

# LECTURA DE LA CARTA SOBRE EL HUMANISMO DE HEIDEGGER

Jacinto Choza, Universidad de Sevilla

**Resumen:** I.- Determinación de la esencia humana como existencia. 1.- Relación ser-pensar. 2.- La interpretación técnica del pensar. 3.- El ser como amor. 4.- La filosofía en el ámbito de lo público. 5.- Ser y lenguaje. 6.- Historia del humanismo. 7.- Humanismo y metafísica. 8.- La determinación de la esencia del hombre como animal racional. 9.- La determinación de la esencia humana como existencia. 10.- Interpretaciones de la existencia. El existencialismo. 11.- La existencia del hombre es su sustancia: la dignidad del hombre. II.- El ser y las claves de lo humano. 12.- ¿Qué es el ser? 13.- Relación entre ser y existencia. Caída y lenguaje. 14. Existencia y humanismo. 15.- La Historia del ser. 16.- El destino del ser. 17.- El ser como patria. 18.- Destierro y alienación. 19.- Humanismo alternativo. El hombre, pastor del ser. 20.- El humanismo como superación de las disciplinas filosóficas. Humanismo y antihumanismo. 21.- Ontología y ética. 22.- La Sabiduría: lo salvo y lo feroz. 23.- Superación de la diferencia entre filosofía y praxis. El pensar como pótesis.

**Abstract:** I.- Determination of human Essence as Existence. 1.- The relation between Being and Thought. 2.- The technic interpretation of the Thought. 3.- Being as Love. 4.- Philosophy in public realm. 5.- Being and Language. 6.- History of Humanism. 7.- Humanism and Metaphysics. 8.- Determination of human Essence as rational Animal. 9.- Deetermination of human Essence as Existence. 10.- Interpretations of Existence. The Existentialism. 11.- The Man's Existence is his Substance: Dignity of Man. II.- Being and the keys of the human. 12.- What is being? 13.- Relationship between Being and Existence. Fall and Language. 14.- Existence and Humanism. 15.- History of Being. 16.- Destiny of Being. 17.- Being as Homeland. 18.- Exile and alienation. 19.- Alternative Humanism. The Man as Being's Sheferd. 20.- Humanism as outgrowth of philosophical disciplines. Humanism and anti-humanism. 21.- Ontology and Ethic. 22.- The Wissdom: salvation and crudelty. 23.- Outgrowth of difference between philosophy and praxis. Tought as potesis.

## *I.- Determinación de la esencia humana como existencia*<sup>1</sup>.

### *1.- Relación ser-pensar.*

La segunda guerra mundial generó una perplejidad y estupefacción inusitadas ante la capacidad destructiva del hombre y, más aún, ante la destrucción efectivamente llevada a cabo. Por eso mismo, provocó también una sensación de nuevo comienzo, casi de

---

<sup>1</sup> Este trabajo se basa en las lecciones del curso de Historia de la Antropología filosófica que he impartido a mis alumnos de la Universidad de Sevilla durante varios años seguidos hasta 2003. La *Carta sobre el humanismo* se ha dividido en 23 epígrafes, cuyo contenido corresponde al de las páginas que se citan en la edición utilizada. Me han sido de mucha utilidad los apuntes de clase de las alumnas Montse Roy Rivero, Alicia Sánchez Dorado y Tania Maestre Rico, a quienes quedo agradecido.

balbuceo en un mundo nuevo y que sobrecogía por su amplitud y por la profundidad de sus riesgos<sup>2</sup>.

En ese contexto es en el que Jean Beaufret pregunta a Heidegger: ¿Cómo devolver un sentido a la palabra Humanismo? Como se verá, el término humanismo designa el conjunto de ideales que inspira la práctica educativa y, en general, política, de los países de occidente desde la Grecia clásica. Los filósofos, y los intelectuales en general, siempre se han sentido responsables de la formulación y propuesta de esos ideales, y, en la segunda mitad del siglo XX, fueron acusados por parte de los diversos movimientos juveniles de no haberles transmitido unos ideales capaces de moverles. La pregunta de Beaufret, y la respuesta de Heidegger, se inscriben *a parte ante* en el espacio dialógico abierto por esa acusación y esa demanda.

Heidegger tiene sus reservas sobre la pregunta misma. Realmente, ¿hay que devolverle a la palabra «humanismo» un sentido?, ¿es ese todo el problema?, ¿todo lo que Europa y el mundo en general esperan de los intelectuales, de los filósofos, es eso? Y si así fuera, ¿cómo hacerlo?, ¿se trata de algo que hay que *hacer* Antes de responder estrictamente a la pregunta, Heidegger se detiene en un disquisición sobre qué es hacer algo, qué es actuar y cuantas son sus formas, que ya había desplegado en la conferencia de 1930 «De la esencia de la verdad»<sup>3</sup>.

El sentido más obvio del término hacer es producir un efecto, y el del término actuar, ejecutar una acción concreta. Pero hay un sentido más amplio que estos de hacer y de actuar, que se refieren a efectos muy determinados y concretos, y que es el de realizar plenamente, dar cumplimiento, culminar, y que Heidegger recoge en los términos «llevar acabo» y «*producere*», que en latín significa conducir hacia adelante. Obviamente, ser plenamente sí mismo es más amplio que realizar una acción y que hacer algo. Y esa es la respuesta que Heidegger da a la pregunta de Beaufret. Ser plenamente sí mismo es realizar la esencia de uno mismo, o de aquella realidad que se desee realizar, pero para eso hay que conocer y amar mucho aquello que quiera realizarse, hay que estar muy abierto a su ser y dejar que ese ser suyo se exprese y se manifieste sin estrechamientos ni manipulaciones (dejar ser al ser). A eso es a lo que Heidegger llama «pensar» y esa es según él la vocación y el destino del hombre y la vocación y el destino del ser.

Para atajar los reproches de idealismo y subjetivismo que desde la publicación de *Ser y Tiempo* se le hacen, y que estarán especialmente presentes en la crítica de los años cincuenta y sesenta<sup>4</sup>, Heidegger declara, ya en la primera página, que «el pensar lleva

<sup>2</sup> Cfr. Arturo Leyte, *Historia de la Carta sobre el «Humanismo»*, ABC cultural, 4 de noviembre de 2000. Hay una serie de problemas con los herederos de Heidegger para traducir sus obra y editarlas en cualquier idioma, y sus traductores se ven también a veces impedidos de hacer estudios introductorios en las ediciones de sus obras. Por eso Arturo Leyte no coloca estudio introductorio alguno en su edición de la *Carta sobre el humanismo* ni en la de *Hitos*, ambas en Alianza, Madrid, 2000, y solamente publica ese pequeño esbozo en ABC, que me ha facilitado amablemente. Para más detalles sobre la historia de la *Carta*, cfr. R. Safranski, *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, Tusquets, Barcelona, 1997, cap. 21.

<sup>3</sup> Pronunciada en 1930, esta conferencia no se publica hasta 1943. El texto en cuestión está recogido en la edición que el propio Heidegger, a sus 78 años, preparó de algunos de los puntos claves de su pensamiento y que publicó entonces, en 1967 con el título de *Wegmarken*. El libro está traducido al español como *Hitos*, Alianza, Madrid, 2000.

<sup>4</sup> La acusación es particularmente perceptible en el caso de W. Shulzt, *Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers*, en *Philosophische Rundschau*, I, 1954, recogido en Pöggeler, *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes*, Colonia-Berlin, 1969. En esa misma línea se sitúan Müller, Löwith, Marx, Tugendhat, y Richardson,

a cabo la relación del ser con la esencia del hombre» pero que «no hace ni produce esta relación»<sup>5</sup>, y que ese llevar a cabo consiste en que «en el pensar el ser llega al lenguaje», pues «el lenguaje es la casa del ser» y «en su morada habita el hombre».

Heidegger sitúa, pues, el tema de la plena realización de la esencia humana, el tema del humanismo, como clave y eje del tema del lenguaje, y a su vez va a establecer el tema del lenguaje como eje y clave del humanismo, como ha hecho siempre la tradición del pensamiento occidental. Pero lo hace de una manera particularmente radical, sin aceptar ni dar por supuesta la ontología del lenguaje y del hombre implícitas en esas tradiciones. No desarrolla una investigación sobre esas tradiciones, como harían años después Gadamer y Apel<sup>6</sup>, sino que abre una nueva ontología del ser humano y del lenguaje, o, más bien, articula la ontología fundamental que elaboró en *Ser y Tiempo*, con la ontología general que despliega a partir de ahora<sup>7</sup>.

Desde el punto de vista de Heidegger lo que tiene sentido no es decir qué es «humanismo», sino desplegar la esencia «hombre» en toda su plenitud, y, con ello, desplegar el ser de los entes también en su plenitud trayéndolo al lenguaje. Pero eso resulta muy difícil, si no imposible, por cuanto la concepción usual del humanismo impide la percepción del ser, la vivencia del ser, tanto la del ser del hombre como la del ser de los entes, sumiendo al ser en un olvido del que ni siquiera se cae en la cuenta. Así las cosas, ¿cómo se va a llevar la esencia humana a su plena realización, ni la de los entes, si no se advierte que semejante propósito sólo es viable por referencia al ser, si no hay advertencia del ser, y si no la hay tampoco de su olvido?

Todo ello afecta tan profundamente al pensar y al lenguaje, que es necesario deshacer ese maldito embrollo, y hay que deshacerlo de la única manera posible, a saber, pensando.

Pensar no es ni hacer (alguna cosa), ni actuar (decidir, ejecutar). «El pensar no se convierte en acción porque salga de él un efecto o porque pueda ser utilizado. El pensar sólo actúa en la medida en que piensa» (12), lo cual es «dejarse reclamar por el ser para decir la verdad del ser». Pensar es «l'engagement par l'Être pour l'Être», el compromiso del ser con el ser. El pensar es el pensar del ser en cuanto que el objeto, el tema del pensar es el ser, y es el pensar del ser en cuanto que el sujeto, el que ejerce tal pensar es el ser.

Pero para eso hay que zafarse del maldito embrollo, empezando por zafarse de la estructura sujeto-objeto con la que pensamos y hablamos «la cual se adueñó desde tiempos

que son también los que impusieron la división entre el primer y el segundo Heidegger. Dicha división ya no es mantenida por la crítica de los 80 y 90, que tiende más a señalar la unidad y continuidad de toda la obra del filósofo. Cfr. Ramón Rodríguez, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Ediciones pedagógicas, Madrid, 2ª ed. 2002, cap. 5, y G. Vattimo, *Introducción a Heidegger*, Gedisa, Barcelona, 2002, pp. 131-146.

<sup>5</sup> M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, Alianza, Madrid, 2000, tr. de Helena Cortés y Arturo Leyte, p. 11. En adelante, las citas de esta obra se hacen remitiendo a esta edición, a la página que se indica entre paréntesis en el cuerpo del texto.

<sup>6</sup> Cfr. K.O. Apel, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, H. Bouvier, Bonn, 1963.

<sup>7</sup> De todas formas, hay aportaciones de ontología general y de hermenéutica existencial, y no pocas, en las concepciones del lenguaje de los autores que Apel, avisado por Heidegger, estudia, y en autores anteriores, desde Aristóteles y Cicerón, hasta otros posteriores como Herder y Nietzsche, como Gadamer ha puesto de relieve, cfr. *Verdad y método. I y II*, Sígueme, Salamanca, 1977 y 2000. Eso mismo puede advertirse en el estudio de Jacobo Muñoz, *¿Heidegger pragmático?*, en Carmen Paredes, ed., *Mente, Conciencia y Conocimiento*, ed. Universidad de Salamanca, Salamanca, 2001, pp. 111-127.

muy tempranos de la interpretación del lenguaje bajo la forma de la «lógica» y la «gramática» occidentales».

Como puede advertirse, pocas veces los humanistas, con excepción quizá de Vico y Herder, han sido tan radicales como para cuestionar la estructura misma de la gramática y de la lógica, y situarse en un pensamiento anterior a la consolidación de ambas prácticas y de ambas «disciplinas» para empezar desde antes de ese «principio». Pero Heidegger ya lo ha hecho varias veces y tiene incluso su propia «técnica» de radicalidad. Cuando criticó desde la fenomenología el conocimiento objetivo, la actitud teórica y el saber científico, y le opuso un conocimiento no objetivo, lo hizo teniendo a la vista y analizando la estructura bastante común y usual en su entorno del conocimiento propio de quien se arrepiente y se confiesa, que encontró además muy bien desplegado y en parte analizado en las *Confesiones* de Agustín de Hipona, especialmente en el libro X<sup>8</sup>.

Un conocimiento de la propia vida no objetivo no es algo que hay que ir a buscar al paleolítico, porque puede encontrarse en la práctica habitual de la confesión, tanto religiosa como literaria, y un pensamiento pre-gramatical y pre-lógico es algo que también puede encontrarse en la práctica habitual de los poetas. «Liberar al lenguaje de la gramática para ganar un orden esencial más originario es algo reservado al pensar y al poetizar» (13). Pero para adentrarse en ese camino «nos tenemos que liberar de la interpretación técnica del pensar»(14).

## 2.- La interpretación técnica del pensar.

Para liberarnos de la interpretación técnica del pensar es imprescindible revisar cómo se generó y consolidó, lo cual es llevar a cabo el programa de «destrucción del contenido tradicional de la ontología antigua» anunciado en *Ser y Tiempo*<sup>9</sup> o de deconstrucción de la ontología clásica.

«Los inicios de esta interpretación se remontan a Platón y Aristóteles. En ellos el pensar mismo vale como una *téchne*, esto es, como el procedimiento de la reflexión al servicio del hacer y del fabricar. Pero aquí la reflexión ya está vista desde la perspectiva de la *práxis* y la *potésis*.» (13).

En efecto, en el libro sexto, cap. 1 de la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles distinguió entre una parte intelectual del alma y otra moral, con las cuales se conocían dos tipos distintos de entes. «Dos son las partes racionales [del alma]: una, aquella con la cual contemplamos la clase de entes cuyos principios no pueden ser de otra manera, y otra con que contemplamos los que tienen esa posibilidad; porque correspondiéndose con objetos de distinto género, las partes del alma que naturalmente se corresponden con cada uno son también de distinto género, ya que es por cierta semejanza y parentesco con ellos por lo que los pueden conocer»<sup>10</sup>. Al primer grupo pertenecen los hábitos de ciencia (*epistéme*) y de sabiduría (*sophía*), que se refieren a los entes eternos y no alterables (1129 b 15-37 y 1140 30-1141 b 21), y al segundo los de prudencia (*phrónesis*) y arte (*téchne*), que se

<sup>8</sup> Cfr. M. Heidegger, *Agustín y el neoplatonismo*, en *Estudios sobre mística medieval*, tr. de Jacobo Muñoz, Siruela, Madrid, 1997. Sobre el problema de un conocimiento reflexivo no objetivo, cfr. Modesto Berciano, *La revolución filosófica de Martin Heidegger*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001.

<sup>9</sup> M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, tr. de J. Gaos, FCE, México, 1974, p. 33

<sup>10</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1139 a 4-11.

refieren a los entes alterables, bien a las cualidades humanas, que son modificables por la acción o *práxis* (1139 a 17- 1139 b15), bien a los entes mundanos que son alterables por la producción o *poiesis*. (1140 a 1-22). La *praxis* a su vez es de dos tipos, la intelectual (conocer, saber) y la moral (decidir, elegir), cuyos efectos permanecen en el sujeto que las realiza perfeccionándolo en sus capacidades o en sí mismo. Mientras que la *poiesis* es el trabajo, actividad que no perfecciona al hombre y cuyo efecto es externo.

Por otra parte, Aristóteles aplica este esquema, que proviene de los estudios sobre la felicidad del hombre y la estructura del alma, a los grupos sociales en su *Política*, caracterizando la *theoría* como propia de los hombres libres, de los nobles, y la *poiesis* como propia de los artesanos y esclavos.

En esta interpretación el pensar es una actividad que se abre en varios cauces especializados, que se refiere a determinados tipos de objetos y que tiene determinados tipos de efectos. Es una pluralidad de actividades específicas, con procedimientos específicos y unos resultados específicos. A eso es a lo que Heidegger está llamando «técnica», y en ese contexto es en el que, según él, surge y se «inventa» la «teoría».

«La caracterización del pensar como *theoría* y la determinación del conocer como procedimiento teórico suceden ya dentro de la interpretación técnica del pensar. Es un intento de reacción que trata de salvar todavía cierta autonomía del pensar respecto al actuar y al hacer. Desde entonces, la filosofía se encuentra en la permanente necesidad de justificar su existencia frente a las ciencias. Y cree que la mejor manera de lograrlo es elevarse a sí misma al rango de ciencia» (13).

¿Qué es una ciencia?, ¿cuántas formas hay de saber? Las formas de saber y las clases de ciencia dependen de las formas de ser. A su vez las formas de ser se corresponden con la estructura de las actividades humanas, como ya quedó apuntado en la *Ética a Nicómaco*, según un ajuste al que se dedica la gran obra sobre las formas del ser y del saber que es la *Metafísica*.

El ser se dice de muchas maneras: «en un sentido, según las figuras de las categorías, en otro, según la potencia o el acto de estas categorías o según sus contrarios, y, en otro, verdadero o falso»<sup>11</sup>. La insistencia de Aristóteles en que el ser se dice de muchas maneras contrasta con el modo de señalar cuál de ellas es la más importante o la primera, que a la postre son siempre dos, lo verdadero y lo falso y la sustancia o la esencia<sup>12</sup>.

El ser se dice sobre todo de la substancia, y el decir se corresponde con la esencia, de la cual enuncia lo verdadero, de manera que la filosofía llega a ser ciencia y ciencia teórica porque se ocupa de los primeros principios y causas últimas, de lo que es siempre de la misma manera y no depende del actuar humano. La *Metafísica* de Aristóteles en concreto, y la metafísica en general, consisten así en el ajuste y establecimiento de la correspondencia entre la estructura sujeto-predicado por una parte y las estructuras substancia-accidente y acto-potencia por otra, es decir, en un ajuste entre la estructura de la lógica y la de la gramática.

La lógica, mediante la que se cultiva el intelecto (*Nous*), se ocupa de lo verdadero y lo falso; la poética, mediante la que se cultiva el carácter (*Ethos*), se ocupa de lo bueno y lo malo, y la retórica, mediante la que se cultiva la afectividad (*Pathos*), de lo agradable

<sup>11</sup> Aristóteles, *Metafísica*, IX, 10, 1051 a 34 -1051 b 2.

<sup>12</sup> Cfr. *Ibidem*, cfr. IV, 1 y 2, y VII, 1 y 2.

y desagradable, de lo bello y lo repulsivo. Pero ello en parte implica que la lógica y el intelecto son ajenos al bien y a la belleza, que el carácter es ajeno a la verdad y a la belleza y que los sentimientos son ajenos a la verdad y al bien,<sup>13</sup>

Ante esta organización del ser y del saber, ante esta burocratización del pensamiento, tiene sentido preguntarse por el ser, por el pensamiento que se ocupa del ser, y por el pensar, por el tema del pensar, antes de esa división y estructuración. Porque si el pensamiento se ejerce partiendo de ellas, la posibilidad de pensarlas queda definitivamente cancelada, y con ello queda cancelada la posibilidad de pensar el ser antes de esa división. No se piensa el ser, sino los entes que pertenecen al orden de lo teórico, lo práctico y lo técnico, y tampoco se piensa el pensar, sino que se hace lógica, ética o técnica. La metafísica hubiera sido la encargada de pensar el ser y el pensar, pero muy pronto, en su mismo nacimiento, quedó hipotecada por la mencionada organización del ser y del pensar que ya no volvió a ser pensada.

El pensamiento que pretende ejercerse antes de o por detrás de la lógica y la gramática, es precisamente el que alienta en el *pathos*, pues el *pathos* hace ver la realidad de una manera inaccesible a la lógica (especialmente algunos estados afectivos, como la angustia o la desesperación), y el que se expresa en la poética, pues la poesía no se atiene a la gramática. Así es como piensa y como se expresa Heidegger, no con un lenguaje *enunciativo*, sino, como dice Tugendhat, con un lenguaje *evocativo*, y por eso resulta tan arduo para las personas que tienen dificultad para encontrar sentido y verdad en la poesía<sup>14</sup>

A Heidegger no le faltan motivos para señalar que en el esfuerzo por «justificar su existencia frente a las ‘ciencias’» la filosofía lo único que logra es el «abandono de la esencia del pensar» (13). En efecto, «en la interpretación técnica del pensar se abandona el ser como elemento del pensar» (14), porque el ser no es tema de la lógica, la ética, la física o la metafísica, que se refieren respectivamente a la verdad, el bien, el movimiento, la sustancia y la esencia.

Estas tesis le han valido a Heidegger la acusación de irracionalista, aunque dicha acusación se hace desde la inadvertencia de que lo que se ha entendido en Occidente por razón es sólo un modelo de racionalidad, un paradigma. El siglo XX es el del descubrimiento de la pluralidad de modelos de racionalidad, lo que se corresponde con el descubrimiento y desarrollo de la pluralidad de lógicas.

Establecido el marco general en el que son acogidas las preocupaciones de Beaufret, Heidegger retoma la primera de sus preguntas, «cómo devolver un sentido a la palabra humanismo». Nota que la pregunta nace con la intención de seguir manteniendo la palabra «humanismo», pero duda de que ello sea necesario y ni siquiera conveniente. Mantener esa palabra, ¿no supondría dar por buena la interpretación técnica del pensar, y con ello cancelar la posibilidad de la relación originaria entre pensar y ser?

«También nombres como «lógica», «ética», «física» surgen por primera vez en escena tan pronto como el pensar originario toca a su fin. En su época más grande, los griegos pensaron sin necesidad de todos esos títulos. Ni siquiera llamaron «filosofía» al pensar» (15).

<sup>13</sup> Sobre las relaciones en la época clásica entre lógica, poética y retórica, cfr. Gianni Carchia, *Retórica de lo sublime*, Tecnos, Madrid, 1994.

<sup>14</sup> Cfr. E. Tugendhat, *Autoconciencia y autodeterminación*, FCE, Madrid, 1993, p. 130. En contra de Heidegger, Tugendhat sostiene que todo lo que Heidegger dice en términos evocativos se puede exponer en términos enunciativos.

El pensar se termina cuando se pierde de vista el ser, porque el ser es el elemento del pensar, lo que hace que el pensar sea un pensar, lo que lo capacita o lo hace capaz de pensar. El único tema o asunto del pensar es el ser. El pensar es cautivado por el ser, el ser lo enamora.

### 3.- *El ser como amor.*

La relación entre pensar y ser, de la que Heidegger ha venido hablando, se caracteriza ahora como *eros*. Esa es la más primitiva manera en que Platón caracterizó la filosofía, como *eros de sofía*. A su vez Kierkegaard había rebautizado al *eros* platónico con el nombre de existencia. Pero ahora tal caracterización no está formulada en términos imaginativo-mitológicos, como en Platón, ni en términos afectivo-existenciales como en Kierkegaard, sino en términos ontológicos abstractos y por eso resulta más difícil de entender<sup>15</sup>.

¿Qué es lo que los filósofos aman cuando dicen que aman la sabiduría?, ¿qué es lo que todos los hombres desean cuando desean por naturaleza saber<sup>16</sup>? La respuesta de Heidegger es: el ser. ¿Y qué tiene el ser de atractivo, qué hay de seductor en él, para que inflame tanto la pasión, y al parecer, la más radical y esencial de las pasiones humanas, como es la de saber? La respuesta unánime de la tradición es: belleza. La verdad es belleza y el bien es belleza. La belleza es el esplendor de la verdad, el aura del bien, la fascinación del ser.

En términos imaginativo-mitológicos podría decirse que el pensar es Urano (o el varón) y que el ser es Gea (la hembra). En términos afectivo-existenciales podría decirse que el pensar es Dante o Romeo y que el ser es Beatriz o Julieta. Describir la relación que hay entre ellos en términos ontológicos es el procedimiento que Heidegger sigue para poner en claro lo que es el pensar y el ser, y como esa relación es lo que se suele llamar amor, Heidegger describe el ser como amor.

El amor se puede entender, desde el punto de vista del ser, como donación del ser en absoluto, como creación, y dese el punto de vista de la esencia, como hacer que cada realidad sea lo que es, hacer que realice su mejor sí mismo.

«Que el ser es significa que el ser se ha adueñado destinalmente de su esencia. Aduenarse de una 'cosa' o de una 'persona' en su esencia quiere decir amarla, quererla. Pensado de modo más originario, este querer significa regalar la esencia. Semejante querer es la auténtica esencia del ser capaz, que no sólo logra esto o aquello, sino que logra que algo 'se presente' mostrando su origen, es decir, hace que algo sea» (16).

En términos afectivo-existenciales, y desde el punto de vista del ser, amar o querer es desear que alguien viva, exista, que exista y viva en plenitud, y, en la medida de lo posible, darle el ser, mantenérselo, evitar que se extinga. Desde el punto de vista de la esencia, amar, enamorarse, es descubrirse uno a sí mismo de forma nueva, y descubrir todo lo demás de forma nueva, de modo que todo, tanto la existencia propia como la de todo lo demás, cobra más sentido<sup>17</sup>. Pues bien, eso es lo que está diciendo Heidegger.

<sup>15</sup> Sobre la 'traducción' del *eros* platónico como «existencia» por parte de Kierkegaard, cfr. E. Gilson, *El ser y los filósofos*, Eunsa, Pamplona, 1979.

<sup>16</sup> Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, 980 a 21.

<sup>17</sup> Un análisis más detallado del amor desde estos puntos de vista, con especial referencia a Heidegger y Hegel, lo he expuesto en *Simbolismo sacramental del cuerpo femenino*, en «Thémata», 31, Sevilla, 2003.

El ser (en tanto que belleza, en la forma del trascendental *pulchrum*, o en tanto que *sophía*, en la forma de lo amado por los 'filósofos') al enamorar al hombre, al encender el pensamiento, consigue traer el mejor sí mismo suyo, el más humano sí mismo, su esencia, a la conciencia, a la intimidad, para que el hombre la realice. Esta experiencia tan fuerte de la propia mismidad, y el asumirla, es lo que Heidegger llamó existencia auténtica ya en *Ser y Tiempo*.

Una persona que no se ha enamorado nunca es una persona que no ha sido convocada nunca por nadie a ser sí misma. Un hombre que nunca ha sido tocado por el ser es un hombre que nunca ha sido convocado a pensar, a ser sí mismo. El ser hace eso con el hombre, enamora al pensar, lo despierta, lo pone en marcha, le hace capaz, le hace ser sí mismo.

El destino del pensar es el ser, y por eso el ser se adueña destinalmente de la esencia del pensar. Pero al adueñarse de ella lo que hace es regalársela, como Julieta le regala a Romeo su ser Romeo con un sentido pleno, esencial, de él mismo. De este modo, lo hace capaz de ser él mismo. Le hace que sea y que sea él mismo, puesto que es muy dudosamente si no es él mismo, el enamorado. Amar es así dar el ser y dar poder, dar el poder supremo, que es el de ser. No el poder de hacer esto o lo otro, de producir efectos, sino el de ser plenamente él mismo.

«La capacidad del querer es propiamente aquello «en virtud» de lo cual algo puede llegar a ser. Esta capacidad es lo auténticamente 'posible', aquello cuya esencia reside en el querer. A partir de dicho querer, el ser es capaz del pensar. Aquél hace posible éste. El ser, como aquello que quiere y que hace capaz, es lo posible. En cuanto elemento, el ser es la 'fuerza callada' de esa capacidad que quiere, es decir, de lo posible» (16-17).

Las formulaciones imaginativo-míticas y afectivo-existenciales son menos claras que la formulación ontológica a la hora de precisar la primacía del ser sobre el pensar, pues otorgan demasiado consistencia a Urano, al varón o a Romeo, por una parte, y a Gea, la hembra, Julieta, por otra, independientemente de la relación.

Aquí Heidegger quiere señalar, como ya ha dicho y como repetirá a lo largo de la *Carta*, que el pensar no pone al ser, que no lo crea ni lo suscita, sino, más bien a la inversa, que es el ser el que despierta al pensar, como la belleza despierta al amor. A su vez, la belleza es apariencia o manifestación del ser, pero apariencia y manifestación para el pensar, pues no hay fenómeno sino para el pensar como no hay belleza si no es para el *eros*.

En esta perspectiva es en la que se define el ser como «la callada fuerza de lo posible», como «potencia» o «poderío» supremo (*dynamis*), que se diferencia de la «potencia» en el sentido de la escolástica medieval.

«Cuando hablo de 'la callada fuerza de lo posible', no me refiero a lo posible de una *possibilitas* sólo representada, ni a la *potentia* como *essentia* de un *actus* de la *existentia*, sino al ser mismo que, queriendo, está capacitado sobre el pensar, y por lo tanto sobre la esencia del ser humano, lo que significa sobre su relación con el ser. Aquí ser capaz de algo significa preservarlo en su esencia, mantenerlo en su elemento» (17).

#### 4.- La filosofía en el ámbito de lo público.

El pensar mediante el que el hombre es esencialmente no se puede enseñar, del mismo modo que es imposible enseñar a enamorarse. La intuición, la percepción, la vivencia, son insustituibles, y ser uno mismo también. Pero cuando la belleza y el ser se pierden de vista se apaga el pensar, se desvanece el amor y el enamoramiento.



Entonces aparece la filosofía como una «técnica de explicación a partir de las causas supremas. Ya no se piensa, sino que uno se ocupa con la 'filosofía'. En mutua confrontación, esas ocupaciones se presentan después públicamente como una serie de ... ismos e intentan superarse entre sí» (17)

Esos ismos ejercen una dictadura de la opinión pública porque monopolizan la «interpretación pública de la realidad» (según la expresión de Mannheim), e imponen de alguna manera lo que es de sentido común y lo que no, lo que es comprensible y lo que es demencial, y también los modos de desplegarse y ejercerse el lenguaje. El hombre se ausenta del pensar, se instala en el 'uno' en el 'se' impersonal del que se habló en *Ser y Tiempo* (§§ 27 y 35) y el lenguaje se ausenta del pensamiento.

Pero el hecho de que pensar sea una actividad personal, intrasferible y privada, no implica que toda actividad 'privada' sea pensar, ni que la 'privacidad' garantice la autenticidad. Ni mucho menos. Puede haber mucha actividad privada que no sea más que la impotencia para ser sí mismo en el ámbito de lo público, y para serlo de cualquier manera que uno lo intente al margen del ser.

El lenguaje común, el de la opinión pública, institucionaliza y autoriza la percepción y la interpretación de cada cosa, «la apertura de lo ente, en la objetivación incondicionada de todo», y a través de los medios de comunicación se expande «la objetivación como modo de acceso uniforme de todos a todo, pasando por encima de cualquier límite» (18).

Esa objetividad, que en el lenguaje ordinario vale como equivalente de verdad y justicia, responde a una determinada posición de la subjetividad, propia de la ciencia, que es la voluntad de dominio. El conocimiento objetivo, es decir, científico, es el que todo el mundo puede tener respecto de todas las cosas por el procedimiento de repetir el experimento. Pero el experimento, más que una percepción o una contemplación, es una especie de «interrogatorio policial». Es acotar una realidad o un aspecto de ella y ordenarle que se limite a contestar «sí» o «no» aplicándole un formulario. Así se averigua, por ejemplo, si el páncreas produce insulina, o si Marte tiene mucho hielo, lo cual sin duda proporciona un saber verdadero sobre el cuerpo humano y sobre Marte, y, sobre todo, un saber útil, que permite actuar sobre el cuerpo y sobre Marte.

Pero, ¿se alcanza con el experimento la verdad de la naturaleza, la verdad del ser del cuerpo o del ser de Marte? ¿Qué significa para el cuerpo humano ser? ¿qué significa para Marte ser? Desde luego, más que producir insulina y que tener hielo. Antes que para la anatomía y para la astronomía, el cuerpo y los planetas están dados para la vida, y dados de manera muy diferentes. El cuerpo está dado en la vida diaria y cotidiana de una manera; en la danza, de otra; en el deporte, de otra; en el amor y el sexo, de otra; en la enfermedad, de otra, etc., y el ser del cuerpo se da a través de todas ellas. Los astros están dados en la vida diaria y cotidiana de una manera; en las ceremonias religiosas en que se los invoca, de otra; en las representaciones pictóricas, de otra; en las musicales, de otra, etc., y también el ser de los astros se da en todas ellas.

En el experimento, y en la interpretación pública de la realidad, las cosas, los entes, quedan «abierto según una objetivación incondicionada» y según un «modo de acceso uniforme de todos a todo, pasando por encima de cualquier límite». Por eso es la superación de ese lenguaje de la ciencia y de la interpretación pública de la realidad lo que permitirá acercarse al ser y a la esencia humana.

Hay que advertir desde ahora, como Heidegger hace repetidas veces en otras ocasiones, que aquí no se sostiene que la ciencia o que la interpretación pública de la realidad sean falsas o malas o inauténticas. Es simplemente una de las maneras posibles en que el ser está contenido en el lenguaje, sólo una de las maneras posibles. El predominio excesivo, el monopolio o la exclusividad de esa manera sí que sería algo pernicioso para el hombre (y desde el fin de la Segunda Guerra se ha interpretado que el predominio excesivo de la razón científica y técnica ha tenido efectivamente consecuencias perniciosas para la humanidad).

### 5.- Ser y lenguaje.

«Cuando la verdad del ser alcanza por fin el rango que la hace digna de ser pensada por el pensar, también la reflexión sobre el lenguaje debe alcanzar otra altura» (19).

Una vez que el ser ha caído en el olvido y el pensar ha quedado exilado de su elemento, el lenguaje queda también convertido en ente, en cosa, en herramienta, con la que efectivamente se maneja y se tramita la vida ordinaria, y todo lo que tiene curso legal en ella. Bajo los principios de la organización conjunta del ser y del saber, a tenor de la estructura de la realidad según la subjetividad que Aristóteles diseñara en su *Metafísica*, el lenguaje puede verse como un conjunto de entes ya dados (significantes en correspondencia con significados) sin mayor preocupación sobre su origen y su relación con el ser.

«Bajo el dominio de la metafísica moderna de la subjetividad, va cayendo de modo casi irrefrenable fuera de su elemento. El lenguaje también nos hurta su esencia: ser la casa de la verdad del ser. El lenguaje se abandona a nuestro mero querer y hacer a modo de instrumento de dominación sobre lo ente» (19).

En ese marco general, se explican y se fundamentan los fenómenos, de lo cual «también forma parte la aseveración de que algo es inexplicable», y «con este tipo de afirmaciones creemos hallarnos ante el misterio» (20). Pero si se abandona el marco general sin darlo más por supuesto y se empieza a pensar en cómo surgió, entonces podemos situarnos en un nuevo comienzo, que viene dado precisamente por la proximidad del ser.

«Si el hombre quiere volver a encontrarse alguna vez en la vecindad del ser, tiene que aprender previamente a existir en lo innominado. Tiene que reconocer en la misma medida tanto la seducción de la opinión pública como la impotencia de lo privado. Antes de hablar, el hombre debe dejarse interpelar de nuevo por el ser, con el peligro de que, bajo este reclamo, él tenga poco o raras veces algo que decir. Sólo así se le vuelve a regalar a la palabra el valor precioso de su esencia y al hombre la morada donde habitar en la verdad del ser»(20).

Pues bien, este intento de disponer al hombre para un nuevo comienzo, tomando como punto de partida el lenguaje, para que llegue a ser humano de un modo pleno, es la preocupación que siempre ha caracterizado al humanismo.

### 6.- Historia del humanismo.

La palabra «humanismo» es relativamente reciente, «nació para designar un proyecto educativo del Diecinueve temprano y sólo después se aplicó retrospectivamente, tanteando,

al marco de un Renacimiento entonces todavía poco explorado»<sup>18</sup>. Con todo, los términos *humanitas*, *artes ad humanitatem*, e incluso «humanismo» y «humanistas» tienen cierto uso a partir de siglo XIV.

Los que llamamos humanistas, desde Lorenzo Valla hasta Pico de la Mirandola, Nebrija y Erasmo tienen como ideal liberar el pensamiento, atrapado en la barbarie de la nomenclatura escolástica de Oxford, Paris y Salamanca, de su ocupación en asuntos bizantinos y en interpretaciones rebuscadas de textos deformados.

Tomar como punto de partida la lengua viva, donde se expresa el ser común y el pensar común, el sentir común, aunque no sea culta, ni universal, ni rica en tradiciones de conocimientos científicos, y acoger en ella la sabiduría hebrea, griega y latina, recogida otra vez en sus fuentes, con traducciones nuevas que limpien bien los conductos por los que esa tradición ha llegado. Eso permitiría alumbrar a un hombre verdaderamente nuevo y un mundo nuevo, por encima de una ciencia y una filosofía oficiales anquilosadas, por encima de una predicación de la Escritura inerte y cada vez con menos sentido, por encima de un derecho embotado y deteriorado.

Ese era el sueño de los humanistas, con unos propósitos verdaderamente revolucionarios, el sueño que Erasmo pretendía realizar apoyándose sobre todo en el arte de la retórica, porque la retórica era el arte de vincular el saber con la vida, el arte de abrir la vida al saber, haciendo que el saber fuera vivo y que la vida fuera sabia. Y en la realización de ese sueño se cifraba la comprensión y el reconocimiento de la dignidad humana<sup>19</sup>.

Como ya se ha dicho, Heidegger no se detiene en una indagación minuciosa de la historia del humanismo, pero su ideal, sus obstáculos y sus procedimientos, coinciden con los de aquellos hombres de los albores de la modernidad. Sólo hay que añadir, por lo que se refiere a los procedimientos, una mayor radicalidad en el planteamiento ontológico y en la retrospectiva histórica, que es quizá lo que ha hecho que su impacto en el pensamiento del siglo XX haya sido mayor que el de la mayoría de los filósofos de su tiempo.

Su preocupación por acercar el pensar al ser y el ser al pensar es, como la de Valla y Erasmo, «preocupación por el hombre». Porque «¿qué otra cosa significa esto, sino que el hombre (*homo*) se torna humano (*humanus*)? Pero en este caso, la *humanitas* sigue siendo la meta de un pensar de este tipo, porque eso es el humanismo: meditar y cuidarse de que el hombre sea humano en lugar de no-humano, 'inhumano', esto es, ajeno a su esencia. Pero ¿en qué consiste la humanidad el hombre? Reside en su esencia»(21)

El asunto es ahora, «desde dónde y cómo se determina la esencia del hombre»(21), es decir, cuántos y cuales son los humanismos históricos y los de curso legal, los oficialmente vigentes cuando Beaufret le formula la pregunta.

El saber oficial a mediados del siglo XX venía dado por tres grandes corrientes de pensamiento o tres grandes escolásticas. En primer lugar el positivismo, el punto de vista de la ciencia positiva, de cuyo predominio excesivo ya hemos hablado y del que Heidegger no se ocupa en este momento porque no propone ningún tipo de humanismo.

En segundo lugar la filosofía dialéctica, especialmente en su derivación marxista, que por aquel entonces ya contaba con una escolástica muy desarrollada y que sí tenía

<sup>18</sup> Francisco Rico, *El sueño del humanismo. (De Petrarca a Erasmo)*, Alianza, Madrid, 1993, p. 12.

<sup>19</sup> Cfr. Francisco Rico, op. cit., *passim*, para Erasmo, cfr. cap. 9.

una propuesta de humanismo. En tercer lugar el pensamiento cristiano, que a partir de la encíclica *Aeterni Patris* publicada por León XIII en 1879 lleva a cabo una reposición y renovación de la escolástica medieval basándose en Tomás de Aquino, y en la cual el propio Heidegger recibió su primera formación filosófica y teológica. También el pensamiento cristiano tiene su propuesta de humanismo.

Junto a esos tres grandes bloques del saber oficial, a comienzos del siglo XX emerge la fenomenología con unos principios y propósitos muy parecidos a los del humanismo renacentista: vuelta a las cosas mismas, vuelta al mundo de la vida, al vivir común y cotidiano, tomando como principio las vivencias, la actitud natural, antes de que se consoliden las actitudes teórica y científica. En el seno de este movimiento, surge a partir de la obra de Jean Paul Sartre el existencialismo, que tiene también su propuesta de humanismo, y en el cual Heidegger es ubicado dado el modo en que su obra queda implicada en la de Sartre.

Pues bien, Heidegger se posiciona respecto de todos estos humanismos despegándose de ellos y señalando los rasgos diferenciales y novedosos de su propuesta.

El humanismo y la *humanitas* aparecen con ese nombre en Roma como un ideal educativo, que asume los ideales educativos de la Grecia clásica, cuyo conjunto recibía el nombre de *paideia*, y cuya traducción castellana podría ser «educación». Educar quiere decir humanizar, hacer que cada niño no sea un *homo barbarus* sino un *homo humanus*, mediante la *eruditio et institutio in bonas artes*. Esta *paideia* de la Grecia tardía es la que Roma hace suya y designa como *humanitas*.

El humanismo de los siglos XIV y XV es una *renascentia romanitatis*, una revivificación del saber de la Grecia tardía vista desde el prisma romano. También ahora el *homo humanus* se contrapone al *homo barbarus*, «pero lo in-humano es ahora la supuesta barbarie de la Escolástica gótica del Medioevo» (22)<sup>20</sup>

Por último, el humanismo de la Alemania del XVIII, representado por Winckelmann, Goethe y Schiller, tiene unas características similares a las del humanismo renacentista y a las del romano. Las máximas cotas de humanidad a que apuntan son las señaladas por la Grecia clásica, o, según la expresión de Heidegger, «tardía», a saber, las que vienen determinadas por un concepto de «libertad» y de «naturaleza» cuyos supuestos no han sido revisados desde los tiempos de Platón.

«Por contra, Hölderlin no forma parte de este ‘humanismo’ por la sencilla razón de que piensa el destino de la esencia del hombre de modo mucho más inicial de lo que pudiera hacerlo dicho ‘humanismo’» (23). Hölderlin, el traductor de las odas de Píndaro que Heidegger y toda una generación de alemanes leyeron en su juventud, bebe en fuentes anteriores a Platón, y entronca con un pensamiento que no es el de la Grecia tardía o clásica, sino el de los presocráticos<sup>21</sup>

<sup>20</sup> La reticencia de Heidegger y su reserva ante la descalificación de la Escolástica gótica como bárbara, se debe quizá tanto a su aprecio por todo el pensamiento cristiano antiguo como a su aprecio de la tradición gótica germánica.

<sup>21</sup> Sobre las características del enfoque de Píndaro cfr. el estudio introductorio de Emilio Suárez de la Torre a la edición de su *Obra completa*, Cátedra, Madrid, 1988. Sobre las características del pensamiento de Hölderlin, cfr. Hölderlin, *Fragmento de Hiperión*, ed. de Manuel Barrios Casares, Editorial A. Er. Revista de Filosofía, Sevilla, 1986; José Luis Rodríguez García, *Friedrich Hölderlin. El exilado en la tierra*, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza, 1987, 2 vols.; Octavi Piulats Riu, *Lecciones sobre Hiperión*, Ed. Mira y Universidad de Barcelona, Zaragoza, 2001.

La *Paideia* clásica significa formación, y consiste en la realización de actividades que hacen mejor al hombre, no poéticas sino prácticas, en las cuales se aprende a discernir lo justo y lo injusto, lo verdadero y lo falso, lo útil y lo inútil, etc., mediante el estudio de los relatos, poesía épica, historia, etc. Se trataba de una formación literaria, y también gimnástica y musical. Pero antes de la Grecia tardía, antes de Platón y Aristóteles, antes de la distinción entre praxis y poiesis, el ideal no era dominar el discurso, conocer las ciencias y apreciar la hermosura. No es a los que sobresalen en eso a quienes canta Píndaro. Canta a los que triunfan en el vivir y se convierten en héroes.

Por lo que se refiere a los humanismos vigentes a mediados del siglo XX, el humanismo marxista determina la esencia humana, la naturaleza del hombre, en términos sociales. Las necesidades sociales o necesidades naturales, «alimento, vestido, reproducción, sustento económico, se aseguran de modo regular y homogéneo» en la sociedad, y por eso es la sociedad la que realiza o aliena la *humanitas* del hombre (21).

El humanismo cristiano considera que la *humanitas* del hombre se realiza «en cuanto que 'hijo de Dios' que oye en Cristo el reclamo del Padre y lo asume», dejando a un lado el mundo puesto que «el 'mundo', pensado de modo teórico-platónico, es sólo un tránsito pasajero hacia el más allá»(21)<sup>22</sup>.

«El humanismo de Marx no precisa de ningún retorno a la Antigüedad, y lo mismo se puede decir de ese humanismo que Sartre concibe como existencialismo», porque la *humanitas* del *homo* se determina y se realiza según el modo en que la sociedad actual formula y satisface las necesidades del hombre, o según el modo en que cada individuo formula y decide desplegar su existencia.

Por su parte, el humanismo cristiano recoge la historia entera de la humanidad y la subsume en la historia de la salvación, y de ese modo, en términos de *salus aeterna*, define y realiza la esencia del hombre.

Pero por muy diferentes que sean todos esos humanismos, tienen en común que no han revisado las nociones, establecidas en la Grecia clásica, de «naturaleza, historia, mundo, fundamento del mundo y ente en general» (23) sobre las que se basa la noción de esencia humana, es decir, no han revisado, no han repensado la metafísica en la que fundaban el humanismo.

## 7.- Humanismo y metafísica.

«Todo humanismo se basa en una metafísica, excepto cuando se convierte él mismo en el fundamento de tal metafísica. Toda determinación de la esencia del hombre, que, sabiéndolo o no, presupone ya la interpretación de lo ente sin plantear la pregunta por la verdad del ser es metafísica»(24).

Toda metafísica es humanista porque es una determinación de la esencia humana y de todas las esencias, en cuanto determinación del ente en general y de la relación entre ellos, en cuanto determinación de la realidad en general y de su fundamentación. Por eso «todo humanismo sigue siendo metafísica». Y la metafísica, ¿qué es? Hasta ahora

<sup>22</sup> Si el 'mundo' se piensa en cambio en términos fenomenológico-existenciales, como está pensado en *Ser y Tiempo*, es imposible considerarlo como un lugar de paso hacia otro sitio porque es lo que constituye al existente humano en su encontrarse, en su proyectar y en su comprender. Más adelante Heidegger protestará ante quienes le acusan de negar la trascendencia por definir al hombre como un ser-en-el-mundo. Cfr. *Ser y Tiempo*, §§ 12 y 13.

se ha creído que era el estudio del ente en cuanto ente, por sus causas últimas y sus primeros principios, pero a partir de ahora hay que añadir: y por eso es aquella configuración del pensamiento que impide pensar el ser, que impide al hombre realizar plenamente su esencia (que estriba en pensar el ser), que le impide ser plenamente humano.

En este sentido, el humanismo es tan metafísico como la metafísica misma, porque da igualmente por supuestas las nociones de esencia, realidad, principio, causa y ente y su articulación originaria, porque consume y consagra el olvido del ser, el alejamiento del pensar respecto de su elemento.

Deberíamos formular radicalmente la pregunta «qué es metafísica» para caer en la cuenta de que la metafísica es eso, para poder acercarnos a la verdad del ser, a la percepción del ser, y despejar el ámbito adecuado para la realización de la esencia humana. Mientras no se haga eso, el hombre seguirá vagando fuera y lejos del ser, de la sabiduría, de la belleza y de la verdad, y fuera y lejos de sí mismo, entendiéndose según su primera determinación metafísica como «animal racional».

#### 8.- *La determinación de la esencia del hombre como animal racional.*

«El primer humanismo, esto es, el romano, y todas las clases de humanismo que han ido apareciendo desde entonces hasta la actualidad presuponen y dan por sobreentendida la esencia más universal del ser humano. El hombre se entiende como *animal rationale*. Esta determinación no es sólo la traducción latina del griego *zoon lógon econ*, sino una interpretación metafísica» (25), y eso ya impide una comprensión adecuada de la esencia humana.

Por eso hay que empezar por cuestionar esa vieja determinación esencial. Pero eso que se cuestiona «no es en absoluto arrojado a la voracidad de un escepticismo vacío, sino que es confiado al pensar como eso que es propiamente suyo y tiene que pensar» (25). No se trata de criticar por criticar, ni del prurito de ejercer de *enfant terrible* tan frecuente en los intelectuales. Se trata de pensar mejor eso que se da demasiado por supuesto sin pararse a pensarlo.

La esencia humana, Heidegger la caracteriza como referencia del pensar al ser, y, como vamos a ver, le da el nombre de *existencia*. Este modo de comprender la esencia humana entiende Heidegger que está impedido por la vieja determinación de esa esencia como animal racional, aunque luego se le añadan los matices que se quieran a la racionalidad y a la animalidad. Porque todos esos añadidos y matizaciones no impiden sino que sancionan el olvido del ser y de la esencia humana como referencia del hombre al ser, como existencia.

«Da igual cómo definamos la *ratio* del animal y la razón del ser vivo, bien sea como 'facultad de los principios', como 'facultad de las categorías' o de cualquier otro modo» porque en cualquiera de los casos lo que se pierde de vista es que «la esencia de la razón se funda en el hecho de que» la aprehensión o percepción de cualquier cosa en su realidad viene posibilitada por el esplendor del ser (26). La esencia de la razón, de cualquier intelección o visión de la realidad que sea, estriba en que quien la hace capaz es la luz, el esplendor del ser, la belleza. El ser es al ente como la luz a lo iluminado, y el ser es a la razón como la luz es a la vista. Esa es la diferencia ontológica, la diferencia entre la luz

y lo iluminado, la diferencia entre el ser y el ente de la que se habló en *De la esencia del fundamento*, en *Kant y el problema de la metafísica*, y en *Ser y Tiempo* (25).

Por lo que se refiere a la determinación de la esencia del hombre como «animal», dicha característica se concibe y se elabora dentro de una interpretación del ente como «viviente» y como «natural», como «ente físico». Ante eso la cuestión es: «¿De verdad estamos en el buen camino para llegar a la esencia del hombre cuando y mientras lo definimos como un ser vivo entre otros, diferente de la plantas, de los animales, de dios?» (26).

Se puede proceder así, y entender al hombre como un ente más. De ese modo siempre podrán afirmarse cosas correctas sobre el hombre, sobre su organismo, su animalidad, su razón, etc., «pero, con ello, la esencia del hombre recibe una consideración bien menuda, y no es pensada en su origen» (27)

La definición «animal racional», ciertamente no es falsa, pero es inane en orden a la comprensión que el hombre puede alcanzar de sí mismo. En efecto, el hombre no se comprende mejor a sí mismo, ni comprende mejor su vida al definirlo como animal racional, como sustancia, como racional, o como organismo viviente, porque lo más importante y lo que tiene más sentido para él no es qué lugar ocupa en un esquema de clasificación de entidades reales (y de ese modo saber qué es el hombre), sino qué hacer con su vida, como puede tenerla, cómo se pierde en ella y como puede encontrarse, y para averiguar eso la filosofía no ha aportado nada. Por eso se habló de deconstrucción al principio de *Ser y Tiempo*, y por eso se puso en claro la estructura de los existencialistas *encontrarse, comprender e interpretar* (§§ 29, 31 y 32), para dilucidar la cuestión, planteada desde los análisis de las Confesiones de Agustín, ¿cómo tiene que estar hecho el hombre para que le pueda ocurrir eso de extraviarse, perderse a sí mismo, encontrarse otra vez consigo mismo y recobrase?

Desde luego, poco puede averiguarse sobre esas preguntas, diciendo que el hombre es un organismo viviente, un ser racional o una sustancia. Por eso puede afirmarse que «la metafísica piensa al hombre a partir de la *animalitas* y no lo piensa en función de su *humanitas*» (27)<sup>23</sup>.

### 9.- La determinación de la esencia humana como existencia.

«El hombre sólo se presenta en su esencia en la medida en que es interpelado por el ser. Sólo por esa llamada 'ha' encontrado el hombre dónde habita su esencia. Sólo por ese habitar 'tiene' el 'lenguaje' a modo de morada que preserva el carácter extático de su esencia. A estar en el claro del ser (*Lichtung*) es a lo que yo llamo existencia» (27).

Para el hombre ser significa vivir, como para los demás animales, y, correlativamente, vivir significa ser. La vida animal se cumple de modo pleno en el círculo del nacer, crecer,

<sup>23</sup> Esta posición de Heidegger ha dado lugar a desarrollos nihilistas y a que se le critique a él mismo como nihilista. En efecto, si el hombre y lo real no es pensado como sustancia en el plano de la objetividad, o sea *sub specie intemporalitatis*, es pensado en el plano de la temporalidad como caduco y transitorio, porque es muy difícil pensar el ser, y pensar más allá del tiempo, sin el plano de la objetividad con el que frecuentemente, desde Aristóteles a Hegel, se confundía, como se señaló en *Ser y Tiempo* § 82. Una articulación plausible y sugerente de lo humano visto desde el punto de vista de la metafísica clásica y desde el punto de vista existencial, de la temporalidad, se encuentra en Nicolas Grimaldi, *Le désir et le temps*, Vrin, París, 1992; *Ontologie du temps. L'attente et la rupture*, PUF, Paris, 1993; *Ambigüités de la liberté*, PUF, París, 1999; *Traité des solitudes*, PUF, 2003.

reproducirse y morir. La vida humana no. Además de la vida biológica, el hombre tiene, como señalaba Ortega, una vida biográfica. El objetivo de la vida biográfica no es crecer y reproducirse, sin más, es otra cosa, es ser algo o ser alguien en un determinado contexto sociocultural. Esa vida se dice lograda si el hombre llega a ser algo o alguien de cierto valor, y se dice fracasada si no logra ser nada, si no es nadie, si no adquiere un cierto valor que pueda ser reconocido por los demás y por él mismo.

Para el hombre vivir significa ser llamado a ser algo o alguien que tiene que proponerse, ser interpelado por el ser, y su esencia humana consiste en eso, y no en el ciclo biológico de la animalidad. El hombre capta su verdadera esencia cuando se percata de que su vida consiste en ser llamado a ser lo que él elija, se proponga, acepte o soporte. Su esencia reside o habita en esa convocatoria. Para el hombre habitar no quiere decir adaptarse al medio, a un nicho ecológico. Habitar quiere decir adaptar las cosas a lo que él se propone ser, tomarlas, usarlas y nombrarlas según su propósito (adueñándose de su esencia o no, amándolas o no), quiere decir tener lenguaje y, con él, generar un mundo.

Porque el hombre tiene lenguaje y genera mundo, es por lo que se mantiene siempre en el éxtasis, en el salir de sí, en que consiste su esencia. El hombre no puede no hacerse, no puede no elegirse. No puede encauzarse en un surco ya trazado por los individuos de su especie según su programación genética. Al estar en este «claro» del ser que es el mundo, en esta parte de la realidad alumbrada por el ser, acogida por el pensar y dicha por el lenguaje que es el mundo, es a lo que Heidegger llama existencia.

Esta caracterización del hombre como esencialmente distinto del animal ya la había hecho Platón al referir el mito de Prometeo y Epimeteo en el *Protágoras*<sup>24</sup>, y ya la habían desarrollado antes que Heidegger Arnold Gehlen<sup>25</sup> y Ortega y Gasset<sup>26</sup>. Y el término 'existencia', como se dijo anteriormente, ya lo había usado Kierkegaard para describir la vida humana como dinámica del *eros*, según la caracterización del *eros* que había hecho el propio Platón en el *Banquete*.

El 'claro' del ser (*Lichtung*) es el mundo en el sentido en que se utiliza esa expresión en *Ser y Tiempo* y en toda la obra heideggeriana, y que se corresponde bastante con el término 'cultura' en el sentido que se le suele dar en los textos de antropología cultural. Que la existencia se defina como estar en el 'claro' significa que el hombre es un ser-en-el-mundo, y que, en tanto que ser-en-el-mundo, el hombre es el lugar donde el ser se manifiesta, el ahí ('*Da*') donde acontece el ser ('*sein*'), el *Da-sein*.

El término '*Lichtung*' sustituye al término '*Welt*', y el término '*Ex-sistenz*' al término '*Da-sein*'. Estas modificaciones terminológicas, que Heidegger mantendrá ya en el resto de sus obras, indican que a partir de ahora no se adopta el punto de vista del *Dasein*, como ocurría en su obra anterior, sino el punto de vista del ser, lo que significa que, según el plan general de su obra, trazado en *Ser y Tiempo*, § 8, se ha pasado de la ontología fundamental, a la ontología general. Este cambio terminológico y las indicaciones del propio Heidegger son las que motivaron la diferenciación entre el primer y el segundo Heidegger por parte de la crítica de los años 50 y 60 como ya se ha señalado.

Al adoptar ahora el punto de vista del ser, Heidegger vuelve a situarse en aquella posición platónica y aristotélica en la que el hombre es definido como el que ama el

<sup>24</sup> Cfr. Platón, *Protágoras*, 320 c- 323 e.

<sup>25</sup> A. Gehlen, *El hombre*, Sígueme, Salamanca, 1980.

<sup>26</sup> J. Ortega y Gasset, *Historia como sistema*, Alianza, Madrid, 1982.



saber, como el que ama el ser, la realidad, el conocimiento de ello, es decir, como *filo-sophós*. La esencia del hombre consiste en ser filósofo, en amar la realidad y desear poseerla, adueñarse de ella, conocerla. También Aristóteles definía la filosofía como el saber que se busca, como ese saber cuyos límites se desconocen y ni siquiera se sabe si es alcanzable, y como ese saber que apunta a los más altos ideales del humanismo de todos los tiempos: hacer libre al hombre<sup>27</sup>.

El comienzo de este amor es la belleza, es esplendor del ser, que los griegos habían dicho producía un estado de ánimo específico: la admiración. Heidegger había señalado anteriormente que el ser se capta más bien en otro estado de ánimo diverso, que es la angustia o también el aburrimiento, pero entonces se trataba preferentemente del ser de la ontología fundamental, del ser del *Dasein* y de su esencia, y sólo secundariamente del ser en general, del ser de la ontología general. Ahora que se ocupa de éste, también Heidegger cree que se capta preferentemente en la vivencia de su esplendor.

Por eso a partir de ahora los análisis de Heidegger ya no arrancan de estados de ánimo negativos o privativos, sino más bien del esplendor del ser mismo y de los conceptos clave de la historia de la ontología, para llevar a cabo el programa de su destrucción.

Ahora le importa dejar muy claro que en la determinación del hombre como animal racional el biologismo queda entronizado de un modo que no se supera «por añadirle a la parte corporal del hombre el alma, al alma el espíritu y al espíritu lo existencial» si después se vuelve a caer en el olvido del ser. Y eso es lo que veladamente le reprocha a Husserl y a Scheler.

Por su parte, el desarrollo de las ciencias biomédicas, aunque logren una explicación plena del cuerpo, por ejemplo, diríamos hoy, un desciframiento completo del genoma humano y un despliegue plenamente satisfactorio de la farmacogenómica, tampoco nos brindaría un mejor conocimiento de la esencia humana. «Después de todo, bien podría ser que la naturaleza ocultase su esencia precisamente en la cara que presenta al dominio técnico del hombre»<sup>(29)</sup><sup>28</sup> Si la esencia humana reside en el despliegue de la vida biográfica, no cabe un esclarecimiento de ella por mucho que se amplíe el dominio científico-técnico de la vida biológica.

#### 10.- Interpretaciones de la existencia. El existencialismo.

«Aquello que sea el hombre, esto es, lo que en el lenguaje tradicional de la metafísica se llama la 'esencia' del hombre, reside en su ex-sistencia. Pero, así pensada, la ex-sistencia no es idéntica al concepto tradicional de *existencia*, que significa realidad efectiva, a diferencia de la *essentia*, que significa posibilidad» (29).

En efecto, el término existencia ha sufrido no pocos avatares en la historia de la filosofía, o sea, en la historia de la metafísica. En la escolástica medieval, existencia designa la actualidad de lo que efectivamente se da, mientras que esencia designa la idea en tanto que posibilidad. En el siglo XVIII, con Kant, existencia quiere decir realidad efectiva,

<sup>27</sup> Cfr. *Metafísica*, I, 1 y 2, 980 a21- 983 a24

<sup>28</sup> Esta observación permite señalar que tampoco una técnica perfectamente natural, una homeotécnica, como la llaman P. Sloterdijk y Felix Duque, sería el camino para la realización del programa humanista de Heidegger. Cfr. P. Sloterdijk, *Reglas para el parque humano*. Siruela, Madrid, 2000; Felix Duque, *En torno al humanismo*. Heidegger, Gadamer, Sloterdijk, Tecnos, Madrid, 2002

objetividad de la experiencia que llena de contenido empírico un concepto. Para Hegel la existencia es la realización de la esencia o «la idea de la subjetividad absoluta que se sabe a sí misma», y Nietzsche la concibe como «el eterno retorno de lo mismo».

Estas concepciones de la existencia son, para Heidegger, diversas sólo a primera vista. En el fondo, todas significan «realidad efectiva» (30), y no tienen nada en común con su concepción según la cual ex-sistencia es vida biográfica, despliegue extrático, salida de sí y generación de un ámbito, un 'aquí' en el que aparece el ser, y en el que aparece como nombrado, como mundo generado por el *Dasein*, por el pensar, mediante el lenguaje.

Definir al hombre como animal racional, como viviente orgánico, no aclara mucho la esencia del hombre porque los animales son la clase de vivientes que no tienen vida biográfica, que no tienen que ser algo o alguien para ser ellos mismos, y por eso, aunque sean vivientes, «están separados de nuestra esencia ex-sistente por un abismo». «Por contra, podría parecer que la esencia de lo divino está más próxima a nosotros» (31), porque Dios es el ser que crea mundos mediante el lenguaje, y el hombre también es el ser que hace eso.

Añadir a 'animal' el carácter de 'racional' y explicitar dicho carácter en el sentido de que es el animal que tiene lenguaje tampoco aclara más, porque «el lenguaje no es en su esencia la expresión de un organismo ni tampoco la expresión de un ser vivo» (31), sino el despliegue de un ámbito, de un lugar, donde la realidad aparece según el ritmo y los modos del decir, es el ahí donde la realidad acontece.

Si a las plantas y a los animales les falta lenguaje es porque están determinados por el medio, porque no tienen vida biográfica, «porque nunca se hallan libremente dispuestos en el claro del ser, el único que es 'mundo'» (31).

A su vez, si se piensa el lenguaje como una correspondencia entre signo y significado, también se pierde su esencia, porque «lenguaje es advenimiento del ser mismo, que aclara y oculta» (31).

Así pues, ex-sistencia en cuanto término para designar al ser humano, el modo de ser propio del hombre, no significa efectividad real. «La frase que dice 'el hombre ex-siste' no responde a la pregunta de si el hombre es o no real, sino a la pregunta por la esencia del hombre» (32).

«Ahora bien, la última y peor de las confusiones consistiría en querer explicar la frase sobre la esencia ex-sistente del hombre como si fuera la aplicación secularizada y trasladada al hombre de una idea sobre dios expresada por la teología cristiana (*Deus est ipsum esse*)» (33).

El hombre no se crea a sí mismo ni tampoco pone su ex-sistencia. El hombre, como se dijo en *Sery Tiempo*, proyecta su vida, pero este proyectar no es un poner representativo u objetivo, porque proyectar la propia vida no es ponerla objetiva o representativamente.

Proyectar la propia vida no es ser uno *causa sui*, causa de sí mismo, como puede ser pensado el *ipsum esse*. Uno no pone su vida ni la tiene más de lo que la vida le tiene a uno y le pone a uno en las situaciones.

Existencia quiere decir tener que ser, tener que hacerse uno cargo de su vida, curarse de ella, siendo en-el-mundo y a la vez generando siempre de nuevo mundo. Eso es existir en el claro del ser y en referencia al ser.

Pensar esto es difícil porque uno sucumbe siempre a la inercia de pensar representativamente, objetivamente, según el esquema sujeto-objeto, y hay pocas indicaciones y pocos hábitos para hacerlo existencialmente. Porque «a la hora de publicar *Sery Tiempo*

no se dio a la imprenta la tercera sección de la primera parte, «Tiempo y ser». Allí se produce un giro (*Kehre*) que lo cambia todo». Al publicar la obra en que se muestra el ser desde el punto de vista del tiempo, de la vida, y no desde el punto de vista de la objetividad (que es el punto de vista de la intemporalidad), se omitió la parte en que se muestra la realidad y la existencia desde el punto de vista del ser.

«Dicha sección no se dio a la imprenta porque el pensar no fue capaz de expresar ese giro con un decir de suficiente alcance, ni tampoco consiguió superar esa dificultad con ayuda del lenguaje de la metafísica» (34)

La primera vez que Heidegger percibe que el punto de vista en el que estaba situado cuando escribió *Ser y Tiempo* era el punto de vista del ser fue al dar la conferencia «De la esencia de la verdad» en 1939, que se publicó luego en 1943.

«Dicho giro no consiste en un cambio del punto de vista de *Ser y Tiempo*, sino que en él es donde ese pensar que se trataba de obtener llega por primera vez a la dimensión desde la que se ha experimentado *Ser y Tiempo*, concretamente, como experiencia fundamental del olvido del ser» (34).

Aunque la primera crítica situó aquí la ruptura entre el primer y el segundo Heidegger, hay motivo para sostener, en una lectura muy atenta, que no hay propiamente ruptura, sino punto de inflexión y continuidad.

Esta determinación de la esencia humana como referencia al ser, como existencia, podría llamarse existencialismo, pues ese término es el utilizado por Sartre para designar su propia concepción del hombre y de la existencia, pero ocurre que entre su planteamiento y el de Heidegger hay notables diferencias.

La tesis central de Sartre es que la existencia, la vida real, precede a la esencia, a lo que es el hombre y lo que es cada ser humano. Pero «la inversión de una frase metafísica sigue siendo metafísica» (35), y por eso la tesis de Sartre se mantiene en la línea de pensamiento inaugurada por Platón, continuada por el pensamiento medieval y asumida por la filosofía moderna desde Leibniz. Los entes se componen de *essentia* (esencia= correlato de la definición, esencialidad, idealidad, indiferencia respecto de la existencia efectiva, posibilidad) y *existentia* (existencia= actualidad, realidad efectiva, dado en el plano empírico, en el orden espacio-temporal).

«¿Acaso el hecho de que las cosas sean de este modo en lo relativo a la distinción entre *essentia* y *existentia* no es una señal del olvido del ser?» (35) La posición de Sartre deja muy claro que el hombre tiene que hacerse a sí mismo, y que de ahí resulta la esencia, lo que el hombre es.

Pero eso «no tiene ni lo más mínimo en común con la frase de *Ser y Tiempo*» en la que se dice que la esencia del hombre es su existencia. Lo que Heidegger sostiene es que la esencia del hombre consiste en estar abierto a y en referencia al ser, consiste en salir de sí, en el éxtasis, y que existir así es pensar el ser, acogerlo y traerlo al lenguaje.

«Aquello que todavía hoy y por vez primera queda por decir tal vez pudiera convertirse en el estímulo necesario para guiar a la esencia del hombre y lograr que piense atentamente la dimensión de la verdad del ser que reina en ella» (36).

### 11.- La existencia del hombre es su sustancia: la dignidad del hombre.

¿Cómo es la referencia del hombre al ser? ¿Cómo afecta el ser al hombre, cómo lo reclama? Estas preguntas radicales tienen sentido cuando el hombre se percató de que ex-siste. La fórmula aristotélico-escolástica decía «para el viviente, vivir es ser», es decir, el hombre no es un viviente orgánico por un título distinto de aquel por el que existe, por el que es en absoluto. Aquello por lo que está vivo y es un cuerpo es aquello por lo que es. Pero para el hombre ser no es vivir una vida biológica, para el hombre, ser es tener una vida biográfica, existir. Tener una vida biográfica, existir, no es el resultado del pensar en cuanto que el pensar pudiera poner la vida en tanto que objeto (una vida pensada). Esa es una de las maneras posibles de interpretar la tesis cartesiana *cogito ergo sum*, pienso luego existo, y no la mejor manera, por cierto.

Tener una vida biográfica, existir, no es un resultado del pensar en cuanto que algo pensado, sino que es algo que acontece mediante el pensar, o al pensar, porque pensar es referirse al ser, es apertura, y el resto de los entes están clausurados en sí mismos. Y gracias a esa apertura el ser puede manifestarse, gracias a esa apertura hay un esplendor del ser, una verdad del ser, y el *Dasein* puede acoger en sí esa verdad del ser de los entes y decirla.

Eso es ex-sistencia, y eso es la esencia del hombre, pero ahora Heidegger lo dice de otra manera que ya había utilizado en varias ocasiones en *Ser y Tiempo*, «la ex-sistencia del hombre es su sustancia», o bien, «la sustancia del hombre es su ex-sistencia» (37), entendiendo sustancia no como *ousía*, como idealidad, sino como el sí mismo en que el ex-sistente existe, a saber le del ser. El ex-sistente no existe en sí mismo, sino en el ser, en vez de ex-sistir en-sí ex-siste fuera de sí, ex-siste en otro, existe en la verdad del ser.

«Mediante esta determinación esencial del hombre ni se desechan ni se tildan de falsas las interpretaciones humanísticas del ser humano como animal racional, ‘persona’, o ser dotado de espíritu, alma y cuerpo» (37). Solamente se insiste en que mediante ellas no se piensa la esencia humana en toda su altura y no se llega a «experimentar la auténtica dignidad del hombre» (37).

Esos son los reparos de Heidegger ante los humanismos anteriores. Porque «la altura esencial del hombre no consiste en que él sea la sustancia de lo ente en cuanto su ‘sujeto’ para luego, y puesto que él es el que tiene en sus manos el poder del ser, dejar que desaparezca el ser de lo ente en esa tan excesivamente celebrada ‘objetividad’» (38).

La altura máxima a la que el hombre puede llegar no es la de «sujeto» que recoge todo ente para convertirlo en objeto y transformarlo según todas las posibilidades científico-técnicas, olvidándose del ser de esos entes, y convirtiéndose él mismo en la ‘sustancia’ de un universo de entes objetivos y artificiales. Dicho universo no existe en-sí, sino precisamente en el sujeto, que es el fundamento de la objetividad y, por eso, su sustancia.

«El hombre se encuentra arrojado por el ser mismo a la verdad del ser, a fin de que, ex-sistiendo de ese modo, preserve la verdad del ser para que lo ente aparezca en la luz del ser como eso ente que es. Si acaso y cómo aparece, si acaso y de qué modo el dios y los dioses, la historia y la naturaleza entran o no en el claro del ser, se presentan y se ausentan, eso es algo que no lo decide el hombre. El adevinamiento de lo ente reside en el destino del ser» (38).

La altura máxima a la que el hombre está destinado no es a la de ser sujeto, a la de ser el déspota de lo ente, sino a la de ser «el pastor del ser». «Esto es lo único que pretende pensar Ser y Tiempo cuando experimenta la existencia extática como ‘cuidado’ (§ 44)» (39).

Para Heidegger, más dignidad que en ser un fin en sí mismo, un fin para sí mismo, en ser sujeto, la hay en acoger el ser, en tenerlo a su cuidado, en darle cauce y esplendor mediante y en el lenguaje. Pensar el ser implica una actitud humilde, y hay más dignidad en referirse al ser en términos reverentes que en términos despóticos. Si hay un destino más alto, si el dios y los dioses entrarán o no en la vida del hombre, eso es ya algo que no lo decide él.

Este era también el motivo del humanismo renacentista, y el sentido que se daba a la dignidad humana entonces, justamente en relación con el lenguaje. De ello hay abundante testimonio en las *praelectiones*, en las lecciones de apertura de los cursos académicos, en las que ensalzaban las excelencias de las humanidades, que a su vez garantizaban la dignidad humana<sup>29</sup>.

Pero Heidegger llega a un punto al que los demás humanistas no habían llegado, a la raíz ontológica del problema del encubrimiento y descubrimiento de esa dignidad, y por eso titubea a la hora de establecer una continuidad o una discontinuidad entre los humanismos de la historia de occidente y el humanismo que él considera viable y necesario cuando Europa acaba de salir de la mayor de las catástrofe que ella podía haberse provocado así misma.

## II.- *El ser y las claves de lo humano.*

### 12.- *¿Qué es el ser?*

Se ha dicho ya que el ser es «la callada fuerza de lo posible», y que la existencia humana es referencia al ser, o lo que es lo mismo, *eros*, amor, que se despliega porque la amada, el ser, que ama al hombre primero, a su vez lo enamora, lo seduce.

Pero ahora, después de haberle dado tantas vueltas, Heidegger siente la necesidad de abordar el tema del ser del modo más inmediato y directo posible, y lo hace de modo contundente.

«Pero el ser, ¿qué es el ser? El ser ‘es’ él mismo» y no otra cosa, «el ‘ser’ no es ni dios ni un fundamento del mundo» (39). No es nada que haya que ir a buscar a la teología ni a la cosmología, no es nada que se esconda detrás del mundo ni en la cima de los misterios religiosos. ¿Quién ha inventado eso de que el ser es dios?, ¿cómo ha llegado dios a la metafísica?, ¿dónde estaba antes?, ¿qué es lo que debería designar la palabra dios? Son preguntas que se irán respondiendo más adelante, en la *Carta sobre el humanismo* y en otras obras. Ahora el asunto es el ser en sí mismo y en tanto que él mismo.

«El ser es lo más próximo. Pero la proximidad es lo que más lejos le queda al hombre», y por eso el ser es lo más difícil de pensar. La escolástica medieval, en una líneas muy aristotélica, había señalado que el objeto propio y adecuado del entendimiento humano son las esencias de los entes sensibles, en contraposición a la materia, al pensamiento

<sup>29</sup> «Jóvenes ya formados o por formar: que nadie, nadie, os lo suplico, os borre la convicción y la certeza de que las letras son la única prueba de que se es verdaderamente hombre», Juan de Maldonado, *Oratiuncula*, apertura de curso en Burgos, 1545, citado por F. Rico, *El sueño del humanismo*, cit., p. 181.

o al ser, que no son tema adecuado del entendimiento humano porque no son determinaciones formales, *eidos*. El entendimiento humano se hace cargo bien de las cosas que hay, pero no del haberlas, piensa sin dificultad los entes que existen, pero no su existir, ve bien lo iluminado, pero no la luz. El ser y la existencia no son objeto propio y adecuado del entendimiento humano, sino impropio e inadecuado, y eso ha planteado una serie de problemas que marcan la historia del pensamiento occidental por completo<sup>30</sup>.

¿Qué es lo que el pensamiento piensa cuando, en lugar de pensar las cosas que hay, piensa el haberlas?, ¿qué piensa cuando, en vez de pensar en las ideas de la mente, piensa en la mente sola, sin las ideas?, ¿o cuando piensa en la materia prima sin sus formas? Pues... nada. O mejor dicho no-algo, pero cuando el pensamiento está cómodo es cuando piensa algo: animales, planetas o ciudades que existen o incluso que no existen. Porque desde el punto de vista de lo pensable, de lo inteligible, da igual que lo pensado corresponda a cosas que existen o que no. Los números no corresponden a cosas que existen, Platón y Aristóteles tampoco existen, y los centauros no existen.

Si se intenta pensar la existencia sola, sin lo existente, el pensamiento no obtiene nada que pueda constituir una determinación inteligible. Kant expresaba esta peculiaridad de la existencia diciendo que no es un predicado real, una nota que pueda añadirse a algún ente para completar su esencia. La existencia no es algo que cuente para la lógica formal, pero, sobre todo, no es algo que cuente para la filosofía.

La reivindicación de la existencia se plantea nuevamente desde el campo de la religión. Como ocurrió en el caso de Bernardo de Claraval frente a Abelardo, en el de Pascal frente a Descartes y ahora, en el de Kierkegaard frente a Hegel. El impulso de Kierkegaard provenía de que «estaba poseído por la convicción de que, si la religión, que es vida, está en constante peligro de degenerar en especulación abstracta, ello es debido a que uno de los permanentes propósitos de la filosofía es eliminar la existencia»<sup>31</sup>.

Inspirándose en Kierkegaard tanto como en Husserl, Heidegger expresa esto mismo diciendo que la filosofía piensa el ente, pero no el ser, y puesto que la metafísica es la ciencia que, según la definió Aristóteles, se ocupa del ente en cuanto ente, también le da el nombre de metafísica al saber en el que se consume el ocultamiento o el olvido del ser. «Sin embargo, este ocultamiento no es un defecto de la metafísica, sino el tesoro de su propia riqueza, que le ha sido retenido y al mismo tiempo mantenido» (40). En efecto, como se irá viendo, es el recurso a la metafísica, a esos filósofos a quienes llama «pensadores esenciales», lo que permite acercarse al ser y pensarlo.

La cuestión ahora es cómo pensar el ser. Apoyándose en todo lo expuesto en la conferencia *De la esencia de la verdad*, Heidegger centra la atención en la relación entre el pensar y el ser prescindiendo de lo pensado y de los entes, según esa especie de reducción trascendental de la que habla la fenomenología. «La verdad del ser, en cuanto iluminación (*Lichtung*) [de los entes]» es lo que queda como tema y asunto para el pensamiento. «El claro mismo [*Lichtung*] es el ser» y eso es lo único que «toca e impresiona» al hombre, de manera que «el hombre sólo puede tocar (*thigean*, Aristóteles, Met. Z 10) el ser en la aprehensión (*noein*)» (40).

<sup>30</sup> Una excelente historia de las vicisitudes del ser y la existencia en el pensamiento occidental, a la que ya hemos aludido, *El ser y los filósofos* de Etienne Gilson, se estaba escribiendo mientras Heidegger redactaba esta carta., y se publicó en 1949.

<sup>31</sup> E. Gilson, *op. cit.* p 216. Para la concepción de la existencia de Kierkegaard, cfr. pp. 215-230.

Desde este punto de vista, la verdad no está en el juicio, como siempre ha sostenido la lógica desde Aristóteles, pero tampoco en el razonamiento, como algunos filósofos han señalado (singularmente Hegel), sino en la simple aprehensión, en la primera de las tres operaciones que la lógica clásica asigna al intelecto humano. En la aprehensión no está la verdad formal, verdad lógica o verdad de las proposiciones, pero sí la verdad del ser. Justo porque el juicio y el razonamiento pueden versar sobre lo inexistente, pero la aprehensión no, y como se trata precisamente de la verdad del ser, de una especie de «impresión de realidad», como decía Zubiri, sólo cabe captarla en la aprehensión.

El ser, la verdad del ser, se percibe, pero no se deduce ni se expresa proposicionalmente. Cuando Aristóteles afirma al comienzo de la *Metafísica*, que todos los hombres desean por naturaleza saber, ilustra su tesis con el amor que todos los hombre tienen a la vista y lo que temen perderla, pues es el sentido que más conocimiento proporciona, y de modo semejante hace con la razón. Pero en el caso de la razón se teme perderla porque en la razón es en lo que consiste principalmente uno mismo, como se sostiene en la tradición aristotélica medieval.

La pérdida de la razón, la locura, es la pérdida del sí mismo y del sentido de lo real, pero no la pérdida de la capacidad de razonar o de expresar proposiciones. Es esa referencia a lo real, esa percepción de la realidad en cuanto tal, no expresable en términos formales ni proposicionales, lo que se pierde cuando alguien se vuelve loco, pero no la capacidad de razonar ni de desarrollar razonamientos formales<sup>32</sup>. Pues bien, eso que perciben los cuerdos y en lo cual consiste la cordura, y que coincide con eso que todos los hombres desean por naturaleza, es lo que Heidegger llama el ser. Ahora se trata de examinar más despacio esa aprehensión.

### 13.- Relación entre ser y existencia. Caída y lenguaje.

La cuestión, formulada en su sentido más amplio, es «¿cómo se relaciona el ser con la existencia?» (40)

El ser, la realidad, es quien mantiene cabe sí a la ex-sistencia, al hombre, en su ser esencialmente extático, fuera de sí, volcado en sus cuidados y sus proyectos. El ser, la realidad, no es algo que esté dado fuera y lejos del hombre. Justamente es lo más próximo. Más aún, el ser, la realidad, mantiene al ser humano, a la ex-sistencia, como lugar de la verdad del ser, como lugar donde la realidad es percibida en sí, según la verdad de ella misma, y en eso consiste la cordura, la sabiduría. Pero como el ser humano está volcado en la cura, en las preocupaciones del vivir y del sobrevivir, «no reconoce lo más próximo de todo [el ser], ateniéndose sólo a lo siguiente más próximo [los entes]» (41).

Ese olvido de la verdad del ser es lo que en *Ser y Tiempo* se llamó 'caída', no con un sentido religioso o moral, como significando una aversión a dios o una transgresión de sus mandatos, sino con un sentido ontológico, significando que la vinculación esencial del hombre con el ser, su sentido de lo real, queda distorsionado o incluso roto. El modo

<sup>32</sup> Esta tesis se encuentra formulada en el plano literario en G.K. Chesterton, *Ortodoxia*, cap. 1. También este ensayista británico, en su biografía de Tomás de Aquino, insiste en que la intuición básica de este filósofo es la percepción de la realidad, del ser, del acto de ser como realidad. Esta tesis, expuestas antes de la conferencia de Heidegger sobre *La esencia de la verdad*, y antes de las obras de Gilson sobre el Aquinate, son citadas y elogiadas por Gilson, años después de la muerte de Chesterton.

correcto y el incorrecto de esa vinculación, que Heidegger denomina «propiedad» e «impropiiedad» respectivamente, tampoco se entienden en un sentido moral-existencial. Agustín sí que entendía esas situaciones en un sentido moral-existencial, y las describía como «haberse encontrado a sí mismo» y estar «extraviado», pero Heidegger las interpreta en sentido ontológico.

La cuestión ¿qué es lo que hace que el hombre permanezca en la cordura, en la sabiduría de atenerse a lo real, o se evada de lo real siguiendo sus ensoñaciones de triunfo, de fama y de placer, sus especulaciones y deducciones sobre los astros, sobre la historia pasada o sobre los proyectos futuros?

La respuesta de Heidegger es: lo que hace que el hombre se mantenga en la cordura, en la sabiduría de atenerse a la realidad, a la verdad del ser, es la realidad misma, que es como es por mor del hombre, para que el hombre se atenga a ella. En eso consiste la verdad del ser, la esencia de la realidad, y en ella, a su vez, se funda la esencia humana, la esencia del existente humano, que Heidegger denomina con el término *ex-sistencia*, y que consiste justamente en atenerse a la realidad, a la verdad del ser.

Heidegger declara que eso es lo que se propuso decir cuando escribió *Ser y Tiempo*, convencido, entonces como ahora, de que nunca antes en la historia del pensamiento había propuesto nadie pensar el ser en vez de los entes, la realidad en vez de las cosas reales.

El ser, la realidad, se dan como lo más próximo, como «la simple proximidad de un reinar que no resulta apremiante», «como el propio lenguaje» (42). Pero el lenguaje está pensado e interpretado de forma que, además de ocultar el ser, oculta la propia esencia del lenguaje e impide comprenderla como tal.

El lenguaje se entiende según la estructura del hombre como animal racional, según la división tripartita en cuerpo, alma y espíritu, y así, análogamente, se concibe «la forma fonética y el signo escrito como el cuerpo de la palabra, la melodía y el ritmo como su alma y la parte significativa como el espíritu del lenguaje» (42). Se cree que las palabras se construyen mediante esos tres factores para nombrar las cosas que hay, y se supone que las hay y son como son independientemente del lenguaje.

Pero esas realidades designadas con términos como España, dólar, Roma, culpa, etc. no existen independientemente del proceso de constituir las, que es el mismo proceso del nombrarlas. Y eso vale también para realidades como universo, gravedad, agujeros negros o antimateria. El lenguaje constituye el mundo al nombrarlo, y por eso no existe el uno sin el otro, al contrario de lo que se supone en la concepción instrumental y en la concepción representativa del lenguaje. Por eso puede decirse que «el lenguaje es la casa del ser, que ha acontecido y ha sido establecida por el ser mismo» y por eso «se debe pensar la esencia del lenguaje [...] como morada del ser humano» (43).

En la terminología heideggeriana «mundo» es la parte o el aspecto del ser que el hombre nombra, que por así decirlo 'domestica', convierte en 'domus', en 'casa'. La parte del ser que no ha sido domesticada no es parte del mundo, de manera que el ser habita o mora en el mundo, y a la vez ese mundo es la morada del ser humano. Se podría expresar lo mismo diciendo que la naturaleza se da a los hombres en una cultura, pues no hay ninguna manera en que la naturaleza pueda darse (ni pueda nombrarse) al margen de la cultura. Por eso cabe decir que la cultura es la morada y la casa de la naturaleza, el modo en que la naturaleza se hace presente al hombre y es domesticada por él. A la vez, también puede decirse que la cultura es la casa del hombre.



Pues bien, la tesis de Heidegger es que «el hombre ex-siste al habitar la casa del ser», y que lo esencial de esa ex-sistencia, lo que hace que el hombre sea un ser volcado hacia lo otro que él mismo, lo que hace que esté fuera de sí, en éxtasis hacia la realidad, no es el propio hombre, sino la realidad. Aquello por lo cual el hombre es «cura», aquello por lo que su vida es «cuidarse» de las cosas de la vida, es justamente la realidad de las cosas.

La tesis heideggeriana queda mejor ilustrada si en vez de describirla desde el punto de vista del ser, se describe desde el de uno de sus aspectos o una de las llamadas propiedades trascendentales, a saber, la belleza, como ya se hizo anteriormente.

En efecto, volviendo a las claves afectiva e imaginativa, se puede repetir que describir la esencia humana en términos de éxtasis equivale a describirla como *eros* (y ciertamente como *eros* platónico), como aquello que tiene su culminación, su centro o su mismidad fuera de sí, en lo otro. Decir que lo esencial de la dimensión extática del hombre corresponde al ser y no al hombre equivale a decir que quien aviva y despierta a *eros* es la belleza, puesto que *eros* no se aviva ni se despierta por sí mismo. El enamoramiento nunca es un acto reflexivo, libre y autónomo, sino algo producido desde fuera, es una seducción, un deslumbramiento, una cautivación. Y eso es lo que le pasa al que se atiene a la realidad, que le ocurre ser arrebatado por la belleza, de la que se enamora, o por la sabiduría, de la que también queda prendado. Y volviendo a la clave mítico imaginativa, se puede repetir que en el principio eran Urano y Gea, el hombre y la mujer, como enseñaba Hesiodo, y que de sus sucesivas uniones fue surgiendo el mundo, la realidad, y así fue teniendo su morada el ser por una parte, y el hombre por otra.

Pues bien, si se define al hombre como *eros*, entonces el hombre no es ni animal racional, ni substancia, ni razón autónoma y soberana, ni sujeto, que es como la metafísica lo ha definido a lo largo de la historia de la cultura occidental, ocultando y olvidando que el primado, en la dinámica existencial, corresponde a la realidad, y no al hombre. Por eso Heidegger tiene serias reservas a la hora de adoptar el término «humanismo» para designar su enfoque del *ex-sistente*, porque ese término ya se ha utilizado para designar las concepciones del hombre y de la realidad que camuflan y esconden lo que él quiere poner al descubierto.

El lenguaje es absolutamente esencial al hombre, y no una capacidad operativa más entre otras. Si se prescindiera de él resultaría una grave amputación de la esencia humana. No habría hombre. Se trata de una relación similar a la existente entre el Padre y el Verbo. Si se prescindiera del Verbo, Dios no sería Dios. Y no es descabellado pensar que Heidegger tuviera presente de algún modo esta similitud, pues opera en no pocas ocasiones con categorías bíblicas.

La narratividad y la expresividad verbal definen más ajustadamente la esencia humana que la síntesis de animalidad y racionalidad. Más que el animal que tiene logos, el hombre es el ser que cuenta historias, el ser que crea mundo por medio de la palabra.

#### 14.- Existencia y humanismo.

Quizá no compensa seguir llamando humanismo a una doctrina de estas características, en la cual lo esencial del hombre es su ser extático, su estar fuera de sí, su estar referido a e instalado en el ser. Porque el humanismo nunca ha pensado el ser más que como ente, incluido el humanismo de Sartre, y por eso tampoco ha pensado al hombre en su altura máxima, sino que más bien lo ha rebajado.

Sartre dice que se sitúa «en un plano en el que hay solamente hombres», pero lo que aquí se sostiene, es que nos situamos «en un plano en el que hay principalmente Ser».

Que hay ser significa, desde la perspectiva de *Ser y Tiempo*, que el ser se da, que la esencia del ser consiste en hacer que los entes sean, en generarlos, en darlos, y a la vez en darse él mismo. Pero el ser no es 'algo', un ente que genera o hace ser a otros entes como la causa produce el efecto. Las causas y los efectos son algo que acontece en el orden del ser, pero no lo que genera o fundamenta este orden mismo. El ser no puede ser generado ni fundamentado por nada anterior, es absolutamente lo primero, y el pensamiento no puede intentar colocarle algo antes para explicar a partir de ello su emergencia. Ya se dijo en *Ser y Tiempo* § 43 que ese proceder es lo que genera los enredos entre el idealismo y el realismo.

El ser es lo absolutamente primero, y así lo expresa el propio Parménides: «pues hay ser». En esa expresión radica el misterio inicial de todo pensamiento. Todo pensamiento comienza ahí, aunque no lo sepa, aunque empiece de otra manera o por otro sitio. El verdadero comienzo del pensar es ese: «pues en verdad hay ser».

«Tal vez lo que ocurre es que el 'es' sólo se puede decir con propiedad del ser, de tal modo que ningún ente 'es' nunca verdaderamente» (45).

Por eso quizá habrá que decir: — no «el aire es», sino «el aire airea», — no «el agua es», sino «el agua agüea», — no «la tierra es», sino «la tierra terrea», — no «el fuego es», sino «el fuego foguea», — no «el hombre es», sino «el hombre hombrea, humana o humaniza».

Sólo del ser se puede decir que 'es', siendo para él ser hacer que el aire airee, etc, y, sobre todo, *hacer que el hombre hombree, es decir, que humanice, esto es, que ex-sista*. El hombre puede humanizar, y lo hace propiamente cuando cae en la cuenta de que el ser sólo se dice del ser —siendo la fuente de todo lo demás—, cuando se percató de que *el ser es mucho más amplio que el pensar, y de que éste no puede preceder a aquél de ninguna manera*.

La Ilustración concibe a la razón como infinita, y por eso fuera de ella no hay nada, ni siquiera el ser, que está precisamente olvidado. Cuando se cae en la cuenta de ese olvido y se le presta atención, se cae en la cuenta de que el ser desborda a la razón, la precede y la supera siempre, y por eso hay *misterio*. El misterio es lo que desborda el pensamiento.

El ser lo que hace es ser, darse, hacer que haya cosas: el fuego, el aire, la tierra, el agua, y el mismo hombre. A esta concepción del ser y de lo humano, quizá no compense llamarle humanismo, porque tradicionalmente humanismo se ha llamado a otra concepción según la cual el hombre es concebido como un ente causado a su vez por otro, el ser, con completo olvido de esa relación peculiar del hombre con el ser, que define la esencia humana. Concebir al hombre como un ente causado por otro ente, aunque sea el ente supremo, significa que la esencia humana no ha sido pensada a fondo y que esa omisión tiene unas implicaciones que tampoco han sido examinadas.

### 15.- La Historia del ser.

La expresión de Parménides «pues en verdad hay ser», continúa sin haber sido pensada, porque aunque hay muchos pensamientos, muchas doctrinas filosóficas y muchas teorías, muy pocas empiezan por ahí, que es el verdadero principio, «y eso nos da la medida del progreso de la filosofía» (45).

La filosofía no tiene que progresar, tiene que mantenerse en el principio del pensar y pensarlo. Progresar, en el sentido de ir más allá de esa posición, es un error. Ahora bien, como ningún pensador puede permitirse el lujo de especular sobre el modo en que el ser se da sin apoyarse en nada, hay que ir siempre a los intentos de otros pensadores.

El ser se da, y no puede no darse. Ese es su destino, su sino. El destino del ser es dar y darse, independientemente de cómo sea recibido y acogido. Y su historia es la historia de cómo ha sido recibido y acogido, de cómo, por decir así, lo han tratado los pensadores. La historia del ser es el conjunto de las veces que alguien ha querido sostenerle la mirada a ese darse del ser, y ha resbalado, ha caído en la tentación o en la trampa de pensar el ser como un ente, como un algo, antecedido por otro algo.

«No existe un pensar 'sistemático' y, a su lado, a modo de ilustración, una historia de las opiniones pretéritas» (46).

No hay ninguna posibilidad de agotar el ser con el pensamiento, de imaginarse o de pensar todos los tipos de entes que el ser podría dar, producir, de manera que el pensamiento llegara de algún modo a 'deducir' lo que puede dar de sí el ser, tanto en cosas, efectos y acontecimientos, como en teorías sobre todo ello. En contra de lo que piensa Hegel, la historia no tiene una sistemática, un logos deducible o calculable, ni el pensamiento es ni puede desplegarse por completo en un sistema que pudiera coincidir con la historia.

Lo que hay es la historia del ser, de ese inevitable darse del ser, cuyo recuerdo o memoria es el pensar, lo que han dicho y dicen los pensadores. Pero «la memoria se diferencia esencialmente de la actualización a posteriori de la historia comprendida como un transcurrir pasado» (46). La memoria es volver a vivir lo que antes ha sido vivido de tal manera que tenga plena vigencia en el presente en que está siendo recordado, mientras que la historia como transcurrir de lo que ha pasado es referir eso que ha pasado dejándolo allí, sin que eso pueda volver a ser en el presente lo que da vida y sentido al que rememora.

El ser no puede sino cumplir su destino, que es darse, pero como por otra parte no puede ser recibido y acogido del todo, no puede darse sino en y mediante los entes, y ocultándose al darlos, su destino es también negarse a sí mismo, no ser recibido ni acogido

«Sin embargo, la definición de Hegel de la historia como desarrollo del 'espíritu' no carece de verdad. Tampoco es que sea en parte falsa y en parte verdadera» (47). Esa historia no es la historia del ser, es, justamente, la historia del espíritu, y gracias a Hegel podemos pensar y comprender que el espíritu puede entenderse a sí mismo y realizarse como un absoluto que asume la totalidad de lo real en su propia realización. Es decir, gracias a Hegel podemos comprender que el espíritu se puede pensar a sí mismo como una construcción metafísica, como un sistema de objetividades pensadas al margen del ser.

Pero «la metafísica absoluta, junto con las inversiones que llevaron a cabo Marx y Nietzsche, pertenece a la historia de la verdad del ser» (47), pertenece a la historia de las manifestaciones del ser, de los modos de darse el ser, y a la historia de los modos de ser recibido.

El modo en que Hegel, Marx y Nietzsche han pensado el principio, lo originario, y han desarrollado sus tesis desde ese punto de partida, tampoco es algo que pueda o deba ser refutado, superado o sintetizado con el pensamiento de otros filósofos. Eventualmente podría serlo, pero lo decisivo desde el punto de vista de la historia del ser es que ellos se asomaron al principio, y que es en ellos en quienes ahora el pensamiento se puede apoyar para seguir intentando lo mismo que ellos intentaron.

Lo que los ‘pensadores esenciales’ han dicho sobre el ser no es falso. Es, sencillamente, menos que el ser. Y no tiene sentido refutarlo, como no tiene sentido refutar el lenguaje, o una lengua, como el latín. De la misma manera que no tiene sentido refutar el mundo, o un mundo, como el romanticismo. La cuestión del ser es la disputa entre pensadores por la cosa misma. Leibniz tenía razón cuando decía que todos los filósofos siempre se han hecho las mismas preguntas y se han dado siempre las mismas respuestas.

La historia del ser es el conjunto de los eventos en que los pensadores se han acercado al origen, realizando su esencia humana, es decir, como éxtasis referido al ser, y en los que el ser cumple su destino de darse. La historia del ser la constituyen los diversos intentos de pensar lo originario, y de pensarlo originariamente.

### 16. *El destino del ser.*

El destino del ser es darse, como hemos dicho, pero ese darse acontece en el hombre, que por eso se puede designar como el ahí del ser, como *Da-sein*, como Ahí-ser. «Sólo mientras el *Dasein* es, se da el ser (*Ser y Tiempo*, p.212). Esto significa que sólo se traspasará ser al hombre mientras acontezca el claro del ser» (48).

Sólo mientras el hombre ex-siste se da el ser, lo que no quiere decir que el ser sea un producto de la subjetividad, pues ya se dice en la Introducción a *Ser y Tiempo* que el «ser es lo trascendente por antonomasia (38)». Eso asegura que no sea pura invención subjetual, pero a su vez la definición del ser como puro *transcendens* no es la más pertinente para comprender el ser. Para comprenderlo es más adecuada la perspectiva de la verdad del ser, la perspectiva del ‘sentido’ del ser (*Ser y Tiempo*, p. 230), o sea, la perspectiva de qué significa para el ente ser, la perspectiva de cómo aparece el ser al hombre o de cómo se da el ser al hombre.

«El ser le abre su claro al hombre en el proyecto extático. Pero este proyecto no crea el ser» (49) El ser se desoculta no en cuanto es trascendente sin más, sino cuando se da al hombre, cuando aparece en el claro, en ese ámbito de luz y visibilidad, de espacio abierto, que es el ‘mundo’ y que es la inteligencia, el pensar. Sin el claro, sin elk mundo, sin la inteligencia, no hay proximidad al ser, como no la hay para los animales ni los seres inertes.

Si no hay un claro, una distancia, no es posible referirse a nada. También Sartre usaba una metáfora similar cuando decía que la conciencia es un agujero en el ser, y que tener conciencia de sí es estar en el vacío, estar distanciado, ser un agujero en la realidad compacta, maciza.

Tradicionalmente el ser ha sido considerado como lo absolutamente trascendente, pero si de nuevo planteamos la cuestión en clave erótica, en clave mítica-imaginativa, cabe decir que el ser es al pensar como la belleza es a *eros*. *Eros* no crea la belleza, como el pensar no crea el ser. Pero si se dice que la Belleza es lo absolutamente trascendente respecto de *eros* entonces la comprensión de la belleza se dificulta o se impide. La mutua referencia de *eros* y belleza es posible en un espacio o distancia en el cual la belleza aparece para *eros*, y lo despierta. Así es como el ser pone en marcha al *Dasein* como proyecto, así es como lo ‘arroja a la existencia’.

*Eros* no se pone en marcha porque quiera. Nadie se enamora porque quiera. Enamorarse es algo que a uno le pasa cuando es tocado por la belleza. Y enamorarse de la sabiduría es algo que a uno le pasa cuando es tocado por el ser. Así es como uno se da cuenta

de que es filósofo, de que ama la soñía. Pues bien, ese espacio o distancia del aparecer, que no es un espacio neutro u homogéneo, sino el campo magnético del enamoramiento, es lo que Heidegger está llamando «el claro» (*Lichtung*<sup>33</sup>), que ahora ya no es equivalente a 'mundo' sin más, sino a 'mundo' en cuanto que propicia la superación del olvido del ser.

«El claro garantiza y preserva la proximidad del ser», y ahí es donde «habita el hombre en cuanto ex-sistente» (49-50)

Ahora la cuestión sigue siendo, ¿qué es lo que ama el hombre cuando dice que ama la sabiduría?, ¿qué es lo que quiere el hombre cuando dice que lo que quiere es saber? Heidegger insiste en que lo que ama y lo que quiere es el ser, y que en ese amar y ese querer se juega y realiza o pierde su esencia.

El ser se da y, sobre todo, se recibe y acoge, cuando se comprende su sentido, pero, ¿qué ocurre cuándo no se comprende? Algo le sucede al ser y al hombre. Al hombre, que se aliena, que vaga desterrado fuera de su esencia; y al ser que fracasa en su destino, pues su destino es el hombre, ser captado y acogido por él. Dicho otra vez en clave erótica, ¿qué le pasaría a *eros* si se apagara la belleza? Que se apagaría él también, que se alienaría. A su vez, si la belleza no fuese percibida, acogida, amada, se apagaría como belleza, aunque no se apagara como ser absolutamente trascendente.

### 17.- *El ser como patria.*

La belleza, la sabiduría, el ser, he ahí la patria del hombre. Con el término «patria» Heidegger no quiere aludir a nada político o nacionalista y, sin embargo, no es la primera vez que usa un término con connotaciones inevitables (como anteriormente los términos 'caída', 'vocación' y otros). Habla de 'patria' porque así lo hace Hölderlin en su elegía «Heimkunft» («Retorno al país, a los míos») <sup>34</sup>. Otras veces utiliza el término «casa» en lugar de «patria», con el mismo sentido, y suele designar el modo de estar propiamente el hombre en ella con los términos 'habitar' y 'morar' <sup>35</sup>.

La patria es la proximidad del ser pensada desde el olvido del ser, desde el alejamiento del origen y la huida de los dioses, en el sentido en que Hölderlin utiliza estas expresiones <sup>36</sup>. El alejamiento de la patria es un acontecimiento que ha de entenderse también en el sentido de la historia del ser, de la historia de la pérdida y la memoria del origen.

Desde la historia del ser el sentido del término patria aparece en el intento de «pensar la apatricidad o desterramiento del hombre moderno» (50). Nietzsche es el último pensador que experimenta dicho exilio pero tampoco consigue encontrar una salida, cosa que sí se encuentra en el «Heimkunft» de Hölderlin y, en general, en toda su poesía.

<sup>33</sup> Ramón Rodríguez, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Ediciones pedagógicas, Madrid, 1994, p. 214, lo describe así: «Iluminación (Lichtung): El espacio o ámbito de sentido a partir del cual todo ente resulta iluminado, se muestra o aparece, pero de forma que en su acción iluminante él mismo se retrae u oculta. Equivale a ser en múltiples contextos»

<sup>34</sup> Hölderlin, *Poesía Completa*, edición bilingüe, tomo II, Ediciones 29, Barcelona, 1979, pp. 41-49.

<sup>35</sup> Cfr. las conferencias, *Construir, habitar, pensar y ...poéticamente habita el hombre...* en *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 2001.

<sup>36</sup> Además de las obras ya citadas de O. Piulats, José Luis Rodríguez García, y M. Barrios, Cfr. Carlos Durán, *Génesis y estructura de Hiperión*, tesis doctoral, Universidad de Sevilla, 1991.

Hölderlin suministra las claves para que los alemanes encuentren su esencia, en tanto que ligada al destino de Occidente. Pero Occidente no está pensado por Hölderlin geográficamente, como contrapuesto a Oriente, ni tampoco como Europa, sino como proximidad al origen.

A su vez, «lo ‘alemán’ no es algo que se le dice al mundo para que sane y encuentre su salud en la esencia humana, sino que se le dice a los alemanes para que, partiendo de su pertenencia destinal a los pueblos, entren con ellos a formar parte de la historia universal»(51).

Alemania y lo alemán no consiste «en el egoísmo de un pueblo», es decir, no consiste en el nazismo, sino en acercarse a la proximidad del ser juntamente con los demás pueblos, en realizar la esencia humana juntamente con los demás pueblos. Pero esa proximidad y esa realización no tiene nada que ver con el nazismo<sup>37</sup>.

La falta de patria es el exilio. La experiencia de ser tocado por el amor, por la sabiduría, es la experiencia de un éxtasis, pero ese salir de sí es un estar en camino hacia sí mismo, es estar volviendo a casa, porque el ser humano tiene su centro originario precisamente fuera de sí (lo cual es la más clásica y canónica concepción del amor). En esa vuelta a casa (que es como Hegel la designó, *bei sich sein*) la existencia queda justificada. El olvido de la experiencia del amor, de la sabiduría, deja a ciegas la vida y el trabajo de los hombres, y hace probar la experiencia del destierro, del exilio. Aquello de lo que hemos sido arrancados es de la proximidad al ser, de la belleza, de la sabiduría. Y eso es la alienación. Por eso el ser es patria. Olvidarse del ser es olvidarse de la propia esencia. Sin embargo, el *Dasein* sigue siendo constitutivamente éxtasis, su esencia, aunque no se realice, sigue consistiendo en estar siempre fuera de sí, en estar en las proximidades del ser.

Esta proximidad al ser es el terreno adecuado para la comparecencia de lo sagrado. Por eso, «en esta proximidad es donde se consume, si lo hace, la decisión sobre si acaso el dios y los dioses se niegan a sí mismos y permanece la noche, si acaso alborea el día de lo sacro, si puede comenzar de nuevo en ese amanecer de lo sacro una manifestación de dios y de los dioses y cómo será» (51).

Cuando el hombre está reunido consigo mismo, recogido en su esencia, referido a su fuente originaria, lo sagrado puede tocarle. Cuando está tocado por la belleza y la sabiduría, por el amor y el misterio, lo divino puede comparecer y tener sentido para él.

«Pero lo sacro, que es el único espacio esencial de la divinidad, que es también lo único que permite que se abra la dimensión de los dioses y el dios, sólo llega a manifestarse si previamente, y tras largos preparativos, el ser mismo se ha abierto en su claro y llega a ser experimentado en su verdad» (51-52)

Quizá la cercanía al ser podía apreciarse mejor en los albores de la filosofía, cuando el pensamiento aún no se expresaba en prosa, sino en poemas, e himnos litúrgicos. Cuando aún no se había desplegado el platonismo, ni la filosofía se había constituido como ciencia, ni había tenido lugar la escisión entre Lógica, Poética y Retórica de la que se habló antes.

Desde entonces la filosofía ha estado luchando por ser ciencia estricta, en vez de Sabiduría que nunca se puede alcanzar o consumir. Quizá por eso occidente vuelve ahora los ojos a la sabiduría oriental ¿Por qué la filosofía occidental se ha centrado tanto en

<sup>37</sup> Según R. Safranski por un momento Heidegger pensó que el fascismo podía llevar a los hombres a esa proximidad del ser, a esa realización de su esencia, pero que pronto se percató de que no, cfr. *Un maestro de Alemania*, cit. pp. 269 ss. En cualquier caso, ahora, en 1947, Heidegger deja bien claro que no es ese el caso.

el método, que es, en definitiva, técnica, y se ha desplegado mucho más según su dimensión epistémica que según su dimensión sapiencial? ¿No ha hecho lo contrario la sabiduría oriental, y no es eso lo que los occidentales buscan en ella? La filosofía occidental habla a la mente, la convoca y la reta, pero no a la vida. En occidente, hasta la religión (el cristianismo) se tornó epistémica y metódica, así como la moral. Como veremos, Heidegger, cuando habla de la cercanía del ser, se está refiriendo a aquella sabiduría en la que no hay separación entre ética, religión, lógica... En ese sentido, los occidentales (también los filósofos occidentales) estamos muy lejos de la patria, de lo sapiencial, incluso en el olvido de todo ello.

### 18. - Destierro y alienación.

En efecto, «el desterramiento así pensado reside en el abandono del ser de lo ente» (52), en el abandono de la contemplación de lo sapiencial, en el abandono de la meditación, en el abandono de lo admirable y misterioso.

La atención se centra y se concentra en lo que hay, en lo que son las cosas y en lo que se puede hacer con ellas, en los entes, y el acontecimiento del ser en ellos se olvida. Se olvida tanto que incluso se sustituye con un concepto, el concepto más general y vacío de todos los conceptos posibles, que coincide con el del pensar sin ningún contenido, con la objetividad pura.

El ser, que es lo que hace que las cosas, los entes, sean, que comparezcan en su verdad, queda oculto. Mientras tanto, mientras el ser se descubre de nuevo, la verdad del mundo se nos brinda en forma de poesía, que es una modalidad de la historia del ser que sólo se comprende bien precisamente desde el ser, aunque poesía y filosofía, o mejor, poesía y pensamiento del ser son, como más adelante se verá, dos modalidades bien diferentes de ejercer su existencia el *Dasein*. Filosofía, en sentido tradicional, es elaboración y articulación de conceptos, y, tal como Heidegger la entiende, es descripción fenomenológica, o más exactamente, interpretación de la existencia, que exige más rigor y exactitud que la elaboración de conceptos. Poesía, en cambio, es la celebración del ser mediante el lenguaje (y por eso se diferencia, a su vez, de la religión).

En medio de la oscuridad del olvido del ser, la poesía ha llevado al hombre a su proximidad. Esto es especialmente cierto, para Heidegger, en el caso de Hölderlin, y todavía más en algunos de sus poemas, como por ejemplo la oda *Andenken*, donde puede encontrarse un pensar «más esencialmente inicial y, por ende, más preñado de futuro que el mero cosmopolitismo de Goethe» (52).

Goethe representa y preconiza un humanismo de raíz greco-romana y renacentista, caracterizado por el conocimiento de las letras y las artes, que lleva a todas las cosas de la naturaleza y de la sociedad, y no al ser de ellas ni al recogimiento del hombre sobre su esencia. El hombre fáustico, tal como lo concibe el humanismo clásico, es un hombre que no ha percibido su alejamiento del origen.

Pero Hölderlin es un presocrático. Como se ha dicho, su fuente de inspiración es Píndaro, que está tan en las proximidades del ser como Parménides y Heráclito. «Por eso, los jóvenes alemanes que sabían de Hölderlin pensaron y vivieron frente a la muerte algo muy distinto de lo que la opinión pública hizo pasar por el modo de pensar alemán» (53). Entre esos jóvenes se cuenta el propio Heidegger, que por un momento creyó que la

superación del destierro, de la lejanía del ser y de la patria, y la vuelta a sí mismo, podría encontrarse en el nacional-socialismo, como Safranski señala<sup>38</sup>. Pero ahora Heidegger sabe que no, que el nacionalsocialismo no tiene nada que ver con la superación de ese destierro en que se encuentran los alemanes y el hombre en general respecto de su esencia. Heidegger parece querer hacer partícipe de su propia visión a la juventud alemana que cayó en las filas del ejército nacionalsocialista, y salvarla del furor fáustico y del sinsentido, pero como no tiene suficiente apoyo para hacerlo, se limita a creer que los jóvenes que conocían a Hölderlin como él mismo, no fueron víctimas de ese engaño y protagonizaron algo que no tiene nada que ver con lo que la opinión pública entendió como «el modo de pensar alemán».

El destierro del hombre respecto de su esencia no es algo que solamente padecieran los alemanes. Lo padecían y lo padece el género humano en su integridad. «Eso que, partiendo de Hegel, Marx reconoció en un sentido esencial y significativo como extrañamiento (*Entfremdung*, alienación) del hombre hunde sus raíces en el desterramiento del hombre moderno»(53).

Pero ese desterramiento del hombre moderno comienza con Sócrates y Eurípides, como ya había señalado Nietzsche<sup>39</sup>. A partir de ellos, y luego a partir de Aristóteles, la lógica invade todos los ámbitos y la metafísica emerge como colonización, por parte de la lógica, de las actividades humanas, que quedan convertidas en disciplinas científicas

Marx experimenta el destierro de la patria, la alienación, de un modo profundo y esencial, de un modo originario. El sentido de la alienación de Marx es un desarrollo del de Hegel, que a su vez entronca con la alienación descrita por Rousseau de quienes tienen «placer sin dicha, ciencia sin sabiduría y honor sin virtud» y con la descrita por Agustín como concupiscencia de la carne, concupiscencia de los ojos y soberbia de la vida, a la que anteriormente nos hemos referido. Esa alienación es originaria y marca la historia del ser humano. «Por eso la consideración marxista de la historia es superior al resto de las historias» (53).

Como ni Husserl ni Sartre perciben que el ser se da históricamente, y correlativamente, que el destierro (alienación) se produce históricamente, ni la fenomenología ni el existencialismo pueden llegar a un diálogo fructífero con el marxismo. Para ello sería preciso superar las «representaciones ingenuas» que habitualmente se tienen sobre el materialismo, sobre el comunismo y sobre el americanismo, y pensar estas corrientes doctrinales desde la perspectiva de la técnica moderna, o sea, desde la perspectiva de la metafísica.

En efecto, la esencia del materialismo no consiste en declarar que todo es materia, sino «en una determinación metafísica según la cual todo ente aparece como material de trabajo» (54), o sea, como materia prima para su elaboración según los fines subjetivos del hombre. Así es como define Hegel el trabajo en la *Fenomenología del espíritu*, como la asunción de lo natural en los procesos del espíritu autoconsciente, a través de los cuales se logra la humanización del cosmos<sup>40</sup>.

Para Heidegger esta manera de entender el trabajo se lleva a cabo desde la técnica, que consiste en la consideración de lo real desde el punto de vista de lo que el hombre

<sup>38</sup> Cfr. R. Safranski, *op. cit.* cap. 13.

<sup>39</sup> Cfr. F. Nietzsche, *Sócrates y la tragedia*, en *El nacimiento de la tragedia*, Alianza, Madrid, 1981, pp. 213-230.

<sup>40</sup> Cfr. G. W. F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, FCE, Madrid, 1981, pp. 117 ss. y *Filosofía real*, FCE, Madrid, 1984, pp. 182 ss.



necesita y quiere, desde el punto de vista de lo explotable y transformable. La metafísica nace definiendo la realidad como conjunto de entes en concordancia con o en disposición para cubrir los intereses y necesidades humanas, y por tanto encubriendo el ser en virtud del cual los entes mismos son dados, encubriendo la dimensión de arcano e insondable misterio que en virtud del ser les corresponde. Esto es la esencia del materialismo.

Por su parte, «comunismo» no es, en su sentido más profundo, un partido político ni una concepción del mundo, sino «una experiencia elemental de lo que es historia universal» como destierro del hombre de su patria, de la proximidad del ser, de las actividades que se llevan a cabo según esa proximidad. Y a su vez, «americanismo» no es «un particular estilo de vida» al que uno pueda referirse, además, «despectivamente». Es la consagración de la técnica y el intento de realizar la esencia humana precisamente a través de ella<sup>41</sup>.

Según Heidegger, la metafísica es la primera forma de organización del cosmos, del saber y de las actividades humanas. Eso que Weber llamó burocratización, racionalización, y cuyo ejemplo paradigmático podemos encontrar en *las páginas amarillas*: una disposición en orden alfabético de todo lo que se puede necesitar. Es acumulación de información, pero no es sapiencia. Por eso, cuando el hombre se aliena en las actividades y relaciones productivas y laborales es porque ya antes estaba alienado, porque había abandonado su referencia al origen, al ser.

Pero Europa se encuentra ahora (es decir, en 1947), a la zaga de lo que ella misma pensó y puso en marcha. El protagonismo y liderazgo de ese proceso que llamamos mundo occidental e historia universal ha sido asumido por un «comunismo» y un «americanismo» que no están en condiciones de pensar a fondo lo que son. En realidad, «ninguna metafísica, ya sea idealista, materialista o cristiana, puede, [...] alcanzar y recoger con su pensamiento lo que, en un sentido pleno del ser, es ahora» (55).

Junto al comunismo y al americanismo, el nacionalismo es también un subjetivismo del mismo tipo, una consideración del hombre como sujeto que puede y tiene que humanizar el cosmos, es decir, que tiene que transformar la realidad según sus intereses y necesidades (obviamente subjetivos), prescindiendo del ser que origina esas realidades y que reclama ser acogido adecuadamente. Pero tampoco el colectivismo supera estas deficiencias, porque el colectivismo es un sumatorio abstracto de las subjetividades individuales, que se mantiene en el subjetivismo.

«Expulsado de la verdad del ser, el hombre no hace más que dar vueltas por todas partes alrededor de sí mismo en cuanto *animal rationale*» (56), en tanto que sustancia orgánica, viviente orgánico, que se distingue de los demás entes naturales y vivientes orgánicos porque es sujeto.

### 19. - *Humanismo alternativo. El hombre, pastor del ser.*

«Pero la esencia del hombre consiste en ser más que el mero hombre entendido como ser vivo dotado de razón» (56). En Grecia se elabora la definición de hombre como animal racional, en el medievo cristiano se reelabora en función del concepto de persona (supuesto individual de naturaleza racional), y en la Modernidad se desarrolla y culmina en el

<sup>41</sup> Para Heidegger, ese intento resulta contradictorio. Sin embargo, para un heideggeriano como Sloterdijk, esa es una vía plenamente adecuada. Cfr. P. Sloterdijk, *Reglas para el parque humano*, cit. y *El hombre autooperable*, en «Sileno», nº 11, 2002.

concepto de sujeto. El sujeto es, desde Descartes y Locke hasta Kant y Hegel, la racionalidad autónoma que, enfrentada a la totalidad de lo real, lo convierte todo en objeto. Para Heidegger las nociones de animal racional, persona y sujeto, son equivalentes. En todas ellas el hombre es concebido como razón autónoma enfrentada despóticamente a lo real.

El hombre es más que *animal rationale*, por una parte, y menos que sujeto, por otra. Es más que *animal rationale* porque su sustancia no consiste en la animalidad del organismo, sino, como se ha mostrado, en su pertenencia al ser, en tener su centro fuera de sí y en encontrarse a sí mismo fuera de sí, en su amado y amante ser. Por otra parte es menos que sujeto, menos que señor y déspota de la realidad. «El hombre no es señor de lo ente. El hombre es el pastor del ser» (57). Pero en este ser 'menos' el hombre no sale perdiendo, sino ganando. Gana «la esencial pobreza del pastor», del enamorado, del contemplativo, en virtud de la cual puede enriquecerse con lo que el ser le regala, en lugar de alienarse más y más con las transformaciones a las que él somete a los entes. «El hombre es el vecino del ser», es ex-sistencia, que no es un equivalente actualizado de las nociones de animal racional, de persona y de sujeto, sino un término que responde a un modo diferente de pensar su esencia.

Llegados a este punto es el momento de formular de nuevo las preguntas anteriormente propuestas, y de formularlas, en concreto, en dos frentes. Primero, ¿es que todas esas consideraciones de la esencia humana no constituyen de por sí una preocupación por determinarla, un humanismo? Segundo, con tanto insistir en que la clave de la esencia humana es el ser, y con tanto misterio y cautela en torno al ser, ¿puede creerse que la clave de lo humano y la clave del 'pensar' «se alcanza poniendo en circulación un montón de chácharas sobre 'la verdad del ser' y 'la historia del ser'»? (59)

A la primera pregunta se puede responder que, en efecto, se trata de un humanismo nuevo. De un humanismo alternativo y extremo, desde el cual puede proclamarse la muerte del hombre como sujeto (que es lo que Foucault haría años después) y su reparación como ex-sistencia, dejando bien claro que «la existencia no es aquí la realidad del *ego cogito*» ni tampoco «la realidad de los sujetos», sino «el morar ex-stático en la proximidad del ser. Es la guarda, es decir, el cuidado del ser» (58), es la vida vivida para el amor sapiencial a la verdad de la realidad, la vida que, en lugar de lanzarse a la acción transformadora y a la elaboración de conceptos complicados sobre lo que los entes son, se despliega como «ese paso atrás que introduce al pensar en un preguntar que es capaz de experimentar, renunciando al opinar habitual de la filosofía» (58). Ser hombre quiere decir permanecer a la escucha como permanecen los enamorados.

A la segunda pregunta hay que responder retomando las objeciones que se hicieron en su día a *Ser y Tiempo*. «Según la opinión de algunos, el ensayo llevado a cabo en *Ser y Tiempo* ha desembocado en un callejón sin salida». Heidegger acepta que el pensar que entonces «intentó dar algunos pasos todavía no ha sido capaz de ir más allá», pero puesto que ya ha dicho que en filosofía 'progresar es un error', y que arrancarse del comienzo y origen del pensar es alienar la esencia humana, aventura que el pensar «es posible que entre tanto se haya adentrado un poco más en su asunto».

Es posible que el callejón sin salida se lo encuentre más bien la filosofía que consiste en acumular opiniones y construir conceptos, y, por eso, en «ponerse barreras que le impidan llegar al asunto del pensar, es decir, a la verdad del ser» (59).

Pero, como por otra parte, el asunto del pensar tampoco se alcanza con la charlatanería sobre el ser, lo mejor es encararse con ese ser, situarse en el punto cero de la meditación, de la contemplación, y sujetar el pensamiento para que no divague hacia las opiniones y teorías sobre los entes, esperando que acontezca algo que pueda y merezca ser dicho.

En analogía con la meditación y la contemplación religiosa, esta meditación filosófica se impone a sí misma el silencio mientras no haya nada que decir. Pero esta disciplina resulta excesivamente dura porque «¿quién de entre nosotros, hombres de hoy, querría imaginar que sus intentos de pensar pueden encontrar su lugar siguiendo la senda del silencio?» (59). Con todo, vale la pena esperar callando hasta que se le desvele al pensar algo que valga la pena, algo «importante», porque «las cosas importantes, aunque no estén destinadas a la eternidad, llegan aun con retraso a tiempo» (59).

Y la cuestión de si el ámbito abierto en *Ser y Tiempo* es un callejón sin salida, o más bien «el libre elemento en el que la libertad conserva su esencia» (60), es mejor dejarla a juicio de cada uno y no entrar en polémica.

## 20.- *El humanismo como superación de las disciplinas filosóficas. Humanismo y antihumanismo.*

Dejada a un lado la polémica, la propuesta heideggeriana es seguir siendo «caminantes de los caminos que llevan a la vecindad del ser», a cuyo esclarecimiento puede contribuir la pregunta formulada por Jean Beaufret: ¿cómo se le puede devolver un sentido a la palabra humanismo?

Esta pregunta lleva implicadas dos tesis que conviene esclarecer. La primera es que vale la pena conservar el término humanismo, y la segunda que ese término ha perdido su sentido, y ambas requieren un pequeño examen.

¿Por qué vale la pena conservar el término humanismo? ¿Por qué ese término ha perdido su significado? Ha perdido su significado porque la metafísica entera, lo que Nietzsche llamaba el platonismo, lo ha perdido. La filosofía antigua definió al hombre como animal racional y la metafísica como el conocimiento de los que los entes son. La filosofía medieval, que definió al animal racional como persona, profundizó hasta el fondo de los planteamientos griegos para descubrir los enormes problemas existentes en la correspondencia postulada por Grecia entre pensamiento y ser, entre libertad y ser, entre hombre y ser. Por último, la filosofía moderna concibió y designó al animal racional personal como sujeto, esto es, como razón autónoma y soberana, como fundamento de la objetividad y de la ciencia. La filosofía moderna profundizó en los planteamientos medievales hasta descubrir que lo que la ciencia y la filosofía decían de los entes no se fundaba en la verdad de las cosas, sino en la estructura de la razón, en los métodos del pensamiento, en los modos de construir el saber. Por eso entró en crisis la metafísica y a la vez el concepto de hombre, porque el hombre se identificaba con esa razón autónoma y soberana, que se enfrentaba a la realidad para explotarla y transformarla despóticamente. Por eso ha perdido su sentido la palabra humanismo.

Pero «es precisamente el pensar que conduce a esta opinión sobre la esencia problemática del humanismo el que al mismo tiempo nos induce a pensar de modo más inicial la esencia del hombre» (61). Ése es el modo de darle un contenido a la palabra humanismo, encontrar una determinación esencial de la *humanitas* más originaria y

radical que la determinación de *animal rationale*, más originaria y radical que la de persona, más originaria y radical que la de sujeto, más originaria y radical que la de cualesquiera conceptos surgidos en y desde la metafísica. Pues bien, esa nueva determinación de la esencia humana, es la de ex-sistencia.

Por otra parte, si se le puede devolver un sentido al término, entonces también se puede conservar. La palabra *humanum* se refiere a la *humanitas*, que es la esencia del hombre, y «ismus» «indica que la esencia del hombre tendría que ser tomada como algo esencial» (61). Devolverle un sentido a la palabra quiere decir volver a definirla, lo que equivale a «experimentar de modo más esencial la esencia del hombre» (61).

Aquí Heidegger no usa el término 'concebir', ni siquiera el de 'pensar', sino el de 'experimentar', como queriendo indicar que lo que propone no es un nuevo modo de decir o de significar, sino un nuevo modo de ser, de existir, de vivir, que es situarse en el punto cero de la meditación o contemplación.

Heidegger, pues, decide conservar la palabra con una importante reserva. «Si nos decidimos a conservar esta palabra, 'humanismo' significa ahora que la esencia del hombre es esencial para la verdad del ser, de tal modo que lo que importa ya no es precisamente el hombre simplemente como tal», sino, como dijo antes al marcar su diferencia respecto de Sartre, el ser (62).

La cuestión que deja pendiente es si vale la pena seguir llamando «humanismo» a una posición que se enfrenta a la de todos los humanismo anteriores, aunque sin propugnar lo inhumano. Si vale la pena usar el termino que utilizan las doctrinas sobre la esencia humana formuladas en y desde la metafísica, en y desde el subjetivismo, en y desde el olvido del ser. Quizá sí, y quizá el sentido que pueda tener mantener el nombre y usarlo para designar también este modo de experimentar la esencia humana es hacer surgir las dudas en los humanismo metafísicos, en cualesquiera humanismos, y encauzar la meditación hasta encontrar el verdadero fundamento de la esencia humana en el ser. Quizá eso es lo más pertinente, «dejando que se acaben desgastando por sí mismos lentamente, los inevitables malentendidos a los que ha estado expuesto hasta ahora el camino del pensar en el elemento de *Ser y Tiempo*» (63). No vale la pena entrar en la polémica porque las críticas y objeciones se extinguirán solas, conforme la esencia humana vaya saliendo de su alienación.

He aquí el planteamiento de la polémica humanismo-antihumanismo que se desplegó durante la segunda mitad del siglo XX, polémica que tiene también la forma de enfrentamiento entre modernidad y posmodernidad, entre metafísicos y antimetafísicos. La declaración de la muerte del hombre llevada a cabo por Foucault, tiene el alcance de decretar la inanidad de la noción de sujeto tal como la había formulado la modernidad. En realidad, la concepción del hombre como sujeto fue perdiendo terreno ante la concepción del hombre como existencia, y la polémica puede localizarse como centrada en la noción de sujeto trascendental y, más en concreto, en la noción kantiana de yo trascendental.

En una posición humanista, neoilustrada o neomoderna se sitúan Habermas y Apel al postular, como fundamento para una comunidad ideal de diálogo libre de dominio, un yo trascendental en el que comuniquen todos los sujetos humanos y en el que se encuentren a sí mismos todos ellos. En una posición anti-humanista, anti-ilustrada o posmoderna se sitúan todos aquellos filósofos que consideran que el hombre se encuentra

a sí mismo fuera de sí, en el futuro, en los proyectos comunes o en el ser, y que no hace falta apelar a un yo trascendental para dar cuenta de la unión efectiva o posible entre los hombres.

Desde el planteamiento de la *Carta sobre el humanismo* la polémica se podría describir de este modo: o el hombre se encuentra a sí mismo en la reflexión, como sostiene Hegel, o el hombre se encuentra a sí mismo fuera de sí, en el éxtasis amoroso hacia el ser o la sabiduría, como pretende Heidegger. Incluso podría decirse que en ambos casos se piensa en el ser humano en término de estructura erótica, pero que en el primer caso lo que se ama es un fundamento que radica en uno mismo (como en la reflexión, como en la filosofía de Hegel), y en el segundo un fundamento que se encuentra en el otro, en lo otro (como en el enamoramiento, como en el pensar de Heidegger).

Aunque Heidegger quiere dejar de lado la polémica, de todas formas recoge las objeciones que se hicieron a *Sery Tiempo* y las clasifica de un modo que le permite mostrar el rendimiento que puede tener un pensar que se sitúa en el momento cero de la meditación sobre el ser. Lo que tiene lugar entonces no es ni una serie de construcciones conceptuales ni una charlatanería sobre el ser, sino la apertura de lo que a partir de entonces llamamos formas de vida «alternativas», que arrancan de lo que pueden denominarse, más que «anti-humanismos», «humanismo alternativos». A saber, lógicas alternativas, éticas alternativas, cosmovisiones alternativas, formas alternativas de la existencia religiosa e incluso ontologías alternativas.

Casi con la estructura de una *quaestio disputata*, recoge las críticas y las responde en los siguientes términos.

1. Como se habla contra el humanismo, se teme una defensa de lo inhumano, pues «¿qué más 'lógico' que a quien niega el humanismo sólo le quede la afirmación de la inhumanidad?» (63).

2. Como se habla en contra de la lógica, se supone que se desprecia el rigor del pensar y se teme una defensa de lo irracional, pues, «¿qué más 'lógico' que quien habla contra lo lógico esté defendiendo lo alógico?» (63).

3. Como se habla en contra de los valores, se piensa en una filosofía que desprecia los mayores bienes de la humanidad y se teme una defensa de lo carente de valor, pues «¿qué más 'lógico' sino que un pensar que niega los valores deseché necesariamente todo como carente de valor?» (63).

4. Como se dice que el ser del hombre es un «ser-en-el-mundo», se cree que esta filosofía desprecia la trascendencia, niega el más allá y se hunde en el positivismo, pues ¿qué más 'lógico' que quien afirme la mundanidad del hombre niegue la trascendencia? (64).

5. Como se analiza a interpreta la tesis nietzscheana de la «muerte de Dios», se cree que este pensar es ateísmo, porque, «¿qué más 'lógico' que quien ha experimentado la muerte de dios sea un a-teo, un sin-dios?» (64).

6. Finalmente, puesto que se habla contra todo lo que la humanidad considera como la más excelso y sagrado, se piensa que esta filosofía propone «un 'nihilismo' irresponsable y destructivo», porque «¿qué más 'lógico' que quien niega en todo lugar lo verdaderamente ente se sitúe del lado de lo no-ente y con ello predique la mera nada como sentido de la realidad?» (64).

Lo más característico y chocante de estas críticas es su apelación a la lógica. Pero tal apelación lleva consigo la suposición de que cuando ante una doctrina se propone

otra, esta otra es contraria y contradictoria con la primera. En el lenguaje ordinario y en el mundo de la vida algunas veces sucede así, pero otras no. No siempre lo que se propone frente a algo establecido es lo contrario de ello.

Ciertamente la lógica aristotélica es una lógica bivalente, en la que solamente hay dos valores, verdadero y falso, pero también la lógica aristotélica señala varios modos de oposición. A una tesis dada o establecida se puede oponer una contraria, una contradictoria o una simplemente diferente. Pero una cierta inercia mental lleva a creer que respecto de lo dado, mejor dicho, respecto de lo socialmente establecido (en el orden político, intelectual, científico, religioso, etc.) cualquier propuesta de algo diferente es propuesta de lo contrario, lo desestabilizador, lo destructivo. Una cierta inercia mental lleva a creer que la propuesta de algo diferente es oposición, revolución, destrucción.

Ahora, después de que se han desarrollado las lógicas polivalentes, y, por cierto, no como oposición a la aristotélica, sino como desarrollos de ella, y ahora que el adjetivo «alternativo» ha pasado al lenguaje ordinario para designar formas de comportarse diferentes de las más comunes y establecidas, estas críticas a Heidegger pueden parecer excesivas. Ello se debe a que el punto de vista heideggeriano tiene ahora más vigencia social y cultural que el de sus críticos, a lo cual en buena parte ha contribuido el trabajo del propio Heidegger y de cuantos compartieron su enfoque y su actitud.

De entrada, no es cierto que «la 'contra' que lleva a cabo un pensar contra las creencias comunes conduce necesariamente a la mera negación y a lo negativo» (65). Más bien sucede que con esa permanente apelación a la lógica y al orden establecido se impide la reflexión sobre ello, con lo cual dicha lógica y dicho orden establecido quedan protegidos y a cubierto del pensar, o, mejor dicho, quedan desprotegidos y desasistidos de pensamiento, de reflexión, de vida, y abandonados a una inercia mecánica y ciega. «Con esa permanente invocación a la lógica se despierta la impresión de una total entrega al pensar, cuando precisamente se está abjurando de él» (65), y ello se pone de relieve al examinar cada una de las objeciones críticas.

*Ad primum.* Por eso la oposición al humanismo no implica una defensa de lo inhumano. El anti-humanismo como crítica al antropocentrismo implícito en la noción de *animal rationale* y, sobre todo, en la noción de sujeto, no es un rechazo de lo humano, sino un humanismo alternativo en el que la esencia de lo humano queda determinada desde la pertenencia a y el éxtasis del hombre hacia el ser, hacia la sabiduría. Y ese éxtasis, que coloca al hombre en el punto cero de la meditación, de la contemplación, si no se cancela en las divagaciones sobre opiniones filosóficas y en las hablaturías, da lugar a una lógica alternativa, una ética alternativa, una 'cosmología' alternativa, una religión alternativa y una ontología alternativa. Todo ello tiene mucho más contenido, y da mucho más que hablar (y que escribir), que las opiniones filosóficas.

*Ad secundum.* «Pensar contra la 'lógica' no significa romper una lanza en favor de lo ilógico, sino simplemente repensar el *logos* y su esencia [...] ¿Para qué nos valen todos los sistemas de la lógica, por muy amplios de miras que sean, si ya previamente e incluso sin saber lo que hacen rehuyen la tarea de preguntar aunque sólo sea por la esencia del *logos*?» (66).

Una de las cosas que Heidegger comparte plenamente con Descartes (y hay más de una), es la prevención contra la lógica formal, en la cual queda englobada también la lógica dialéctica. Fiarse de ella es como abdicar del pensamiento y entregarlo a una

calculadora, a un mecanismo ciego, que arroja una 'verdad' a cuya generación y emergencia el pensamiento no ha asistido, o, cuando se trata de una lógica dialéctica, que refiere los procesos en términos de una ingeniosa concatenación de contradicciones ocultando la polivalencia y riqueza del ser.<sup>42</sup>

La lógica entiende el pensar como el «representar» del ente sobre el fondo de la generalidad del concepto, que a su vez asume la interpretación del ser como el más genérico y vacío de los conceptos. Desde esta perspectiva, lo otro que el ente, lo diferente del ente, es el no-ente, como señalan Tomás de Aquino y Hegel. Pero esta es sólo una de las formas de desarrollar el logos, pero hay otra. También se puede preguntar por su esencia y se puede preguntar qué es «negar», qué es «no-ente». Se puede decir que el no-ente es la nada, pero también, desde la perspectiva heideggeriana, se puede decir que no-ente es el «ser» y que no-ente es el «olvido del ser». Por eso es legítimo preguntar ¿cuántas son las formas y los sentidos del ser?, ¿y los del no-ser? Y, situados en esta perspectiva, se puede decir que el irracionalismo es, precisamente, la irreflexiva y despótica afirmación de una lógica que impide pensar el logos en su esencia, es decir, en su relación con el ser. En efecto, ya se ha dicho varias veces que el pensar no puede anteceder al ser de ninguna manera, y mucho menos lo concebido por el pensamiento, que lo absolutamente primero es la sentencia de Parménides «pues, en efecto, hay ser», y que la esencia del logos tiene que ver con las diversas posibilidades que tiene el pensar de arrancar o de despegar a partir de esa sentencia.

*Ad tertium.* «El pensar contra 'los valores' no pretende que todo lo que se declara como 'valor', esto es, la 'cultura', el 'arte', la 'ciencia', la 'dignidad humana', el 'mundo' y 'dios', sea carente de valor» sino algo bastante diferente. Algo bastante diferente que no es, precisamente, lo contrario.

En los años 40 la filosofía de los valores había construido y difundido toda una doctrina, que incluso llega hasta nuestro incipiente siglo XXI, según la cual los valores no son, sino que valen, y que eso los hace invulnerables a la contingencia. Heidegger rechaza esa posición, porque esa invulnerabilidad de los valores ante la contingencia es en fondo la misma que la del sujeto trascendental, que a la postre se descubre como un postulado innecesario. Ese fue parte del trabajo de Dilthey, y esa es la debilidad que Heidegger señala en la afinidad de Husserl y Scheler con los planteamientos trascendentales kantianos.

Fundar los valores en el sujeto trascendental es, en efecto, una subjetivización, y el pretender deducir de ahí su objetividad es exponerlos todavía a mayores avatares de la contingencia, a un relativismo todavía mayor, como es el de los constructos conceptuales humanos. Por eso «el peregrino esfuerzo de querer demostrar la objetividad de los valores no sabe lo que hace» pues realmente consiste en «la mayor blasfemia que se pueda pensar contra el ser»(67). Por eso, pensar contra los valores, y especialmente contra la filosofía

<sup>42</sup> Ese es, singularmente, el caso de la *Dialéctica de la ilustración* de Horkheimer y Adorno, escrita también en 1947. Ambos autores percibieron las afinidades de su trabajo con la carta de Heidegger, pero a finales del siglo XX, en la conmemoración del cincuentenario de ambas obras, los comentaristas empiezan a percibir que la de los frankfurtianos, porque está más basada en el ingenio para revalidar un esquema a priori que en el análisis de lo real y la proyección de futuro, está en cierto modo caducada. Cfr. el estudio introductorio de J.J. Sánchez a Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, 1994. Por el contrario, la *Carta sobre el humanismo* de Heidegger parece haber dado lugar a una multitud de rebotes. Cfr. F. Duque, *En torno al humanismo. Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*, cit.

de los valores, no es proclamar la irrelevancia de todo lo valioso ni la nulidad de todo lo que hay, sino traer el pensar que se ocupa de los valores a la luz del ser, al claro del ser, precisamente para rescatar a los valores «de la subjetivación de lo ente convertido en mero objeto» (67). Y no se añade ahora nada más sobre el asunto porque queda pendiente la pregunta por la relación de la ontología con la ética, y al responderla se retomará de nuevo la cuestión. Entonces se hará claro que lo que hace valioso a un valor, según Heidegger, es el ser, que los valores surgen de la verdad del ser.

*Ad quartum.* Cuando se define y se describe al hombre como ser-en-el-mundo, no se quiere decir que el hombre sea solamente un ser de este mundo, y que no tenga relación con otro mundo distinto de este, con el más allá, con dios o, en general, con lo que trasciende de este mundo, con la trascendencia. Mundo no significa la 'tierra' o lo 'terreno' como contrapuesto al 'cielo' y lo 'celestial'. Tampoco significa un ente que pueda considerarse objeto desde un punto de vista 'objetivo', que es justamente el punto de vista del sujeto cartesiano o kantiano.

Mundo significa «la apertura del ser», «es el claro (*Lichtung*) del ser en el que el hombre está expuesto» (68), es «mundo de la vida», es, como se ha dicho, el ámbito generado por la cultura, por el lenguaje, o bien, es la cultura y el lenguaje mismo, y por eso es radicalmente histórico, como lo es el modo de darse el ser. «Mundo» es aquello mediante lo cual y en lo cual el ser aparece, y aquello mediante lo cual y en lo cual el hombre aparece, y aparece para sí mismo, como cuidador o como déspota del ser.

Lo celestial y lo terrenal, lo increado y lo creado, el cosmos ptolemaico o newtoniano, son desarrollos y elaboraciones a partir de las experiencias del mundo de la vida, pero no son lo primario. Por eso, «la frase que dice: la esencia del hombre reside en el ser en el mundo tampoco alberga una decisión sobre si el hombre es en sentido metafísico-teológico un ser que sólo pertenece al acá o al más allá» (69).

*Ad quintum.* Por todo lo que se ha dicho, la hermenéutica existencial del *Dasein* no «ha decidido nada sobre la «existencia de dios» o su «no ser», así como tampoco sobre la posibilidad o imposibilidad de los dioses» (69), y no puede ser ni teísta ni atea.

Pero no debería sacarse la conclusión de que es atea porque más bien prepara el terreno para esclarecer adecuadamente la relación entre dios y el hombre. En efecto, si como decía Guardini hombre irreligioso es aquel para quien la existencia es obvia, entonces solo puede ser religioso el hombre que puede abrirse al misterio, que puede recogerse en sí mismo y que puede adoptar una actitud de meditación o contemplación ante todo lo que se ofrece a su vida, a su experiencia. Pero ese es el hombre que está determinado en su esencia al modo heideggeriano como referencia al ser. Y así lo expresa Heidegger.

*Ad sextum.* Lejos de hundirse en el positivismo y en el nihilismo, la hermenéutica existencial del *Dasein* abre la posibilidad de una ontología nueva en la que por primera vez se describe y se establece de modo adecuado la relación real del ser y el hombre, la preeminencia del ser sobre el hombre, y la posibilidad de inaugurar un humanismo alternativo que determinë adecuadamente y por primera vez la esencia humana y, con ello, la dignidad del ser humano.

«Sólo a partir de la verdad del ser se puede pensar la esencia de lo sagrado. Sólo a partir de la esencia de lo sagrado se puede pensar la esencia de la divinidad. Sólo a la luz de la esencia de la divinidad puede ser pensado y dicho qué debe nombrar la palabra 'dios'» (70). Se trata de tres momentos bien diferenciados, sobre los que el autor volverá en varias ocasiones, especialmente en el libro *Identidad y diferencia*.



Porque en la concepción humanista del hombre, en la que se determina su esencia como sujeto, como razón autónoma, se habla de dios como del ente supremo, como de la *causa sui*, y a la vez, como de la causa del mundo. El mundo, a su vez, es determinado como un ente objetivo, como si no tuviera nada que ver con el hombre. La dimensión existencial del hombre queda sin considerar, y, por tanto, queda silenciado el plano en el que tanto el mundo como dios son relevantes para el hombre.

«El predominio de este ámbito [humanista, antropocéntrico] es el fundamento» tanto del biologismo como del pragmatismo, que determinan muy deficientemente la «*humanitas del homo humanus*». Frente a él, el anti-humanismo, o humanismo no antropocéntrico, asume como su cometido «poner la *humanitas* al servicio de la verdad del ser» prescindiendo del «humanismo en sentido metafísico» (72).

### 21. - *Ontología y ética.*

Aclarado el asunto de cómo devolver un sentido a la palabra humanismo, se aborda la segunda cuestión que Beaufret planteó en su carta. ¿Cuás es la relación de la ontología, incluso de la ontología nueva, con una posible ética? ¿No debe complementarse la ontología con la ética?

Tras la segunda guerra mundial tiene lugar una toma de conciencia generalizada de los cambios que se han producido en el mundo a todos los niveles, y también se producen propuestas nuevas a todos los niveles. La ética predominante durante la modernidad ha sido la ética de normas, que tiene su expresión sociocultural más propia en la llamada moral burguesa, y su expresión intelectual más penetrante en la ética kantiana. Las normas indican lo que hay que hacer y lo que hay que omitir para ser bueno, puesto que lo que cada uno es moralmente resulta de lo que cada uno hace. No obstante, la literatura pone continuamente a la vista la inexactitud y la incongruencia de esos principios. El género literario más típico de la modernidad, la novela, cuyo tema capital en los siglos XVIII y XIX es el adulterio y la inmoralidad sexual, muestra continuamente que la cualidad moral de las personas es ajena a las prescripciones morales, las cuales dificultan más que facilitan, la integridad espiritual y psíquica. Es la enseñanza de una galería de heroínas, desde Mol Flanders hasta Ana Karenina y Emma Bovary, pasando la Sonia de Dostoyewski, la Regenta y la dama de las camelias.

La literatura ha puesto continuamente de relieve que las cualidades morales de bueno y malo resultan ajenas y extrínsecas al cumplimiento y transgresión de las normas que mandan y prohíben. Por eso se ha ido abriendo paso, frente a la ética de normas, una ética de virtudes, que determina la cualidad moral de los seres humanos más bien según sus rasgos de carácter, su *ethos*, y según las opciones subsiguiente a tal carácter tomadas en situaciones irrepetibles. Consiguientemente, el enfoque ético que llega a generalizarse en la segunda mitad del siglo XX corresponde al de la ética de virtudes, y, más en concreto, a la de una virtud, la *phrónesis*, la prudencia. La ética de la prudencia, ciertamente la de mayor arraigo aristotélico, es la que alcanza el mayor predominio sociocultural, y se designa como moral de situación. En las sociedades occidentales del siglo XX, la autonomía del individuo está tan extendida sociológicamente, y la complejidad social es ya tan alta, que resulta difícil determinar mediante normas universales los comportamientos morales que antes definían la bondad o maldad de los hombres. También podría decirse que se ha producido una cierta reprivatización del bien.

Así, Sartre, en su opúsculo *El existencialismo es un humanismo*, toma como tema de su análisis el caso del joven que tiene que elegir entre cuidar de su madre anciana o alistarse en la resistencia, sin que nadie le pueda decir qué es lo más adecuado moralmente.

Por su parte Heidegger, como vamos a ver, aunque se sitúa en línea con quienes abogan por una ética de virtudes, de la *phronesis* y, particularmente, una ética de la autenticidad, no propone tampoco una moral de situación, ni rechaza las normas morales en general. Más bien lo que le interesa es señalar por qué pierden sentido esas normas y cómo pueden volver a tenerlo.

Antes de responder a la cuestión sobre la relación de la ontología con una posible ética, Heidegger, llama la atención sobre el carácter de «disciplinas» que tienen tanto la ontología como la ética, y sobre el hecho de que la nueva ontología general que propone, desplegada desde la ontología fundamental del *Dasein*, supera y disuelve el orden de las «disciplinas filosóficas», establecido según los planteamientos metafísicos. En esa situación, «nuestro pensar tiene que volverse más disciplinado», porque ahora la disciplina no proviene de un orden administrativo heterónimo, sino de la exigencia del pensar autónomo de atenerse a lo que es del caso.

Pero aún así, si lo que es el ser, si el modo de referirse al ser, determina la esencia humana y la redime de sus alienaciones, ¿no se seguirán de ahí alguna indicaciones o sugerencias sobre cómo vivir y cómo ser?

La ética resulta tanto más necesaria y es tanto más reclamada mientras más desconcertado se encuentra el hombre, mientras más alienado se siente en la técnica. Entonces apela a la ética como un recurso técnico para acertar, para procurarse una cierta seguridad en el vivir, pero ¿qué son esas disciplinas?

«La 'ética' aparece por vez primera junto a la 'lógica' y la 'física' en la escuela de Platón. Estas disciplinas surgen en la época que permite y logra que el pensar se convierta en 'filosofía', la filosofía en '*epistémé*' (ciencia) y la propia ciencia en un asunto de escuela y escolástica. En el paso a través de la filosofía así entendida nace la ciencia y perece el pensar. Los pensadores anteriores a esta época no conocen ni una 'lógica' ni una 'ética' ni una 'física'. Y sin embargo su pensar no es ni ilógico ni inmoral» (74)

Ciertamente en las tragedias de Esquilo y de Sófocles se expresa y se vive en '*ethos*' humano de un modo más originario que en las éticas de Aristóteles ¿Es que en esas tragedias hay una ontología y una ética articuladas de un modo preciso según las exigencias del mundo académico?

La esencia del *ethos* puede encontrarse de un modo inmediato en esta sentencia de Heráclito: *ethos anthrópo datmon* (frag.119), cuya traducción habitual es «su carácter es para el hombre su demonio», pero que Heidegger traduce en una glosa «el hombre, en la medida en que es hombre, mora en la proximidad del dios» (75). Esta traducción refleja la tesis del anti-humanismo según la cual la esencia del hombre se preserva y se realiza morando en la proximidad del ser, pero ahora el *ethos* no queda referido a la ontología, sino a la religión. Quizá porque la 'ontología' no pertenece al ámbito de la experiencia común de los hombres, y la religión sí; quizá porque la 'ontología' pertenece solamente al mundo académico y la religión al mundo de la vida.

Todavía Heidegger aduce en favor de su interpretación de la sentencia un texto de Heráclito recogido por Aristóteles (*De partibus animalium*, A 5, 645<sup>a</sup> 17). En él se cuenta que unos forasteros acudieron a visitar a Heráclito en su casa y que, al acercarse se detuvieron sorprendidos al verle calentarse junto a un horno de pan. Su sorpresa aumentó

al verse invitados por el filósofo a entrar en su casa con estas palabras: «también aquí están presentes los dioses».

Heidegger nuevamente hace una traducción y glosa del texto en la línea de su humanismo ontológico: «también aquí, en el círculo de lo ordinario, ocurre que los dioses están presentes», «la estancia (ordinaria) es para el hombre el espacio abierto para la presentación del dios (de lo extraordinario)» (78).

Como Heráclito, Heidegger no quiere renunciar a la meditación de esa hondura que late en «el mundanal silencio»<sup>43</sup>, a ese ser cuya verdad hay que pensar. Ese pensamiento del ser «es ya en sí mismo la ética originaria. Pero este pensar, tampoco es que sea ética por ser ontología» (78). No es que la ontología sea el fundamento de la ética, más bien ocurre que el pensar la verdad del ser es, a la vez el fundamento de una ética y una ontología a la que no hace falta llamarlas así. Con todo, de esta meditación puede ocurrir que llegue bien poco al lenguaje, pero Heidegger quiere mantenerse en ella y quiere encontrar en esa vida ordinaria y mediante «la ayuda esencial del modo de ver fenomenológico» (79), ese pensamiento del ser que quedaría cancelado mediante la «ciencia» o la «investigación», dentro de la que queda incluida también la «ontología».

Pero algunas indicaciones se pueden aventurar.

## 22. - *La Sabiduría: lo salvo y lo feroz.*

El lenguaje, especialmente el conceptual, siempre le tiende trampas al pensamiento, y entre ellas una mortal: cada vez que le damos un nombre a lo que ignoramos caemos en la ilusión de que lo sabemos. Porque lo nombramos, creemos saber de qué va, y el nombre asignado impide esa referencia viva a la realidad que vive el pensamiento antes de formular el nombre. «En efecto, dichos nombres y el lenguaje conceptual que les corresponde no vuelven a ser pensados nunca por el lector a partir del asunto que hay que pensar primero, sino que es este asunto el que acaba siendo representado a partir de esos términos que han quedado atrapados en significado habitual» (79).

Pues bien, ese pensar que medita y busca lo extraordinario en lo ordinario, la verdad del ser en lo cotidiano, lo divino en lo mundanal, y lo busca para vivirlo, no es ni ética ni ontología, y no tiene sentido la pregunta por la relación entre ambas. Pues el acontecer de la meditación no es una determinación teórica del ser ni una determinación práctica de la vida humana.

Podría creerse que Heidegger remite la ética más a la religión que a la ontología, si no hubiera dicho antes que la religión misma se despliega en el terreno del pensar la verdad del ser, pero puede aceptarse en cuanto que la religión tiene, desde este punto de vista, el mismo estatuto teórico-práctico que la meditación del ser.

«Este pensar no es ni teórico ni práctico. Acontece antes de esa distinción», además, «semejante pensar no tiene resultado alguno, no tiene efecto alguno», pero vincula al hombre de un modo más esencial que las ciencias y que las normas morales, porque afecta más a su libertad (80).

<sup>43</sup> La expresión y la actitud quedan ilustradas en R. Panikkar, *El mundanal silencio*, Martínez Roca, Madrid, 2000, y en Marcel Légaut, *El hombre en busca de su humanidad*, ed. Asociación Marcel Légaut, Madrid, 2001, que me parece una profunda y completa realización del programa del humanismo heideggeriano.

¿Por qué es así y cómo es así? Porque ese pensar deja ser al ser, y el ser o bien aflora como don y gracia que salva o bien se inhibe y repliega hacia la nada como ferocidad destructiva, y en ambos casos implica radical y profundamente al hombre. Cuando el hombre se sitúa en el claro del ser, en la realidad abierta en la forma de mundo, y, superando las formas impropias de ser hombre, se refiere a ese mundo según las formas propias de ser sí mismo, aparece lo salvo como aquella gracia que le puede conducir a ese cumplimiento dichoso.

Junto a lo salvo aparece el mal, que «no consiste en lo malvado de los actos humanos, sino en la pura maldad de la ferocidad» (82). Heidegger describe una maldad ontológica, más radical que la maldad ética o maldad de los actos, y que sería un cierto correlato de la falsedad ontológica. Y así como en el planteamiento heideggeriano las realidades son verdaderas y salvíficas por sí mismas, o sea, en virtud del ser que las potencia, también son falsas y perversas, feroces (*Grimm*, feroz) salvajemente, por sí mismas, o en virtud de la nada que las despotencia, antes de que el hombre diga o haga nada.

Esta ferocidad y maldad es la inhibición de las realidades respecto de su propio ser. Esa es la negación en sentido ontológico, a partir de la cual puede darse y explicarse la negación en sentido lógico y ético como aquella que lleva a cabo el sujeto mediante su actividad intelectual negadora o volitiva negadora. «La negación despotenciadora está presente en el ser mismo, pero en ningún caso en el *Dasein* del hombre cuando éste es pensado como subjetividad del *ego cogito*» (84). La negación aparece en la filosofía de Hegel y Schelling como inherente al ser mismo, como la negación despotenciadora del ser, como el desistir del ser, pero aparece también como negatividad de la subjetividad absoluta y como negatividad dialéctica, y ello impide que se perciba tanto la esencia de lo feroz como la esencia del mal<sup>44</sup>.

Solamente «el ser concede a lo salvo alcanzar la gracia y a la ferocidad el impulso hacia el mal» (85), y solamente cuando el hombre existe en la proximidad del ser puede recibir en sí, como venidas del ser, las fuerzas imperativas que pueden dar lugar a normas realmente vinculantes. Solamente en ese caso «puede llegar del ser mismo la prescripción de esas normas que tienen que convertirse en ley y regla para el hombre», pues de otro modo «ninguna ley pasa de ser un mero constructo de la razón humana». Por eso, «más esencial que todo establecimiento de reglas es que el hombre encuentre su estancia en la verdad del ser» (85).

### 23. - Superación de la diferencia entre filosofía y praxis. El pensar como póiesis.

El pensar que se ha descrito y ejercido ahora, el pensar del ser, tiene ciertamente relación con el comportamiento teórico y con el práctico. Por una parte supera la teoría por cuanto se ocupa no sólo de lo observable, sino de «esa única luz» en la que lo observable es percibido. Por otra parte, en cuanto trae al lenguaje lo vivido, lo experienciado, hace posible para el hombre el habitar, existir en las proximidades del ser, en la patria, en un mundo con sentido, y desde este punto de vista «el pensar es un hacer que supera

<sup>44</sup> Heidegger «no tiene tiempo ahora» de entrar a explicar por qué. Quizá porque la objetividad aparece enredada en todo el proceso.

toda praxis» (86). Uno empieza a ser cuando se recupera a sí mismo de su propio extravío, y ese reencontrarse es un hacer sin otro resultado que uno mismo.

Pero este pensar el ser y llevarlo al lenguaje, este «quehacer que no es ni teórico ni práctico, ni tampoco la reunión de ambos modos de proceder» (88), resulta, desde el punto de vista del éxito, inaparente y modesto. Es tan simple que levanta la sospecha de si realmente ha habido o no tal pensar, de si realmente se está dando o no una existencia tan auténtica. Como ya se apuntó anteriormente, el hombre auténtico de Heidegger, el que vive en las proximidades del ser, tan similar al caballero de la fe de Kierkegaard y al superhombre de Nietzsche, pasa tan desapercibido como ellos, y por eso en relación con él es pertinente la tercera de las preguntas que Beaufret formula en su carta. ¿Cómo conservar la dimensión de aventura que lleva consigo toda búsqueda sin convertir la filosofía en una simple aventura?

Heidegger responde mediante una analogía con la poesía, que «se encuentra enfrentada a la misma pregunta y de la misma manera que el pensar», y en relación con la cual «sigue siendo vigente la formulación apenas meditada de la *Poética* de Aristóteles según la cual la poesía es más verdadera que la indagación de lo ente» (88).

El problema es, ¿cómo distinguir la poesía genuina, la que habla desde el fondo de las cosas al fondo del hombre, de las repeticiones triviales, de la experimentación errática, de la locuacidad vacía? Pero eso vale también para las demás artes. En efecto, ¿cómo discernir ambos extremos en la pintura y escultura, en la música y la danza, en el teatro y la arquitectura? Y si se pasa del ámbito de las artes al de la contemplación y la meditación, a los maestros de vida y de hermenéutica existencial, a los guías de oración y a de sabiduría, ¿cómo diferenciar a los santos de los autoengañados, a los sabios de los profesores y eruditos, a un Heráclito junto al horno de un simple trasmisor de sentencias?

Una poesía es buena cuando lo que dice es verdad. Pero, ¿cuándo sabemos que algo es verdad? Ese saber ya es principio absoluto. No hay un criterio ulterior al que se pueda remitir para obtener respuesta, y sólo cabe reiterar la sentencia de Spinoza, *Veritas index verum et falsum.*, la verdad es el criterio de sí misma y de lo falso. Cuando vemos u oímos algo y nos damos cuenta de que lo que vemos u oímos es verdad, no hay más criterio para ello que el mismo darse cuenta de que es verdad.

El pensar no es y no puede quedarse en una simple aventura justo porque está hecho para la verdad, porque la sabiduría está hecha para el pensar y destinada a él, como el pensar existe para y está destinado a la sabiduría, al ser. Y como ese es el asunto del pensar, «los pensadores esenciales dicen siempre las mismas cosas, lo cual no significa que digan cosas iguales» (89), como los maestros de meditación y los guías de espíritu.

El peligro no es caer en la mera aventura, sino no atreverse a decir lo que llega al pensar, lo que acontece en la meditación, y refugiarse en las opiniones filosóficas y en la concatenación de conceptos.

En orden a evitar eso, la primera ley del pensar es atenerse a lo que vive el pensamiento y decirlo, y no las leyes de la lógica, que valen para repetir funciones intelectuales ya descubiertas, pero no para pensar lo nuevo, para llevar al lenguaje lo que el ser tiene todavía y siempre que dar. Para pensar lo nuevo de esa manera se pueden sugerir tres principios: que la reflexión sea rigurosa, que el decir sea cuidadoso, y que no haya exceso de palabras.

La filosofía no es y no tiene que ser más que esto. No hay que pedirle más porque no puede darlo. Incluso quizá es preferible abandonar el nombre de filosofía y quedarse sólo con el de «el pensar». Eso es hermenéutica existencial, encarar el tiempo y la vida, el futuro, sin olvidar nunca el contenido propio del término 'filosofía', el «amor a la sabiduría» (90).

\* \* \*

Jacinto Choza Armenta  
Universidad de Sevilla  
jchoza@us.es