

Artemis y Cibeles. Raíces del pensamiento político de Heidegger

Hablaré de diosas y mortales, de mano, boca y sexo y de lo que transgresión significa. Hablaré de la sangre derramada, de los conceptos exagües y de las imágenes sin fuerza, muñones que apuntan a una realidad siempre ya acaecida. Hablaré de la ruptura de los límites de los géneros.

Al leer las obras críticas de Hugo Ott y de Víctor Farías sobre el compromiso político de Heidegger, más allá de las antitéticas posiciones, más allá de la profesionalidad de ambos estudiosos, es fácil percibir un punto común, no tanto en el resultado (que Heidegger fue, es y será *in aeternum* nazi) cuanto en la raíz desde la que se critica. Ambos presuponen en efecto la actitud del creyente. ¿En qué creen Ott y Farías? Los dos creen en la reducción de múltiples factores biográficos y existenciales a un factor explicativo, «científico» y omniabarcante. El primero, Ott, cree en el Dios cristiano, cristalizado, articulado y sistematizado en el conjunto de dogmas de la Santa Madre Iglesia Católica Romana. Heidegger sería un apóstata, un renegado, que paga con la errancia de su vida la separación del *alma mater* que le hizo nacer y crear. Su lucha contra el cristianismo sería así una lucha contra sus propias raíces, un suicidio lento que haría de él una personalidad esquizofrénica, íntimamente desgarrada. El otro, Farías, cree en el Hombre y en la Modernidad como proyecto ilustrado, entendiendo que *extra hominem nulla salus*. Puesto que Heidegger habría tenido ocasión de conectar con el Pensamiento y lo habría, sin embargo, negado en virtud de un inconsciente conflicto psicofisiológico debido al medio envenenado en que nació (justamente el nacionalcatolicismo populista cantado por Ott), el supuesto pensador y en realidad mistagogo estaría ya *ob ovo* condenado y juzgado. Ambas críticas desembocan en lo mismo por apoyarse en lo mismo. Y lo mismo es: el hombre tiene la posibilidad racional de ascender por vía analítica (de purificación y abstracción de lo sensible) hasta alcanzar un estadio de absoluta seguridad, de inefable descanso en un vértice último desde el cual ese punto de partida sensible resulta ahora ordenado, clasificado, depurado en fin.

Da igual que el creyente en una religión en la que la tradición se va congelando en norma acabe por descansar en Aquello que asegura de un solo golpe mundo, hombre, cosas y doctrinas. Da igual que el humanista acabe por santificar el presupuesto desde el cual ordena y controla una realidad de la que desconfía por presentarse de forma arisca, hostil, inaprehensible; esto es, inasible por el concepto. Dios y Razón humana son vistos como *fundamenta inconcussa* de una realidad de alguna manera indómita, que no se deja gobernar y en la que el miedo al futuro no hace sino traslucir sintomáticamente la angustia ante el sinsentido de la totalidad. *Cor meum inquietum est donec requiescat in te, Domine*. El Señor puede estar presidiendo historia y naturaleza desde fuera, como un buen acoplador de orquestas que cantan cosas sólo en apariencia diversas, o bien puede reducirse a uno de los extremos, acabando por englutir en su absoluta vastedad al otro, en un proceso de evolución cósmica o de desarrollo histórico. ¿Qué más da? El caso es que no haya en el fondo casos. Que nada acaezca y que los acontecimientos se cuenten. Que todo sea contable. Que todo esté a la mano... a la mano de una élite, sea sacerdotal o científica. El caso es que no pase nada, que el control acabe por ser de verdad autocontrol y el dominio sea autodominio. Que alguien tenga acceso al Ordenador Central y acabe por identificarse con él a base de borrar su propia, inalienable intimidad. *Non serviam!*, tal es el grito demoníaco de quien no se pliega al Absoluto, de quien no quiere ser mero repliegue o instrumento de despliegue.

Frente a esta creencia que se arroga el título de pensamiento (sea teológico o humanista-científico) un hombre como Heidegger tiene necesariamente que aparecer como un transgresor de géneros. ¿Qué hacer con este hombre, y qué es lo que él es *en el fondo*? ¿Cómo se lo clasifica, qué especie de cosa es, o sea: a qué pertenece? ¿Acaso será un poeta, un demagogo, un metafísico, un mago alquimista, un teólogo negativo, un nazi? Una de estas cosas debe de ser, y las demás tendrán que aparecer como meros accidentes de esa esencia. A Heidegger hay que «fijarlo» como sea. Lo que no se puede consentir es su saltarina ubicuidad, a saber: que mezcle los géneros. Y sin embargo Heidegger se nos presenta no como un mezclador, que coge lo que bien dispuesto se halla «a la mano», sino como un transgresor, como una lanzadera que rompe esas divisiones estancas y se niega a toda fácil identificación. Frente a la coyunda *fe/razón* (fenómenos de una misma creencia en un fundamento último) Heidegger levanta el par poetizar/pensar, viendo a ambos quehaceres como transgresiones liminares. No tanto transgresiones de límites cuanto transgresiones que son ellas mismas límites, que separan y a la vez conectan órdenes que el sentido común entiende bien prefijados, predispuestos. Pensar y poetizar

no son faenas arqueológicas ni teleológicas; no señalan términos (*a quo* o *ad quem*), sino que al contrario disuelven toda determinación, porque apuntan a un destino que hace señas y se esencia (se expide) en lo destinado mismo, sin que para él, para nada ni para nadie sea posible –salvo en el propio acto ejercido– saber de antemano qué resultará de ello. Pensar y poetizar no se cierran reflexivamente (estén guiados por algo trascendente o bien destilen ellos mismos su trascendencia) en un término, en un alfa y omega, alcanzado el cual sería inútil proseguir; al contrario, ellos se abren agradecidamente a un fondo de provisión que, sin ellos, no existiría ni alcanzaría sentido. Ellos no hablan para poder al fin (un fin asintóticamente alcanzable por una especie que acaba por conjuntarse universalmente con su género, borrando toda diferencia) callarse. Por el contrario, pensar y poetizar, en su mismo y propio hablar, guardan el silencio, guardan el misterio. No es que de lo que no se puede hablar sea necesario callarse, sino que el hablar se hace y hace a la vez silencio, misterio.

Por eso, no se trata de alcanzar por vía negativa, eminente, o bien por método analítico, abstractivo algo que nos permita juzgar (o sea discriminar) lo que hay, sino que el punto estriba en proferir lo descomunal en el seno de lo común, de despertar el sentido alusivo/elusivo de las palabras, de suscitar la manifestación oscura de lo trabajado en el acto mismo del trabajo, de revelar la cópula de lo siempre distinto y venidero en la cópula sexual. Se trata de pensar lo poético (lo poiético, lo creador) en lo impoético, en lo cotidiano.

Lo que a Heidegger le da asco, aquello de lo que se retrae al final de la indigente década de los años veinte en la Alemania de Weimar, no es la miseria social, el caos político, la impotencia de la ciencia, la vaciedad del arte, la falta de suelo de la filosofía o la fuerza negativa (una fuerza inerte, que se consume a sí misma) de la religión, sino el que todas estas penurias sean aceptadas con resignación como «cosas de estos tiempos, cosas que pasan» y que son incapaces de conmover al individuo. La penuria estriba más bien en la falta de penuria, en la mostrenca conformidad a lo que pasa. Esa penuria de la falta de penuria se manifiesta en el síntoma de una enfermedad que olvida, no sólo una supuesta salud primigenia, sino sobre todo el hecho mismo de ser enfermedad. Tal síntoma es el aburrimiento. Se puede estar aburrido de algo. En este caso, el tiempo oficial, común, en que una situación es medida no coincide con el tiempo propio de los deseos y proyectos del individuo. El tiempo se alarga (en alemán, «aburrimiento» remite a un lapso largo de tiempo: *Langeweile*) porque en el desequilibrio entre mis proyectos y la situación no sé qué hacer. Lo mejor sería matar el tiempo, hacer que se borre el hiato llenándolo de

cualquier cosa. Por ejemplo, este artículo podría quizá servir de ocasión para rellenar el hastío producido por una espera indeseada. En el «estar aburrido de algo», alguien se entrega a la medida común, general, de una situación colectiva. Se conforma a ella. Está alienado, pero en esa alienación (huida de sí) encuentra respiro y confianza. Al fin, él hace lo que todos. Esperar a que algo lo recoja y dé sentido (como hace el pasajero recluso en la sala de espera de una estación, mientras llega el tren que lo pondrá en movimiento y lo llevará a destino).

Pero este aburrimiento abriga en sí un acorde más profundo. A través de él puede alcanzarse un estado anímico en el cual uno «se» aburre con ocasión de algo. Ahora, por caso, el pasajero ya no está en la estación, sino que su tiempo pasa con el móvil pasar del tren que lo lleva a destino. Ahora, el tiempo ya no puede ser llenado porque mi tiempo madura con la velocidad del tren. Con respecto a lo que pasa, ahora tren y pasajero son uno y lo mismo. Es esta mismidad la que arroja al sí-mismo fuera de lo cotidianeidad. De mi aburrimiento sólo yo soy culpable. En él aparezco, pero como vacío; aunado con lo ente y sin embargo fuera de ello en mi propio estar arrojado a ello. Por tanto, ni el yo cotidiano ni las cosas circunstanciales son culpables. Más bien lo que surge del fondo de esta coincidencia es, si realmente me atrevo a mirar en mí mismo, un último tipo de aburrimiento; el aburrimiento hondo del «serme algo aburrido». Aquí el reflexivo acusativo propio del estado anterior se torna en un dativo, en un complemento indirecto. Es la entera situación la que me arroja a un abismo sin fondo, y sin sujeto (como se muestra en la ausencia de sujeto, propia del infinitivo «ser»). El aburrimiento profundo se desvela, por caso, cuando se pasea por las calles desiertas de una ciudad (obviamente alemana) un domingo por la tarde, al decir de Heidegger. En ese caso, *nada* hay que hacer. El tiempo está detenido, estancado. En la falta de funcionalidad de cuanto me rodea se abre la clara vaciedad de todo y del Todo. El aburrimiento profundo se abre a la angustia del sinsentido del mundo. Deja a éste en disposición de ser «amueblado» por mis proyectos. Y sin embargo, este aburrimiento queda obstinada, sordamente oculto para los más, que intentan llenar su tiempo mediante diversiones, distracciones que retraigan al hombre de la voz silenciosa que avisa de la propia vacuidad fundamental. No en vano es el domingo el día del Señor, el día en que el Yo vacío se deja llenar por un acontecimiento que oculte su propio estar a la muerte.

Así pues lo óntico queda recogido en los días hábiles, laborables, mientras que el día del encuentro con la propia nihilidad queda desplazado por la entrega a consignas dilatorias y esperanzadas. Pero, esperanza ¿de qué

y hacia qué? ¿No se tratará de la esperanza de que todo, en el fondo, siga igual? ¿La esperanza de que en el fondo no haya nada que esperar? En este caso, la voluntad de potencia y dominio sobre lo ente se abriría a una voluntad dominical de voluntad, una voluntad de... nada.

Man muss sich einschalten: «Es preciso tomar cartas en el asunto», le confesó Heidegger a Jaspers un día gris de 1933. Son las cartas marcadas en su reverso por la cruz gamada. Una cruz sustitutoria de la otra, desgastada, acomodaticia cruz. Pero Heidegger no atendía entonces sino al anverso de esas cartas. Un anverso en el que podía leerse el hastío profundo del hombre inmerso en la urbe, convertido a su pesar en «mono de la civilización», urgido por tareas de dispersión y de toma de decisiones en las que el hombre mismo se encontraba ya de antemano prendido. Si, al decir de Novalis, la filosofía consiste en la nostalgia (*Heimweh*) de hallarse en casa en cualquier parte, el hombre medio denostado por Heidegger está ciertamente en cualquier parte, pero ha olvidado qué pueda significar estar arraigado, tener un hogar. En un mundo absolutamente administrado, en un mundo en el que todos estamos representados, sin que el representante represente a su vez más que esa totalidad vacía, en un mundo en el que la empresa hace de hombre y cosa animal de presa y objeto representado ante la mirada universal de un sujeto abstracto; en una palabra: en el mundo de la democracia liberal burguesa, todos los valores se han devaluado, mas no por haber perdido su valor sino porque ahora, por vez primera, son solamente eso: valores, entidades abstractas horras de toda fuerza configurativa. Es el mundo en el que cada uno, intercambiable, es «uno de tantos», y donde todo cambio posible se hace en nombre de la suma, de la cantidad de votos, que a su vez se parten y dispersan en partidos que no quieren sino que «todo funcione», que el entramado «emprendido» se prenda a la medida y corte de la «empresa». Eso es para Heidegger el último aborto del nihilismo europeo; la ascensión de la plebe, la igualdad de los hombres, cuando éstos han sido ya de antemano troquelados, reducidos a *quanta*, a paquetes valorados según su capacidad de ser ubicados cual «existencias en plaza» dentro del universal mercado de valores.

En esa noche del mundo, en la que la atención a la alteridad irreductible de los otros y de lo otro queda sustituida por la circunspección de las circunstancias, en las que el centro de circunvalación no es sino un vacío agujero, Heidegger se asfixia. La salida de esta mostrenca vorágine no podría ser, a su vez, sino la de la procura (*Füsrorgen*) por el otro. Pero esa procura puede ser de dos clases: sustitutoria, en el sentido de que un hombre señalado, conocedor de antemano de las faltas humanas, y de lo que al hombre le falta para ser Hombre, toma el poder por un golpe de

mano, y en nombre de esa Humanidad (la clase universal, allí donde la especie acaba por identificarse violenta, trabajosa, históricamente con el género; el proletariado como prototipo de la humanidad) acaba por borrar en su delirio cuantitativo las diferencias (no sólo económicas) entre los hombres de carne y hueso; y la procura anticipatoria: aquélla por la que un hombre señalado devuelve a los hombres el peligro y la aventura de su libertad para proyectarse desde el fondo de provisión de sus tradiciones propias, inalienables e inconfundibles. Un hombre que por ser capaz de apuntar a los demás el ámbito abierto de sus quehaceres arraigados es aclamado por aquéllos como su guía y caudillo: el *Führer*. Sin nombrarlo, el papel liberador de posibilidades más altas que la chata, irrelevante realidad efectiva ejerce ya su violencia desde las páginas de *Ser y tiempo*. Mal favor le hacen hagiógrafos piadosos a Heidegger cuando intentan limpiarlo de toda sospecha. La filosofía no es éter luminoso que desde arriba ilumine el camino de los pobres mortales; ella es el pensamiento del propio tiempo, envuelto en una personalidad libre para el bien y para el mal. Y sólo tras la decisión se hace visible, en sus consecuencias, de las que hay que dar cuenta, de las que hay que ser responsable, si esa libertad fue realmente factor de liberación o arrastró en su error a los hombres a quienes quería anticipar su libertad para que fueran ellos mismos. También es corta de vista la disculpa de una supuesta ingenuidad política por parte del profesor de filosofía de Friburgo, que, nuevo Zaratustra, desciende de la montaña de Todtauberg tras el semestre libre de 1932-33 para «tomar cartas en el asunto». Pues Heidegger era bien consciente de que esas dos procuras se habían dispersado, vulgarizado en cosmovisiones, en cristalizaciones del mundo en una imagen global y disponible: el bolchevismo y el nacionalsocialismo, cosmovisiones que él analizaría nietzscheanamente como facciones que se disputarían en una guerra civil mundial los despojos de la muerta civilización occidental.

Así, la rebelión de los esclavos por mor de la igualdad no sería sino la surgencia de una larga deriva histórica, iniciada por la traición romana del modo griego de vida, perfeccionada por la coyunda del *Imperium romanum* y del Papado católico, laicizada por el liberalismo (en donde el viejo Dios se hace *ens realissimum* en el «se» del Don Nadie, que vota cuando le toca) y que corre en fin a su triunfo y aniquilamiento planetarios en el advenimiento del socialismo comunista. Esa rebelión se ha hecho en nombre de Apolo, el dios de la luz y de la forma, el dios de los fenómenos que acaba por hacerse todos y ninguno en la comunión diaria de la producción y el consumo. Frente a este trazo apolíneo, cree ver Heidegger alzarse la cosmovisión dionisiaca que, en nombre del hondón de la vida (enfrentada el chato «espíritu» liberalista), está destinada a preservar lo prístino: las

fuerzas de sangre y tierra de las que los hombres, arracimados en pueblos históricamente inconfundibles, surgen. De este conflicto entre Apolo y Diónisos pensaba Heidegger que alborearía un nuevo día en el que cada hombre sintiera crecer su individualidad irreductible desde la pertenencia a un paisaje y una comarca. Si queremos, y en términos de Weber, podríamos decir que Heidegger, que odia visceralmente la autoridad surgida de la burocracia, tiende en última instancia al restablecimiento de una autoridad tradicional pero al través de un golpe de mano violento y carismático de un individuo heroico, creador del estado, y que luego —tal el viejo sueño del *dictator* romano— devolvería al pueblo las libertades individuales, una vez puesta en limpio la propia casa.

Tal es el ideal que guía al guía Heidegger, y que lo encamina a la «más grande tontería» de su vida, a una necedad indisculpable, según él mismo habría reconocido en conversaciones privadas, según el testimonio de Otto Poeggeler. En todo caso, preciso es señalar que Heidegger jamás comulgó con el ideario nacionalsocialista en ninguno de sus rasgos específicos y distintivos, como son el biologismo, el racismo, la unión inconsiderada de platonismo y nietzscheanismo existencializado (como aparece ya en el título de una de las obras más significativas del período: *Idee und Existenz* (1935) de Hans Heyse) y lo que para Heidegger constituiría un rasgo fatídico, pero sólo reconocido a partir de 1936, la continuación y expansión planetaria del dominio técnico, o sea: la connivencia de la industria armamentista y las ciencias de la naturaleza (habría que decir: las ciencias matematizadas *contra* la naturaleza). Es verdad que en Heidegger encontramos acentos que resuenan en la ideología nazi, pero en ésta más como «tapabocas» demagógico que como sentida convicción (según ha sabido ver un sociólogo de corte tan conspicuamente liberal como Ralph Dahrendorf). Por ejemplo, Heidegger defenderá durante toda su vida la supremacía «natural» de la vida campesina frente a la artificialidad del hombre urbano; la irreductibilidad del trabajo manual frente a la vulgaridad de los productos maquinales, en serie; el carácter históricamente signado del lenguaje entendido como idioma (y aún más: como «dialecto», si entendemos por tal la *Mundart*, o sea la especie que aúna palabras en la palabra oralmente proferida por un pueblo: el alemán de la tierra natal frente al alemán de la patria oficial); el sabor natural de las tradiciones populares (repliegue de la estirpe en un individuo que sabe olfatear el viento del pueblo) frente al artificio y artimaña de la *Kultur* (de ahí la lucha denodada de Heidegger contra toda ética vaciada de contenido y vendida como filosofía de los valores y de la cultura). Estas características estaban paradójicamente contenidas también, de algún modo, en la cosmovisión opuesta: la bolchevique. Sólo que al ser el triunfo revolucionario ante-

rios en quince años a la marea nacionalsocialista, el desenmascaramiento tecnológico llevado a cabo por Stalin llevaría casi forzosamente a nuestro pensador a entregarse en manos de lo que le parecía una dictadura a corto término y destinada —casi al estilo del anarquismo— a disolverse, una vez cumplido el papel de disolvente de la vieja civilización.

Lo que resulta admirable en Heidegger está indisolublemente ligado a lo que puede resultarnos abominable. Un pensador no deja «purificar» sus escritos como si en éstos hubiera una cómoda yuxtaposición entre lo aprovechable y lo desechable, como si de una res se tratara, dispuesta al cuchillo analítico del carnicero. Por eso es todo pensador irrepetible; por eso es imposible la ciega bandería y la entrega epigonal. Desde nuestro propio e irrenunciable compromiso político, surgido de nuestra situación (a su vez irreductible al pasado, pues no hay deducción mecánica y lógica en lo que es existencia fáctica) nosotros debemos volver a pensar los problemas que en esos textos se ofrecen, sin asimilarlos como si de una receta se tratara. Así, el valor capital del pensar heideggeriano es tan ambiguo y equívoco como su propia vida; él no aceptó la distinción evidente, de sentido común, entre las distintas facultades de una supuesta sustancia anímica, divididas jerárquicamente según su adecuación a grados de realidad medidos por su carácter de presencia constante y permanencia. El no aceptó pues la escisión entre lo sensible y lo suprasensible, entre la sensación, la percepción y el concepto. Tampoco se insertó en la tradición que veía en el mito una mera transposición (metáfora) de lo suprasensible en lo sensible, como ayuda y ejemplo para ascender por vía imaginativa (en aquellos individuos menos dotados, incapaces de enfrentarse a la realidad de verdad con la mirada de la mente) a la estabilidad legal de lo universalmente válido. Heidegger, lo dijimos al principio, es un transgresor de géneros, no por mezcolanza sino por desmantelamiento; por llevar a aquéllos a los engramas liminares a partir de los cuales fueron siendo fijados para facilitar así un cómodo comercio y transacción entre hombres y cosas. Ni siquiera cabe hablar ya en él de tales «cosas». «Hombre» es un exangüe fetiche que encubre un plexo fragmentario, precario y flexible de remisiones y referencias entre fuerzas de surgencia y energías de consolidación, un plexo capaz de abrirse decididamente al *limen*, al límite desde el que esas transacciones se realizan. «Cosas» es un término inane, abstracto, tras el que se oculta el rico entramado de fijación diferida de tiempos y encuentros. Por eso, cosas son más bien lo que está a la mano o lo que la mano distancia y pone en seguro (tal el sentido de «presencia» en el idioma alemán: *Vorhandenheit*). Por eso también, hombre no es aquél que, consciente y reflexivamente, *usa* de sus manos como instrumentos para manipular una realidad dada.

Al contrario: «mano» crea de consuno, cual comarca que establece límites, hombre y cosa. Con esta peraltación de la mano cae la distinción «evidente» entre cuerpo y alma. La mano no es una parte del cuerpo, sino el límite activo que separa mi cuerpo (*Leib*) de los cuerpos (*Körper*). La mano no está dentro ni fuera; no está en el espacio (porque «espacio» es una invención abstracta y moderna que diluye en una forma a priori los distintos e irreductibles lugares en los que se espacian y conectan acciones y actos); la mano abre espacios posibles. La mano no se toca a sí misma: toca y, en ese tacto, nota la diferencia entre un hacer y un resistir. La mano empuña y ofrece, se pliega en oración, se abre y levanta para aunar voluntades (bajo la forma pavorosa de la dominación imperial) o se cierra como puño (bajo la forma ambigua de la hosquedad retraída y retrayente, aunque a la vez quiera significar, de nuevo, el aunamiento de voluntades, como si los individuos significados fueran miembros de un mismo puño: (*Gattungswesen*).

La mano trabaja (sólo el Hombre cree que «se» trabaja «con» ella); por eso Heidegger intenta abolir la distinción (a su entender, responsable de la división en castas sociales) entre trabajo intelectual y trabajo manual, en estrecho paralelismo con el hombre nuevo propugnado por el marxismo como integridad de sentido (recuérdese el trabajo en las zafras cubanas). Por eso establece en Todtnauberg un campo experimental de trabajo en el que universitarios, campesinos y obreros ejercieran una labor común que llevara a la extinción de las diferencias. El pensador afirma que su propio trabajo es manual: *Hand-Werk*. Se piensa con la mano; la caligrafía muestra la irreductible personalidad de quien escribe. Los trazos sobre el papel son de suyo significantes, no meros portadores inocuos de significado. Pero la mano lleva también consigo la posibilidad de cerrarse hoscamente a toda interacción simbólica. La mano rechaza, reprime, reduce. Con ella puede cerrarse un hombre a lo otro, y así dejar de entregarse a aquello que sin embargo lo constituye, porque no hay un interior; se está donde se actúa (*bandelt*); el lugar de acción no está signado por un «aquí» o un «allí», que no son sino expulsiones del lugar primordial en el que la mano se da: el *Da*. Y da que pensar que en nuestro propio idioma sea tal término intraducible; cabría hablar quizá de un «ahí», pero este adverbio señala más bien la circun-estancia próxima a, y envolvente de, nuestro cuerpo. El sustancialismo escolástico ha impregnado de tal modo la esencia de nuestra lengua que lo más propio y constitutivo de nuestro estar queda oculto tras la dispersión adverbial. Y sin embargo, la mano también traza una escisión que en castellano da que pensar: la existente entre «ser» y «estar». Es verdad que decimos que las cosas «están» ahí, en un lugar. Pero sólo porque ya de antemano suponemos una estancia primordial: la de nuestro

propio estar en el mundo. Es verdad que decimos que las cosas están separadas en el tiempo. Pero sólo porque presuponemos que nosotros mismos estamos en el límite que distingue entre tiempo y falta de tiempo; porque estamos a la muerte (no: «somos mortales», como si la mortalidad fuera una propiedad, entre otras, del ser humano).

Cuanto estoy hasta ahora diciendo, profiriendo, parece ser resultado de la traducción de conceptos mentales, propios de mi cerebro, en palabras (modulaciones del aire) que, a su vez, se fijan en elementos gráficos, en escritura. Y sin embargo, tras esta apariencia se da la transgresión que es el hablar. Yo no transito de un nivel a otro, como si existiera una dotación de sentido (encerrada en significados sueltos) que luego perdiera, por interferencias, una parte de esa dotación al verterse en un medio material. De nuevo nos las tenemos aquí con la metáfora de la evidente distinción de niveles; un medio físico impresiona nuestros sentidos exteriores, que envían señales a un interior que, a su vez, responde mediante expresiones (¿de qué, del alma?) que, usando un medio también exterior, llegan a impresionar a otra interioridad. Ese supuesto sistema olvida el fenómeno esencial del hablar; no se habla «con» la boca, como si ésta —parte de un cuerpo presente— fuera un instrumento de expresión. La boca misma habla. Ella no es un vehículo de transmisiones. Al contrario, la palabra se encarna vocalmente, oralmente. Mas no porque existiera anteriormente en un medio espiritual. Mejor habría que decir: la palabra es la encarnación de la boca misma. Cuando Hölderlin dice que la palabra es «flor de la boca» no está haciendo una metáfora. Más bien es la flor, en cuanto floración, promesa de maduración, la que es un precipitado de la palabra. La boca no modula palabras de un acervo común (recogido por ejemplo en el diccionario) del que uno pudiera servirse a voluntad. Porque hay palabras, por eso hay boca. A través de ellas, el hombre se comunica con un pasado que sólo vocalmente, oralmente aparece, por modo de ausencia. Siempre es ya demasiado tarde para poder presentar el lenguaje. Lo que se presenta es la palabra. El lenguaje es la fuerza que se abre en la palabra potente. Es una exangüe abstracción la que se hace ver como «lenguaje», en general. Habría que pensar a fondo el sentido individual, individuante, latente en la palabra «idioma». Que sólo en la palabra viva, comunicada se da idioma, y que sólo a través de esa comunicación hay comunidad posible, es rasgo capital que diferencia *toto caelo* el pensar heideggeriano del ideario nacionalsocialista. Es alemán aquel que en un momento dado, en una situación y frente a interlocutores dados, deja que la fuerza antigua de ese idioma se encarne en él. Yo mismo «soy» alemán cuando lo hablo. Heidegger dice en su Discurso de Rectorado de 1933 que un pueblo (*Volkstum*) se forja

kraft der Sprache, por la fuerza del habla. Hannah Arendt, Karl Löwith, Edmund Husserl son naturalmente alemanes para Heidegger, con independencia de su raza o sangre. Lo que hace la boca cuando se abre en comunicación es reconocer, responder a una fuerza que sólo así enviada, destinada, se hace presente por modo de ausencia. Los interlocutores se reconocen como perteneciendo a un mismo linaje (esta es una idea ya aparecida en los *Discursos a la nación alemana* de Fichte). Lo que Heidegger pide del pueblo francés, por ejemplo, en *Wege zur Aussprache* («Caminos para el entendimiento a partir del habla de cada cual»), de 1937, no es desde luego que este pueblo olvide su lengua y asimile la extraña. Con ello no sólo dejaría de existir como pueblo, sino que los propios alemanes lo serían en menor grado al no poder pensar en contraposición a y distinción de la lengua extraña (un caso paradigmático en Heidegger, cuando se ven sus esfuerzos por pensar en alemán desde y contra el idioma griego). Llevado el caso al extremo individual, podríamos decir que cada idioma se encarna individualmente no sólo en las formas dialectales propias de cada región sino en cada hablante singular fáctico. La preservación de la fuerza de la lengua se hace en cada caso por multiplicación de las diferencias y matices, y no por uniformización mecánica en virtud de una lengua artificial (a ello se debe no sólo el fracaso histórico de una supuesta lengua hecha de retales: el esperanto, sino también la imposición universal de una lengua, la lengua del imperio, que sin embargo remite a un pueblo particular; el inglés. Quien habla en inglés vive, conscientemente o no, en un universo ontológicamente signado por una deriva histórica).

Por último, un pueblo o una comunidad libre de pueblos no es el resultado del alma de una raza escogida, ni mucho menos una unidad de destino en lo universal, sino el resultado cambiante, fluyente, de la actividad sexual. Es verdad que Heidegger insiste en que *Dasein* es neutro (también el término lo es lingüísticamente). Mas no lo es como resultado de una abstracción en la que se borran las diferencias entre sexos y pueblos (en alemán, la misma palabra *Geschlecht* designa género, sexo, linaje y estirpe), sino porque la «neutralidad» muestra, ya en su misma raíz latina, ser fuerza condicionante de diferencias (*ne-uter* significa «ni lo uno ni lo otro»); presupone pues las diferencias que él mismo aúna). El *Dasein* está ya de antemano siempre disperso en sexos, estirpes, pueblos, maneras de ser hombre (*Menschentü-mer*). Esa dispersión no es una decadencia a partir de un origen único, asexuado, sino la marca de la cadencia en la que consiste ser hombre. Por eso dice Heidegger en su Discurso de 1933 que el «espíritu» es la potencia (*Macht*) de preservación de las fuerzas (*Kräfte*) de sangre y tierra. A mí no me interesa (no soy adivino, ni escruto los corazones) saber lo que el hombre

Heidegger, en ese momento concreto, pretendía sugerir a sus interlocutores. Posiblemente le interesara establecer una suerte de parentesco entre su filosofía y las siniestras consignas ideológicas y sólo ideológicas, ya que en la práctica se comportarían los nazis de modo mucho más técnico y mecánico) de «la sangre y el suelo». Lo que importa es lo que las propias palabras alemanas dicen. Si el espíritu preserva esas fuerzas es porque ellas, tomadas de por sí, son radicalmente impotentes. Al igual que hemos visto con el trabajo y el lenguaje, un pueblo no es una unidad que exista idealmente Dios sabe dónde, sino un entramado (*Gefüge*) presente en las diferencias familiares e individuales. La preservación por parte del espíritu, entendido como potencia, es un tema que remite necesariamente a la distinción aristotélica entre *dynamis* y *enérgeia*. Esta última no es jamás para Heidegger *entelécheia*, sino aparición, presentación de la *dynamis*, de la *physis*. Y la *physis* no está en ninguna parte, porque no existe. Sólo existen los entes por *physis*, por la fuerza de ésta (lo cual es en el fondo redundante). Ello significa pues que el espíritu contiene a la fuerza, la reviste, modula, transforma y canaliza. No es sino el repliegue, la individuación de la fuerza. El sexo no es un instrumento con el que pueda reproducirse un esquema ideal prefijado (algo así como el «alma de la raza» de Rosenberg); el sexo hace pueblo. Y sólo lo hace a partir de la constatación de una alteridad primigenia. La diferencia es previa, tanto a nivel de seres singulares (hombre o mujer) como a nivel colectivo (*Sippen* o stirpes). De modo que, pensando el sexo desde la hondura del pensar heideggeriano, tal como en sus textos se ofrece (y no desde alocuciones ocasionales o interesadas, por lo demás de escasa entidad, también cuantitativamente hablando), sería ridículo (tal es la expresión aristotélica para quien quisiera saber qué es la *physis*, más allá y con independencia de las distinciones físicas) querer encontrar en Heidegger la defensa de una supuesta superioridad y pureza de la raza aria, porque quien piensa en el sexo como transgresión liminar no puede quedarse en la vacua abstracción de una pretendida esencia intemporal (algo así como lo «germano»).

Mano, boca, sexo son transgresiones de géneros. Diferencias de diferencias, son ellas las que crean mundo. No mundo como conjunto uniforme de entes dependientes de un Ente máximo, sino remisión complexiva de signos, siempre designados a partir de lo que en cada caso considero como mío (*Jemeinigkeit*: en Heidegger no cabe hablar de Yo sino como un dativo, como aquello que me concierne y a lo que correspondo). Antes y después de esas comarcas no hay un infra o supramundo del que cosas y hombres fueran reflejo, sino constelaciones de fuerzas que sólo en la diferencia y en la transgresión se muestran. Heidegger llama a esas constelaciones, *a parte ante*, «tierra» y *a parte post*, «cielo». La tierra está laten-

te, por fuerza, en la opacidad y resistencia de los materiales con los que el hombre construye su entorno. En lo puramente físico adivina el hombre las trazas de una posible dispensabilidad de uso «a la mano», y designa como «natural» el retraimiento de esa dispensabilidad que desafía, provoca a la mano del hombre. La tierra está también en la opacidad irreductible de la oralidad y la escritura, en espacios y grietas (rima, en griego y en latín) que permiten la palabra, y que sólo en la tachadura del medio (la modulación del aire, *flatus vocis*; la inscripción gráfica: *grammé*) se hace presente por ausencia. La tierra es, por último, la vivienda de los mortales: el forzado repliegue de la piedra y la madera, construidas con arte para resguardar al hombre de la propia fuerza a la que debe la vida). Si esto es así, más allá de las supuestas intenciones bucólicas de Heidegger y el idilio de la Selva Negra hay que pensar entonces que la fuerza de sus textos nos lleva a reivindicar un modo de considerar lo telúrico ajeno por entero a la ideología nacionalsocialista, expuesta en un barato romanticismo que reivindicara lo natural frente a la barbarie técnica. Sin *téchne* no habría escisión, comarca en la que surgirían de consuno tierra y mundo. Ser mortal es corresponder al sentido de la tierra. Pero ese sentido sólo se da en la correspondencia misma, sin que sea posible intuición mística alguna que nos llevara más allá del habitar técnico a un supuesto suelo incontaminado (y aquí habría que tachar de «romanticismo» más bien al «mundo de la vida» husserliano, sea dicho de paso).

De la misma manera, el cielo no es el «Cielo», o sea una supuesta región ajena a los afanes del hombre y a la que éste pudiera encaminarse al final de su vida. El cielo es la comarca artificialmente articulada en la que, por vía de persuasión, leen los pueblos históricos el paso, las estaciones, los tiempos en que su vida se da. El cielo es la tormenta del ser: el anuncio de que, si la fuerza es siempre superior a la *téchne*, sólo en esta última se manifiesta, como promesa de continuidad y amenaza de subversión. Por eso dice Heidegger al final de su Discurso de 1933 que: «Todo lo grande se yergue en la tormenta», traduciendo así al alemán las palabras platónicas del libro VI de la *República*: «*Tá mégala pánta episphalé*». Esencialmente: todo lo grande es falaz, tiende a caer (*falsum, fallere, Fallen* remiten a una misma raíz: la caída). No se trata aquí de la advertencia de que, si el régimen no sigue el programa trazado en el discurso pueda sobrevenir una catástrofe, sino de la precariedad misma de todo programa cuando éste es tomado como una doctrina, y no como una «inscripción previa» que sólo en la realización afectiva alcanza un sentido siempre expuesto a la decadencia. Ello significa que el cielo mismo está tejido de las diferencias con las que el hombre, en transacción laboriosa, comunicativa y reproductiva, abre mundo. Y si a la tierra corresponden los mortales, al cielo corres-

ponden los dioses. Con ello nos encaminamos al sentido último de este ensayo: la irrupción, en el centro mismo de la «política» heideggeriana, de las diosas Artemis y Cibele.

Resulta difícil acercarse al sentido del dios. Este no es desde luego algo reducible a concepto (o sea: no es atrapable, no está a la mano, tampoco a la mano mental). De él no se puede decir que exista (sólo el hombre existe de verdad), que sea algo real (sólo las cosas son reales), o siquiera que tenga consistencia (tal propiedad es otorgada por el hombre a las cosas, al disponerlas a la mano y al nombrarlas en la palabra). El dios no es creador ni criatura. Quizá nos aproximemos a su sentido diciendo que el dios «resiste»: esto es, estando su esencia cercana al hombre, se zafa de todo intento de intelección. El dios salva, o sea mantiene en conexión mano, boca y sexo cabe lo ente y junto a los otros. Pero su hierofanía tiene un lugar señalado en la flor de la boca. La palabra no se limita a nombrar al dios, como si éste fuera algo preexistente. Tampoco es el dios consecuencia de la palabra, como un mero accidente lingüístico. *Con* la palabra poética acontece el dios. Este transparece en la apariencia abierta por la palabra: dispersa la palabra en palabras, manteniendo la con-formidad de éstas, su *formositas* o hermosura, y deja así que el hombre entrelace sus palabras con otros hombres: «desde que somos un diálogo / y podemos oír unos de otros». El dios es el mensajero de la integridad del mundo, pero aparece, en cuanto tal, él mismo disperso en las señales a las que el poeta corresponde. Si esto es así, nada más lejano a Heidegger que la mitología. Del dios no se cuentan cuentos. El dios es nombrado y sale a la luz en los silencios (rimas) de la palabra poética, que deja que aparezca lo usual. El es, pues, lo inusual de lo habitual, lo monstruoso de lo que cotidianamente se muestra. Heráclito dijo a los visitantes, ávidos de novedades: «Entrad, aquí también hay dioses». «Aquí» nombra un horno de leña, donde se cuece el pan y endurece el vaso sacrificial. Heráclito debiera quizá haber dicho: sólo aquí, en cosas-lugares que avían espacios de encuentro (en sedes-del-instante), hay dioses.

Ahora bien, ¿por qué hablar con respecto a lo político justamente de las diosas Artemis y Cibele? Hölderlin dijo que quizá lo había herido el rayo del flechador Apolo. Cuando Semele exige la hierafonía de Zeus resulta carbonizada. La manifestación del dios ciega. El sol no deja ver el fondo de provisión del que sin embargo resulta. El dios olvida pronto su nacimiento del abismo. En él, el sexo queda debilitado en favor de la mano potente. La diosa que refulge en la palabra poética guarda en cambio en su seno el cofre de la nada. Sabe a muerte porque es fuerza genesiaca. Dos diosas se disputan el favor de Heidegger en la noche del mundo. Y él,

el pensador, elige decisivamente, cuando esa noche se ha tornado en sangre derramada: a partir de 1942. Pues desde los años centrales de la década de los treinta, Heidegger acaricia la posibilidad de apuntar, indicar a la *physis* y su sentido a través de las señales de Tierra: cuando ésta se eleva como la leve y danzarina. Pero en el curso de verano de 1942-43, dedicado a Parménides, ese sueño ha sido ya soñado hasta las heces. Tierra, *tellus*, es Cibeles, la Gran Madre frigia que, rozando apenas los destinos griegos, es trasplantada por Atalo a Roma en el 240 a.C. bajo la forma de berilo, la negra piedra basáltica que no se deja persuadir, que no entra en el juego de trabajo, lenguaje y familia. Lo salvaje y lo civilizado se yuxtaponen, sin pasar por la mediación del *technites* griego. Cibeles es por una parte la diosa de *nemora fera*, de bosques feroces que cierran el paso a los hombres en las cumbres del Ida, el Dídimo y el Berecinto. *Turrita Berecintia mater*, la denomina Virgilio. Y ello porque la montaña ha descendido brutalmente, imperiosamente a la llanura como torre, fortaleza, cimentando lo que era campo fructífero y a la vez camposanto, cementerio. Cibeles es la transposición directa, violenta de lo salvaje en *urbs*, en ciudad. Quienes la sirven y honran son seres castrados, arrancados-por su propia y ciega voluntad-de la posibilidad de hacer pueblo. El *carmen LXIII* del poeta Catulo narra al respecto la pavorosa historia del griego Atis. Este abandona sus lares, lanzado al estéril ponto en veloz leño hasta arribar a los *opaca loca deae*, a lo extraño; y su primer acto contra natura, en correspondencia con la dura piedra negra que es la diosa, es arrancarse los genitales *acuto silice*, con un agudo pedernal. Así castrado, se convierte en caudillo y ejemplo para otros secuaces que, como él, sienten excesivo odio a Venus. La castración del sexo hace de la mano puño y convierte al hombre en soldado; hace de la boca vehículo de órdenes: el poeta se convierte en científico. El *technites* se hace trabajador. Servicio de armas, servicio del saber, servicio del trabajo son los órdenes defendidos por Heidegger en su Discurso de 1933. Sólo que para él, de ser cierta su confesión a Heribert Heinrichs en 1959, desde 1938 habría sido posible remontar la locura de Atis. El joven pastor griego, en cambio, sólo puede lamentar estérilmente su locura, y la locura a que ha inducido a otros. En efecto, cuando Atis despierta del sueño, se siente arrancado de dos órdenes: el tradicional del suelo natal y la familia (*patria, bonis, amicis, genitoribus abero?*) y el institucional que ha articulado su vida (*abero foro, palaestra, stadio et guminasiis?*). Y es que la rememoración de Atis es pura *Erinnerung*, pura interiorización que recuerda a redropelo los estadios transitados (*ego mulier, ego adolescens, ego ephebus, ego puer*), en lugar de abrise como *Andenken*, es decir como modificación completa, poética de la existencia, criticando la realidad efectiva en virtud de la

fuerza de potencialidades no llevadas a la luz. Atis castrado es, exactamente, un *Führer*: lejos de ser libre, se limita a servir de vehículo de órdenes y mandatos de totalización que lo rebasan y esterilizan. Estéril es por ello igualmente su rebelión, puramente pensada, sin de-cisión. Atis agita en su mente su situación como servidora de dioses y esclava de Cibeles (pues su castración lo ha convertido en un ser neutro, denominado por el poeta indiferentemente en masculino o femenino), viéndose como *mei pars, uir sterilis*. Al respecto, digamos: se le ha reprochado constantemente a Heidegger su silencio ante los crímenes nazis, su falta de arrepentimiento. Atis en cambio sí se arrepiente (*iam iam dolet quod egi, iam iamque paenitet*). Pero tal arrepentimiento de nada le vale; la venganza de Cibeles no se hace esperar: desunciendo el león de su izquierda, lo aguijonea para que infunda terror en Atis, que *demens fugit in nemora fera; ibi semper omne uitae spatium famula fuit*. Y es que el arrepentimiento consiste en el estéril deseo mental de que no haya ocurrido un orden de cosas libremente sacado a la luz. En él, la realidad sigue siendo más alta y fuerte que la posibilidad. De ahí el carácter falaz del arrepentimiento, sólo efectivo cuando es el dios el primero en perdonar, es decir en hacer —*per impossibile*— que el pasado no influya en el presente. Heidegger en cambio nunca se arrepintió, porque nunca su entrega tuvo carácter de castración: porque nunca se sometió a la ciega violencia irracional. Su particular ajuste de cuentas con el nazismo está a la única altura que en un pensador cabe: a la altura del pensamiento mismo. Por eso no se conformó a la realidad nacionalsocialista ni se conformó con ella, sino que la combatió interiormente con las únicas armas de que disponía: no la crítica (que presupone un lugar seguro y ajeno desde el que juzgar) sino la localización (*Erörterung*): el desvelamiento del nacionalsocialismo como última y extrema aparición de la coyunda del subjetivismo moderno y del desarrollo científico-técnico, que llamamos Modernidad.

Esa misma modernidad es la cantada ya, *avant la lettre*, por el poeta romano que fatídicamente puso su estro al servicio de la razón científica: Lucrecio. En el libro II de su *De rerum natura* (vv. 590-699) nos ofrece Lucrecio, ya no la narración mítica de Cibeles y su imperio, sino la traducción de las propiedades de aquella en una alegoría científica. De este modo la raíz misma del mito se pudre. Ahora Cibeles, la Madre tierra, es una mera imagen que representa la fecundidad reglada de la naturaleza. En violentísima torsión, todos los caracteres de crueldad y arbitrio despótico rastreables aún en Catulo son reducidos a figuras imaginativas, didácticas, de la verdad de la ley inmutable. Así, si la diosa camina en carro (en carro de guerra) por entre las ciudades, guiando a dos indómitos leones, ello no significa *más que* el hecho de que la tierra, suspendida en el espacio, sólo

tiene por base a sí misma (primera manifestación de la idea de Dios como *causa sui*). Si ciñe su frente una corona mural, ello «representa» que la redondez del orbe está cubierta de plazas fuertes y ciudades (en macabra premonición de la política hitleriana del «espacio vital»). Más difícil lo tiene el poeta respecto a la castración de los servidores de Cibeles; pero también aquí es la enseñanza moralizante la que triunfa: esa castración representa el castigo a quienes no obedecen a los genitores (parece pues que sólo éstos, los guías y jefes de estirpe, los arcontes ostentan el derecho a la reproducción y a la controlada dirección de ésta). Y si los caudillos castrados agitan locamente sus lanzas (*signa furoris*), haciendo como dijimos del hombre soldado, ello tiene un valor ejemplar: llenar de terror *ingratos animos atque impia pectora*. En suma, ¿a qué obedece el hecho de la aparición de los sangrientos y guerreros secuaces de Cibeles?

*quia significant divam praedicere ut armis
ac virtute velint patriam defendere terram.*

En la galana traducción del Abete Marchena: «cual si quisiera predicar la diosa / que con las armas y valor defiendan / los hombres a su patria, y sean a un tiempo / el amparo y la gloria de sus padres». Aquí, Lucrecio es un ilustrado: enseña deleitando una fábula moral. Cibeles es ya un mero vehículo imaginativo, un sujeto portador de valores eternos. El poeta científico sabe muy bien lo que quiere: *omnia... conservare genus crescentia posse videmus*. De eso en el fondo se trata, de conservar los géneros, de que todo esté bien dispuesto a la mano de la mente, de que el concepto nos garantice la seguridad de un despliegue legal, sobre el cual quepa actuar sin sobresaltos. Cibeles dice, ahora, su verdad. La verdad de un desierto que crece, la verdad de la transformación devastadora de la tierra natal en patria, de la potencia genesíaca en castración que sólo sirve agresivamente para extender omnímodamente su esterilidad; es la violenta transformación del reconocimiento agradecido a la potencia sexual de los ancestros en fijación legal del orden establecido y, como tal, pasado. Es en suma la justificación de la guerra en aras de la planetarización y «civilización» (domesticación) que hace del orbe urbe. Heidegger sabía a qué apuntaba, contra qué luchaba, cuando en 1942-43 (curso sobre Parménides) hacía de la convivencia del Imperio Romano y la catolización (universalización) de la Iglesia (que a su vez habría absorbido en sus dogmas la airada figura del dios judío) el acontecimiento fundamental (*Grundgeschehnis*) de la historia occidental: la historia de una errancia, ahora desvelada —en la noche del mundo— como nihilismo.

Frente a Cibele (a quien explícitamente nunca nombra Heidegger) se yergue Artemis, la hermana de Apolo, nacida en Delos, la diosa flechadora que, viviendo en bosques y montañas (como Cibele), protege y fomenta la diferenciación de estirpes y especies; que, siendo también tierra, cierra los senderos, haciendo de ellos *Holzwege*, para guardar el retraimiento de lo fecundo. Ella es justamente la que impide la invasión de la civilización y la industria. Walter F. Otto la denomina en su *Die Götter Griechenlands* (Frankfurt/M. 1947) la «leve». Gracias a ella, dice: «La misma tierra ha perdido su peso y la sangre nada sabe de sus oscuras pasiones». Entiéndase bien; no es que la sangre haya perdido sus derechos: al contrario, ella está preservada por la potencia espiritual de Artemis (¿entendemos ahora por qué Heidegger hablaba en su Discurso de 1933 del espíritu como potencia preservadora de las fuerzas de sangre y tierra?). Artemis, la casta, sacrifica su fuerza genesiaca para que mortales y seres vivos sean fecundos (exactamente lo inverso de Cibele): ella es la extraña e inaccesible (*unumgänglich*), facilitando así todo acceso y trato. Pues si ella cierra los senderos de los ansiosos de novedades hace sin embargo que encuentre su camino el extraviado en lo salvaje (*Wildnis*). Artemis es la *physis*.

De nuevo, intentemos comprender esto más allá de las distinciones genéricas «rationales»: no es que ella «represente» a la *physis* como una «imagen» mitológica de ésta; no es tampoco una metáfora o licencia poética. Es la manifestación del exceso de sentido patente en lo físico: es el ocultamiento que deja ver, luminosamente, el fondo de provisión desde el que se destacan las figuras de lo ente. Por eso es ella Selene, la luna: al contrario que el sol, la luna deja ver la noche. Al destacarse de la negrura que es su fondo, hace ver el fondo mismo, en lugar de velarlo como *firmentum*. La luz lunar preside y dirige la menstruación y el coito, el descanso que repone fuerzas, el ascenso y descenso de los mares, donadores de vida: trae en su sagrada mediación el mensaje de la apropiación del hombre y las cosas a lo Alto. Artemis es la flechadora porque todo lo mantiene a distancia, porque no deja confursirse los géneros, y los enlaza manteniendo siempre el respeto de la alteridad. Hasta qué punto ha perdido el hombre romano-cristiano el sentido de Artemis (la diosa huida) lo muestra la identificación de la diosa efesia con Lucifer. Artemis es la «portadora de luz», la que lleva la antorcha, *phosphoros*. Es la antorcha que guía a los muertos en su regreso a la tierra, es la antorcha que alumbrá los nacimientos. Pero llevar lunarmente la luz será después, alegóricamente interpretado, el signo de Satán. Artemis se torna en la torva y seca figura deformada de la bruja. La naturaleza *debe* estar al servicio del hombre planificador. Si no lo hace, ello se deberá a un resto resistente de paganismo. Cuando el Gran Pan ha

muerto, Grecia con sus dioses y sus palabras sagradas se hunde en la caverna del herrero y el mago para amenazar la seguridad del hombre civilizado de la superficie: del hombre superficial.

Artemis es *die Erscheinung des Gegenwendigen*: «la aparición de lo que está mutuamente vuelto a la contra». En ese sentido, ella es lo irreductible a toda dialéctica: no permite la síntesis de opuestos, ni deja que éstos convivan en pacífica yuxtaposición. Artemis, la diosa de Heráclito, trae la discordia (*eris*). Pero *eris* no es combate (*Kampf*) ni guerra (no lo es al menos en 1943, y al decir de Heidegger en su defensa de 1945, nunca lo fue, aunque textos de 1933 hagan dudar de esta afirmación). Al contrario, guerra y combate son variedades bastardas de la *eris*, es decir: transformación imperialista, romano-germánica, del *pólemos* primordial, de lo que Hölderlin llamaba *liebender Streit*, «conflicto amoroso». Pues el amor no es destrucción de lo otro en una con-fusión informe, ni tampoco con-formidad a costumbre, sino vuelta contra sí mismo para, negando la propia y supuesta consistencia cerrada, abrir una falta en la que el otro en cuanto otro pueda manifestarse. Eso es justamente *das Gegenwendige*: la constatación de un viraje (*Wendung*) de la propia penuria (*Not*) para hacer surgir, dentro de mis posibles (*Vermögen*), lo necesario (*das Notwendige*). Tal es lo que los textos de Heidegger en los años sombríos nos dan a pensar: la necesidad de respetar, de dejar ser a lo otro en cuanto que otro, conduciendo la propia existencia por las vías de un sendero que sólo en la proyección libre de las posibilidades de lo otro deja que el hombre acaezca propiciamente, «desde que somos un diálogo y podemos oír unos de otros» (Hölderlin).

Una última advertencia, quizá inútil, quizá difícil en su palmaria simplicidad: Heidegger no creyó nunca en Cibeles, mas tampoco en Artemis, porque él no era griego; ni siquiera fue herido por los lunares rayos que se difuminan tras los montes de Efeso. Un pensador no es un creyente. En la noche del mundo del nihilismo completo, los dioses han huido. Viven sólo en la nostalgia de las palabras del poeta, que los «echa en falta». Lo que hoy acaece es justamente *der Fehl heiliger Namen*: «La falta de nombres sagrados». Pero esa falta no es una desaparición, una aniquilación, sino que anuncia el advenio del último y fugaz dios: el dios que crece en el desierto de la técnica, un desierto cimentado, expandido gracias a la voluntad de poder cuyo instrumento imperialista fue el nacionalsocialismo, y que ahora medra bajo otros nombres menos vistosos y más mostrencos en un mundo donde ya no se precisa de la retórica de la sangre, la tierra y la raza porque ya todos estamos íntimamente uniformados, desarraigados. Porque ya no es preciso separar ciegamente a lo otro como chivo expiato-

rio en nombre de una identidad segregadora, colectiva; porque ahora los hombres se disponen placentera, tranquilamente a entregar la responsabilidad de su existencia propia, de su *Jemeinigkeit*, para que el dominio (*Gebiet*) del mandato (*Gebot*) se establezca ilimitadamente. A esa pesadilla desmesurada algunos lo llaman Humanismo.

Félix DUQUE