

ENSAYOS

Hermenéutica y tropología en *carta sobre el humanismo* de Martin Heidegger*

Hermeneutics and tropology in Martin Heidegger's *Letter concerning humanism*

Gustavo Cataldo Sanguinetti

Universidad Andrés Bello Santiago, Chile
gcataldo@unab.cl

Resumen

El trabajo investiga los diversos tropos de *Carta sobre el humanismo*, no como simples expresiones metódicamente indiferentes, sino como formas de prosecución de las tendencias hermenéuticas de la filosofía heideggeriana. La casa, el pastor y el claro constituyen tropos que no solo intentan superar cualquier rastro de la lógica del sujeto _y por lo mismo superar también el humanismo y la metafísica_ sino, además, se conforman y funcionan como verdaderos "tropos hermenéuticos".

Palabras clave: Heidegger, hermenéutica, humanismo, tropo.

Abstract

The paper investigates the various figures of speech contained in Letter on Humanism, not as mere expressions indifferent to method, but as ways to continue the hermeneutic trends of Heideggerian philosophy. The house, the shepherd, and the clearing are figures of speech intended not only to leave behind all traces of logic in the subject _and by the same token also rise above humanism and metaphysics_ but in addition to take shape and function as true "hermeneutic tropes".

Keywords: Heidegger, hermeneutics, humanism, trope.

Hermenéutica y Tropología

Como es sabido, Heidegger desarrolla el concepto de hermenéutica y, particularmente, de *hermenéutica de la facticidad*, durante la primera mitad de los años veinte. Significativas a este respecto resultan las lecciones *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität, Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* y *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Natorp-Bericht)*. Todas estas lecciones y otras más, por mucho tiempo sin publicar, han cooperado a dibujar, por una parte, un perfil más exacto de transformación hermenéutica de la fenomenología de Husserl y, por otra, una más acabada imagen de la gestación de *Ser y tiempo* y su innegable impronta metódica. Lo esencial de la concepción hermenéutica de Heidegger, en lo que se refiere a este período, reside en la búsqueda de una ciencia originaria de la vida. En consonancia con los motivos y las tendencias de la *Lebensphilosophie*, la vida es el fenómeno originario (*Urphänomen*) que la filosofía debe abordar y que hasta el momento ha permanecido desatendido. Sin embargo, abordar el tema de la vida como fenómeno originario significa, a la par, establecer una ciencia originaria (*Urwissenschaft*) y preteórica (*vorthoretische Wissenschaft*). La convicción en que se mueve Heidegger es que no existe un acceso propiamente teórico a la vida como fenómeno originario. La vida, al contrario, de alguna manera se *da a sí misma* antes de cualquier posición teórica. Frente a la vivencia del mundo circundante (*Umwelterlebnis*) y su carácter inmediato, Heidegger habla de la teoría como una "*actitud teórica*" (*theoretische Einstellung*) o una "*posición teórica*" (*theoretische Setzung*). En otras palabras, toda teoría tiene algo de adoptado o construido; no es algo en que se está de una manera inmediata. Toda actitud teórica supone ya dada la vivencia inmediata del mundo, la vida misma tal como ella se da en y por sí misma, y no puede, por lo mismo, sino poseer un carácter derivado. El carácter originario de la vivencia del mundo circundante y el derivado de la actitud teórica, tal parece ser el descubrimiento fundamental del primer Heidegger.

Esta misma actitud ante la teoría se mantiene en *Ser y tiempo*: la relación con el mundo no es primariamente una relación con "cosas" u "objetos", sino una inmersión práctica con el mundo. Heidegger explora la fórmula "*entender de algo*" (*sich auf etwas verstehen*). "Entender de una cosa" no consiste en establecer proposiciones enunciativas *sobre* ella, sino estar a su altura, arreglárselas o habérselas *con* ella. Es el tipo de saber práctico que el carpintero tiene del martillo o el futbolista del fútbol. Tal es la diferencia entre el "*como apofántico*" o enunciativo y el "*como hermenéutico*". La hermenéutica de Heidegger está orientada, en cierto sentido, a descubrir todo aquello que funciona *antes* de la proposición. Ahora bien, esto que funciona antes de la proposición, el "*como hermenéutico*", tiene en general las siguientes características:

1. Es un momento atemático e inobjetivo.
2. Alude a una totalidad inobjetiva de la cual se derivan consecutivamente los momentos objetivos.
3. De tal totalidad inobjetiva no es posible tener un conocimiento propiamente causal, sino "mostrativo".

Pese a que en el "segundo Heidegger" prácticamente desaparece el término "hermenéutica", siguen, sin embargo, operando estas mismas determinaciones hermenéuticas. Queremos mostrar estas determinaciones hermenéuticas tal como

funcionan en "*Carta sobre el humanismo*". Nuestra tesis es que los tropos que Heidegger desarrolla en esta obra son, en el sentido señalado, "*tropos hermenéuticos*".

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*). 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)*" (Heidegger, GA 9, p. 313). El contexto inmediato de esta afirmación es una reflexión, con 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, producir*" (Heidegger, GA 9, p. 313). Por ello solo 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 allí 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*" (Heidegger, GA, 9, p. 313). 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*" (Heidegger, GA, 9, p. 313). Es en este momento donde aparece el lenguaje: el ofrecer consiste en que en el pensar el ser llega al lenguaje. De allí 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 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", 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*) (Heidegger, GA, 9, p. 358). En efecto, en el § 12 de *SuZ* Heidegger distingue entre el *estar-en* (*In-Sein*) propio de *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, *habitare*, 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 al momento de interpretar el tropo de la casa como un tropo "ambital". 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. Solo desde una zona o región previamente determinada un útil queda emplazado en su lugar propio. Pero hay más: el propio *Dasein* solo 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" (Heidegger, GA 9, p. 364).

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*" (*einfaches Sagen*). Ciertamente, 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 al 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" (Heidegger, GA 9, p. 314). 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*" (Heidegger, GA 9, p. 314).

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 solo 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 en *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 habitada 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 de 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 solo dos, usadas de forma reiterada: vecino y elemento. Heidegger escribe: "*El hombre es el vecino (Nachbar) del ser*" (Heidegger, GA 9, p. 342). La relación del hombre con el ser viene a explicitarse en términos de vecindad. La expresión *Nachbar* proviene de *nahe*, cercano, próximo, y *Bauer*, paisano, campesino. Lo que se está pues designando es un cierto estar "próximo al habitante" (ver Duden, *Das Herkunfts-Wörterbuch*). La idea de cercanía o

proximidad _más todavía cuando tiene la connotación familiar de la vecindad y no de la mera contigüidad física_ viene a 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 alejado (Heidegger, GA 9, p. 331). 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 lejano (*SuZ*, § 5). 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 *elemento* (*Element*) del pensar (GA 9, p. 315). Como se percibe inmediatamente por el uso que Heidegger hace del término, "elemento" no significa tanto aquí un principio interno que compone a 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.

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, guarida (ver Duden, 2001). 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)*" (GA 9, p. 313). 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 (technische Auslegung des Denkens)*" (GA 9, p. 314). 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 *θεωρία* se mantiene al 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 *consumar 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 kommen*) 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 a lenguaje¹. 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)*" (GA 9, p. 313). 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 dirigidos 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 intención 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 solo afirma que "*el lenguaje es la casa del ser*", sino, además, "*que en su morada habita el hombre*"².

¿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 (Äusserung) 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*" (Heidegger, GA 9, p. 326). 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 realidad³. 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.

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 allí 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)*" (Heidegger, GA 9, p. 333). 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*" (Heidegger, GA 9, p. 333). 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 el 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 antecendencia o precedencia apodíctica, sino una correspondencia; 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 inobjetable. El tropo de la casa, por consiguiente, no solo 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*" (*Der Mensch ist der Hirt des Seins*) (Heidegger, GA 9, p. 331), afirma Heidegger. La palabra alemana "*Hirt*", pastor, proviene de "*Herde*", rebaño, manada, grey. La idea pues parece ser que el pastor es el que 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, una 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 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 resultar ser una imagen claramente reconocible para el pueblo de Israel. La presencia descampada de tierras desérticas y una existencia trashumante

son 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 al rebaño: por una parte, disgregar al 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 que 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 allí 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*" (Heidegger, GA 9, p. 342). 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 solo se realiza en función de representaciones, sino también en términos de señorío 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 *unsubiectum*: "*(...) 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*" (Heidegger, GA 9, p. 342). La expresión alemana "*werfen*" significa arrojarse, echar, tirar, lanzar, despedir. El hombre es un ser lanzado, despedido, arrojado a la existencia. Pero, por ello mismo, existe como *contra lanzamiento* del ser. La dignidad del hombre no consiste, pues, en el propio realce 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 de 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.)" (Heidegger, GA 9, p.331). 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*" (Heidegger, *SuZ*, § 44). 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*) (Heidegger, *SuZ*, § 41). 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 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 *aperturidad* del *Dasein*. Por una parte, Heidegger quiere enfatizar la continuidad con el proyecto de *SuZ* y, por otra, precisar el sentido de la *aperturidad* 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 Waterloo (ver Kluge 2002, también Amoroso 1983). 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 extático estar dentro de la verdad del ser*" (Heidegger, GA, p. 325). Resulta evidente la reinterpretación de *SuZ*: si la esencia del hombre reside en su existencia, esto significa un *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)*" (Heidegger, GA, p. 325). ¿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)*" (Heidegger, GA 9, p. 337). 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 una tropo

"ambiental". 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 *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 existencia con miras a la dimensión del claro (gelichtete) desde la que se presenta y surge el ex de la existencia*" (Heidegger, GA 9, 350). 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 solo desde este espacio abierto puede, *posteriormente*, establecer una relación sujeto-objeto. Pero, además, el tropo de la *Lichtung*, *en cuanto tropo "ambiental"* 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 solo 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 solo aparece en cuanto se encuentra rodeado de sombras. Es solo sobre este fondo oscuro que 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. Solo desde este horizonte de oscuridad es posible que *Dasein* no sea un sujeto para el ser, ni el ser un objeto para el *Dasein*. Finalmente, el tropo de la *Lichtung* es tanto una forma de superar el humanismo como la metafísica, ambas cosas simultáneamente.

NOTAS

* Este trabajo es parte del proyecto Fondecyt N° 1030139 de 2003.

¹ 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 ex-istente lleva al lenguaje en su decir. De este modo, el lenguaje es alzado a su vez al claro del ser (Lichtung des Seins). Y solo así el lenguaje es de modo misterioso y reina siempre en nosotros*" (Heidegger, GA 9, p. 361).

² Esta doble relación del lenguaje como casa del ser y casa del hombre, Heidegger la explica también, en las páginas finales de *BH*, 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. Solo 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)*" (Heidegger, GA 9, p. 361).

³ Ya en *SuZ* nos 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 sincretística 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)" (Heidegger, SuZ, § 34).

Referencias bibliográficas

Amoroso, Leonardo (1983), "Heideggers 'Lichtung' als 'lucus a (non) lucendo'", *Philosophisches Jahrbuch*, CX.

Duden (2001), *Das Herkunfts-Wörterbuch*. Mannheim/Leipzig/Wien/Zürich: Bibliographisches Institut.

Kluge, Friedrich (2002), *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. Berlin: Walter de Gruyter.

Heidegger, Martin (GA), *Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main; Vittorio Klostermann, Band 9.

_____ (SuZ), *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1993.

_____ (1997), *Ser y tiempo*, trad. de Jorge Eduardo Rivera C. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

_____ (2001) (BH), *Carta sobre el humanismo*, trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza Editorial.