

Heidegger y la crítica al humanismo metafísico

Salvatore Puledda

Interpretaciones del humanismo

Uno de los eventos decisivos en la formación filosófica de Heidegger se dio en 1916 cuando Husserl fue nombrado titular de la cátedra de filosofía de Friburgo, universidad en la que Heidegger se había graduado y donde ejercía como docente libre. En aquel entonces Husserl era ya un pensador muy conocido y respetado, y la fenomenología, un movimiento en rápido desarrollo que estaba generando gran interés. Ese mismo año Husserl nombró al joven Heidegger como su asistente e inició así un período de estrecha colaboración entre los dos durante el cual Heidegger contribuyó en modo decisivo al desarrollo de la fenomenología, no sólo a través de su investigación personal, sino también ejerciendo su influencia sobre la dirección de las investigaciones de Husserl. Este último solía describir la situación de la escuela fenomenológica en aquellos años en Friburgo así: «La fenomenología somos yo y Heidegger, nadie más».

En 1927, Heidegger –que ahora era profesor ordinario de filosofía en la Universidad de Marburgo– publicó su obra fundamental *Ser y tiempo*, dedicándola a Husserl. Pero este trabajo señaló la ruptura entre ambos, que fue explícita en ocasión del fallido intento de redactar juntos la voz “fenomenología” para la Enciclopedia Británica. Esta ruptura marcó asimismo una verdadera escisión de la escuela fenomenológica que Husserl hizo pública en 1931, atacando duramente lo que él dio en llamar “la filosofía de la existencia” de Heidegger.

En 1928 Heidegger fue nombrado sucesor de Husserl en la Universidad de Friburgo. Al asumir el nuevo cargo académico Heidegger leyó una ponencia que sería una de sus obras más conocidas y discutidas: *Qué es la metafísica*. En 1933, con la victoria política del nazismo, Husserl –que era hebreo– fue alejado del cuerpo de docentes de la universidad, y Heidegger nombrado rector de la misma. Un mes después adhirió al partido nazi. Esta adhesión duró menos de un año, porque ya en 1934 Heidegger renunció al cargo por disensión con las autoridades gubernativas al rehusarse a expulsar de la universidad a dos colegas antinazistas. Dejó entonces de ocuparse de política y entró en un período de reserva y silencio, interrumpiendo sus publicaciones que ya eran obstaculizadas por el régimen. Sin embargo, dictó regularmente sus cursos universitarios, constantemente vigilados por los Servicios de Seguridad.

No obstante, todo, su adhesión al partido nazi siempre arrojó sobre Heidegger una luz siniestra, una especie de estigma que, ciertamente, no ayudó a la comprensión de su filosofía y de la revolución por él producida en el pensamiento occidental.

Una vez finalizada la guerra, el Comando de las fuerzas de ocupación le prohibió ejercer la docencia hasta 1951. Al año siguiente la prohibición fue revocada y Heidegger comenzó nuevamente a enseñar, al principio en forma privada. A partir de ese momento publicó un gran

número de ensayos, escritos sobre todo durante los años de silencio que siguieron a la publicación de *Ser y tiempo*. Estos ensayos testimonian un viraje que ha hecho hablar de una “segunda fase” del pensamiento de Heidegger y que aparece explícito en la Carta sobre el Humanismo, publicada en 1947 y de la que nos ocuparemos extensamente.

Ser y tiempo se inicia con un epígrafe que ilustra eficazmente la problemática; se trata del siguiente fragmento del Sofista de Platón: «Está claro que vosotros desde hace tiempo estáis familiarizados con lo que entendéis cuando usáis la expresión ser; también nosotros creímos un día haberlo comprendido sin lugar a dudas, pero ahora hemos caído en la perplejidad». Heidegger se pregunta si el significado de la palabra ser goza de mejor comprensión actualmente, si no es claro lo que queremos decir cuando la utilizamos. La respuesta que él se da es que esto no sucede, sino que el problema mismo ha sido olvidado. En efecto, el hecho de no comprender el significado del término ser no crea en nosotros perplejidad alguna. Lo utilizamos continuamente pero jamás nos detenemos a analizarlo, jamás nos interrogamos sobre él. En general decimos “Esto es ...” continuando con una serie de predicados que definen el objeto que estamos examinando. Discutimos si una cosa es esto o aquello, pero nunca examinamos la palabra “es”. Siendo el concepto más general y vacío de todos, el que se aplica a todos los entes (las cosas, los animales, los vegetales, nosotros mismos, etc.), el concepto de ser aparentemente elude cualquier tipo de definición. Su significado se pierde en el uso común.

En su larga historia, la filosofía ha dado distintas respuestas a la pregunta fundamental sobre el ser, y Heidegger declara que no pretende proponer una nueva respuesta. Visto que el problema mismo parece haber sido olvidado, lo que le interesa es re-despertar la comprensión del sentido de la pregunta. Ya el hecho de que el hombre se plantee qué es el ente (que pregunte: “¿Qué cosa es...?”) presupone una comprensión “media y vaga” del ser del ente. Y es precisamente en base a tal comprensión que el hombre se pregunta sobre el ser. Por lo tanto, la investigación sobre el significado del ser deberá partir de este ente que parece ocupar una posición privilegiada, es decir, deberá comportar una clarificación preliminar del ser del hombre.

Pero no se puede indagar sobre el ser –o la esencia– del hombre del mismo modo en que se indaga sobre todos los otros entes. En la tradición filosófica, cuando se habla de la “esencia” o la “naturaleza” de un ente, se hace referencia al conjunto de características específicas inherentes al ente y sin las cuales éste no sería lo que es. Pero para Heidegger el hombre no es jamás algo definitivo, terminado; el modo de ser que le es más propio es el existir, o sea, poder ser, el relacionarse constantemente con posibilidades. El hombre, “ese ente que siempre somos”, no se presenta según el modo de ser de las cosas, el modo de la realidad, de la objetividad; el hombre se presenta como existencia, que es posibilidad, continua superación de lo dado. Decir que el hombre es constitutivamente poder ser o, en otras palabras, que su esencia es su existencia, equivale a decir que no posee una esencia en el sentido tradicional, una esencia dada y definida como la de las cosas.

Para Heidegger, entre el hombre y los demás entes existe una radical diferencia de esencia que no puede ser olvidada. Al contrario, si se reduce el ser humano a un ente cualquiera y se lo estudia como ente, como “cosa” –del modo en que lo hacen las ciencias que tienen por objeto al hombre (la antropología, la biología, la psicología)– se pierden sus características más propias y constitutivas. Esta diferencia representa precisamente el punto de partida de la analítica existencial que deberá hacer luz, paso a paso, con la profundización y el desvelamiento progresivos característicos del método fenomenológico, sobre las estructuras constitutivas del ser del hombre.

Por lo tanto, de un primer nivel de análisis surge que la esencia del hombre consiste en su existencia. Pero esta existencia no se da en abstracto, sino concretamente en un mundo constituido por cosas y por otros seres humanos. Así, la existencia es fundamentalmente estar-en-el-mundo. Heidegger designa la esencia humana con el término Dasein que significa literalmente “existencia”, pero lo descompone en Da-sein que significaría “ser ahí”, enfatizando de esta manera el carácter de la realidad humana como ser en el mundo y apertura al mundo.

Pero ¿qué debemos entender por “mundo”? Para Heidegger el mundo no es simplemente la sumatoria de todos los entes posibles, entendidos como cosas-en-sí, dotadas de realidad objetiva. He aquí uno de los puntos centrales de su pensamiento. Para Heidegger, la filosofía no ha logrado jamás explicar adecuadamente ni la vida ni la historia precisamente porque siempre ha concebido la realidad como simple-presencia, o mejor dicho –utilizando un término ya común al lenguaje científico y al cotidiano– como objetividad. Esta concepción, por una parte, presupone un sujeto separado que observe las cosas y, por otra, que las cosas mismas posean una naturaleza en-sí a las que el sujeto se esfuerza por acercarse a través de una mirada pura y desinteresada cuanto más posible, como se trata de hacer en las ciencias exactas. Pero un análisis del significado de “mundo” muestra que originariamente las cosas se nos presentan no como objetos separados de nosotros, como cosas en-sí, dotadas de existencia objetiva. Las cosas se dan a nuestra experiencia sobre todo como instrumentos, en el sentido que siempre las incluimos de alguna manera en nuestra vida, dándoles un objetivo, refiriéndolas a un “proyecto”. El mundo es entonces el horizonte dentro del cual utilizamos y damos significado a lo que encontramos, a aquello de lo que podemos disponer. En este sentido el mundo es una estructura constitutiva de la realidad humana.

La apertura del hombre al mundo se da a través de tres modos fundamentales: la “situación emotiva”, la “comprensión” y el “discurso”.

El hombre siempre experimenta su ser-en-el-mundo con una cierta disposición emotiva; su relación con las cosas no es nunca neutral, su actitud no es la de un “sujeto puro”; él se siente en el mundo. Por lo tanto, la “situación emotiva” es ya una aprehensión, una pre-comprensión del mundo. Sin embargo, el hombre no puede disponer de ella: la tonalidad afectiva que determina su modo de relacionarse con las cosas no depende de él. A través de esta apertura el hombre descubre que el aspecto fundamental de su existir lo elude. La situación emotiva lo enfrenta con su propia inexplicabilidad y finitud, con el hecho de ser arrojado, abandonado en el mundo.

Además, el hombre siempre tiene una “comprensión” del mundo, en el sentido de que está familiarizado con una totalidad de significados antes de encontrarse con los objetos que se le presentan. En cuanto poder-ser, el hombre está en el mundo fundamentalmente como “proyectante”, y su conocimiento de las cosas es siempre una interpretación, o sea una inclusión de las mismas en un proyecto. Por lo tanto, la “comprensión” no es algo que se obtiene conociendo a las cosas “así como son” (en-sí), sino que es siempre expresión de una relación ineludible con ellas. Tenemos siempre una comprensión-interpretación del mundo que, en cuanto proyecto, está sujeta a desarrollos y cambios.

El “discurso”, finalmente, articula y concreta la situación emotiva y la comprensión.

A través de estas tres aperturas fundamentales, el hombre “cuida” a las cosas, a los otros y a sí mismo. El cuidar, el dedicarse-a, es el ser de la realidad humana en cuanto existencia.

Profundizando aún más el análisis, Heidegger reconoce en la temporalidad el sentido del cuidado. En otras palabras, lo que hace posible y comprensible que el ser humano entre en relación con los objetos, les dé un significado y los comprenda en un proyecto, reside en la

temporalidad. Dice, en efecto, Heidegger: «En la medida en que calcula, planea, provee, previene, el Ser-ahí [el ser humano], dice siempre, explícita o implícitamente: “después” ocurrirá esto, “antes de que” aquello haya sido llevado a cabo, “ahora” se debe rehacer lo que “entonces” no tuvo éxito».¹

Pero la temporalidad no es para Heidegger el tiempo como se entiende vulgarmente. En Ser y tiempo desarrolla un análisis de la concepción común del tiempo de extraordinaria profundidad. Al tiempo común se lo entiende como una sucesión de “instantes” y en esta sucesión se datan los acontecimientos. Así, el tiempo es concebido como una recta infinita, tanto en la dirección del pasado como en la del futuro, formada por tales puntos-instante. El punto-instante es siempre entendido como “ahora”, por lo que también el pasado y el futuro se entienden sólo a partir de la experiencia del presente. Pero el “ahora” del presente es experimentado mientras se desliza hacia el pasado y tiende hacia el futuro. Por lo tanto “ahora” es necesariamente también un “hace poco” y un “dentro de poco”. Por otra parte, si el pasado es entendido en función del presente, en función del “ahora”, aquél es “ahora no más”; y a su vez el futuro, interpretado en función del “ahora”, es “ahora no todavía”.

La imagen del tiempo como sucesión infinita de puntos-instante, de “ahoras”, surge cuando los “ahoras” del presente (que poseen las características descritas) son proyectados en el pasado y en el futuro. He aquí cómo Heidegger describe la concepción común del tiempo y el sentido que tiene su aparición: «Antes que nada, el tiempo se presenta como una sucesión ininterrumpida de “ahoras”. Cada “ahora” es ya también un “hace poco” o un “dentro de poco”. Si la comprensión del tiempo se basa primaria o exclusivamente en esta sucesión, no podrá nunca encontrar ni un fin ni un principio. Cada último “ahora”, en cuanto “ahora” es siempre ya un “dentro-de-poco-no-más” y es por lo tanto tiempo en el sentido del “ahora-no-más”, del pasado. Cada primer “ahora” es siempre un “hace-poco-no-aún” y es por lo tanto tiempo en el sentido del “ahora-no-todavía”, o sea del porvenir. En consecuencia, el tiempo es infinito “por ambas partes”. Esta concepción del tiempo se mueve en el horizonte fantástico de una sucesión, en sí existente, de “ahoras” simplemente-presentes. ... Si “se piensa” en el “fin” de la sucesión de los “ahoras” en el horizonte del ser-presente y en del no-ser-presente, tal fin no se puede jamás encontrar. A partir del hecho de que este pensar en el fin del tiempo se ve obligado siempre a pensar el tiempo, se deduce que el tiempo es infinito. ¿Pero en qué se funda la nivelación del tiempo-mundano y el encubrimiento de la temporalidad? En el ser mismo del Ser-ahí [del hombre] que hemos ya interpretado ... como cuidado. Arrojado y deyecto, el Ser-ahí está antes que nada y en general perdido en aquello que cuida. Pero esta perdición es la fuga en la cual el Ser-ahí se esconde frente a su existencia auténtica, o sea en presencia de la decisión anticipadora [de la muerte]. Esta fuga dominada por el cuidado es una fuga frente a la muerte, es decir un rechazo a ver el fin del ser-en-el-mundo [la existencia]».²

Así, para Heidegger, la construcción de esta imagen ilusoria de la temporalidad tiene su sentido en el intento de eludir el problema de la muerte. De todas las posibilidades que se le presentan al hombre –que, como hemos visto es fundamentalmente poder-ser– la muerte es la única ineludible, y por lo tanto constitutiva y propia del hombre.

La existencia es fundamentalmente ser-para-la-muerte. Frente a la angustia que la nada de la muerte produce, el ser humano tiene dos posibles vías: la primera consiste en perderse en el mundo, abandonándose en la banalidad cotidiana, en el cuidado, en los proyectos continuamente hechos y deshechos, logrados o frustrados. El hombre inventa así la ilusión del tiempo como

¹ M. Heidegger. *Sein und Zeit*, Halle 1927. Trad. ital. de P. Chiodi, Milán 1976, pág. 486.

² *Ibid.*, págs. 506-507.

sucesión infinita de “ahoras” que aleje el oscuro conocimiento de que su tiempo es necesariamente finito.

El presente, el “ahora”, es siempre un “mientras”; está siempre en relación a algún objeto presente que es parte de un proyecto. El hombre llega así a comprender al ente como cosa-presente y a sí mismo como cosa-yo. Esta forma de vida inauténtica tiene como dimensiones la charla, la curiosidad y el equívoco; el sí mismo deviene el “se” impersonal y anónimo, el “se dice”, “se cree”, “se hace” porque, en el fondo, la muerte rechazada es siempre la muerte de los demás, nunca la propia. Es precisamente del “se muere” que nacen todos los otros “se”. Vemos entonces que la relación cotidiana con el mundo del ser humano que rechaza su ser-para-la-muerte está señada por esta inautenticidad, que Heidegger llama deyección, que literalmente significa deposición de material de desecho, de descarte.

A la existencia deyectiva, Heidegger contraponen la posibilidad que el ser humano tiene de conquistar un modo auténtico de existencia. Éste se puede lograr sólo a través de la “decisión anticipadora” de la muerte. En esta decisión, el ser humano asume conscientemente la posibilidad de la muerte como la posibilidad que le es más propia. Llegando al centro de la angustia de la nada, el hombre se abre así a vivir auténticamente todas las otras posibilidades de la existencia. Descubrir, sin velos ni fingimientos, que uno es-para-la-muerte y que ha sido arrojado en el mundo significa descubrir lo que uno ha siempre sido. Por lo tanto, el hombre puede auténticamente haber-sido sólo en cuanto se descubre en su porvenir. El pasado surge, en cierto modo, del porvenir. Entonces, en el proyecto auténtico el hombre se anticipa o, como dice Heidegger, “adviene” a sí mismo, y en tal “ex-tasis”, como él lo llama, define el pasado y el presente. En este sentido, «el fenómeno primario de la temporalidad originaria y auténtica es el porvenir».³

Heidegger nos exhorta a no considerar la temporalidad como algo que sucede en el tiempo, como se lo entiende comúnmente. Esta tendencia deriva simplemente de nuestro ilusorio concepto de tiempo. Lo mismo vale para los conceptos de pasado y futuro. «“Porvenir” no significa aquí un “ahora” que todavía no ha llegado a ser “actual” y que llegará a serlo, sino más bien el advenimiento al que llega el Ser-ahí [el hombre] en sí mismo en base a su poder-ser más propio. La anticipación [de la muerte] hace al Ser-ahí auténticamente adveniente, ya que la anticipación misma es posible solamente porque el Ser-ahí, en cuanto existente, ha, en general, ya siempre llegado a sí mismo, o sea, en cuanto en su ser, es, en general, adveniente».⁴

Dicho en términos más simples: la aceptación consciente de la muerte muestra al hombre su anticiparse, su proyectarse en el porvenir (usamos aquí palabras tradicionales) sólo porque el hombre ha sido siempre así. No se trata de una causa que produce un efecto, sino más bien de un des-velamiento, un trascenderse, un llegar a ser aquello que siempre se ha sido, porque «el sentido primario de la existencialidad es el porvenir».⁵ Esto no significa, según el modo ingenuo de pensar el tiempo, que el futuro esté “antes” del presente, en el sentido de un “antes” y un “después”. Presente-pasado-futuro son, como dice Heidegger, co-originarios y forman una unidad estructural.

La obra *Ser y tiempo* quedó inconclusa. El plan original contemplaba dos partes de tres secciones cada una. Heidegger escribió las dos primeras secciones de la primera parte, que –como hemos visto– analizan, respectivamente, la existencia humana y su sentido, que es el tiempo. La tercera sección, anunciada con el título de *Tiempo y ser* y que debía tratar el problema central, el

³ Ibid., pág. 395.

⁴ Ibid., pág. 391.

⁵ Ibid., pág. 393.

del “sentido del ser en general”, no fue nunca escrita. Heidegger mismo explicaría más tarde que no le había sido posible completar Ser y tiempo “por razones de lenguaje”, en cuanto el lenguaje que tenía a disposición era, en el fondo, el tradicional de la filosofía, marcado por un error originario que impide expresar el sentido del ser.

Para Heidegger toda la historia del pensamiento occidental, comenzando con Platón y Aristóteles, ha concebido al ente como simple-presencia y esto ha oscurecido la conexión entre ser y tiempo, y entre los tres grados temporales. En este horizonte, la relación con los entes ha adquirido las formas de la existencia inauténtica y deyectiva, por lo que el lenguaje que ha expresado y expresa esta relación está necesariamente marcado por el olvido del ser. Por lo tanto no se puede expresar al ser con el lenguaje de la ontología tradicional, de la metafísica. Es por esto que, después de Ser y tiempo, la reflexión sobre el lenguaje tenderá a ocupar una posición siempre más central en la filosofía de Heidegger.

Sin embargo, el olvido del ser que seña toda la historia de la metafísica occidental no puede ser considerado simplemente un error filosófico. De hecho, si tal ha sido el modo en que el ser se le ha presentado al Ser-ahí durante el transcurso de la historia de Occidente, es porque así es el ser para el Ser-ahí en esta tradición cultural. No se ha tratado por lo tanto de un error, sino de un Destino. En el Destino de Occidente, el ser se manifiesta escondiéndose. Es en este horizonte que se aclara el significado de la tecnología. El mundo tecnológico, donde todo es instrumento, donde sólo hay entes, donde el ser ha sido oscurecido y completamente olvidado, constituye la más acabada expresión del pensamiento occidental y, al mismo tiempo, el punto de arribo de un modo de expresión del ser.

Como surge claramente de estos temas, que pertenecen ya a la “segunda fase” del pensamiento de Heidegger –la fase posterior al viraje de su pensamiento después de Ser y 56 Tiempo– los términos de la relación entre el Ser-ahí y el ser aparecen invertidos. Ya no es el hombre quien indaga sobre el ser y se abre a éste, sino que es el Ser el que se abre al hombre. Y el lenguaje es el nuevo centro de esta relación; pero el que habla no es más el hombre, sino el Ser. Y la existencia, que había sido definida como ser-en-el-mundo y ser-para-la-muerte, ahora, en la Carta sobre el Humanismo, es definida así: «Yo llamo ek-sistencia del hombre a su estar en el traslucir [Lichtung] del Ser».⁶

En esta ubicación existencial, en la cual entrevé la luz del Ser, el hombre oye el lenguaje del Ser. Sin embargo, como hace notar un conocido intérprete de Heidegger, «este lenguaje ontológico ya no es portador de significados humanos; es una especie de lenguaje sagrado, o de símbolo misterioso, una suerte de revelación del Ser en el silencio de toda palabra humana. El filósofo, en el sentido corriente del término, deberá callar para ser substituido por el “pensador” o el poeta. Ellos tendrán la palabra o, más bien, la palabra los tendrá a ellos. El poeta, confidente del Ser, habiendo aprendido a “existir en aquello que no tiene nombre”, puede nombrar lo sagrado. En cuanto al pensador, él puede “decir” el Ser».⁷

Con esta concepción del ser y del lenguaje, Heidegger se ubica conscientemente al término del pensamiento occidental, e idealmente se reconecta –saltando por sobre toda la metafísica, desde Platón en adelante– con los iniciadores de este pensamiento, los antiguos Presocráticos,

⁶ Heidegger escribirá de ahora en adelante Eksistenz en vez de Existenz y Seyn en vez de Sein para enfatizar el nuevo significado de estos términos.

⁷ P.Thevenaz. De Husserl à Merleau-Ponty. Qu'est-ce que la phénoménologie ? Neuchatel 1966. Trad. ital. de G. Mura, Roma 1976, págs. 60-61.

que a menudo escribían en poesía y «decían el Ser como se recita religiosamente una fórmula sagrada».⁸

Luego de esta rápida presentación del pensamiento de Heidegger, pasaremos a analizar la posición que el filósofo asume con respecto al humanismo, posición que, en el contexto del presente escrito, constituye el tema de mayor interés.

En 1946, la publicación del ensayo de Sartre *El existencialismo es un humanismo* causó un encendido debate y profundas controversias. En aquella ocasión un filósofo francés, Jean Baufret, escribió una carta a Heidegger en la cual hacía una serie de preguntas sobre este tema y, entre ellas, la de «cómo volver a dar significado a la palabra 'humanismo'», disputada entre cristianos y marxistas, y ahora hecha propia también por el existencialismo sartriano.

Heidegger respondió a estas preguntas precisamente con la *Carta sobre el Humanismo* que fue publicada, con algunas correcciones, en 1947. En esta Carta, Heidegger traza una historia de la idea de humanismo desde la antigüedad griega hasta el presente, reconstruyendo los distintos significados que le han sido atribuidos. Cada uno de estos significados deriva de una determinación previa de qué cosa es lo humano, es decir, de cuál es la esencia del hombre. Es evidentemente la definición de esta esencia, la que traza el confín entre lo humano y lo inhumano.

El primer humanismo histórico, dice Heidegger, ha sido el que surgió en Roma en el tiempo de la República. Aquí el hombre humano que se contrapone al hombre bárbaro es el romano que ha incorporado la educación griega. Este humanismo tiene como ideal la *humanitas*, que es la traducción de la palabra griega *paideia*, educación. Se trata de la educación que se impartía en las escuelas filosóficas de la civilización griega tardía. A fines de la Edad Media, el humanismo italiano, que trata expresamente de reconectarse con Grecia y Roma, hará suyo este mismo ideal humanista. En este caso el hombre bárbaro, al cual se contrapone el hombre humano, es el hombre de la Edad Media. Todas las corrientes de pensamiento que, después del Renacimiento, tomaron como modelo a las civilizaciones griega y romana han reivindicado este concepto de humanismo.

Los otros humanismos (el marxista, el cristiano, el sartriano) no apelan en absoluto a la antigüedad y determinan la esencia del hombre cada uno con su propia forma. Así, «Marx quiere que sea conocido y reconocido "el hombre humano" y lo encuentra en la "sociedad": el hombre es, para él, el hombre "social" en cuanto es en la sociedad que se asegura adecuadamente la "naturaleza" del hombre, o sea el conjunto de sus "necesidades naturales" (nutrirse, vestirse, reproducirse, obtener recursos económicos). El cristiano considera a "la humanidad" del hombre ... desde el punto de vista de sus límites con respecto a Dios: él es, en la historia de la salvación, hombre en cuanto "hijo de Dios" que aprende y recoge el derecho a tal paternidad en Cristo. Para el cristiano el hombre no es de este mundo, en cuanto el "mundo" es entendido –según la teoría platónica– sólo como vía de pasaje que debe conducir al más allá.»⁹ Para Sartre, el hombre no tiene una esencia determinada; ésta se construye en la existencia a través de la elección.

«Sin embargo –continúa Heidegger– todas estas formas de humanismo, aun siendo tan diferentes en objetivo y fundamento, en los modos y los medios previstos para sus respectivas realizaciones, y en la forma doctrinaria, coinciden en esto: que la *humanitas* del *homo humanus* se determina en base a una interpretación ya fijada de la naturaleza, de la historia, del mundo y de su fundamento, o sea del ser en su totalidad. Todo Humanismo, por lo tanto, se funda en una metafísica o se hace él mismo fundamento de una metafísica. Toda determinación de la esencia

⁸ Ibid., pág. 61.

⁹ M. Heidegger. *Brief über den Humanismus*, Bern 1947, Trad. ital. de A. Carlini, Florencia 1979, pág. 93.

del hombre, que presuponga ya una interpretación del ente sin plantearse el problema de la verdad del ser, lo sepa o no, es metafísica».¹⁰

Por lo tanto, para Heidegger, todas estas concepciones humanistas poseen el mismo vicio de fondo: son metafísica o construyen una metafísica. Y hemos visto cómo él incluye en esta categoría a todo el pensamiento occidental, a partir de Platón y Aristóteles. La metafísica reduce la realidad del ente a simple-presencia, lo aprehende sólo en la dimensión temporal del presente. Además, la metafísica presupone el ser del ente, pero no indaga sobre él ni lo conoce.

La metafísica se apoya sobre un fundamento que le es ignoto. Lo mismo sucede necesariamente con todos los humanismos metafísicos, tanto antiguos como modernos. Presuponen –y aquí llegamos al punto central del análisis de Heidegger– que la esencia del hombre es algo evidente que no necesita discusión, porque todos se remiten a la definición de hombre como “animal racional”, o sea a la fórmula latina que es traducción de la definición griega “zoon logon ekhon”. Pero esta definición es, de por sí, un tipo de metafísica es ya una interpretación. Coloca de hecho al hombre en la dimensión de la animalidad, aunque después agregue el “racional” que es entendido, según los distintos sistemas filosóficos, como alma, o mente, o espíritu, o sujeto pensante, o persona, etc. Ciertamente, de esta manera se dice algo verdadero sobre el hombre, pero su esencia se concibe en forma demasiado limitativa. «La metafísica –dice Heidegger– piensa al hombre a partir de la animalitas; no lo piensa en la dirección de su humanitas ».¹¹

A esta concepción restrictiva de la esencia humana, Heidegger contrapone su visión del Ser, únicamente del cual el hombre deriva su propio fundamento. Como ya hemos dicho, la concepción de la relación entre el Ser-ahí y el Ser propuesta en la Carta sobre el Humanismo pertenece a la “segunda fase” del pensamiento de Heidegger. La esencia del hombre es ahora su ek-sistencia, entendida como su “estar en el traslucir del Ser”. Precisamente por morar en proximidad del Ser, el hombre es radicalmente distinto de los otros seres vivientes.

He aquí cómo se expresa Heidegger: «De ek-sistencia se puede hablar solamente con referencia a la esencia del hombre, o sea sólo al modo humano de ser; porque únicamente el hombre, según la experiencia que tenemos, está involucrado en el destino de la ek-sistencia. Entonces, la ek-sistencia no puede ser nunca pensada como un modo específico de ser entre los demás seres vivientes, dado que el destino del hombre es pensar la esencia del propio Ser».¹² «Probablemente, de todos los entes, los más difíciles de pensar son los seres vivientes, a causa, por un lado, de la mayor afinidad que en un cierto modo tenemos con ellos y, por otro lado, por el abismo que separa nuestro ser ek-sistente del de ellos. En cambio, pareciera que la esencia de lo divino estuviera más cerca de nosotros que este (extraño para nosotros) ser del viviente... ».¹³

Vemos así, que, para Heidegger, el hombre está mucho más cercano a lo divino, al Ser entendido como Trascendens puro, que a las otras especies vivientes. Expresión fundamental de esta cercanía es el lenguaje. Es entonces a partir de esta cercanía, y no a partir de la animalidad, que debe ser pensada su esencia. La palabra ek-sistencia, con la que Heidegger define la esencia del hombre, para él no tiene nada en común con la palabra existencia utilizada por la tradición metafísica. En esta tradición, existencia quiere decir “realidad de hecho”, en contraposición a la esencia, entendida como posibilidad lógica, como ejemplaridad ideal. Sartre forma parte, con

¹⁰ Ibid., pág. 95.

¹¹ Ibid., pág. 98.

¹² Ibid., pág. 98.

¹³ Ibid., pág. 99.

pleno derecho, de la tradición metafísica. Sartre –dice Heidegger– «formula la proposición fundamental del existencialismo así: la existencia precede a la esencia. Él, entonces, considera existencia y esencia en el sentido de la metafísica que, desde los tiempos de Platón, dice que la esencia está antes de la existencia; sólo que él invierte esta proposición, pero la inversión de una proposición metafísica es siempre una proposición metafísica, y con la metafísica se detiene en el olvido de la verdad del ser».¹⁴

Por consiguiente, el existencialismo sartriano no tiene nada que ver con la filosofía de Heidegger. En otro pasaje, Heidegger invertirá la frase de Sartre «Nosotros estamos precisamente en un plano donde hay solamente hombres», afirmación que está a la base del existencialismo del filósofo francés, y dirá: «Nosotros estamos en un plano donde está solamente el Ser». Para Heidegger el plano del cual habla Sartre no es otro que el Ser. Los caminos de los dos filósofos divergen radicalmente.

Para Heidegger, entonces, queda bien poco de los así llamados “humanismos” una vez denunciada su raíz metafísica, la que ha determinado su empobrecimiento y la pérdida de sus significados. Sin embargo, una denuncia tal no ha sido inútil. Ha permitido concebir la esencia del hombre de una manera más originaria, o sea, como ek-sistencia, como el vivir del hombre en proximidad al Ser. Pero ¿conviene que esta nueva forma de pensamiento, que critica a los humanismos sin defender lo “inhumano”, sea llamada “humanismo”? «O, ¿no convendría –se pregunta Heidegger– intentar, con una abierta resistencia al “humanismo”, provocar un choque capaz de forzar la atención de manera que, de una vez por todas, ésta se dirija al problema de la humanitas del homo humanus y su fundamento? Aunque el momento actual de la historia mundial no impulsara ya en esta dirección, se podría así estimular una reflexión que se orientaría no solamente hacia el hombre, sino también hacia la “naturaleza” del hombre, y no solamente hacia esta naturaleza, sino más originariamente aún, hacia la dimensión en la cual la esencia del hombre, determinada por el punto de vista del Ser mismo, se sienta como en su casa».¹⁵

Esta reflexión sobre la esencia del hombre es entonces fundamental, en cuanto es sólo en base a la comprensión de su esencia que el hombre puede construir su futuro.¹⁶ Pero volver a dar un sentido a la palabra “humanismo” no puede ser una operación abstracta. Es necesario tener una experiencia más originaria de la esencia del hombre. Los humanismos tradicionales han fracasado en su objetivo: el hombre moderno se siente alienado, sin casa, sin patria. Pero esta alienación no puede ser pensada en los términos de Marx, sino como lejanía del Ser.

Un acercamiento al Ser olvidado es entonces la única vía posible para sacar al hombre de la situación de extrañeza en la que se encuentra. En este reaceramiento está el Destino de Occidente. Veamos cómo se expresa Heidegger: «El Occidente no debe ser pensado regionalmente en su distinción del Oriente, ni simplemente como Europa, sino, desde el punto de vista de la historia del mundo, [debe ser pensado] en su cercanía al origen primero. La patria de esta morada histórica es la cercanía del Ser. En esta cercanía, y no en otra parte, podrá también tener lugar la decisión de si y cómo Dios y los dioses llegaron a faltar y queda la noche; de si y cómo ya raya el alba de un nuevo día de lo sagrado; de si y cómo, con el surgir de lo sagrado, pueden comenzar nuevamente a mostrarse Dios y los dioses. Pero lo sagrado, que es solamente el espacio esencial de la divinidad, que, a su vez, es la única que asegura la dimensión para los dioses y para Dios, lo sagrado puede mostrarse, sólo si antes, y con una larga preparación, el Ser mismo ha llegado a

¹⁴ Ibid., pág 102.

¹⁵ Ibid., pág. 113.

¹⁶ Ibid., págs. 97-98.

traslucir y se lo experimenta en su verdad. Solamente así puede comenzar una superación de ese encontrarse sin patria, en el cual no sólo los hombres, sino la esencia del hombre está vagando». ¹⁷

Éste es, en breve síntesis, el pensamiento de Heidegger sobre el humanismo. En la Carta él ha ejercido sobre las concepciones humanistas tradicionales la misma tarea de desestructuración, de nulificación, que ya había efectuado sobre la filosofía. Para él, la visión que los humanismos metafísicos tienen del hombre es insuficiente, más aún, dañina, por lo cual es necesario dismantelarla totalmente. Recordemos que, si él piensa contra el humanismo tradicional, es porque éste no realza suficientemente la humanitas del hombre. Pero Heidegger no dice de qué modo es posible efectuar esta nueva experiencia de la esencia humana. Él simplemente demuestra la necesidad de tal experiencia y da como única indicación genérica que su realización atañe a Occidente. Pero corresponde al Ser, y no al hombre, abrirse en las formas que le son propias. Sobre éstas, el hombre no puede intervenir; él sólo puede prepararse, en silencio, a la revelación del Ser.

¹⁷ Ibid., págs. 107-108.