lo que se ve, nunca existirá) la libertad: le ha quitado la posibilidad siquiera de existir, sin la cual no hay ni azar ni necesidad ni libertad ni nada de nada. 3) Entrando ya directamente en polémica con Sloterdijk, Honnefelder afirma rotundamente «que la naturaleza es un todo altamente complejo que excluye la generación orientada de un nuevo tipo de hombre». Pero cuando Carolin Emcke, la entrevistadora, le pregunta: «¿Por ahora, o para siempre?», no tiene más remedio que confesar que «estamos al inicio de una evolución», y que «la interacción de genes en el marco de la biología celular sigue siendo hasta ahora terra incognita» (p. 318), con lo cual acaba reconociendo que la cuestión sigue abierta, y que está en manos de los genetistas, no en las de bioéticos y juristas.

A la vista de esta situación, convendrán ustedes conmigo en que Heidegger, directamente o por su descendencia, parece tener verdadera mala suerte con la prensa (o más concisamente: parece tener «mala prensa»). Habiendo sido primero sospechoso —*et pour cause*— de connivencia con el régimen pardo, logra rehabilitarse parcialmente en los años cincuenta y sesenta a base de acercarse a los territorios de la poesía y del arte (cosas que siempre quedan bien entre las profesiones llamadas «liberales»); indirectamente contribuye también a esa *rentrée* en sociedad su moderado y profesoral discípulo Gadamer, el cual logra incluso hacer pasar por la puerta angosta de la ciencia (siquiera sea de las *Geisteswissenschaften*) a muchas doctrinas heideggerianas: eso sí, con un cierto *make-up*, o sea con un cierto «corrector» político. Sus incursiones «estéticas» (ya sé que ésa no es la voz adecuada: habría que decir «pensar poe-tizante»; pero ya nos vamos entendiendo) le abrieron el territorio francófono, con el magnífico aporte ulterior del postestructuralismo, y con la subsiguiente expansión desde Francia a España e Italia. La hermenéutica gadameriana, por su parte, hizo que las obras del filósofo «fumigado» tuvieran amplia resonancia en Estados Unidos. Pero luego vino, por el contrario, la polvareda levantada por Farías: una polémica que ocupó a tirios y troyanos durante los movidos años noventa, y que acabó por agotamiento del tema (ya hablamos de eso al principio, ¿recuerdan?), y que no arrojó a mi ver otro resultado que la siguiente trivialidad, a saber: que bien podía haber sido el Señor Heidegger un redomado nacionalsocialista («un nazi-fascista» en la versión fuerte fariana; «un nazi normal» en la versión *light* de Sheehan, como ya vimos) y aun estar «infectadas» sus doctrinas de ideología fascista, que ello no impedía ni impedirá que sus textos —justamente, leídos de manera a la vez *crítica* y *hermenéutica*— hubieran ejercido y sigan ejerciendo una influencia determinante en el pensamiento de la llamada «filosofía continental», por lo menos. Pues bien, cuando todo parecía apaciguado y la descendencia «normal» (o sea, académica) amenazaba con convertir a Heidegger en un «clásico» (en el sentido también normal del término, no en el de Gadamer⁵), aparece Sloterdijk y pone de nuevo en carne viva la «herida Heidegger». Lo dicho: mala suerte.

⁵ Normalmente se convierte alguien en clásico cuando la «gente» (incluyendo desde luego a los columnistas de los periódicos) cita profusamente su nombre a propósito de cualquier cosa, recita algunas palabras o frases para «quedar bien», y desde luego no lee a tal clásico, aunque recomiende vivamente su lectura.

O quizá no. Quizá sea Sloterdijk un buen ejemplo de eso que ya vimos propugnaba Gadamer: un intérprete capaz de hacer que una obra pasada *apele* directamente a la conciencia del presente. Es verdad que muchos de ustedes —y hasta yo mismo, en horas bajas— piensan más o menos lo mismo que cierto intelectual hortivalenciano, ignorante de la cosa, pero sabedor del estado y condición de los profesores de filosofía en la España de los setenta, y que en consecuencia aconsejaba a un jovenzuelo con vocación filosófica: «Vosté dedíquese al ser, que aixó no hace daño a nadie y no vale res de res.»

2. LA MADERA TORCIDA DE LA ESPECIE HUMANA

Pero nuestro intelectual de Karlsruhe, en vez de ponerse a hablar del ser ⁶, arroja encima de la mesa occidental una cuestión bien distinta, y que nosotros ya conocemos. Es la cuestión planteada por Beaufret a Heidegger: *Comment redonner un sens au mot «Humanisme»*? Sólo que Sloterdijk es mucho más radical y pesimista que el pensador por él reivindicado. Y más: es visceralmente *anti-rrousseauiano*. Digámoslo con toda franqueza: para Sloterdijk el hombre no sólo no es bueno por naturaleza, sino que me parece estaría totalmente de acuerdo con lo que dice otro gran pesimista antropológico, Immanuel Kant, a saber: que el hombre «es un animal que, si ha de vivir con otros de su especie, tiene necesidad de un amo» ⁷. Así que, en vez de aceptar que el hombre sea el pastor del ser habría que decir más bien que —al menos hasta ahora— un hombre (o unos pocos), a saber: el Amo, es el «pastor» del rebaño humano ⁸.

⁶ Es sabido, por lo demás, que el propio Heidegger fue más allá del ser, al desembocar su pensamiento en el *Ereignis*. Y, significativamente, el congreso de Elmau en el que tomó parte Sloterdijk se llamaba: *Jenseits des Seins. Exodus from Being. Philosophie nach Heidegger*.

⁷ I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte...* (7.ª Tesis), en *Werke*, de Gruyter, Berlín, 1968, VIII, 23.

⁸ Sloterdijk no lo dice así de crudamente, claro. Y no sólo eso: como veremos, él cree que, tendencialmente, el hombre —en un futuro próximo— no necesitará ya de amos (de ahí el *caveat* adelantado por mí, y que he resaltado en cursiva). En todo caso, yo he construido la frase invirtiendo el famoso eslogan (estas cosas hay que decirlas en inglés, aunque el texto de referencia sea alemán) del último hombre nietzscheano: «¡Ningún pastor, sino un solo rebaño! Todo el mundo quiere lo mismo, cada uno es igual que el otro: quien siente de otro modo, se va voluntaria-

¿Un nuevo Hobbes, entonces, si es que no algo peor? No. Sloterdijk es mucho más refinado, así que yo supongo que ha leído (que *ha de haber* leído) a Gadamer, el «hijo bueno» de Heidegger, el cual ya había corregido o matizado por su cuenta al maestro en la otra frase célebre de éste, *pendant* de la anterior. Y así es como matiza o corrige Gadamer la sentencia de la *Carta sobre el humanismo*: «Me parece que sigue siendo verdad que el lenguaje no es solamente la casa del ser, sino la casa del hombre (*das Haus des Menschen*), en la cual éste habita, se organiza, se encuentra consigo mismo en lo otro de sí»⁹. Ahora bien, ¿qué función ejerce una casa sobre quienes habitan en ella? Evidente y tautológicamente («casa» es *domus*, en latín), toda casa que se precie *domestica*, de modo que los hombres que no la tienen —los que viven «ahí fuera», a la intemperie— son literalmente *bestias* peligrosas... peligrosas para ellas mismas y sus semejantes, y peligrosas para las demás criaturas.

3. DE LA IMPORTANCIA DE SABER LEER Y ESCRIBIR

Santo y bueno. Sólo que ¿siguen habitando los hombres de hoy en «casas»? La pregunta no es trivial: seis años después del final de la Segunda Guerra Mundial se dedicó a ella un famoso Congreso en Darmstadt, en el que intervino nuestro Ortega y Gasset, y en el que participó Heidegger con su célebre conferencia *Wohnen Bauen Denken* («Habitar edificar pensar»). Y, aunque existiera tal «casa», ¿puede seguir siendo identificada, o al menos vinculada *sensu lato*, con el lenguaje? Sloterdijk pondrá en duda ambas cuestiones. Pero retengamos en cambio lo esencial: hasta ahora (un «ahora» que habría ido extinguiéndose a partir del fin de la Segun-

mente al manicomio» (*Zarathustra's Vorrede 5*, en *Also sprach Zarathustra I*, en *Kritische Studienausgabe*, dtv/de Gruyter, Múnich/Berlín/Nueva York, 1988, IV, 20). ¿Cómo clasificar a estos «últimos hombres», tan parecidos a los de nuestra civilización? Desde luego, no son «hombres» en el sentido de Kant y Sloterdijk (pues también los sometidos a la «cría» humana —o, más finamente, los súbditos del Amo— son efectivamente *hombres*; y quizá lo sean aún más que el Amo: basta comparar al propio Kant con Federico Guillermo II), pero tampoco son *bestias* (*Tiere*), porque habitan en habitáculos (eso sí: todos iguales, o poco menos) que, al menos en su apariencia exterior, se asemejan a casas. Uniendo antitéticamente pues ambas nociones, diremos que son «bestias de casa»: *Haustiere*, animales domésticos.

⁹ «Die Aufgabe der Philosophie», en *Das Erbe Europas*, Suhrkamp, Francfort del Meno, 1989, pp. 172 s.

da Guerra Mundial) la casa del hombre, o sea: el factor de su domesticación, ha sido el lenguaje. Dicho a la llana y sin deliquios místicos: el que sabe leer y escribir es considerado como hombre. Al fin, ya sabemos desde Aristóteles eso de que el hombre es un animal que tiene *lógos*; sólo que Sloterdijk deja ver¹⁰ que es la lectura y escritura de mensajes lo que se puede considerar literalmente como una técnica *antropógena*. O con su propia expresión: que el envío, recepción y descifrado de mensajes escritos es —o ha sido— una *antropotécnica*: un procedimiento para hacer de bestias hombres, al menos por lo que hace al *ánthropos* occidental, de raigambre griega, y que hoy estaría llegando a su fin (con lo cual ya ven ustedes cómo se reaviva tácitamente en nuestro autor el espinoso problema de las *Menschentümer* frente a la supuestamente única *Menschheit*).

Ahora bien: dijimos hace un momento que el *homo alphabeticus* es, en cuanto tal, considerado como hombre. Muy bien, pero: considerado ¿por quién? Con seguridad, y tautológicamente (que es más fino que hablar de Juan Palomo), por los demás de su clase, que establecen así una separación, una distinción entre las bestias a las que les está negado el lenguaje *en cuanto escritura* y las que lo poseen *en potencia* y, por ende, podrían habitar en una casa, aunque fuera prestada. Ciertamente. Ya estableció Varrón una donosa distinción —válida más allá de su romano tiempo— entre el arado (*instrumentum mutum*), el buey (*instrumentum semimutum*, porque puede oír y entender a su manera) y el esclavo (*instrumentum vocale*). Y si hay *instrumenta*, es que hay un dueño de tales útiles: el Amo, que pone a todos ellos a su disposición. ¿Cómo? Obviamente, mediante la *escritura*, gracias a la cual puede emitir órdenes duraderas y complejas destinadas al *instrumentum vocale*, a fin de que éste, transmitiéndolas y «traduciéndolas», se conecte con los otros dos y forme así «mundo». El mundo del hombre. Del hombre libre y propietario, del señor de vidas y haciendas, claro está.

3.1. DOMESTICANDO A LA FIERA

En una palabra: la *humanitas*, la característica esencial del hombre, aun siendo primordialmente técnica (saber leer y escribir),

¹⁰ En buena compañía, asistido como está —aunque él no lo diga— por Marshall McLuhan y por Jacques Derrida.

se despliega también económica y políticamente. Según esto —y por dar gusto a Heidegger— bien puede considerarse el *homo humanus* a sí mismo como «pastor del ser», es decir: como elemento de conjunción, separación, clasificación y selección de la realidad en su doble función de salir a la luz y de retraerse en la sólida opacidad. Pero todas esas acciones de *establecimiento de tramas, con sus nudos y sus huecos, con sus entradas y salidas, inserciones y separaciones*, que tanto recuerdan a la *escritura* (como que son su *algorítmica* realización efectiva, plasmada para empezar y sobre todo en la estructura urbanística), son reinterpretadas —según creo— por Sloterdijk en un sentido estrictamente nietzscheano, pero bien alejado de las ensoñaciones peligrosas de los descendientes *irraciovitales* de Nietzsche, como —en otro contexto— ha visto certeramente Diego Sánchez Meca¹¹. En mi opinión, Sloterdijk está tácitamente leyendo la *diferencia ontológica* heideggeriana entre el ser y el ente, es decir entre la retracción por un lado y la salida ordenada y estructurada a la luz por otro, desde la óptica de lo *dionisíaco* y lo *apolíneo* nietzscheano; o dicho *antropotécnicamente* (y disculpen ustedes el barbarismo): desde el *salvajismo* primitivo, presente en los grandes y crueles espectáculos para las masas, por un lado, y las técnicas de escritura, que fijan el modelo del *humanismo* para una «minoría selecta», por el otro. Según este esquema¹², Sloterdijk seguramente estaría de acuerdo con la interpretación (propia, añadiría yo, de una «ilustración cansada»¹³) que Sánchez Meca hace de la tan traída y llevada «bestia rubia» nietzscheana: «Bajo cada hombre domesticado se esconde un animal salvaje, un impulso que echa de menos algo»¹⁴.

Supongo que Heidegger se revolvería en su tumba al escuchar la «traducción» (ya saben: *traduttore traditore*) que Sloterdijk está

¹¹ «Por ejemplo, a diferencia de Klages, Nietzsche nunca habla de retorno al pasado primitivo, sino de que el hombre es algo que debe ser superado. Y cuando habla de la bestia rubia no la presenta con el aura de lo heroico y de lo superhumano, sino provista de las garras del animal de presa inhumano.» «Lo dionisíaco y la nueva comprensión de la modernidad», *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 2 (Madrid, 2000), p. 41.

¹² En el que lo *dionisíaco* toma formas salvajes y aterradoras, según lo ve el Nietzsche maduro, más allá de la equilibrada *conciliación* entre materia caótica y forma estructurante, propia de *El nacimiento de la tragedia*.

¹³ Sobre esta noción, me permito remitir a mi *De símbolos, mitos y demás cosas antiguas, Introducción* a Fr. Creuzer, *Sileno. Idea y validez del simbolismo antiguo*, Serbal, Barcelona, 1991, pp. 9-22.

¹⁴ Art. y p. cit. en nota 11.

haciendo de su esquema básico: «retracción/despejamiento», reduciendo tal esquema además al ámbito *antropológico*, a saber: como *salvajismo versus técnicas de domesticación*. En el caso romano, que es donde floreció la noción de humanidad, de las humanidades y del humanismo, ese dualismo se presentaría según nuestro autor como un *Medienkonflikt*, un «conflicto mediático», es decir, como una: «resistencia del libro frente al anfiteatro y como oposición de la lectura filosófica, hacedora de humanidad y de paciencia, instauradora del buen sentido, frente al irresistible y avasallador influjo de sensaciones embriagadoras, deshumanizadoras y desenfundadas, propio de los estadios» (*Regeln-Ng*, p. 310).

[...]

Estoy plenamente de acuerdo con las protestas de ustedes: al menos en apariencia, Sloterdijk se está limitando a establecer una distinción bastante trivial entre lo «bueno» («los medios domesticadores», como él llama a las técnicas *antropógenas*) y lo «malo» (la *Bestialität* innata), con el «romántico» agravante además de que a veces deja traslucir una cierta fascinación hacia la bestia rubia —algo que también se halla en Nietzsche—. Y eso parece estar bien lejos de las sutiles meditaciones heideggerianas sobre el *Da del Sein*.

En fin, sea como fuere, a la *humanitas* del humanismo se habría accedido según Sloterdijk mediante el ejercicio —metódicamente repetido, hasta convertir la repetición en *virtud*— de técnicas domesticadoras (fundamentalmente, la escritura y la lectura de cartas entre *elegantes*), desechando en cambio (tal sería el sentido del estoico *sustine et abstine*) las prácticas salvajes y crueles, propias de las masas. Curiosamente, Sloterdijk no dedica ni una línea a la sospecha de si los elegantes *lectores-escritores* no serán los mismos (o de la misma familia) que, además de mandarse unos a otros mensajes refinados, ordenan, disponen y fomentan —también *por escrito y pro domo sua* (nunca mejor dicho)— el establecimiento de tales espectáculos para la plebe. Eso sí: más cercano de nuestro Ortega y Gasset (con su «aristocracia del espíritu») y de Marshall McLuhan (con su correlación entre órganos sensoriales y técnicas de inscripción y de escritura) que de Platón, para Sloterdijk no hay una diferencia *cualitativa, específica* y hasta *genética* —diríamos—, entre la minoría de lectores-escritores y la masa, sumida en sensaciones brutales pero vigorizadoras. Parece que ello fuera según él una cuestión de *gusto* o, si se quiere, de *decisión* (por decirlo de nuevo con Ortega, o con Sartre: un autor bien co-

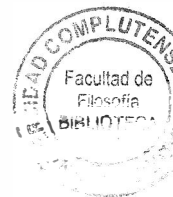
nocido por Sloterdijk). Uno elige: o escribir cartas a los amigos o irse al circo (o al cine, a ver *Misión imposible 2*, por ejemplo).

3.2. QUE DESPUÉS DE LA GUERRA YA NO MERECE LA PENA ESCRIBIR CARTAS

Sólo que esa elección ya no es *hoy* muy hacedera; un «hoy» iniciado en 1945, al final de la guerra. Las soluciones propuestas tras ella: el marxismo (en sus versiones «fría» o «cálida»), el existencialismo y el humanismo cristiano, no habrían sido según Sloterdijk sino versiones más o menos *aggiornate* del viejo humanismo, incapaces de estar a la altura de los tiempos, incapaces —diría yo— de asimilar y de explicar de manera mínimamente racional tanta sangre vertida, tanta refinada crueldad, que permitía coexistir las «cartas a los amigos» (los libros de adoctrinamiento nacionalsocialista) con las órdenes de deportación y concentración de judíos y otros infrahombres. El carácter trasnochado de esos movimientos humanistas, cual si fueran bien intencionados fantoches, habría sido advertido ya en 1946 por Heidegger, justamente en su *Carta sobre el humanismo*. Pues bien, después de agradecer a éste los «servicios prestados» con su *Seinsfrage* y su *Lichtung*¹⁵, Sloterdijk se propone «traducir» esas dos nociones en una suerte de *Historia natural* de las *técnicas* por las que el hombre se convirtió en un animal *abierto al mundo* (el *estar-en-el-mundo* heideggeriano) y en una *Historia social* de las *domesticaciones* en virtud de las cuales los hombres acabaron considerándose seres que se *reúnen* para co-responder al ser, en cuanto Todo de lo ente.

De nuevo, como apreciarán ustedes, se da aquí un dualismo tras el que parece ocultarse el hecho palmario de que aquel (el *nomothétés* platónico) o aquellos que inventaron los factores de domes-

¹⁵ Y de apreciar —y ello me parece realmente importante— la aportación heideggeriana a la dilucidación del sentido «filosófico» del *fascismo*: «Desde la óptica heideggeriana, el fascismo fue la síntesis del humanismo y del bestialismo, es decir la paradójica coincidencia de freno y desenfreno» (*Regeln-Ng*, p. 319). Supongo que se trata de una cita implícita, de *Ueberwindung der Metaphysik. XXVI*: «A la toma incondicionada del poder por parte de la ultrahumanidad (*Übermenschentums*) le corresponde la liberación plena de la infrahumanidad (*Untermenschentums*). El instinto (*Trieb*) de la animalidad y la *ratio* de la humanidad (*Menschheit*) se hacen idénticos» (*Vorträge und Aufsätze*, ed. cit., p. 90; trad. cit. —modificada—, p. 86).



ticación por mor de la reunión y la cohesión sociales (los *pastores* del rebaño humano, vaya) son los mismos que establecieron las técnicas para que los hombres dejaran de ser bestias sumidas en el mundo y se convirtieran en un Estar-en-el-mundo, en guardianes del *despejamiento* (*Da*) del ser. Sea como sea, para lo primero, para la *Naturgeschichte* escoge Sloterdijk —como cabe suponer, dada la ascendencia de Heidegger y Gadamer— el *lenguaje* como *límite* (y por ende, factor y hasta creador) de naturaleza y de cultura. Fiel a tal ascendencia es esta precisa y vigorosa vinculación entre mundo y lenguaje: «Venir-al-mundo —dice— toma desde muy pronto los rasgos de un venir-al-lenguaje.» (*Regeln-Ng*, p. 321). Y para lo segundo, para la *Sozialgeschichte*, elige como hilo conductor —también de un modo previsible— el proceso de *Häuslichkeit*, la «domesticidad» propia del habitar en casas; y por ende, el *sedentarismo*. Así que era tan «natural» (por lo primero) como «lógico» (por lo segundo) que el *humanista* (cuyos representantes actuales, digo yo, serían Gadamer y Habermas) vinculara casi hasta la identificación «lenguaje» y «casa» (recuerden que Gadamer había hecho del lenguaje la casa del hombre).

[...]

Bueno, no se irrite usted. Ya sé que hay diferencias difícilmente conciliables entre Gadamer y Habermas (a favor del primero, pienso yo). Una actitud abierta a la historia y sus derivas no es compatible con un *formalismo trascendental*. Pero, en fin, no me negará usted que ambos, Habermas y Gadamer, siguen ligados al ideal *humanista*, o al menos a una de las variantes de esta conjunción entre el lenguaje y la casa, a saber: la vinculación a distancia entre «casas» mediante el envío de «cartas», con el fin de formar algo así como una comunidad de «letrados», unidos por la palabra transmitida. A este respecto, yo me iría incluso mucho más atrás de francfortianos y hermeneutas, y señalaría como caso paradigmático de este germen humanista las epístolas de Pablo: multitud de palabras escritas en griego que difunden universalmente una *interpretación* (y conversión en doctrina, y luego en catecismo) de las palabras vivas del buen Rabbi, habladas en arameo, y que a su vez remiten cuasi místicamente a la Persona del emisor, toda ella condensada en la Palabra única o Lógos, en el Hijo (como ven ustedes, una sorprendente y eficazísima vinculación entre «ser hablante» y «ser de casa»).

De todas formas, y con razón, Sloterdijk sitúa el *floruit* del humanismo entre 1789 y 1945, cuando la «casa» se convierte en la nación y el «lenguaje» en el idioma patrio; un humanismo *nacio-*

nalista, pues: fomentado y guardado de arriba abajo por los filólogos, empeñados en establecer lazos de continuidad, de influencias y réplicas entre las lenguas clásicas y las manifestaciones cultas del idioma del país (el libro, dirigido —según se señala en el subtítulo de *Así habló Zaratustra*— a todos y a ninguno), y difundido de abajo arriba en virtud de esa especie tan curiosa de «cartas» que son los artículos de opinión de los periódicos, contestados a su vez por las «cartas al Director». Este tipo de humanismo, hegemónico tanto en el bando burgués como en el socialista, podría definirse, de manera tan escueta como rotunda, simplemente así: *lesen bildet* («leer forma-y-educa»; *Regeln-Ng*, p. 310)¹⁶.

4. LA ERA POSTHUMANISTA PREFIERE LA TELEDIFUSIÓN

Todo eso se acabó, afirma Sloterdijk. Y yo estoy convencido —no sé si lo estarán también ustedes— de que, en este punto al menos, va teniendo paulatinamente —por mucho que nos irrite— toda la razón. Los libros y los periódicos seguirán existiendo, ¿quién lo duda? Pero han perdido su función *epistolar* y, por ende, humanista: ya no funcionan como «cartas» dirigidas a amigos para mantener y fomentar una forma común de vida. Y nuestro filósofo, revestido ahora de «comunicólogo», hace bien en apuntar a la estrecha correlación entre las guerras mundiales, el cambio de régimen político y el advenimiento de nuevas técnicas de comunicación de masas. En la Primera Guerra sucumbieron los Imperios de tipo clásico, colonialistas y patriarcales, como el austro-húngaro, el ruso o el otomano, a la vez que surgía como primera fuerza la *radiodifusión*, que podía ser escuchada allende las fronteras, como una suerte de sustituto mediático —y desde luego más democrático— de la ya obsoleta ideología imperialista. Sloterdijk no menciona en este caso al cinematógrafo, que en mi opinión debiera ser visto —o al menos así fue utilizado— como un medio de

¹⁶ Cosa en la que en efecto —dicho sea de paso— sigue insistiendo, infatigable, nuestro Ministerio de Educación y Cultura, fijando pasquines —en el metro madrileño y en los trenes de cercanías— con dibujos y colores casi de *historieta* y fragmentos de escritores más o menos conocidos, a ver si el vulgo se anima de este modo a leer (con lo cual —supondría un recalcitrante humanista del *homo typographicus*— se convertiría *eo ipso* en *homo humanus*: algo infantilizado, quizá; pero menos da la televisión).

propaganda *patrio*: una reformulación tecnológica de la literatura nacional y de los periódicos. Tras la Segunda Guerra, la expansión planetaria de la televisión, esa suerte de *Gesamtkunstwerk* capaz de engullir y «traducir» a su propio medio todos los demás medios de información, comunicación y entretenimiento, habría asestado el golpe de gracia al *humanismo epistolar*: el vínculo telecomunicativo propio de la moderna sociedad de masas exige una especie de teletransporte cuasi *eucarístico* de la figura de las personas y del paisaje, de modo que espacio y tiempo quedan por así decir «archivados», empaquetados, modificados y mezclados, enviando las unidades informativas resultantes de esos cambios de una manera unitaria, a partir de la estación emisora, o sea del respectivo *canal de comunicación*. Una comunicación bien adaptada (centralización en el origen y en el sentido y tono del mensaje, *versus* diseminación en los receptores) a la política de bloques ideológicos y a la llamada «guerra fría». Y por último, en torno al año 2000, la acelerada hegemonía de la red (*Vernetzung*) y de la llamada «red de redes»: Internet —una hegemonía mundial bien ejemplificada por las siglas WWW—, correspondería al ocaso del modelo del Estado-Nación, con la aparición de las grandes industrias multinacionales (en las que la difuminación entre lo político y lo económico corre parejas con la progresiva indistinción entre ciencia y técnica).

Sloterdijk piensa —y yo creo, repito, que con razón— que en tan complejo estado de cosas, en el que ni siquiera cabe hablar ya de «sociedad de masas»¹⁷, la deseable síntesis social no puede ser lograda en absoluto con los viejos medios de la Escritura. Estamos entrando pues en una sociedad post-literaria, o sea: *post-epistolar* y, por ende, *post-humanista*. La literatura no es ya portadora del *espíritu nacional*, entre otras cosas porque —como mostró con creces la actitud de muchos jóvenes americanos ante la guerra del Vietnam— ya no se cree en tan estupendo *Volksgeist*.

5. UNA PROVOCACIÓN Y UN MALENTENDIDO: LOS «GANADEROS» TECNÓCRATAS

Pero si este diagnóstico es —insisto— correcto a grandes rasgos (y de todas formas no muy original: bastaría para ello echar un

¹⁷ Una denominación que se antoja ya tan añeja como el film que reflejaba crítica y a la vez poéticamente esa sociedad: *Metropolis*, de Fritz Lang.

vistazo a los escritos de McLuhan y su descendencia), entonces es tanto más sorprendente... y para muchos, irritante, el modo en que Sloterdijk se adentra en este inmediato futuro post-humanista (habría resultado más fácil y consabido hablar de «postmodernidad»). Pues para explorar posibles vías de restablecimiento, no del humanismo, obviamente, pero sí del *homo humanus*, sin sujeción a alienantes Poderes supra o infrahumanos (del Dios del Sinaí a la *Blut und Boden* de los nazis), elige como hilo conductor, sin abandonar a Heidegger, a unos personajes bastante más inquietantes que los posiblemente últimos «apóstoles» —o, mejor, epígonos— del humanismo, los ya mentados Gadamer y Habermas.

Ahora son convocados a escena —y ahora comienza la irritación de los críticos y el escándalo de los lectores... de periódico— Platón y Pablo, Nietzsche y Darwin. Pues tras los diferentes programas «académicos» de domesticación, piensa Sloterdijk, se ocultaría una historia sombría: no tanto la marxista «lucha de clases» cuanto la lucha entre «criadores», entre las ideologías que propugnan diferentes procedimientos de crianza. Una lucha que habría empezado en Platón y llevado a la exigencia de una decisión definitiva en Nietzsche¹⁸. Pues las técnicas de crianza (reunidas en una «antropozoológica») llevadas a cabo en la sociedad, o sea en eso que Sloterdijk denomina *Menschenpark* o «parque humano»¹⁹, habrían llevado paradójicamente, según Nietzsche²⁰, a la conversión de los criadores (sacerdotes y profesores) en «animales do-

¹⁸ Quizá no sea vano apuntar —siguiendo lo señalado en nota 64 del capítulo I— que el nacionalsocialismo «filosófico» podría definirse con bastante exactitud como una —ciertamente forzada— coincidencia entre Platón y Nietzsche; irónicamente, el sucesor del cristianismo como «platonismo para el pueblo» (según la famosa definición de Nietzsche) habría sido el nazismo como «nietzscheanismo platonizante para el pueblo». Cf. títulos como *Idee und Existenz*, del ideólogo nazi Paul Heynse, o los estudios de Alfred Baeumler y Heinz Heimsoeth sobre Nietzsche.

¹⁹ Quizá sería mejor hablar del *zoo humano*, por analogía con *Tierpark* («parque zoológico»). Ahora bien, las alusiones siguientes a la técnica por parte de Sloterdijk permiten suponer que él —fino escritor como es— pretende también sugerir una cercanía del *Menschenpark* con un *Themepark* («parque temático»). De manera que si elegimos lo primero («zoo humano») perdemos la interesante vinculación del término compuesto con un *parque y*, si lo segundo («parque humano», como al fin se ha traducido el ensayo), se pierde la capital alusión al hombre como *animal*, y más: como *bestia* que debe ser domesticada.

²⁰ Cf. «Von der verkleinermenden Tugend», en el libro III de *Also sprach Zarathustra* (KSA 4, 211-214). Sloterdijk cita y comenta esos pasajes en *Regeln-Ng*, pp. 12 s.

mésticos», en una suerte de *autocrianza* en la que se nivelaría toda distinción²¹. Por eso anuncia Nietzsche (un tanto apocalípticamente, la verdad) una pavorosa conflagración futura entre esos «pequeños criadores» (*Kleinzüchtern*): los *filántropos*, los «amigos del hombre» (*Menschenfreunde*) y los «grandes criadores» (*Grosszüchtern*): los «amigos del superhombre» (*Übermenschenfreunde*) (cf. *Regeln-Ng*, pp. 325 s.).

5.1. LA ANTROPOTÉCNICA, CUESTIÓN DE BUENA CRIANZA

Para tranquilidad de muchos de ustedes, Sloterdijk deja despectivamente de lado —con un gesto arrogante, no exento de asco— la utilización que «los malos lectores de Nietzsche —lectores con botas— de los años treinta» (p. 325), hicieron de ese y otros pasajes, como si la doctrina del «superhombre» fuera una incitación para la pérdida de todo freno y para la *Evasion ins Bestialische*. No. Lo que nuestro autor extrae de ello es algo a su ver absolutamente decisivo, a saber, el hecho de que por vez primera se ha revelado en Nietzsche que las *antropotécnicas* son —diría yo— *autorreferenciales*, que no se deben —como desde luego ocurría en Platón— a la delegación de un poder superior, sino que son procedimientos usados por los hombres para «criar» a otros hombres, y también —de este modo— para criarse a sí mismos. De ahí que exija Sloterdijk la inmediata formulación de un «código de las antropotécnicas» (*Regeln-Ng*, p. 329), ahora que el hombre se las ha consigo mismo *a través y en virtud de técnicas* en las que él no sólo se reproduce: también y al mismo tiempo se produce, se engendra como *homo humanus*.

Éste es a mi ver el punto álgido de la argumentación de Sloterdijk. Pero desgraciadamente para la comprensión filosófica de sus

²¹ Se entiende: desaparecería toda distinción por lo que hace a la actitud ante la propia existencia, al modo en que cada uno sepa o pueda conducir —personal o gregariamente— su vida. En este sentido, la clásica distinción marxista entre explotadores y explotados, entre ricos y pobres, no sería ni con mucho la fundamental. Piénsese, p. e., en la imagen común que se tiene de la gente en Estados Unidos: las diferencias económicas son escandalosas, pero todos —del magnate al *homeless*— pensarían más o menos *lo mismo*, a saber: que el építome de toda virtud está cifrado en el programa del «último hombre», según Zaratustra (cf., *supra*, nota 8 de este capítulo). Lo pensarían *sans le savoir*, claro está. Sin saber que Nietzsche ya había previsto esa «áurea mediocridad» hace más de cien años.

intenciones (quizá, en cambio, por fortuna para su fama publicística), a partir de aquí se embarca en un prolijo comentario del *Político* de Platón: un diálogo considerado en buena medida la *pars pudenda* del filósofo, y en el que con mayor insistencia y vigor que en *La república* se aplica la terminología propia de los criadores de ganado a los *basileioi*, a los reyes, que «pastorean un rebaño sin cuernos» (265d), y que, al ser respectivos «Directores» de un «Parque humano», se distinguirían *específicamente* de la «población» a ellos sometida. De aquí salta tranquilamente Sloterdijk a una definición «metafísica» del hombre que, ciertamente, juega a ese espacio ambiguo en el que nuestro autor se ha movido desde el inicio, a saber: el *Menschenpark*, o sea: la llamada «sociedad humana», es a la vez *Tierpark* («parque zoológico») y *Themen-Park* («parque temático»). En efecto, con una terminología harto provocativa define así Sloterdijk al ser humano: «Los hombres (*Menschen*) son seres que se crían y se custodian a sí mismos (*selbsthegende, selbsthütende Wesen*)²², los cuales —sea cual sea su modo de vida— generan (*erzeugen*) un espacio-parque (*Parkraum*) a su alrededor. En parques urbanos, nacionales, cantonales o ecológicos (*Ökoparks*), por doquier han de formarse los hombres una opinión sobre cómo regular su propia conservación» (*Regeln-Ng*, p. 331). No sé a ustedes, pero a mí al menos me parece esta definición, en su primera parte, difícilmente comprensible, si es que no contradictoria; y en su segunda mitad, tan exagerada como unilateral²³.

Yo creo que el —por otra parte legítimo— deseo *literario* de fascinar al lector con su «carta» (pues ésta es seguramente la pri-

²² La traducción no logra reproducir la agresividad del original (apenas paliada por esa reflexividad privativa del hombre: *selbst*). *Hegen* significa cuidar de animales encerrados en un recinto o cercado (*Gehege*); y *hüten*, cuando se trata de ganado, significa «apacentar».

²³ Los hombres preservan espacios naturales fuera de los núcleos urbanísticos o disponen jardines y construyen parques (botánicos o zoológicos) y hasta espacios verdes dentro de esos núcleos para *inyectar* algo de la vida pretérita —natural, animal—, por más *preprogramada* e industrialmente *reformulada* que esté ahora, en la vida industrial y urbana. O si se quiere, en la racionalidad instrumental y en el intercambio simbólico de sentimientos y opiniones. Al «escamotear» Sloterdijk todo el tejido urbano (polígonos industriales, urbanizaciones y casco) da la impresión de que la gente viviera —exclusiva y alternativamente— en diferentes «parques». Parece de este modo que se quisiera «saltar» extremosamente del urbanismo *funcionalista* (tendente a una racionalidad en última instancia *maquinal*) a una dudosa exaltación del hombre como *bestia* a la que hay que «aparcar», marcándole puesto, función y orden.

mera y mayor contradicción del empeño de Sloterdijk), ha llevado demasiado lejos al escritor. A mí me resulta difícil de admitir que alguien pueda criarse a sí mismo²⁴ y ser el guardián (*Hüter* y *Wächter* es la traducción alemana de los guardianes —*phylakes*— de la *pólis* platónica) de sí mismo. Más bien parece que con el término genérico *Menschen*²⁵ y con el prefijo reflexivo *selbst* se quiere encubrir la diferencia *liminar* e infranqueable entre *gubernantes* y *governados*, entre pastores y rebaño, como se aprecia claramente en Platón y reconoce el propio Sloterdijk, jugando de nuevo peligrosamente con la terminología, al comentar al pensador griego sin que resulte claro si critica o comparte su opinión de que es necesario desenmascarar a «los falsos directores de zoológico, los pseudoestadistas y los sofistas políticos», que pretenden ser elegidos «con el argumento de que ellos son del mismo tipo (de la misma especie: *Art*) que el rebaño (*Herde*), mientras que el verdadero criador establecería diferencias y daría discretamente a entender que él, al actuar por una comprensión íntima de las cosas (*Einsicht*), está más cerca de los dioses que los confusos seres vivientes a los que él tutela» (*Regeln-Ng*, p. 332).

5.2. ¿QUIÉN VA A MANDAR, Y EN NOMBRE DE QUIÉN, SI LOS HOMBRES SE QUEDAN SOLOS?

Al respecto, de poco vale (aunque algo es algo) que Sloterdijk distinga entre la tiranía impuesta por la violencia y la «crianza» voluntariamente aceptada, al citar aprobatoriamente a Platón, que en el *Político* exige para la verdadera política un «libre hacerse cargo del tropel de seres vivos bípedos que libremente aceptan tal cosa»²⁶. De poco vale, en efecto, porque este *jerárquico* cuidado

²⁴ Y sobre todo cuando se ha apelado antes implícitamente a la conocida tesis de Gehlen, según la cual sería el hombre un «ser deficitario», un *Mängelwesen*, o, como dice el propio Sloterdijk: «un género (*Gattung*) de seres nacidos antes de tiempo, que —si cabe hablar de un modo tan paradójico— han surgido en sus distintos ambientes con una creciente sobrecarga de inmadurez animal (*Überschuss an animalischer Unfertigkeit*).» *Regeln-Ng*, p. 320.

²⁵ Un término que en el original, para mayor indeterminación, ni siquiera va acompañado por un artículo, pero que yo he tenido que traducir como: «los hombres».

²⁶ Aunque la versión alemana es la canónica de Schleiermacher, no deja de ser, a su vez, exagerada: «die freiwillige Herdenwartung [...] über freiwillige lebendige Wesen» (*Regeln-Ng*, p. 333). El problema surge en la equiparación de *Herden-*

correspondía antaño a y era recuerdo del que al inicio ejercía directamente Cronos sobre los hombres y que, tras la *metabolé* originada por la *andréia* de Zeus —cuando los dioses se han retirado de la tierra—, quedaba entonces a cargo del Sabio: aquel que mejor se acuerda del antes visto orden celeste, *hyperouranios*. Pero todo eso, cuando no sólo han huido los dioses (como nos recuerda Hölderlin al inicio del fin del humanismo) sino que tampoco hay sabios en el sentido platónico (y menos, sabios gobernantes, ya se tome uno u otro término como adjetivo o como sustantivo) es hoy ya, indiscutiblemente, *música celestial*. Pues, como resume Sloterdijk mirando con un ojo a Platón y con otro a Sartre: «Sin el modelo (*Leitbild*) del Sabio, el cuidado (*Pflege*)²⁷ del hombre por el hombre sigue siendo una pasión inútil.» (*Regeln-Ng*, p. 336).

Así que el final de la conferencia de Sloterdijk es bien desesperanzado, y más nihilista aún que el propio de las posiciones existencialistas sartreanas, cuyo viento, por lo demás, barre gélidamente el desierto dejado por la ausencia de dioses y de sabios. Pues, por un lado, él reconoce con Sartre (citado implícitamente) que *los hombres nos hemos quedado solos*: no sólo —añado yo— sin instancias divinas, sino completamente incapaces ya de sustituir ese poder (o de hacer creer cínicamente que tal es nuestra intención) por el de la humanidad, el proletariado, la raza, la patria o cualquier otro aéreo *constructo*. Si quisiéramos acompañar los trenos finales con unas gotas del ácido postmoderno lyotardiano, podríamos decir que nos hemos quedado sin *metarrelatos*, sin narraciones legitimadoras o justificantes del orden, sea éste social o natural. Estamos a

wartung («cuidado y vigilancia del rebaño») y el término griego *agelaiokomikén* (276e). Pues en el primer caso, tanto en alemán como en español se remite inequívoca y exclusivamente a animales. En cambio, en griego *agelaíos* significa, según el *Dictionnaire Grec-Français* de C. Alexandre (Hachette, París, 1878, p. 8): «qui vit en troupeau ou par troupes», y se puede aplicar perfectamente a hombres o a cosas, en el sentido de «commun, trivial, vil». Es más, como sustantivo designa al: «homme du commun; simple soldat». Por eso yo he vertido, de forma más neutra, «tropel». En cambio, es correcto traducir *zoon* por *lebendige Wesen* («seres vivientes»), ya que el término griego abarca todo aquello que posee vida, desde el dios y la ciudad hasta el más ínfimo animal.

²⁷ Adviértase el estrechísimo parentesco entre *Pflege* y *Pflicht*: «el deber». Kant intentará introyectar el «cuidado», y más: el respeto que todo hombre merece a cada hombre (en cuanto representante de la humanidad), a través de la ley moral. El «orden celestial», pre-terrestre, es sustituido así por el «orden moral», que en Kant —recuérdese la función del sentimiento de lo sublime como pródromo de la ética— es más bien post-terrestre, o sea: cosmopolita, propio de la *republica noumenon*.

solas, dice Sloterdijk: «con nuestra ignorancia y nuestros conocimientos a medias» (*ibidem*).

Pero, por otro lado, las heroicas proclamas decisionistas y voluntaristas de *El existencialismo es un humanismo* —ya vigorosamente desmontadas por Heidegger en su *Carta a Beaufret*—, resultan ahora, ya no absurdas, sino sencillamente irrisorias. Los antiguos sabios, piensa Sloterdijk (también en mención implícita de Derrida y su *Mal de archivo*), se han «reciclado» hoy, en el mejor de los casos, en *archiveros* y *archivistas*: unos pocos leen en esos «archivos» teledifundidos, en esas «bibliotecas» diseminadas que son las ediciones baratas de los clásicos o las —bastante chapucearas— recopilaciones de éstos en Internet, aquello que otros —muchos de ellos, ya muertos— escribieron o editaron con cuidado en su día, pensando a veces, incluso, no sólo en que eso podría valer para algo, sino en que podría ayudar a cambiar el mundo, nada menos. Ahora que todos los escritos van estando tendencialmente al alcance de todos, nadie sabe muy bien qué hacer con ellos. El fin del humanismo no será ciertamente el fin del mundo, pero sí el de nuestro mundo, el de quienes —de nuevo, como Sartre— hemos cifrado la vida simplemente en *leer* y *escribir*, en tener amigos a distancia. Amigos *de letra presente*. Pero ahora, concluye Sloterdijk: «A los pocos que todavía andan dando vueltas por los archivos les asedia la idea de si nuestra vida no será la confusa respuesta a preguntas de las que hemos olvidado dónde fueron planteadas» (*Regeln-Ng*, p. 337).

Y bien, convendrán ustedes conmigo en que, a la vista de tan pesimista final, apenas si se entiende la polvareda *mediática* suscitada, no tanto por la lectura de la conferencia misma, cuanto por los rumores levantados antes de su publicación. De todas formas, la polémica ha seguido propagándose²⁸, en parte por la reconocida agresividad de los términos «ganaderos» utilizados por Sloterdijk, que en Alemania suscitan siniestros recuerdos *eugenésicos*²⁹, pero

²⁸ Ha llegado últimamente a España, con ocasión de la edición española y de la intervención del propio Sloterdijk en un Congreso sobre Nietzsche en Madrid, en noviembre de 2000.

²⁹ Ya hemos observado en varias ocasiones la muy distinta carga emotiva que tienen los términos en un idioma u otro: *zähmen und züchten* no suscitan en el oyente la misma reacción que «domesticar y criar». En España se ha dicho desde siempre que los niños se «crían», sin que ello supusiera una degradación de la vida política del país. Decimos de una persona educada que ha debido de tener «una buena crianza». Llamamos a los niños «criaturas»; y los portugueses los llaman

en parte también por una coincidencia temporal de la que nuestro autor era seguramente consciente: la era de la información parece haberse complementado muy recientemente con la era de la *biotecnología* (y Sloterdijk alude a ello al hablar de *Anthropotechnik*), con los alimentos transgénicos, la fecundación artificial, la elaboración del «mapa» del *genoma* humano y, *last but not least* (comprendan ustedes que hay cosas que deben decirse en inglés) con la clonación de animales y quizá, en un futuro próximo, con la «repetición» —programada y *a la carta*— de seres humanos. De manera que la conferencia se leyó —y a veces parece realmente dar pie para ello— más o menos de esta guisa: es un hecho —y más: es un *factum* metafísico— que el hombre es un animal que necesita de amos. Antes, los amos se comportaban como criadores de ganado. Después, con la llegada del *humanismo* en Roma, los amos se transformaron en escritores-lectores, que en parte mandaban «cartas-libros» a los amigos (escritura como factor de cohesión ideológica y social), en parte emitían órdenes a sus subordinados para que programasen espectáculos para la plebe iletrada. Por fin, con el Renacimiento y la Modernidad, el libro se convirtió en una especie de «carta» dirigida a todos y a cualquiera («el curioso lector»), pero escrita en un determinado idioma, lo cual coincidió con el establecimiento de los Estados nacionales, dando a éstos un impulso formidable a partir de la Revolución francesa y la difusión de periódicos y revistas, así como de la enseñanza obligatoria, imponiendo textos de contenido controlado y supervisado, de modo que inculcaran en los estudiantes el «espíritu de la patria». Ahora bien, tras la revolución «mediática», concomitante con las dos guerras mundiales y triunfante justamente tras el fracaso de la última gran revolución: la soviética, el *humanismo* —el humanismo *tipográfico*, diríamos— ha entrado en una crisis irremediable. Ya no es válido para el adoctrinamiento ni para la cohesión social. Hasta aquí llega Sloterdijk, dejando a un lado, como oyeron ustedes, una volátil alusión a la necesidad de un *Codex* de técnicas antropógenas: por cierto, lo único que justificaría el llamativo título, ya que en ninguna otra parte se nos habla de las normas, el estatuto o las reglas del zoo humano.

crianças. Por lo demás, creo que es obvio que Sloterdijk ha elegido a sabiendas y cuidadosamente tan agresiva terminología para remover un poco las aguas intelectuales alemanas, estancadas por la calma chicha de la *ética discursiva* y de sus piadosas alusiones a la «comunidad libre de dominio» y al *consensus*.

El resto lo añaden adversarios y periodistas, casi inconscientemente: por una *transición fácil* (que diría Hume). Podemos resumir esa «continuación» del ensayo así: puesto que hoy —y quizá más que nunca— parece necesario «criar» y educar a la gente, es decir: «domesticarla» para que ponga freno a sus instintos «bestiales» (calificativo usado en general por medrosos pequeñoburgueses contra jóvenes e inmigrantes en general —sobre todo cuando coinciden las dos categorías en la misma persona—), y desde luego los exhortos de bien pensantes (como Gadamer) a que «la gente» lea los *clásicos* (con lo cual se volvería sedentaria, pacífica y solidaria) parecen tener menos efecto que las advertencias de los predicadores apocalípticos de Hyde Park, se sigue que —como en una nueva Roma— sólo dos vías quedan ahora transitables; y ambas serían *violentas* (y más: violentadoras) y *alienantes*: una, a través de la industria del espectáculo, consistente en ofrecer a la «plebe» *simulacros* de espectáculos cruentos (en filmes, *video-games* y, por fin, *in person*, gracias a los parques temáticos), tolerando —o aguantando— a veces efusiones cruentas por parte de los propios espectadores (como los *hinchas* o los *hooligans* en el fútbol o el béisbol) o de la banda ancha de *marginados urbanos* (desde *graffiteros* a *skin-heads*, desde inmigrantes sin trabajo ni documentación a los «chavales» vascos de la *kale borroka*). Otra, a través de toda clase de procedimientos y técnicas que intervengan radicalmente en los fenómenos *extremos* de la vida humana: ya sea en su reproducción (*eugenesia*) o en su extinción (*eutanasia*)³⁰.

³⁰ En el diario *El Mundo*, de 6 de julio de 2001 (p. 36), se avanzaba la noticia de que el Instituto de Genética y Fecundación *in vitro* de Fairfax (Virginia) permitía «elegir el sexo de un niño seleccionando embriones creados en el laboratorio» (pagando por el proceso, claro: unos dos mil dólares estadounidenses). Las razones de esa elección por parte de los padres muestran *a sensu contrario* —al menos en este caso— lo irracional de las fobias que suscitan las intervenciones biotecnológicas y de quienes se oponen a ellas: el 80 por 100 de las parejas dio ese paso para equilibrar la composición de la familia (de hecho, la clínica no brinda tratamiento si no existe ya en la familia un hijo del sexo opuesto al ahora deseado); el 20 por 100 restante lo hizo para evitar en el futuro niño la existencia de enfermedades hereditarias. A pesar de ello, la resistencia a estos métodos es considerable: sólo en Estados Unidos están permitidos (dentro de poco habrá peregrinaciones de europeos a Norteamérica, al igual que antes viajaban muchas españolas a Londres). Véase lo que, a este respecto, dice una dirigente de la organización *Life*, Nuala Scarisbrick: «Toda interferencia en el proceso de la concepción es reprobable.»

6. LA ÉPOCA EN LA QUE LOS HOMBRES SE OPERAN A SÍ MISMOS

Por fortuna, no es necesario que nos dejemos llevar por esas especulaciones (bastante triviales, por lo demás), ya que el propio Sloterdijk ha escrito una suerte de «continuación» de sus *Reglas*, con el título: *El hombre auto-operable. (Sobre las posiciones filosóficas de la tecnología genética actual)*³¹. Si ustedes me permiten la arriesgada comparación, les diré que esta conferencia me ha recordado aquellas entrañables películas de la serie B de los años cincuenta del pasado siglo (ya sé que esta manera de datar nos sigue sonando rara, pero es así), del estilo de *Cuando los mundos chocan*, que comenzaban con un anuncio inminente del catastrófico final de nuestro planeta y acababan con el envío de una nave repleta de una escogida, sabia y sana juventud con destino a un mundo mucho más bonito y natural que éste nuestro, tan viejo y gastado. Con la ventaja añadida por parte de la contribución de Sloterdijk de que en su caso no hay que cambiar de planeta: es este nuestro mundo de siempre —bueno, el mundo de las sociedades avanzadas— el que se está remozando ya de manera asombrosa *por las mismas razones* que llevaron a su ocaso la anterior forma de vida occidental: la *metafísica*.

6.1. PRIMACÍA DE LA TÉCNICA

Y esas razones se concretan en una, la misma que Heidegger detectara y presentara con una ambigüedad absolutamente ausente ya de Sloterdijk, el cual celebra casi ditirámbicamente el triunfo tendencialmente planetario de la *técnica*, especialmente en su giro *reflexivo* hacia sus promotores, los hombres. Si me lo permiten (ustedes, y el propio autor), yo diría que, hacia el final de la Segunda Guerra Mundial, esa técnica comenzó siendo *cibernética*, es decir dedicada a la construcción y promoción de *máquinas inteli-*

³¹ Se trata de una conferencia impartida en la Facultad de Filosofía de la Universidad Autónoma de Madrid, en noviembre de 2000, y cuyo original —con distinto subtítulo y algunas modificaciones— ha sido posteriormente recogido (al igual que las *Regeln*) en *Nicht gerettet* (ed. cit., pp. 212-234). Hay traducción (de J. L. Vermaal, con leves retoques para adecuar el texto a la versión definitiva) en *Sileno*, 11/2002 (monográfico dedicado a Heidegger). Como en el caso de las *Regeln*, se cita aquí directamente del original (*Mensch-Ng*).

gentes que, en cuanto sistemas de algoritmos *dominaran* y *gobernalan* (de ahí la alusión a la *kybérnesis*) otras máquinas y herramientas; desde los años setenta debiera ser considerada como *tecnología*, ya que en ella el *lógos* (en el nuevo lenguaje imperial: el *software*) no sólo está incorporado a la *téchne*, sino que el aspecto físico de ésta queda reducido a mero *soporte*, a *quincalla* (el *hardware*).

Así pues, primero habría sido integrado en la técnica el *trabajo* humano (es decir: la intervención directa en la naturaleza para cambiar astutamente el juego de sus fuerzas en beneficio humano); luego, la ciencia (por eso se habla cada vez más de «tecnociencia») y el lenguaje (un lenguaje reformulado artificialmente, claro está: el *lenguaje máquina*). Y por último, en los albores del nuevo siglo y milenio, la tecnología tendría su punta de lanza en la *biotecnología*: la modificación genética de las estructuras, órganos y funciones de los seres vivos, desde la fecundación *in vitro* al cultivo de células y de embriones, desde la genterapia somática (inyección de un gen intacto en células enfermas, en casos de enfermedades hereditarias) hasta la clonación (antes, de vegetales y de animales simples; ahora, de mamíferos; muy pronto, de hombres). En el horizonte se apuntaría incluso la *optimización genética* (ya es interesante que se inmiscuya aquí el lenguaje empresarial), o sea: no simplemente la clonación de un ser humano ya existente, sino la modificación programada, *a priori*, de *superhombres* con inteligencia, impulsos activos o conformación corporal genéticamente alterada.

¡En vez de la plena *autorreflexividad* del espíritu, como defendería el idealismo —por ejemplo, en Hegel—, tendríamos entonces una suerte de *causa sive creatio sui*, una especie animal «liberada» que efectivamente se crea a sí misma y a su entorno! (Fíjense, les ruego, en el sutil cambio terminológico: he dicho que se *crea*, no simplemente que se *cría*, como en las etapas anteriores). El pastor del ser parece haber hecho bastantes progresos, como si el *Da* del *Dasein* hubiera dejado de estar expuesto a un mundo heredado, de cuyas posibilidades habría de hacerse cargo *velis nolis*. Porque ahora esas posibilidades pueden ser alteradas *ab ovo* (nunca mejor dicho) y a la vez a *redrotiempo* (algo que a nuestro metafísico sentido común le sigue resultando impensable), de modo que el famoso *horizonte* de fenomenólogos y hermeneutas se va tornando cada vez más en una suerte de *ameba* de prolongaciones, retracciones, protuberancias y anfractuosidades continuamente cambiantes.

6.2. CUANDO LOS HOMBRES SE QUEDAN SIN CASA

Y, sin embargo, el comienzo de la conferencia de Sloterdijk, lejos de celebrar ese *brave new world*, parece entonar un elegíaco lamento por el sólido y habitable mundo perdido. Comienza con una cita implícita de Sartre sobre la normalidad de lo extremo y aun de lo estrepitoso, o sea: sobre nuestra —más o menos resignada— habituación a situaciones apocalípticas. Por mi parte, puedo llevar la cosa algo más allá de donde la deja *literariamente* Sloterdijk³². Curados de espanto como estamos tras Hiroshima y Nagasaki, tras Auschwitz y el Gulag, tras el napalm de Vietnam, tras la guerra de videojuegos del Golfo, las atrocidades de las intermitentes e incabables guerras balcánicas, por no hablar de los conflictos tribales en África, y *last but not least* el bestial atentado terrorista (¡en nombre de una «fe»!) contra las Torres Gemelas de Nueva York (11 de septiembre de 2001), es obvio que se necesita mucho optimismo (o mucho cinismo) para seguir defendiendo la causa «clásica» del *humanismo* y para repetir con los ángeles navideños eso de: «paz a los hombres de buena voluntad». (Por cierto, Sloterdijk pone justamente en solfa esas ingenuas apelaciones a la «buena voluntad»: *Menschen-Ng*, p. 212.) Se han perdido los viejos hábitos, piensa nuestro difícilmente clasificable autor. Y hasta va más allá de los consabidos lamentos reaccionarios de los amantes del «orden establecido» y su famoso: «¿adónde vamos a parar?», como si hubiera que ir a parar siempre y en cada caso a algún sitio. Pues con la pérdida de la habituación a la «ilusión humanista»³³ —continúa—

³² Él habla en efecto de «tormentas de acero», de la «tortura» o del «campo de concentración». Como si dijéramos: de Ernst Jünger, del propio Sartre (cf. *Morts sans sepulture*) o de Primo Levi.

³³ En el original se habla *des humanistischen Scheins* (*Menschen-Ng*, p. 212). Es posible que Sloterdijk apunte alusivamente aquí al *transcendentalen Schein* (la «apariencia o ilusión trascendental») en Kant, ya que inmediatamente después dice que el hecho de dejar de estar habituados a esa ilusión «es el capital-acaecimiento *lógico* del presente (*das logische Hauptereignis der Gegenwart*)». Y aquí interesa resaltar, claro está, eso de «lógico». En Kant, como es sabido, la *subreptio* producida por esa «apariencia de conocimiento» en el plano de la lógica trascendental consiste en tomar por conocimiento objetivo lo que es solamente condición subjetiva del pensar (ver *Kritik der reinen Vernunft*, A 396; cf. B 352s./A 296), de modo que saltamos así los límites de la experiencia posible. La «ilusión» humanista, prometida al inicio por Yavé («Procread y multiplicaos, y henchid la tierra; sometedla y dominad sobre [...] todo cuanto vive y se mueve sobre la tierra»; *Génesis* 1, 28), sostenida todavía —con matices— por Hölderlin («Lleno de méritos, pero poéticamente habita el hombre en esta tierra»), vista ya como una pérdida que sus-

caen también todas las ilusiones relativas a «estar-cabe-sí» (*Beisich-Sein*). O dicho más a la llana, sin usar la jerga idealista: la ilusión de *estar en casa*, de sentirse uno a gusto en algo que, sin ser él, lo hace ser él *mismo* (a sus ojos y a los de los demás); personalizando: algo que me resulta *apropiado* y hace que yo sea de verdad «yo», que esté a mis anchas.

Es verdad que hace noventa años advirtió un poeta: *Freilich ist es seltsam, die Erde nicht mehr zu bewohnen* («Ciertamente es extraño no habitar ya la tierra») ³⁴. Pero reparen ustedes en que, en primer lugar, quienes así hablan con la voz del poeta son los «muertos jóvenes», los cuales echan efectivamente de menos «no practicar ya costumbres aprendidas» y, sobre todo, no conferir a las cosas «significado de futuro humano» (*ib.*, vv. 69 y 71), con lo cual está reforzando Rilke más bien eso que Sloterdijk tilda ahora de «espejismo»: el programa humanista. Y, en segundo lugar, el problema estaría hoy en que ni los muertos ni los vivos encontrarían extraño en absoluto el *no habitar ya la tierra*, o dicho con las palabras de Sloterdijk (y que reflejan concepciones ya conocidas por nosotros): hemos sido «expulsados» de la habituación a considerar el mundo como nuestra casa o, *lo que es lo mismo*, como la heideggeriana «casa del ser», o sea: como una herencia que hemos de aceptar, sacando partido de ella, claro está, pero también cuidando, preservando esa *donación* (que provenga de un dios o del ser no es aquí relevante; lo único que cuenta es que se trata de un don, que simplemente *se da*: *Es gibt*). Y esta inédita familiaridad —o resignación— con una vida a la intemperie se debe —habla ahora el «tecnólogo», el descendiente de McLuhan— a que los «fundamentos» de esa casa, a saber: la «coyunda» ³⁵ de cultura escrita y de formación humana, están ya seriamente afectados.

Así que la «casa» está ahora sujeta a una fuerte remodelación o *Umbau* (reparen ustedes en cómo se extiende por toda Europa el

cita «nostalgia» (*Heimweh*) y que debe ser restaurada por la filosofía en Novalis, o como una carga o fatalidad de la que no podemos ya paradójicamente escapar en Sartre, consiste efectivamente en tomar por un hecho (o por algo hacedero) lo que sería una condición humana, demasiado humana del pensar y del obrar, a saber: *que el mundo es o debe llegar a ser la casa del hombre*.

³⁴ Rainer Maria Rilke, *Duineser Elegien. Die Erste Elegie*, v. 68 (en *Duineser Elegien. Die Sonette an Orpheus*, Manesse, Zurich, 1991⁸, p. 10).

³⁵ El excelente escritor que es Sloterdijk utiliza aquí de manera sugerente el término *liaison*: nuestro «ligue», lo cual deja insinuar una «relación íntima» pero no oficial ni natural, *non sancta*.

redevelopment de los cascos históricos de nuestras ciudades ³⁶; de ahí la facilidad con la que puede utilizar metafóricamente Sloterdijk ese término, menos dramático que el *Abbau* —el «desmantelamiento»— heideggeriano y más corriente que la «deconstrucción» derridiana). Toda la casa (o al menos, el lado occidental) está llena de andamios. Sólo que no se trata ya de un cambio de fachada, de un «lavado de cara» para que todo siga igual. Más bien al contrario: se deja —renovada, pero intacta— la fachada, con un toque hiperhistoricista y postmoderno, pero el interior es decididamente nuevo. Sus ladrillos, sus nervaduras y sus conducciones no remiten ya a las viejas, entrañables palabras fundadas por el platónico *nomothétes* —mirando de soslayo a la fontana del ser—, ni son rescatadas por las más o menos ortodoxas etimologías tan caras a Heidegger, sino que son el resultado de «códigos digitales» y de «reescrituras genéticas» (*genetische Umschriften*). Así que, añadiría yo por mi cuenta, si según Gadamer el lenguaje —es decir, el lenguaje ordinario e históricamente transmitido: el idioma de la madre y de la infancia— es la casa del hombre... *de toda la vida* (con una familia, una patria y un dialecto), los nuevos lenguajes de ahora —el lenguaje máquina de la informática y el «lenguaje» de los genes, con sus «palabras» o *codones* de tres «letras» o bases— conformarán en todo caso la casa del hombre... posthumanista: un hombre de un lado *protésico* —un *ciberorganismo* o *cyborg*— y del otro lado una estructura «proto-lingüística», manipulable genéticamente casi *ad libitum*; algo más parecido a un polímero o a un pólipo que a un mamífero «hecho y derecho».

Convendrán ustedes conmigo, en vista de este panorama, que el ya adveniente *genocyborg* (si se me permite la expresión) podrá ciertamente *vivir en una casa*, pero no *habitar en un hogar*. Pues, por decirlo con el título de una película antigua: *Una casa no es un hogar*. Entiendo aquí por hogar (en alemán, *Heim*) el solar familiar: el lugar distintivo en el que se nace, se tienen nuevos hijos y se muere uno, rodeado de los «suyos»; el lugar presidido por el *lar* o por el fuego del *fogón*, que transforma los dones exteriores en comida comunal —*comunió*n—, y a cuyo calor se reúnen los miembros de la familia para repasar los sucesos del día o para contar historias —*comunicación*—. Y una cosa así, para bien o para mal, se encuentra hoy por lo general ya sólo en los museos... de etnología y

³⁶ Me permito remitir al respecto a mi *Arte público y espacio político*, Akal, Madrid, 2001, cap. 4, espec. pp. 149-151.

de *antropología*: como que el *ánthropos* y el *oikós*, el «hogar», se copertenecían. El mismo destino ha llevado a que el hodierno conjunto de casas provistas de tecnología digital bien pueda ser considerado, con «buena voluntad», como una *ciberciudad* o como uno de los terminales de *Telépolis*. Pero sería ridículo considerarlo como la «tierra natal» o *Heimat* (o sea: la agrupación de hogares-familias).

Razón tiene entonces Sloterdijk al convenir con Heidegger en la *Heimatlosigkeit*, en la pérdida de la tierra natal: algo experimentado hoy por el hombre como un destino mundial (les propongo por lo demás verter el término *Heimatlosigkeit* por: «apatridia», siempre que por «patria» piensen ustedes más en la *patria chica* o en el *terruño*: en un «paisaje» cálido, maternal, que en la «patria» del moderno Estado nacional). Yo, por mi parte, traduciré la cita de Sloterdijk, a su vez proveniente de Heidegger. Pero ya les aviso de que toda citación no deja de ser un violento desplazamiento, la incrustación de un texto en otro, con la consiguiente distorsión de los contextos. Ahí va la versión de esta cita de una cita: «La apatridia se convierte en un destino del mundo. Por eso es necesario pensar esta destinación (*Geschick*) de acuerdo con la historia del ser (*seinsgeschichtlich*) ... La técnica es, en su esencia, una destinación de la historia del ser. En cuanto es una figura de la verdad, la técnica se funda en la historia de la metafísica» (cit. en *Mensch-Ng*, p. 213)³⁷.

Sabemos el contexto «tecnológico» en el que Sloterdijk sitúa ese pasaje: «La provincia lingüística merma, el sector de la información abierta [o “texto no codificado”: *Klartextsektor*, F. D.] crece», acababa de formular antes de citar a Heidegger. Éste, en cambio, había lanzado justamente antes de este texto una sutil pero firme andanada contra la propaganda que oficialmente se hacía en Alemania sobre el sentido de la guerra (recuérdese que la *Carta* es de 1946). El «destino mundial», había dicho en el párrafo anterior a nuestra tan citada cita, corresponde al ser como «envío-destinación» que «expende-y-destina» verdad. Y se manifiesta de antemano en la poesía. Ejemplarmente, en la de Hölderlin, frente a la cual quedaría capitideminuido «el mero cosmopolitismo de Goethe». Por ello, también, la relación de la poesía holderliniana con el modo griego de ser hombre (*Griechentum*) habría sido una cosa esencialmente distinta al humanismo. Y Heidegger termina así el párrafo: «Por eso, a la vista de la muerte, los jóvenes alemanes que

sabían de Hölderlin han pensado y vivido de otra manera a lo divulgado públicamente como manera de pensar de los alemanes (*deutsche Meinung*).»

Ciertamente, están ustedes en su derecho de «pensar mal», y de considerar lo anterior como un nuevo ejemplo del recalcitrante nacionalsocialismo (aunque fuera «privado») de Heidegger, o bien, por el contrario, de verlo —creo que con mayor razón— como un intento de probar que, a través de las opiniones y de las órdenes, de las movilizaciones y de las ideologías, estaba aconteciendo la *destinación del ser como historia*. Y de probar también que el hilo conductor del despliegue de ese destino mundial no habría sido la política ni la economía, sino el *antropocentrismo* (disfrazado de «humanismo») y la *técnica* (disfrazada de «medio neutral de progreso»). Y por eso *parece* justificado que Sloterdijk enlace directamente las dos primeras frases de Heidegger (que la apatridia es un destino mundial y que es preciso pensar ese destino según la historia del ser) con la presentación de la técnica como una de tales destinaciones. Pero sólo lo parece. Pues los tres puntos que separan las dos cláusulas sustituyen y por así decir «esconden» uno de los textos más conocidos y citados de Heidegger: aquel en el que el pensador alaba a Marx por haber reconocido —en la estela de Hegel— que las raíces de la «alienación remiten a la apatridia del hombre moderno». Por ello, sigue Heidegger, «al hacer la experiencia de la alienación accede Marx a una dimensión esencial de la historia, por lo cual es la visión marxista de la historia superior a la historia (*Historie*) restante». Y de ahí también que ensalce Heidegger a Marx frente a Husserl y frente a Sartre, pues: «ni la fenomenología ni el existencialismo» habrían sido capaces de llegar «a esa dimensión, dentro de la cual viene a ser posible por vez primera un diálogo productivo con el marxismo». No solamente esto: Heidegger desentraña de un modo más fiel en su concisión que tantas soflamas del llamado «materialismo dialéctico» la esencia del marxismo, a saber: que «todo ente aparece como material de trabajo». Y como la esencia del trabajo, pensada a su vez desde la *Fenomenología* hegeliana, remite a la «producción incondicionada, es decir: la conversión de lo real en objeto mediante el hombre, experimentado como subjetividad», se sigue que tal tipo de producción: la *técnica*, «es, en su esencia, una destinación de la historia del ser», que es, por fin, la frase que Sloterdijk hacía seguir al dictamen de la apatridia como destino mundial.

[...]

³⁷ De *BH*, GA 9, 339 y 340.

Tiene usted mucha razón. Además, se reconoce en su objeción —y ello le honra— al profesor de ética. Llevado por la comparación, y casi sin darme cuenta, estaba empezando a propinar pedantes «pescozones» académicos a nuestro autor. Cosa bien poco elegante: primero, porque no está él aquí presente; y segundo, y más en general, porque el filósofo —o el aprendiz de tal— ha de guardarse muy mucho de formular juicios de intenciones. Y yo, claro está, ignoro cuáles puedan haber sido las intenciones que hayan conducido a Sloterdijk a cortar tan precisa argumentación, dejándonos sólo la ecuación del principio (la «apatridia») y el final (la «técnica») como destino mundial, según la historia del ser.

Sea como fuere, los eslabones intermedios son, como hemos visto: la alienación, el materialismo (como conversión del ente en material de trabajo), el objetivismo (conversión de lo real en objeto) y, por fin, el subjetivismo, el florón de la metafísica moderna. Sólo así cabe entender que —después de remitir la técnica, a su vez, a la *téchne* griega y, por ende, al *aletheúein*³⁸—, concluya Heidegger: «En cuanto es una figura de la verdad, la técnica se funda en la historia de la metafísica.»

He dicho que no haría juicio de intenciones sobre la elección de Sloterdijk de los pasajes, su conexión y sus cortes. Y no lo haré. Me limitaré a adelantarles que la peraltación de la *técnica* como factor de transformación de todo lo existente —desde el hombre al último átomo— no sería compatible con su ubicación dentro de una historia que, culminando en la metafísica, ya muestra *a sensu contrario* la posibilidad de otro inicio: de otro modo de ser, y de otro modo de ser hombre. Tampoco las alusiones al marxismo —y a la alienación como basada en la esencia del trabajo— parecen convenir a un pensamiento en el que no hay trabas para la transformación de todo lo ente, incluyendo al hombre mismo. Y ello, por no decir nada de otra ausencia, que veremos «brillar» enseguida: el problema de la economía y de la posesión y distribución de los medios de producción tecnológicos y de manipulación biogenéticos; un problema aparentemente superfluo, una vez que la bio-antropo-técnica se imponga planetariamente.

³⁸ Por cierto, otro párrafo que Sloterdijk se ha «saltado», esta vez sin señalar la falta con puntos suspensivos.

6.3. LA TÉCNICA: EL SER DE VERDAD, LA VERDAD DEL SER

Y en fin, por acabar con este si es no es puntilloso comentario de la cita (y de sus cortes) tomada por Sloterdijk de la *Carta sobre el humanismo*, llamo la atención de ustedes sobre la última frase reproducida: en cuanto figura de la verdad, escribe Heidegger y repite su «descendiente»: «la técnica se funda en la historia de la metafísica». Entiendo que si Sloterdijk ha citado esta última frase, en vez de cortar por lo sano, ello puede deberse tan sólo a un *desafío* (no sé si consciente o inconsciente). Pues, como vamos a ver al punto, lo que él defiende parece ser justo lo contrario, a saber: que la metafísica es un episodio de la historia de la técnica (el propio de la coyunda entre humanismo y escritura, y en especial la tipografía), ya que la técnica no sería *una* figura de la verdad (y encima virada hacia lo impropio, teniendo su esencia en la «estructura-de-emplazamiento» o *Gestell*), sino *la* figura en que hay, en que se da (*es gibt*) la verdad³⁹.

[...]

¡Ah, muchas gracias! Debo confesar que me siento no sé si más sorprendido que halagado por el hecho de que algunos de ustedes recuerden que yo sostuve cosas parecidas hace ya casi veinte años⁴⁰. Sólo que yo entendía la técnica (y, con algunos matices, sigo entendiéndola así) como «creación de procesos inventivos»: *antropógena* y a la vez, inescindiblemente, *fisiogónica*; por un lado, «historia material del hombre»; por otro, «técnica de la naturaleza». En consecuencia, su *dinámica procesual* (esto es: generadora de diferencias) la convertiría en «*matriz* tanto de las fuerzas productivas como de las relaciones de producción»⁴¹. En cambio, y por lo que hace a lo primero (la técnica como Diferencia

³⁹ No hace falta insistir en las conexiones entre ciencia y técnica; pero sí debo señalar, por mi parte, que la filosofía es la *reflexividad* de la técnica (en el sentido lato en que empleo el término) en cuanto anámnesis y anagnórisis de los procesos históricos de construcción del (sentido del) mundo; y el *arte* es a la vez *florón* y *re-niego* de la técnica, pues que saca a la luz la *indisponibilidad* de la raíz de la técnica: la «tierra», en lugar de «emplazar» a ésta y «ponerla a disposición» como naturaleza (así es como se toma usualmente el término «técnica»: como factor de transformación de la naturaleza en provecho del hombre). Sobre las relaciones entre arte y técnica me permito remitir a mi ya cit. *Arte público y espacio político*.

⁴⁰ *Filosofía de la técnica de la naturaleza* se publicó en 1986 (Tecnos, Madrid), pero su redacción se remonta al invierno de 1983, en Erlangen. Cf. espec. § 4: «La técnica como matriz», pp. 24-31.

⁴¹ *Ibidem*, pp. 27 y 26.

primigenia), Sloterdijk oscila —según creo— entre la comprensión de la técnica como real y verdadero «ser de lo ente»⁴² y su exaltación como *autopraxis* del hombre, lo cual supondría haber expulsado al humanismo por la puerta de la informática y de la tecnología genética para permitir su reingreso por la ventana de la *autorreferencialidad ilimitada*: como si un Doktor Frankenstein mucho más refinado no sólo se hubiera reconciliado con su criatura, sino descubierto ante todo... *que ella era ya de siempre, esencialmente, él mismo*, y que por tanto tenía todo el derecho —y todo el poder— del mundo para hacer pasar esa latente identidad del plano esencial (del plano de los «posibles») al plano de la existencia: un *hiperhumanismo* exacerbado, pues⁴³. Y por lo que hace a lo segundo, ya en el empleo por mi parte de términos como «fuerzas» o «relaciones» de *producción*, y en la noción de «procesos inventivos», se halla implícita la idea capital del *desequilibrio* entre los detentadores y «distribuidores» de esos procesos y, por ende, de la *conquista y la gestión del poder*.

Por el contrario, Sloterdijk cree —a mi modo de ver, con harto optimismo— que precisamente la patencia absoluta de la técnica, su «salida a la luz» *urbi et orbi* a través de la doble faz (habría que hablar ya aquí de *interfaz*) de la *información* y los *genes*, acabará a largo plazo con las relaciones de poder (al menos, con las hasta ahora históricamente conocidas) y establecería por fin lo que Gadamer, Habermas, Apel y *tutti quanti* tanto parecen ansiar, hombre: un *diálogo* (se supone que entre *cyborgs*) libre de toda *dominación*. Así que, al final, la denodada lucha... por el *poder* (intelectual y mediático) entre el viejo francfortiano y el *enfant terrible* de Karlsruhe no dejaría de ser una *quérelle de famille*. Ambos perseguirían el mismo objetivo (o más bien: ideal trascendental, *regulativo*) con distintos medios: la utopía de una sociedad

⁴² Aunque no utilice exactamente esa expresión, veremos enseguida que la idea está latente en toda la argumentación.

⁴³ De hecho, cuando consulté a Sloterdijk sobre el título en castellano de su conferencia (que yo aún no conocía), se convino —después de desechar un traducción literal: «El hombre operable»— en añadir al adjetivo el prefijo *Selbst*, *autós*. De ahí: *El hombre auto-operable*. Pues bien, a mí me parece que ese añadido es decisivo: Sloterdijk *también* es humanista. Sólo que no lo es al viejo estilo, metafísico y «antropolátrico». Claro que esto no es una acusación, sino una constatación con la que el propio autor estaría seguramente de acuerdo. Estas precisiones —quizá demasiado sutiles, quizá superfluas— tienen para mí ante todo el sentido de «demarcación» respecto a mi propia concepción de la técnica, desde luego *no* humanista.

«perfecta» *horra de dominio*, sea a través de la ética discursiva o de la «humanización» de las nuevas tecnologías. Y si cuanto he señalado resulta al menos plausible —a la vista de los propios textos de Sloterdijk—, lo verdaderamente asombroso (y más, escandaloso) es que a hombre tan «humanista», tan en el fondo *políticamente correcto* y hasta *integrado*⁴⁴ se le haya tachado poco menos que de *protoneonazi* y de propulsor de técnicas de dominación y servidumbre que ya no serían externas, sino ejecutadas mediante manipulación genética.

De todas formas, ya pudimos advertir que había una cierta que- rrencia por parte de nuestro autor en utilizar términos que un alemán considera todavía *peinlich*: delicados y a la vez penosos; algo que una persona bien educada no debe sacar en una conversación cultivada (por ejemplo, entre «gadamerianos» *domesticados*, tomando té y deseando cada uno equivocarse para que los otros puedan fraternalmente corregirlos). Ahora, con el escrito que estamos examinando, parece como si hubiera «saltado» al extremo opuesto, al menos por lo que respecta al uso y elección de los términos, ya que la temática de base y los presupuestos fundamentales siguen siendo, a mi modo de ver, los mismos (de lo contrario no estaría aquí, haciéndoles perder el tiempo a ustedes).

Pero en fin, después de establecer esa breve (e interesada) comparación entre la concepción de la técnica en Sloterdijk y la del autor de *Filosofía de la técnica de la naturaleza* (bello ejemplo de russelliana «descripción definida», a fe), les propongo que sigamos analizando *El hombre auto-operable*.

6.4. ¿ES HOY DE VERAS LA TIERRA LA ESTRELLA DE LA ERRANCIA?

Sloterdijk había citado el pasaje de la *Carta sobre el humanismo* (que tanto nos ha dado que hablar, por lo demás) con una intención fundamental: la de hacer ver que los problemas de la verdad y del destino se hallan intrínsecamente vinculados, y que esa vinculación es la *historia*. Es verdad que de la progresiva conjunción entre tiempo y *lógos* (la «historia concebida») daba cuenta ya —y detalladamente— el pensar de Hegel. Pero mientras que éste postularía que la «salida a la luz» de tal conjunción (hasta la «absor-

⁴⁴ Doy al término el sentido popularizado por Umberto Eco en su obra (pionera en la materia) *Apocalípticos e integrados en la sociedad de masas*.

ción» del tiempo por el *lógos*) habría de implicar el fin de la historia⁴⁵, Heidegger, según Sloterdijk, deja abierta a ésta, entregando al hombre y sus maquinaciones técnicas estaría entregado la «errancia» (*Irre*). Aunque el autor no lo señale, parece clara la alusión al párrafo XXVI de *Überwindung der Metaphysik*: en este tiempo *jánico* (el tiempo ulterior a la Segunda Guerra Mundial) se daría en efecto una *peligrosa* conjunción antitética, como un límite en cuyos lados posterior y anterior se anudarían *al mismo tiempo* (en el mismo tiempo) los dos modos del *lógos* (propio e impropio, diríamos) en Heidegger: el incipiente, es decir, el pensar meditativo, cercano al poetizar, en el que se llega a entrever la posibilidad al menos de *otro inicio* de la historia del ser, y el pensar calculador del *final de la metafísica*, la cibernética plasmada en lenguajes-máquina: en ella se disuelve toda jerarquía y queda asegurada, en la *usura global* de la manipulación de lo ente, la disponibilidad omnimoda de lo real (incluyendo en ello al hombre mismo). En esta última tesitura —según todas las apariencias, la nuestra—: «La tierra aparece

⁴⁵ Un final que un «ciberhegeliano» no habría ubicado obviamente a principios del siglo XIX, sino del XXI. No piensa así nuestro autor, desde luego. Pero alude a ello —de manera ciertamente sugestiva— recordando la novela de Michel Houellebecq *Les Particules élémentaires* (1998), en la que el científico protagonista, inventor de la inmortalidad biológica «artificial», acaba por buscar la muerte en Irlanda, el extremo occidental de Europa. Con ello no habría hecho, según Sloterdijk: «más que un adecuado comentario de Hegel» (*Mensch-Ng*, p. 214). Por lo demás, unas líneas atrás señala que la conquista del «ser-cabe-sí» en su figura final tendría como «símbolo geopolítico el extremo Oeste (*West-End*)». De este modo, al espíritu «a lo sumo sólo le quedaría como tarea la de integrar un par de poco habitables provincias en el margen de la ecúmene». Especialmente aquí (mas también, desde luego, en todo lo anterior), el mentado no es tanto Hegel cuanto Francis Fukuyama, que al final de su famoso artículo «The End of History?» (*The National Interest*, 16 [1989], pp. 21-28), reconoce que seguirá existiendo «violencia étnica y nacionalista, puesto que se trata de impulsos que no se han superado *del todo*» (es mía la cursiva y el asombro). Y pone como ejemplos a «Palestinos y kurdos, sijs y tamiles, irlandeses católicos y valones, armenios y azeríes» («¿El fin de la historia?», *Claves de Razón Práctica*, 1 [1989], p. 96; por cierto, faltan los terroristas vascos, los cuales no van a ser menos que los valones). En el fondo, y sea dicho de paso, Fukuyama y Sloterdijk parecen coincidir (con Freud) en que hay «impulsos» primitivos en el hombre que han de ser «superados» (¡no suprimidos!) por «domesticación» y «buena crianza». Para el primero, este factor de civilización sería el «liberalismo económico y político» (art. cit., p. 85); luego, añadirá a ello una buena dosis de *thymós* o «autoestima», como se aprecia en el libro *El fin de la historia y el último hombre* (Planeta, Barcelona, 1992). Para el segundo, ese factor estaría constituido por las disciplinas *antropotécnicas*: hasta hace poco el humanismo, y ahora las nuevas tecnologías.

como el in-mundo de la errancia. Desde el punto de vista de la historia del Ser es la estrella de la errancia»⁴⁶.

⁴⁶ En *Vorträge...*, ed. cit., p. 93 (trad., p. 87). Sea como fuere, no cabe admitir en Heidegger una concepción de la historia como proceso inacabado e inacabable, según parece creer Sloterdijk, al señalar que, de haber tenido intereses literarios y conocido al deprimido protagonista de Houellebecq (ver nota anterior), le habría hecho «construir una cabaña para mantenerse allí a la expectativa de cómo prosigue la historia. Para él era evidente que la errancia continúa» (*Mensch-Ng*, p. 214). No creo que eso sea tan evidente en Heidegger: baste recordar uno de los títulos más emblemáticos de su madurez: «El fin de la filosofía y la tarea del pensar», donde se señala que la presente «destinación histórica del ser» ha llegado efectivamente a sus consecuencias extremas. Empírica y superficialmente, este —para él— lamentable y mediocre estado de cosas puede arrastrarse durante siglos (igual que pensaba Nietzsche de la duración del nihilismo). Pero al menos en la mente de Heidegger (o sea, para él: *esencialmente*) habría finiquitado, puesto que podía contarse su historia (y una verdadera historia sólo puede contarse si se sabe el final). Desde *Ser y tiempo* ha sostenido el pensador la idea de que la modernidad estaba ya periclitada. Así, cita al Conde Yorck —evidentemente, compartiendo su juicio—, según el cual: «El “hombre moderno”, es decir, el hombre desde la época del Renacimiento, está listo para ser enterrado» (*SuZ*, p. 401). Como es previsible, ese componente *escatológico* (moderado: no se trata del fin del mundo, sino del fin de *un* mundo, de una era: de un *Seinsgeschick* y de una *Menschentum* determinada: aquí, identificada con la *burguesía*) se radicalizará tras el final de la guerra, hasta hacer —como hemos visto en nota anterior— que la *Irre* se enseñoree de la tierra (ya no se tratará simplemente de la burguesía, del *Amerikanismus* o del *Bolschewismus*, sino de un *Weltgeschick*, como pudo leerse en la cita de la *Carta sobre el humanismo*: ahora se cierra todo un ciclo histórico: el nutrido por la metafísica, de Platón a Nietzsche, que desemboca en la cibernética y en la biogenética, haciendo de este planeta una *estrella errante*). Pero la errancia no es la historia, ni un avatar más de ésta, sino el anuncio —en lo *impoético*— del fin de *una* historia. Sloterdijk no interpreta —creo— correctamente a Heidegger cuando atribuye el «colaboracionismo» de Heidegger con el nacionalsocialismo a un vano intento por salir de la errancia mediante la «revolución nacional» (*Mensch-Ng*, p. 5). Tampoco es correcto creer que, ante tal fracaso, el Heidegger «postbélico» recurrirá a «la poesía del ser» (*ib.*), con escasos resultados. Por lo que hace a la *Irre*, de ésta hay mención sólo al final de la guerra. Y, al igual que sucede con el *Gestell*, su función y sentido son ambiguos (la errancia no es una mera perseverancia en el error, como cree Sloterdijk, recuperando términos de *SuZ* que ya no son de recibo, como cuando habla de la pretensión «revolucionaria» de una «vuelta resuelta hacia lo propio y auténtico»). La errancia es la «seña» (*Wink*) de la difusión global del programa metafísico, y como tal deja entrever su *consumación* y el advenimiento de otro *Geschick*. Por lo demás, dejando aparte lo indeterminado de esa supuesta «poesía del ser» (según Heidegger, el poeta nombra lo sagrado; es el pensador el que deja ser al ser), es claro que Heidegger reivindicaba el *dichtendes Denken* («pensar que poetiza»; cf. *Wozu Dichter?*, en *Holzwege*, GA 5, 273) ya desde el curso de 1934/1935, dedicado a los himnos *Germanien* y *Der Rhein*, de Hölderlin. Él mismo escribió poesías desde la muy temprana fecha de 1910 y 1911. Una actividad que, aunque escasa —y de poca calidad poética, todo hay que decirlo— no abandonará jamás. Cf. la excelente

Es obvio que, con estas ideas (ciertamente no *antitécnicas*, pero tampoco simpatéticas respecto a la técnica maquinista y «computadora»), Heidegger no puede seguir siendo para Sloterdijk, en este punto, un *maître à penser*. Y efectivamente, nuestro autor corta aquí los lazos con su ancestro. Y para ello ha de buscar una objeción capital, un *non sequitur* que sea a la vez, tácitamente, un *non serviam!* Al igual que Gadamer acusa al maestro de escasa o nula disponibilidad para el diálogo y de pocos escrúpulos «filológicos» y *geisteswissenschaftlich* a la hora de interpretar los textos (pues sin la reivindicación del diálogo y de la interpretación, ¿qué habría sido Gadamer, salvo quizá un buen discípulo y divulgador?), o tal como Derrida encuentra en Heidegger una terca y escondida *metafísica de la presencia*, con *logocentrismo* y todo, así también ha de encontrar nuestro «descendiente» una ocasión *fuerte* para ejecutar su particular «parricidio». Y la encuentra en una bastante forzada extensión a Heidegger de la acusación general que Gotthard Günther hace⁴⁷ a la metafísica clásica, a saber: que ésta utilizaría —resume Sloterdijk—: «una ontología monovalente (ser es, no-ser no es) y una lógica bivalente (lo verdadero no es falso, lo falso no es verdadero; *tertium non datur*)»⁴⁸.

[...]

y exhaustiva recopilación del *corpus poëticum* heideggeriano, con comentario, llevada a cabo por Flavio Cassinari: *Martin Heidegger. Il pensiero poetante*, Mimesis, Milán, 2000. En todo caso, es cierto que él quiso presentarse públicamente tras la guerra (*Holzwege* es de 1950) como pensador de la poesía (y de la técnica). Pero no creo en absoluto que eso fuera para él un *Ersatz*, un «sustituto» *presentable* de un anterior pensar políticamente comprometido, como parece insinuar Sloterdijk. En todo caso, *Irre* y *dichtendes Denken*, técnica y poesía van de consuno: pues los dos anticipan a su manera el fin y, a la vez, la posibilidad de otra destinación.

⁴⁷ En su ya famosa *Idee und Grundriss einer nicht-aristotelischen Logik*, Meiner, Hamburgo, 1991.

⁴⁸ *Mensch-Ng*, p. 216. La verdad es que asombra un poco que se acuse precisamente a Heidegger de seguir «parcialmente preso de una gramática que tiene como supuesto una ontología simplemente insostenible y una lógica insuficiente» (*ib.*). Ha sido precisamente Heidegger el que ha sacado a la luz la coyunda entre el ser del ente (entendido como fundamento de éste) y el *lógos* (entendido como *ratio* de las proposiciones apofánticas: indicadoras o descriptivas de lo ente en su despliegue de determinaciones), o sea: entre el *fundamento* óntico y el *fundamento* lógico o *ratio* (equiparación presente incluso en el habla cotidiana, como cuando decimos: «La razón de mi aserto se fundamenta en que...»). Y es esa ecuación la que se muestra luego como ontología *monovalente* (sólo hay ser; la nada no es) y lógica *bivalente* (V/F). Atiéndase a este texto, realmente esclarecedor de la actitud de Heidegger respecto a la gran tradición metafísica: «Estamos entendiendo la palabra “lógica” en el sentido esencial que también se encierra en la denominación

Bueno, en todo caso lo que a mí me interesa —y supongo que también a ustedes— no es tanto si Sloterdijk hace o no justicia a las intenciones y presupuestos básicos de Heidegger, cuanto su propio

empleada por Hegel [la *Ciencia de la lógica*, F.D.], el primero que arroja luz sobre ese nombre, al entenderlo como propio de ese pensar que sondea y fundamenta [e.d.: que pone las bases ónticas y lógicas, respectivamente] por doquier al ente en cuanto tal [y] en total a partir del ser, entendido éste como fundamento (*lógos*). La característica fundamental de la metafísica se llama onto-teo-lógica» (*Identidad y diferencia. Identität und Differenz*, ed. de A. Leyte, Anthropos, Barcelona, 1988, pp. 128-129; trad. modif.). Más extraño aún es el hecho de que Sloterdijk, al final del mismo párrafo, interprete en cambio la *Irre* desde una ortodoxa concepción heideggeriana, a saber, como la «huella histórico-universal del programa platónico-aristotélico (dicho del modo más general, del programa metafísico de cultura superior) de dominar la totalidad del ente por medio de la bivalencia» (*Mensch-Ng*, p. 217). Extraño, digo, porque con este aserto, y aunque sea de manera indirecta, estaría acusando al propio Heidegger (pues que éste, según él, sigue «parcialmente preso» de la bivalencia) de «fomentar la errancia y pretender un dominio total! Por lo demás, Sloterdijk no aporta texto alguno como *Beleg*, ni menciona siquiera algún tema o punto en Heidegger que nos ayude a comprender por qué este pensador sigue «parcialmente preso» de aquello que él «de(con)struyó» implacablemente (salvo la «sospecha de que la teoría de la errancia... surge de una descripción falsa» —p. 216—, cuando, como hemos visto en nota 46— según todas las apariencias es más bien Sloterdijk el que ofrece una *interpretación* incorrecta de esa «teoría»). Pues precisamente en Heidegger el ser *no es, ni existe* (sólo lo ente es o existe), y hasta es discutible que pueda decirse: *Es gibt Sein*, «se da ser». Es más, por la casi insalvable dificultad de tener que ejercitar un pensar postmetafísico en un lenguaje acuñado por la metafísica, el ser mismo será sondeado y ahondado —ya desde mediados de los años treinta— hasta dejar ver en su fondo el *Ereignis*. Lo mismo se diga de la «lógica» y su formalización (bivalente o polivalente) del lenguaje, y de sus consecuencias para el pensar. Ver al respecto *Überlieferte Sprache und Technische Sprache* (de 1962), Erker, St. Gallen, 1989. Por lo demás, Heidegger dictó varios cursos con el título *Logik* o con términos alusivos a la lógica (en Marburgo, WS 1925/1926: GA 21, y SS 1928: GA 26; en Friburgo, SS 1934: GA 38, WS 1937/1938: GA 45, SS 1941: GA 51, y SS 1944: GA 55); y se habría quedado seguramente entre asombrado y divertido si alguien le hubiera acusado por entonces de estar sujeto (*sans le savoir?*) a una lógica bivalente (V/F), regida por el principio del tercio excluido, porque él ha insistido en que a toda verdad le es íntimamente co-pertinente la *Unwahrheit* (algo que no es lo mismo que la falsedad, al igual que la errancia no es sin más un error); y ha señalado también que la falsedad oculta y a la vez re-vela algo más profundo que ella: lo *pseudos* remite al «caso» (*Fall*) y a la «caída» (*Verfall*); compárese con el latín *falsum*, de *fallor*. Para el pensador, esa más honda «falsedad» compete a la propia ex-posición de *alétheia* (cf. el curso WS 1942/1943: *Parmenides*, GA 54). Sobre la posición «lógica» de Heidegger, lo mejor sigue siendo a mi ver enfrentarse a un ensayo que para Lacan —por ejemplo— tendría una importancia decisiva a la hora de separarse definitivamente de las prolongaciones psicológicas de la metafísica. Me refiero, claro está, al célebre ensayo *Logos*, de 1951 (en *Vorträge...*, pp. 199-221; trad. pp. 179-199; su origen está en el curso SS 1944: *Logik. Heraklits Lehre vom Logos*, ahora publicado como se un la



propósito: lo que a él le haya movido para sacar de este modo a colación las tesis de Günther contra la lógica y la metafísica clásicas. Y lo que a él le mueve es... ¡lo mismo que a Heidegger! A saber, se trataría de acabar con el dualismo ya evidente desde Platón y Aristóteles (alma y cuerpo, forma y materia) y coaligado muy eficazmente con el programa humanista desde Descartes (ya se sabe: muchas *res cogitantes* —pero cada una de ellas personal, intransferible e inalienable— y una sola *res extensa* como gigantesco y pastoso botín a repartir —si técnicamente elaborado— entre todos). ¿Por qué quiere acabar nuestro autor con una división que tan buenos resultados parece haber dado a lo largo de nuestra historia occidental? La razón que él da me parece convincente (como que yo también apunté a ella, según hemos visto, y perdonen ustedes la inmodestia de volver a airear mis cosas aquí). La razón es que vivimos en un mundo tendencialmente *artificial*, en donde lo «natural» se bate vergonzantemente en retirada. Y la lógica bivalente estaba pensada para —y llevaba a pensar en— «cosas» supuestamente dadas, externas e independientes de todo intento humano de nombrarlas o manipularlas. O sea: estaba pensada para un *cosmos* configurado por cosas «naturales». Incluso Descartes, con sus nada disimuladas ganas de dominar a la naturaleza y de ponerla a su servicio (vaya, al servicio de los hombres en general, que Descartes era en esto muy demócrata), creía que podía «capturar» la *realitas objectiva* de las cosas en virtud del estilete o la espada de su mente (algo así significa *acies mentis*), mediante una *intuición clara y distinta* de su ser y de su modo de ser. Otro cantar era, claro está, que a partir de esa intuición pudiera afirmar sin posibilidad de error que la cosa *existiera* (que gozara de *realitas formalis*). Para eso hacía falta que Alguien las hubiera puesto en la existencia, Alguien que las hubiera «hecho, producido» de acuerdo a la *idea* que él tuviera en Mente. Así que, ya ven, desde el inicio de la modernidad —como no podía ser menos— se oscila entre la perpetuación del dualismo, con sus constantes intentos reduccionistas (espiritualismo, materialismo, idealismo, etc.) y el reconocimiento de que *nada es y todo se hace*. Y, si se hace, entonces su fórmula, la *marca registra-*

parte de GA 55). En fin, da la impresión de que, en un momento dado, Sloterdijk *necesita desembarazarse* de Heidegger, puesto que va a tomar un camino muy distinto al de éste: el de la exaltación del hombre, el cual «se desvela ante sí mismo como hacedor de soles y como hacedor de vida» (p. 4), por más que en este su hacer (en la *técnica* y en sus resultados) haya de preguntarse «si eso que puede y hace es realmente él mismo y de si en ese hacer se encuentra cabe sí» (*ib.*).

da de fabricación, habrá de ser previa a su hechura y a su contenido, a su carga subjetiva (su significado) o a su terca opacidad objetiva (su existencia). Mas, con todo, ¿no se reproduce así el dualismo, ya que quien conoce las cosas (porque en definitiva las ha hecho en la historia, en *su* historia) y *se* conoce gracias a ellas, *necesita* de esa resistencia y opacidad —en última instancia, irreductibles— para poder obrar sobre y en las cosas y, como acabo de decir, para *reconocerse así a sí mismo* en esa operación?

En esa pregunta queda atrapada la modernidad. Hegel, en efecto, ha encontrado una *base reflexiva móvil* que es *lógicamente* previa al objeto y al sujeto, al producto y a su productor. Al estudio sistemático y exhaustivo de esas determinaciones está en efecto dedicada la *Ciencia de la lógica*. Justamente el centro de ésta: la *lógica de la esencia*, se mueve en un territorio *neutral* respecto a los famosos y rígidos extremos (el sujeto y el objeto: la actividad de recogimiento, de llegar a ser *para sí*, de un lado, y la resistencia retráctil, la fuerza que va al fondo, que se queda *en sí*, por otro). Pero *neutral* en un sentido efectivo, creador, como cuando en el término latino *neuter*, al negar que una cosa sea *ni tal ni cual*, estamos apuntando a la vez al fundamento oculto, al factor diferencial del cual surge la apariencia ulterior de ser *tal o cual*. En fin, no quiero llevarles ahora por los intrincados vericuetos de Hegel. Baste recordar que él nos ofrece un claro —y, para mí, revelador— criterio de identificación respecto al carácter *lógico* de una determinación, a saber: que pueda aplicarse con la misma corrección y según los contextos tanto a lo natural como a lo espiritual: las dos esferas de lo real. Por ejemplo, la realidad y la privación, la esencia y la existencia, el fundamento y el fenómeno: todas ellas son determinaciones que pueden coadyuvar a la comprensión de, digamos, un ornitorrinco y un crimen pasional, de una estalactita y de un sentimiento de dolor.

6.5. «HAY» INFORMACIÓN / «HAY» GENES

Y, sin embargo, Hegel no dio en ese momento el paso que a «nosotros»⁴⁹ nos parece decisivo, y urgente en la hora actual. Pues

⁴⁹ Aquí, por «nosotros» entiendo ante todo —con permiso— a Sloterdijk («Con la obra de Hegel se creó por primera vez una lógica que permite determinar, bajo el título de “espíritu objetivo”, el estatuto ontológico de los artificios», p. 6) como a mí mismo («En la idea hegeliana de *dirección* está ya contenida *in nuce* la técnica de la naturaleza cibernética», *Filosofía de la técnica...*, p. 46).

no reconoció que si esa lógica podía aplicarse con provecho y justicia a lo natural y a lo espiritual ello se debía a que tal disciplina no provenía del seno arcano de Dios antes de la creación del mundo y de los hombres, sino que no era sino la *abstracción lingüística*, conformada históricamente, del desarrollo de la *técnica*, el cual ha ido trabajosamente forjando (y nunca mejor dicho) a la vez a grupos sociales (que alcanzaron conciencia de hombres al reflexionar sobre las técnicas que los «extrajeron» de la animalidad) y a entornos significativos (que se fueron dividiendo en campos de actividad hasta identificarse idealmente como «objetos» a la mirada del experto, del *ingeniero*). Sólo que, si esto es así, si la lógica hegeliana es —*sans le savoir*— la abstracción de una historia *técnica* de lucha y colaboración, de hostilidad y de compenetración entre grupos humanos y su entorno natural, entonces sería absolutamente *lógico* encaminarse al descubrimiento de un *protosistema* cuyas determinaciones no convinieran meramente a uno de los respectos (el subjetivo o el objetivo) de eso que llamamos «realidad», sino ante todo a los *artefactos* que la han hecho posible. Sloterdijk enumera: «instrumentos, signos, obras de arte, máquinas, leyes, costumbres, libros y todos los demás artificios» (*Mensch-Ng*, p. 217), aunque la dificultad de pensar este *fondo productor* queda clara cuando agrupa todo ello bajo el rótulo de «fenómenos culturales» (*ib.*), con lo cual parece volver a restablecerse la —no obsoleta ni falsa, pero sí aparente, *fenoménica*— distinción entre naturaleza y cultura. Y ello se debe a mi ver a que no atiende al consejo del viejo Hegel: no mirar en la cosa su «ser-presente», su inerte carácter de «hecho», sino las trazas —todavía vivas, y efectivas— de su «estar siendo hecha» y, por ende, de estar produciendo a su vez efectos (en algo así se piensa con el término alemán *Wirklichkeit*; la «realidad efectiva» no una dotación estática, sino la *capacidad, el poder de obrar*: de *wirken*, hacer un trabajo).

Y es que, como es natural, la técnica no es un montón de instrumentos, de signos, obras de arte, etc., sino una organización móvil, autogeneradora y autorreguladora, de *reglas* (algo que debiera saber quien pide *Reglas para el parque humano*), de instrucciones, de *algoritmos* en definitiva, plasmados hoy por modo ejemplar (y de tal forma que sólo con violencia cabría diferenciar en ellos el soporte físico y el sistema operativo) en los ordenadores y en el genoma, en la cibernética y en la biología genética. No una lógica de artefactos, pues, sino de *artificios*: una lógica basada en *definiciones genéticas*, generadoras, como apuntaba ya el gran

Spinoza. O dicho con toda precisión: una *tecnología*; o mejor, en cuanto que ella decide de qué es lo real, cuál su estatuto, y a qué región corresponde, una *ontotecnología*⁵⁰.

También Sloterdijk, utilizando una terminología de claras resonancias hegelianas (la *Verneinung* como «negación determinada»), insistirá en el carácter *ontológico*, y más: en el carácter de *ser*, por parte de la técnica. Así, es patente el reconocimiento del «ascendiente» heideggeriano y a la vez el desafío contra ese pensamiento cuando nuestro autor sustituye el famoso *Es gibt Sein*: «hay o se da ser», por: *Es gibt Information* (*Mensch-Ng*, p. 218). Palmariamente habría juzgado Heidegger tal *propuesta* como un desatino, y más: casi como una blasfemia. Pues para él la información (palabra que nos exige escuchemos «en su pronunciación anglo-americana») es justamente el aparato semiótico propio del pensar calculador y, en definitiva, del *Gestell*: el medio de poner «al corriente al hombre actual, del modo más rápido, más completo, menos ambiguo y más provechoso posible, sobre la manera en que sus necesidades, los fondos que éstas necesitan y la cobertura de éstos quedan emplazados con seguridad». La información, o mejor: la *Information*, sería pues, en última instancia, un *sedante*, un tranquilizante que asegurase de antemano todos los actos de la vida humana y que, por tanto, la agostase en su raíz, si es verdad que la vida es *proyecto y resolución*, conversión de *posibles* en elementos *efectivos* sin que en ningún caso podamos controlar el proceso. Al contrario: es él —el *ser*, si queremos— el que nos impele y exhorta a una acción en la que sale justamente a la luz lo *indisponible*, lo que *se retrae* a la luz en la producción misma. La *Information*, en cambio, no se limita a manipular y «traducir» lo ente en «existencias en plaza», en artículos de consumo, sino que «al mismo tiempo “forma”, es decir: impone [al hombre su impronta, F. D.] y dispone [del hombre según sus reglas, F. D.]». Sin embargo, la sujeción del hombre a la técnica es «recompensada» por ésta al poner «al hombre, a todos los objetos y a todos los recursos, de una forma que basta para asegurar el dominio del hombre sobre la totalidad de la tierra, e incluso fuera de este planeta»⁵¹.

⁵⁰ Ya realicé una primera incursión en ese ámbito *mediático* en *El mundo por de dentro. Ontotecnología de la vida cotidiana*, Serbal, Barcelona, 1995.

⁵¹ Conferencia *Der Satz vom Grund*, en el libro homónimo (Pfullingen, Neske, 1978⁵, p. 203). Hay trad.: *La proposición del fundamento*, Serbal, Barcelona, 1991, p. 193.

Repárese en que, de esta forma, para Heidegger no hace la técnica sino llevar a su extremo más exasperado el *imperium*, la voluntad de dominio del hombre... *sobre el hombre mismo*, entre otras «cosas» (dicho aquí en el sentido de la realidad de las cosas). En efecto, aquello que la técnica —según Heidegger— pone en primer lugar a disposición del hombre es... el hombre mismo, configurado y literalmente in-formado por la información. Ahora, todo depende de si esa voluntad de dominio que mora en el hombre es *humana*, o más exactamente: si está a su vez sometida al libre saber y entender de cada *quisque*, o al menos de los que «mandan», de los detentadores de los medios técnicos de producción y de difusión. La respuesta de Heidegger es, como se sabe, netamente *negativa*. ¿Y la de Sloterdijk?

A lo que se me alcanza (quizá no haya que pedirle tanto a un artículo, por sugestivo que éste sea), su respuesta es ambigua. Parece entender *Information* en el sentido del «ser» del ámbito cultural, del cual dependerían —por decirlo en mis términos— *ontotecnologías regionales*⁵². Así que de nuevo parece quitarnos con una mano lo que nos había dado con la otra. Pues ese principio estaría obviamente limitado a la esfera de los artilugios, de modo que necesitaríamos otro para el ámbito natural. Y en efecto, formula a continuación el principio: *Es gibt Gene*, «Hay genes», remitiéndolo expresamente «a la esfera de la naturaleza» (*Mensch-Ng*, p. 219). ¡Pero entonces estamos restableciendo el dualismo, tan intensamente criticado antes! Y ello a pesar de que, pocas líneas después, se nos dice que: «con la idea de las memorias realmente existentes y de los sistemas que se autoorganizan pierde validez sobre todo la distinción metafísica entre naturaleza y cultura» (*ibid.*). Bien puede ser: pero el dualismo permanecerá *en y por principio* (como revela esa conjunción copulativa, que liga y a la vez separa «memorias y sistemas») hasta que no se explicita el *tertium quid*, la base operativa común a memorias y sistemas: lo único que hasta ahora se ha conseguido es hacer retroceder esa distinción metafísica a dos fundamentos diversos.

⁵² A ello apunta el texto siguiente: «De la proposición “Hay información” dependen proposiciones tales como: hay sistemas, hay memorias, hay culturas, hay inteligencia artificial» (*Mensch-Ng*, pp. 218 s.).

6.5.1. *Mutaciones, miedos y promesas: sobre los límites de la tecnología genética*

Es verdad que Sloterdijk apunta —pero sólo apunta— a que la base productora común sería la *técnica*, pero los ejemplos por él aducidos llevan más bien a pensar que se trata de *intromisiones violentas*, de manipulaciones artificiales en lo subjetivo. Habla en efecto, para empezar, de cambios en la tonalidad afectiva anímica (*Umstimmung*): una manera sutil de enmendarle la plana al «maestro» Heidegger, ya que la famosa *Befindlichkeit*, el primer *existenciario* constitutivo del hombre (a saber: el encontrarse ya de antemano «entonado» con el ser, con un cierto e inevitable carácter, temperamento, humor), puede ser ahora alterada (se supone que *ad libitum*) por la ingesta de «sustancias psicotrópicas» (*Mensch-Ng*, p. 221). Menciona luego (adentrándose *pedem aliquantulum* en la ciencia-ficción) la posibilidad futura de *inducir* en pacientes contenidos de ideas (vaya, un completo «lavado de cerebro») mediante «sustancias nootrópicas» (el adjetivo es un neologismo, formado por analogía con lo *psicotrópico*; pero a la nueva palabra no le corresponde —al menos por ahora— ninguna realidad). Y por fin, como cabía esperar, se refiere «a la idea popular, más o menos fantástica» de hacer «hombres completos», o sea, a la clonación, y más: a la creación en laboratorio de *superhombres* (*ibid.*).

También en este caso podemos afirmar con bastante seguridad que Heidegger se habría indignado de haber oído que un sedicente «descendiente» suyo (por heterodoxo que fuere) *retorcía* sus concepciones básicas para extraer de ellas doctrinas contra las que estaría radicalmente en contra, doctrinas que le repugnaban visceralmente, más allá de la justificación filosófica o de la argumentación racional. Así, en una famosa entrevista con Richard Wisser para la ZDF (la segunda cadena de televisión alemana), en 1969, aseverará que un peligro de la técnica mayor que el de la bomba atómica se estaría dando ya en: «aquello que hoy se despliega como biofísica, a saber que en un tiempo previsible estaremos en condiciones de *hacer (machen)* al hombre, es decir, de construirlo en su ser orgánico tal como se tenga necesidad de él: hábil o inepto, capaz o estúpido. ¡Así de lejos se va a llegar! (*So weit wird es kommen!*)»⁵³.

⁵³ En *Martin Heidegger im Gespräch*, Alber, Friburgo/Múnich, 1970, p. 73.

Y bien, puede ser verdad que, como acusa Sloterdijk en general (y en nota al pie, en particular: los destinatarios son Habermas, Tugendhat y Spaemann), ese terror se deba a «fantasías en las que compiten biologismos primitivos con desvalidos humanismos y teologismos». (*Mensch-Ng*, p. 222). Pero la premonición de Heidegger sobre, por caso, los *androides* de *Blade Runner*, sí advierte ciertamente de un doble peligro. Peligro para el género humano, y peligro también —a más pequeña escala, ciertamente— para las posiciones de Sloterdijk. Dejemos de lado el primer peligro (propio más bien de una *fantafilosofía*), y atendamos al segundo, el cual —bien mirado— más que un peligro constituiría seguramente —de aceptar las premisas heideggerianas— una imposibilidad, aceptada por demás por el propio Sloterdijk. En efecto: si es cierto que el ser se *retrae*, esto es que el hombre jamás podrá llegar a sí (*Zu-sich-kommen*), y que por ello no habrá jamás un cierre definitivo de la historia (sino a lo más de *Menschentümer* históricas); y si es cierto, en consecuencia, que el hombre nunca podrá habitar el mundo plenamente, haciendo de él su casa (*Bei-sich-sein*: «estar cabe sí») —y recuerden ustedes que éste era el punto de partida del propio Sloterdijk (recogiendo sugerencias de Gadamer)—, se sigue entonces que no sólo el terror suscitado por la posibilidad de clonación es tan fantástico como infundado, sino que también lo será —y a mayor abundamiento— esa posibilidad misma, si por tal se entiende la creación de «hombres completos» *ad libitum*. Y ello porque, como señala Sloterdijk con toda razón, en el caso de los genes «no se encuentra ya nada cósmico en el sentido de la vieja ontología material, sino la más pura forma de información informada e informante, pues los genes, como dicen los bioinformáticos, no son más que “órdenes” para la síntesis de moléculas proteínicas» (*Mensch-Ng*, p. 221).

Ahora bien, esto significa que en el mejor de los casos, incluso cuando se pudiera dominar la técnica de «replicación» y de «traducción», y no sólo de *lectura* de los cromosomas, sería preciso contar contradictoriamente, *per impossibile*, con los «filamentos-basura» que intervienen activamente en esas órdenes —sin orden ni concierto por su parte— o que interfieren en ellas, produciendo *mutaciones*. Es decir: lo verdaderamente interesante, a mi ver, es que incluso en el nivel microscópico, literalmente fontanal de la vida, en los genes y sus combinaciones triádicas de bases, se muestra con toda fuerza eso que Heidegger llamaba *retracción* (*Entzug*) y Hölderlin lo *aórgico*, o que el Schelling del escrito *Sobre la li-*

bertad humana (¡ya en 1809!) tenía por resto irreductible, y al que denominaba: la «naturaleza – en Dios»⁵⁴. Dicho sea de paso —y disculpen ustedes la breve desviación— sería muy interesante el estudio de ese fascinante opúsculo schellingiano a la luz de la tecnología genética. Fíjense ustedes simplemente en este fragmento e intenten «verterlo» de conformidad con las nuevas nociones: «Tras el hecho eterno de la autorrevelación, todo es en el mundo —tal como lo vemos ahora— regla, orden y forma, pero, con todo, lo carente de regla sigue yaciendo siempre en el fondo (*immer liegt noch im Grunde das Regellose*), como si pudiera brotar de nuevo, y en ningún lugar parece que el orden y la forma sea lo originario, sino como si se hubiera ordenado algo inicialmente sin regla. He aquí la inasible base de la realidad de las cosas, el resto que nunca puede salir a la luz (*der nie aufgehende Rest*), aquello que ni con el mayor esfuerzo se deja disolver en el entendimiento, sino que permanece eternamente en el fondo»⁵⁵.

Ahora, con el recuerdo de estas profundas —y sombrías— palabras, podemos atender de nuevo al texto de Sloterdijk, que concluye esta parte criticando el «espejismo histórico» de quienes se aterrorizan ante esas manipulaciones genéticas porque creen —dice él— que de este modo «el yo debiera hundirse y perderse sin resto en la cosidad y en la exterioridad» (*Mensch-Ng*, p. 222). Desde luego, contra quienes así piensan hace muy bien Sloterdijk en revolverse y lanzar sus dardos. Pero me temo que, sin ir más lejos, la mayoría de ustedes y yo mismo no estamos preocupados en absoluto porque el «yo» del nuevo hombre «preprogramado» sea algo sumido en la opacidad de la materia. Todos hemos visto *Blade Runner*; y nos gusta pensar que hasta los androides (al contrario del eficiente Mr. Spock de *Star Treck*) hayan de tener emociones, sentimientos y miedo a la muerte. No. La preocupación se debe a algo que ya insinuamos al citar la fobia de Heidegger a lo que él llama «biofísica»; me preocupa, a saber, que a pesar de tanta exaltación de la técnica, también en Sloterdijk es el hombre el que puede alterar al hombre, y aun el que *podría* crearlo, no

⁵⁴ *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*, ed. bilingüe de H. Cortés y A. Leyte, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 163. Por «naturaleza» no hay que entender aquí, ni mucho menos, el todo ordenado de lo ente, sometido a leyes (la *natura formaliter spectata*, de Kant), sino un *fondo tenebroso*, caótico. Schelling lo llama *Grund*, pero en el sentido justamente de «fondo» (no de fundamento o *ratio*), o sea: de *Abgrund*, de «abismo» o «desfondamiento».

⁵⁵ Trad. cit. (con leves modificaciones), pp. 167 s.

a imagen y semejanza suya (pues Elohim-Dios parecía bastante modesto —o más bien prudente— al respecto), sino *a voluntad*: peor... o mucho mejor que su creador (recuerden ustedes cuán feos y endeables —y hasta tarados— eran los humanos «fabricantes» de androides en el ya tantas veces citado film de Ridley Scott). O sea, que el alterador y el alterado podrán pertenecer ambos —más o menos— a la especie humana: pero el hecho indiscutible es que el primer hombre tendrá poder sobre el segundo para manejarlo (aunque no del todo, por lo que vimos antes sobre el «resto»). Para decirlo francamente y al estilo de Humpty-Dumpty: la cuestión es, sigue siendo, *quién manda aquí*, quién tiene el poder para manipular y clonar, y quién tiene que resignarse a ser manipulado y clonado (por no hablar del estatuto jurídico-legal de los propios clones).

6.5.2. *Sobre las posibilidades humanas de despejar y recoger*

Y es aquí, en las consecuencias *políticas* de su concepción *ontotecnológica*, donde me sorprende Sloterdijk, con su —ya anunciado— canto al más o menos próximo final de toda *human bondage* (por decirlo con Somerset Maugham). O sea, que él ya prevé por dónde ha de ir la historia, ahora que la técnica se ha revelado como su verdad absoluta. ¡Y eso que acusaba a Heidegger de no haber «superado el *furor teleologicus*!»⁵⁶. En primer lugar, sienta las bases de la definición del «dominio» (*Herrschaft*), al decir que éste surge de la aplicación práctica de un (interesado y en definitiva ficticio) desequilibrio entre lo humano y anímico, por un lado, y lo cósmico y mecánico, por otro (cf. *Mensch-Ng*, p. 219). Esto es, dominador sería aquel que reduce⁵⁷ el extremo de su relación (con independencia de que se trate de una relación con otros hombres o seres vivientes, o con cosas) a algo «material», y por ende disponible y manipulable, mientras que él mismo se arroga —como *subjetividad*— los caracteres de *autocontrol* y *autoconciencia*: es decir,

⁵⁶ En la versión definitiva ha sido suprimida la siguiente frase: «Pero con esta corrección [a saber: la del sentido de la historia en Hegel, F.D.], ¿hemos superado también el *furor teleologicus*?» En la conferencia de Madrid, la frase se encontraba en el tercer párrafo de la misma, al hilo de la comparación de Sloterdijk entre el «triumfante» curso solar de la historia en Hegel («de Jonia a Jena») y el «apocalíptico» en Heidegger («de Atenas a Hiroshima»). Cf. *Mensch-Ng*, p. 214.

⁵⁷ Voluntariamente o no, eso da igual; recuérdese a Platón y su *Político*.

que precisa primero *dominarse a sí mismo* —en acción y pensamiento— para sentirse luego con derecho a dominar a cuanto no es él (o no es como él). Sloterdijk resume muy bien esta relación de dominio con términos hegelianos («ser cabe sí» *versus* «ser o estar fuera de sí») y heideggerianos («recogimiento» *versus* «dispersión»: *Sammlung versus Zerstreuung*): la *autotransparencia* del lado dominante (en virtud de la cual todo ha de ser para él igualmente transparente, pues que la conciencia es el lugar del *sentido* de lo real) y la *disponibilidad* (no sin hosca resistencia) del lado dominado, que para eso estaría la técnica: para dominar, o sea, para *domar* y *domesticar* aquello que en principio —por ser «natural»— no se deja, como es, claro está, *natural*.

Pues bien, nuestro optimista autor piensa que con el advenimiento de las nuevas tecnologías (y especialmente de la biogenética), tan ancestral esquema ha de encaminarse, se está encaminando ya a su ocaso. ¿Por qué? Aquí, Sloterdijk se acoge de nuevo a Heidegger y utiliza *pro domo* las famosas nociones (por llamarlas así) de *Lichtung* y de *Sammlung*, de «despejamiento» y de «recogimiento», como si dijéramos: de ordenación y medida de los entes y situaciones del mundo por un lado, y de agrupación y homologación de lo existente por otro. Según esto, el hombre sería «una posibilidad regional de despejamiento y una posibilidad local de recogimiento» (*Mensch-Ng*, p. 222)⁵⁸. *Regional* —interpreto— porque es él quien dispone regiones, quien abre espacios, vías y vanos a partir del *magma* telúrico, a partir de la oquedad y retracción de la tierra. En este sentido, el hombre sería algo así como un *hacedor de vacíos*. *Local*, en cambio, porque el ser humano (un animal excéntrico, absurdo: sin lugar determinable, como buen *Da*, como el «ahí» del ser en que él es), es quien «pone» (*legt*, dicen los alemanes) las cosas en su «sitio» (*Lage*), al recoger su dispersión y «sujetarla» mediante la primera y más efectiva de las técnicas: la imposición de nombres. De este modo pueden brotar las cosas como «lugares» (cf. *El arte y el espacio*, el famoso opúsculo de Heidegger a propósito de *lithocollages* de Chillida). Así, en definitiva, interpreto yo las incitaciones de Sloterdijk, a saber: el hombre

⁵⁸ Repárese en que ese «recogimiento» (*Sammlung*: normalmente, «colección») no tiene que ver con el de la dominación metafísica, como señala Sloterdijk, o sea con la colección de objetos, convertidos en bienes o propiedades en las que y por las que se reconoce a sí mismo un sujeto como *dueño* de esas cosas, exigiendo a los demás sujetos que respeten sus posesiones. En el límite, todo sujeto querría ser el único coleccionista: un «recolector total» (*All-Sammler*). *Mensch-Ng.*, p. 222.

es la *posibilidad de mundo a partir de tierra*. Esto último (el respecto telúrico, indomitable) parece ser admitido también por él cuando «retuerce» —en un *tour de force* estilístico admirable, en verdad— la famosa frase de Sartre sobre el hombre como «pasión inútil»⁵⁹ para adaptarla *sensu heideggeriano*. Siguiendo en efecto las incitaciones de la *Carta sobre el humanismo* relativas a la «*humanitas del homo humanus*», la existencia humana —dice Sloterdijk— ha de llegar a ser entendida «como una noble debilidad (*noble Schwäche*) y como una fuerza poética local (*lokale Dichtungskraft*)». Y concluye, con la ya mentada *retorsión*: «El Estar es una pasión en vista de lo descomunal (*Dasein ist eine Passion angesichts des Ungeheuren*)» (*Mensch-Ng*, p. 223).

Espero que esas nociones no les parezcan a ustedes demasiado «literarias» (y hasta «poéticas»), o sea altisonantes pero hueras. A mí me resultan desde luego altamente estimulantes, pues parecen brindar una vía para escapar de los extremos de un *antihumanismo* mecánicamente irracional (según el cual todo es manipulable, incluyendo esa proposición y a quien la propone) y un *humanismo* piadoso y trasnochado. De ellas podría extraerse seguramente una tercera *manera de ser hombre*.

En efecto, Heidegger (al fin, el iniciador —con Hegel— de todas estas vueltas y revueltas) corría el peligro de pasar *insensiblemente* del hombre como «pastor del ser» al hombre como *conductor* de los demás hombres. Ciertamente, podemos admitir que el Pastor-Guía se decidiera, sacrificado, a mandar, llevado por su ansia de *procurar* la libertad y la resolutividad *auténtica* de los otros «onto-pastores», que no saben todavía que lo son; pero ello no quita (al contrario, lo implica) para que unos pocos elegidos —el poeta, el fundador de Estados y el pensador— sean a la vez pastores del ser —como todos— y «pastores» (conductores o *Führer*) de hombres. De todas maneras, cabría argüir que esta concepción no entraría ciertamente en la definición sloterdijkiana de «dominio», porque el Buen Pastor no tomaría a los «súbditos» por algo cósmico y material, sino que los incitaría a obedecer *voluntariamente* (como vimos en Platón), o mejor aún: sería elegido por aclamación por la grey, compuesta de hombres libres (en Heidegger cabe sospechar algún resto de admiración por el viejo sistema germánico de elección del *Herrscher* por el pueblo reunido en asamblea, en *Versammlung*). Pero entonces se alza otro problema, mayor aún: pues

⁵⁹ Cf., *supra*, nota 16 de la Introducción y el texto correspondiente.

en puridad no debiera hablarse en ese caso de «hombres» en general, para designar con un mismo término tanto a mandos como a mandados. Pues los primeros tienen un acceso privilegiado al «ser» que a los demás (también como en Platón) les falta. Y eso es lo que a ellos les faculta a *divinis* (o *mutatis mutandis*: *seinsgeschichtlich*) para ser Guías. ¡Qué le vamos a hacer! Éste es, literalmente, un problema *genético*. Y vean ustedes: Heidegger fue durante algún tiempo coherente con esto, cuando —en sus cursos de los «años sombríos»— hablaba del poeta (y hasta del *Führer*) como de un *héroe* o *semidiós*: algo que hay que tomar absolutamente en serio, si queremos entender a ese pensador también en sus «bajos fondos».

Gadamer, por su parte, solventa el problema del dominio (de algunos hombres sobre los demás) como dicen que Alejandro hizo con el nudo gordiano: lo parte de un tajo. Fiel a una consigna que aquí, en España, se conoce con el democrático eslogan de: «¡Café para todos!», el constructo «hombre» que su concepción nos ofrece está al parecer ya de antemano libre de toda voluntad de dominio. Es más, llevado por su ansia de estar en la verdad, el hombre gadameriano tiene hasta su punta de masoquismo, y arriesga opiniones para que le corrijan y se las refuten: un poco como pedía también su *pendant* del lado analítico: Sir Karl Popper. Lector infatigable, sabe sin embargo que él nunca empezará ni terminará nada, sino que su escritura —más una glosa que una respuesta o un desafío— es una mera inscripción en la cadena interminable de preguntas y de respuestas en la que se despliega el ser. Amante de la «fundición», no vive sino para fundir en efecto su horizonte de comprensión —llo de prejuicios que sólo *ex post festum* se irán aclarando— con los horizontes de sus lecturas, que llegan a él ya sedimentados y «torneados» por las diferentes capas de su recepción. Sólo en apariencia emisor o receptor, ese hombre es más bien un *transmisor* tan poco fiable como imprescindible porque, en realidad, todos los mensajes que tenemos son *traducciones*: multiverso de la mediación. En el mundo de Gadamer nada hay directo, inmediato, «natural». Lo que no se sabe es si de este modo se avanza o se retrocede en la comprensión, a menos que situemos el baremo —moral de bibliotecario— en el número de libros que cada uno ha «traducido» y en el de conversaciones que ha suscitado esta suerte de *correvedile*, deseo de mostrar a los demás lo que él dice que dicen los clásicos, a sabiendas de que está «deformando» un mensaje que, por lo demás, nunca fue tampoco *original*. La verdad es que el hombre de Gadamer y su entorno son tan políticamente correctos como inanes.

Y uno se pregunta si no estaría preparada para gente así la dolido burla final de *Reglas para el parque humano* sobre los libros ordenados en sus baldas, esperando que alguien los coja, con el chasco de que quien así lo haga sea en definitiva un archivero que los entregará a su vez a un archivista, empujando así la inopia de la historia del saber *humanista* (cf. *Regeln-Ng*, pp. 336 s.). Muy otro era, desde luego, el *oficio o vocación de traductor* con el que un día soñara Walter Benjamin.

6.6. EL HOMBRE, TRANSDUCTOR DE LA VOZ DEL SER EN SIGNOS ELECTRÓNICOS

Frente a esa educada domesticación llevada a cabo por el *conductor* heideggeriano, y su conversión en culto y refinado *traductor*, la teoría del «hombre» en Sloterdijk resulta ciertamente una estimulante inmersión en la realidad, aunque peque a mi ver de oscilar un tanto pendularmente entre el recio «primitivismo» nietzscheano-platónico de los conductores de ganado bípedo y sin cuernos y el *cyborg* libre de dominio (sin dominar ni ser dominado) gracias a la interpretación *ontotecnológica* de la informática y la biogenética.

El *Da* del ser, según interpreta más o menos correctamente Sloterdijk, se convierte en la obra madura de Heidegger en la *Lichtung* o despejamiento⁶⁰. El ser humano es, en efecto, el ser

⁶⁰ No creo que se deba a la concisión de la conferencia ni a una mera mala comprensión del pensar de Heidegger el hecho de que una y otra vez identifique Sloterdijk el *Da* del ser o la *Lichtung* con el hombre, en vez de verlo como el ámbito —configurado en cada caso según la historia del ser— en que el hombre *se da*, y en el que corresponde a la vez al exhorto del ser y al cuidado de lo ente. En el ser humano *se da* el despejamiento. Pero él *no es* el despejamiento, como si hubiera dos «cosas» que se reparten las funciones: el ser como retracción y el hombre como espaciamento y avío de tiempos. Al igual que todavía hay quien cree que él —tal persona de carne y hueso— es un *Dasein*, con tal de que su vida sea «auténtica», así también establece Sloterdijk una *Gleichung*, una «ecuación» entre el ser humano y el despejamiento. A mi modo de ver, es una inconfesada querencia «humanista» la que empuja a Sloterdijk a esa identificación, a pesar de que pocas líneas después (*Mensch-Ng*, p. 224) dice que el hombre *está en* el claro. Con estas oscilaciones, empero, no sólo se malentiende a Heidegger (eso es quizá lo de menos), sino que la concepción misma del Ser como Técnica resulta afectada y, por ende, la interpretación del hombre. Que la técnica sea *del* hombre e incluso que esté *en sus manos* no tiene por qué significar necesariamente que sea una propiedad, un atributo o un producto de la voluntad e inteligencia del hombre (y menos si se

que «despeja» o «da juego», *dando y tomando* las medidas a la realidad: aquel que da lugar a las cosas y tiempo al tiempo... siempre que sepa escuchar la tormenta del ser, siempre que dejemos de malentender ese término —como nos advierte Heidegger— «en el sentido de un género dentro de cuya generalidad vacía tuvieran su lugar como casos singulares las doctrinas de lo ente representadas historiográficamente (*historisch vorgestellten Lehren*). “Ser” habla en cada caso de acuerdo a su destinación (*geschicklich*) y, por lo tanto, penetrado por la tradición»⁶¹. Nuestro «descendiente» estaría de acuerdo con esta sentencia. Sólo que él —y si ustedes permiten la injerencia, yo también con él— entiende esa tradición como un *despliegue técnico*. Como dice en efecto con un expresivo giro que recuerda el inicio del film *2001*, de Kubrick, el hombre no es un ser inerte que se está con las manos vacías cuidando del rebaño: «En las manos tiene piedras, y sucesores de las piedras: instrumentos y armas» (*Mensch-Ng*, p. 224). Y hasta señala el punto de inflexión de la técnica en tecnología: el paso de instrumentos con empuñadura al de las máquinas con teclado: paso de las técnicas *duras*, productoras, a técnicas *blandas*, climatizadoras y ambientadoras. Así es como, con un punto de arrogancia, puede contestar —en francés, nueva carta a amigos ya muertos— a Heidegger, que en la *Carta* de 1946 había contestado *via* Beaufret a Sartre. Éste, como apuntamos, había señalado que estamos en un plano donde, por principio, hay *hombres*. Heidegger, por su parte, había dicho que lo que hay, lo que se da es *ser*. Y Sloterdijk, ahora, corrige a ambos: «*Nous sommes sur un plan où il y a principalement la technique*», sentencia (p. 225). Y continúa con un aserto con el que yo no puedo por menos de estar enteramente de acuerdo, ya que constituía la célula germinal de mi *Filosofía de la técnica de la naturaleza*: «Si “se” da el hombre —dice— es sólo porque una técnica lo ha hecho surgir desde lo prehumano.»

entiende por tal cada *quisque*, el *ego homuncio* terenciano). Falta por pensar el sentido de la *donación* del ser a lo ente *como* técnica, la cual —como dice, sin embargo, agudamente el propio Sloterdijk, remitiendo a Nietzsche— hace del hombre una *Kompositionschance*, una oportunidad para componer las fuerzas que en cada caso lo traspasan (bioquímicas, sociopolíticas, culturales, etc.); como diría también Deleuze, lo que llamamos hombre es la historia de una serie de estrategias de encuentros azarosos.

⁶¹ *Identidad y diferencia. Identität und Differenz*, ed. de A. Leyte, pp. 114-115 (trad. modif.).

Según esto, el hombre es aquel ser capaz de oír la *voz del amigo*, la voz del «ser-técnica»⁶², modulada históricamente, y de transformar esas señales «acústicas» y «visuales» en signos susceptibles de radiodifusión y televisión: en signos e impulsos eléctricos y electrónicos⁶³. Por ello, bien podemos aprovechar una metáfora

⁶² Esta identificación parece ir radicalmente en contra del parecer de Heidegger, el cual se pregunta retóricamente (y se contesta a sí mismo del mismo modo): «Pero ¿acaso nos es lícito equiparar (*in eins setzen*) sin más el mundo técnico con el ser? Evidentemente no, ni siquiera si nos representamos este mundo como el todo concatenado de energía atómica, planificación calculadora por parte del hombre y automatización» (*Identität...*; ed. y trad. cit. —modif.—, p. 79). Sin embargo, es no menos evidente que ni Sloterdijk ni yo mismo identificamos el ser con el mundo (técnico o no), y menos con «este» mundo en el que ahora vivimos, empíricamente considerado, sino —en mi caso— con la *tradicición, históricamente acontecida, de relaciones de transducción plasmadas en cada caso en «posibles» lingüísticos, étnicos y laborales*, los cuales obran a modo de factores diferenciales de naturaleza y cultura, estableciendo desequilibrios entre esos ámbitos y haciendo que éstos se compenetren cada vez más íntimamente, sin llegar nunca a identificación, sino —muy al contrario— creciendo en diferencialidad y resistencia de modo directamente proporcional a su cohesión. Es esa tradición (en el sentido heideggeriano de *Überlieferung*, de entrega más allá de sí: literalmente, de *con-signación*) es lo que yo denomino «Técnica».

⁶³ Las comillas en *angulatus* (señales «acústicas» y «visuales») pretenden indicar que no se trata aquí de señales empíricas, sensorialmente recibidas, sino de las *condiciones de posibilidad* de éstas. Condiciones que no están desde luego en poder del hombre: al contrario, la «homínización» está cifrada en las marcas impresas en un grupo social pre-humano por esas condiciones. De una manera mucho más oscura, y jugando con el lenguaje, se ha expresado Heidegger en *Identität...*: «En el hombre se hace valer (*waltet*) un pertenecer (*Gehören*) al ser, pertenecer que escucha (*hört*) al ser, porque él [el pertenecer] está transferido a éste [al ser] como propiedad suya (*weil es diesem übereignet ist*)» (trad. modif., p. 75). En términos *ontotecnológicos* yo «traduciría» esta sentencia del modo siguiente: en el hombre (y convirtiéndolo en tal) se hace valer el hecho de su pertenencia a una cadena de transformaciones técnicas del grupo social al que pertenece y del entorno en que vive, pertenencia inculcada de un modo «natural» (es decir, no necesariamente consciente y reflexiva, sino por así decir por «ósmosis» de esas tradiciones, como, p. e., se aprende a hablar), y que funciona mediante «pre-juicios» que permiten atender a unos estímulos y desatender a otros, de tal manera que, en definitiva, el hombre sólo es él mismo, *de propio*, cuando *a sabiendas y libremente* reconoce —al usarla— esa herencia (la Técnica, plasmada fenomenicamente en cada caso en un «mundo técnico») como los «posibles» que le permiten proyectar su propia vida y modificar su entorno, transformando retroductivamente así, también, esos «posibles» a él transferidos. Como se aprecia en esta concepción, la «burbuja técnica» sirve a la vez de «paisaje» del hombre y de factor de propulsión —y de limitación: nadie puede saltar más allá de su propia sombra— de realizaciones *inéditas*: inéditas, justamente por insertarse en una cadena de «posibles» (tal sería mi «traducción» ontotecnológica de la «historia del ser» heideggeriana). Consecuencia de esa pertenencia

tomada del mundo del electromagnetismo y decir que el hombre sloterdijkiano es más bien una suerte de *transductor* (*transducer*, en inglés), que no se limita a «traducir» unas señales en otras, permaneciendo dentro del mismo ámbito de codificación (por caso, lectura, escritura y traducción de textos, como en Gadamer), sino que es un *transformador* de realidades. Para empezar, transformador de sí mismo, de su propio cuerpo y de su propia mente. Primero, *fenotípicamente*, adecuando su equipo sensorial a los instrumentos de transmisión de movimientos, de fuerzas y de mensajes. Pero, ahora, ¿ha llegado acaso el momento de la manipulación del *genoma* mismo? ¿No se está haciendo ya algo parecido con los bancos de esperma, la fecundación artificial y el cultivo de embriones y células-madre? Ciertamente. Mas la pregunta es ahora de orden ético y político.

6.7. AL ÉXITO (POLÍTICO) POR LA PRÁCTICA (BIOTECNOLÓGICA)

Y la respuesta de Sloterdijk sigue siendo ambigua. Poco después de haber señalado, como hemos visto, que la técnica es *antropógena*, afirma que los hombres «no hacen nada perverso si se alteran autotécnicamente (*autotechnisch*)» (*Mensch-Ng*, p. 225). Lo preocupante de esta concepción no está desde luego en las condiciones y restricciones, políticamente correctas, que el autor muy vagamente señala, a saber: que esas modificaciones se hagan mediante *coproducciones* (como si se tratara de una película) «con el potencial evolutivo», sino en el adverbio utilizado, y sobre todo en su prefijo: *auto-*. Como estamos viendo, constantemente oscila Sloterdijk entre la idea de que es la técnica la que genera de consuno hombres y entorno (cultura y naturaleza), y la de que son los hombres los que se hacen a sí mismos usando a este efecto la técnica como un instrumento, diríamos, *autopoiético*. Por eso resulta igualmente ambigua la utilización que hace de una cita del teólogo católico Karl Rahner (de la cual, por cierto, ha extraído el título de su propia conferencia). Cito a mi vez a Rahner: «El [hombre] tiene que querer ser el hombre auto-operable (*der operable Mensch*),

genérica y genética es la pertenencia a una etnia, estirpe, lengua, etc. Y sólo a través de esas *pertenencias específicas* se «escucha» y se «obedece» —siempre de manera *modulada, situada*— a la «llamada» general a ser hombre. De este modo, según creo, se evitan los extremos del *determinismo* y de las *cosmovisiones* estancas, discontinuas e incompatibles entre sí.

aun cuando la envergadura y el recto modo de esta automanipulación sigan siendo hasta ahora oscuros... Pero es cierto que el futuro de la automanipulación del hombre ha empezado ya»⁶⁴. Ahora bien, a pesar de la aparente audacia del texto, Rahner puede y hasta *debe* aprobar esa *automanipulación* desde una ortodoxa perspectiva católica de corte *agustiniano*, ya que el *homo interior* es *intimior intimo meo: mein besseres Ich*, «mi mejor yo», si queremos decirlo poéticamente con el lied *Widmung*, de Schumann. Al igual que en Teilhard de Chardin, la «tecnoesfera» es cumplimentación del plan de la Creación, de la cual el hombre es colaborador, y más desde el momento en que el Hombre por antonomasia, Aquel a quien todos hemos de imitar es Jesucristo, un hombre que es al mismo tiempo e inescindiblemente el Hijo, la Segunda Persona de la Trinidad.

Todos estos presupuestos teológicos son, como cabe suponer, absolutamente pasados por alto por Sloterdijk. Al contrario, se corre el peligro al leer su texto (yo no digo empero que ésa sea su concepción) de creer que se está postulando aquí tácitamente una especie de actualización de los «tres estadios» de Comte: *a*) el *numinoso*, cuando el hombre primitivo es precariamente separado por la técnica de un entorno amenazador, que él concibe como «coerción natural» (*Naturzwang*)⁶⁵; *b*) el *metafísico*, en el que la conjunción de la idea romana de *humanitas*, del mensaje cristiano y de las técnicas de lectura y escritura desequilibra la relación «hombre/mundo», entendiéndola como dominio del *sujeto* sobre un campo infinitamente disponible de *objetos*; y *c*) el *tecnológico*, en el que el hombre tomaría conciencia de que esos presupuestos (el humanismo, el cristianismo y la escritura) no eran en definitiva sino *invenciones* suyas y, en consecuencia, *liberado por fin de toda coerción y sujeción a un poder superior*, se dedica voluntariamente a manipular su entorno y a modificar su propio cuerpo y su propia mente *ad libitum*, con tal de respetar, eso sí, el «potencial evolutivo». Y si esto fuera así (insisto: no creo que ésa sea la posición de Sloterdijk; pero sus vacilaciones al respecto pueden inducir a creer tal cosa), tendríamos entonces una suerte de *superhumanismo tecnológico*. Según ello, bien pudiera ser que, al inicio de la his-

⁶⁴ Cit. en *Mensch-Ng*, p. 225. El pasaje proviene del ensayo *Experiment Mensch. Theologisches über die Selbstmanipulation des Menschen. Festschrift für Max Müller zum 60. Geburtstag*, Alber, Friburgo/Múnich, 1966, p. 53.

⁶⁵ En efecto, Sloterdijk entiende la *Selbstmanipulation* rahneriana como «sur-gida de la liberación cristiana de la coerción natural numinosa» (*ibid.*).

toria humana, la técnica hubiera sido un factor autónomo *antropógeno*; pero al cabo de la calle de su desarrollo, hasta convertirse en *tecnología*, se habría convertido en una herramienta prodigiosa en poder del hombre.

Mi desazón respecto al texto de Sloterdijk, ya lo están notando ustedes, se concreta pues en una sencilla pregunta: ¿es o ha llegado a ser hoy la técnica un instrumento en poder del hombre, o ha sido y sigue siendo Algo a lo que él pertenece, sin perder por ello capacidad de decisión libre, sino, al contrario, posibilitándola? Desde luego, yo me inclino (con Heidegger) a ver la Técnica como un Destino (recuerden sin embargo que el Destino se cumple —que se llega a destino— cuando uno lo realiza; nadie sufre pasivamente *su* destino: ni los astros ni las vacas tienen destino *propio*). Sloterdijk, por el contrario, y después de muchas vueltas y revueltas, parece pensar, a través de términos como *automanipulación*, *autotécnica*, *autopraxis*, y demás *auto-prefijados* (y nunca mejor dicho: la autorreferencialidad queda prefijada, preprogramada, propuesta de antemano), parece pensar —digo— que la técnica, al menos hoy, está al servicio del hombre y en poder de éste. Y más: que sólo hoy podemos hablar sin vergüenza ajena del «hombre en general», más allá de las humillantes distinciones entre «pastores» y «rebaños», propias de la metafísica: de Platón a Nietzsche. Veremos en seguida esta optimista previsión acerca de una estupenda y nunca vista *anulación del poder* en las relaciones humanas gracias a la técnica.

6.8. LA SOMBRA DE ORTEGA: LA TÉCNICA, UN LUJO A SU ALCANCE

Ahora me interesa fijar más, y fundamentar, mi sospecha de que Sloterdijk acaba por desdecirse de su formidable aserto anterior (a saber: que estamos en un plano en el que por principio hay Técnica) para volver a la chita callando a un Sartre «tecnologizado», como si *sotto voce* se nos dijera que vivimos en un plano en el que por principio hay hombres, *gracias a la técnica por ellos empleada*. Creo que esta sospecha de «neohumanismo tecnológico» alcanza visos de verosimilitud cuando leemos en Sloterdijk que la «situación humana» proviene «de una evolución *lujosa* autoplástica» (*aus einer autoplastischen Luxusentwicklung: Mensch-Ng*, p. 226; cursiva mía en la trad.). Ahora se ha dado un paso más: un paso que acerca a nuestro autor a la *Meditación de la técnica*, de don José Ortega y Gasset. Por cierto, podía haber recurrido a esa obra

(¡de 1933!) para cimentar su concepción de la *autogénesis* humana. Escuchen ustedes, si no, esta redonda sentencia de Ortega: «El hombre, quiera o no, tiene que hacerse a sí mismo, *autofabricarse*»⁶⁶. Y ya saben ustedes que para Don José el hombre es técnico *ab origine* y contra natura, puesto que mientras el animal trabaja para satisfacer sus necesidades, el hombre lo hace en cambio para adquirir una sobrenaturalidad, poniendo a su disposición aquello que, biológicamente hablando, le es por completo *superfluo*. La técnica es, sí, *antropógena*, pero no deja de ser por ello *un lujo a su alcance*, o sea al alcance del hombre que ella misma ha engendrado. Y además, un *lujo* exclusivo del hombre, ya que es la técnica la que sirve de criterio de demarcación respecto a la animalidad de la que el hombre *zoológicamente* proviene. Como Ortega dice con donosa paradoja: «ahora sabemos que las necesidades humanas son objetivamente superfluas y que sólo se convierten en necesidades para quien necesita el bienestar y para quien vivir es, esencialmente, vivir bien»⁶⁷. Sólo que quien sostiene tan «lujosa» teoría ha de pagar un precio, a saber: ha de aceptar la distinción jerárquica, *metafísica*, entre el hombre y las cosas, en provecho del primero. ¡Pero eso es lo que justamente Sloterdijk, con Günther, critica acerbamente! En cambio, Ortega es coherente: tan coherente como la metafísica moderna *desde la cual* él piensa. Veán si no esta definición por negación del contrario: «La técnica es lo contrario de la adaptación del sujeto al medio, puesto que es la adaptación del medio al sujeto»⁶⁸. ¡Sólo que ésa era precisamente —recuerden ustedes— la definición de «dominio» en Sloterdijk: la aplicación práctica de un desequilibrio entre lo humano y lo cósmico y exterior (el entorno), en favor de lo primero!

Tengo para mí que Sloterdijk no logra salir del todo bien parado de la contradicción consistente en exigir por un lado la *rebaja* de las ínfulas humanistas, desde el momento en que se va nivelando tendencialmente la diferencia entre hombre y (todo eso que antes se metía indiscriminadamente en el saco de las) «cosas», dado que ambas esferas estarían constituidas por centros complejos de «materia informada, *inteligente*» (a cuya partitura *genética* es preciso pues atenderse), manteniendo y propulsando, sin embargo, por el otro lado la *autorreferencialidad* del hombre, el cual no sólo estaría a

⁶⁶ *Meditación de la técnica*, Espasa-Calpe, Madrid, 1965, p. 46 (cursiva mía).

⁶⁷ *Op. cit.*, p. 28.

⁶⁸ *Op. cit.*, p. 23.

punto de reconocerse a sí mismo en su propia *hechura fontanal*, gracias fundamentalmente a la lectura del *genoma* humano, sino que estaría dispuesto también (¿quién: el hombre en general?, y si no: ¿qué hombres?, ¿acaso los científicos y dirigentes políticos de las sociedades avanzadas?), estaría dispuesto, digo, a manipular su cuerpo y su mente para eliminar disfunciones, mejorar capacidades, reforzar la inteligencia y, por lo que hemos oído respecto a la *Luxusentwicklung*, para escapar —en una evolución propiamente humana— de la cadena evolutiva general; de lo contrario, no entiendo qué pueda significar eso del «lujo». En una palabra: no se puede ser seguidor de un Heidegger cruzado con un «franciscanismo» tecnológico, o sea: un amigo de las «cosas mismas» —de las que ha de cuidar el hombre para recogerlas en el aprisco del «ser»—, y pretender al mismo tiempo ser oyente de la palabra —católica— de Rahner y —laica— de Ortega: las dos, empero, aunque por distintas razones, *homocéntricas*.

Sin embargo, las intenciones de nuestro hombre no pueden ser mejores: no parece sino que quien propugnara *reglas para el zoo humano* y planteara por ende la cuestión del poder y del desequilibrio entre pastores pastoreados haya descubierto casi neoescolásticamente que esas «reglas» están ínsitas en el corazón de todo lo real —sobre todo de lo biológicamente real—, de modo que bastaría con descifrarlas para darse cuenta —al cabo de la calle metafísica y técnica— de que en el fondo Platón (el «otro» Platón, el celebrado y utilizado por el cristianismo) tendría razón, de que eso de la *interconversión* de los trascendentales (ya se sabe: *ens et bonum convetuntur*) estaba muy bien traído, o sea: que *ser es ser bueno*, así que —en consecuencia— ser malo significa ser deficiente, sufrir de alguna privación (cf. *Mensch-Ng*, p. 232). ¿Y a cuento de qué viene tan estupendo redescubrimiento? Pues viene a cuento de que las nuevas tecnologías, al «leer» la *información* directamente en las «partituras genéticas» de lo real, no pueden ya ocasionar —como en la antigua metafísica, y en las antiguas relaciones de poder— un desequilibrio entre quien manda: el sujeto centralizador, ajeno y trascendente a la materia, y quien obedece: a la fuerza y violentamente, las cosas, que verían imponer sobre ellas un programa ajeno a su constitución; de manera más o menos consciente, pero no menos forzada, los hombres que no poseyeran posesiones ni elementos de control de lo «natural». En una palabra: sin decirlo, Sloterdijk se está refiriendo para las ya obsoletas metafísica y política al esquema hegeliano del Amo y del Esclavo. Con una particularidad: en este

caso no es el pensamiento el que, a través de las etapas del estocismo, el escepticismo y la conciencia desgraciada del judeocristiano, acaba por equiparar Amo y Esclavo, y fundir a ambos en la Razón renacentista, dispuesta a la conquista del mundo, sino la técnica. Ciertamente, y contra el desarrollo propuesto en la *Fenomenología* de Hegel, la Razón del Técnico habría tratado al Esclavo como si fuera también él un pedazo de masa maleable, dúctil, en las manos del Amo, el cual habría obligado a su vez al Trabajador a comportarse con la materia como el Amo lo hacía con él. De ahí infiere Sloterdijk, y de una manera no falta de ingenio, la razón de que el *materialismo* fuera una doctrina metafísica perfectamente compatible con la causa de la *emancipación* del hombre (del hombre, se entiende, que nada tenía que perder salvo sus cadenas, si se acuerdan ustedes todavía del viejo pero magnífico *Manifiesto comunista* de 1848).

6.9. ALOTÉCNICA VERSUS HOMEOTÉCNICA

Sólo que esa liberación de la opresión del hombre por el hombre tenía como consecuencia la explotación de la naturaleza. Así que el marxismo (un movimiento al que tampoco se refiere explícitamente Sloterdijk aquí) habría sido un episodio más, por bien intencionado y generoso que fuere, de la coyunda del *humanismo* con lo que nuestro autor llama *alotécnicas* (cf. *Mensch-Ng*, pp. 226 s.), como si dijéramos: técnicas dirigidas a y contra lo «ajeno», contra lo «inhumano» en definitiva, incluyendo en ello a los hombres cuando éstos son considerados sin más propiedades que las físicas, étnicas o lingüísticas. Una vez dijo Deleuze algo mordazmente irónico en su sencillez, a saber: «La razón no es más que una conversación culta entre propietarios.» Añadan ustedes al sustantivo «razón» el adjetivo «técnica», y verán qué bien se adecua eso al Poder. Aquí, la técnica sería vista como un instrumento en manos del hombre para separarse de la naturaleza (de la cual estaría peligrosamente cerca el ser humano por su lado corporal, animal) e imponerse sobre ésta, esclavizándola. Tal es por demás, todavía, el sentido habitual en que mucha gente sigue hablando de la «técnica».

Pues bien, frente a la alotécnica presenta Sloterdijk las nuevas tecnologías de la información y de la genética (las tecnologías *inteligentes* volcadas al fomento y transformación de la materia *inteligente*) como *homeotécnica* (p. 227). O sea: como técnica en la que

el sujeto y el objeto coinciden: aquí habría *inteligencia* por ambos lados. Y de nuevo piensa uno aquí en la escolástica —ahora, suarreciana—, que distinguía entre *conceptus subjectivus*, es decir: el acto de pensar y *conceptus objectivus*, es decir: lo pensado, el significado, el programa propio de las especies y los individuos, abierto ahora a los ojos del genetista como si se tratara de un libro. O si ustedes quieren, de un modo más moderno: eso de que la inteligencia (mental, diríamos) examina, manipula y transforma la inteligencia (que inmora en los seres vivientes, y seguramente no sólo en ellos) le recuerda a uno la división (y ulterior unificación) de la lógica hegeliana en lógica *objetiva* (la doctrina del ser y de la esencia) y lógica *subjetiva* (la doctrina del concepto y de la Idea). Sea como fuere, para Sloterdijk todo lo que en la alotécnica era malo se torna al punto en la homeotécnica en bondad, consenso y diálogo, sin que se vea muy bien por qué habrían de ser llamadas entonces con la misma raíz: la «técnica», cosas al parecer tan distintas.

No sé lo que les parecerá a ustedes, pero para mí es verdaderamente difícil establecer tan tajante distinción entre lo de antes, o sea la conjunción terrible entre Humanismo y Alotécnica, dedicada a la manipulación y «tortura» de *materias brutas* (*Rohstoffe*) en manos de *hombres en bruto* (*Rohmenschen*), generando por doquier dominio y esclavitud, y la nueva situación postmetafísica, o sea la vinculación entre el Principio Información y la Homeotécnica, que engendraría *cooperación* y *aceleración*, tanto en innovaciones como en inteligencia (cf. *Mensch-Ng*, pp. 228 s.). Es evidente que se están produciendo cambios revolucionarios, tanto en la manera de considerar la inteligencia y las emociones (y, por tanto, en el modo de considerar al hombre) como en la consideración de la naturaleza en general y del entorno en particular, hasta llegar al propio ser humano *in individuo*, pero tomado del lado «objetivo», en cuanto cuerpo orgánico sujeto a enfermedades o mente afectada por disfunciones. Pero yo al menos no veo que tan novedosa, y en muchos puntos prometedora situación conlleve de suyo, sin más, un potencial *liberador*, y no sólo del hombre, sino de la entera realidad, que pueda llegar incluso —según la tendencia ahora iniciada— a la desaparición de toda relación de poder, entendido éste como dominio del hombre por el hombre. Al respecto, y *a sensu contrario*, Sloterdijk tilda a la bomba atómica de «arma alotécnica extrema» (*Mensch-Ng*, p. 229). No veo por qué. Con independencia de sus efectos devastadores, el programa (filosófico o metafísico, si ustedes quieren) que llevó en definitiva a Oppenheimer a la cons-

trucción de la bomba es el mismo que el seguido por Watson y Cricks para descubrir la famosa «doble hélice», a saber: el *análisis* de la realidad hasta sus elementos simples, formulables matemáticamente y, por ende, susceptibles de nuevas «formulaciones» y transformaciones, hasta el punto de generar *sustancias nuevas*: las justamente llamadas «materias sintéticas», productos de laboratorio que han cambiado toda nuestra percepción sobre el sentido de lo real. En un lado, moléculas, átomos y partículas subatómicas. En otro, cromosomas, codones y bases (adenina, citosina, timina y guanina). La bomba fundió o fisionó átomos (según fuera atómica o de hidrógeno) siguiendo un principio análogo al empleado por el genetista para «crear» alimentos transgénicos o para «bombardear» células canerígenas. Es obvio que ni el afán de llegar al descubrimiento de las cuatro letras (pues siguen siendo cuatro, aunque una de ellas cambie según se trate de ADN o de ARN) que están a la base de toda la realidad viviente, ni tampoco el deseo de comprender sus combinaciones y sus reglas en las «palabras»-codones, siguen el ideal griego y medieval de la *vita contemplativa*.

Quien quiere aprender a leer es porque quiere escribir por su cuenta: escribir cosas nuevas y que a él le interesen, le distingan y lo promocionen. Y la genética no deja de ser una manera —todo lo compleja que se quiera— de leer, y sobre todo de *escribir*, palabras vivas: en mi cuerpo, o en el de otros. Por lo demás, el propio Sloterdijk (preso de nuevo en la oscilación que ya hemos denunciado varias veces) había acogido aprobatoriamente la *Selbstmanipulation* del hombre. De modo que no se entiende muy bien el que luego se celebre a la homeotécnica porque, en vez de dominar a lo otro, *reificándolo* (que diría Lukács), este *modo de ser que dice y hace verdad* se dedique tranquilamente a: «captar las condiciones internas del ser-con [uno] (*des Mitseienden*)» (*Mensch-Ng*, p. 231). Simplemente cabe preguntar a esto: ¿y para qué se quiere inteligir esas condiciones internas? ¿Por el mero afán de conocer, o para poder modificarlas, llegado el caso? Y, si esto fuera así, ¿quién y cómo se garantiza que esa transformación se haría en beneficio y con el beneplácito, consciente y voluntario, del ser modificado? ¿Basta acaso con predecir que las biotécnicas y las nootécnicas van a suscitar «un sujeto refinado, cooperativo, que juegue consigo mismo» (*ibid.*)? ¿Por fin Heráclito, Nietzsche, Heidegger y hasta Arthur C. Clark y Kubrick, con su «niño cósmico», van a ver realizado el sueño de la *coextensividad* del hombre y el cosmos, gracias a la homeotécnica?

6.10. QUE EL HORIZONTE DE LA LIBERACIÓN ES BIEN BORROSO

El propio Sloterdijk parece barruntar que su posición (para mí, tan optimista que roza a veces la ingenuidad) no se concilia con la realidad actual, en donde las relaciones de poder se han modificado profundamente, pero desde luego no desaparecido. Pues no hace falta ser Fukuyama para darse cuenta de que los «hombres en bruto», o simplemente los *hombres brutos* no tienen ya demasiadas posibilidades de ejercer su tiránico poder en las llamadas sociedades desarrolladas (parece que la homeotécnica tiene dificultades para medrar en el Tercer Mundo). Ahora bien, nuestro autor reconoce (*Mensch-Ng*, p. 228) que los «hombres refinados» —por llamarlos del modo contrario— están desde luego empeñados, según sus respectivas naciones (y dentro y fuera de ellas, según las industrias a que pertenecen), en una furiosa competición por el dominio justamente de la inteligencia (ya sea en *hardware* o en *software*, por no hablar del «material humano»). De modo que el poder, según parece, obedecería al mismo principio que la materia o la energía: cambia y se transforma, pero no puede ser creado ni aniquilado. Pues bien, a pesar de lo palmario de este hecho (piénsese en la «carrera» frenética del Proyecto Genoma entre los gobiernos de Estados Unidos y de Inglaterra, por un lado, y de la industria privada, por otro; cf. *Mensch-Ng*, pp. 232 s.), Sloterdijk no se arredra y sostiene que en este caso se trata de movimientos reactivos que son incompatibles con el «objeto» tratado, ya que la inteligencia (en el lado subjetivo: político) requiere absoluta libertad y cooperación para tratar consigo misma (en el lado objetivo: industrial). De modo que tendencialmente irán desapareciendo esas viejas formas, debidas a la *inercia* de un mundo ya periclitado, aun cuando sean incluso de esperar violentos movimientos —de tipo *neofascista*, incluso— de quienes se resisten a perder el poder. Todo ello, profetiza Sloterdijk, será inútil: «En el mundo interconectado, condensado de modo inter-inteligente, los amos y los violentadores ya no tienen prácticamente posibilidades de éxito a largo plazo, mientras que quienes cooperan, promueven y enriquecen encuentran conexiones más numerosas y adecuadas» (*Mensch-Ng*, p. 231). ¿Quién ha visto (o leído) al Sloterdijk de las *reglas zoológicas*, zaherido por la prensa, colegas y público en general por ser poco menos que *neonazi*, y quién lo ve (o lee) ahora, encuadrado en lo *politically correct*, hasta el punto de enlazar en un mismo trazo (ver p. 230) *infogenética* («las partituras genéticas no colaborarán con violenta-



dores») y *economía neoliberal* («del mismo modo que los mercados abiertos no se doblegan a caprichos autoritarios»)!

Por más que no se deba juzgar de intenciones, no creo que los malpensados que hay entre ustedes hayan dejado escapar la ocasión de interpretar eso que podríamos llamar *Grundoperation* de Sloterdijk del modo siguiente: tácitamente se hace retroceder a los políticos y técnicos de la alotécnica al nivel de más o menos fantásticos sátrapas y tiranos orientales (como si Truman y Bokassa fueran lo mismo, aunque sí estaban integrados en un mismo *Ges-tell*), con lo cual se advierte no menos solapadamente de que si alguien, ya se trate de individuos, de grupos o de países, intenta poner coto a las nuevas tecnologías o al menos preguntarse por el sentido y la utilización política de ellas, se verá rebajado *eo ipso* a ese nivel «peligroso» de Amo violentador y autoritario (al menos *in pectore*), con lo cual sería lícito emplear a su vez legítima violencia contra esos «reaccionarios». De nuevo he de hacerles notar, con toda sinceridad, que yo no sé si éstas son realmente las intenciones de Sloterdijk; es más: personalmente pienso que no lo son en absoluto. Solamente quiero llamar la atención de la lectura que sus textos *podrían propiciar*, de ser leídos por aquellos que *sí* tienen el poder (en el grado e intensidad que sea) para fomentar la investigación en biotecnología y su utilización *urbi et orbi*.

El problema del control y posesión de esa «inteligencia» (en los tres aspectos: la de los hombres, la de las máquinas, y la de la «materia»), el del acceso a la misma, el de la necesidad de mantener a su vez el control sobre materias primas y brutas (y sobre los países en que éstas se hallan), por muy alotécnicamente que sean tratadas, para construir a partir de ellas el *hardware* necesario, el progresivo y amenazador hiato (*gap*) que está teniendo lugar no sólo entre las convencional y vergonzantemente llamadas «naciones en vías de desarrollo» (antes eran colonias, y luego protectorados) y las «sociedades informatizadas postindustriales», sino también —como pasó con el campesinado en el siglo XIX— entre naciones antes desarrolladas y que ahora se ven abocadas a una quiebra —económica, política y moral— de consecuencias incalculables (piénsese en Colombia, en Argentina o Indonesia, o bien en Rusia y sus antiguos «satélites»)... todo ello es pasado por alto por Sloterdijk, o juzgado en todo caso como un fenómeno transitorio, o sea visto como un mal que ha de *autoeliminarse necesaria y progresivamente*, mientras que el «bien» se *expandirá y medrará por y desde sí mismo* (cf. *Mensch-Ng*, p. 232). ¡No parece sino que hu-

biéramos vuelto al pietismo de Oetinger y sus adeptos en el siglo XVIII, cuando insistían en eso tan bonito de: *bonum diffusivum sui!*

¿Qué decir, en fin, de todo este programa? Lo primero que a uno se le viene en mente es que, ante tan dichoso panorama, ya no va a hacer falta esperar ni al *otro inicio* heideggeriano ni a un nuevo Dios, ni tan siquiera en fin a Godot. Es como si la famosa y desesperanzada frase: *Nur noch ein Gott kann uns retten* («Sólo un Dios puede todavía salvarnos») hubiera sido parafraseada así: «Sólo el nuevo hombre auto-operable y homeotécnico puede salvarse a sí mismo: salvarse de la barbarie del autoritarismo (poder desequilibrador entre hombres) y de la alotécnica (poder de dominio sobre la naturaleza), salvarse para establecer una *alianza* de cooperación con los congéneres *coexistentes* (*Mitseiende*) y un fructífero y definitivo «diálogo con la naturaleza».» Sloterdijk nos sitúa ante esa posibilidad como si se tratase de un paso decisivo en la historia humana, y más: de «una especie de juicio de Dios de las inteligencias antagonistas sobre sí mismas» (*Mensch-Ng*, p. 233). Un juicio, una decisión equiparable a la disyuntiva por la que Yavé-Dios ponía ante el hombre de la lógica bivalente la capacidad de escoger entre la vida o la muerte, la bendición o la maldición (cf. *Deuteronomio* 30, 19; cit. en la misma página). Lo irónico de esta comparación es que Yavé-Dios se contradice nada más proponer esa elección, ya que punto seguido ordena: «Escoge pues la vida, para que vivas tú y tu descendencia.»

A pesar de citar estas últimas palabras, esta *orden*, Sloterdijk no parece darse cuenta de que esa contradicción *in actu exercito* puede aplicarse sin más a su propia posición, convirtiéndola en un dilema. O bien la homeotécnica, en cuanto modo de *ser*, de *decir* y de *hacer* la verdad, se impondrá necesariamente, como un *destino*, y entonces no hay nada que decir al respecto: pues ser libre, cooperativo, refinado, etc., equivaldrá a *aceptar lo que hay*, y ya está. Sólo que entonces no se ve dónde está la *auto-operabilidad* y la *automanipulabilidad* del hombre en cuanto *autoplástica*, y cuantos «auto» se quieran echar a rodar aquí. O bien lo que se desea es *inculcar mediáticamente* una doctrina (ya no es posible, es verdad, imponer sin más uno de los lados de la elección, como el viejo y buen Yavé), a fin de convencer a lectores y oyentes de las bondades de la supuesta nueva era, como personalmente creo que es el caso en *El hombre auto-operable*. Pero entonces ese intento se revela poco menos que como contradictorio, ya que, mientras por un lado se nos está prometiendo la liberación de toda imposición de opi-

niones y creencias, a fin de llegar —¡lo mismo que Habermas!— «a una ética de relaciones carentes de hostilidad y de dominio» (*Mensch-Ng*, p. 231), sólo que en virtud de la técnica, por otro lado se deja a la vez entrever tácitamente la legitimidad de emplear la violencia contra los disconformes (metiendo significativamente en el mismo saco a fascistas, a los «nuevos reaccionarios» —¡los viejos liberales moderados de izquierda!— y a quienes —pienso, por ejemplo, en el conglomerado de grupos «antiglobalización»— no acepten sin más el programa del «nuevo evangelio» tecnológico). Me parece que lo que subyace a las concepciones de Sloterdijk es un *determinismo* de la (*homeo*)*técnica* tan injustificado como el de la infraestructura económica en el marxismo. Así como en éste ciencia, política, cultura y, en general, todo lo que podamos llamar «mentalidad» dependía de la economía, aunque fuera «en última instancia» (según el donoso añadido althusseriano), así también parece ser en Sloterdijk la técnica la responsable de las relaciones de poder, y más: del entero modo de pensar de una época.

Sin embargo, me gustaría que tomaran ustedes todas estas reflexiones y críticas *cum grano salis*. Ya he hecho notar en múltiples ocasiones hasta qué punto me hallo cercano a las posiciones sloterdijkianas. No sólo nos unen ascendientes intelectuales en buena medida comunes (desde luego, Hegel, Nietzsche, Heidegger y Gadamer, así como McLuhan), sino que ambos estamos de acuerdo en radicalizar sentido y función de la técnica hasta hacer a ésta equiparable al *ser* heideggeriano, viendo en ella *el* modo primordial de «salir del ocultamiento» (*Entbergung*; *Mensch-Ng*, cf. p. 229) y, por tanto, de decir y hacer verdad. La técnica sería así en cada caso el factor diferenciador de hombre y naturaleza: *antropogonía* y *fisiogonía* serían de esta manera procesos paralelos, surgidos de una misma raíz.

Dicho esto, me parece unilateral el énfasis de Sloterdijk en el carácter «inteligente», no sólo de la por él llamada «homeotécnica» y del hombre que a su través se está gestando, sino también de la «materia informada»: tan *in-formada*, en efecto, que al final lo indicado por el sustantivo: el respecto de opacidad, retracción e indisponibilidad —tan acentuado por Heidegger, y que yo intento hacer operativo para la técnica y el arte actuales bajo la denominación de «tierra»—, parece ser al menos tendencialmente un factor evanescente, algo poco menos que desechable. Ya indiqué anteriormente que en las cadenas «lingüísticas» de ADN encontramos —como en la teoría de la comunicación de Shannon, y esta coinci-

dencia quizá no sea casual— mucho más «ruido» que «información», más basura y residuos que nombres y párrafos significativos. Una sombra hosca se deja ver al fondo de los intentos humanos, demasiado humanos, por «leer» la realidad, tanto en lo que respecta a las partículas subatómicas de la física como al submundo de los genes. Y esa *materialidad* —si queremos llamarla así— obliga a proceder con la máxima cautela (yo diría que afortunadamente) y a poner en sordina los cantos de los voceros de este *new brave world* al que ahora nos asomamos. Es posible que tengamos que recurrir de nuevo, y con mayor profundidad, a una «traducción» actualizada de la *Faktizität* y del «estar-arrojado», de esas *marcas indelebles* que Heidegger englobó bajo el existenciario de la *situatividad* o el «encontrarse-en» (la *Befindlichkeit*). Y seguramente no sea casual que, como queriendo prevenir de antemano esa insidiosa terquedad, haya señalado Sloterdijk —como ya vimos— que mediante la ingesta de drogas (habría tenido que hablar más bien de «inyecciones genéticas») podríamos llegar a recomponer *ad libitum* nuestras tonalidades afectivas, el temperamento que está a la base de nuestro comportamiento en el mundo.

Por último, quisiera resumir de nuevo mis dudas y dificultades respecto al optimismo *ontotecnológico* de Sloterdijk, proyectado sobre la política y, en general, sobre las relaciones de dominación. Tal como yo veo las cosas, la técnica no sigue una triunfante ascensión evolutiva en la que cada etapa —perfectamente diferenciable de las otras— sirve de superación del nivel anterior y de «fondo de provisión» y base del posterior. De este modo, la tan criticada creencia decimonónica en el progreso, en la «perfectibilidad ilimitada» del hombre se habría transferido sin más a la técnica, y más precisamente a la tecnología de este inicio de siglo y de milenio. Y encima con resonancias escatológicas, más que utópicas, como si la homeotécnica estuviera alumbrando la etapa final del hombre en su reconciliación final con la naturaleza, a fin de desembocar —según insinué a la vista de una famosa cita encubierta de Sloterdijk— en el místico «niño cósmico», en la perfecta penetración de hombre y ente, ambos hermanados en el «ser» de la técnica. Yo creo en cambio que las relaciones entre técnica y poder son mucho más complejas. Y la lectura de Foucault debería enseñarnos a ser mucho más cautos en el uso de esos términos, que por lo común, tomados aisladamente, no tienen más valor que el de una abstracción o compendio *de término medio* de una situación altamente complicada. Como el propio Sloterdijk reconoce, formas

ya casi obsoletas de poder pueden utilizar *pro domo* técnicas recientes y altamente refinadas (piénsese en el nacionalsocialismo y su obsesión por la química, en la investigación nuclear en la India o Pakistán, o bien, a un nivel más «mecánico» de utilización, en los talibanes afganos conduciendo *jeeps* o portando *bazookas*). Las nuevas tecnologías pueden ser, si no en investigación y en creación, sí en su utilización, objeto de difusión planetaria; y de hecho lo son, con independencia del régimen político respectivo, dado que progresivamente son tanto más complejas en lo primero (investigación y desarrollo) como sencillas en su manejo. Por cierto, y dicho sea de paso: Sloterdijk se ha fijado casi exclusivamente en la tecnología genética. Podría haber ampliado su enfoque hasta la cercana industria farmacológica (de la que no es un capítulo menor la producción clandestina de drogas) y la de armamentos. En todos esos casos, las relaciones de dominio no se darían con la crudeza de las *tiranías* de épocas artesanales o mecánicas en el interior de los países productores, técnicamente avanzados (aunque en ellos surgen relaciones de dominio mucho más refinadas y perversas); pero permiten y aun estimulan en cambio la persistencia de regímenes violentos e injustos en los países meramente *receptores* de esos productos tecnológicos. Baste citar aquí algo verdaderamente repugnante: el comercio de órganos (producto de asesinatos programados, o de ejecuciones «legales») procedentes de países tercermundista, para el avance de la investigación biológica.

No. No parece que estemos, al inicio de esta *bio-tech century*, en un mundo regido por el diálogo y las relaciones libres entre hombres que alteran genéticamente sus órganos o los ceden unos a otros generosamente. La descendencia de Heidegger tendrá que seguir preguntándose *por qué* alguien que cree tener derecho a denominarse el «pastor» del ser puede soportar sin rechistar que se trate a sus semejantes como ganado a ser vendido en piezas enteras o por órganos sueltos, *por qué* quienes se sienten «traductores» de los libros clásicos recibidos en la «historia efectual» no elevaron su voz ni pusieron en riesgo su vida para protestar primero contra la barbarie parda de sus compatriotas y luego contra la de otros pelajes y colores, *por qué* en fin el «transductor» de estímulos acústicos y visuales en señales electrónicas no utiliza esas señales para aunar a la gente contra el nuevo despotismo ilustrado del poder informacional y mediático, en vez de esperar a que la «homeotécnica» lo arregle todo, como antes se creyera había de hacerlo la necesidad histórica del advenimiento del proletariado o el «viento de un

pueblo» que, en este mundo ancho y ajeno, sigue estando a la intemperie.

Pero me parece notar en ustedes síntomas de cansancio; y no me extraña, después de esta desmesurada charla, o más bien monólogo respunteado de preguntas y objeciones (elididas en esta transcripción). Yo desde luego me siento cansado (y luego de la sencilla meditación anterior, un tanto deprimido: ya sabemos desde Hegel que la *hipocondría* es la puerta de entrada a la filosofía). Si yo al menos hubiera sido Sócrates, o —por seguir con la ficción— escrito con la donosura y garbo de Platón, podría haber levantado aquí —tinglado de la antigua farsa— un diálogo algo más verosímil. Pero ya ven ustedes lo que pasa cuando se empiezan a ventilar en público asuntos de familia: de familia fenomenológico-hermenéutico-ontotecnológica. Se emociona uno, y ya no hay modo de parar. Pero me parece que por hoy ya es suficiente. Comenzamos a hablar por la tarde, con un sol radiante, y ahora es noche cerrada. Ni siquiera hay estrellas, como si la meteorología estuviera deseando corresponder a eso de la «noche del mundo». Y si me permiten todavía un último inciso —quizá no muy refinado—, reconocerán ustedes conmigo que he estado hablando últimamente, y quizá en demasía, de cuestiones técnicas y biológicas, olvidando —desatento— que seguramente la más alta y urgente necesidad de organismos superiores como nosotros consiste en la ingesta de alimentos —yo al menos disponía de agua, mientras hablaba— y en la deyección de residuos inasimilables. Y por culpa de Heidegger y de sus descendientes hemos dejado que por un rato —largo, aunque espero que no lo fuera en el sentido del *Langeweile* alemán, o sea del «aburrimiento»— lo psíquico prevaleciera sobre lo somático. Así que ahora me despido de ustedes, que estarán seguramente pensando —como yo— en lo que habrá de cena, no sin agradecerles que durante este tiempo hayamos establecido de veras una modesta pero simpática *comunidad de diálogo, libre de dominio*.

Les deseo muy buenas noches.

BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES: *Retórica*, ed. [bilingüe] y trad. de A. Tovar, IEP, Madrid, 1971. (Hay otra vers. de Q. Racionero, Gredos, Madrid, 1990.)
- GADAMER, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübinga, 1975⁴. (Hay trad. de A. Agud y R. de Agapito, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1977.)
- *Kleine Schriften I. Philosophie. Hermeneutik*, Tübinga, 1967.
 - *Hermeneutik II. Wahrheit und Methode*, Tübinga, 1986.
 - *La Razón en la Época de la Ciencia*, Alfa/Porcel, Barcelona, 1990.
 - *La herencia de Europa*, Península, Barcelona, 1990.
 - *El giro hermenéutico*, Cátedra, Madrid, 1998.
- HEIDEGGER, Martin: *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Tübinga 1972⁹. [Ya recogido en la *Gesamtausgabe* (GA): 2.] (Hay trad. de J. E. Rivero, *Ser y tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997.)
- *Was ist Metaphysik? / Brief über den Humanismus*, en *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt del Meno, 1976 (GA 9).
 - *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, 1990² (GA 26).
 - *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, 1992² (GA 29/30).
 - *Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»*, 1989³ (GA 39).
 - *Einführung in die Metaphysik*, 1983 (GA 40). (Hay trad. de E. Esquiú, *Introducción a la metafísica*, Nova, Buenos Aires, 1966.)
 - *Grundfragen der Philosophie*, 1984 (GA 45).
 - *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles*, 1994² (GA 61).
 - *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, 1988 (GA 63). (Hay trad. de J. Aspiunza, Alianza, Madrid, 1999.)
 - *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, 1989 (GA 65).
 - «Der Wille zur Macht als Kunst», en *Nietzsche*, Neske, Pfullingen, 1989⁵ (I, 11-254). (Hay trad. de J. L. Verma, Destino, Barcelona, 2000.)
 - *Gelassenheit*, Neske, Pfullingen, 1985⁸. (Hay trad. de Y. Zimmermann, *Serenidad*, Serbal, Barcelona, 1989.)
- SLOTERDIJK, Peter: *En el mismo barco. Ensayo sobre la hiperpolítica*, Siruela, Madrid, 1994.
- *El pensador en escena. El materialismo de Nietzsche*, Pre-Textos, Valencia, 2000.
 - *Regeln für den Menschenpark*, Suhrkamp, Frankfurt del Meno, 2000 (recogido después en *Nicht gerettet*, de la misma editorial, 2001, pp. 302-337). (Hay trad. esp.: *Reglas para el parque humano*, Siruela, Madrid, 2000.)
 - *Der operable Mensch. Zur Einführung des Konzepts Homöotechnik* (recogido como apartado 4 de «Domestikation des Seins. Die Verdeutlichung der Lichtung», en el ya cit. *Nicht gerettet*, pp. 212-234). (Hay trad. esp.: *El hombre auto-*

operable, en la revista *Sileno*, 11 [monográfico dedicado a *Heidegger*]. Madrid, 2002.)

* * *

- AGAMBEN, Giorgio: *La passion de la facticité*, en *Cahier du Collège International de Philosophie*, monográfico dedicado a *Heidegger*. *Questions ouvertes*, Osiris, París, 1988, pp. 63-84.
- CEREZO, Pedro: *De la existencia ética a la ética originaria*, en Duque (ver *infra*), pp. 11-79.
- DUQUE, Félix: *La guarda del espíritu. Acerca del «nacionalsocialismo» de Heidegger*, en Duque (ver *infra*), pp. 81-122.
- *Los últimos años de Heidegger*, Apéndice a Pöggeler (ver *infra*), pp. 494-539.
- *Heidegger: en los confines de la metafísica*, en A. Ortiz-Osés y P. Lanceros (dirs.), *Diccionario de hermenéutica*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1997, pp. 213-227.
- (ed.): *Heidegger: La voz de tiempos sombríos*, Serbal, Barcelona, 1991.
- DUTT, Carsten (ed.): *En conversación con Hans-Georg Gadamer*, Tecnos, Madrid, 1998.
- FIGAL, Günther: *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, Anton Hain, Francfort del Meno, 1991.
- HAN, Byung-Chul: *Heideggers Herz. Zum Begriff der Stimmung bei Martin Heidegger*, W. Fink, Múnich, 1996.
- HELD, Klaus: *La fenomenologia heideggeriana delle tonalità emotive fondamentali*, en F. Bianco (ed.), *Heidegger in discussione*, Franco Angeli, Milán, 1992, pp. 177-201.
- NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel, y RODRÍGUEZ, Ramón (comp.): *Heidegger o el final de la filosofía*, Editorial Complutense, Madrid, 1993.
- PÖGgeler, Otto: *El camino del pensar de Martin Heidegger*, trad. de F. Duque, Alianza, Madrid, 1993².
- RODRÍGUEZ, Ramón: *La transformación hermenéutica de la fenomenología. Una interpretación de la obra temprana de Heidegger*, Tecnos, Madrid, 1997.
- STRIET, Magnus: *Der neue Mensch? Unzeitgemässe Betrachtungen zu Sloterdijk und Nietzsche*, J. Knecht, Francfort del Meno, 2000.
- TUOZZOLO, Claudio: *H.-G. Gadamer e l'Interpretazione come accadere dell'Essere*, F. Angeli, Milán, 1996.
- VITIELLO, Vincenzo: *Heidegger: il nulla e la fondazione della storicità*, Argalia, Urbino, 1976.
- *Dialettica ed ermeneutica: Hegel e Heidegger*, Guida, Nápoles, 1979.
- «La cosa - la nada - lo posible», en *La palabra hendida*, trad. de A. Hidalgo, Serbal, Barcelona, 1990, pp. 189-209.
- *Elogio dello spazio. Ermeneutica e topologia*, Bompiani, Turín, 1994.
- «Heidegger: la vita, la noia, il giudizio», en *Non dividere il sì dal no. Tra filosofia e letteratura*, Laterza, Roma/Bari, 1996, pp. 35-48.