

# ¿Quién necesita hacer trampa? Al filo de *Besinnung*

Sergio ESPINOSA

Zacatecas, México  
sproa52@hotmail.com

Recibido: 14/12/2007  
Aceptado: 31/03/2008

## Resumen

“Lo técnico” es el poder humano de hacerse humano, el poder de instauración, instalación, mantenimiento y extensión de lo humano. ¿Qué hay *fuera* de ese poder? El sin-poder no está “fuera” ni está “dentro”, no ocupa un “más allá” ni un “contra”. Tampoco es otro nombre del vacío, pues éste se halla siempre a punto de llenarse. Pensemos un instante en la muerte. ¿Ocupa algún lugar? ¿Posee o exhibe alguna consistencia? ¿Qué poder o qué impotencia anidan en ella? De la muerte sólo cabrá decir que no ocupa lugar alguno –la muerte no es el cadáver–, que no posee ni exhibe ni consiste... Y sin embargo, la muerte, cómo dudarlo, “es”, la muerte “ocurre”, la muerte es (la) verdad.

*Palabras clave:* Heidegger, técnica, humanismo, muerte.

## Abstract

“Technique” is the human power to become human, the power of instauration, installation, maintenance and extension of humanity. Is there something *outside* of that power? The non-power is neither outside nor inside, it doesn’t occupy a beyond nor an against. It’s also not a vacuum, since this is always about to fill. Let’s think about death for a moment. Does it occupy space? Does it possess or exhibit any consistency? What power or impotence nest in it? The only thing worth saying about death is that it doesn’t occupy space at all, death is not the corpse, Death doesn’t occupy any place or has consistence. However, death “is”, death happens, death is (the) truth.

*Keywords:* Heidegger, technique, humanism, death.

... pues lo que sobre esto se dice durante los misterios, que los hombres estamos en una especie de prisión y que de ninguna manera hay que liberarse ni evadirse de ella, me parece verdaderamente importante y no fácil de captar.

Platón,  
*Fedón* 62b

Por el momento (y hasta nuevo aviso) sería suficiente con que aprendiéramos a preguntar. Ni las preguntas ni las respuestas –principalmente ellas– han escapado al proceso de industrialización. Industrialización del espíritu, se lee en algún reciente tratado. Más adelante tendremos que decir algo a propósito. Claramente, existe un preguntar prefabricado. Es circular y vicioso. Su vicio consiste en que se opone a un movimiento libre. Es decir: pregunta siempre a fin de confirmar, de comprobar, de constatar, nunca de cambiar de sitio. Nunca de fugarse. Si preguntamos, por ejemplo: “¿qué es el hombre?”, las respuestas, aun si son o pueden ser varias, obedecen a determinada inercia. Preguntar por un “es” involucra una segmentación y un privilegio. Segmentación del tiempo –dividido en un “fue”, un “es” y un “será”– y privilegio del presente. Muy raro será preguntar, por ejemplo: “¿qué está dejando de ser ese cuerpo que, sin saber cómo, sin detenernos a preguntar porqué y con qué fin, identificamos como “humano”?”. El círculo vicioso del preguntar tiene por –invisible, inasible– centro una cierta representación de lo humano. Bien tenga por referencia algo perteneciente al mundo natural o al mundo artificial, bien apunte hacia lo presuntamente sobrenatural, todo preguntar gira en torno de este centro, de este eje, de esta raíz inmóvil. Preguntar es ya humanizar, conferir una forma humana a cuanto aparece en el horizonte abierto por ese mismo preguntar. No hay un “es” del hombre que no pase previa e inadvertidamente por el “hacer” del hombre. Ni el “es” del hombre, ni los objetos a los que ese hacer remite. Es como si la araña sólo poseyera el poder de referirse a la telaraña que ella misma ha producido, sin acceso a un *además* o a un *al margen*. La pregunta por *lo que es* –sea lo que sea– da vueltas y vueltas sin acertar a salir de la esfera hecha con los imperceptibles hilos de esa cosa que, en un punto equidistante de todo el universo, se presupone a sí misma en cada una de sus preguntas. Preguntar “¿qué es el hombre?” sólo puede preguntarlo un hombre. Podría quizás preguntarlo el hombre-araña, pero no la araña. Y si puede hacerlo es porque posee de antemano una respuesta. El círculo es vicioso, es decir: teológico. Un hombre que pregunta qué es el hombre tiene los pies en la tierra: *hace* tierra en el bíblico “Soy el que soy”. En la pregunta se implica, íntegra, la respuesta: “Hombre” es ese ente, esa cosa, ese “algo” que pregunta, y que *pregunta por y a propósito de sí*. Respuesta que contiene, en otro pliegue interior, la presuposición de que ese poder de preguntar remite a un poder mayor: el poder de pensar, el poder de saber, el poder de hablar. El poder de responder. No se pre-

gunta inocentemente. Ni siquiera un niño pregunta con inocencia (si fuera inocente no preguntaría). En breve: lo preguntado no está afuera, pertenece de un extremo al otro al horizonte de la pregunta. Preguntar es humano, punto.

Sólo que es un punto y *seguido*. ¿Es posible que la telaraña sufra roturas? ¿Es esa rotura *otra* pregunta, una más o *la única* posible? ¿Cuándo podría ocurrir esa rotura si no en la muerte, en la muerte del hombre, en su fin? ¿Es voluntaria, puede preverse, planearse, programarse, controlarse esa rotura, o sucede necesariamente *contra* nuestras prevenciones y expectativas? ¿Se deja adivinar su asalto? ¿Es propicio o funesto? El hombre no vive sin telaraña –entiéndase: sin “cultura”– pero *no sólo* vive en ella y gracias a ella. Hay de ello una vaga sospecha. Por otra parte, la telaraña también “es” tiempo. La historia –la historia de la civilización– ha sido el despliegue temporal de un proceso en el cual el hombre se humaniza a sí mismo humanizando todo lo que existe antes que él y con total independencia de él. Las fases son reconocibles. La telaraña se confunde con lo real: no hay otra realidad que la realidad de la telaraña (es decir, del lenguaje y del “hacer” humanos). En esta confusión, el hombre es el polo “racional”: es quien *rige* la presentación y la representación de las cosas, aquel para quien y en virtud de quien todo ocurre. Es racional en la exacta medida en que se yergue como la razón de todas las cosas. Y esta racionalidad se configura como el núcleo de sentido de su propia subjetividad. Al final, es decir, hoy mismo, en cualquier punto del globo, aun si con ciertos retrasos, el “hombre” consiste en la maquinaria técnico-humanística de humanización de todo lo que es. En suma, hace de la tierra un *domus*. Devastación y depredación que acompañan toda instalación y permanencia humanas. La confusión de la telaraña con el espacio en el que se asienta provoca un enceguecimiento funcional. Por eso es tan extraño “plantear” la pregunta por *lo otro* del hombre, por lo otro de esa telaraña que nos sostiene en la misma proporción en que nos sofoca. No hay un *dónde* “plantar” nada. ¿Pregunta silenciosa, pregunta absurda, pregunta insensata? La tentación es imaginar un afuera del hombre que sea capaz de resguardar su esencia. Ese afuera es divino, o así lo era antes de que el giro cristiano comience y termine introyectándolo. Humana es la humanización del animal, aun si “animal” es ya efecto de esa misma humanización. El hombre es la acción de la palabra –y de los “valores”– sobre el hombre –y sobre todas las cosas. “Las cosas”, a su vez, son ya producto de aquella acción; entre “cosa” y “objeto” no hay distinción que valga. Con todo, el círculo parece punteado, o rasgado. ¿Por quién? ¿Con qué efectos? ¿A qué fin?

Preguntamos por lo que es el hombre y encontramos una respuesta circular: un hombre es lo que el hombre hace de sí. No es incorrecta, pero seguimos preguntando si es verdad. De manera muy similar a lo que ocurre con las telarañas reales, que son saltos en el vacío, trampas, la cultura necesita sujetarse de algún lado. La costumbre, la rutina, la repetición, la tradición, etcétera, son puntos de clivaje utilizados en todos los lugares en que encontremos hombres. Una autoridad extraterrena,

a veces. Algo un poco más moderno es la naturaleza. La cultura encuentra un punto de apoyo y sujeción en la naturaleza: la cultura pertenece a la naturaleza... humana. Esto viene de los griegos, en particular de Aristóteles: somos animales, pero *políticos*. Es tanto como decir: somos animales, pero *técnicos*. Animales que se autodomestican. “Cultura”, anota Heidegger, “es metafísicamente de la misma esencia que la “técnica”. Cultura es la técnica de la historiografía, el modo como el cálculo historiográfico –de valores y creación– de bienes se organiza y con ello extiende el olvido del ser”<sup>1</sup>. El círculo funciona. La civilización es la historia de las técnicas de autocultivo de los hombres, un autocultivo que incluye la domesticación de todos sus referentes y puntos de sujeción y apoyo. Lo exterior es ya interior. Círculo divino, círculo infernal. Sin embargo, algo de pronto se echa de menos (o de más). No se sabe si emerge de la animalidad aun no domada o de los excesos de la doma. ¿Cómo hacer para recordar algo que no pertenece al horizonte del mundo, al plano o dimensión de lo humano? Sabemos ahora que la nota específica de “lo humano” es aquel autofabricarse: humana es la historia de las técnicas de autocultivo. No es inocente, desde luego, el adjetivo *sapiens* autoasignado a la especie. Lo humano, lo propiamente humano, es la técnica. Autopoíesis. Preguntamos “¿qué es el hombre?” *porque* conocemos la respuesta. Pero *no preguntamos*, o no lo hacemos espontáneamente, por el ser. El “ser” no pertenece al horizonte de la cultura, ni de la historia, ni de la técnica. La técnica es *impotente* –la palabra es de Heidegger– respecto del ser. Por la misma razón, la pregunta por lo que el hombre “es” pertenece al horizonte del hombre. Incluso, o más aun, si se presenta en el oropel del discurso metafísico. Del sintagma “ser humano” conocíamos de antemano el segundo término; del primero había que olvidarse. No era ni útil ni conveniente ni provechoso hacerlo.

Un olvido curioso, con todo. Pues la filosofía conserva (y suprime) esa rotura de la telaraña o esa heterogeneidad de lo humano en el circular o el transitar de señaladas palabras. Como la palabra “ser”, justamente. Como si *esa* palabra señalara al vacío, hacia la nada en particular, a la nada de mundo, en dirección a la nada “en general”. “Ser” apunta a una suerte de disfunción en todas y en cada una de las cosas (y todas y cada una de las palabras). El hombre, autopoíesis, llega a hacerse indistinguible de su propia instalación. Y se hace indiscernible por su propio hacer. Esta indiscernibilidad impide, entre otras inercias, seguir considerando al hombre como la fuente o el fin de su hacer. La técnica ya no es objeto de la voluntad –y tampoco de la “indignación”. Cae en su propia trampa. Está sujeto a ella. Actor (inconsciente) de su propia tramoya y pantomima. *Welcome my son, welcome to the machine*. Si el hombre “es” aquello que hace (y maquina) consigo mismo, ¿cómo conce-

<sup>1</sup> Martin Heidegger, *Meditación*, tr. Dina Picotti, Biblos, Buenos Aires, 2006, p. 149. Este manuscrito data de los años 1938-39, y se halla en estrecha relación con los *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*.

birlo por aquello que no produce, por aquello que resulta incapaz de representarse, por todo lo que *no puede*? ¿Qué ocurre si decidimos que precisamente allí donde el hombre *no da más* es el lugar de la (su) verdad? ¿Será posible que la verdad del hombre no sea humana? Al menos a este tipo de interrogantes nos conduce buena parte de la reflexión contemporánea. La naturaleza que descubren y describen las ciencias es un efecto de la cultura. ¿Habría otra? Según todos los indicios, la respuesta será negativa. ¿La naturaleza como abismo? Que el hombre sea definido, más recientemente, como un animal “simbólico”, tampoco es fruto de la casualidad o del natural desarrollo de las ciencias a él dedicadas. A fin de cuentas, preguntar “¿qué es...?” equivale a querer saber *para qué* está hecho, para qué demonios sirve... *Deus sive natura, Deus ex (sive) machina*. Se comprende en qué sentido el cristianismo ha sido un prolongado preludeo a la ecumenización de la técnica. “La técnica”, afirma Heidegger en el mismo texto, “es el triunfo supremo y más amplio de la metafísica occidental, es ella misma en su difusión a través del ente en totalidad”<sup>2</sup>. Si esto es verdad, qué errado se está al imaginar a la técnica como un instrumento en manos del hombre, una gigantesca panoplia que podrá ser, merced al consenso experto o a la (buena) voluntad política, empleada con fines humanitarios, benéficos, edificantes, positivos, moralmente correctos... Pues no, el hombre –y ya vemos que “Hombre” es en primer lugar, en cuanto concepto, un artefacto técnico– no manda en su propia casa, “antes bien, la humanidad ya planteada como subiectum es acuñada y al mismo tiempo estampada en la maquinación del ente en totalidad”. La línea que separa lo mecánico de lo orgánico, lo material de lo espiritual, lo viviente de lo no viviente, ya hace mucho que ha sido borrada. Desde esta perspectiva, la oposición de una civilización tecnológicamente inhumana y una cultura moralmente humana revela la miseria de sus orígenes y la cortedad de sus miras.

El círculo no está quebrado tampoco por el flanco de lo sobrenatural. Lo sobrenatural cristiano ya está profusamente trabajado por la técnica. La relación de Dios con el mundo y del Hombre con Dios es estrictamente –aun si fabulosamente– técnica. ¿Por dónde se rompe entonces, por el lado del arte? ¡Pero arte y técnica han llegado a ser indistinguibles! El círculo mágico de la técnica no termina por cerrarse, pero aun no alcanzamos a ver porqué no podría hacerlo. ¿Será porque, al cerrarse, el círculo terminaría por disolverse? ¿Hasta qué punto serán funcionales a la técnica las disfunciones técnicas? Acaso por ello ha sido hasta hoy impracticable la construcción de una “teoría unificada”, de un lenguaje unitario, un lenguaje expurgado de equívocos, opacidades y adherencias, un lenguaje “puro”. Un lenguaje purificado no es más lenguaje, del mismo modo que el agua destilada no puede beberse. Una técnica perfecta no es más técnica. ¿Un hombre “realizado” no es ya más un hombre? La pregunta girará ahora hacia otros puntos cardinales. Por ejem-

---

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 155

plo: ¿Podría el hombre ser no-técnico, o no-histórico? ¿Podría *no hablar* o *no trabajar* y seguir siendo hombre? Aquí no hay necesidad de zanjar con precipitación el asunto. El hombre es (y hace) *lo que puede*. Queda pendiente decidir el estatuto ontológico de *lo que no puede*. ¿Le pertenece o no? O lo concebimos según su poder —o en virtud de su impoder<sup>3</sup>. Quizá la exigencia sea pensarlo en su abrazo y simultaneidad. Esto es y no es sobrenatural: se trata de pensar menos en la Muerte del Hombre —eco o resonancia de la frase de Nietzsche “Dios ha Muerto”— que en la esencia mortal de los seres (humanos). Pensar la muerte, y pensarla no técnicamente. Pues, justamente, la técnica *no puede* con ella. Así que deberíamos preguntar: ¿podría el hombre *no morir* y seguir siendo un ser humano? Con esta singular pregunta, el eje o el plano de lo humano concebido en cuanto autopoiesis sufre una especie de descalabro. Queda expuesto a otra luminosidad, o resguardado al abrigo de otra sombra. Con ella se estremera el “anillo de la objetivación” sin el cual no subsistimos pero dentro del cual tampoco del todo *somos*.

Por lo hasta aquí dicho, comenzamos a percibir que “ser” “hombre” consiste en una conversión, en un acto, en un proceso, en un movimiento, en una “ejecución”: no se “es” simple e inmediatamente, se *llega* a ser, se *deja* de ser. Es *posible* ser hombre, ser hombre depende de un *poder* (llegar y dejar ser). Pero ese poder sólo se ejerce a tiempo y en el tiempo. La autopoiesis es temporal, o, mejor dicho, la autopoiesis *abre* el arco temporal en el que la acción humana —la humanización— acontece. Ahora bien, de algún modo sabemos (o meramente presentimos) que esa apertura se acompaña de una obturación, de una clausura, de una exclusión, de una ceguera, de un olvido. La “realidad” se toma como punto de partida pero siempre es un punto de llegada: la realidad “efectiva” es exactamente eso, un efecto, un plexo o un sistema de efectos. ¿Efecto de qué? De la acción humana, efecto de su presencia, de su “técnica”, de su “ser”. ¿Hay algo que sin dejar de ser “real” *no* sea un “efecto” de la acción humana? La respuesta no podría no ser ambigua. Indudablemente, hay lo real, pero eso real, ¿es, propiamente hablando, “algo”? No, si entendemos por “algo” un objeto o un campo de objetos. Sí, si tomamos la palabra en su raíz: *aliquis* deriva de *alius*, es decir, *otro*, *ajeno*. Lo real es siempre y necesariamente *otro* —aun si no otro *respecto* de lo Mismo; no hay respectividad alguna entre lo real y el mundo (humano). Heidegger nos propone una vía —o quizá muchas— no para acceder a ese “algo” esencial, y no accidental o provisoriamente ajeno, ni siquiera para “referirse” a ello o “decirlo”, sino para... ¿para qué? El trazo de su *Meditación* encuentra una desembocadura en una cierta “imagen” del Ser (que escribe, a la antigua, como *Sein*: a saber, no sola y simplemente “ser”, sino *siendo*, es decir, llegando a... y despidiéndose de... “Siendo” es también: “yéndose”): “*Sein*, lo *sin poder* (*machtlos*), *más allá de poder* y *no poder*, mejor fuera de poder

<sup>3</sup> Escribo “impoder” pero el software corrige: sin duda, debe ser *imponer*.

y no poder, esencialmente no referido a tal cosa”<sup>4</sup>. Sin poder no es lo mismo que no poder. Seyn no es sinónimo de impotencia. Es el poder de rehusar. ¿Poder de resistir o eludir al poder? ¿Quién (se) rehúsa? ¿El “hombre” o el Seyn? Digamos por lo pronto, pues esto no se desenmaraña tan fácilmente, que el mundo (siempre humano) es un conglomerado de efectos que generan efectos. Autopoiesis es lo mismo que autopropulsión. El mundo se finca y cimienta en la tierra, pero la tierra retrocede. Al ceder, retrocede. Cede, desde luego, su lugar. ¿Algo más? ¿Su fuerza, su “poder”? ¿Su “energía”? ¿Cómo guardarse de pensar técnicamente (si a eso se le puede llamar “pensar”)?

El “ser” del hombre es su *poder ser* (humano). Bien, pero ese poder no es, en primer lugar, ilimitado. Choca contra algo. Ese algo puede ser otro poder, y puede no ser poder en absoluto. En segundo lugar, ese poder es *eludido* por algo menos im-potente que *machtlos*, literalmente *ohn-macht*: el ámbito, el plano, la dimensión –estas palabras son engañosas– de lo sin-poder. Sin *referencia*, sin *relación* con el poder. La pregunta se dirige ahora a ello: ¿cómo podría pertenecer al “hombre” ese sin-poder? ¿Es lo “abierto”? ¿Se dejaría definir, determinar, delimitar por ello? Pero, lo “abierto”, ¿por quién y desde dónde es abierto? El hecho es que ese sin-poder ya no es visible. Es im-presente. Desde el poder de “lo que es”, el Seyn ni siquiera alcanza a verse o captarse en su disolución. No se disuelve porque no es sustancial, nunca lo ha sido. No se evapora, ni siquiera, en verdad, “desaparece”. Es nada, la nada de la muerte. ¿Lo “es”? Naturalmente, “nada” y “muerte” vienen sustantivados y a partir de allí uno se puede imaginar mil cosas. Es sorprendente, por ejemplo, que *nada* venga de *nacer*, *res nata*, “cosa nacida”. La nada *pesa*, hay un poder de la nada, y ese poder es *físico*: hace nacer. La noción griega de *physis* conserva y se alimenta de esa cualidad. ¿Agota la *physis* el campo del Seyn? La respuesta es afirmativa. Pero lo es sólo en el texto tejido por la metafísica. Es afirmativa *dentro* del mundo. En ese texto, lo “real” queda cubierto y sofocado por la realidad efectiva y operante. ¿Deja lo real alguna huella? ¿Cómo reconocer lo irreconocible? ¿De qué manera –y a qué fin– percibir, intuir, imaginar, pensar lo que no tiene o no produce efectos? Si lo esencial de nuestra idea mundana del ser es el querer –tal y como lo han conceptualizado el idealismo alemán, Spinoza, Schopenhauer, Freud, Nietzsche y un largo etcétera–, ¿tendríamos que abrir expediente a un ser que *no quiere nada*? Pues, en definitiva, la expresión “sin-poder” se deja medio entender a partir de un ser que –en su imagen– rompe su nexo con el deseo. ¿El Seyn como anti-mónada? No, pues ese *anti* no le dejaría sitio. Ponerse en contra le otorgaría o presupondría en ello cierta eficacia. Permanecemos de tal guisa en la atmósfera de lo humano, en el recinto de lo técnico. Porque no es cuestión de pensar un ser impotente, sino un *alius* del poder-y-la-impotencia. El Seyn

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 165.

necesita quedar ab-suelto *a la vez* del poder y de la impotencia, pues son éstas, sin falta, categorías de lo técnico.

“Lo técnico”: el poder humano de hacerse humano, el poder de instauración, instalación, mantenimiento y extensión de lo humano. ¿Qué hay *fuera* de ese poder? El sin-poder no está “fuera” ni está “dentro”, no ocupa un “más allá” ni un “contra”. Tampoco es otro nombre del vacío, pues éste se halla siempre a punto de llenarse. Pensemos un instante en la muerte. ¿Ocupa algún lugar? ¿Posee o exhibe alguna consistencia? ¿Qué poder o qué impotencia anidan en ella? De la muerte sólo cabrá decir que no ocupa lugar alguno –la muerte no es el cadáver–, que no posee ni exhibe ni consiste... Y sin embargo, la muerte, cómo dudarlo, “es”, la muerte “ocurre”, la muerte es (la) verdad. A ella, posiblemente, podrían aplicarse estas frases de Heidegger: “Este sin-poder es sin embargo señorío (*Herrshaft*), pero señorío en sentido inicial no requiere poder; gobierna desde la dignidad, desde esa simple superioridad de la esencial pobreza (*Not*) que no requiere de un bajo-sí ni contra sí para ser y ha dejado tras de sí toda estimación según “grande” y “pequeño”<sup>5</sup>. Vaya si la lengua semeja a menudo un lago congelado, una pista de patinaje. Hay zonas de hielo muy adelgazado, que se rompen con un simple aliento. Con todo, ¿no es así como “opera” la muerte? En primera instancia, podríamos rediseñar el cuadro: la melancolía heideggeriana confrontada con el júbilo nietzscheano. ¿Eros *versus* Thánatos? Seguramente será una apariencia, es decir, una ilusión. El contacto –el contagio– es más profundo. Que Heidegger malentienda a Nietzsche funge como elemento del método<sup>6</sup>. ¿Importa la fidelidad cuando la cosa es pensar? Yo leo en Heidegger un alegato en favor de la finitud; y no veo en Nietzsche una postura demasiado diferente. Pero ya tendremos ocasión de mostrarlo. Adelantaré solamente que para ambos pensadores se da un juego distinto entre lo finito y lo infinito. En particular, el ser de Nietzsche parece coincidir con la voluntad de poder, pero la voluntad de poder de Nietzsche está, creo, a muy escasa distancia del “señorío sin-poder” del Heidegger de la *Meditación*. Contentémonos ahora con saber que Seyn *no es* la realidad, cuyo nombre, en alemán, revela más de lo que ella dice en lenguas romances: *Wirklichkeit*, literalmente *efectividad*, *operatividad*: producto de un *trabajo* (*Werke*)<sup>7</sup>. De manera que “hombre” es el *resultado del trabajo* sobre el

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 169.

<sup>6</sup> “Los grandes pensadores”, escribe Heidegger, “no se entienden en el fondo unos a otros, precisamente porque ellos, en cada caso, en la forma de su propia grandeza, quieren lo mismo. Si ellos quisieran cosas diversas, no sería tan difícil el entendimiento, esto es, la tolerancia”. Vid. *Schelling y la libertad humana*, tr. Alberto Rosales, Monte Avila, Caracas, 1990, p. 16. La incompreensión de Hegel hacia Schelling, ¿es de la misma naturaleza que la de Heidegger hacia Nietzsche?

<sup>7</sup> “Werke”, en alemán, “Work”, en inglés, derivan ambos del latín *Vir*, “hombre” (en el sentido de “varón”, “macho”), que a su turno procede del indoeuropeo *Wiros*, de la familia de *Wei*, “fuerza vital”, emparentada desde allí con las nociones de *violencia* y *violación*... Casi no sorprende, por otra parte,

hombre, *pero también* aquello que *en* el hombre, escapa a su propio poder, a su propia “realidad”.

Es posible leer a Heidegger –secuaces y detractores lo hacen sin complejos– como una especie de arúspice. Sin duda hay suficiente tela de donde cortar. Mas lo aconsejable es seguirle no como un iluminado en posesión de la verdad sino como un simple –aun si muy despierto– mortal que se ha topado en algún momento con el secreto de toda epifanía. El ser (Seyn) *se da* –se “transmite” al ente, es decir, a lo manifiesto, a lo presente, a lo asible– pero no-todo, no de-una-vez. Ser es presencia-y-ausencia, manifestación-y-retraimiento. Se asiste así a un como pudor. Un pudor no humano, que es tanto como provocarse a sí mismo. Queda por averiguar si lo manifiesto, lo patente, lo presente y a la mano es *puesto de manifiesto* por el hombre y sólo por él. Está claro que sobre lo otro –lo otro de lo presente– no tiene poder. El poder se conjuga por fuerza en presente. El “hombre” es un ente entre los entes, pero ni se ajusta ni se adapta de inmediato, gratuita, automática, instintiva y espontáneamente a ese “entre” los demás entes. El apetito y el miedo le andan a cada paso pisando los talones. En determinado momento de su “historia” –la historia que a sí mismo se narra es parte de su autopoiesis– llega a colocarse en posición de dominio y privilegio. Se descubre un día bestia dominical, cuerpo ejecutivo. El hombre es ante sí, mirado un tanto de soslayo, un espectro positivado, objetivado, al fin absolutizado. Esta es, por lo menos, la imagen que nos propone el idealismo alemán. A tal respecto, Schelling proporciona el lienzo esencial: “La investigación (de Schelling) apunta a la *construcción de la esencia del hombre* en la totalidad del ente. Esa construcción ha de exponer al hombre como aquel ente que es Dios en un sentido sobresaliente: *el hombre “es” Dios*”<sup>8</sup>. Póngase atención a las comillas. La identidad Hombre=Dios, por más alucinatoria que parezca, pertenece a la realidad. Más bien dicho: *constituye* a la realidad. Sólo así se entienden las líneas de Schelling: “En última y más alta instancia no existe otro “Ser” que el querer. Querer es “Ser” originario y sólo a éste convienen todos los predicados del mismo: carencia de fundamento, eternidad, independencia del tiempo, autoafirmación. Toda la filosofía tiende sólo a encontrar esta expresión más alta”<sup>9</sup>. ¿Porqué hay ser (y no mejor nada)? Respuesta: *Porque quiero...* Respuesta metafísica, naturalmente; o, mejor: la metafísica *en cuanto* respuesta. Ahora bien, la *otra* pregunta reza: ¿Qué pasa si –y cuando– el “Ser” *no* quiere? ¿Oyó hablar el filósofo de los agujeros negros? ¿Del vacío intergaláctico? ¿De la antimateria? Cada ente –un aerolito, un autómatas, un monstruo, un ínfimo bicho, las moléculas, el fuego...– hace su mundo

---

que “trabajo” provenga del latín *tripalium*, el nombre de un *instrumento de tortura*. Cf. Guido Gómez de Silva, *Breve diccionario etimológico de la lengua española*, El Colegio de México/FCE, México, 2004.

<sup>8</sup> M. Heidegger, *Schelling...*, o. c., p. 209.

<sup>9</sup> Fr. Schelling, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y las cuestiones con ello relacionadas*, cit. en M. Heidegger, *Schelling...*, o. c., p. 211.

y se hace (o deshace) en él, pero la suma de todos los innumerables mundos no hacen el Seyn. Difícil para ellos, sin duda, pero un “hombre”, ¿no es la posibilidad en potencia o en acto de “salir” del mundo? Probablemente, mas –con total seguridad– no gracias a su (cultura) técnica. “Salir” del mundo sólo emerge en su horizonte en virtud de la muerte. ¿Cuándo muere, en el *memento mori*? ¡Demasiado tarde! ¿Cuándo hace “suya” a la muerte? ¿Pero no es ella misma un nombre de lo irreparable, de lo radicalmente inapropiable? ¿Es éste el *quid* de toda filosofía trágica: apropiarse de lo inapropiable, vivir la muerte, gozar (de) lo indecible?

¡Quién sabe si vivir no es morir,  
y morir es vivir!<sup>10</sup>

En esta “imagen”, el “hombre” no “es” “Dios”, pero –¡perdón por tantas comillas!– “Dios” es *la primera y la última palabra*, la cremallera del mundo. Incipit y Caput. Dios da nombre al cierre del mundo (humano) sobre sí mismo. Nombra su *caída* dentro de sí. Por lo mismo, anuncia, sordamente, oscuramente, un “afuera”. Dios mismo no está fuera, pero su nombre –miren por dónde– deja –¡a Su Divino Pesar!– adivinar lo otro del mundo. Dios “es” el *antes-y-después* de todo. Casi nada. En el paraje del tiempo actual, en su arremolinado estancamiento, ¿qué es el mundo (humano, inhumano y no humano) sino un espectáculo? Peor (o mejor) aun: la *industria* del espectáculo. Diseñada, desde luego, a entera satisfacción del Dios=Hombre. Un poco menos Disneylandia que Africam. ¿Qué hay del Seyn en aquél? Nada. “El Seyn nunca deja un rastro en el ente. El Seyn es lo sin rastro, nunca hallable como un ente bajo tal, a lo sumo en su aspecto inicial – en el ser como entidad”<sup>11</sup>. Que no quede huella, macho. ¿No estará hablando del Espíritu Santo? En cualquier caso, Seyn *irrumpe* “como un claro” en el ente. Volvemos a la imagen de la telaraña y la eventualidad de su desgarrar. Seyn *desgarra* al ente. Lo desinfla como el no-querer deshilacha al querer. Desgarrado, desinflado, deshilachado y todo, Seyn *cede* al mundo la apariencia de ser... ¿Es esa la “nobleza” y “dignidad” del Seyn? No perdamos el hilo (ni el respeto): en todo esto, según se percibe, he procurado pensar el Seyn de Heidegger en conjunción y consonancia con la muerte. “Lo sin reivindicación, rastro, poder”, advierte el filósofo, “difícilmente quiere ingresar en la representación, que sólo conoce al ente; y cuando ella lo concede, tiene enseguida que valorarlo como lo débil y vano, de lo que se desprende aquello que distingue al ente como lo real (eficiente)”<sup>12</sup>. La muerte, para el mundo, ¿qué es sino una sombra apenas? En verdad, ni siquiera eso. Lo técnico –volvemos a ello una y otra vez– es el *ponerse* del hombre; en este recodo, advertimos además

<sup>10</sup> Eurípides, *Polieidos*, fr. 638 (Cit. por Platón en el *Gorgias*, 492e).

<sup>11</sup> *Meditación...* o. c., p. 177.

<sup>12</sup> *Ib.*, p. 178.

que es el *sobreponerse* a la (su) muerte. Incluso –o más todavía– sabiendo que nunca será “suya”. La inversión se ha consumado. Pues lo real ha sido por estas artes (y técnicas) condenado a una torva errancia: el Seyn –en nuestra lectura: la mortalidad– ha sido expulsado, estigmatizado desde el mundo –desde lo representacional/productivo– como *lo irreal* mismo. Menos, mucho menos que un espejismo.

¿Y los dioses? ¿Han protegido al “hombre” de la –irresistible– supremacía del (su) mundo? ¿Es verdad que “en el principio” ha sido el “verbo”? Con la palabra, en todo caso, comienza (y termina) el mundo. Lo cual ha sido también la intuición básica de Wittgenstein, por otra parte poco sospechoso de teología. Sólo que ello inclina a presentir un *antes* del mundo –un antes del ente. El filósofo arguye que anterior a ese principio existe el espanto: “La fuerza de veneración de lo más cuestionable surge del espanto, disposición fundamental (*Bestimmung*) que traslada al hombre a la libertad con respecto a todo mero ente y arroja en torno de él la abismosidad del Seyn”<sup>13</sup>. Apuntemos al pasar que “lo más cuestionable” (aquí, en una traducción acaso demasiado literal) significa: *lo más digno* de pregunta. Claro que esta dignidad reclama una impugnación. Uno se pone naturalmente en guardia ante los dioses. Hay dioses porque y en la medida en que el “hombre” experimenta el abismo del Seyn. ¿Lo goza? ¿Lo reprime? Mortal, el hombre se encuentra arrojado a esa diferencia, a esa dehiscencia. Allí (¿dónde?) el ente (el mundo); allá (¿dónde?) el Seyn (la muerte). Ahora bien, ¿de qué se espanta este hombre? ¿De la –siempre inminente, siempre inasible– posibilidad de no ser, de “extinguirse”? ¿No es, por el contrario, propiamente espantoso que esta extinción sea imposible? ¿En verdad teme el hombre a la (su, nunca apropiable) muerte –o a la posibilidad de *no morir* –propiamente– nunca jamás? Cada quien lo sabe (aunque no sea fácil confesarlo). El horror provoca en este ente que en cada caso somos –soy– un *acorde*: traducción nada forzada del alemán *Stimmung*<sup>14</sup>. ¿Porqué tendríamos que espantarnos de este acorde merced al cual el mundo desaparece –y “yo” con él? A menos que en el espanto sea reconocible un elemento de insólita atracción. Ante el abismo, el vértigo. Pues no es un abismo *fuera* de nosotros –eso nos obliga, entre otras sutilezas, a creer lo técnico–: mortales, singulares, indóciles, *somos* ese abismo. La intensidad de la meditación se torna en este acantilado en extremo vertiginosa. Extenuante, exasperante, seguir al filósofo. En absoluto es cuestión de fe. ¡Pero tampoco de ciencia! De cara a los dioses, ni creo, ni sé; ¿qué hago entonces, esperar? ¿Horrorizarme? Heidegger propone, más sobriamente: *preguntar*. Creo olfatear aquí el movimiento de Orfeo. Es cuestión de un *volverse hacia*...

<sup>13</sup> *Ib.*, p. 201

<sup>14</sup> Vid. Félix Duque, *En torno al humanismo. Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*, Tecnos, Madrid, 2002, pp. 41 y ss.

