

# El humanismo como problema filosófico

**Profesor Jaime Montero Anzola**

Centro mundial de estudios humanistas

Santafé de Bogotá, Anuario 1995

“En torno a Ser y Tiempo de Martín Heidegger y la crítica al humanismo metafísico”, es un extenso ensayo que consta de dos partes: la primera, titulada “El primer período de Heidegger”, y la segunda, “El humanismo como problema filosófico”. El lector puede solicitar al Centro Mundial de Estudios Humanistas la producción original completa.

Debe explicarse, en palabras del autor, que: “Lo que se busca con este trabajo es, en alguna medida, dar respuesta al texto de Salvatore Puledda: Interpretaciones del Humanismo; específicamente al capítulo titulado, Heidegger y la crítica al humanismo metafísico. Esto no significa disentir sobre el trabajo ni repetir lo dicho en él. Lo que se pretende es desarrollar algunos aspectos enunciados en el texto y dar alternativas diversas...”

## **1 - El humanismo, un problema que da qué pensar**

Sobre esta palabra (“Humanismo”), sí que hay equívocos, ya que las agrupaciones más excéntricas se tildan de humanistas; habría entonces una variedad indefinida de humanismos que no hacen más que abrir las posibilidades de crítica a esta denominación tan ambigua. Para hablar de humanismo no se puede dejar de hablar del movimiento cultural que surge en Italia en la segunda mitad del siglo XIV y se extiende luego por Europa, estableciendo las bases de la Modernidad. Sin entrar en detalles sobre el tema, ya que Salvatore Puledda en su texto “Interpretaciones del Humanismo” se ocupa ampliamente de ello, podemos decir que en este movimiento renacentista se hace el descubrimiento y la afirmación del hombre como totalidad destinada a dominar el mundo. Al humanismo habría que entenderlo como atmósfera cultural. De esta concepción y, por extensión, suelen calificarse de humanistas todas aquellas concepciones filosóficas “que atribuyen dignidad y valor al hombre como tal”.

También habría que referirse al humanismo renacentista como una actitud intelectual antes que un sistema doctrinal; ante todo se destaca una fe en la racionalidad de los seres humanos. Tomaremos como ejemplo la concepción de la historia de Voltaire que se contrapone a la de Rousseau. Veamos entonces.

Rousseau predica la naturaleza y la vuelta a la naturaleza, porque cree que con sólo volverse a lo natural se volverá el hombre bueno. La experiencia de Rousseau es así, por una parte, la experiencia de la maldad de los hombres, y por otra, la experiencia de la posibilidad de su curación por la regresión a su estado natural; recordemos su frase famosa: "el hombre nace bueno y la sociedad lo corrompe". Voltaire parte como Rousseau de la maldad de los hombres. Para Rousseau las locuras del espíritu humano: crueldad, egoísmo, injusticia, ignorancia, no tienen otro motivo que el apartamiento del hombre de su auténtico ser, que es la naturaleza; para Voltaire la naturaleza es instinto, confusión y desmesura. Por ello hay que alejarse de la naturaleza mediante la racionalidad. Como podemos ver, son dos puntos de vista radicalmente opuestos.

Ambos buscan con vehemencia la bondad; en el caso de Rousseau en la naturaleza, en el de Voltaire en la razón. Para Voltaire, la maldad y la ignorancia del hombre se deben a la permanencia en la naturaleza, pero esto se puede remediar mediante un pulimento progresivo por la razón. Pero si el hombre puede ser pulido no puede ser transformado. Ilustración es aderezamiento, compasión y aliño. En un texto de Voltaire, Elogio histórico de la razón, se describe la situación histórica de Europa desde la invasión de los bárbaros, pasando por la época merovingia, la edad media, la toma de Constantinopla y las sangrientas luchas religiosas de la época moderna; según la interpretación de Voltaire, durante ese tiempo reinaron la ignorancia, el furor y el fanatismo, la razón permaneció escondida con la verdad, su hija, y sólo en cierto momento, informada de lo que ocurría, se decidió a salir medrosamente, tocada por la bondad.

Esta sequedad y cobardía de la razón y de la verdad, este sorprendente filisteísmo, demuestra lo que Voltaire entiende por ilustración y pulimento del hombre. La razón y la verdad pretenden sólo, al parecer, "disfrutar de los bellos días", mientras haya bellos días, y regresar a su escondite tan pronto como sobrevengan las tempestades. En otras palabras, la verdad y la razón pueden sucumbir fácilmente ante la furia destructora de los hombres y que son frente a la naturaleza, lo mortal y lo efímero. Pero también quiere decir que la razón es todo menos la omnipotencia, que es prudencia y buen sentido, también debilidad y cobardía y flaqueza; es por ello algo que el hombre debe conquistar con mucho esfuerzo.

Esta conquista es un ocultar y un desocultar continuamente, y eso es precisamente lo que constituye la historia del hombre. La razón, entonces, es un descubrimiento no una revelación. El espíritu, la razón y la verdad pueden desaparecer violentamente, barridos por las fuerzas elementales, a las cuales poco importa la llama extremadamente sutil, pero extremadamente valiosa del espíritu. El descubrimiento de la razón, su aparición sobre la superficie de la Tierra representa por tanto el advenimiento de una edad dispuesta para el espíritu. El espíritu se instala en el corazón de los hombres cuando éstos le han concedido el alojamiento que corresponde a su condición. Pero ¿quiénes pueden darle alojamiento? No se puede instalar en el corazón de nadie, ya que éste es la gran mentira, el lugar de agitación del cambio.

Los que pueden darle alojamiento no son los hombres de corazón sino de inteligencia, los que buscan la paz y no la guerra, los que buscan el bien. Voltaire,

por lo tanto, no busca la buena intención, sino la intención recta. La Igualdad de la razón y de la verdad, su parquedad, su poca ternura, son precisamente para Voltaire la mayor garantía de que jamás han de engañar al ser humano. Pero hay que entender que la desconfianza hacia el corazón y el sentimiento tiene su causa, más que en ellos mismos, en el resultado de sus actos: corazón y sentimiento, estupidez y egoísmo, han hecho, hasta el presente, la historia humana y esta historia no ha sido más que la acumulación de desmesuras. El descubrimiento de la razón no es, por tanto, suficiente para convertir en civilización a la barbarie; puede dar origen a la verdad más estricta, pero también a la más monstruosa mentira.

Lo que se trata de buscar, tras haberle dado alojamiento a la razón, es verdadero; "es la verdad". Esto es lo que Voltaire busca en la historia. Voltaire trata de concebir una verdad pura, desprovista de leyendas y fábulas sin advertir que a la historia también la constituyen esos fantasmas. La verdad de la historia es su espíritu; encontrado debajo de la apariencia de los hechos resonantes, de los personajes influyentes, del fragor de las guerras y de la astucia de los Estados, es encontrar lo que la historia es: su verdad. En otras palabras, leer el pasado a la luz de la razón y de la crítica. El optimismo se puede ver como en todos los ilustrados, al buscar y saberse en un mundo que podía dominar con su esfuerzo, en un universo en el que iba a quedar desterrada para siempre la ignorancia. Era un optimismo rampante el de los ilustrados.

Con esto hemos "ilustrado" un poco la atmósfera y la actitud intelectual del hombre renacentista. Hay "buena voluntad" hacia la resolución de los problemas del hombre. Se comienzan a denunciar las posibles alienaciones a que se someten los humanos; se comienza a reconocer que hay algo intrínsecamente valioso en esto; es decir, en las actitudes básicas que han sido llamadas humanistas. Sin duda, el problema en cuestión no es claro; posteriormente se busca adjetivar el humanismo, con ello se pretende reemplazar un sentido tradicional y social del humanismo —el liberal— por un humanismo "totalmente otro", en el que las actitudes básicas serían fundamentalmente distintas de las vigentes: pero entonces es dudoso por qué se recurre a la misma palabra, salvo que a ésta se le quiera hacer equivalencia de "una concepción del hombre"; pero aquí se agrava aún más el asunto ya que, entonces, cualquier concepción del hombre, por más antitética del humanismo que sea, puede ser llamada humanista. Al parecer hay un reconocimiento de los valores en el uso habitual del término —el liberal—.

Pero en estos momentos la palabra se ha usado en tan diversas gestiones que incluso se ha convenido en un lastre ideológico. Ha sufrido, como el dinero, una inflación sin precedentes.

Si se pretendiera sintetizar los rasgos fundamentales de los humanismos más en boga podría decirse lo siguiente: 1. Afirmación de la pertinencia de la escala humana: rechazo de lo infinitamente grande y lo infinitamente pequeño; de lo suprahumano y lo infrahumano; 2. Una suerte de ecumenismo o cosmopolitismo filosófico por encima de las diferencias y particularismos locales; 3. Afirmación de la vocación de trascendencia de lo humano; se anuncia el "hombre nuevo" como promesa de una nueva humanidad. Ante esta vocación de trascendencia habría dos direcciones: la progresiva que consistirá en un hacerse a sí mismo en libertad,

sobre el suelo de la historia; y la regresiva, que es hacerse uno mismo según un arquetipo eterno de lo humano que está por descubrirse a través o bajo las diversas actitudes históricas.

## **2 - En torno al humanismo: Sartre y Heidegger**

El término humanismo es un término reciente; fue usado por primera vez por F. J. Niethamer, en 1808, aplicado a la revalorización de los estudios de las lenguas clásicas, en este sentido conviene tanto al período renacentista como al momento histórico que vivía Alemania por aquel entonces. Es cierto que durante el renacimiento se acuñó el término "humanista" ("umanista" desde 1512), pero su uso era eminentemente técnico: tenía el significado de profesor de retórica o especialista en las studia humanitatis. En el sentido de atmósfera espiritual renacentista que hemos descrito anteriormente no es identificado como tal hasta el siglo XIX.

### **2.1 Sartre**

Él mismo reconoce al principio de su conferencia: "El existencialismo es un humanismo": "Muchos podrán extrañarse de que se hable aquí de humanismo. Trataremos de ver en qué sentido lo entendemos. En todo caso, lo que podemos decir desde el principio es que entendemos por existencialismo una doctrina que hace posible la vida humana, y que, por otra parte, declara que toda verdad y toda acción implica un medio y una subjetividad humana". Sartre lo que quiere con su humanismo es el hacer valorar una posición filosófica a una doctrina que el denomina existencialismo. Sartre en su conferencia se enfrenta a una situación que se vive en ese momento de posguerra en Europa. La intención del filósofo no es la de aclarar el término humanismo, sino al contrario ayudar a confundirlo aún más. La discusión está dirigida a lectores especialistas y filósofos, aunque tenga aparentemente un aspecto divulgativo.

La conferencia ayuda a crear más incertidumbre respecto al humanismo filosófico. Primeramente, dice que el auténtico humanista debe ser ateo; que el auténtico humanismo es el existencialismo. Con esto se radicaliza un punto de vista que cierra posibilidades en muchos aspectos. Pero también abre alternativas: con Sartre puede decirse que se ha eliminado esa figura del interior mismo del hombre, donde se había deslizado desde el momento en que se hipotecó su contingencia que la define a una pretendida "naturaleza humana" o esencia. Inclusive se ha eliminado toda recaída en lo inmutable al pretender justamente desenmascararlo, reapareciendo como clave fija, sujeta a leyes irreversibles. No puede negarse que la conciencia desventurada obtiene al fin, con Sartre, aquello que reivindicaba: ser tematizada "tal cual", sin enchufarla a ningún ente, a ninguna res que la soportara. Sin embargo, Sartre trata de emparejar "existencialismo" y "humanismo" y esto será la causa de las vacilaciones que cruzan todo el texto. La posición sartreana parece conducir necesariamente hacia la disolución del paradigma humanista, sustituyéndolo por otro, de suyo trágico, donde la soberanía de la dignidad de la naturaleza humana cede su espacio en beneficio de la figura del condenado a la libertad.

Sartre discute con los cristianos y con los marxistas con el deseo de restituir una filosofía que, a pesar de su pretensión, rehusa en el fondo comprometerse no solamente desde el punto de vista político y social, sino también en el sentido filosófico. Esta situación que el propio Sartre identifica parece conducir irremisiblemente al vaciamiento de los contenidos del término, a su total empobrecimiento. Pareciera que se sugiriera tácitamente un abandono del término so pena de hacer de la reflexión filosófica mera reduplicación secular y legitimadora de posiciones doctrinales, religiosas o ideológicas.

## 2.2 Heidegger

Un año más tarde se publica la respuesta de este filósofo al interrogante que le planteara J. Beaufret: ¿cómo volver a dotar de sentido al término humanismo? Esta pregunta ya supone de antemano que la claridad acerca del término está perdida. En la Carta sobre el humanismo, Heidegger traza una historia de la idea de humanismo desde la antigüedad griega hasta el presente, restituyendo los diferentes sentidos del término. Pero el texto, como en todo lo que escribe Heidegger, excede la cuestión del humanismo para transcurrir entre la reflexión sobre la diferencia ontológica, entre el ser y el ente, la pregunta por el fundamento de la metafísica y la cuestión del olvido del ser; aquí hay un Heidegger en transición hacia una segunda etapa en donde se va a ocupar acerca del problema de la modernidad, de la técnica y de la verdad.

Sobre la pregunta por el ser, ya nos hemos referido ampliamente cuando hicimos alusión al análisis existencial<sup>1</sup>. El ser-ahí es el lugar de emergencia de un acontecimiento bifaz: una apertura del ser del hombre, que le ofrece participar de él; un movimiento del hombre hacia el ser, que se deja asumir por él, ofreciéndole ese corazón sensible en donde los inmortales gustan reposar. En este contexto, el hombre quedará caracterizado no como un ente junto a, o sobre los demás entes, sino como elemento diferencial: como el pastor del ser. En la Carta sobre el humanismo, Heidegger tiene dos tipos de reservas.

En primer lugar, el recelo ante los "ismos" que pueda tener la filosofía y que no son sino signo de alienación del lenguaje, del alejamiento en que está de su esencia. Bajo el imperio del ismo, el lenguaje sale de su elemento para caer en la dictadura de la publicidad: "La decadencia del lenguaje de la que hace poco y tardíamente se habla mucho, no es sin embargo la razón, sino ya una consecuencia del proceso según el cual el lenguaje, bajo la empresa de la metafísica moderna de la subjetividad, sale casi irremisiblemente de su elemento. El lenguaje nos niega su esencia, a saber, que es la morada de la verdad del ser. El lenguaje se entrega más bien a nuestro puro querer y a nuestra actividad como un instrumento de dominación sobre el ente. Y el ente mismo aparece entonces como lo real en el tejido de las causas y de los efectos". La carta de Heidegger es una impugnación del término humanismo como la misma denominación de escuela. "En su gran época, los griegos pensaron sin tales etiquetas. Ni siquiera llamaron 'filosofía' al pensamiento. Si el hombre quiere alcanzar un día la vecindad del ser, es preciso primero que aprenda a existir en lo que no tiene nombre".

---

<sup>1</sup> El autor alude a la primera parte de su trabajo ("El primer período de Heidegger") que, como sabemos, no acompaña al texto que presentamos en este Anuario.

En segundo lugar, lo constituye el grueso de su argumentación antihumanista: el humanismo no pone lo suficientemente alta la esencia del hombre —hay que pensar más originariamente eso de que el hombre es—, frente a la caracterización que hace el marxismo que coloca al hombre como homo natura o la caracterización del cristianismo en relación con la deitas. Heidegger sigue una vía de pensar más originaria, abierta ya por Hölderlin. "Por diferentes que sean estas variedades del humanismo por el fin y el fundamento, el modo y los medios de realización, o por la forma de la doctrina, están de acuerdo sin embargo en este punto, que la humanitas del homo humanus se determina a partir de una interpretación fija de la naturaleza, de la historia, del mundo, del fundamento del mundo, es decir, del ente en su totalidad". Éste será para Heidegger el presupuesto metafísico de todo humanismo, al cual replicará que no es la esencia del hombre, sino la verdad del ser —que, si es posible determinar un elemento esencial, es en virtud de su vecindad del ser—. "Proponer al hombre tan sólo lo humano es traicionar al hombre". De este olvido surge la posibilidad de afirmar que la esencia del hombre reposa sobre la animalitas que, el hombre es un ente, una forma de vida. Eso precisamente es lo que hace el biologismo. No habría que pensar al hombre como "existente" sino como "ek-sistente", es decir, como comprometido con el destino de la verdad del ser. "En su contenido, Ek-sistencia significa posición extática en la verdad del ser. Existencia quiere decir, al contrario, actualidad, realidad en oposición a la pura posibilidad concebida como idea. Ek-sistencia designa la determinación de lo que es el hombre en el destino de la verdad. Existencia es el nombre que se da a la realización de lo que una cosa es, cuando ella aparece en su idea".

Heidegger critica a Sartre el malentendido de la sentencia de Ser y Tiempo, "la esencia del Dasein reside en la existencia", que Sartre recoge como "la existencia precede a la esencia" y en la que dice apoyar su doctrina, Heidegger critica esto como metafísica. Para Heidegger lo que se dice en Ser y Tiempo es que "el hombre se realiza de tal manera, que es el "ahí" (Da), el claro del ser. Este ser-ahí, y sólo éste, tiene el rasgo fundamental de la eksistencia, es decir, de la inhabitación extática en la verdad del ser. El antihumanismo de Heidegger se dirigirá así a una reivindicación del amparo del ser como única vía por la que se puede elevar la dignidad del hombre; es decir, la humanitas del homo y denunciará el peligro que amenaza a la esencia del hombre si ésta es pensada en el olvido del ser. Heidegger exigirá un pensar más originario, es decir, más esencial: un pensamiento que debería colocar a la humanidad del hombre en proximidad con lo sagrado. "Lo sagrado, único espacio esencial de la divinidad, que a su vez abre una sola dimensión para los dioses y el dios, no aparece sino cuando al término de una larga preparación, el ser se ha iluminado él mismo y ha sido experimentado en su verdad. Solamente así, a partir del ser, se podrá remontar esta ausencia de patria en la cual se pierden no solo los hombres, sino la esencia misma del hombre".

### **2.3 El problema del ser y el nihilismo en Heidegger**

Ante lo anterior la pregunta que salta es: ¿qué es ser? Cosa bastante compleja de responder; habría que hacer un puente con lo planteado por Nietzsche sobre el nihilismo en la frase: Dios ha muerto. Lo primero que se podría suponer ante esta frase es que responde a la opinión del ateo y en consecuencia es solo una postura personal, y por consiguiente, unilateral y también fácilmente refutable. Sin

embargo, es de tener en cuenta que la frase alude más bien al destino de dos milenios de historia de occidente. Nietzsche consignó por primera vez la frase "Dios ha muerto" en el tercer libro de la *Gaya Ciencia*. Aunque también ya había acariciado la idea de la muerte de un dios o la extinción de los dioses en unos apuntes de su primera obra, "El origen de la tragedia", "Creo en la sentencia germánica primitiva: todos los dioses tienen que morir".

En el quinto capítulo de la *Gaya Ciencia*, Nietzsche dice: "El más grande de los acontecimientos modernos (que Dios ha muerto, que la creencia en el Dios cristiano se ha convertido en incredulidad), ya empezó a proyectar sus primeras sombras sobre Europa". Es claro que para Nietzsche el nombre de Dios y el del Dios cristiano se emplean para designar el mundo sobrenatural. Dios es el nombre para el dominio de las ideas y los ideales. Este dominio se considera desde la última época griega, y desde la interpretación cristiana de la filosofía platónica, como el verdadero mundo, el mundo real propiamente dicho. A diferencia de él, el mundo sensible es sólo el de esta vida, el variable y por consiguiente el aparente, irreal. El mundo de esta vida es el valle de lágrimas a diferencia del Monte de la Bienaventuranza Eterna en la otra vida.

Entonces, si Dios como fundamento suprasensible y como fin de todo lo real está muerto, si el mundo suprasensible de las ideas ha perdido fuerza obligatoria y sobre todo despertadora y constructiva, ya no queda nada a que el hombre pueda atenerse, por lo cual pueda guiarse. La nada es ensanchada; en este caso significa la carencia de un mundo suprasensible, obligatorio. "El nihilismo, el más inquietante de todos los huéspedes, está a la puerta". No todos los que invocan su fe cristiana y cualquier convicción metafísica, se hallan ya por eso fuera del nihilismo. Y viceversa, tampoco todos los que se encaprichan con la nada y su esencia, son nihilistas.

Así, entonces, el nihilismo es un movimiento histórico, no cualquier opinión o doctrina sustentadas por un sujeto particular. El nihilismo mueve la historia a la manera de un proceso fundamental, apenas conocido, en el destino de los pueblos occidentales; no es solo un fenómeno histórico entre otros, no es una corriente espiritual que se presenta en la historia de Occidente, además del cristianismo, el humanismo, y la ilustración. El nihilismo, pensado en su esencia, es más bien el movimiento fundamental de la historia de Occidente. Es el movimiento histórico universal de los pueblos de la Tierra lanzados al ámbito de poder de la Edad moderna.

Entonces, la frase "Dios ha muerto" no tiene que ver con el Dios cristiano de la revelación bíblica. Para Nietzsche quiere decir un fenómeno histórico, político-mundano, del cristianismo y sus afanes de poder dentro de la configuración de la mentalidad occidental y de su cultura moderna. En lugar de la desaparecida autoridad de Dios y del magisterio de la Iglesia aparece la autoridad de la conciencia, se impone la autoridad de la razón. Contra ésta se subleva el instinto social. La huida hacia lo suprasensible es reemplazada por el progreso histórico. El cultivo del culto de la religión es reemplazado por el entusiasmo por la creación de una cultura o por la propagación de una civilización. Lo creador propio del Dios bíblico se convierte en distintivo del hacer humano. Este crear acaba por pasar a los negocios. Por consiguiente, la incredulidad en el sentido de desvío de la doctrina

cristiana de la fe no es nunca causa sino consecuencia del nihilismo, pues podría ser que el cristianismo mismo constituyera una consecuencia y deformación del nihilismo.

Pero ¿qué significa nihilismo? Nietzsche responde: "los valores supremos se subvierten". Es entonces una devaluación progresiva de los valores supremos anteriores. El carácter obligatorio de los valores supremos vacila. Pero hay que entender que para Nietzsche el nihilismo no es un simple fenómeno de decadencia, es sobre todo la legalidad de la historia; es decir, uno de los momentos de la historia de Occidente. Nietzsche reconoce que con la devaluación de lo que hasta ahora han sido los valores supremos, el mundo sigue siendo el mundo mismo y ante todo el mundo que se ha quedado sin valores y tiene que proceder ineluctablemente a una nueva posición de valores. La nueva posición de valores se transforma (después de haberse tornado caducos los, hasta ahora, valores supremos). Pero estos nuevos valores son otra manifestación del nihilismo. Esta fase decisiva del nihilismo es lo que Nietzsche califica de "nihilismo consumado", o sea, el nihilismo clásico. Uno de estos exponentes es Schopenhauer con su pesimismo. "La vida no vale la pena ser vivida y afirmada. La vida y todo lo existente como tal, debe ser negado".

Ahora, si Dios ha desaparecido de su lugar en el mundo suprasensible, queda siempre el lugar, aunque esté vacío. El ámbito vacío de lo suprasensible y del mundo ideal puede retenerse aún. Este lugar vacío invita a que se lo ocupe de nuevo y sustituya con otro dios desaparecido. Se erigen nuevos ideales; esto se hace mediante la doctrina de la redención universal y el socialismo. De esta suerte nace el "nihilismo incompleto". Pero los intentos por huir del nihilismo sin advenir los anteriores valores provocan lo contrario, agudizan el problema. El "nihilismo consumado" tiene que anular aún el lugar mismo de los valores, lo suprasensible como dominio y, en consecuencia, colocar los valores en otra parte y subvertirlos. Esta subversión se convierte en inversión de la clase y modo del valorar. La posición de valores necesita un nuevo principio, esto es, aquel de que parte y a que se atiende.

El principio ya no puede ser el mundo de lo suprasensible, lo que ha pasado a ser inerte. Por consiguiente, el nihilismo que aspire a una subversión así entendida buscará lo más viviente. El nihilismo se convertirá de esta suerte en "idea de la vida pletórica". Para poder entender esto un poco mejor hay que indagar acerca de lo que Nietzsche entiende por valor. La esencia del valor estriba en ser un punto de vista. El valor alude a lo que salta a la vista, por ello está en relación con un cuanto, con un número, está relacionado con una escala de números y medidas. El valor es mientras vale y mientras se ubique como lo que importa. Nietzsche quiere hacer ver que los valores como puntos de vista son esenciales y, en consecuencia, siempre son al propio tiempo condiciones de conservación y aumento. Estos aspectos caracterizan los rasgos esenciales solidarios de la vida. Propio de la esencia de la vida es el querer crecer, el aumento. Toda conservación está al servicio del aumento de la vida, pero toda vida que se limite únicamente a la conservación es ya decadencia.

La estabilidad del ser en la presencia es lo que ya desde Ser y Tiempo se revela principalmente como el fruto de una confusión, de un olvido, en cuanto deriva del

intento de modelar al ser según el paradigma de los entes, como si aquel fuera sólo la índole más general cuanto se ofrece en la presencia. Antes que nada, el ser no es; que son es algo que puede predicarse de los entes; el ser más bien acontece (Ereignis); al decir "ser", lo distinguimos de los entes solo cuando lo concebimos como el acaecer histórico-cultural, como el establecerse y transformarse de aquellos horizontes en los que, sucesivamente, los entes se tornaban accesibles al hombre y el hombre a sí mismo. El verdadero ser no es sino que se envía (se pone en camino y manda), se transmite.

Heidegger descubre (devela), el carácter lingüístico del acaecer del ser y se refleja en la concepción del propio ser, que de este modo se ve despojado de los rasgos robustos que le atribuye la tradición metafísica occidental. "La noción heideggeriana de *Verwindung* o caída distorsionante, y el ponerse nuevo a, es la actitud del pensamiento posmetafísico; esta noción heideggeriana representa el esfuerzo más radical para concebir el ser en los términos de un levantar acta de presencia, que es siempre también, contemporáneamente, un levantar acta de despido. El *Verwindung* es el modo como el pensamiento piensa la verdad del ser, entendido como entrega y evento". Al ser no se accede por medio de la presencia, sino solo por el recuerdo; el ser no puede definirse, como aquello que está, sino como aquello que trasmite: el ser es proyección, destino. Al pensamiento posmetafísico lo que lo caracteriza es la caducidad, la finitud, la mortalidad. El verdadero trascendental, lo que hace posible cualquier experiencia del mundo es la caducidad; el ser no es, sino que sucede. Lo que constituye propiamente la índole de los objetos no es su estar frente a nosotros, de manera estable, resistiéndonos, sino su acaecer o suceder, es decir, el deber de su consistencia. Sólo una apertura (o fisura que se configura como tal en Ser y Tiempo), en virtud de la decidida anticipación de la muerte.

En las concepciones de la metafísica occidental, ese pensamiento fuerte pierde su consistencia y no puede ser superado mediante un análisis crítico, sino que la única posibilidad es la aceptación de la caducidad del acontecer histórico. La existencia se apropia, deviene auténtica, sólo en la medida en que se deja expropiar, determinándose por la muerte; en el evento expropiante y transpropiador que es el ser mismo como transmisión de huellas, mensajes y formas lingüísticas es por las que únicamente se hace posible nuestra experiencia del mundo y vienen las cosas a ser.

#### **2.4 Historia y evento; la necesidad de dar sentido a las acciones humanas.**

Esto podría tomarse como una salida de tema, pero lo que pretendo mostrar es cómo el hombre ha buscado protegerse de la caducidad y del temor a la muerte, del absurdo del existir creando cosmovisiones que permitan orientar los pueblos y darles cohesión; se relaciona con la concepción heideggeriana del ser en la medida en que ésta es la aceptación del no engaño, y entender que sin haber nihilismo en la concepción del ser, éste permite el desasimiento o apertura a la vida dentro de la impermanencia de ésta y la infinita posibilidad.

Es en este sentido en que una existencia personal resuelta se da a sí misma y al mundo, trasciende al mundo inteligible de los significados cotidianos como éste,

a su vez, trasciende la existencia bruta. Yo estoy siempre ya en el mundo, inmerso en mis preocupaciones, ocupado en mis proyectos, realizando mis posibilidades, y tanto si vivo auténticamente o de forma ficticia, en virtud simplemente de la autoproyección de la existencia personal, su existencia como posibilidad y no hecho logrado; yo estoy dando sentido a la existencia, la mía propia y la de todas las cosas para las que encuentro un uso, que yo manejo o produzco, o que traigo a una perspectiva de interés.

De este modo, yendo más allá de los existentes fácticos con los que tengo que ver y más allá de mis propios proyectos con los cuales estoy comprometido, yo afirmo el modo como la totalidad de todos los existentes; y al mismo tiempo, y en el mismo acto yo me afirmo a mí mismo para quien este mundo existe en cuanto que en principio, soy capaz de encontrar un lugar para todos ellos en el sistema de usos y significados que constituyo al vivir y realizar mis posibilidades. Yo soy, así, susceptible de ser afectado por todos los existentes o intereses en el mundo, en mi perspectiva de mundo. Yo me doy la tarea, al constituirme y al constituir el mundo, de traer a los existentes fácticos a sus lugares adecuados en mi sistema de usos y significados. Es dentro de los límites del mundo que constituyo mediante el acto básico de la trascendencia que yo puedo suscitar preguntas inteligibles y preguntar por el porqué. El acto primordial de trascendencia por el cual constituyo en principio a mí y al mundo, es el fundamento de todos los fundamentos, tanto prácticos como teóricos: es la necesidad de mi ser y es mi libertad.

Este fundamento de todos los fundamentos que me ofrece la tarea y posibilidad de comprender todos, realmente todos los existentes en el mundo que afirma, funda no sólo mis actividades económicas que tratan sistemáticamente de lo útil y las perspectivas especiales elaboradas por las ciencias, sino también la filosofía, la política y las artes. Este dar sentido está en el contexto histórico. A través de las distintas épocas históricas se han dado diversas formas de subjetivación de la existencia. Miremos algunas de ellas para ilustrar un poco lo que estamos afirmando.

El hombre arcaico intenta oponerse, por todos los medios a su alcance, a la historia considerada como una sucesión de acontecimientos irreversibles, imprevisibles y de valor autónomo. Se niega a aceptarla como historia, sin conseguir, no obstante, conjurarla siempre. ¿Qué significa vivir para un hombre perteneciente a las culturas arcaicas? Es vivir de acuerdo con los 53 arquetipos, con los modelos, es respetar la ley o dictamen de un ser mítico primordial. El gran mérito del cristianismo frente a la antigua moral mediterránea fue haber valorado el sufrimiento: haber transformado, de estado negativo, en experiencia espiritual de contenido positivo. Los hindúes elaboraron tempranamente una concepción de la causalidad universal, el karma, que explica para ellos, los acontecimientos y padecimientos actuales del individuo, y a un mismo tiempo explica la necesidad de las transmigraciones (reencarnaciones). A la luz del karma, los sufrimientos no solo hallan sentido, sino que adquieren también un valor positivo. Los sufrimientos de la existencia actual no solo son merecidos, sino además bienvenidos, pues solo de este modo es posible recordar y liquidar una parte de la deuda kármica que pesa sobre el individuo y decide el ciclo de las existencias futuras.

Lo mismo que el yoga, el budismo parte del principio de que la existencia entera es dolor, y ofrece la posibilidad de superar de manera definitiva la sucesión ininterrumpida de sufrimiento en el que se resuelve toda la existencia humana. En síntesis, el dolor humano se va entendiendo como algo normal, es la aceptación del vivir, sea que se lo interprete de una forma o de otra. Pero a su vez la esperanza de que el sufrimiento nunca es definitivo, que la muerte es siempre seguida por la resurrección, que toda derrota es anulada y superada por la victoria final.

Para los hebreos, toda nueva calamidad histórica era considerada como un castigo infligido por Yahvé, encolerizado por los excesos. De esta manera no solamente adquirirían un sentido, sino que también desvelaban su coherencia ínfima, afirmándose como la expresión concreta de una misma y única voluntad divina. Los acontecimientos son determinados por una voluntad divina. Pero por primera vez puede afirmarse y progresar la idea de que los acontecimientos históricos tienen un valor en sí mismos, en la medida en que son determinados por la voluntad de Dios. Por eso es posible afirmar que los hebreos fueron los primeros en descubrir la significación de la historia como Epifanía de Dios. Esta concepción va a ser ampliada luego por el cristianismo.

Bajo la presión de la historia y sostenida por la experiencia profética y mesiánica, una nueva interpretación de los acontecimientos históricos se abre paso en el seno del pueblo de Israel. Mientras, para las poblaciones mesopotámicas los sufrimientos individuales o colectivos eran soportados en la medida en que se debían al conflicto de fuerzas divinas y demoníacas; drama infinito y por ello sin esperanza. El mito del paraíso primordial evocado por Platón es perceptible en las ceremonias hindúes y a su vez por los hebreos como en las tradiciones iraníes y grecolatinas. No es extraño que Platón reprodujera esto dada la influencia de otras culturas como la egipcia. Los estoicos volvieron a tomar por su cuenta las especulaciones referentes a los ciclos cósmicos, insistiendo en la eterna repetición, en el cataclismo, con el cual terminan los ciclos cósmicos. Con el tiempo, los motivos del eterno retorno y el fin del mundo terminan imponiéndose en la cultura grecorromana. Desde el punto de vista de la eterna repetición, los acontecimientos históricos se transforman en categorías y así vuelven a encontrar el régimen ontológico que poseían en el horizonte de la espiritualidad arcaica.

Este desarrollo era para hacer entender cómo es que el hombre soporta la historia. Esto ha llevado a colocar cierto destino histórico en cada hombre. Sin embargo, se entiende que lo actual es cada vez más alejado del origen, del centro o punto de partida; la respuesta a la pregunta se resuelve así: la historia podía ser soportada, no solo porque tenía un sentido, sino también porque era necesaria. La historia estaba surcada por el mito del cataclismo, se podría colocar como ejemplo a Roma, con su temor a un fin inminente de la ciudad, temor que había sido recibido en el momento de la fundación de la ciudad.

Es San Agustín quien se esfuerza por demostrar que nadie podía conocer el instante en que Dios decidiría poner fin a la historia. El pensamiento cristiano tendía así a superar definitivamente los viejos temas de la eterna repetición, la experiencia de la fe y el valor de la personalidad humana. El desarrollo de la historia se ve así requerido y orientado por un hecho único; radicalmente singular

y, por consiguiente, un destino de la humanidad. Es una "concepción lineal" de la historia esbozada en el siglo III por Ireneo de Lyon, y será retomada por San Basilio, San Gregorio y finalmente San Agustín. En la Edad Media prima la concepción escatológica con sus dos momentos: la creación y el fin del mundo, cualquier suceso natural hacía pensar en el fin de los tiempos.

En Hegel vemos no solamente una filosofía, sino una religión y una mística. Relacionaremos a Hegel con Spinoza. Relacionamos haciendo evocación de que Hegel sentía especial admiración por la filosofía de Spinoza; Hegel consideraba la filosofía de Spinoza como insuficiente y creemos que se sentía tentado a dar una renovación crítica y acrecentadora de la misma.

Sin embargo, habría que hacer algunas diferenciaciones entre los dos. Hegel ve lo incompleto de la filosofía de Spinoza en que éste quiere ver lo eterno sin advertir que también el momento es, a su manera, eterno. Hegel en cambio, que aspira sin tregua a la eternidad, tiene conciencia perfecta de que ninguna filosofía puede contenerse con ella; la eternidad de Hegel no es como la de Spinoza, algo que sobrepasa y trasciende el tiempo, sino algo que lleva dentro de sí, suspendido y como "absorbido", el tiempo. Spinoza busca la beatitud, que es ausencia de pasión, libertad plena, vida conforme con la razón y el espíritu; Spinoza busca vivir para la verdad, mientras Hegel aspira a descubrir en qué consiste y cómo se realiza la plena e indiscutible verdad que es el vivir.

Spinoza comenzó a entrever al final de su profunda religión filosófica, una esencia que es al mismo tiempo una existencia, un espíritu que es a la vez palpitante vida. Por ello Hegel proclamó en Spinoza que algo permanece en pie en medio de las ruinas de toda filosofía. El eterno retorno de Hegel es el resultado de esa buscada unión de la verdad con la vida, de lo precedero y contingente con lo inmortal y necesario. En esta unión, cuyo fruto final se llama Ideal, adquiere la filosofía de Hegel su más preciso carácter. Feuerbach dijo una vez que en todo el pensamiento de Hegel alentaba el fantasma de la teología. Pero sería más exacto decir que todo el pensamiento de Hegel es, en su entraña, teología. La Idea, el principio, nudo y desenlace de la tragedia filosófica hegeliana, no es, sino como Hegel paladinamente declara, el desenvolvimiento de la divinidad.

Podría decirse que lo que Hegel denomina Idea es, ciertamente, el aspecto metafísico de lo que llama Dios el religioso, pero lo que la Idea proyecta, la naturaleza y el espíritu, solo en cierto sentido son divinos. La divinidad del mundo y de lo finito radica únicamente en su aspiración a reconciliarse con la realidad absoluta de la Idea, en su tendencia a salvarse de su finitud y contingencia, en su afán de perpetuarse. En su intrincado juego que la Idea juega consigo misma se van creando conflictos para tener el gusto de resolverlos. Es necesario preguntarnos por qué la Idea necesita crearse estos innumerables conflictos. Esto, en otras palabras, es preguntarnos por qué Dios, que no tenía necesidad del mundo, ha creado el mundo y quiere luego purificarlo. La Idea tuvo conciencia de que no se bastaba a sí misma, o si se quiere, que su verdad era una verdad a medias, de que su vida se agotaba bien pronto en la jamás alterada identidad de su ser consigo misma.

Una filosofía no hegeliana puede responder que Dios ha creado el mundo por amor o por la propia, libérrima e inescrutable voluntad de crearlo. Pero una filosofía como la de Hegel no puede responder de modo tan arbitrario, o tan caritativo. Para Hegel esto es algo necesario, y esta necesidad no es otra que la insuficiencia de la primitiva Idea, que la urgencia de la Idea tiende a salir de sí misma, para ver si hay en ese afuera de ella que es en sí misma, algo que pueda complacerla. Y lo que ella encuentra es lo contrario de sí, la Idea se enajena, se pone fuera de sí y pierde su primitiva cordura. Ya no está quieta y sosegada en sí misma, con los ojos cerrados ante la maldad, la culpa y el error. La bondad de la Idea es que no se ha encontrado con el mal, y por lo tanto no ha podido ni sucumbir a él ni vencerlo. Pues solo el que ha vivido en medio del error y de la culpa, sólo el que ha tenido la experiencia del mal, es decir, sólo el que se ha vuelto loco puede ser al final, cuando ha regresado sobre sí mismo, definitiva y plenamente cuerdo. Así la Idea es todo menos puritana pues quiere experimentarlo todo, crear toda suena de conflictos, porque solamente así alcanzará su plena verdad. Esa enajenación, ya decíamos anteriormente, comienza por el terreno de la lógica. La Idea comienza a enloquecer dentro de su cordura y en su extraña demencia del ser a la nada, de lo uno a lo múltiple, de la cualidad a la cantidad, de la esencia al fenómeno, buscando siempre aquello que anulando lo negado, pueda al mismo tiempo conservarlo.

Hemos hablado de historia lineal; ahora la podemos relacionar con la metafísica occidental, hija de estas concepciones en donde se fueron creando los "metarrelatos" más "adecuados" al poder vigente para dar cohesión a los pueblos primeramente aislados y posteriormente unidos con el concepto de Modernidad; en la actualidad se habla de globalización. Pero esas concepciones metafísicas generadas desde el mundo griego y reactivadas en el Renacimiento han entrado en decadencia, el ser se ha develado en su esencia, la caducidad. Este fenómeno bien lo mostró Nietzsche en sus análisis sobre el nihilismo y posteriormente con el pensamiento de Heidegger que describimos en relación con la concepción del tiempo vulgar.

Heidegger se ocupa en Ser y Tiempo del problema de la historia; primeramente, se interesa en destacar los diversos significados de la historia. Un primer sentido de la historia es el que la relaciona con el pasado. Es simplemente el decir general acerca del término que no la relaciona con la ciencia de la historia, aquí la historia nombra lo pasado, pero sin embargo todavía actuante. Un segundo término designa la historia, no tanto "el pasado" en el sentido expuesto, cuanto la procedencia del pasado. Lo que "tiene una historia" entra en la continuidad de un devenir. La "evolución" es en este caso ya un ascenso, ya una decadencia. Un tercer término: la historia significa, además, el todo de los entes que mudan en el tiempo. A diferencia de la naturaleza, que se mueve igualmente en el tiempo, las mudanzas y destino de los seres humanos, de las agrupaciones humanas y de su cultura. Y finalmente vale como histórico lo tradicional en cuanto tal, sea conocido historiográficamente o recibido como comprensible de suyo y de procedencia oculta.

Si recogemos en una sola las cuatro significaciones mencionadas, el resultado es éste: historia es aquel específico gestarse del ser-ahí existente que acontece en el tiempo, pero de tal suena que como historia vale en sentido preferente el

gestarse pasado y al par tradicional y aún actuante, todo en el ser uno con otro. Estas concepciones parten del supuesto de que el ser-ahí no es inherentemente temporal y, por otra parte, también de la primacía del pasado dentro del concepto de la historia. Pero ¿qué es lo pasado? No es otra cosa que el mundo dentro del cual, pertenecientes a un plexo de útiles que hacían frente como algo a la mano y resultaban usadas por un ser-ahí que era en el mundo liberándose de. El mundo es lo que ya no es. Pero lo antaño dentro del mundo, es todavía vigente ante los ojos. Patentemente, no puede el serahí ser nunca pasado, no porque no pueda pasar, sino porque por su esencia no puede ser nunca "ante los ojos", antes bien, si es, existe. Mas un ser-ahí ya no existente no es en riguroso sentido ontológico pasado, sino sido-ahí. Al decir sido-ahí, significa que es histórico, temporal, correspondiente a un mundo determinado y no simplemente que fue. Las concepciones históricas, entonces, están en estrecha relación con el momento en el cual se producen los discursos, como diría Foucault. Los discursos están conformados por saberes y poderes; entre los saberes podemos destacar las ciencias y la filosofía como saberes especializados que van a legitimar poderes que manipulan a los seres humanos. La historia es uno de estos saberes como historiografía o como teoría del proceso histórico.

### **3. La carta sobre el humanismo de Heidegger y el humanismo universalista.**

Para Heidegger, los "humanismos" tienen una raíz metafísica, que ha determinado su empobrecimiento y la pérdida de significado. Propone, entonces, 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. Esta alienación debe ser pensada como lejanía del Ser. Un reacercamiento al Ser olvidado es, entonces, la única vía posible para hacer salir al hombre de la situación de extrañeza en la cual se encuentra. En este acercamiento está el Destino de Occidente.

"El Occidente no debe ser pensado regionalmente en su distinción del Oriente, ni simplemente como Europa, sino, desde el punto de vista histórico mundial, 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 en origen, el espacio de la divinidad, la cual también de nuevo asegura la dimensión para los dioses y para Dios, lo sagrado puede mostrarse después, sólo si antes, y con una larga preparación, el Ser mismo ha llegado a traslucir y se lo experimenta en su verdad. Solamente así puede comenzar una superación de aquel encontrarse sin patria, en la cual no solo los hombres, sino la esencia del hombre está vagando". (Citado por Salvatore Puledda en su texto: "Interpretaciones del humanismo"; Heidegger y la crítica al humanismo metafísico).

Lo que Heidegger propone nos plantea interrogantes y caminos por explorar. Es muy pertinente al caso, una charla que tuve con Silo en el mes de julio del '95

en Bogotá. Voy a reproducir algunos apartes, pues creo que nos orientan y dan luces sobre un posible camino frente al vagar de la esencia del hombre.

Para Silo (en ese diálogo), "...el hombre es un destino, una fuerza poderosa que busca cumplirse en lo humano; lo humano es esa oportunidad de cumplir ese destino. Ese destino es, precisamente, la unión de las subjetividades de los seres humanos, que van en una dirección que trasciende lo meramente personal y lo meramente epocal". Pregunté: ¿qué es lo humano? y se me respondió: "Es un tránsito de 'dios' ". Luego, con referencia al tema de Dios, Silo hizo mención a Heidegger en donde se plantea el tema del ser y de los entes. "Lo que se percibe —dijo—, son los entes, las factualidades que están ahí delante; el ser es el fundamento de los entes, lo que le da sentido a los entes, pero para captar el ser hay que silenciar los entes, hay que hacer silencio... En el silencio es en donde se manifiesta el ser".<sup>22</sup> Luego proseguimos con otras cuestiones.<sup>3</sup> Y, más adelante, comentó la relación de la "existencia" con el destino de la humanidad.<sup>4</sup>

No, eso no es así. No se puede interpretar esto evolutiva o "darwinianamente". Es lo mismo que con el tema de la muerte: ese "tránsito" no va a ninguna parte. No hay lugar, ni tiempo, en el sentido habitual. No podemos seguir pensando con esas categorías ya en desuso que muestran solamente la mecánica interpretación de la conciencia fragmentada. Creo que en todo esto, está la certidumbre de un "macro-proyecto". Esto que expreso no es simplemente una conclusión intelectual, sino el resultado de la experiencia directa del destino humano.

- En este caso, ¿cuál sería la diferencia entre lo nuevo de la percepción habitual y lo "nuevo" que trasciende esa percepción?

- Lo "nuevo" es lo que siempre se ha manifestado. Tendría que decirse que siempre ha estado presente sin repetirse; esa fuerza que ha estado en todas las épocas y que lleva a los seres humanos a trascender los problemas epocales y conectarse con algo que permite la unión de las subjetividades. El sentido de lo humano es un proyecto que no se aniquila en lo provisional.

-¿Si uno se distrae y no lleva a cabo ese proyecto, ¿qué pasa?

- No pasa nada, dará "vueltas" hasta cumplir con ese destino, pero no se trata de volver a otra vida o cosas por el estilo...

-Husserl en una de sus apreciaciones acerca del yo lo define como el conjunto de sus creencias; es decir, lo que se ha construído de sí.

---

<sup>2</sup> "Permanecer, estarse quieto, detenerse, quedar tranquilo, sencillamente en reposo. Goethe dice en un hermoso verso : 'El violín calla, el bailarín se detiene'. Permanecer, durar, perdurar, es el antiguo sentido de la palabra ser. El porqué, se opone a toda fundamentación en razones y a todo por qué; nombra lo que está pura y simplemente sin porque, del que todo depende y sobre el que todo reposa. Por qué nombra el fundamento, pero, al mismo tiempo; así como "mientras que", nombra el permanecer: el ser. Por qué nombra especialmente al ser y al fundamento; nombra al permanecer, al ser como fundamento". (Ser y fundamento, M. Heidegger, El principio de razón).

<sup>3</sup> ¿Si "dios" es un tránsito, entonces va para alguna parte?

<sup>4</sup> Relacionado con un cuento de Silo: "-¿En qué momento empezó a cambiar todo?... ¿Cuándo nos dimos cuenta de que existíamos y que, por tanto, otros existían? ¡Ahora mismo yo sé que existo, qué estupidez! ¿No es cierto, señora Walker?

- En efecto, pero hay algo más que eso, lo habitual es quedarse con las creencias epocales y perderse en el reino de las compulsiones dadas por un sistema epocal, eso produce enorme contradicción. Lo que está más allá y más acá, es esa fuerza que posibilita también la existencia de nuestro humanismo universalista... cómo podrían, de otro modo, ¿conectarse entre sí las diferentes culturas y participar del mismo "momento" humanista mediando entre ellas diferencias enormes de tiempo y espacio?

- Al yo trascendental de Husserl se lo puede relacionar con lo anterior, pues el yo empírico lo que ve son entes, factuales, y se queda en lo inmediato; es el yo que no sabe de sí. El descubrir el yo trascendental es trascender ese inmediatismo y conectarse con lo trascendental que se reconoce como proyecto de la humanidad.

-Ése es el tema, pues lo que llamamos "intencionalidad" no se refiere simplemente a la dirección estructural de una conciencia, sino de todas las conciencias posibles, y esto tiene que ver con el cumplimiento de ese destino de la humanidad.

- No es ninguna estupidez. Yo existo, porque usted existe y a la inversa. Esa es la realidad, todo lo demás es una estupidez" (El día del león alado, Silo).

Creo poder interpretar la propuesta de Heidegger por esta línea de pensamiento; por otra parte, el humanismo universalista da un paso más allá del simple humanismo, al unir corrientes aparentemente divergentes. Podría interpretarse esto con un fuerte acento religioso y eso no podría negarse; pero habría que aclarar el sentido amplio con el que se está utilizando el término. Heidegger habla al respecto y dice que es necesario que el pensamiento reconozca su quehacer en pensar el ser. Pues con el ser está en definitiva religado todo ente en cuanto que es; y con la existencia en cuanto que hay que comprenderlo. Esta religación al ser es la religio, la religión del ser en la existencia humana; ésta sería la posible base fundamentada de toda religión y de todo conocimiento de Dios.

Esto que estoy afirmando lo corrobora Gregory Bateson: "Ya es hora de invertir la tendencia que, desde Copérnico, marchó en la dirección de bajar del pedestal a la mitología y de comenzar a recoger muchos elementos epistemológicos de la religión que fueron echos a un lado"<sup>5</sup>. Para Bateson, la religión no consiste en reconocer pequeños milagros como los que todo líder religioso procura no ofrecer, aunque sus discípulos siempre insistirán en ellos, sino que la religión es un vasto conjunto de organización que tiene características mentales inmanentes.

Heidegger, a su vez, se ocupa de ello en varios textos, uno de estos es "Habitar, construir, pensar". En este texto, el filósofo reflexiona sobre el habitar. "El modo como tú eres y yo soy, la manera según la cual somos los hombres sobre

---

<sup>5</sup> Bateson (1904-1980) fue uno de los antropólogos interesado en las teorías de los modelos y la comunicación. Desempeñó una parte importante en la formulación inicial de la cibernética y de la teoría de las comunicaciones. Su influencia fue principalmente notable en la concepción contemporánea del aprendizaje, la familia y los temas ecológicos. También es notable su influencia, por vía indirecta, en la filosofía y la reflexión ecológica desde la filosofía. Entre sus textos se pueden destacar: "Pasos hacia una ecología de la mente"; "Una unidad sagrada"; "Espíritu y naturaleza"; "El temor de los ángeles", en colaboración con su hija Mary C. Bateson.

la tierra es el habitar (Buan)". Precisamente de esta concepción es que parten las corrientes filosófico-ecológicas que consideran que la ecología no simplemente es lo medioambiental, sino también lo social y lo subjetivo como formas de habitar el ser humano. Toda construcción en sí tiene el sentido del habitar o dar sentido a... "No se experimenta el habitar como el ser del hombre; el habitar no es pensado jamás, ni en absoluto, como el rasgo fundamental del ser-hombre". Pero ¿en qué consiste la esencia del habitar? El rasgo fundamental del habitar es el proteger la morada de los mortales sobre la Tierra. Pero "sobre la Tierra" quiere decir ya "bajo el cielo". Ambos mentan también "permanecer ante los divinos" e incluyen un "perteneciendo a la comunidad de los hombres".

Los mortales habitan en cuanto salvan la Tierra; salvar significa propiamente: liberar algo en su propia esencia. Salvar la Tierra es más que sacarle provecho o, trabajarla excesivamente. Los mortales habitan en cuanto acogen al cielo en cuanto cielo. Los mortales habitan en cuanto esperan a los Divinos: los mensajeros señalantes de la deidad. "Del sagrado imperar de ellos aparece el Dios en su presente o se retira en su embozamiento". Los mortales habitan en cuanto que a su esencia que es tener el poder de la muerte en cuanto muerte, y la conducen hacia el uso de ese poder para que sea una buena muerte. Proteger quiere decir: custodiar lo cuadrante: la tierra, el cielo, los divinos y los mortales en su esencia. El habitar es más bien siempre ya una morada junto a las cosas; la morada junto a las cosas es el único modo cómo se realiza unitariamente, en cada caso, la morada cuádruple en lo cuadrante. El habitar protege lo cuadrante, llevando su esencia a las cosas.

La concepción de Heidegger del ser, es de un ser desposeído, sin posibilidades de atraparse o estandarizarse; el ser es evento, es un ocultarse y un desocultarse permanentemente; así se podría afirmar que no existe verdad absoluta; la verdad no hay que descubrirla, hay que producirla y desarrollarla; la verdad es hija de su época y de sus circunstancias, con esto no se está cayendo en el escepticismo, sino que se está ablandando una tradición que bastante daño ha hecho al ser humano; el usar metarrelatos para ejercer el poder y la dominación sobre los pueblos. Es más, la concepción acerca de la verdad en Heidegger es precisamente un liberarse de los férreos alineamientos de la tradición occidental. Miremos un poco esta perspectiva, como argumento en contra de los fundamentalismos o absolutismos de cualquier índole.

En el texto "La esencia de la verdad", Heidegger se ocupa de reflexionar acerca de la tradición occidental sobre la verdad. Lo verdadero es lo real; ¿qué significa esto? La coincidencia con lo que mentamos propiamente, hay una concordancia; ser verdadero entonces es igual a concordancia. En la Edad Media la verdad es la adecuación de la cosa al conocimiento. Esto alude a la teología cristiana, según la cual, las cosas son en cuanto creadas. El entendimiento es ordenado a la idea solo en caso de cumplir en su proposición de adecuación de lo pensado a la cosa, es decir, al plan Divino. Pero el que concuerda es el hombre y éste yerra por ello, así como hay verdad también hay no verdad; esta concepción es similar a la griega: la verdad es la coincidencia de un enunciado con la cosa.

Pero ¿cómo se adecuan cosa y significado? Por el modo de aquella relación que impera entre enunciado y cosa; ahora, el enunciado representa la cosa. La relación

del enunciado representa la cosa, es el cumplimiento de la referencia original, que se orienta a lo patente; la presencia es lo ente que es lo que se resuelve representable en el enunciado, el decir como es; es un comportamiento abierto que se rige por esa medida del ¿cómo? La verdad, entonces, no surge originariamente en la contraposición. Pero ¿cuál es el fundamento de la posibilidad intrínseca del comportamiento abierto que se da previamente a una medida patrón?

¿De dónde surge la conformidad entre enunciado y cosa? Sólo si este don previo ya se ha liberado en lo abierto para lo patente que impera desde allí y que liga todo representar; el liberarse es una dirección que liga y esto sólo es posible como ser libre para lo patente de lo abierto. Este ser libre es la esencia de la libertad y la apertura del comportamiento como posibilidad interna de la exactitud se funda en la libertad. Así, entonces, la esencia de la verdad es la libertad; la libertad es lo que posibilita la verdad. La verdad se reduce a la subjetividad del sujeto humano.

Aunque este sujeto alcanzara una objetividad, seguiría siendo humana junto con la subjetividad y la disposición del hombre. Ahora, la conexión esencial entre verdad y libertad nos lleva a la cuestión por la esencia del hombre; caemos entonces en el problema de la libertad que es dejar ser al ente, la renuncia a la indiferencia y a la sumisión; es un comprometerse con el ente, comprender lo abierto y su apertura, desocultar o develar, es lo que los griegos llamaban aleteia. La esencia de la libertad mirada desde la esencia de la verdad se muestra como exposición en el develar del ente. La apertura de lo abierto, el ahí o la existencia que tiene una historia; el hombre es el modo de su existencia y la historia como posibilidad esencial; entonces la verdad es en esencia la libertad y la no verdad viene también de la esencia de la verdad.

La esencia de la verdad se descubre como libertad, disposición a, que está en relación directa con el temple de ánimo o emoción, no como vivencia particular sino del ente en su totalidad, pero esta pregunta acerca del ente en su totalidad, o sea, sobre su sentido (el ser), ha quedado en el olvido: se ha producido una ocultación. Cuando se habla de no verdad es un no develamiento que es más antiguo que la revelación de este o aquel ente. La ocultación de lo oculto es el misterio que gobierna el ahí del hombre; la auténtica no esencia de la verdad es el misterio, la caída a la esencia en el sentido de lo universal y su fundamento. Así, entonces, la libertad se abre al ser, no se cierra; el olvido del ser presta una presencia propia a la aparente desaparición de lo olvidado. El trajinar del hombre que lo aleja del misterio hacia lo corriente, va de una cosa habitual a una más próxima y pasa de largo junto al misterio, esto es precisamente el errar que corre junto al hombre como una fosa, pero esto pertenece a la constitución del Dasein. Lo erróneo no es una falta aislada, sino el señorío de la historia (olvido).

Esta herencia crítica acerca del problema de la verdad es de Nietzsche: "La verdad y su reino originario ha tenido su historia en la historia. La genealogía no pretende retomar el tiempo para restablecer una gran continuidad más allá de la dispersión del olvido; su tarea no es la de mostrar que el pasado está aún ahí, vivo en el presente, animándolo todavía en secreto, después de haberle impuesto a todos los obstáculos del camino una forma trazada desde el principio; es descubrir

que en la raíz de lo que conocemos y de lo que somos no está el ser ni la verdad, sino la exterioridad del accidente"<sup>6</sup> . En definitiva, es liberarse del absurdo peso histórico y descubrir la alegría de la risa.

La raíz del problema visto desde el punto de vista psicológico está en la posesión. La posesión surge precisamente con la apropiación de las cosas, personas, ideas, etc..; las cosas surgen cuando se adscribe a los objetos, como propiedades intrínsecas a ellos, las acciones con que los generamos como parte de la convivencia. Así nos apropiamos de los objetos con la esperanza de apropiarnos de sus propiedades, y por lo tanto, de las acciones humanas que éstas implican. Lo mismo pasa con la verdad; la verdad se ha vuelto cosa y queremos atraparla dándole forma de principio trascendente y así poseerla y sentir que tenemos un asidero firme del cual nadie nos va a bajar.

También para apoyar lo que trato de expresar haré uso de una expresión del chileno Humberto Maturana que dice: "Todas las guerras tienen que ver con la posesión de la verdad que justifica la negación del otro, aun las guerras que buscan restaurar la justicia. No es la maldad humana la que genera la guerra, es la posesión de la verdad la que abre un espacio a la maldad como modo de vivir. No es la maldad ocasional o el crimen circunstancial lo que me preocupa. Es la maldad institucionalizada en defensa de la verdad, la enajenación destructiva. Es la búsqueda de una sociedad perfecta, la enajenación que lleva a la tiranía y la guerra, porque toda búsqueda de la perfección social se hace desde la enajenación en la posesión de la verdad. Pero, el que no puede llegar a ver, y para esto hay un único camino: el cambio interno que relaja el apego suelta la verdad y permite reconocer que sólo tenemos el mundo que creamos con los otros. Lo difícil es dejar la verdad y aceptar el entendimiento, dejar las cosas y aceptar los procesos que les dan existencia, y tal paso es siempre un paso individual. No se trata de destruir el mundo que tenemos para volcarnos a uno ideal, se trata de sumir el mundo que tenemos en el entendimiento de que sólo lo tenemos con el otro, y que es sólo desde la convivencia que la razón tiene valor. Donde la verdad nos pierde, el amor nos salva, pues nos hace humanos al ampliar nuestro vivir al ámbito de la coexistencia". (El sentido de lo Humano).

Todo este rodeo acerca de la verdad y de la concepción del ser es para hacer caer en cuenta los caminos del humanismo universalista. Hemos estado hablando del humanismo universalista sin definirlo. Habría primeramente que ubicar el humanismo universalista en relación con lo planteado anteriormente y reflexionar sobre su viabilidad ya sea en el contexto teórico como conjunto de ideas, y también como praxis social. De comienzo y para no perderse hay que afirmar que no es una filosofía sino una perspectiva y una actitud frente a la vida. Así, entonces, no se puede restringir este aspecto a Occidente solamente, sino que se puede rastrear este universalismo en las diversas culturas como bien lo han demostrado las investigaciones del Centro Mundial de Estudios Humanistas. Esto da la posibilidad de abrir el diálogo con otras culturas por diversas que sean. Esta postura, al caracterizar a quien es humanista como cualquier persona que lucha contra la discriminación y la violencia, proponiendo salidas para que se manifieste la libertad de elección del ser humano, nos lleva a considerar una sensibilidad y un modo de

---

<sup>6</sup> Foucault . Nietzsche, la genealogía, la historia. Pre-textos. Valencia 1992; pág. 27.28.

vivir la relación con los otros seres humanos y nos propone un emplazamiento frente al mundo. En la actitud humanista, que es posición común de los humanistas de las distintas culturas, se destacan las siguientes características: 1. ubicación del ser humano como fuente de todo valor y preocupación central; 2. afirmación de la igualdad de todos los seres humanos; 3. reconocimiento de la diversidad personal y cultural; 4. tendencia al desarrollo del conocimiento por encima de lo aceptado como verdad absoluta; 5. afirmación de la libertad de ideas y creencias; 6. repudio de la violencia en todas sus expresiones.

Este humanismo es un proyecto de mano tendida, de coherencia cada vez más comprometida y con un sentido ecuménico de posibilidades abiertas y de oídos atentos a las diversas sugerencias de muchas personas y grupos encaminados en forma bien intencionada al mejoramiento de la condición humana. El humanismo universalista no es lo mejor ni lo peor, ya que no hay ni mejor ni peor, es una alternativa de transformación que desea la multiplicidad de etnias, costumbres, ideas, aspiraciones, creencias, religiones, etc.

También es de tener en cuenta que este término "humanismo universalista" es de uso reciente y requiere una reflexión más honda de su significado, tanto teórica como en las acciones concretas; por otra parte, tampoco es algo terminado sino en construcción, como bien lo hemos explicado en trabajos anteriores; si fuera terminado, sería algo muerto. No creo que sea descabellado relacionar al humanismo universalista con la concepción del ser en Heidegger como lo he hecho anteriormente. A pesar de ello, Heidegger, como cualquier otro filósofo, persona, o doctrina, no tiene la última palabra en nada; por lo tanto, siempre existe la posibilidad de mejorar y crear vías alternas que posibiliten una mejor convivencia en el planeta.

#### **4. La reorientación de la subjetividad**

Para llegar a lo que pretendo daré más rodeos, iré por el campo de la biología y de la "ecología". Los seres humanos están determinados por su estructura; ¿qué es el acoplamiento estructural? Veamos: todo ser vivo está determinado por su estructura: vive en un medio; este medio es condición de existencia y también de complementariedad. Ese medio tiene una parte en la que se distinguen un sistema que es operacionalmente complementario, esto es lo que se denomina "nicho". La existencia de un sistema determinado por su estructura involucra un acoplamiento estructural y la conservación de éste a través de todos los cambios de estado. Lo que cambia en la relación sistema medio en su estructura, es su nicho. Vivir, entonces, es deslizarse en la realización de un nicho. El humano, a diferencia de los animales, ha dado sentido a tres aspectos en su vivir: lo medioambiental, lo social y lo subjetivo. En la situación actual estos aspectos se ven comprometidos y como contraparte las soluciones de los poderes internacionales son cada vez más infantiles.

La pregunta es saber de qué forma se va a vivir en adelante sobre este planeta. Se está planteando la necesidad de un compromiso real sobre los problemas actuales para así generar acciones concretas sobre los conflictos. Los fenómenos de desintegración son cada vez más evidentes. Únicamente la reorientación de los objetivos de producción de los bienes materiales e inmateriales es la solución, pero

ello gracias a una revolución política, social y cultural mediante una redimensión de la subjetividad. Tratar de definir lo que es la subjetividad no es tarea fácil, sin embargo, voy usar una definición que me parece apropiada, es de Félix Guattari, de su texto "Subjetividades para lo mejor y para lo peor": "la definición provisional más englobante que yo propondría de la subjetividad seña: el conjunto de las condiciones que vuelven posible que instancias individuales y/o colectivas estén en posición de emerger como territorio existencial sui referencial, en adyacencia o en relación de delimitación con una alterabilidad que ella misma subjetiva".

Sé que no es simple lo que se ha definido, pero es un intento de hacerme entender. Se hablaría, entonces, de producción de subjetividad, subjetividad que es polifónica, siempre con posibilidades de transformarse, de ampliarse, de complejizarse. "De la misma manera que los cristianos han inventado una nueva fórmula de subjetivación, o la caballería cortés, o el romanticismo, o el bolchevisquismo, las diversas sectas freudianas han secretado una nueva manera de sentir, de vivir, de producir la histeria, la neurosis infantil, la psicosis, el conflicto familiar"; así también emergen nuevas formas de sensibilidad o de subjetivación de los diversos problemas humanos. Una forma de subjetivarse que da alternativas es precisamente la que propone el Movimiento Humanista que se dice heredero directo del humanismo universalista.

Las posiciones dualistas tradicionales que han guiado el pensamiento social y las formas de orientarse en la convivencia están caducas. Tanto en lo individual como en lo colectivo, se trata de lograr formas de producción de subjetividad que vayan en el sentido de una resingularización individual y/o colectiva, más bien que en el de una fabricación masificada, sinónimo de angustia y desesperación. En lo social habrá que desarrollar prácticas específicas que tiendan a modificar y a reivindicar las formas de ser en el seno de la pareja, en el seno de la familia, del contexto urbano, del trabajo, etc. Reconstruir el conjunto de las modalidades del ser-en-grupo. Esto mediante cambios existenciales que tienen por objeto la esencia de la subjetividad polifónica. En lo subjetivo habrá que reivindicar la relación del sujeto con su cuerpo, la finitud del tiempo, los misterios de la vida y de la muerte. Ya no se puede hablar de sujeto como en la modernidad, ahora habría que hablar de componentes de subjetivación que son multifónicos. Habría, entonces, que examinar la relación entre individuo y subjetividad. Esto ya nos muestra que son dos conceptos diferentes, aunque interdependientes. La llamada interioridad cada vez más desacreditada se instaure en el cruce de múltiples componentes de subjetivación relativamente autónomos, las unas con relación a las otras, en algunos casos discordantes.

Las relaciones de la humanidad con lo social, con lo psicológico y con la "naturaleza" tienden a deteriorarse cada vez más debido a la pasividad fatalista de los individuos y de los poderes respecto a estas cuestiones consideradas en su conjunto. No se pueden separar estos tres aspectos: lo medioambiental, lo social y lo subjetivo. Para Guattari, es la ecología que no se puede supeditar a lo medioambiental; el eco de ecología tiene que ver con el habitar en el sentido que se explicó en el capítulo anterior y con el proteger en cuanto convivencia. El ser humano no solamente vive en lo medioambiental, sino también en lo social y en lo subjetivo; son entonces tres ecologías. La negativa a enfrentarse con las degradaciones de estos tres dominios, tal como es fomentada por los medios,

confina a una empresa de infantilización de la opinión y neutralización destructiva de la democracia. No podemos tomar la opción absurda de dar marcha atrás e intentar reconstruir antiguas formas de vida. Dada la velocidad de los cambios surge la necesidad de reorientar la subjetividad recomponiendo los objetivos y los métodos del conjunto.

En estos tiempos se puede decir que el destino de la humanidad está en la ciudad, por ello allí es donde hay que reorientar los objetivos. Hay que polarizar la ciudad hacia nuevos universos de valor, confiriéndole por finalidad fundamental una producción de subjetividad no segregativa, pero si resingularizada; es decir, liberada de las hegemonías de la valorización del sistema que se orientan únicamente al beneficio y la ganancia. Sin embargo, el mundo actual está lejos de una voluntad colectiva operacional capaz de asumir estos problemas con el ánimo de resolverlos; hay una infantilización de la gestión.

Actualmente, un logro interesante es la diversidad de puntos de vista; el descrédito de los fundamentalismos de todo tipo es lo predominante. La tendencia a lo individual, a la subjetivación resingularizada es algo que puede devenir en el individualismo desintegrador. Pero una cosa es la posibilidad de ser diferente y otra es acentuar las diferencias, cosa que nos separa y nos deja sin posibilidades. Se buscan opciones, conectivas que unan a los individuos a pesar de las diferencias raciales, religiosas, de edad, de política, etc. Hay un aspecto que va más allá y esto es lo humano; pero no en el sentido de una ideología, o de una metafísica, o teoría antropológica, sino del humanismo como actitud de vida.

La tendencia actual es la de la producción subjetiva polifónica. Se requiere para ello la refundación de lo ético como fuerza moral, de lo político que deberá pasar por las dimensiones estéticas que están implicadas en estos tres ámbitos ecológicos: el ambiente, lo social y lo subjetivo; pero es claro que para que se den los cambios en lo social, y en la concepción de lo medioambiental, debe reorientarse la subjetividad en un sentido que permita la revolución en las creencias de los seres humanos tanto en lo individual como en lo colectivo. "No podemos concebir la respuesta al envenenamiento de la atmósfera y al recalentamiento del planeta, debido al efecto invernadero, sin una mutación de las mentalidades, sin la promoción de un nuevo arte de vivir. No podemos concebir una recomposición de los más-media si no nos dirigimos en el sentido de una reapropiación colectiva de su utilización, correlativa de una resingularización de la subjetividad, de una manera de concebir la democracia política y económica, en el respeto de las diferencias culturales". Esta labor de no fácil consecución, pero sí de hondo sentido humano, es de la que se ocupa el Movimiento Humanista. El humanista en estos términos planteados se orienta en la construcción de una subjetividad que supere la desintegración actual con un nuevo sentido de la convivencia humana, mediante el trabajo en la base social que reoriente en forma simple las acciones humanas y de alternativas en la creación de una "Nación Humana Universal".