

Heidegger y la superación del humanismo

Una lectura hermenéutica de

Brief über den Humanismus

Gustavo Cataldo Sanguinetti

ANTROPOLOGÍA Y METAFÍSICA: LA PRIMACÍA DEL *DASEIN*

Ciertamente la pregunta central de *Sein und Zeit* es, como se ha repetido ya muchas veces, la pregunta sobre el *sentido del ser* (*Sinn von Sein*). Sin embargo, esta pregunta –y la correspondiente orientación que determina– a menudo fue pasada por alto en provecho de una interpretación antropológica. Tal fue lo que aconteció con la primera recepción de *SuZ*. En efecto, en la década de los años treinta, fue común una interpretación de esta obra en términos de una antropología existencial. Temas como la angustia, el cuidado o la muerte ingresaban así al amplio mundo de las preocupaciones características de la filosofía francesa desarrollada en esa época. Heidegger –y el mismo *SuZ*– entraba a engrosar la lista de la filosofía francesa popularizada en los años posteriores a la segunda guerra mundial, especialmente a través de Jean-Paul Sartre. Entre Heidegger, Jean-Paul Sartre, Gabriel Marcel, Louis Lavelle, René Le Senne o Nicolás Berdiaeff, parecían existir no sólo identidades temáticas, sino además impulsos y talentos similares¹.

Esta interpretación se caracterizaba principalmente no sólo por destacar ciertas categorías –tales como la cura, el ser en el mundo, la angustia o la muerte– en la línea de pensadores como Kierkegaard, sino sobre todo por una apropiación *antropológico-existencial* de *SuZ*. Ciertamente esta apropiación de *SuZ* no carecía del todo de fundamento. Sin embargo, contenía la grave dificultad de soslayar lo que constituía, sin duda, el *sentido* y la pregunta esencial que, desde sus inicios, dirigía a esta obra. Tal interpretación *antropológico-existencial*, en efecto, no sólo no asumía la articulación de los *motivos existenciales* con los propiamente ontológicos, sino que decididamente minimizaba su ostensible *dirección ontológica*. La pregunta de *SuZ* no es, propiamente, una *pregunta por el hombre*, si por tal se en-

¹ Una interpretación de este tipo la encontramos, por ejemplo, en Jean Wahl. (J. Wahl, *Esquisse pour une histoire de l'existencialisme*, París, 1949.)

tiende la mera determinación *regional* del hombre, sino más bien la *fundamentación* de la pregunta por el ser en la pregunta por el hombre.

A partir de las obras posteriores a *SuZ* —especialmente desde la publicación de los escritos inéditos de la década de 1930 y siguiente— se hicieron evidentes los equívocos de la interpretación «existencialista». Ya no se trataba de ver en Heidegger meramente al «filósofo de la angustia», sino al pensador que, en la línea de la gran metafísica tradicional, reiteraba la *pregunta por el ser*. Dos obras de Heidegger manifiestan claramente la precariedad de esta interpretación antropológico-existencial: *Vom Wesen der Wahrheit* (1930) y *Brief über den Humanismus* (1946)². La primera obra, al enfatizar el carácter ontológico de la verdad, no hizo sino poner en evidencia los equívocos de una reducción antropológica de la filosofía de Heidegger. Pero sin duda será sobre todo *Carta sobre el humanismo* el escrito que marcará más claramente la distancia, en polémica con Sartre, entre las preocupaciones propiamente antropológicas de la filosofía francesa de post-guerra y la dirección decididamente metafísica de la filosofía heideggeriana. Inmediatamente a la publicación de estas obras, la crítica no sólo se centró en el problema de la *Kehre* (la «vuelta» de la filosofía de Heidegger, después de constatar los límites del proyecto de *Sein und Zeit*), sino además en el problema de la relación de la *analítica existencial* y la pregunta que interroga por el ser³.

Los equívocos interpretativos a que estuvo sometido *SuZ* se hicieron evidentes, como hemos dicho, en 1947, cuando Heidegger publica *Carta sobre el humanismo*. Allí ante una «puesta en cuestión» sobre el tema realizada por Jean Beaufret, y en evidente polémica con Sartre, Heidegger deshace todo equívoco en relación con esta «interpretación existencialista» de su obra. No obstante, resulta claro también que no faltaban razones, al menos desde un punto de vista puramente extrínseco, para interpretar *SuZ* como una suerte de *antropología existencial*. Por lo pronto, en el sentido puramente material y exterior de que *SuZ* estaba constituido por una serie de «temas antropológicos». Materialmente, *SuZ* «trata» del hombre. No obstante, ello significaba también pasar por alto incluso la propia «letra» de la obra. Ya en el propio epígrafe Heidegger pone en evidencia, citando a Platón, el motivo fundamental de la obra: la perplejidad (*aporía*) ante la palabra «ente» (*Sofista*, 244a4). La pregunta que dirige *SuZ* es, pues, la pregunta por el «sentido del ser» (*Sinn von Sein*)⁴. Es esta *dirección del preguntar* la que le otorga a la analítica existencial del *Dasein* un carácter del todo diverso de una mera *antropología existencial*. *SuZ* no es ni una antropología, ni una metafísica, en el sentido habitual de los términos. No es antropología porque la *función* de la pregunta por el hombre no tiene un sentido estrictamente antropológico, sino metafísico. Pero tampoco es, en rigor, metafísica, porque la analítica del *Da-*

² A la década de los treinta pertenecen también las siguientes obras *Was ist Metaphysik?* (1929), *Vom Wesen des Grundes* (1929) y *Platons Lehre von der Wahrheit* (1931). En todas ellas se perfila la intención de deshacer malos entendidos y «rectificar» las ambigüedades de *Sein und Zeit*.

³ Una revisión, en el sentido señalado, de la obra de Heidegger, y en particular de *Ser y Tiempo*, la encontramos, por ejemplo, en Pietro Chiodi, Walter Schulz, y Werner Marx (P. Chiodi *L'ultimo Heidegger*, Turin, 1960; W. Schulz, *Ueber den philosophiegeschichtlichen Ort. M. Heideggers*, Philos, Rundschau, 1953; W. Marx, *Heidegger und die Tradition*, Stuttgart, 1961).

⁴ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag Tübingen, 1993, § 2. Citamos de acuerdo a la traducción de *Ser y Tiempo* realizada por Jorge Eduardo Rivera (Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997).

sein no tiene otro horizonte que *preparar* la pregunta que interroga por el sentido del ser. Propiamente hablando, *SuZ* lo único que intenta es ganar un horizonte de comprensión para el interrogar metafísico. Si ello es así, entonces, la presencia de la existencia humana y sus categorías adquieren un relieve y un sentido que escapa a una simple *ontología regional*.

En *Kant y el problema de la metafísica*, obra escrita simultáneamente a *SuZ* y presentada como una introducción histórica a ésta, Heidegger se empeña en distinguir y precisar, después de un acucioso análisis de la *Crítica de la razón pura*, el *locus* propio de la pregunta por el hombre en relación con la metafísica. Como queda en evidencia en el *Coloquio de Davos*, en polémica con Ernst Cassirer, Heidegger se opone a la interpretación imperante, en los ambientes neokantianos de la escuela de Marburgo, de la *Crítica de la razón pura*. Para Heidegger esta obra no es meramente una teoría del conocimiento de la ciencia natural. De ahí que Heidegger se empeñe en descubrir el fondo metafísico oculto de la *Crítica de la razón pura*. En la cuarta y última parte de *Kant y el problema de la metafísica*, titulada «Repetición de la fundamentación de la metafísica», Heidegger señala el resultado oculto y originario de la fundamentación kantiana de la metafísica. Este no es otro que el vínculo entre la pregunta que interroga por el hombre y la pregunta que interroga por el ser. O en otras palabras, fundar la metafísica es, en cierto sentido, hacer antropología. El resultado de la fundamentación kantiana de la metafísica no es, pues, nada distinto del hecho de fundar «la posibilidad interna de la ontología como una revelación de la trascendencia, es decir, de la subjetividad del sujeto humano». O como también lo dice, ya más directamente: «fundar la metafísica es igual a preguntar por el hombre, es decir, es antropología»⁵.

Naturalmente Heidegger es plenamente consciente de las imprecisiones y ambigüedades que implica esta «resolución» de la metafísica en antropología. Por lo pronto en el sentido de que ninguna antropología *qua* antropología podrá desempeñar jamás esta función de fundamentación: «Por múltiples y esenciales —señala Heidegger— que sean los conocimientos que la antropología filosófica aporta acerca del hombre, nunca podrá pretender ser, con derecho, una disciplina fundamental de la filosofía por la sola razón de ser antropología. Por el contrario, implica el constante peligro de hacer pasar desapercibida la necesidad de elaborar como problema la pregunta por el hombre, planteada en atención a la fundamentación de la metafísica»⁶. Para que la antropología sea, efectivamente, una disciplina fundamental, es necesario que no sea considerada en su carácter de mera *ontología regional*, sino en su *orientación metafísica*. En *Kant y el problema de la metafísica*, al hilo de una reflexión sobre Kant, Heidegger encuentra esta nueva forma de la antropología en la relación entre la finitud del hombre y la comprensión del ser. En *SuZ* esta orientación de la pregunta por el hombre en vistas de la fundamentación de la metafísica, encuentra su justificación en lo que Heidegger denomina «primacía óntico-ontológica del *Dasein*» (*Der ontlich-ontologische Vorrang des Daseins*)⁷.

⁵ *Kant und das Problem der Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt/Main, 1973, § 36 (Trad. Fondo de Cultura Económica, México, 1996).

⁶ *KuPM*, § 38.

⁷ *SuZ*, § 4.

La *prioridad metódica* del *Dasein*—en cuanto que es necesario comenzar a interrogarse por él para hacer metafísica— se fundamenta en que éste no es un ente cualquiera, sino un ente *ónticamente señalado* (*ontisch ausgezeichnet*). La ejemplaridad del *Dasein* estriba no sólo en que éste es el único ente que se interroga por el ser, sino además es el único ente al cual *le va* (*es geht ihm*) su propio ser. Pero, a su vez, esto significa que el *Dasein* se mantiene siempre y constantemente en una *pre-comprensión* del ser. Comprensión ésta, por supuesto, que no es propiamente conceptual, sino justamente, en cuanto difusa y vaga, anterior a cualquier concepto y, por supuesto, a toda metafísica⁸. A esta comprensión pre-ontológica del ser también la llama comprensión «de término medio» (*Durchschnittlichkeit*). Heidegger en este punto remite a la tradición: Aristóteles y Tomás de Aquino se habrían percatado de esta peculiar preeminencia del *Dasein*. El conocido ψυχή τὰ ὄντα πῶς ἐστίν (*De anima*, 3, 431b21) aristotélico o el alma humana como «*quod natum est convenire cum omni ente*» (*De veritate qu. I a, 1c*) de Tomás de Aquino, no serían sino formas de expresar ya tempranamente la preeminencia óntico-ontológica del *Dasein*. Otra cosa, sin embargo, es haber descubierto en esta prioridad un *problema orientador* para la fundamentación de la metafísica. Y esto es, precisamente, lo decisivo para Heidegger.

Pero revisemos lo dicho hasta el momento. Ciertamente Heidegger, por una parte, parece responder al planteamiento metódico kantiano. Es necesario, de alguna manera, comenzar por un análisis de la subjetividad humana. Esta *primacía del sujeto*, sin embargo, tiene características propias. Heidegger se esfuerza en descubrir el *fondo oculto* de la fundamentación kantiana de la metafísica. Tal fondo oculto no es otro que el vínculo entre metafísica y antropología o, dicho de otra forma, entre ser y subjetividad. Esta «reinterpretación» de la fundamentación kantiana de la metafísica, le permite otorgarle a la antropología un estatuto completamente diferente: lo que está en juego en la antropología no es simplemente el ser del hombre —o un *género* particular de entidad— sino la posibilidad del ser en general. Sin embargo, que en el hombre esté en juego la posibilidad del ser en general no significa fundamentar, sin más y en el sentido kantiano, la metafísica en la subjetividad. Heidegger no va a encontrar el fundamento de la metafísica en la simple provisión *a priori* de categorías o principios subjetivos posibilitantes. Tan inmediatamente como la afirma la subjetividad como principio metódico, Heidegger afirma su carácter trascendente. Este y no otro es el sentido la «primacía óntico-ontológica del *Dasein*» en *SuZ*. Se debe comenzar por el *Dasein* no porque éste sea simplemente la condición de posibilidad de toda metafísica como *sujeto subjetivo*, por decirlo así, sino porque es la condición de posibilidad de toda trascendencia.

Esta demarcación con el planteamiento kantiano se puede ver muy bien no sólo en el vínculo del *Dasein* con el ser —en su naturaleza *extática*— sino además en el modo como Heidegger rigurosamente evita cualquier interpretación de este vínculo en términos de relación sujeto-objeto. El *Dasein* no se relaciona con el mundo bajo la forma de una interioridad o de un «dentro» que deba salir «afuera». La subjetividad humana no es una caja o una jaula de la cual se deba escapar para coger una presa y luego retornar a un «adentro»: «Dirigiéndose ha-

⁸ *SuZ*, § 4.

cia... y aprehendiendo algo, el *Dasein* –afirma Heidegger– no sale de su esfera interna (*Innensphäre hinaus*), en la que estaría primeramente encapsulado (*verkapselt*), sino que, por su modo primario de ser, ya está siempre ‘fuera’ (*draussen*), junto a un ente que comparece en el mundo ya descubierto cada vez»⁹. Como se ve la *mediación antropológica* no está de ninguna manera dirigida a permanecer en ella, por así decirlo, sino que tan pronto como se la afirma se lo hace para revelar su superación en la trascendencia. No obstante lo anterior, queda todavía en pie la siguiente ambigüedad: si por una parte Heidegger rectifica ya en *SuZ* el concepto típicamente moderno de subjetividad, por otra, sin embargo, sigue creyendo necesario que para fundar la metafísica es necesario comenzar por un análisis de la subjetividad humana. Las preguntas son pues las siguientes: ¿queda por ello Heidegger todavía preso de un planteamiento trascendental?, ¿ha logrado superar definitivamente el concepto moderno de sujeto?, ¿constituye *SuZ* una prolongación de la moderna idea de conciencia o una superación? Por lo pronto lo que hay sostener, aunque parezca evidente decirlo, es que a todas estas preguntas no se puede responder de una manera definitiva y sin un elenco suficiente de perspectivas y matices.

Es verdad que Heidegger en *SuZ*, en un lenguaje extremadamente controlado, evita disciplinadamente emplear expresiones que siquiera rememoren remotamente cualquier relación con la idea moderna de sujeto. Términos como «yo», «conciencia», «sujeto», «alma», «espíritu», «vida» e incluso «hombre», son sistemáticamente eludidos en provecho del vocablo *Dasein*. La célebre definición aristotélica del hombre como ζῷον λόγον ἔχον, en el sentido de un *animal rationale*, o bien la determinación teológica como *imagen y semejanza* de Dios, no sólo mantienen en el olvido la pregunta por su *ser* –su *modo de ser*– sino además ambas permanecen atadas a la antropología moderna y su exigencia metodológica de partir de la *res cogitans*. Finalmente todas estas determinaciones de la «esencia» del hombre lo entienden como un mero «*estar-ahí*» (*Vorhandensein*)¹⁰. La crítica a la moderna idea de sujeto es pues evidente.

Sin embargo, y como hemos dicho, la formulación entera del problema del hombre no está exenta de ambigüedades. Y ello porque el planteamiento metódico no puede ser sino kantiano; por más que la subjetividad no sea kantiana, es necesario partir de la subjetividad. La *primacía del sujeto moderno* al menos se mantiene como condición de posibilidad y vestíbulo indispensable para la pregunta por el sentido del ser. Pero todavía hay otro sentido en que persiste una oscilación entre el abandono de la subjetividad moderna y su prolongación. Ello es especialmente patente en el tratamiento que Heidegger hace de la verdad y su relación con el *Dasein*. Como es sabido la crítica de Heidegger se dirige al concepto tradicional de verdad. Según esta concepción el lugar de la verdad reside en el enunciado (ἀπόφανσις) y no consiste sino en la concordancia del juicio con su objeto. Frente a esta concepción, calificada como «derivada» (no originaria), Heidegger no duda en anteponer a la idea de concordancia entre el conocimiento y el objeto, la condición del ente mismo

⁹ *SuZ*, §13.

¹⁰ *SuZ*, § 10.

en cuanto se descubre: el «mostrarse el ente en su mismidad» (*sich zeigen des Seienden in Selbigkeit*)¹¹. Sin embargo, señala Heidegger, tal mostrarse del ente sólo es posible en cuanto el propio conocimiento enunciador es un «estar vuelto descubridor hacia (*entdeckendes Sein zum*) el ente real mismo»¹². Con ello introduce la equivalencia entre *ser-verdadero* (*Wahrsein*) y *ser-descubridor* (*entdeckend-sein*). Pero hay todavía un paso más: *ser-verdadero*, en tanto *ser-descubridor*, es una forma de ser del *Dasein*. Por lo mismo, aquello que hace posible el descubrir —el *Dasein*— debe ser llamado verdadero en un sentido más originario. Es, finalmente, la propia «apertura» (*Erschlossenheit*) del *Dasein* el lugar originario de la verdad. Y ello a tal punto que la verdad no sólo es relativa al *Dasein*, sino además sin *Dasein* no hay verdad: «'Hay' verdad —afirma categóricamente Heidegger— sólo en cuanto y mientras el *Dasein* es»¹³.

Sea como sea que se interpreten estas afirmaciones —ya veremos las «precisiones» que Heidegger introduce posteriormente— lo cierto es que parece irrefutable la *centralidad* del *Dasein* en *SuZ*. Esta *centralidad* se expresa al menos doblemente: 1) como mediación metódica y 2) como lugar originario de la verdad. Pese, pues, a las diversas recepciones históricas de *SuZ* —y en particular aquella que criticaba su apropiación antropológica y afirmaba su valor metafísico— resulta también indudable que había motivos suficientes para afirmar que la antropología y el tema del hombre —por cierto entendidos de una manera distinta— ocupaban allí un lugar decisivo. Lo relevante de esta exégesis, a efectos de nuestro problema, reside a su vez en el debate y la interpretación a que ha conducido en torno a la posición de Heidegger respecto del humanismo. En primer lugar, se ha intentado demostrar, sobre todo a partir de *Vom Wesen der Wahrheit* (1930) y *Brief über den Humanismus* (1946), que la «*Kehre*» habría consistido esencialmente en el abandono de los resabios subjetivistas —y por lo mismo «humanistas»— de *SuZ* en provecho de una interpretación donde el *subiectum* ya no es lo central. O dicho en forma breve: lo que la *Kehre* describiría es el paso desde el *Dasein* al ser. Si en *SuZ* el eje y el peso parecían estar dados en gran medida por el *Dasein*, después de *SuZ* —y en particular a partir de *Brief über den Humanismus*— la iniciativa la tiene, por así decirlo, el ser. Lo que ha resultado de tal interpretación —auspiciada principalmente por el post-estructuralismo francés— es el surgimiento de toda una retórica de rótulos expeditos: post-humanismo, anti-humanismo, muerte del sujeto, muerte del hombre y secuelas tales como diseminación, fractura, diferencia, etc. La dificultad de estos epígrafes reside en una lectura excesivamente desembarazada de los propios textos de Heidegger. Como en parte lo hemos ya verificado, en el mismo *SuZ* las cosas son mucho más oscilantes y complejas como para poder describir, sin más, una trayectoria regular y exenta de los debidos matices. Con el fin de poner a prueba esta interpretación vale la pena demorarse un momento en *Brief über den Humanismus*, texto canónico para la interpretación post-humanista de Heidegger.

¹¹ *SuZ*, § 44.

¹² *Id.*

¹³ *Id.*

Por lo pronto, sin embargo, es necesario comenzar admitiendo lo siguiente: resulta irrefutable que la primera recepción de *SuZ* como una «antropología existencial» no sólo no estaba suficientemente fundada, sino incluso contradecía, en muchos sentidos, la propia letra de la obra. Por más que se admitan diversas ambigüedades —ya hemos destacado algunas— es evidente que desde los primeros párrafos de *SuZ* Heidegger se encarga de enfatizar que la antropología no es ni el medio de su pensamiento ni el verdadero horizonte de sus preguntas. El sustrato kantiano de la primacía metódica del *Dasein*, así como la correspondiente afirmación de éste como lugar originario de la verdad, no alcanza a obscurecer, por otra parte, un hecho incontestable: *SuZ* desborda finalmente, y por múltiples direcciones, los límites de una mera antropología filosófica. La sencilla interpretación de *BH* en términos, por un lado, de una superación de los residuos antropológicos de *SuZ* y, por otro lado, en términos de un anti-humanismo que liquida definitivamente toda posibilidad de una antropología y de un sujeto, debe ser debidamente desmontada en provecho de una perspectiva mucho más plural y compleja.

En primer lugar es necesario destacar que cuando Heidegger se refiere a *SuZ* en *BH*, la gran mayoría de las veces no lo hace en términos de una contradicción de lo que allí se sostiene, sino a modo de una rectificación y esclarecimiento de interpretaciones erróneas. De hecho este escrito surge, como es sabido, en gran medida como una enmienda —a propósito de una puesta en cuestión realizada por Jean Beaufret— de la recepción francesa de *SuZ*, en particular de Jean-Paul Sartre. El modo de referencia a *SuZ* es mayoritariamente no el de un abandono, sino de un desandar; el de un retorno constante para mostrar que finalmente que el camino sigue siendo el mismo. Sin embargo, hay también en *BH* una afirmación, muchas veces citada, que ha justificado la interpretación «rupturista» respecto de *SuZ*. Citemos el texto en toda su extensión: «Si se entiende —escribe Heidegger— el ‘proyecto’ (*Entwurf*) mencionado en *Ser y tiempo* como un poner representador (*vorstellendes Setzen*), entonces lo estaremos tomando como un producto de la subjetividad, esto es, estaremos dejando de pensar la ‘comprensión del ser’ (*Seinsverständnis*) de la única manera que puede ser pensada en el ámbito de la ‘analítica existencial’ del ‘ser-en-el-mundo’, esto es, como referencia extática al claro del ser (*Lichtung des Seins*). Pero también es verdad que concebir y compartir de modo suficiente ese otro pensar que abandona la subjetividad se ha vuelto más difícil por el hecho de que a la hora de publicar *Ser y tiempo* no se dio a la imprenta la tercera sección de la primera parte, ‘Tiempo y ser’ (vid. *Ser y tiempo*, p. 39). Allí se produce un giro (*kehrt*) que lo cambia todo. Dicha sección no se dio a la imprenta porque el pensar no fue capaz de expresar ese giro (*Kehre*) con un decir de suficiente alcance ni tampoco consiguió superar esa dificultad con ayuda del lenguaje de la metafísica»¹⁴.

Detengámonos un momento en estas afirmaciones. Por lo pronto es necesario mencionar claramente el contexto. Este no es otro que la célebre definición de existencialismo popularizada por Sartre: existencialismo significa que la exis-

¹⁴ *Brief über den Humanismus*, en *Wegmarken*, GA 9, p. 327. Citamos, con ocasionales modificaciones, según la versión de Helena Cortés y Arturo Leyte (Alianza Editorial, Madrid, 2001). Las referencias se hacen en conformidad con la página correspondiente del volumen nueve de la *Gesamtausgabe* (GA).

tencia precede a la esencia¹⁵. Lo relevante de esta interpretación es el punto de partida. Que la existencia preceda a la esencia expresa, por un lado, que no hay una naturaleza previa que defina al hombre y que, por lo mismo, éste no es nada antes de hacerse a sí mismo. Pero también —y esto es lo que nos importa destacar— esta precedencia implica establecer como principio supremo la subjetividad: el hombre es finalmente un proyecto que se vive subjetivamente. Ciertamente lo que Heidegger tiene sobre todo presente aquí es *esta prioridad de la subjetividad*, prioridad que no puede sino entenderse como un «poner representador» (*vorstellendes Setzen*). Es a esta interpretación sartreana del *Dasein* como *proyecto* (*Entwurf*) a la que Heidegger se opone. En otras palabras, lo que se afirmó en *SuZ* respecto del *Dasein* no dice relación con el moderno primado de la subjetividad. Más todavía, Heidegger vincula directamente la formulación de *SuZ* con la de *BH*: la «comprensión del ser» (*Seinsverständnis*) de *SuZ* debe entenderse como referencia extática al «claro del ser» (*Lichtung des Seins*) o, como precisa en una nota del ejemplar de mano, como un «extático estar dentro del claro» (*ekstatisches Innestehen in der Lichtung*). Volveremos sobre estas fórmulas.

LA KEHRE: SUPERACIÓN E INVERSIÓN

Por el momento baste con subrayar la insistencia con que Heidegger intenta defender la continuidad del proyecto de *SuZ*. Refiriéndose al «giro» (*Kehre*) afirma dicha continuidad expresamente: «Dicho giro (*Kehre*) no consiste en un cambio del punto de vista de *Ser y tiempo*, sino que en él es donde ese pensar que se trataba de obtener llega por primera vez a la dimensión desde la que se ha experimentado *Ser y tiempo*, concretamente como experiencia fundamental del olvido del ser (*Seinsvergessenheit*)»¹⁶. Resulta pues evidente que Heidegger comprende el «giro» como la comprobación de una limitación que concierne fundamentalmente al *decir* (*Sagen*) —o como dice en la nota al ejemplar de mano, «al dejarse indicar» (*Sichzeigenlassen*)— y al «lenguaje de la metafísica» (*Sprache der Metaphysik*). Con ello se dice que el «giro» no se refiere a la *experiencia fundamental* de *SuZ*, esto es, el olvido del ser. Es claro, por consiguiente, que la expresión alemana *Kehre* debe ser entendida de una manera muy precisa. Ciertamente

¹⁵ Así explica Sartre esta precedencia: «El existencialismo ateo que yo represento es más coherente. Declara que si Dios no existe, hay por lo menos un ser en el que la existencia precede a la esencia, un ser que existe antes de poder ser definido por ningún concepto, y que este ser es el hombre, o como dice Heidegger, la realidad humana. ¿Qué significa aquí que la existencia precede a la esencia? Significa que el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y que después se define. 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. Así, pues, no hay naturaleza humana, porque no hay Dios para concebirla. 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; el hombre no es otra cosa que lo que él se hace. Éste es el primer principio del existencialismo. Es también lo que se llama la subjetividad, que se nos echa en cara bajo ese nombre. Pero ¿qué queremos decir con esto sino que el hombre tiene una dignidad mayor que la piedra o la mesa? Pues queremos decir que el hombre empieza por existir, es decir, que empieza por ser algo que se lanza hacia un porvenir, y que es consciente de proyectarse hacia el porvenir. El hombre es ante todo un proyecto que se vive subjetivamente, en lugar de ser un musgo, una podredumbre o una coliflor; nada existe previamente a este proyecto; nada hay en el cielo inteligible, y el hombre será, ante todo, lo que habrá proyectado ser» (Sartre, Jean-Paul, *El existencialismo es un humanismo*, Edhasa, Barcelona, p. 16).

¹⁶ GA 9, p. 328.

el vocablo significa aquí vuelta, viraje, curva; pero no en el sentido de abandonar o de ir para otro lado, sino más bien como retorno o regreso.

Pero, ¿qué significa este regreso? Por lo pronto un cambio en el decir. Heidegger en *BH*, significativamente, no habla ya de *olvido del ser* (*Seinsvergessenheit*), sino de «olvido de la verdad del ser» (*Vergessen der Wahrheit des Seins*). La cuestión parece ahora expresarse no como la pregunta por el *sentido del ser* (*Sinn von Sein*), sino como la pregunta por la *verdad del ser* (*Wahrheit des Seins*). ¿Qué revela exactamente esta inflexión? ¿Qué añade el vocablo «verdad» al vocablo «ser»? Recordemos que ya *SuZ* había puesto en cuestión la concepción tradicional de la verdad como *concordancia* (*Übereinstimmung*) en beneficio de una concepción de ella como *apertura* (*Erschlossenheit*) del *Dasein*. En la medida en que la verdad ha quedado remitida al *Dasein*, preguntarse por la *verdad del ser* significa justamente interrogarse por la relación entre el *Dasein* y el ser. Este va a ser el intento de *BH*. Y ello apelando sobre todo a un nuevo lenguaje. De ahí que Heidegger deje de expresar la relación del *Dasein* con el ser en términos, por ejemplo, de una «comprensión del ser» o de una «primacía óntico-ontológica del *Dasein*» y en cambio proponga para ello toda una nueva metafórica. *BH* introduce una serie de imágenes cuya característica común reside en un énfasis distinto en el modo de entender la *verdad del ser*, esto es, la relación entre el *Dasein* y el ser. Expresiones tales como «pastor», «vecino», «casa», «guarda», «patria», «llamada», «escucha» etc., conforman una sucesión de alusiones cuyo hilo conductor parece ser es el «debilitamiento» o la «extenuación» de uno de los polos de la relación: el *Dasein*. La primera impresión es más o menos la siguiente: Heidegger a través de estas metáforas pretende simplemente atenuar la *iniciativa*, por así decirlo, del *Dasein*. Las metáforas «blandas» o «suaves» —pastor, vecino, casa, etc.— no serían sino la subversión del sujeto moderno; si el sujeto moderno se comporta como dueño y señor, el *Dasein* se conducirá como un humilde pastor y una acogedora casa. Estaríamos aquí ante una suerte de inversión: si antes la primacía la tenía el *Dasein*, ahora la tiene el ser. Revolución copernicana a lo Heidegger.

Ciertamente esta interpretación no siempre se presenta con una fisonomía tan gruesa y nítida, pero incluso allí donde se hacen las debidas modulaciones, no por ello se dejan de infiltrar rasgos de un simple desplazamiento. En estas circunstancias —y por más que se tomen las debidas precauciones filológicas— la *Kehre* termina casi siempre por significar un cierto tipo de «inversión». Frente a este tipo de exégesis vale la pena recordar —aunque sólo sea de pasada— el modo como Heidegger procede metódicamente. La estrategia suele ser la siguiente: ante las diferentes tesis filosóficas Heidegger no se enfrenta ante ellas como ante un opuesto —y por lo mismo como ante una proposición falsa— sino ante algo que encubiertamente, y sin saberlo, contiene un núcleo originario que es necesario develar. Por lo mismo, antes que falsas, ellas son «derivadas», «no originarias». El caso de la interpretación de la verdad como «concordancia» resulta ejemplar. Esta interpretación no puede sin más ser declarada como falsa, sino como «derivada» de algo anterior que la hace posible. Lo mismo cabe decir, ya en nuestro asunto, respecto de las concepciones del hombre como un *animal rationale*. No es que esta interpretación sea falsa; no es lo suficientemente originaria. Se trata en todos estos casos de una especie de *retroceso* a un origen esencial impensado, pero que de alguna manera se encuentra oculto —y operativo— en todas las interpreta-

ciones derivadas. A este procedimiento Heidegger lo llama *Verwindung*, distorsión, alabeo, torcedura. La expresión proviene de *Windung*, recodo, meandro. *Verwindung* se relaciona con *Überwindung* (superación), pero posee un sentido más restringido. De hecho el verbo *verwinden* se refiere al dolor, la aflicción, la enfermedad e incluso al sentimiento de duelo. Cuando Heidegger habla de una «*Verwindung der Metaphysik*», se refiere a la recuperación o al restablecimiento que adviene tras un período de abatimiento. Tres ideas parecen ser pues las que acompañan al vocablo *Verwindung*: distorsión, vuelta y recuperación (superación). En todo caso es patente que la idea heideggeriana de *Verwindung* en ningún sentido se identifica con la superación dialéctica hegeliana (*aufheben*), ni menos todavía con la *inversión* nietzscheana (*Umwertung*).

Este procedimiento metódico, muy distinto de una mera inversión, se observa muy bien a través de todas las páginas de *BH*. Por lo mismo, la tropología que allí se despliega no constituye una simple subversión del sujeto moderno. Es verdad que el horizonte polémico de los distintos tropos heideggerianos no parece ser otro que la hipertrofia del sujeto moderno tal como se desarrolla a partir del *ego cogito* cartesiano. Pero ello no significa que estos tropos se limiten a subvertir al sujeto moderno. De hecho en todo momento Heidegger intenta esquivar tales oposiciones en beneficio de un dominio anterior y más originario. Este gesto de elusión es ya claramente perceptible en *SuZ* y todavía antes. Por ejemplo, Heidegger al momento de interpretar las relaciones del *Dasein* con el mundo, evita usar oposiciones tales como sujeto y objeto, «dentro» y «fuera». Precisamente la fórmula «*In-der-Welt-sein*» está destinada a soslayar oposiciones de esta índole. Ante estas oposiciones la salida no consiste simplemente en afirmar el extremo contrario, sino en sostener que la oposición se funda en un dominio anterior: el conocimiento, como relación sujeto-objeto, es un modo de ser del *estar-en-el-mundo*. Por lo demás, el propio Heidegger sabía muy bien que la simple inversión no es sino una forma de permanecer aprisionado en los términos que ella impone. Lo dice con todas sus letras en *BH*: «(...) La inversión (*Umkehrung*) de una frase metafísica sigue siendo una frase metafísica»¹⁷. Lo afirma esta vez de Sartre, pero también será la crítica a la *Umwertung* nietzscheana. De lo que se trata, pues, en todos los tropos de *BH*, no es de una *Umkehrung*, sino de una *Verwindung*, en el sentido señalado.

LA CASA

A efectos de evidenciar lo anterior, detengámonos un momento en tres de estos tropos: la casa (*Haus*), el pastor (*Hirt*) y el claro (*Lichtung*). Esta tropología, como hemos dicho, a menudo se ha interpretado como una suerte de extenuación —y con frecuencia inadvertidamente como una «inversión»— de la subjetividad moderna. Pero atendamos al modo de funcionar del primer tropo. La frase en cuestión es la siguiente: «El lenguaje es la casa del ser» (*Die Sprache ist das Haus des Seins*)¹⁸. El contexto inmediato de esta afirmación es una reflexión, con

¹⁷ GA 9, p. 328.

¹⁸ GA 9, p. 313.

la cual se inicia *BH*, sobre la esencia del actuar (*handeln*). La esencia del actuar no reside en la producción de un efecto (*Wirkung*), cuya realidad se estima en función de su utilidad, sino en el *consumar* (*Vollbringen*). Ciertamente aquí Heidegger contrapone el *efectuar* y el *consumar*. Efectuar no es lo mismo que consumir. Consumar es «desplegar (*entfalten*) algo en la plenitud (*Fülle*) de su esencia, guiar hacia ella, *producere*»¹⁹. Por ello sólo se puede consumir lo que ya es. La esencia de la acción queda así reconducida a un *dominio anterior* a la simple producción de un efecto. Desde el comienzo Heidegger parece decirnos que es necesario *retroceder* a una especie de ámbito o dominio previo. De ahí que el actuar deba ser entendido en términos de un *entfalten*, de un desarrollar o desplegar algo que de alguna manera está dado de antemano. Eso que está dado de antemano, ese ámbito previo a cualquier realización es el ser. Pero, por otra parte, agrega Heidegger, es el pensar el que consuma la relación del ser con la esencia del hombre. Pero, observemos, el pensar «no hace (*macht*) ni efectúa (*bewirkt*) esta relación»²⁰. La presencia de la expresión *Macht* resulta aquí significativa: *Macht* significa poder, fuerza, potencia, mando. La relación (*Bezug*) entre el ser y la esencia del hombre no es algo que tenga que ver con el poder o la fuerza del pensar. El ser no es algo que esté bajo el poder del hombre. Heidegger tiene otra palabra para designar lo que el pensar «hace»: esta palabra es *Darbringung*, ofrecimiento, presentación, oblación, sacrificio. Resulta evidente el contenido religioso de la expresión: el pensamiento no realiza ni tiene poder sobre la relación, sino que se limita a ofrendarla. Pero, ¿a quién ofrenda el pensar esta relación? La respuesta de Heidegger es que el pensar ofrenda esta relación al ser «como aquello que a él mismo le ha sido dado por el ser»²¹. Es en este momento donde aparece el lenguaje: el ofrecer consiste en que en el pensar el ser llega al lenguaje. De ahí que el lenguaje sea la *casa del ser* (*Haus des Seins*).

El tropo de la casa tiene connotaciones bien precisas. Es claro que la expresión «casa» (*Haus*) no designa simplemente el sitio o el lugar material, sino más bien el lugar donde se vive, donde se habita. Lo que determina la esencia de la casa no es el hecho físico-espacial de que ésta tenga piso, paredes, techo, puertas y ventanas, sino el hecho de que allí se constituye un *ámbito* o un *medio* que permite que algo sea o se manifieste. Si bien nos fijamos, gran parte de las metáforas que Heidegger utiliza son, por así decirlo, metáforas «ambientales». Lo que caracteriza un tropo «ambiental» es, por lo pronto, que no permite entender la relación entre dos cosas simplemente como una relación sujeto-objeto. Como sabemos ya en las lecciones tempranas y en el propio *SuZ*, es posible reconocer en Heidegger todo un intento por esquivar cualquier interpretación que funde las relaciones del hombre con el mundo en términos objetivos o temáticos. El rescate de los momentos no objetivos o atemáticos es un procedimiento típicamente heideggeriano. Por más que la expresión haya desaparecido en las obras posteriores a *SuZ*, es indudable que aquí se continúa ejerciendo un método inconfundiblemente hermenéutico. Los tropos «ambientales» —como casa, habitar, vecindad, patria, claro, etc.— se caracterizan por la imposibilidad de «objetualizar» o «cosificar»,

¹⁹ GA 9, p. 313.

²⁰ GA 9, p. 313.

²¹ GA 9, p. 313.

por así decirlo, una relación. El ser no está dado al lenguaje y al hombre bajo la forma de algo que *está ahí delante* (*Gegenstand*). Este mismo itinerario de abandono de cualquier forma de «objetualidad» está plenamente presente en el tratamiento que Heidegger hace del *ser-en-el mundo* y de la espacialidad en *SuZ*. Heidegger remite expresamente a la categoría del *estar-en* (*In-Sein*)²². En efecto, en el § 12 de *SuZ* Heidegger distingue entre el *estar-en* (*In-Sein*) propio del *estar-en-el mundo* del *Dasein* y el *estar-dentro* (*Sein in*) propio de las cosas. El *estar-en-el mundo* no puede interpretarse como un «*estar dentro de...*» (*Sein in*). El *estar dentro* designa simplemente un espacial estar un ente dentro de otro ente. Así decimos que «el agua está en el vaso» o «el traje está en el armario», pero de tal manera que ambos están simplemente «ocupando un lugar» («*an*» *einem Ort*). La espacialidad existencial (*existenziale Räumlichkeit*) no tiene la forma de un simple *estar dentro* ocupando un lugar. El *estar en* (*In-Sein*), propio del *Dasein*, y el *estar dentro* (*Sein in*), propio de las cosas, se diferencian pues radicalmente. La diferencia está en el «en» (*in*). Heidegger, aludiendo a los *Kleinere Schriften* de Jakob Grimm, señala que la partícula alemana «*in*» procede de «*innan*», residir, *habitar*, quedarse en, y «*an*» que significa estoy acostumbrado, familiarizado con... El sentido del término sería pues, según Heidegger, el del latín *colo*, como *habito* y *diligo*. Resulta patente que el riesgo del tropo de la casa reside en interpretarlo como una especie de contenedor o depósito del ser o, en el lenguaje de *SuZ*, como un *estar dentro* de un ente en otro. La relación del ser con el lenguaje no es la de un *estar dentro* de una casa como una suerte de *relación objetiva* entre dos entes. Más bien hay que decir que la relación es la del tipo del estar «familiarizado con...» o «acostumbrado a...».

Pero hay otro aspecto en *SuZ* que resulta particularmente significativo en el momento de interpretar el tropo de la casa como un tropo «ambiental». La espacialidad de los entes «a la mano» tiene para Heidegger el carácter de la cercanía. Esta cercanía está ya indicada por la expresión *Zuhandenheit*. Sin embargo, la cercanía direccionada del útil supone que el útil está emplazado, situado, puesto. El útil en el espacio, por lo mismo, no está en cualquier sitio, sino que tiene su *lugar propio* (*Platz*). Ahora bien, la pertinencia que hace determinables los lugares propios desde un dónde, es lo que Heidegger denomina «zona» (*Gegend*). La expresión «*Gegend*» significa zona, región, comarca, paraje. Sólo desde una zona o región previamente determinada un útil queda emplazado en su lugar propio. Pero hay más: el propio *Dasein* sólo por referencia a una zona previamente descubierta y direccionalmente vivida, existe en un lugar. Lo relevante de esta interpretación del espacio como «zona» o «paraje» reside en que éste se constituye no como un ente o una cosa, sino como una especie de «fondo» u «horizonte» desde el cual se hace posible que algo se destaque o manifieste. Pero hay otra metáfora, consignada al final de *BH*, que quizás pueda ayudarnos a comprender este modo no «objetual» de comprender la relación entre el ser y el lenguaje. Dice así: «(...) El lenguaje es el lenguaje del ser, como las nubes son las nubes del cielo»²³. Extraña forma final de decir las cosas: ya no solamente casas o parajes, sino además cielos y nubes. A esto Heidegger lo llama un «decir simple» (*einfache Sagen*). Cierta-

²² GA 9, p. 358.

²³ GA 9, p. 364.

mente la clave para interpretar este insólito *dictum* heideggeriano reside en el «de». Ya en los inicios de *BH* el «de» había dado lugar a una serie de precisiones en el momento de intentar explicar la función del genitivo a su discípulo francés Jean Beaufret: «Pensar es: *l'engagement par l'Être pour l'Être*. No sé si lingüísticamente es posible decir esas dos cosas (*'par'* y *'pour'*) en una sola, concretamente de la manera siguiente: *penser, c'est l'engagement de l'Être*. Aquí, la forma del genitivo, *'de l...'* pretende expresar que el genitivo es al mismo tiempo subjetivo y objetivo»²⁴. Heidegger, sin embargo, tan pronto como ha pronunciado las expresiones «subjetivo» y «objetivo», no vacila en manifestar su desconfianza: «Efectivamente, 'sujeto' y 'objeto' son títulos inadecuados de la metafísica, la cual se adueñó desde tiempos muy tempranos de la interpretación del lenguaje bajo la forma de la 'lógica' y la 'gramática' occidentales. Lo que se esconde en tal suceso es algo que hoy sólo podemos adivinar. Liberar al lenguaje de la gramática para ganar un orden esencial más originario (*ursprünglicheres*) es algo reservado al pensar y poetizar»²⁵. Es claro lo que se trata de evitar: la relación del pensar con el ser no debe ser entendida en términos de sujeto-objeto. Si cabe decir «*penser, c'est l'engagement de l'Être*», el «de» debe ser entendido *al mismo tiempo* como genitivo objetivo y subjetivo, por más que por ahí se infiltren nuevamente el sujeto y el objeto. Pero volvamos a las nubes y al cielo: «*El lenguaje es el lenguaje del ser, como las nubes son las nubes del cielo*», ha dicho Heidegger. ¿Qué sucede aquí con el «del»? Evidentemente no se puede entender simplemente que las nubes sean las nubes «del» cielo en el sentido que las nubes estén «contenidas» en el cielo o bien que el cielo esté hecho de nubes. Si bien, como sabemos, la preposición «de» indica posesión o pertenencia, esta pertenencia es aquí más bien una co-pertenencia. No es casual la metáfora del cielo: el cielo es también un «tropo ambital». La idea parece ser la de un fondo u horizonte que permite que algo se muestre. El cielo es el fondo sobre el cual las figuras se recortan, pero al mismo tiempo el cielo aparece como fondo sólo desde la presencia en primer plano de las nubes. La analogía fondo-figura, si se nos permite la expresión algo impropia, resulta ser así una relación mucho más adecuada que la de sujeto y objeto. Lo mismo sucede con el tropo de la casa. Que el lenguaje sea la casa del ser no significa que el ser *esté* en el lenguaje como los enseres están en la casa. Si seguimos lo que Heidegger ha sostenido *SuZ* a propósito del *estar-en* (*In- Sein*), resulta claro que la relación del ser con el lenguaje no puede ser entendida como un simple *estar-dentro* (*Sein in*) de dos entes. Más bien la relación es como la de una *zona* o *paraje* que permite que los objetos aparezcan y queden direccionalmente emplazados. La casa es, antes que un objeto, un ámbito de comparecencia.

Si logramos ajustarnos a la *vivencia efectiva* del «estar en una casa» quizás se muestre con mayor evidencia lo que señalamos. «Estar en una casa», habitarla, no significa estar en ella como un sujeto está ante un objeto. Y ello, en primer lugar, porque la casa, en la medida en que la habitamos, nunca se nos da simplemente como un objeto. Incluso más: en la medida en que más la habitamos —es decir, en cuanto más estamos familiarizados con ella— menos se nos aparece como un ente que está frente a nosotros. La presencia de la casa en cuanto efectivamente habi-

²⁴ GA 9, p. 314.

²⁵ *Id.*

tada es una suerte de fondo silencioso, no explícito, nunca temáticamente presente. Sin embargo, al mismo tiempo, es por este fondo callado que las cosas tienen su sitio, tienen sus lugares propios y nosotros mismos logramos orientarnos y desplazarnos vitalmente a través de ella. Podemos decir que moramos una casa no porque estemos «dentro» de ella como la pluma *está-dentro* del cajón, sino porque nuestra relación con ella constituye una suerte proximidad que está más cercana a la familiaridad, a la habituación o al acostumbramiento, que al *dominio objetivo* de algo. En *BH* Heidegger emplea varias expresiones de esta tesitura para revelar el tipo de relación que el hombre establece con el ser. Consideremos sólo dos, usadas de forma reiterada: vecino y elemento. Heidegger escribe: «El hombre es el vecino (*Nachbar*) del ser»²⁶. La relación del hombre con el ser viene a explicitarse en términos de vecindad. La expresión *Nachbar* proviene *nahe*, cercano, próximo y *Bauer*, paisano, campesino. Lo que se está pues designando es un cierto estar «próximo al habitante»²⁷. La idea de cercanía o proximidad –más todavía cuando tiene la connotación familiar de la vecindad y no de la mera contigüidad física– viene configurar una extraña paradoja: lo cercano, por una parte, es aquello que se rehúsa a toda forma de distancia objetiva, pero también –y por lo mismo– es lo más alejado²⁸. Esta paradoja proximidad-lejanía es algo que Heidegger ya había destacado en *SuZ* a propósito de la primacía óntico-ontológica del *Dasein*: si bien el *Dasein* es ónticamente lo más cercano, sin embargo es ontológicamente lo más lejano²⁹. Pero todavía más revelador para nuestros efectos –para saber cómo funciona el tropo de la casa– resulta el vocablo «elemento». Heidegger afirma que el ser es el *elemento* (*Element*) del pensar³⁰. Como se percibe inmediatamente por el uso que Heidegger hace del término, «elemento» no significa tanto aquí un principio interno que compone un cuerpo o bien una parte integrante de una cosa, cuanto el *medio* en que se desarrolla o habita algo. El ejemplo que Heidegger utiliza indirectamente es el del agua y el pez; como cuando decimos, por ejemplo, que «el elemento del pez es el agua» o bien cuando afirmamos que «el aire es el elemento de las aves». Es evidente que en estos casos no se puede afirmar que el vocablo «elemento» funcione como una especie de «componente»: el agua antes que un componente del pez, es más bien aquello donde se desarrolla y es como pez. Pero también es evidente que el pez no se vincula con el agua como con un objeto o ente más, sino como con una especie de ámbito indisociable de su propia existencia como pez. Nuevamente pues con el vocablo «elemento» se intenta soslayar cualquier forma de «cosificación», por así decirlo, de las relaciones entre el pensar y el ser; y, por supuesto, eludir también cualquier forma de confusión entre el ser y el ente. Incluso más: en el tipo de relaciones aludidas lo que también se intenta esquivar es una explicación de tipo causal. Expresiones como casa, pastor, vecindad, claro, etc., son formas de revelar relaciones irreductibles a las puramente causales. El tropo de la casa es un momento particularmente perceptible de este esfuerzo.

²⁶ GA 9, p. 342.

²⁷ Ver Duden, *Das Herkunftswörterbuch*, Mannheim/Leipzig/Wien/Zürich, 2001.

²⁸ GA 9, p. 331.

²⁹ *SuZ*, § 5.

³⁰ GA 9, p. 315.

Pero hay otro rasgo de este tropo que es necesario también poner de relieve. Cuando Heidegger afirma que el lenguaje es la casa del ser, hay que comprender el término «casa» en su sentido más radical: como guarda o custodia (*Wachen*) del ser. De hecho, por lo demás, la propia expresión *Haus* proviene del grupo indogermánico [s]keu-, cubrir, envolver, velar. Al mismo campo semántico pertenecen, por ejemplo, las palabras *Hose*, pantalones, calzones, y *Hort*, refugio, guarida³¹. Pero observemos cómo lo dice Heidegger: «El lenguaje es la casa (*Haus*) del ser. En su morada (*Behausung*) habita el hombre. Los pensadores y los poetas son los guardianes (*Wächter*) de esa morada. Su guarda (*Wachen*) consiste en consumir (*Vollbringen*) la manifestación (*Offenbarkeit*) del ser, en la medida en que, mediante su decir, ellos la llevan al lenguaje y allí la custodian (*aufbewahren*)»³². El contexto de estas afirmaciones es, como hemos dicho, una reflexión acerca de la esencia de la acción: la acción del pensar no consiste ni en la utilidad ni en la producción de un efecto. Es evidente que la concepción del pensar que Heidegger tiene presente como horizonte polémico es, tal como él mismo la denomina, la «interpretación técnica del pensar (*technischen Auslegung des Denkens*)»³³. Esta interpretación, cuyos inicios se remontan a Platón y Aristóteles, entiende el pensar como una τέχνη, es decir, como una reflexión al servicio del hacer y el fabricar. Para Heidegger incluso la caracterización del pensar como τέχνη se mantiene en el interior de esta interpretación. Frente a esta interpretación técnica del pensar, Heidegger antepone el *consumar* de la actividad pensante. El pensamiento, lejos de producir un efecto, *consume* lo que ya es. Y esto que es, es ante todo el ser. La guarda o la vigilancia (*Wachen*) que realizan los pensadores y los poetas consiste en consumir la *manifestación del ser* (*Offenbarkeit des Seins*). Pero este *consumar* consiste en *llevar a lenguaje* (*zur Sprache bringen*) y en *custodiar* (*aufbewahren*). Aquí el lenguaje de Heidegger es extremadamente cuidadoso: hay en el texto un juego entre el *llegar al lenguaje* (*zur Sprache kommt*) y *llevar a lenguaje* (*zur Sprache bringen*). El que *llega al lenguaje* es el ser; es él el que adviene, el que acude a la casa. Los hombres, los pensadores y los poetas, solamente llevan, traen, acompañan, transportan al lenguaje³⁴. Heidegger también lo explica de la siguiente manera: «(...) El pensar se deja (*lässt sich*) reclamar (*Anspruch*) por el ser para decir la verdad del ser. El pensar consume ese dejar (*Lassen*)»³⁵. La acción del pensar no consiste en un hacer, sino en un dejar ser. Lo que el pensamiento consume o lleva a cabo (*Vollbringen*) no es ningún hacer o fabricar, sino un *dejar*. El tropo de la casa —y sus derivaciones tales como guardián, guarda, custodia— están pues dirigidas esencialmente a connotar que la acción del pensar consiste en el acogimiento, el amparo, el resguardo, la reserva, el mantenimiento. Ello, sin embargo, no debe conducir a entender que el pensar y el decir se limiten a realizar una forma menguada de acción, una «actividad pasiva», por así decirlo. La inten-

³¹ Ver DUDEN, op. cit.

³² GA 9, p. 313.

³³ GA 9, p. 314.

³⁴ Más adelante Heidegger lo dice de la siguiente manera: «El giro 'llevar al lenguaje' (*zur Sprache bringen*) que hemos usado aquí hay que tomarlo en este caso en sentido literal. Abriéndose en el claro (*lichtend*), el ser llega (*kommt*) al lenguaje. Está siempre en camino hacia él. Y eso que adviene es lo que el pensar existente lleva al lenguaje en su decir. De este modo, el lenguaje es alzado a su vez al claro del ser (*Lichtund des Seins*). Y sólo así el lenguaje es de modo misterioso y reina siempre en nosotros» (GA 9, p. 361).

³⁵ GA 9, p. 313.

ción de Heidegger no consiste en pasar, simplemente, de la actividad a la pasividad. Más bien todo el esfuerzo se concentra en sostener que la forma esencial y eminente de la acción se concentra en el *dejar*, tal como la casa en su amparo *deja ser* a sus moradores.

Ahora bien, esta concepción del lenguaje como casa nos conduce, por último, a una manera peculiar de interpretar el lenguaje. Heidegger no sólo afirma que «el lenguaje es la casa del ser», sino además «que en su morada habita el hombre»³⁶. ¿Cómo entender esta doble afirmación? El lenguaje, al mismo tiempo, es la casa del ser y la casa del hombre. ¿En qué sentido el lenguaje es la morada del hombre? Digámoslo en primer lugar de la siguiente manera: el hombre se relaciona con el lenguaje como el hombre con su casa. El hombre *habita en* el lenguaje. Que el hombre habite en el lenguaje implica la imposibilidad de relacionarse con él bajo la forma de un simple objeto. El hombre antes que «tener», «poseer» o ser «dueño» del lenguaje, mora en él como en un ámbito que lo excede y sobrepasa. Por lo mismo la relación primaria que el hombre tiene con el lenguaje no puede ser una relación instrumental: el lenguaje para Heidegger no es originariamente un instrumento de comunicación. Más todavía, ni siquiera el lenguaje puede ser interpretado a partir de su carácter de signo o significado: «(...) El lenguaje no es en su esencia la manifestación (*Ausserung*) de un organismo ni tampoco la expresión (*Ausdruck*) de un ser vivo. Por eso no lo podemos pensar a partir de su carácter de signo (*Zeichencharakter*) y tal vez ni siquiera a partir de su carácter de significado (*Bedeutungscharakter*). El lenguaje es el advenimiento (*Ankunft*) del ser mismo, que aclara y oculta»³⁷. Cuando Heidegger pone en duda el carácter expresivo del lenguaje, lo que tiene presente es una concepción del lenguaje que reduce su función a la exteriorización de un contenido interno. El lenguaje consistiría simplemente en un tipo de relación dentro-fuera; una interioridad subjetiva que se objetiviza lingüísticamente. Pero hay también aquí otra concepción del lenguaje que Heidegger discute: aquella que lo interpreta como signo o significación, esto es, como *representación* de la realidad³⁸. Lo común a ambas formas de concebir el lenguaje es que éste aparece como un instrumento disponible. Frente a esta interpretación instrumental del lenguaje, Heidegger retrotrae su realidad a un dominio anterior: el hombre antes de usar el lenguaje, antes de disponer de él como una herramienta, *está en* el lenguaje como su morada. Pero *está en* el lenguaje porque, finalmente, el lenguaje es el advenimiento de algo absolutamente anterior: el advenimiento del ser mismo.

³⁶ Esta doble relación del lenguaje como casa del ser y casa del hombre, Heidegger la explica también, en las paginas finales de *BT*, del siguiente modo: «El ser es la protección (*Hut*) que resguarda (*behütet*) de tal manera a los hombres en su esencia ex-sistente en lo relativo a su verdad que la ex-sistencia los alberga (*behaust*) y les da casa en el lenguaje. Por eso, el lenguaje es a un tiempo la casa (*Haus*) del ser y la morada (*Behausung*) de la esencia del hombre. Sólo porque el lenguaje es la morada (*Behausung*) de la esencia del hombre pueden los hombres o cualquier humanidad histórica no estar en casa en su lenguaje, de tal modo que el lenguaje se convierte para ellos en recámara (*Gehäuse*) de sus manipulaciones (*Machenschaften*)» (GA 9, p. 361).

³⁷ GA 9, p. 326.

³⁸ Ya en *SuZ* encontramos con el mismo tipo de discusión: «Los intentos hechos para aprehender la 'esencia del lenguaje' (*Wesen der Sprache*) se han orientado hacia alguno de estos momentos, concibiendo el lenguaje al hilo de la idea de 'expresión', de 'forma simbólica', de comunicación declarativa, de 'manifestación' de vivencias o de 'configuraciones' de vida. Sin embargo, para una definición plenamente satisfactoria de lenguaje no se ganaría nada con reunir en forma sincrética estas múltiples determinaciones parciales. Lo decisivo es elaborar previamente, por medio de la analítica del *Dasein*, la totalidad ontológico-existencial (*ontologisch-existenziale Ganze*) de la estructura del discurso (*Rede*)» (*SuZ*, § 34).

Esta relación del hombre con el lenguaje, sin embargo, no puede ser entendida en términos de causa y efecto. El lenguaje, en el sentido antes señalado, no es en rigor una realidad que pueda ser explicada. El propio tropo de la casa, como hemos dicho, es también una manera de expresar una relación no causal. De ahí que Heidegger en *BH* busque insistentemente denominaciones que no expresen relaciones causales. Esto es especialmente patente en el caso del lenguaje: «(...) El lenguaje –sostiene Heidegger– no es mero lenguaje, si por éste nos representamos como mucho la mera unidad de una forma fonética (signo escrito), una melodía y ritmo y un significado (sentido). Pensamos la forma fonética y el signo escrito como el cuerpo de la palabra (*Wortleib*), la melodía y el ritmo como su alma (*Seele*) y la parte significativa como el espíritu (*Geist*)»³⁹. En la unidad «alma-cuerpo-espíritu» resuena una explicación causal del lenguaje construida a partir de la correspondencia con la esencia del hombre. Frente a esta explicación causal, montada a partir de la composición esencial del hombre, «se debe pensar la esencia del lenguaje a partir de la correspondencia (*Entsprechung*) con el ser, concretamente como tal correspondencia misma, esto es, como morada (*Behausung*) del ser humano»⁴⁰. Hagamos notar que Heidegger no dice que el ser sea la «causa» o el «fundamento» del lenguaje, sino que el lenguaje es la correspondencia (*Entsprechung*) con el ser. Es esta correspondencia la morada del ser humano. El ser humano *habita* en la correspondencia con ser. La expresión «*Entsprechung*» –del verbo *sprechen*, hablar, conversar y el prefijo *ent*, «con»– se traduce por conveniencia, equivalencia, concordancia, correspondencia. Se trata de una expresión que implica relación, pero no una relación de antecedencia o precedencia apodíctica, sino una co-rrespondencia; un «ser de acuerdo con». Esta imposibilidad de definir el lenguaje en términos causales es una exigencia que surge precisamente del abandono de la interpretación instrumental: si el lenguaje ya no es más un simple medio de conocer o de expresar, sino que es aquello que nos constituye y en lo cual siempre de antemano estamos, entonces no es posible tomar una «distancia» objetiva frente a él. Sucede como con la casa: la casa en la cual moramos y vivimos, no es algo ante lo cual nos podamos enfrentar como ante un objeto o un ente más, sino como una realidad que por su cercanía resulta inobjektivable. El tropo de la casa, por consiguiente, no sólo alude al lenguaje en su función de guarda o acogimiento del ser, sino también a su carácter de proximidad o vecindad no objetiva con el hombre.

EL PASTOR

Pero hay otro tropo en *BH* que también parece oponerse a comprender las relaciones entre el hombre y el ser en términos de sujeto y objeto. Se trata de la metáfora del pastor: «El hombre es el pastor del ser»⁴¹ (*Der Mensch ist der Hirt des Seins*), afirma Heidegger. La palabra alemana «*Hirt*», pastor, proviene de «*Herde*», rebaño, manada, grey. La idea pues parece ser que el pastor es el que

³⁹ GA 9, p. 333.

⁴⁰ *Id.*

⁴¹ GA 9, p. 331.

junta o mantiene unida a la grey. Heidegger, en el contexto de esta afirmación, también emplea la expresión «*hüten*», guardar, cobijar. Pastor es también *Hüter*, el que cobija o guarda la grey. La imagen del pastor es, como sabemos, un tropo de resonancias bíblicas. Por ello no resulta en extremo aventurado presumir, directa o indirectamente, un cierto influjo de este tropo bíblico. Es verdad que en la Biblia es Dios o Jesús el que se presenta como pastor y los hombres como la grey, pero también es cierto que la función «pastoral» es delegada a los hombres. De todos modos, cualquiera que sea la perspectiva que escojamos, la imagen bíblica del pastor parece poseer no pocos rasgos de la metáfora heideggeriana. Por ello, y con independencia de la efectividad de esta presunta influencia, al menos el tropo bíblico puede servir para descubrir las razones por las cuales Heidegger lo escoge. La metáfora bíblica de Dios como pastor debió ser una imagen claramente reconocible para el pueblo de Israel. La presencia descampada de tierras desérticas y una existencia trashumante, es el fondo sobre el cual aparece la imagen del pastor y del pastoreo. En los pueblos del cercano oriente seguramente no resultaba fácil encontrar a tiempo nuevos pastos durante la época de estiaje, en terrenos pobres y conduciendo el ganado por terrenos solitarios. Tampoco resultaba simple saber conjugar el apacentar, el abrevar, el dejar descansar el ganado y el trashumar. El pastor tenía que cuidar incansablemente a los animales más débiles. La fidelidad del pastor se comprobaba en la guarda del ganado, en la que debía enfrentar los riesgos de fieras y ladrones. Aparte del cuidado del ganado más débil, ciertamente una de las funciones más importantes del pastoreo era mantener unido el rebaño: por una parte disgregar el ganado para el apacentamiento, pero también por otra congregarlo para su guarda. En virtud de esta imagen del pastor como «congregador» —y dada la arraigada experiencia de trashumancia en medio de una civilización pastoril— debió resultar natural para el pueblo de Israel el tropo de Dios como pastor. Lo determinante del pastoreo, sin embargo, consiste en una especie de dominio dócil: el pastor guía y custodia dejándose llevar, en cierto sentido, por la grey. No puede, pues, resultar sorprendente la imagen —muy lejos de la dureza y frialdad palaciega de los dioses del antiguo oriente— que el Salmo 23, atribuido a David, nos presenta de Yahveh: «Yahveh es mi pastor, nada me falta. Por prados de fresca hierba me apacienta. Hacia las aguas de reposo me conduce, y conforta mi alma; me guía por senderos de justicia, en gracia de su nombre (...)». En este salmo los verbos son claves: apacentar, conducir, guiar, sosegar, etc. Significativamente el salmo es completado con las metáforas del huésped al que se le ofrece un banquete mesiánico y la morada en la casa de Yahveh. Posteriormente el Nuevo Testamento no hará sino profundizar esta metáfora —omnipresente en el Antiguo Testamento— bajo la forma de la delicada imagen de Jesús como el «Buen Pastor».

Según es posible desprender del tropo bíblico —y más allá de su pertinencia— es evidente que el pastor está lejos de comportarse como un lejano y despótico patrón. De ahí que Heidegger no dude en contraponer al humilde y pobre pastor con el señor: «El hombre —dice Heidegger— no es el señor (*Herr*) de lo ente. El hombre es el pastor (*Hirt*) del ser. En este 'menos' el hombre no sólo no pierde nada, sino que gana, puesto que llega a la verdad del ser. Gana la esencial pobreza del pastor, cuya dignidad consiste en ser llamado (*gerufen*) por el propio ser para

la guarda (*Wahrnis*) de su verdad»⁴². Ciertamente la metáfora del pastor podría dar lugar a ciertas interpretaciones erróneas; sobre todo si se entendiera que el pastor es dueño o propietario de la grey. La vigencia del modelo sujeto-objeto no sólo se realiza en función de representaciones, sino también en términos de señoría o dominio. El hombre no es el dueño o el amo del ser, sino su pastor. El pastor –como por lo demás suele suceder– no es el propietario de la grey, sino aquel que es *llamado* por la misma grey para su guarda. El sentido es claro: el tropo del pastor es también una forma de desmontar el primado del sujeto, esta vez como manifestación de dominio. Si, por una parte, el hombre es *más* que un *animal rationale*, por otra parte también es *menos* que un *subiectum*: «(...) El hombre es porque ha sido arrojado (*Geworfenheit*), es decir, ex-siste contra el arrojado (*Gegenwurf*) del ser y, en esa medida, es más que el *animal rationale* por cuanto es menos respecto al hombre que se concibe a partir de la subjetividad»⁴³. La expresión alemana «*werfen*» significa arrojar, echar, tirar, lanzar, despedir. El hombre es un ser lanzado, despedido, arrojado a existencia. Pero, por ello mismo, existe como *contra lanzamiento* del ser. La dignidad del hombre no consiste, pues, en el realce propio de la subjetividad del señor y amo de los entes, sino en la esencial pobreza del pastor que es interpelado por el propio ser para su custodia.

Pero más allá la multiplicidad posible de alusiones de esta metáfora, existe una expresión de *SuZ* que parece recapitular el tropo del hombre como pastor: «El hombre es el pastor del ser. Esto es lo único que pretende pensar *Ser y tiempo* cuando experimenta la existencia extática como ‘cuidado’ (vid. § 44^a, pp. 226 ss.)»⁴⁴. Esta reinterpretación de *SuZ*, constante en *BH*, refiere el tropo del pastor al concepto de «cuidado» (*Sorge*). Como sabemos la expresión «*Sorge*» significa cuidado, preocupación, solicitud, cura, y designa en *SuZ* la totalidad originaria del todo estructural del *Dasein*. Heidegger ciertamente en *BH*, en consonancia con el tropo del pastor, prefiere hablar de *guardar* (*hüten*, también *apacentar*), antes que de *cuidado* (*Sorge*). No obstante, esta relectura resulta ya lo suficientemente significativa. El contexto de la referencia de Heidegger a *SuZ* es enteramente hermenéutico: el § 44 se titula «*Dasein*, aperturidad y verdad». De lo que se trata allí es de mostrar, por una parte, el fenómeno *originario* de la verdad y, por otra, el carácter *derivado* del concepto tradicional de verdad. Recordemos que para Heidegger primariamente verdadera no es la enunciación, sino la propia *aperturidad* (*Erschlossenheit*) del *Dasein*. Por ello, finalmente, la verdad queda remitida al *Dasein*. Sin embargo, la *aperturidad* abarca la estructura del cuidado: «La estructura del cuidado como *anticiparse a sí* (*Sichvorweg*) –estando ya en el mundo– en medio del (*Sein bei*) ente intramundano, implica la aperturidad (*Erschlossenheit*) del *Dasein*»⁴⁵. Importa aquí insistir en la estructura del cuidado: el cuidado no es meramente un anticiparse a sí, sino un «anticiparse-a-sí-estando-ya-en-un-mundo» (*Sich-vorweg-im-schon-sein-in-einer-Welt*)⁴⁶. En otras palabras, el *anticiparse a sí* no es una tendencia aislada de un sujeto sin mundo, sino que al estar entregado a sí mismo el *Dasein* simultáneamente está

⁴² GA 9, p. 342.

⁴³ GA 9, p. 342.

⁴⁴ GA 9, p. 331.

⁴⁵ *SuZ*, § 44.

⁴⁶ *SuZ*, § 41.

también arrojado a un mundo. El tropo del hombre como pastor del ser queda así interpretado desde la *Sorge* como una anticipación que supone una relación originaria con el mundo. Resulta revelador tanto que en el tropo del pastor se remita al concepto *Sorge*, capital en *SuZ*, cuanto que dicha remisión se realice en el contexto de la verdad como *apertura* del *Dasein*. Por una parte, al parecer, Heidegger quiere enfatizar la continuidad con el proyecto de *SuZ* y, por otra, precisar el sentido de la *apertura* del *Dasein* como lugar originario de la verdad. Sobre todo, atendiendo a la formulación de *SuZ*, resulta claro que la sustitución de la idea de cuidado por el tropo del pastor y la idea de guarda, intenta eliminar cualquier resabio de la lógica de sujeto y objeto.

EL CLARO

Hay, sin embargo, un tropo donde los intentos de superar el modelo sujeto-objeto, en beneficio de una interpretación hermenéutica, parecen encontrar su culminación. Se trata de la conocida imagen de la *Lichtung*. La riqueza y multiplicidad de alusiones de esta metáfora amerita una atención especial. Como es sabido la palabra «*Lichtung*» significa claro, calvero, despejo, en el sentido de clarear o despejar un bosque, derribando árboles en su espesura para abrir así una *Lichtung*. El término *Lichtung* corresponde al antiguo alto-alemán *loh*, bosque sagrado, sentido que subsiste todavía en ciertas denominaciones geográficas como Waterloo⁴⁷. En el periodo medio alto-alemán se emplea el verbo *liethen*, sobre todo en el lenguaje de los místicos como parte de las expresiones que significan «iluminación». Posteriormente esta expresión desaparece y se emplea más frecuentemente el término *leuchten*. El actual vocablo *lichten* (clarear) es un neologismo del siglo XVIII derivado del sustantivo *Licht* (luz) y el adjetivo *licht* (luminoso). De *licht* y *lichten* surge en el siglo XIX el sustantivo *Lichtung*, homónimo de *Lichtung*, derivado del antiguo *lichten* —«levantar anclas»—, relacionado con *leicht*, leve, ligero. No obstante esta larga y compleja historia, resulta evidente la afinidad morfológica entre *Lichtung* y *Licht*. *Lichtung* es abrir un claro en la penumbra del bosque para que penetre la luz. Sin embargo, junto a la idea de luminosidad está también tanto la idea de oscuridad que precede a la apertura del claro, cuanto la penumbra que lo rodea una vez realizado éste. Es pues evidente que la expresión *Lichtung* implica una suerte de juego de luz-oscuridad.

Pero volvamos a *BH*. El contexto en el cual aparece el término *Lichtung* es la discusión acerca del vocablo *existencia*; en particular, como hemos dicho, tal como éste había sido interpretado por Sartre. Cuando en *SuZ* se afirma que «La 'esencia' del *Dasein* reside en su existencia» no significa ni la oposición entre *existentia* y *essentia*, ni menos todavía la existencia como objeto o realidad efectiva. Lo que esta frase dice, afirma Heidegger, «es que el hombre se presenta de tal modo que es el 'aquí' (*Da*), es decir, el claro del ser (*Lichtung des Seins*). Este 'ser' del aquí, y sólo él, tiene el rasgo fundamental de la ex-sistencia, es decir, del extá-

⁴⁷ Ver a este respecto Friedrich Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*, de Gruyter, 2002. También, Amoroso, Leonardo, «Heideggers 'Lichtung' als 'lucus a (non) lucendo'», *Philosophisches Jahrbuch*, CX, 1983, 1.

tico estar dentro de la verdad del ser»⁴⁸. Resulta evidente la reinterpretación de *SuZ*: si la esencia del hombre reside en su existencia esto significa una *estar fuera dentro* de la *Lichtung*. Más adelante Heidegger precisa todavía más esta relación: el «proyecto» y «comprensión del ser», tal como fueron pensados en la analítica existencial de *SuZ*, deben ser interpretados como la «referencia extática al claro del ser» o, como precisa en una nota de su ejemplar de mano, como un «extático estar dentro del claro (*ekstatisches Innestehen in der Lichtung*)»⁴⁹. ¿Qué significa este «extático estar dentro del claro»? Ya hemos señalado que el tropo de la *Lichtung* contiene una primera alusión: la luz. En una primera aproximación la metáfora de la luz no contiene nada de sorprendente; después de todo se trata de una imagen que acompaña toda la metafísica de Occidente, desde la antigüedad hasta nuestros días. Y ello a tal punto que se ha podido hablar de una verdadera «metafísica de la luz». Dios, el ser, la verdad, el *lógos*, han sido a menudo comprendidos por medio de las imágenes de la luz y la luminosidad. Parménides, Platón, Aristóteles, San Agustín, Hegel, Nietzsche, son algunos, entre otros, que no han dudado en emplear el tropo de la luz. ¿Qué hay en la metáfora de la luz que ha podido dar lugar a esta diversidad de referencias y alusiones? Hay ciertos hechos referentes a la luz relativamente evidentes a la experiencia cotidiana: la luz, por ejemplo, aparece como fuente de todo lo que nace, tiene vida y crece. Luz y vida son así dos realidades vinculadas. Pero hay otro aspecto de la luz que de continuo ha sido destacada. Se trata de la capacidad de la luz para hacer visibles los objetos. Lo importante de esta función de la luz es que permite, por una parte, al ojo ver y, por otra, que los objetos sean visibles. Pero si la luz es aquello por lo cual los objetos se hacen visibles, ella misma no puede ser objeto. Es este último aspecto del tropo de la luz el que nos parece decisivo: la luz no es un objeto porque precisamente al iluminarlos los hace posibles. Tal es lo que podemos denominar, sin más, el carácter *trascendente* del tropo de la luz. Por lo demás la luz desde la antigüedad —ya se la vincule al éter o lo diáfano, como en Aristóteles— ha sido pensada no como una cosa, sino como un elemento sutil y casi inmaterial. En este sentido, la luz es sin duda la metáfora que rehúye con mayor eficacia cualquier indicación puramente objetiva. Este carácter *trascendente* de la *Lichtung* es parte de la propia reinterpretación que Heidegger hace de *SuZ*: «La definición de la *Introducción*, ‘el ser es lo *trascendens* por antonomasia’, resume en una sencilla frase el modo en que la esencia del ser se le ha mostrado hasta ahora al hombre en su claro (*lichtete*)»⁵⁰. Así como la luz trasciende todo objeto visible —justamente porque es el origen de su visibilidad— así el ser trasciende todo ente. El ser *sobrepasa* todo ente, porque es la *Lichtung* misma.

Sin embargo, aunque la luz es sin duda parte importante de las alusiones de la *Lichtung*, ésta remite finalmente a una realidad de otro orden: se trata de un tropo «ambital». Como lo hemos observado, la *Lichtung* apunta al hecho de clarear o despejar un bosque para que penetre la luz. Lo esencial reside en abrir o despejar un lugar. Esta referencia a la *apertura de un ámbito* está expresamente consignada por Heidegger al momento de reinterpretar el *ser-en-el-mundo* de

⁴⁸ GA 9, p. 325.

⁴⁹ GA 9, p. 327.

⁵⁰ GA 9, p. 337.

SuZ: «Mundo' es el claro del ser (*Lichtung des Seins*), en que el hombre está expuesto por causa de su esencia arrojada (*geworfenen*). El 'ser-en-el-mundo' nombra la esencia de la ex-sistencia con miras a la dimensión del claro (*gelichtete*) desde la que se presenta y surge el ex de la ex-sistencia»⁵¹. Sin duda nuevamente esta reinterpretación de la *Lichtung* quiere oponerse a una concepción según la cual el hombre es simplemente un «sujeto» que se refiere a «objetos. La esencia del hombre existe ya previamente en la apertura de la *Lichtung* y ello a tal punto que sólo desde este espacio abierto puede, *posteriormente*, establecer una relación sujeto-objeto. Pero, además, el tropo de la *Lichtung*—en cuanto tropo «ambital»—contiene alusiones que superan a una escueta «metafísica de la luz», en el sentido tradicional. El hecho de que la *Lichtung* aluda al espacio abierto en la espesura y umbrosidad de un bosque, comporta no sólo una referencia a la luz, sino también a la oscuridad. Lo propio de la metáfora del claro es el juego de luz y oscuridad. La luz en la *Lichtung* no opera, como en las «metafísicas de la luz» tradicionales, simplemente en un espacio descampado. Se trata ciertamente de un espacio iluminado, pero que sólo aparece en cuanto se encuentra rodeado de sombras. Sólo sobre este fondo oscuro aparece la luz del ser. El juego luz-oscuridad quiere evitar una concepción del ser en términos de pura presencia u objetividad. Ni el ser es simple objetividad, ni el hombre se comporta frente a él como un mero sujeto. Sólo desde este horizonte de oscuridad es posible que *Dasein* no sea un sujeto para el ser, ni el ser un objeto para del *Dasein*. Finalmente, el tropo de la *Lichtung* es tanto una forma de superar el humanismo como la metafísica, ambas cosas simultáneamente.

⁵¹ GA 9, p. 350.