

UNIVERSIDAD DE SEVILLA



TRABAJO FIN DE GRADO:

**EXPLORANDO ALGUNAS NOCIONES
HEIDEGGERIANAS EN RELACIÓN A LA PREGUNTA
ANTROPOLÓGICA**

Trabajo realizado por: Paula Galiardo Vivas

Tutora: Jéssica Sánchez Espillaque

Facultad de Filosofía. Departamento: Filosofía, Lógica y Filosofía de la Ciencia

SEVILLA, 2022

Resumen

El objetivo de este proyecto consiste en exponer la concepción de Heidegger acerca del humanismo, analizando para ello, su famosa *Carta sobre el humanismo*. Además, queremos sacar a la luz el olvidado “humanismo retórico” (como lo denomina su heterodoxo discípulo Ernesto Grassi), diferenciándolo del humanismo tradicional antropológico. Por otra parte, señalaremos la crítica grassiana a la concepción que el ontólogo alemán tenía del humanismo, mostrando que Heidegger podría haber cometido el error de dejar de lado al humanismo retórico. Estableceremos conexiones entre ambos pensamientos que mostrarán una proximidad inesperada para el lector que adoptase la interpretación tradicional del humanismo. Reivindicaremos así el carácter filosófico original de aquella rama del humanismo retórico. En definitiva, el propósito del proyecto espera conseguir profundizar en parte del pensamiento heideggeriano mediante el análisis de la *Carta*, tras realizar la comparativa con este humanismo.

Palabras clave

Humanismo, interpelación, lenguaje, *lichtung*, pensar originario.

Abstract

The objective of this project is to expose Heidegger's conception of humanism, analyzing his famous *Charter on Humanism*. In addition, we want to bring to light the forgotten "rhetorical humanism" (as his heterodox disciple Ernesto Grassi calls it), differentiating it from traditional anthropological humanism. On the other hand, we will point out the grassian critique of the german ontologist's conception of humanism, showing that Heidegger could have made the mistake of leaving rhetorical humanism aside. We will establish connections between both thoughts that will show an unexpected proximity for the reader who adopts the traditional interpretation of humanism. We will thus vindicate the original philosophical character of that branch of rhetorical humanism. In short, the purpose of the project try to deepen part of heideggerian thought through the analysis of the *Charter*, after making the comparison with this humanism.

Keywords

Humanisme, claim, language, *lichtung*, original thinking

ÍNDICE DE CONTENIDOS

1. INTRODUCCIÓN.....	2
2. QUÉ ENTENDEMOS POR HUMANISMO. ACERCAMIENTO AL HUMANISMO RENACENTISTA.....	4
3. LA CRÍTICA HEIDEGGERIANA AL “HUMANISMO”. CONSIDERACIONES A PARTIR DE <i>CARTA SOBRE EL HUMANISMO</i>	14
3. 1. SOBRE LA INTERPRETACIÓN TÉCNICA DEL PENSAR.....	15
3. 2. HACIA UN PENSAR ORIGINARIO.....	17
3. 3. ACERCA DEL LENGUAJE.....	20
3. 4. CRÍTICA AL HUMANISMO Y CONCLUSIÓN: UN NUEVO PENSAR COMO “HUMANISMO”	23
4. RELACIÓN DEL PENSAMIENTO HEIDEGGERIANO CON EL HUMANISMO.....	29
5. CONCLUSIONES.....	44
6. BIBLIOGRAFÍA.....	46

1. INTRODUCCIÓN

Para llevar a cabo este proyecto, dividiremos la investigación en tres apartados principales: Qué entendemos por humanismo. Acercamiento al humanismo renacentista; La crítica heideggeriana al “humanismo”. Consideraciones a partir de *Carta sobre el humanismo* y Relación del pensamiento heideggeriano con el humanismo.

En el primer apartado trataremos de exponer un pequeño acercamiento al término “humanismo”, prestando atención al que nos atañe en esta exposición, es decir, el humanismo renacentista. Comentaremos las dos corrientes que, según el discípulo de Heidegger, Ernesto Grassi, se encuentran bajo este mismo término: humanismo retórico y humanismo platonizante. Procuraremos de este modo, acercarnos a una comprensión filosófica de ambos tipos de humanismos; resaltando el carácter filosófico del retórico, pues consideramos que ha sido malinterpretado. Por este importante motivo, vemos necesaria la realización de este apartado, porque, como observaremos más adelante, pensamos que ha habido sobre el humanismo renacentista una preponderante interpretación que no revela correctamente las características de estos primeros pensadores humanistas. Queremos reivindicar el carácter filosófico original de este humanismo que, sin embargo, quedó en el olvido. Aparte de intentar hacerle justicia, nos interesa también tener un primer acercamiento con él, ya que más adelante, en el último apartado, buscaremos establecer conexiones con el pensamiento heideggeriano. Por otro lado, mostrar las características del humanismo tradicional también será propicio, pues, como podremos apreciar en el transcurso de la exposición, la crítica heideggeriana parecerá que cobra sentido sobre la base de este.

En el segundo apartado, nos dedicaremos a explicar la crítica que hace Heidegger a todo el humanismo. Para lograrlo, primero haremos una pequeña introducción, que nos permita poner en contexto toda esta problemática. Después nos dedicaremos propiamente al análisis filosófico de las ideas, dividiendo las ideas principales en los siguientes subapartados: Sobre la interpretación técnica del pensar, Hacia un pensar originario, Acerca del lenguaje, Crítica al humanismo y conclusión: un nuevo pensar como humanismo. En este apartado, intentaremos mostrar algunas de las ideas fundamentales del pensamiento de Heidegger (como sabemos, la *Carta*, de 1946, comprende de forma compendiada una enorme parte de su

filosofía). Además, estas ideas nos servirán en cierta medida como sustento para trabajar de una forma más fluida el siguiente apartado. La noción que trabajaremos principalmente en este apartado será la de *ex-sistencia*.

En el último capítulo, reflexionaremos en torno a la posible relación entre Heidegger y el humanismo retórico. También, dedicaremos un espacio a la crítica grassiana que nos estaría demostrando el error cometido por Heidegger al basarse en la interpretación tradicional del humanismo a la hora de establecer su juicio. En el proceso de conexión entre el pensamiento heideggeriano y el retórico –para tratar de comprender cuál era la concepción antropológica de Heidegger– intentaremos revelar con la mayor fidelidad posible la filosofía humanista retórica, quedando así desoculto su carácter filosófico original y la falta de fundamentación de Heidegger en su crítica al humanismo renacentista. Pero también esperamos seguir en la línea de aclarar e indagar en conceptos heideggerianos que nos parece que son de gran relevancia. En este caso, dedicaremos una breve reflexión en torno a un concepto que será clave en el pensamiento heideggeriano (y que precisamente compartiría con aquel humanismo retórico): el *lenguaje*.

2. QUÉ ENTENDEMOS POR HUMANISMO. ACERCAMIENTO AL HUMANISMO RENACENTISTA

Nuestra intención aquí no es otra que realizar una breve indagación en torno a qué entendemos por el término “humanismo”, ya que va a ser un concepto muy importante a lo largo de este trabajo. El humanismo, a día de hoy, puede ser un concepto bastante ambiguo, pues se han denominado muchos tipos de humanismos y además, cuando hablamos del humanismo renacentista encontramos una serie de tópicos detrás que no mostrarían con fidelidad la realidad de aquel pensamiento de la época.

Para empezar, diremos que el humanismo del que vamos a hablar será aquel que aparece aproximadamente a principios del siglo XIV hasta mediados del XVI, centrándonos concretamente en Italia. Pero, tenemos que hacer una precisión diciendo que este movimiento humanista no fue homogéneo, sino que podemos hacer una distinción en él de dos tipos de humanismos. Como han hecho historiadores como Eugenio Garin¹ o el filósofo Ernesto Grassi. Podemos hablar de un humanismo, que iría desde los inicios del siglo XIV hasta finales del siglo XV, y el otro distinto, que abarcaría desde el siglo XV hasta el XVI.

Por su parte, Ernesto Grassi pone de manifiesto en sus obras la necesidad de reivindicar el primer humanismo, al que denomina como “humanismo retórico” para, por un lado, devolverle el valor que, en su opinión, se merece y poder así reconocer su actualidad; y por otro lado, para desmitificar también la época del Renacimiento como aquella época marcada por un humanismo metafísico, que comenzaría con la figura del humanista florentino Marsilio Ficino (1433-1499).

Teniendo en cuenta esta discusión, vamos a tratar de resumir en qué consisten estos tipos de humanismos para ver así en qué se diferencian. No obstante, no nos detendremos en hacer un análisis histórico de este movimiento, pues no parece que sea necesario para nuestra investigación², simplemente intentaremos llevar a cabo una comprensión filosófica de ambos tipos de humanismo. Con la intención última de alcanzar una concepción más amplia y clara de lo que, en general, se entiende acerca de este concepto.

1 E. Garin, *Medioevo y Renacimiento. Estudios e investigaciones*, Madrid: Taurus, 1989.

2 Para un estudio más pormenorizado de la cuestión. Véase J. Sánchez Espillaque, *El problema histórico-filosófico del humanismo retórico renacentista*, Sevilla: Fénix Editora, 2009.

El humanismo renacentista se entiende tradicionalmente como un movimiento consistente en la recuperación de la cultura clásica. Una vuelta al pensamiento de los antiguos, con gran interés por la lengua. De hecho, se ha considerado en cierta medida a estos humanistas como simples literatos, pero no como filósofos. Sin embargo, Grassi nos muestra que es un error juzgar así este primer humanismo porque va mucho más allá de una mera recuperación del pensamiento de Grecia y Roma. De modo que el interés que muestran humanistas como Leonardo Bruni (1369-1444), Lorenzo Valla (1407-1457) o Angelo Poliziano (1454-1494) por la palabra debe entenderse correctamente, pues encontraremos en él un fondo eminentemente filosófico.³ Ha habido mucho conflicto acerca del tema de si podemos considerar el Renacimiento como una época con un pensamiento filosófico original. Podríamos mencionar aquí el debate acerca del llamado “problema del Renacimiento”, en el que han participado muchos estudiosos, intentando responder a la pregunta qué es el Renacimiento, cómo definirlo, cómo explicarlo, ya que se trata de una época muy proteica y convulsa, como explican historiadores tales como J. Huizinga o P. Burke, entre otros. En general, podemos encontrar diferentes teorías, que básicamente se resumen en la discusión entre continuistas y rupturistas. Los primeros consideran que el Renacimiento es un fenómeno continuado, lineal, influenciado en relación a la Edad Media, mientras que los segundos lo consideran más bien como algo totalmente separado del pensamiento anterior.

Sin meternos de lleno en semejante discusión, lo que parece claro, aunque mantengamos una posición continuista en el debate, es que el pensamiento renacentista tiene aspectos novedosos y debe ser reivindicado filosóficamente. Si bien es cierto que esa interpretación de los humanistas como aquellos que recuperan el pensamiento clásico no es completamente falsa. Lo que no deja lugar a dudas es que en esta época resurge el concepto de la *humanitas* latina, entendida como el modelo de educación al igual que la *paideia* griega. Al mismo tiempo, aparecen los llamados *studia humanitatis*, que se componían de cinco disciplinas: gramática, retórica, poética, historia y filosofía moral. Todas ellas se entienden en el sentido pedagógico de la *formación* humana; por lo que supone un cambio en el modelo educativo medieval, puesto que presenta una transformación en los instrumentos y métodos de enseñanza. En este caso, el fin último era intentar *formar* al hombre. Pero, tenemos que

3 Podemos ver cómo en su obra *La filosofía del humanismo. Preeminencia de la palabra* E. Grassi menciona a diferentes historiadores que menosprecian el aspecto filosófico en este humanismo renacentista. Autores como: E.R. Curtius, E. Cassirer, K.O. Apel, P.O. Kristeller o W. Jaeger. Véase E. Grassi, *La filosofía del humanismo. Preeminencia de la palabra*, Barcelona: Anthropos, 1993, pp. 23-24.

comprender que no se trata de formar al hombre en el sentido llanamente de erudición, o sea, hacerlos más “cultos”, sino que los humanistas pretenden entender al hombre a través de su carácter histórico; esto es, comprender el presente a partir de su comprensión del pasado. Para ello, le dan una gran importancia a la lengua, entre otros motivos, porque consideran que los clásicos han sido malinterpretados en la tradición escolástica, ya que no se les habría comprendido en sus contextos y además había una deficiencia en las traducciones realizadas durante la época medieval. En definitiva, existe un interés *histórico* por los autores clásicos que parece que antes no existía.

Este carácter histórico que hemos mencionado hace que los humanistas se alejen en cierta medida de la religiosidad. Por lo menos este alejamiento es así en el primer humanismo. Ya que se considera que son las acciones humanas las que marcan al hombre y por ende las etapas históricas. En otras palabras: El hombre hace historia. A raíz de esto, nos parece lógico el siguiente paso: la exaltación de la libertad del hombre; siendo la libertad humana una de las cualidades principales a la hora de reconocer y hablar sobre el hombre.

Dicho todo esto como características generales compartidas entre ambas corrientes del humanismo, intentemos ahora acercarnos a ese primer humanismo que hemos dicho que es llamado por Grassi “humanismo retórico” (aunque también recibe la denominación de “humanismo cívico”)⁴ para entender la diferencia con el humanismo antrópico, clásico o neoplatónico. La denominación de “humanismo cívico” se debe a que es característico en este primer humanismo la unión del pensamiento y la acción. Estos humanistas tienen o intentan tener repercusión política. De hecho veremos cómo muchos de ellos alcanzan cargos públicos como Leonardo Bruni, Matteo Palmieri o Nicolás Maquiavelo. Pues bien, Aristóteles, para estos humanistas cívicos, se convierte en una figura muy importante, teniendo muy presente la idea de que las acciones humanas deben perseguir el bien común. “Por eso, se dirá que únicamente en sociedad y a través del *trabajo* el hombre es capaz de alcanzar la dignidad humana”⁵. Concepto que será muy importante [la dignidad humana] durante todo el periodo del humanismo, como veremos más adelante.

4 Cfr. H. Baron, *En busca del Humanismo cívico florentino. Ensayos sobre el cambio del pensamiento medieval al moderno*, México: FCE, 1993.

5 J. Sánchez Espillaque, *op.cit.*, p. 113.

Este primer humanismo se centra en la condición mundana del hombre y la importancia de la praxis. A diferencia de la época escolástica ya no hay una veneración hacia la autoridad, por lo que el pensamiento se vuelve más crítico. Lo que no quiere decir que la religión no siga manteniendo un papel muy importante. Es decir, que el centro de la filosofía pase a estar en el hombre no significa que la religión desaparezca de su reflexión. No obstante, dicha reivindicación del hombre es más propia del denominado “humanismo antropológico”, que vendrá después.

Otra característica muy importante por la que Grassi lo llama “humanismo retórico” es porque existe esa preeminencia de la palabra. Este humanismo pone el acento en el *hacer* del hombre, a través del lenguaje. O lo que es lo mismo, el hombre hace la realidad con el lenguaje. Por ello, la preocupación no es tanto el ente, sino más bien la palabra, lo cual, como tendremos ocasión de comentar, guardaría relación con el pensamiento heideggeriano. El pensamiento italiano se caracteriza, pues, por ser un humanismo del *ingenio*. Entendiendo el ingenio como la facultad humana frente a la mente como órgano racional. El ingenio aparece como la capacidad del hombre para enfrentarse a las cosas. Por lo tanto, vemos que se ensalza el aspecto de la fantasía.⁶

Siguiendo con las semejanzas con Heidegger, el humanismo retórico se caracteriza por una ruptura con la metafísica tradicional y el estilo del pensamiento dominante en Occidente: el pensamiento racional, apriorístico, lógico. Los humanistas intentan hacer filosofía saliendo de esa intencionalidad de abstracción, y explorando las nociones y conceptos desde un lenguaje poético, es decir, desde la palabra creadora. Así, frente a las verdades inmutables de la Escolástica, frente a los modos de pensar de aquellos con ese “latín deteriorado”⁷ que no responde a la realidad, que no habla más que de sí mismo (con verdades ajenas a lo humano), aparece en el humanismo un pensar nuevo. El pensamiento escolástico se ve como algo demasiado abstracto que provoca el olvido de la realidad y del hombre concreto. Junto a la “lengua muerta” aparecen las lenguas vivas que empiezan a renacer, esto es, las lenguas dinámicas frente a las lenguas estancadas.

6 Podemos ver la máxima expresión de esto en las obras de Giambattista Vico (1668-1744). Como se observa, este humanismo retórico no quedó extinguido por completo a partir del siglo XV, sino que, aunque pudo quedar más a la sombra, se dio lo que podemos nombrar como un humanismo retórico tardío con autores como J. L. Vives (1492-1540) o B. Gracián (1601-1658).

7 Cfr. la crítica de Lorenzo Valla al latín de los escolásticos en su obra *Elegantiae linguae latinae*. Véase E. Garin, *Prosatori latini del Quattrocento*, Milán: Riccardo Riccardini, 1952.

Se da esa novedad por centrarse en el lenguaje poético, a favor de un nuevo tipo de apertura al conocimiento, que funda y da sentido a la realidad y a la historia. Desde esta nueva perspectiva, no habría que fijar los significados de las palabras de una manera lógica, sino prestar atención a la transformación de una palabra. Lo importante del sentido de la palabra es, por tanto, el contexto en el que se halle. La capacidad de las palabras para revelar cosas no se halla, pues, en un proceso racional del hombre, sino más bien en aquella capacidad ingeniosa que consiste en generar adaptabilidad e instantaneidad a las palabras. Lo cual nos lleva a una de las máximas de este humanismo, a saber, la unión entre *verbum* y *res*. Para que la retórica tenga sentido, y no sea simplemente algo vacío o un mero adorno, la palabra debe ir siempre ligada a la realidad a la que se refiere. Basta recordar autores como Leonardo Bruni, Coluccio Salutati o Lorenzo Valla para darnos cuenta de esta preeminencia de la palabra.⁸

Habiendo realizado este pequeño esbozo sobre las líneas maestras de ese primer humanismo, característico del Quattrocento, pasaremos ahora a exponer las ideas principales del segundo humanismo, que podemos calificar como tradicional o clásico por haber sido el más aceptado, pero también, como antrópico, metafísico o neoplatónico. Veremos, a continuación, el sentido que tienen todas estas denominaciones.

La transición del primer humanismo a este ha sido denominado por algunos estudiosos como “el paso del humanismo cívico al humanismo cortesano”. Comentábamos antes que E. Grassi considera este cambio a partir de la figura de M. Ficino. El historiador E. Garin comenta que podemos ver como bisagra entre ambos humanismos a Matteo Palmieri (1406-1475), que habíamos mencionado con anterioridad para referirnos a él como un ejemplo de humanista con vida política activa. Aunque Palmieri mantiene prácticamente todos los requisitos para pertenecer a este primer humanismo, sin embargo introduce una nueva dependencia hacia Dios para poder aspirar a la verdadera perfección que lo hacen más cercano al siguiente humanismo. En su opinión, las virtudes necesarias para ser un buen ciudadano

8 Todas estas ideas expuestas acerca del significado filosófico del lenguaje las encontramos en diversas obras de Ernesto Grassi. Han sido extraídas principalmente a través de *Vico y el humanismo. Ensayos sobre Vico, Heidegger y la retórica*, (Barcelona: Anthropos, 1999), y *La filosofía del humanismo. Preeminencia de la palabra*, (Cit.) obra donde aparecen explicados multitud de autores de este primer humanismo y que sirve para ver ejemplos de todas estas ideas.

han sido colocadas por Dios en el cielo.⁹ Por lo tanto, puede ir apreciándose cada vez más cómo la vida contemplativa empieza a revalorizarse, por ejemplo con la obra de Cristoforo Landino (1424-1498). Parece entonces que lo que se conoce como la *dignitas hominis*, la dignidad humana, va apareciendo con diferentes matices, de modo que la nobleza, la virtud, esa sabiduría viquiana (que vendrá después) no es algo que parezca alcanzarse sólo a través de las acciones humanas, a través del único movimiento del hombre, sino que empieza a considerarse que ese carácter humano debe estar más ligado a la religión. Garin explica también que otro suceso para que se produjera este paso del humanismo cívico al cortesano es que empieza a surgir un ensombrecimiento del contenido a favor de la forma, en el sentido de que la filosofía humanista empieza a dejar a un lado el carácter filosófico con el que sí había comenzado y comienza a centrarse principalmente en debates de tipo gramaticales, literarios que dejan en un segundo plano esa filología hermanada con la filosofía, o esa unión de *res* y *verbum*, para empezar a ser más bien problemas estilísticos.

Con el hecho histórico del final de la República florentina y la restauración de los Médicis en el poder se llegó a que el pensamiento humanista acabase alejándose de la vida pública e introduciéndose en la Corte. De ahí esa denominación del “paso del humanismo cívico a otro más cortesano”. Un ejemplo de este cambio lo podemos ver en la obra de Baltasar Castiglione, *Il libro del Cortegiano*, donde a diferencia de la etapa anterior ya no se exponen las capacidades para ser un buen ciudadano, sino para el mejor cortesano.

Ahora bien, no es un cambio que se produzca de la noche a la mañana, sino que en este proceso surgen muchas más transformaciones paulatinas, como pasar de una filosofía más de la praxis, de la vida activa a una filosofía de carácter contemplativo/espiritual. Como veníamos advirtiendo, la religión retoma de nuevo mayor protagonismo, y el asunto del lenguaje ha cambiado en gran medida su paradigma. Por lo que ya no encontramos en este humanismo tradicional el carácter de ruptura con la metafísica y el pensamiento Occidental que encontrábamos en el primero. Ahora bien, aunque esta aproximación pueda resumir la esencia de este humanismo antropológico, queremos entender bien en qué consistió este segundo humanismo, pues realmente la crítica de Heidegger al humanismo italiano renacentista se referirá a este.

9 Véase su obra, *Vita civile*. Cfr. además, E. Garin, *L'umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Bari: Laterza, 2000.

Otro de los aspectos que influyó en el cambio de un pensamiento humanista al otro fue la llegada de los sabios bizantinos tras la Caída de Constantinopla en 1453, hecho que provocó aún en mayor medida esa mirada hacia el pensamiento clásico, teniendo especial importancia Platón. Marsilio Ficino, como hemos dicho, es una figura muy importante ya que podemos considerar que marca el punto de inflexión en este cambio de pensamiento. Por todos es sabido que este humanista se dedicó a la traducción de numerosos textos de obras de Plotino o Pseudodionisio hasta llegar a Platón. De ahí la innegable influencia platónica en su pensamiento. En este sentido, Ficino va a afirmar la necesidad de superar el aspecto sensible del mundo para acercarse a Dios. Además, para poder conocer las cosas el hombre –en su opinión– debe ser *iluminado* en su alma. De este modo, a través del amor y la iluminación Ficino señala que el hombre es como si se situase en una escalera en la que tiene que ir ascendiendo hasta encontrarse con Dios en la cima. La vida humana entonces, debería estar marcada por esa actividad contemplativa que llevaría hacia el camino a Dios. A diferencia de la interpretación que veíamos en los anteriores humanistas, ahora, la dignidad humana, el perfeccionamiento, sólo podrá alcanzarse en la otra vida en el encuentro con Dios, es decir, ya no se puede realizar simplemente a través de la vida práctica.

Por último, para terminar con nuestra aproximación al humanismo platónico, que ya hemos visto que se denomina así por la influencia que hay en él de Platón, vamos a intentar analizar a una de las figuras más representativas de este: Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494). Ya hemos comentado brevemente la novedad que hay frente al humanismo retórico en el pensamiento de Ficino, pero ahora, nos gustaría detenernos un poco en comentar la obra *Discurso sobre la dignidad del hombre* de Pico, ya que se ha interpretado como el ideario del hombre renacentista.

Su emblemática obra fue concebida, como su título indica, para ser un discurso a modo, podríamos decir, de conferencia, debate o seminario, previo a “la disputa de las 900 tesis”, que es aproximadamente el número de tesis que Pico quería debatir en una reunión que pretendía realizar en Roma en 1487. La disputa es, pues, un encuentro de eruditos llamados para la búsqueda de la verdad, para discutir acerca de esas 900 tesis (400 de ellas elaboradas principalmente por otros autores y las otras 500 invención del autor, aunque claramente con influencias). Las tesis eran una recopilación de ideas de todos los campos del saber humano,

pero sobre todo de filosofía y teología. Consistían en una especie de máximas, esto es, eran como unos enunciados sobre los temas que darían pie al debate. Desafortunadamente para Pico, quien daría permiso en última instancia era el Papa Inocencio VIII, pero finalmente es denegada la petición de Pico para generar su debate. Con los motivos de nombrar como oscuras o atenuantes hacia la Iglesia o el cristianismo en sí algunas de sus tesis. Hay que tener en cuenta que a su edad (24 años) quería replantear los cimientos de la teología cristiana, hecho que a los teólogos no les sentó demasiado bien. Ya que como decíamos, algunas de sus tesis tenían que ver con esos principios fundamentales de la teología cristiana. Por lo que se miró con lupa todo lo que quería decir.

Tras la negativa, Pico della Mirandola escribe o, mejor dicho, reescribe su *Oratio* y la “transforma” en una apología, añadiendo sobre todo críticas a quienes no le habían dejado poner en práctica la disputa; además de una gran defensa con argumentos de por qué esta era necesaria. Finalmente, Pico es condenado de perjurio y herejía sin poder llevar a cabo el proyecto de su vida.

¿Por qué es importante todo esto, qué encontramos aquí de interesante? En el hecho de la intención de la disputa puede verse el espíritu conciliador de Pico. En efecto, ha sido nombrado por muchos como “el príncipe de la concordia”. Podemos ver rasgos como el optimismo de pensar que podría llegar a alcanzar la verdad, pero, sobre todo, llama la atención la hospitalidad en la época para pensar que la verdad podría encontrarla en cualquier círculo, escuela o corriente filosófica.

Las ideas principales que encontramos en su discurso que caracterizan ese humanismo tratan de representar al hombre como la criatura más superior de todas. Para Pico, el hombre está colocado en el centro del universo para que de esa forma pueda contemplarlo todo y de ese modo valorar de una forma más correcta qué es lo que le conviene.¹⁰ Para el humanista italiano, el hombre había sido dotado por Dios de la libertad, elemento que veíamos clave en ambas concepciones humanistas, ya que es la que le permitiría ir haciéndose a sí mismo. La diferencia, no obstante, es que aquí la libertad es un regalo divino, y lo explica así:

10 G. Pico della Mirandola, *Discurso sobre la dignidad del hombre*, Barcelona: PPU, 1988, p. 49: “[...] pero, acabada su obra, el Hacedor deseaba que hubiera alguien capaz de sopesar el mérito de una tan grande creación, de amar su hermosura y de admirar su grandeza. Así pues, terminado todo eso (según atestiguan Moisés y Timeo), finalmente pensó en la creación del hombre.”

Sin embargo, ya no tenía ningún modelo a partir del cual conformar una nueva raza, ni en sus tesoros nada que legar en herencia al nuevo hijo, ni en las moradas de todo el orbe lugar donde ese contemplador del universo pudiese aposentarse. [...] “No te hemos dado una ubicación fija, ni un aspecto propio, ni peculio alguno, ¡oh Adán!, para que así puedas tener y poseer el lugar, el aspecto y los bienes que, según tu voluntad y pensamiento, tú mismo elijas. La naturaleza asignada a los demás seres se encuentra ceñida por las leyes que nosotros hemos dictado. Tú, al no estar constreñido a un reducido espacio, definirás los límites de tu naturaleza, según tu propio albedrío, en cuyas manos te he colocado.”¹¹

Este carácter de indeterminación es lo que hace que el hombre sea libre y sea la criatura más excelsa por poder definirse.

Este texto renacentista llega a la conclusión de que gracias a la libertad que caracteriza al ser humano podemos tomar la vía para que la vida en el mundo terrenal cumpla todas las funciones posibles (como, por ejemplo, la purificación) para alcanzar la inmortalidad y la más óptima condición en el reino de los cielos. Esta vía tiene un proceso gradual pasando por la filosofía contemplativa (que engloba la filosofía moral, la dialéctica y la filosofía natural) para finalizar su recorrido con la teología, elemento de suma importancia que nos situará en Dios mismo. Así la filosofía contemplativa nos da una formulación teórica de cómo deberá ser nuestra actuación, convirtiéndose en una guía para la actividad práctica de nuestra vida. Vemos la influencia del platonismo, por ejemplo, en que no basta simplemente con la purificación, sino que además son necesarias ciertas disciplinas que nos ayuden a instruirnos para iluminarnos y poder ir subiendo cada uno de esos escalones, de esos peldaños, como también defendía Ficino recordando la imagen plotiniana.

Cabe mencionar que a pesar de la gran dignidad que Pico le confiere al hombre, no llega a endiosarlo. Hay que reconocer que Pico sigue siendo medieval en su actitud de respeto ante Dios y la religión. Pero, igualmente apreciamos rasgos distintivos del humanismo renacentista como el pensamiento crítico ante la autoridad¹². Estas son, en resumen, las ideas principales de su *Oratio*, ya veremos más adelante cómo podemos conectarlas con Heidegger.

11 *Ibid*, pp. 50-51.

12 “En cambio, yo me he educado de tal manera que, sin prestar juramento de fidelidad a nadie, puedo extender mi interés a todos los maestros de la filosofía, examinar todas sus obras y conocer todas las escuelas.” (*Ibid*. p. 84).

Concluyendo con este apartado, en el que hemos tratado de sintetizar en qué consiste ese segundo humanismo, tradicional, clásico, platónico, podemos recopilar que es un humanismo más influenciado por la religión, donde Dios y la teología retoman de nuevo un papel más importante a diferencia del primer humanismo. También hemos visto que se caracteriza por ir alejándose de esa vida activa acercándose a un carácter más contemplativo para tener otros objetivos más bien como alcanzar la verdad, en vez de estar más centrado en el bien común. El interés por los antiguos sigue compartiéndose en este humanismo, pero podríamos decir que en cierta medida también vemos cambios, tomando ahora un papel central la figura de Platón. Y aunque sigue habiendo ese interés por el lenguaje, en comparación podemos decir que disminuye, por lo que hemos comentado de la crisis de ese estilismo, formalismo que de alguna forma ensombrece el contenido y el fundamento principal que se encontraba de trasfondo en los primeros humanistas. Podríamos decir que, mientras que en uno veíamos un carácter quizás más filosófico, activo y retórico en torno al pensar sobre el hombre, este torna de nuevo a un carácter más metafísico, una especie de vuelta a las definiciones y el pensamiento tradicional de Occidente.

A continuación, en el siguiente apartado, veremos cuál es la crítica que hace Heidegger al humanismo. No será difícil que nos percatemos de que la crítica heideggeriana realmente encuentra sentido comprendiendo el humanismo como este segundo.

3. LA CRÍTICA HEIDEGGERIANA AL “HUMANISMO”. CONSIDERACIONES A PARTIR DE *CARTA SOBRE EL HUMANISMO*

Para elaborar este apartado –que es capital en nuestro trabajo– nos centraremos en la obra *Carta sobre el humanismo*, escrita por Heidegger en 1946 y editada y publicada por Ernesto Grassi en 1947. Para tratar de entender el significado y la crítica que hace Heidegger al humanismo es conveniente hacer un pequeño comentario de cuál fue el contexto en el que nació la obra en cuestión.

La *Carta sobre el humanismo*, como su propio título indica, fue en realidad una carta escrita por Heidegger en respuesta a J. Beaufret. En este sentido, debemos considerar que no se trata de una obra sistematizada, sino que mantiene un carácter más dialógico donde encontramos saltos de unos temas a otros. Igualmente, esta disposición algo caótica no ha provocado que la obra deje de ser considerada como uno de los textos claves del autor, ya que en gran medida recoge de una forma muy sintetizada ideas claves de su pensamiento.

Como decíamos, la carta fue elaborada en respuesta a tres preguntas formuladas por el filósofo Jean Beaufret¹³ (1907-1982), a partir de las cuales Heidegger vio la oportunidad de esclarecer su pensamiento frente a las malas interpretaciones que creía haber sufrido su obra fundamental *Ser y tiempo* (1927), viendo así la posibilidad de desquitarse de etiquetas erróneas de las que había sido tildado.¹⁴ Las cuestiones planteadas por J. Beaufret fueron las siguientes: ¿Cuál es la relación entre la ontología y la ética?, ¿cómo salvar el elemento de aventura que comporta toda investigación filosófica sin hacer de la filosofía una simple aventurera? Y, ¿cómo volver a dar sentido a la palabra “humanismo”? Esta última cuestión es la que nos va a interesar aquí, ya que trata expresamente el tema que nos es pertinente: la opinión de Heidegger respecto al humanismo. Además, también es la pregunta en la que va a centrar su discurso, respondiendo a las otras con mayor brevedad y de forma más bien colateral.

13 Filósofo francés, amigo y discípulo de Heidegger. Beaufret fue una figura importante para la repercusión de Heidegger en Francia. Entre su bibliografía podemos encontrar obras dedicadas a la comprensión de la obra heideggeriana, pudiendo ser útil como guía para su comprensión.

14 Es relevante aquí tener en cuenta la publicación y conferencia en 1945 de Jean Paul Sartre (1905-1980), *El existencialismo es un humanismo*. La obra tuvo una gran repercusión, siendo el existencialismo la corriente filosófica de “moda” como el autor mismo indica. En ella, Sartre catalogaría a Heidegger como un existencialista más. Teniendo en cuenta la fama de la obra sartreana, además de la cercanía temporal, Heidegger aprovechó la carta para romper con esta consideración.

Es necesario que seamos conscientes del contexto en el que se está planteando esta cuestión, esto es, recién acabada la Segunda Guerra Mundial, 1946 se torna, por un lado, como una época de desconcierto en la que se plantea el sentido de la humanidad y los límites del hombre –tras haber sido testigos de las atrocidades de la guerra– pasando a un primer plano la preocupación de dónde queda el humanismo y qué puesto se le relega al hombre. Por otro lado, dentro de este ambiente dubitativo, se aprecia el momento de un nuevo comienzo, en donde podemos encontrar una sociedad perdida en busca de corrientes y teorías a las que aferrarse para volver a tomar seguridad sobre este nuevo mundo. Vemos, por tanto, que la cuestión planteada por Beaufret está a la orden del día, puesto que serán muchos los intelectuales que debatan acerca de este problema.

Como ya hemos comentado, nos vamos a centrar en esa cuestión, aunque para ello, nos acercaremos a entender gran parte de la obra. Pero, un análisis pormenorizado de la obra abarcaría una extensión de la que no disponemos, pues a pesar de la corta longitud, la obra es muy densa conceptualmente hablando. Por lo tanto, vamos a intentar extraer las ideas principales que conciernen a la respuesta de Heidegger sobre “¿Comment redonner un sens au mot «Humanisme»?”¹⁵

Para empezar diremos que la propia pregunta ya le resulta problemática, pues el filósofo alemán se muestra reticente a la necesidad de seguir manteniendo el término “humanismo”. Entenderemos con soltura esta negativa conforme vayamos explicando las ideas principales, que dividiremos en diferentes apartados: Sobre la interpretación técnica del pensar; Hacia un pensar originario; Acerca del lenguaje; Crítica al humanismo y conclusión: un nuevo pensar como “humanismo”.

3. 1. SOBRE LA INTERPRETACIÓN TÉCNICA DEL PENSAR

La primera idea a la que queremos hacer alusión es a la crítica que hace Heidegger al pensamiento de la tradición occidental. Vamos a intentar explicar en qué consiste para él este pensamiento; para ver después cuál es, en cambio, el pensar por el que aboga.

15 M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 15.

Para el ontólogo alemán, es principal tener en cuenta la “diferencia ontológica”, y en este sentido, saber prestar atención al ser. El fallo del pensamiento de Occidente comienza, en su opinión, cuando se deja de lado al ser para centrarse en lo ente. Heidegger pone este inicio en la filosofía de Platón y Aristóteles, considerando que en ellos se da ya lo que nombra como “interpretación técnica del pensar”. Veamos el sentido de esto desde sus propias palabras: “En ellos, el pensar mismo vale como una τέχνη, esto es, como el procedimiento de la reflexión al servicio del hacer y fabricar”¹⁶. Básicamente, Heidegger explica que el pensar ha sufrido un intento de científicarse saliéndose así de su elemento, alejándose de su esencia. ¿Cómo ocurre, entonces, esta científicación del pensar? Tornándose el pensamiento teórico con orientación a la producción de un efecto. Así pues, en este sentido, el pensamiento se centra en la identificación de los entes con la intención de dominar; El hombre somete a lo ente, usando para ello el εἶδος y la οὐσία, que de este modo, podemos decir, limitan el ser.¹⁷ Explicar qué es el ser es un tema complejo y amplio al que podríamos dedicar mucho espacio, pero desbordaría los límites de la presente investigación. Simplemente, diremos que podemos entender el ser como un venir a la presencia, como la condición de posibilidad de los entes. En otros términos, como *phýsis*, acontecer, génesis, desvelamiento...

Además, es muy importante estar atentos a la consecuencia de este modo de pensar, y esta es, que el lenguaje a favor de este sometimiento queda instrumentalizado. Pero, esto lo analizaremos más adelante. Por ahora, quedémonos con la idea de que la problemática que encontramos radica en que en este intento de dominar lo ente, ha quedado en el olvido el sentido del ser. “En la interpretación técnica del pensar se abandona el ser como elemento del pensar”¹⁸. La filosofía y la metafísica han quedado pues, alejadas del verdadero pensar. En este planteamiento, la filosofía heideggeriana expone la necesidad de reivindicar un pensar

16 *Ibid.*, p.12. Queremos comentar que, de hecho, podemos prestar atención a que ambas filosofías, la de Aristóteles y Platón, desembocan por un lado en la *Ética a Nicómaco* y, por otro, en la *República*. Vemos así que su pensamiento reflexivo conduce hacia ese carácter práctico.

17 Mientras que consideramos al ser como algo caótico, pura continuidad, un pro-venir, brotar, la idea y la sustancia lo que hacen es poner límites, porque el venir a la presencia sería des-limitado. En este sentido, es interesante estudiar el concepto y el papel del *apeiron* como recurso metodológico de “arrancar los límites”. Veamos un ejemplo: “Se me podrá permitir que sea escueto y casi simplificador. Por ejemplo, para pensar filosóficamente a fondo la política, es preciso des-limitar su “emerger” frente a sus representaciones, versiones o interpretaciones limitantes ónticas. Así también con la religión, o con la sexualidad. Hay una verdad de la aletheia de la política, la religión o la sexualidad más allá de lo que las limita, perimetra... o institucionaliza.” C. Moreno, “Los oídos prestados y el apeiron sonoro. Notas para una filosofía de la música”, en *Teorema*, Vol. XXXI/3, 2012, pp. 193-208, p. 202.

18 M. Heidegger, *op.cit.*, pp. 13-14.

que vuelva a otorgarle la relevancia que tiene al ser, que apueste por salvaguardar y acercarse a esa verdad del ser. Pero, en qué consiste entonces este pensar verdadero para Heidegger.

3. 2. HACIA UN PENSAR ORIGINARIO

El pensar por el que aboga el autor trataría de una percepción, no de un proceso reflexivo-teórico, sino de un percibir en el sentido de mantenerse a la escucha, estar en lo abierto, reconocer lo que se da. Hay, por tanto, una gran diferencia con la concepción metafísica del pensar enfocado desde la subjetividad.¹⁹ Quizás, podríamos decir, que se trata de procurar un pensar que se abra al venir a la presencia, de modo que sea un pensar acogedor, abarcativo. No un pensar violento, que busque dominar a lo venido a la presencia, sino, más bien, atenderlo... de tal forma que se repare en el ser de lo ente. De este modo, podemos entender la verdad como ἀλήθεια. La verdad vendría a ser ese des-ocultamiento del ser. El ser, siempre está presente, en este sentido, solamente se encuentra velado. Habría que saber encontrar el fondo originario, entendido como ese sentido anterior a las bifurcaciones de los entes²⁰:

Pero la metafísica conoce el claro del ser ya sea sólo como eso que se ve cuando se presenta el «aspecto» (ιδέα), ya sea de modo crítico como aquello avistado por la mirada del representar categorial de la subjetividad. Esto quiere decir que la verdad del ser, en cuanto el claro mismo, permanece oculta para la metafísica.²¹

La relevancia de esta forma de pensar radica en que el hombre puede encontrarse en el claro del ser [*Lichtung*]. En otras palabras, el *éthos* del *dasein*, es decir, la estancia del hombre, su modo de habitar, puede darse de una forma originaria en la verdad del ser. Para entender en su plenitud la genuina importancia de este pensar, es crucial que prestemos atención al hecho de que, para Heidegger, la esencia del hombre consiste en el *ex-sistir*. Por lo que, más adelante, en el apartado “Crítica al humanismo y conclusión: un nuevo pensar como

19 “Es claro que la altura esencial del hombre no consiste en que él sea la substancia 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 ente de lo ente en esa tan excesivamente celebrada «objetividad».” M. Heidegger, *op.cit.*, p. 38.

20 “[El pensar] consiste en que el decir permanece puro en el elemento de la verdad del ser y deja que reine lo simple de sus múltiples dimensiones”, *Ibid.*, p.14.

21 *Ibid.*, p. 40.

«humanismo»”, retomaremos esta cuestión, dilucidando por qué esta forma de pensar es la apropiada, la satisfactoria, la comprometida con la esencia del ser del hombre.

Entendamos, pues, que este modelo de conocimiento pretende pensar a fondo la *phýsis*, el venir a la presencia, el ser... para habitar, así, ese *lichtung*. Queremos comentar que esta apuesta es algo que Heidegger no va a cambiar en toda su trayectoria, pero, podemos señalar que a diferencia de la forma de pensar que se muestra en la *Carta sobre el humanismo*, un pensar, como ya hemos visto, volcado en la escucha del ser, un pensar en el que el hombre, por decirlo de alguna forma, se presta a que el ser le interpele²², podemos ver cómo, en un periodo anterior, Heidegger habría asignado un papel más protagónico del hombre respecto a encontrar la verdad del ser.²³ Dedicándose a explicar, de algún modo, el método por el que acercarse al fondo originario. Teniendo el ser humano un papel muy activo en el que debe pensar a través de mecanismos como el *apeiron*, ya mencionado anteriormente. Igualmente, aunque consideremos esa diferencia del papel del hombre, la idea de encontrar ese fondo originario está presente en todas sus obras. Este fondo es el que se ha perdido en la metafísica occidental, encontrándose oculto en lo que hemos supuesto como la verdad de los entes. Diríamos que, para Heidegger, el hombre de Occidente se ha entregado a la consumación de lo dado, perdiendo el sentido del origen, y es tarea, para salvaguardar el modo esencial del ser del hombre, prestar un tiempo interrogativo para el origen.²⁴

Podemos entender ahora por qué hemos llamado a este pensar “originario”. Advertimos que es notorio que este es originario en una doble significación: por un lado, consiste en ese pensar hacia atrás, ser capaz de ver el ser de lo ente, lo oculto, escapar de los

22 Veamos algunos ejemplos: “el pensar se deja reclamar por el ser para decir la verdad del ser. El pensar lleva a cabo ese dejar”; “Antes de hablar, el hombre debe dejarse interpelar de nuevo por el ser, con el peligro de que, bajo este reclamo, el tenga poco o raras veces algo que decir”; “La metafísica se cierra al sencillo hecho esencial de que el hombre sólo se presenta en su esencia en la medida en que es interpelado por el ser”. *Ibid.*, pp. 12, 20 y 27 (respectivamente).

23 “Heidegger intenta desprenderse de aquella percepción que pensaba el fenómeno de *Lichtung* como iluminación intencional del *Dasein*, a favor de otra, de menos compromisos para con la subjetividad humana, que la piensa como el lugar de espaciamento de la diferencia ontológica o el acontecimiento apropiador del ser, y que viene a ser uno de los modos en que se resuelve lo que se ha venido a llamar *Kehre*.” J. J. Garrido Periñán, “Lichtung: el claro del ser. Un estudio a raíz de las meditaciones de Holzwege”, *ÁGORA, Papeles de Filosofía*, 2015, Vol. 34, nº 2, pp. 161-177, p. 161.

24 “Lo que ocurre es que la dificultad no consiste en tener que encontrar un sentido especialmente profundo o en tener que construir conceptos intrincados, sino que se esconde en ese paso atrás que introduce al pensar en un preguntar que es capaz de experimentar, renunciando al opinar habitual de la filosofía.” M. Heidegger, *op.cit.*, p. 58.

límites... de este modo, va hacia “el origen”. Pero además, hace referencia y atiende al modo de ser originario del hombre. Como hemos comentado, este modo de ser consiste en su existencia: esto es, estar fuera de sí en el claro del ser. En la *Carta*, Heidegger aprovechará para explicar que el sentido de su famosa frase de *Ser y tiempo*: “La ‘esencia’ del Dasein reside en su existencia” debe ser comprendida de esta forma y no como un existencialismo. Pues, piensa que se ha interpretado incorrectamente, porque se ha entendido la existencia, en términos de realidad efectiva, y la esencia, como la determinación del hombre²⁵. Este planteamiento, en cambio, piensa que sí obedece al sentido sartreano: “la existencia precede a la esencia”, pues comenta el filósofo de Friburgo:

Por contra, Sartre expresa de la siguiente manera el principio del existencialismo: la existencia precede a la esencia. Está adoptando los términos existentia y essentia en el sentido de la metafísica que, desde Platón, formula lo siguiente: la essentia precede a la existentia. Sartre invierte esa frase. Lo que pasa es que la inversión de una frase metafísica sigue siendo una frase metafísica.²⁶

Volviendo al tema, y, para finalizar, habiendo expuesto ya en qué consiste este pensar comprensivo-perceptivo-originario, podríamos hacer una apreciación sobre parte de la problemática que se da cuando el pensar se sale de su elemento, es decir, del ser. Hemos visto que Heidegger encuentra como parte del error del pensar teórico, dominante desde Aristóteles y Platón en Occidente, que en gran medida se ha perdido el sentido originario. A partir de aquí, podemos pensar en la posibilidad de la pérdida de la verdad del ser como un darse a cada uno un *lógos* propio, pero no entendiendo este como una forma de pensar por sí mismo, sino como un cada uno “a lo suyo” que piensa a través de lo más familiar, entendiéndolo desde lo que “se da” en su entorno como la opinión pública. De esta forma, entonces, impera lo que Heidegger denomina lo Uno. Luego, el hombre, en este modo de *ser-en-el-mundo*, de relacionarse con las cosas, se encuentra, podríamos decir, alienado. Pues no se relaciona con el mundo de una forma auténtica, no se hallaría libre en el claro del ser.²⁷

25 Entre otras cosas, es por este motivo de prevenir interpretaciones erróneas por el que Heidegger emplea un vocabulario que intenta salirse, en cierto sentido, del metafísico tradicional. Por eso vemos, por ejemplo, que escribe ex-sistencia, que entrecomilla la ‘esencia’ o que no usa el concepto hombre, sino *Dasein* (ser-ahí).

26 M. Heidegger, *op.cit.*, p. 35.

27 “Así deambulan dentro de lo ente tomando siempre lo mejor asible por lo com-prensible; de este modo, todo el mundo tiene lo que le es más cercano y asible en cada caso. Uno se atiene a esto, otro a aquello y el sentido de cada uno se rige por sus propios asuntos, es su sentido propio u obstinación. Este sentido propio impide la correcta captación anticipadora de lo que está en sí”, M. Heidegger, *Introducción a la metafísica*,

Por ahora, para acercarnos al siguiente tema, el lenguaje, tengamos patente la idea de que este pensar lo que pretende conseguir es estar en la vecindad del ser, en la proximidad. Vamos a ver que dicha proximidad “se presenta como el propio lenguaje”.²⁸

3. 3. ACERCA DEL LENGUAJE

La cuestión del lenguaje es uno de los temas protagonistas, no sólo en la *Carta sobre el humanismo*, sino en otras obras de Heidegger. Vamos a intentar aproximarnos a por qué el filósofo alemán le da esta importancia radical al asunto del lenguaje. Además, a raíz de lo que aquí se diga, surgirá una profundización de los puntos comentados anteriormente, ya que, realmente, están conectados entre sí.

Heidegger comienza a exponer el sentido del lenguaje desde la primera página de la *Carta* y proseguirá esta explicación impregnando toda la obra. Al final de este apartado, entenderemos por qué esta insistencia en torno al asunto del lenguaje.

Lo primero que queremos señalar es la conexión entre pensar y lenguaje. Hemos aclarado, insistentemente, que el pensar por el que apunta consistía en habitar ese claro del ser, pero, todavía, no hemos explicado en qué sucede. Dice Heidegger: “en el pensar el ser llega al lenguaje”²⁹. Esto quiere decir, entonces, que a través de este pensar, en el que el hombre deja interpelarse por el ser, puede este acontecer en el lenguaje. Por lo tanto, vemos la relación que hay entre pensar y lenguaje, presentándose este en consecuencia de aquel (ulteriormente, lo veremos más claro, cuando hablemos de “la devastación del lenguaje”). Partiendo de esto, entendamos que el hombre debe “salvaguardar” la verdad del ser, puesto que el “Lenguaje es advenimiento del ser mismo que aclara y oculta”³⁰. Por tanto, puede o bien, presentar una des-ocultación del ser y, de este modo, mantenerse en la verdad del ser, pero, también, puede mantenerse alejado, quedando velada la manifestación del ser. En consecuencia, entendemos, en parte, la frase tan mencionada, “el hombre es el pastor del

Barcelona: Gedisa, 2003, p. 122.

28 M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo, cit.*, p. 42.

29 M. Heidegger, *op.cit.*, p. 11.

30 M. Heidegger, *op.cit.*, p. 31.

ser”³¹ en el sentido de que este se encarga de “mantener a buen recaudo” al ser, dándole una manifestación apropiada en el lenguaje.

Comprendido esto, podemos pasar a hablar del fenómeno de “la devastación del lenguaje” como el resultado de esa interpretación técnica del pensar que ha conducido a la caída fuera de su elemento, es decir, del ser. Cuando el pensar cae fuera de su elemento, el lenguaje sufre la pérdida de su esencia, pues pierde la función de “casa del ser”. En todo caso, podríamos decir que el ser permanece allí de alguna forma, pero, ya no habita en el lenguaje como su *hogar*, sino en una violenta ocultación. Por tanto, como oculto, tampoco se da propiamente su manifestación.³² Heidegger comenta que es en este pensar al servicio de la técnica donde comienzan a fijarse términos, usando el lenguaje como instrumento de dominación sobre lo ente.³³ Luego, es en este tipo de pensar, que entiende la verdad como *adecuatio*, es decir, a modo de proposiciones que se ajustan a lo ente, donde nos confundimos y creemos estar ante lo real. Además, se instauro entonces una significatividad en base a la opinión pública, (que también, podemos nombrar como dominio de la subjetividad, voluntad de poder, lo Uno...)³⁴. Por ello, se entiende que, en el nuevo pensar originario, el lenguaje tendría que depurarse, aprendiendo así, dice Heidegger, a “ex-sistir prescindiendo de nombres”, con el objetivo, pues, de acercarse de nuevo a la vecindad del ser.³⁵

Por lo tanto, una vez comentado esto, habremos entendido ya el por qué comenzábamos diciendo que la propia pregunta a la que trataba de contestar le resultaba problemática. Pues, los “ismos” pertenecen a este pensamiento de la opinión pública, un lenguaje viciado metafísicamente. Por consiguiente, parece innecesario mantenerlos. Ya

31 Posteriormente, reflexionaremos más en profundidad acerca de las conclusiones de esto. M. Heidegger, *op.cit.*, p. 39.

32 “Donde el lenguaje habla como conjunción que emplea violencia, como doma de la fuerza sometidora y como preservación, allí, y sólo allí, también hay necesariamente desvinculación y pérdida. Por eso, el lenguaje, en tanto acontecer, se convierte inmediatamente también en palabreo: en lugar de manifestar el ser, lo encubre; en lugar de conjuntar en lo ajustado y en el ajuste, se vuelve dispersión en el desajuste”, M. Heidegger, *Introducción a la metafísica, cit.*, pp. 156-157.

33 “Por eso, el lenguaje cae al servicio de la mediación de las vías de comunicación por las que se extiende la objetivación a modo de acceso uniforme de todos a todo, pasando por encima de cualquier límite. Así es como cae el lenguaje bajo la dictadura de la opinión pública.” M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo, cit.*, p.18.

34 “[...] esas ocupaciones se presentan después públicamente como una serie de... ismos e intentan superarse entre sí. El dominio que ejercen estos títulos no es fruto del azar. Especialmente en la Edad Moderna, se basa en la peculiar dictadura de la opinión pública”, M. Heidegger, *op.cit.*, pp. 17-18. En este tema profundizaremos en el apartado 4, pp. 33-34.

35 Recordemos, pues, lo que Heidegger comenta: “En su época más grande, los griegos pensaron sin necesidad de todos esos títulos. Ni siquiera llamaron «filosofía» al pensar”, *Ibid.*, p. 15.

veremos que Heidegger, a diferencia de este lenguaje, apuesta por un lenguaje poético en busca de nuevos horizontes para la comprensión y manifestación del ser.³⁶ De este modo, sería, quizás, posible reconducir nuevamente al hombre a su esencia, habitando en la verdad del ser.

Pero, además, es conveniente que precisemos por qué es de radical importancia un lenguaje que asegure ese estar en el claro del ser. Para comprender esto, debemos partir de la base de que, como ya hemos comentado, la ‘esencia’ del dasein consiste en su ex-sistencia. A su vez, esta consiste en hallarse en el claro del ser. Por lo que, a partir de la interpelación del ser, el hombre pertenece al ser como aquel “que ha sido arrojado por el ser a la guarda de su verdad y reclamado para ella”³⁷. A través del lenguaje, el hombre podrá des-ocultar, y, por lo tanto, encontrarse en el *lichtung*; de esta manera, el hombre es en su modo de ser originario, es un ser-en-el-mundo. En otras palabras, el lenguaje abre una dimensión en la que hace posible un modo de relacionarse con el mundo, ya que el lenguaje desvela la aparición del sentido de las cosas.³⁸ A raíz de esto, vemos que es pertinente la relevancia que le da al problema del lenguaje hasta el final de su vida, ya, que, a través del lenguaje³⁹, el hombre, en último término, ex-siste, pues, pertenece así a la verdad del ser.

Para concluir, traeremos aquí unas elocuentes palabras sobre el asunto que terminan de aclarar, en nuestra opinión, el sentido de lo que estamos comentando:

La percepción [...] es un acontecimiento en el cual el hombre, al acontecer él mismo, entra como ente en la historia, o sea, aparece o [en sentido literal] llega él mismo a ser. La percepción no es una modalidad de la conducta que el hombre posea como cualidad sino al contrario: es aquel suceso que posee al hombre. Por eso se habla siempre sin más de *noein*, de percepción. Lo que se realiza en esta sentencia es nada menos que el consciente aparecer del hombre como histórico (guardián del ser).⁴⁰

36 “Los pensadores y poetas son los guardianes de esa morada. Su guarda consiste en llevar a cabo la manifestación del ser, en la medida en que, mediante su decir, ellos la llevan al lenguaje y allí la custodian” *Ibid.*, pp. 11-12.

37 M. Heidegger, *op.cit.*, p. 80.

38 “Lo que ocurre es, más bien, que 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”, *Ibid.*, p. 38.

39 Trabajaremos el concepto del lenguaje con mayor detenimiento en el apartado cuarto, pues no hay que entenderlo en la acepción habitual de lenguaje.

40 M. Heidegger, *Introducción a la metafísica, cit.*, p. 131.

Habiendo comprendido ya, de un modo decisivo, el pensar por el que apuesta el autor y, la crítica al pensar técnico y el problema de la devastación del lenguaje, resultará muy asequible vislumbrar la crítica que realiza al “humanismo”. Por otra parte, entendiendo su significado de humanismo, también trataremos de extraer las conclusiones finales a las que llega en la *Carta*.

3. 4. CRÍTICA AL HUMANISMO Y CONCLUSIÓN: UN NUEVO PENSAR COMO “HUMANISMO”

Consideramos este punto esencial en nuestro análisis, ya que compete específicamente el tema que nos interesa abordar en lo relativo a este proyecto. Pero no es necesario mencionar que hubiera resultado un trabajo considerablemente más arduo intentar abordar este sin tomar antes una consideración sobre sus ideas principales.

Vamos a ver, a continuación, que la crítica de Heidegger al humanismo descansa, a su vez, en una crítica al pensamiento occidental de la tradición metafísica. Pero, lo primero que debemos apuntar es a explicar cuál es el significado que tiene para el autor el término “humanismo”. Para Heidegger, el humanismo consiste en cuidar de que el hombre sea humano, esto es, se encuentre próximo a la *humanitas* y, en este sentido, diferenciado de lo inhumano. Partiendo de esta definición, es lógico que se siga que todo humanismo estará determinado por la idea que tenga acerca de la humanidad del hombre, que, al mismo tiempo, sería eso que llaman la “esencia”, que, para Heidegger, como hemos visto, no va a consistir en una determinación del hombre, sino que hará referencia a algo así como el modo de ser más propio del hombre.

Siguiendo el curso de esta idea, el autor mostrará de nuevo en la *Carta sobre el humanismo* un pequeño recorrido histórico sobre los “humanismos” que se han dado a lo largo de nuestra historia para llegar a la misma conclusión sobre todos ellos: todos están determinados metafísicamente, y en el sentido que ya hemos visto en el punto primero, olvidan entonces el ser del hombre. Veamos esto con mayor detenimiento.

En el recorrido histórico de los “humanismos”, el filósofo de Messkirch habla acerca de varios tipos: marxista, romano, italiano, cristiano y sartreano. Y explica que, en todos ellos, se comente el mismo error: pensar al hombre desde las categorías equivocadas. De ahora en adelante, indagaremos en este error, pero previamente queremos hacer referencia a cómo interpreta en concreto el humanismo renacentista. Pues, es parte de este proyecto entrar en discusión acerca de la consideración que tiene el autor, tarea que realizaremos de la mano de su discípulo Ernesto Grassi.

Heidegger piensa que el humanismo renacentista consistió, básicamente, en una recuperación del primer humanismo, esto es, el romano. Explica que el humanismo romano trataba, a su vez, de un retorno a la cultura griega, concretamente, en una restauración de “la eruditio e institutio in bonas artes”⁴¹ que eran los estudios que se enseñaban en la Grecia tardía, y eran entendidos como *paideia*, es decir, como formación. Estos, recuperados en la época romana, pasan a denominarse *humanitas* y de aquí nace el primer humanismo. En esta época se consideraría hombre a aquel instruido dentro de esa cultura tardía de Grecia, es decir, en la *humanitas*, que había impregnado plenamente Roma. Por lo que pasaban a establecerse in-humanos, como bárbaros, los extranjeros, puesto que no contaban con esta formación. Pues bien, para Heidegger, el humanismo renacentista, es igual que el romano, porque lo que hace es tomar del mismo modo que ellos lo hicieron ese retorno a la cultura griega. Siendo la única diferencia entre ambos el que ahora en vez de considerar bárbaros a los extranjeros, lo bárbaro habría pasado a ser “lo escolástico”. Podemos apreciar, pues, que la idea que Heidegger tiene sobre el humanismo renacentista, al que ya nos hemos aproximado en el punto uno, es deudora de las interpretaciones más tradicionales del término (interpretaciones que ya Grassi se había encargado de criticar).

Siguiendo con el análisis que nos atañe, el problema consiste en que:

Por muy diferentes que puedan ser estos distintos tipos de humanismo en función de su meta y fundamento, del modo y los medios empleados para su realización y de la forma de su doctrina, en cualquier caso, siempre coinciden en el hecho de que la *humanitas* del homo humanus se determina desde la perspectiva previamente establecida de una interpretación de la naturaleza, la historia, el mundo y el fundamento del mundo, esto es, de lo ente en su

41 M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, cit., p. 22.

totalidad. Todo humanismo se basa en una metafísica, excepto cuando se convierte él mismo en el fundamento de tal metafísica.⁴²

Por lo tanto, Heidegger entiende que los “humanismos” han sido concebidos erróneamente. Puesto que obedecen al pensamiento metafísico. De manera que no se ha planteado de forma correcta la pregunta por el hombre, dejando una vez más de lado al ser. Podríamos decir que el fallo del humanismo reside en que ha intentado pensar al hombre desde la pregunta del qué es el hombre. ¿Qué provoca esta forma de determinar la “esencia” del hombre? En palabras de Heidegger: “En todos los casos estamos pasando por encima de la esencia, basándonos precisamente en el fundamento del propio proyecto metafísico”⁴³, ya que: “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.”⁴⁴ Básicamente, este modo de haber determinado la “esencia” del hombre implica que el humanismo ha mirado al hombre como un ente entre otros entes. De este modo, ha planteado su determinación y su esencialidad desde la animalidad, partiendo del modelo de la definición aristotélica de género + especificación. Y, es preciso considerar que: “el hombre queda definitivamente relegado al ámbito esencial de la animalitas, aun cuando no lo pongamos al mismo nivel que el animal, sino que le concedamos una diferencia específica.”⁴⁵

En conclusión, en opinión de Heidegger, no se ha tenido en cuenta lo que podríamos considerar la verdadera humanidad del hombre, es decir, su modo de ser como ex-sistente. Porque el hombre, a diferencia de los demás entes, tiene el modo de ser del ser-aquí, y esto no es simplemente un estar-aquí.⁴⁶ Esto refiere a “la posibilidad de hallarse libremente dispuesto en el claro del ser”⁴⁷. A estar en el claro del ser y sólo esto explica Heidegger que se le llama la ex-sistencia.⁴⁸

42 M. Heidegger, *op.cit.*, pp. 23-24.

43 *Ibid.*, p. 29.

44 *Idem.*

45 M. Heidegger, *op.cit.*, p. 26.

46 “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. Esta pregunta la solemos plantear siempre de manera inadecuada, ya sea cuando preguntamos qué es el hombre, ya sea cuando preguntamos quién es el hombre, porque con ese ¿quién? o ¿qué? nos ponemos en el punto de vista que trata de ver ya una persona o un objeto”, M. Heidegger, *op.cit.*, p. 32.

47 *Ibid.*, p. 31.

48 “Sólo el hombre existe. La roca es, pero no existe. El árbol es, pero no existe. El caballo es, pero no existe. El ángel es, pero no existe. Dios es, pero no existe. La frase «sólo el hombre existe» no significa en absoluto que sólo el hombre sea un ente real y que el resto de los entes sean irreales y sólo una apariencia o una

Vemos, pues, que considerar al hombre un ente entre otros entes significa para Heidegger que no pone a suficiente altura su dignidad. Lo que Heidegger pretende reivindicar es que si hay un humanismo, a través del cual cuidar de lo humano, este debería basarse en establecer un pensamiento que haga “justicia”, que esté comprometido con el modo esencial del ser del hombre. En este sentido, hacer un pensamiento teórico, metafísico contribuye a un modo de relacionarnos con las cosas que no atiende a lo esencial.

De aquí se sigue que, por lo tanto, Heidegger lo que hace es un llamamiento a un pensar que se comprometa con el ser para así, también, defender esa ‘esencia’ del hombre. Entonces, el hombre tendría que volver a habitar en la verdad del ser gracias a este nuevo pensar. Porque estar en el claro del ser es lo que hace al hombre “más propio”, o, en otras palabras, lo que se acerca más a su modo de ser.

Podemos interpretar que el propio autor expresa estas ideas del nuevo pensar originario como forma de “humanismo”:

¿Pero acaso en esta interpelación al hombre, acaso en el intento de disponer al hombre para este reclamo no se encierra una preocupación por el hombre? ¿Y hacia dónde se dirige ese «cuidado» si no es en la dirección que trata de reconducir nuevamente al hombre a su esencia? ¿Qué otra cosa significa esto, sino que el hombre (homo) se torna humano (humanus)? [...] Pero ¿en qué consiste la humanidad del hombre? Reside en su esencia.⁴⁹

En suma, podríamos finalizar con la propuesta de que en el momento en que el hombre no piensa originariamente, sino que se ciñe a esa interpretación técnica del pensar, dominada por el rendimiento y la efectividad e instaurada desde el dominio de lo Uno, podríamos interpretar que en este alejamiento de la verdad del ser, el hombre pierde la autenticidad de su ex-sistencia. Ya que cuando el ser humano habita en lo abierto, en el claro del ser, el hombre toma conciencia de su ser arrojado. De este modo, el hombre toma conciencia también de su finitud, en el sentido de que no tenemos el poder sobre lo ente y podemos ser al igual que no ser. Por eso somos *ser-para-la-muerte*. En esta toma de conciencia surgiría la

representación del hombre. La frase: «El hombre existe» significa que el hombre es aquel ente cuyo ser está definido desde el ser y en el ser, por medio de un abierto estar dentro del desocultamiento del ser”, M. Heidegger, “Introducción a qué es metafísica”, *Hitos*, Madrid: Alianza editorial, 2000, p. 306.

49 M. Heidegger, *Carta sobre el humanismo*, cit., pp. 20-21.

experimentación de la vida de una forma más auténtica. Así, aprovechar las posibilidades del poder-ser, la libertad, sabiendo que en todas ellas se encuentra la posibilidad de la muerte, generando una proyección propia. De esta forma, interpretamos que Heidegger puede plantear que el ser humano se volvería más “humano”, entendiendo que toma de una forma más propia su condición de *ser-en-el-mundo*, es decir, desde una existencia más auténtica, ya que esta no se basa ahora en la sumisión de lo Uno. Así, se hace más “verdadera” su condición de ser-ahí como abierto a las posibilidades de poder ser. Es esta una posibilidad desde la que podemos comprender su apuesta por ese nuevo pensar como “nuevo humanismo”. Ya que, como hemos dicho, provocaría ese ser más propiamente humano, entendiéndolo en su condición radical de ser-ahí. El nuevo tipo de pensamiento, que atiende a la escucha, que espera al ser, finalmente, provocaría un abrir nuevos surcos, nuevos caminos en nuestro modo de relacionarnos con las cosas, en nuestro modo de *ser-en-el-mundo*.

Quisiéramos finalizar, sacando a la luz unas palabras de Heidegger que nos resultan muy esclarecedoras para apreciar otra parte del sentido definitorio de la *Carta*:

Pero la esencia del hombre consiste en ser más que el mero hombre entendido como ser vivo dotado de razón. El «más» no debe tomarse aquí como una mera adición, algo así como si la definición tradicional del hombre debiera seguir siendo la determinación fundamental, pero luego fuera ampliada añadiéndole el elemento existencial. El «más» significa: de modo más originario y, por ende, de modo más esencial en su esencia. Pero aquí sale a la luz lo enigmático del caso: el hombre es porque ha sido arrojado, es decir, ex-siste contra el arrojamiento del ser y, en esa medida, es más que el animal rationale por cuanto es menos respecto al hombre que se concibe a partir de la subjetividad. El hombre no es el señor de lo ente. El hombre es el pastor del ser.⁵⁰

¿Qué significa esto? Que el hombre no es un mero ente que se pueda comprender, simple y llanamente, desde su animalidad, sino que es “más que eso”, en el sentido de que “su dignidad no aparece a la altura correspondiente”, en esta interpretación del hombre como ente (aunque se le añada la racionalidad, el espíritu, no deja de estar determinado desde la animalidad...) no hay una fidelidad respecto al modo originario de ser del hombre; esto es, el hombre como ex-sistente en el arrojamiento, no solamente se encuentra en él, no sólo es real, sino

50 M. Heidegger, *op.cit.*, pp. 56-57.

que el hombre ex-siste. Esto quiere decir que está eyectado frente a las infinitas posibilidades de su *poder-ser-en-el-mundo*, incluida la posibilidad de todas las posibilidades, la muerte. De este modo, y, paradójicamente, en el que entendemos que es un ser-ahí, libre y abierto al mundo, también aparece rebajado respecto a la consideración que se tiene del “sujeto moderno”, puesto que este “ser arrojado” y su *ser-para-la-muerte* descubren que no es, ni podrá ser dueño del venir a la presencia. Por esto, se recalca que el hombre debe volver a su posición originaria como “pastor del ser”, es decir, aquel que cuida, mantiene, salvaguarda, muestra, la verdad del ser, pero, nunca, como aquel que puede dominarla. Lo que consideramos que, en gran medida, podemos apreciar que ha sido la pretensión que encuentra Heidegger, en la filosofía occidental (desde Platón y Aristóteles) y que ahora se ve culminada en esa voluntad de poder.

Por lo tanto, llegados a este punto, vemos en muy buena medida, parte esencial del sentido de la *Carta*, y más, si recordamos que se elabora en 1946, justo después de la II Guerra Mundial. Tiene sentido que Heidegger intente rebajar la soberbia, el ansia de poder y la alienación que ha hallado resultado de un modo de pensamiento no comprometido con la verdad del ser y, por tanto, con la esencialidad del hombre.

En el siguiente apartado, retomaremos y profundizaremos en algunas de las ideas aquí expuestas, mostrando un acercamiento a la relación entre el humanismo y su pensamiento, viendo así como la crítica aquí comentada no estaría bien fundamentada –por lo que se refiere a una determinada corriente del humanismo italiano renacentista.

4. RELACIÓN DEL PENSAMIENTO HEIDEGGERIANO CON EL HUMANISMO

Tras haber realizado un análisis de la *Carta sobre el humanismo* donde hemos prestado atención a entender por qué realiza su crítica al humanismo y nos hemos acercado, de este modo, a otras ideas fundamentales de su pensamiento, y además, habiendo expuesto anteriormente de una manera sintética las ideas principales para una comprensión filosófica acerca del humanismo renacentista –clásico y retórico-filosófico–, nuestras pretensiones ahora, consisten, por un lado, en poner de manifiesto la crítica realizada por Ernesto Grassi a la concepción heideggeriana del humanismo y, por otro, en mostrar los paralelismos, exponiendo el posible acercamiento entre el pensamiento de Heidegger y el humanismo retórico, tarea que haremos, en gran parte, de la mano de Grassi.

Cabe mencionar que Ernesto Grassi fue amigo y discípulo de Heidegger, siendo un gran conocedor de su obra. Además, como ya hemos visto, Grassi presta especial atención en su trayectoria a indagar y manifestar la actualidad del malinterpretado movimiento humanístico. Siendo uno de sus proyectos principales la reivindicación del papel de la retórica como fundamento para un nuevo modelo de pensamiento e interpretación de la realidad, y es que, más adelante veremos que el italiano, al igual que su maestro, ven con claridad que “la filosofía ha llegado a su fin”.

Por ahora, empecemos explicando cuál es esa crítica que le hace Ernesto Grassi al filósofo alemán. Más adelante, nos dedicaremos a profundizar en las ideas que fueron expuestas en el apartado primero que conciernan al humanismo retórico, procurando exponerlas desde la fidelidad a partir de los textos de algunos de los autores y estableceremos, a su vez, las relaciones pertinentes con el pensamiento heideggeriano.

Por lo que respecta a la crítica, el filósofo italiano piensa que Heidegger cometió un error a la hora de concebir que toda la historia de la filosofía de Occidente ha tenido el mismo carácter lógico, racional, abstracto, es decir, que todo el pensamiento ha estado conducido por esa interpretación técnica del pensar, ya que Grassi encuentra todo un movimiento que se desmarca totalmente de este plano en el humanismo renacentista. Por lo que Heidegger no tuvo la comprensión adecuada acerca de este –el cual, como ya hemos comentado, mantiene

para Grassi un carácter filosófico original plenamente destacable dentro de la historia de la filosofía.

Recordemos que distinguíamos dos tipos de humanismos renacentistas, por un lado, el tradicional-antrópico, y, por otro, el retórico. Este último era el que mantenía para Grassi el carácter filosófico y la originalidad respecto a la tradición metafísica occidental.

Para Grassi, Heidegger peca de concebir *todo* el humanismo renacentista dentro de la interpretación tradicional sin haberse dirigido de forma directa a las obras de los propios humanistas. Este parece que fue su error a la hora de juzgar el humanismo y de considerar que toda la filosofía había seguido el mismo camino desde Platón y Aristóteles, sin hacer excepciones.

Podemos ver que ya que la interpretación tradicional, se centraba en el humanismo platónico –que consistiría para Heidegger en el pensar el hombre a partir de su carácter óntico, que, como ya hemos visto, sería un modo de pensar la *humanitas* del hombre errado, pues no atiende a la esencialidad y, por tanto, no se pone a suficiente altura la dignidad del hombre–, y además, si en esta (la interpretación tradicional del humanismo renacentista) se destacaba la idea de que también había existido un interés por la palabra, este sólo aparecía como mero interés erudito de traducción de textos para revalorizar la cultura griega. Es comprensible entonces que la interpretación del humanismo que Heidegger hace no sólo viese que los humanistas seguían en la línea del destino de Occidente, sino que, además, no encontrase siquiera más allá que un retorno, no apareciendo entonces, ni la originalidad de un contenido filosófico. Al igual que Heidegger, ya vimos en el apartado primero que gran parte de los historiadores del pasado pasaban por alto esa originalidad de pensamiento, puesto que sólo percibían el retorno a lo clásico. Aquí, vamos a intentar sacar a la luz parte de ese contenido filosófico originario, explorándolo en relación con Heidegger.

Diremos, pues, que la auto-calificación de Heidegger como anti-humanista se basa en esa equívoca concepción del humanismo. Siguiendo un iluminador trabajo grassiano, vamos a ver que podemos encontrar diferentes puntos –que consideramos claves en el pensamiento tanto de humanistas como de Heidegger– que conectan el pensamiento de ambos.

Adelantamos que el aspecto más relevante y fundamental que une a estos pensadores con el filósofo alemán es la importancia preliminar que ambos depositan en el lenguaje poético. Aunque, por supuesto, al igual que comenta Grassi, aquí no pretendemos subsumir ni al pensamiento humanista dentro de un existencialismo heideggeriano, ni viceversa. Simplemente, queremos generar una serie de conexiones que sirvan, por un lado, para que analicemos y profundicemos en otras ideas heideggerianas, y, por otro, para reivindicar ese contenido filosófico del humanismo.

A través de estas conexiones podremos ver cómo la crítica propiciada por Grassi tiene realmente sentido. Además, debemos considerar que con la relevancia y el peso que obtuvo Heidegger en su época, la idea proclamada de un anti-humanismo podía agravar todavía más a esa tradición latina, ya suficientemente deteriorada. Por lo que tiene sentido que Grassi, como defensor del pensamiento humanista retórico, dedique parte de su obra en desmontar ese argumento heideggeriano aludiendo a una reveladora comparación.

Para entrar en semejante comparativa, queremos indagar antes de una forma más detenida en la concepción del lenguaje heideggeriano, ya que será parte central dentro de esta investigación. Ya hemos comentado algunas ideas esclarecedoras acerca de su concepción del lenguaje en el apartado anterior, ahora haremos una recapitulación y un análisis más extenso, comentando algunas ideas nuevas.

Ya hemos abordado ideas fundamentales como que en el lenguaje se manifiesta el ser, que este funciona como su casa, y que, ya que esta es su esencia –ser casa del ser– el lenguaje para Heidegger no debe centrarse en el carácter de instrumento como aquel que sirve para medir y dominar, sino que tiene que aludir a la capacidad de des-ocultar al ser. Pero, este patentizar el ser en el lenguaje sólo se hace posible mediante un pensar abierto a la escucha, abierto a la interpelación del ser, que nos llevaría a mantenernos en la verdad del ser, en el claro del ser. Este podría ser nuestro pequeño resumen de lo ya visto. Sigamos ahora profundizando en la cuestión.

Primero queremos pararnos en recordar unas palabras de Heidegger en *Ser y Tiempo*, que conviene comentar por dos motivos: uno de ellos, para que indaguemos más en el posible

sentido de ese “estar a la escucha”, y el otro, porque parece pertinente para una previa iluminación de lo que comentaremos más adelante en relación a la *caída*:

Comprender la llamada es elegir —no la conciencia, que, como tal, no puede ser elegida. Lo que se elige es *tener*-conciencia, en cuanto ser-libre para el más propio ser-culpable. *Comprender la llamada* quiere decir: *querer-tener-conciencia*. Esta expresión no significa: querer tener una “buena conciencia”, ni tampoco prestar voluntariamente especial atención a la llamada, sino únicamente disponibilidad para poder ser- interpelado.⁵¹

Si profundizamos en la idea de conseguir patentizar el ser en el lenguaje, diremos que para Heidegger sería necesaria una depuración del mismo, y este punto es crucial, ya que nos interesa dentro de lo que atañe a la relación con los humanistas retóricos, como más adelante explicaremos. Es fundamental comprender que el objetivo, para Heidegger, es ser capaces de comunicarnos y relacionarnos con las cosas de un modo originario, de una forma propia, lo que se conseguirá mediante un habitar poético.

Para comprender a fondo todo esto, vamos a intentar explicar en qué consiste el lenguaje de un modo menos abstracto. El lenguaje, para el filósofo alemán, es la expresión o la comunicación de una articulación de significaciones.

Para comprender la radical importancia del lenguaje, así entendido, es básico que entendamos la noción de mundo como el espacio existencial en el que habita el hombre, constituido por una red de conexiones significativas en las que los entes aparecen como útiles a la mano. Sobre este mundo que habita, el hombre tiene una especie de comprensión pre-conceptual, no consciente, porque se encuentra absorto en un fluir con las cosas. Recordemos la diferencia esencial que caracteriza el pensamiento heideggeriano sobre el hombre a diferencia de gran parte de la concepción que ha mostrado la filosofía: para Heidegger, el hombre es fundamentalmente *ser-en-el-mundo*, es decir, no es la noción del sujeto que se encuentra físicamente en un mundo externo y se relaciona con este cognoscitivamente como objeto externo, sino que el hombre es-ahí, *habita* el mundo, se le revela un mundo, está-en existencialmente.

51 M. Heidegger, *Ser y tiempo*, Madrid: Trotta, 2003, p. 282.

Como comentábamos, el lenguaje es la expresión de la significatividad que tienen las cosas dentro de un mundo. Pero, a raíz de lo que hemos dicho, nos preguntamos: ¿si el hombre está en un fluir inconsciente, cómo se revela la estructura de esa comprensión pre-conceptual que hace inteligible su mundo? Esto ocurrirá cuando se produzca un alejamiento. Este alejamiento podríamos pensarlo, por ejemplo, a través de la inesperada ruptura de un objeto, se haría patente en nuestra consciencia la significación que le damos en tanto su *para-qué*, su uso, y a la vez, mostraría una serie de remitencias con las que se enlaza. Al esquema por el que se rige nuestro mundo, la articulación de significaciones que lo constituyen, Heidegger lo llama, *discurso*. Pues bien, el lenguaje tiene la capacidad de expresar o comunicar ese discurso. Por lo que vemos que el lenguaje se hace imprescindible para la vida social, ya que consigue que los diferentes mundos se abran para los *dasein*. El lenguaje podría verse entonces como un acontecimiento en el que se revela el sentido de las cosas. Y, además, dentro del mundo social el lenguaje sería muy importante para la comprensión; ahora bien, en este punto podemos acercarnos a diferentes problemas. Parte de estos problemas ya los hemos comentado en el apartado anterior, pero a continuación los comprenderemos con mayor profundidad.

Para ello, comencemos resumiendo la *caída del dasein*, otro modo fundamental de ser de la cotidianidad. El hombre está en el mundo como coestar, es decir, está siempre con otros *dasein*, en sentido ontológico. ¿Cuál es la tendencia del hombre en el coestar? Tener una existencia impropia. Esto significa que proyecta sus posibilidades, comprende, en base a un discurso establecido por el anonimato, por el *das Man*, el Uno. Pero, ¿por qué nos interesa esto en relación al lenguaje?, ¿qué es lo que queremos comprender con esta base?

Ahora lo comprenderemos: para empezar, la caída representa un desarraigo, un desprendimiento del mundo propio a favor de la absorción en el anonimato. Aunque a priori esto nos pueda parecer algo lejano para nuestro proyecto, vamos a intentar esclarecer por qué todo esto es primordial. Queremos entender que el modo de ser impropio, característico de la época moderna, tecnológica, para Heidegger, desemboca en que el hombre ha perdido un modo de relacionarse con las cosas propio, existencial, es decir, se ha perdido comprensión originaria.

Pero, siguiendo este discurso, tenemos que atender a por qué se ha perdido esta comprensión originaria y qué consecuencias tiene esto: estar sumido en el Uno supone atenerse a un esquema de conexiones de significatividad ya dado. Esto es, regirse por lo normativo, lo considerado socialmente, provocando de este modo una limitación entre las opciones de escoger entre las *proyecciones de posibilidades*. Se entiende la tendencia al Uno, en tanto arrojados y sometidos culturalmente a unas significaciones... pero, parece ser que lo que ocurre no es la atenuencia a lo familiar y propio, como el *legado*, sino que a favor de esa globalización hay una especie de discurso social que media e impera, perdiéndose lo hogareño. De este modo, se ha perdido el fondo, hemos perdido lo propio: nuestra relación existencial con las cosas, que genera nuestra comprensión pre-conceptual y nuestra disposición afectiva de un modo de estar-en-el-mundo propio.

La idea fundamental es que a través de la caída del *dasein* se pierde la relación originaria y la significatividad que de ahí radiaba. En otras palabras, hay un olvido del ser porque no prestamos atención al cómo se nos revela originariamente. Partiendo de estas ideas, recuperemos la pregunta que nos hacíamos, ¿qué es lo que nos interesa conectar del lenguaje en relación a la caída del *dasein*?

Que el lenguaje cotidiano ha dejado de ser propiamente lenguaje para convertirse en *habladuría*. El lenguaje ha dejado de manifestar al ser, porque se ha transformado en un habla desprendida de la comprensión originaria, es decir, el lenguaje ya no brota de un habitar el mundo existencialmente. El habla se ha quedado en una inteligibilidad reglada por el Uno, de modo que ya no sirve para facilitar la revelación de un mundo, sino que más bien cierra nuestro acceso a él. Podríamos decir que el lenguaje nos está comprimiendo a un único modo de interpretar las cosas. Lo que ha quedado es una comprensión desarraigada e impersonal. En vez de conseguir el acceso auténtico y propio al objeto, al ser del ente, se pierde en lo que por prolongado uso se ha depositado en el lenguaje como firme.⁵² La comprensión del objeto quedaría de esta forma alienada al “se dice”. Habiendo entendido esto, entenderemos también que Heidegger considere que se ensalza la comprensión superficial y se queda en el olvido la verdadera –es fácil iluminar todo esto en el dogma de la ciencia. En conclusión, la expresión

52 Podemos destacar unas palabras de Leonardo Bruni, humanista aretino, en relación a esta idea: “El uso, que antaño mandaba sigue mandando hoy [...]. Nosotros cambiamos todas estas cosas según el dictado del uso”, citadas por Grassi en E. Grassi, *Retórica como filosofía. La tradición humanista*, Barcelona: Anthropos, 2015, p. 111. Palabras extraídas de L. Bruni, *Epistolarum libri VIII*.

de un discurso anónimo no puede tener una significatividad profunda respecto a las cosas. Por lo tanto, podemos decir que Occidente se encuentra abocado a un nihilismo.

Comentando esto, no nos confundamos con la idea de que la devastación del lenguaje ha provocado el olvido del ser. Pensamos que es preciso recordar que, como comentamos en el apartado anterior, la devastación del lenguaje así entendida es verdaderamente una consecuencia de este olvido. El ser está vacío, se encuentra mediocre, inconsistente en el lenguaje porque se destruyó la referencia al ser como tal por esa confusión que dejó a un lado la diferencia ontológica.

Comprendiendo la reivindicación hacia un nuevo pensar que tenga en cuenta esta diferencia ontológica y le aporte la importancia merecida al ser, atendiendo esa *llamada* y tras atender este trasfondo que hemos visto sobre el problema del lenguaje, es sensata la idea de Heidegger de apostar por un lenguaje poético:

La poesía despierta la apariencia de lo irreal y del ensueño, frente a la realidad palpable y ruidosa en la que nos creemos en casa. Y, sin embargo, es al contrario, pues lo que el poeta dice y toma por ser es la realidad.⁵³

El lenguaje poético a diferencia del lenguaje cotidiano se encuentra libre. Libre desde diferentes puntos: para empezar no tiene que someterse a una gramática y además, las palabras toman carácter metafórico; la expresión mediante el lenguaje poético no está constreñida, no está limitada por la interpretación rígida y fija del “concepto”.⁵⁴ La palabra poética deja ser al ser, a diferencia del lenguaje cotidiano que lo olvida en pos a un dominio de lo ente. La palabra poética funciona como “un medio” en el que el ser se expresa, es su casa.⁵⁵ En la palabra poética acontece el *lichtung*. Este lenguaje por el que apuesta tendría la capacidad de establecer nuevos horizontes para la comprensión mediante la manifestación del

53 M. Heidegger, “Hölderlin y la esencia de la poesía”, en M. Heidegger, *Arte y poesía*, Madrid: FCE, 1995, pp. 125-148, p. 143.

54 Del mismo modo, vemos la negativa, en Dante Alighieri, frente al imperio de la gramática, pues no es capaz de expresar la realidad, de “contener lo familiar”: “Dante sostiene que la lengua «verdadera», «auténtica», no puede ser «artificial», «fijada», (se refiere al latín), sino sólo aquella con que los hombres trabajan, actúan y viven, la lengua en que expresan sus penas y sus pasiones que siempre surgen en una situación concreta.” Véase E. Grassi, *Retórica como filosofía. La tradición humanista*, cit., p. 95.

55 Recordemos aquí, el *Kehre*, el considerado giro heideggeriano del que ya hemos hablado. En nuestra exposición hablamos del segundo Heidegger, que le da el rol protagónico al ser. Siendo nosotros un sujeto más bien pasivo, que recibe la interpelación del ser, según la “historia del ser”.

ser –una manifestación plenamente des-oculta. Podemos entender que el hombre entra en conflicto con el ente, tratando de llevarlo a su ser, le pone límite y figura, y así proyecta algo todavía no ocurrido, crea. En otras palabras, poetiza originariamente, funda poéticamente. Esta es la humanidad del hombre como *ser-en-el-mundo*. En su relación con los objetos, vive inmerso, cuando lleva a estos a su ser, les genera una significatividad limitadora, como significatividad existencial que proyecta en su ser algo con ellos. El hombre *habita poéticamente*. Este es el sentido en el que existe; creando. Podemos ver como ya el primer Heidegger, que mencionábamos como el de antes del giro, alumbra ya la necesidad de un lenguaje liberado:

Pero, como en la reflexión filosófica el logos fue visto preponderantemente como enunciado, la elaboración de las formas y elementos constitutivos del discurso en sus estructuras fundamentales se llevó a cabo al hilo de este logos. La gramática fundó su fundamento en la «lógica» de este logos. Pero esta se funda en la ontología de lo que está-ahí. El inventario fundamental de las «categorías de la significación», transmitido después a la lingüística y todavía hoy fundamentalmente en vigor, tiene como punto de referencia el discurso, entendido como enunciado. Si se toma en cambio este fenómeno con la radical originariedad y amplitud de un existencial surge la necesidad de buscar para la lingüística fundamentos ontológicos más originarios. La liberación de la gramática respecto de la lógica requiere previamente una comprensión positiva de la estructura fundamental a priori del discurso en general entendido como un existencial, y no puede llevarse a cabo ulteriormente por medio de correcciones y complementaciones del legado de la tradición.⁵⁶

Además, de todo lo que hemos comentado a favor del lenguaje poético, entre otras cosas hay que recalcar que la verdad, para Heidegger, es un desvelamiento que no puede adquirirse mediante un proceso racional, ya que siempre está inserta en el aquí y ahora. La verdad, el ser de las cosas, es dependiente entonces del contexto y debe mostrarse mediante el lenguaje poético, que desvela y funda:

Esa totalidad de palabras en la que el discurso cobra un peculiar ser «mundano», puede, de esta manera, en cuanto ente intramundano ser encontrado como algo a la mano. El lenguaje puede desarticularse en palabras-cosas que-están-ahí. El discurso es existencialmente lenguaje

56 M. Heidegger, *op.cit.*, p. 184.

porque el ente cuya aperturidad él articula en significaciones tiene el modo de ser del estar-en-el-mundo en condición de arrojado y de consignado al «mundo».⁵⁷

En este punto, vamos a empezar ya a centrarnos en conectar con los humanistas, pues aunque sigamos esclareciendo en adelante la concepción heideggeriana, hemos llegado, quizás, a la idea más fundamental que conecta ambos pensamientos. Ya habíamos adelantado que la conexión principal era la preeminencia del lenguaje poético. Pero, precisando más, ambos muestran la necesidad de un lenguaje poético y la ineficacia filosófica del lenguaje racional, abstracto, apriórico. Ernesto Grassi dedicará gran parte de su obra a mostrar esta idea fundamental, que va elaborando y recogiendo de estos humanistas retóricos. Uno de sus discípulos, Massimo Marassi resume muy bien el argumento grassiano que sirve como base para la preeminencia de un lenguaje poético frente al científico, ya que:

El lenguaje científico-demostrativo se basa en premisas a partir de las cuales se deben deducir «racionalmente» unas conclusiones. Aquí, el proceso demostrativo tiende a explicitar lo que ya estaba implícito en las premisas dadas. Y no tan sólo en términos de contenido: también lo «verdadero» que se obtiene mediante el procedimiento demostrativo lo será sólo con referencia a la verdad ya asumida en las premisas, en una suerte de sistema axiomático de autojustificación sin incremento de la propia «forma» metodológica. [...] toda demostración que se realice en un proceso deductivo debería reconocer que su punto de partida recibe su ser de un saber «instantáneo», «imaginativo», el cual proporciona las premisas de toda deducción.⁵⁸

Podemos enlazar este con otro texto de Gilbert Hottois que muestra de forma muy clara la visión de Heidegger sobre este pensar científico:

La ciencia (como proyecto de conocimiento teórico) es fundamentalmente técnica. La técnica expresa la naturaleza o el destino profundos de la ciencia. La ciencia no piensa; calcula. Es lo contrario del auténtico pensamiento meditativo. [...] El pensamiento teórico es técnico porque procede de una voluntad de señorío, de dominación del conjunto de ente.⁵⁹

57 *Ibid.*, p. 180.

58 Véase, la Introducción de M. Marassi en Ernesto Grassi, *Retórica como filosofía. La tradición humanista*, cit., p. XV.

59 Véase, Gilbert Hottois, *Historia de la filosofía del Renacimiento a la Posmodernidad*, Madrid: Cátedra, 1999, Cap. XVI, pp. 345-365, p. 358.

Veamos, por lo tanto, que están muy en consonancia con las ideas que expresa el propio Heidegger. En palabras del filósofo de Friburgo:

El ámbito de la desprotección que se autoimpone está dominado por la razón. No sólo ha establecido para su decir, para el logos, entendido como predicación explicativa, un sistema especial de reglas, sino que la lógica de la razón es ella misma la organización del dominio de la autoimposición intencional en lo objetivo.⁶⁰

Vemos, pues, que coinciden en considerar que el pensamiento científico no funciona como verdadero pensar. Por lo tanto, además de coincidir en la reivindicación del lenguaje poético, los humanistas, al igual que Heidegger, critican la tradición metafísica basada en el modelo racional del pensamiento.⁶¹ Pero, vayamos ahora profundizando poco a poco en el pensamiento humanista.

¿De qué forma se centró el humanismo en el problema de la palabra y la reivindicación de una nueva forma de conocer y expresar? Aquí, entenderemos otro paralelismo importante con Heidegger. Pues, los humanistas no sólo es que atiendan al problema de la palabra, sino que parten de él. Y esto es primordial, ya que no estarían partiendo de lo ente, sino que al igual que Heidegger, estarían indagando de alguna forma el problema del ser. Exploran el problema de la palabra, puesto que ven en él el medio por el que la historia se desvela. Por lo que buscan clarificar el contexto originario donde aparece ese “claro” como la apertura al “mundo humano”.⁶² La palabra aparece, por lo tanto, como desveladora del ser. Pero, lo más interesante en relación a estos paralelismos es que para los humanistas el sentido de la palabra también debe ir vinculado al *contexto* –de hecho, es una idea principal para entender la necesidad del lenguaje poético. Vemos así las palabras de Lorenzo Valla: “Quin tribuis sua quibusque nomina, sua tempora, suas vices ?”⁶³, de modo que a todo ente hay que darle un nombre en consonancia con su tiempo.

60 M. Heidegger, “¿Y para qué poetas?”, en *Caminos del bosque*, Madrid: Alianza editorial, 2010, pp. 199-238, p. 231.

61 Grassi explicando el pensamiento de Leonardo Bruni afirma: “En consecuencia, Bruni sostiene que la fuente del lenguaje «auténtico» no es la razón (*ratio*), sino otra facultad que se caracteriza por la «versatilidad», «agudeza» e «instantaneidad» (el *ingenium*). [...] El *ingenium* revela algo «nuevo» (*ingenio* [...] ad res novas proclives), algo «inesperado» y «sorprendente» descubriendo «lo semejante en lo desemejante», es decir lo que no se puede deducir racionalmente” en Ernesto Grassi, *Retórica como filosofía. La tradición humanista, cit.*, p. 112.

62 Más adelante veremos un claro ejemplo de esto con el término *luci* de G. Vico.

63 L. Valla, *De vero falsoque bono*, Bari: Adriatica, 1970, III, pp. 4, 8.

Podríamos decir, entonces que las palabras no deben quedarse en el lenguaje conceptual, que encierra la interpretación de la palabra dentro de la convención imperante, dentro de la significación del *das Man*, en términos de Heidegger. Entre otras cosas, por esto, podemos comprender que el interés por la traducción de textos y ese “retorno” a la filosofía clásica del Renacimiento italiano (por lo menos de este primer humanismo), no era, en efecto, un simple interés de formación erudita, sino que se trataba de que a partir del estudio del lenguaje, de conseguir interpretarlo correctamente, se desvelase “el mundo clásico”, entendiendo si queremos mundo, al estilo heideggeriano. Por lo tanto, se trataba de conseguir desvelar la historia partiendo del problema del lenguaje, no de entes, con el interés último de darle sentido al hombre presente. Es decir, comprender el presente comprendiendo el pasado. Comprender al hombre a partir del carácter histórico. En este sentido, es la *formación* del hombre a la que se dirige el estudio. ¿No nos resulta esto enlazable con la idea de darse cuenta de lo familiar, del hogar que el *dasein* debe atender? ¿no nos recuerda a “recoger” el legado?

Por otra parte, podemos recordar que es fundamental el interés heideggeriano por la etimología de las palabras para entender la verdadera significación y retomar así el fondo que se va perdiendo. Por ejemplo, para encontrar la esencia de la técnica. De este modo, ambos pensamientos buscan ir al pasado para comprender mejor el presente. Heidegger apuesta entonces por un “escuchar al lenguaje”; esta escucha se concreta en la actividad hermenéutica-etimológica. Este tema es muy importante para entender el sentido del *diálogo*:

El ser del hombre se funda en el habla; pero ésta acontece primero en el diálogo. Sin embargo, esto no es sólo una manera como se realiza el habla, sino que el habla sólo es esencial como diálogo. [...] Somos un diálogo desde el tiempo en que “el tiempo es”. Desde que el tiempo surgió y se hizo estable, somos históricos. Ser un diálogo y ser histórico son ambos igualmente antiguos, se pertenecen uno al otro y son lo mismo.⁶⁴

A lo que se podría añadir:

Con todo, no podemos regresar a esa esencia griega del lenguaje, ni podemos asumirla sin más. Muy al contrario, debemos establecer un diálogo con la experiencia griega del lenguaje

64 M. Heidegger, “Hölderlin y la esencia de la poesía”, *cit.*, pp. 134-135.

en tanto que *logos*. ¿Por qué? Porque sin una reflexión adecuada sobre el lenguaje jamás sabremos de verdad lo que es la filosofía⁶⁵.

A raíz de esta última cita, podemos mencionar el carácter lúdico de la poesía de Novalis tal y como lo explica Grassi. Ya que del mismo modo que comenta Heidegger que hay que dialogar con el lenguaje para poder comprender, comentará sobre las palabras fundamentales de la poesía de Rilke: “Sólo se pueden comprender al partir del ámbito desde el que han sido dichas”.⁶⁶ Entendemos pues, que Heidegger comparte la misma idea con Grassi: “Las mismas cartas, los mismos dados, las mismas pelotas, reciben otros significados según las reglas del juego, por lo que no se puede nunca partir del ente, para comprender el ser del ente con el cual se juega.”⁶⁷

De nuevo, comprendemos que la labor de la traducción tiene que ir conectada al contexto histórico, para los humanistas:

En todo caso, para Bruni como traductor estaba claro que una palabra tiene significados diferentes y cambiantes que sólo se revelan en el contexto que aparecen. «Todas las palabras están conectadas entre sí de una manera festiva (*inter se festive coniuncta*) como en un mosaico de colores».⁶⁸

Por otra parte, estableciendo otras conexiones, para los humanistas, como ya habíamos comentado en el primer apartado, las etapas históricas están marcadas por las acciones humanas. Es el hombre el que hace historia y de aquí se sigue la exaltación por la libertad del hombre, tomada como una de las cualidades principales, y el interés en la participación política. Aunque, el concepto de historia pueda diferir entre Heidegger y los humanistas, ya que el filósofo alemán tiene una concepción bastante peculiar, sí podemos afirmar que coinciden en apreciar al hombre como un ser dotado de libertad. En este sentido, también podemos hacer un acercamiento con el humanismo platónico. Ya que, aunque difieran en otros puntos esenciales, sí podemos conectar ese carácter del hombre como un elemento principal

65 M. Heidegger, *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona: Herder, 2006, p. 65.

66 M. Heidegger, “¿Y para qué poetas?”, *cit.*, p. 204.

67 E. Grassi, “Il lavoro. Primato del pensiero razionale”, en *Il colloquio come evento*, Nápoles: La città del sole, 2002, pp. 163-203, p. 195. Esta cita nos resulta del todo esencial para vislumbrar tanto el planteamiento humanista como el heideggeriano.

68 Ernesto Grassi sobre Bruni y citando: L. Bruni, *Humanistische-philosophische Schriften*, en E. Grassi, *Retórica como filosofía. La tradición humanista*, *cit.*, p. 110.

dentro de sus teorías (claro que para Heidegger, la libertad no es una propiedad del hombre, sino que forma parte de su estructura ontológica). Pero, sí que coinciden entonces con el carácter indefinido del hombre.⁶⁹

Tomemos ahora en consideración, a favor de seguir encontrando relaciones, a Giambattista Vico, ya que ha sido denominado por Grassi como exponente de la culminación del humanismo retórico. El mismo Grassi hace comparaciones entre Heidegger y Vico, y nosotros vamos a intentar aquí sacar a la luz una parte de esos paralelismos que consideremos más relevantes.

Para empezar diremos que Vico mantiene plenamente presente en su filosofía el carácter mundano del hombre, la concreción y el contexto y podemos decir que, al igual que Heidegger parte de entender al hombre como un ser-ahí arrojado. De hecho, es la *angustia* que le transmite la naturaleza la que hace que surja lo que entiende como el ser en el mundo humano, es decir, la existencia humana esencialmente ingeniosa y fantástica, que crea y hace de este modo historia. Para Vico, lo que precede a este acto creativo del hombre no es expresable ni definible.

Para mostrarlo, vamos a intentar unir dos conceptos: el *lichtung* (heideggeriano), del que ya hemos hablado y la *luce* de Vico. Pues, parece ser que ambos autores coincidieron en la determinación de la existencia de un claro posibilitador del conocimiento y la historia; un claro que podemos entender como un espacio originario. Vico, por su parte, explica la proveniencia del término *luce* diciendo que:

las primeras ciudades, todas ellas, fundadas en campos cultivados, [...] fueron llamadas por las gentes latinas *luci*, que eran tierras quemadas dentro de la espesura de los montes.⁷⁰

El primer fuego que se encendió fue el prendido en las selvas para aclararlas y reducirlas a cultivo.⁷¹

69 Véase lo ya mencionado sobre Pico della Mirandola, pp. 10-12.

70 G. Vico, *Ciencia Nueva*, Madrid: Tecnos, 1995, § 16.

71 *Ibid.*, § 17.

Vemos el carácter de “claro abierto en el bosque” (de hecho, Heidegger pone básicamente el mismo ejemplo para hablar de su claro). Prestemos ahora atención a la explicación que da Heidegger sobre la proveniencia de *Lichtung*:

La palabra alemana *Lichtung* es, desde el punto de vista histórico, una traducción de la palabra francesa *clairière*. [...] El claro del bosque es experimentado a diferencia de la espesura del bosque, que en alemán antiguo se llama *Dickung*. El sustantivo *Lichtung* remite al verbo *lichten*. El adjetivo *licht* es la misma palabra que *leicht*. *Etwas lichten* significa: aligerar, liberar, abrir algo, como por ejemplo despejar el bosque de árboles en un lugar. El espacio libre que resulta es la *Lichtung*.⁷²

Ahora bien, Heidegger explica que este concepto no tiene que ver con la luz (*licht*). Pues explica que la luz sólo ilumina lo ya abierto, el claro. Pero, esta nunca crea la *Lichtung*. Entendemos que, para Vico, el origen del mundo humano está en esa actividad fantasiosa que crea, por lo que parte del problema de la palabra para poder comprender la realidad. En este sentido, al igual que Heidegger, como acabamos de mencionar, la luz sólo ilumina lo ya abierto, así pues ambos encuentran el fin de la filosofía, ya que nace de una derivación de principios aprióricos y reduce el ser a lo ente, intentando derivarlo en el plano óntico, y de este modo pierde la diferencia ontológica, el sentido originario.

Además, otro punto en común puede considerarse la diferenciación que mantienen ambos del hombre, como algo más allá de la animalidad, como ser. Dice Grassi exponiendo la idea viquiana: “El tránsito específicamente humano desde la realidad biológica a la realidad antropológica consiste en este «claro» existencial.”⁷³

Para ir finalizando, vamos a recalcar el valor de la palabra creadora y el lenguaje poético. Hemos entendido por qué este es escogido por encima de un pensar lógico, ya que los humanistas y el ontólogo alemán, ven que la construcción de sentidos es cambiante, que las “realidades” no son las mismas en cada contexto.⁷⁴ Por lo que la palabra que revele el sentido

72 M. Heidegger, *¿Qué es filosofía?*, Madrid: Narcea, 1978, pp. 108-109.

73 E. Grassi, *El poder de la fantasía. Observaciones sobre la historia del pensamiento occidental*, Barcelona: Anthropos, 2003, p. 231.

74 Podríamos indagar más en este sentido, mostrando, por ejemplo, los seis argumentos que explica Heidegger que desmontan el conocimiento del ser mediante un lenguaje lógico, pero pensamos que las ideas que se han esbozado aquí han sido suficientes para entender gran parte de la negativa hacia el pensar abstracto, racional.

de las cosas, que desoculte, que consiga abrir ese *lichtung* o *luce*, debe tener el mismo carácter que el mundo humano, es decir, tiene que conseguir tener adaptabilidad e instantaneidad, eso que han considerado como la capacidad de ingenio.⁷⁵ Por supuesto, entendiendo esto, también comprendemos la idea principal de la unión entre *verbum* y *res*, pues es esencial para que la retórica cobre el sentido que hemos ido explicando acerca de su filosofía. Ambos pensamientos han respetado y valorado las capacidades de los poetas, siendo estos aquellos que consiguen abrir mundo, crear y generar historia. Los poetas son para estos pensadores los genios capaces de encontrar “el rastro”, “la huella” de lo divino. El papel de los poetas es principal, cobrando en cierto sentido una especie de divinidad, por estar apegados a lo sagrado, pues: “ellos son, me dices, como los sagrados sacerdotes del dios del vino,/ que de tierra en tierra peregrinaban en la noche sagrada.”⁷⁶

Para terminar, mencionemos unas palabras de Heidegger que resumen, a nuestro parecer, el carácter de lo que hemos procurado explicar durante este apartado:

La comprensibilidad afectivamente dispuesta del estar-en-el-mundo *se expresa como discurso*. El todo de significaciones de la comprensibilidad *viene a palabra*. A las significaciones les brotan palabras, en vez de ser las palabras las que, entendidas como cosas, se ven provistas de significaciones.⁷⁷

Poetizar es el dar nombre original a los dioses. Pero a la palabra poética no le tocaría su fuerza nominativa, si los dioses mismos no nos dieran el habla.⁷⁸

En conclusión, hemos procurado mostrar ciertas conexiones del pensamiento heideggeriano con el humanismo retórico para mostrar que, como argumentaba Grassi, la crítica establecida en la *Carta* y su interpretación histórica estaban sesgadas. Hemos visto cómo ambas líneas de pensamiento se salen de la llamada tradición metafísica y tienen importantes puntos en común en torno a la preeminencia de la palabra poética.

75 “Pero puesto que el ser y la esencia de las cosas no pueden ser calculados ni derivados de lo existente, deben ser libremente creados, puestos y donados. Esta libre donación es instauración”, M. Heidegger, “Hölderlin y la esencia de la poesía”, *cit.* p. 138.

76 M. Heidegger citando a Hölderlin, en “¿Y para qué poetas?”, *cit.*, p. 201.

77 M. Heidegger, *Ser y tiempo*, *cit.*, pp. 179-180.

78 M. Heidegger, “Hölderlin y la esencia de la poesía”, *cit.*, p. 144.

5. CONCLUSIONES

Comenzamos acercándonos a comprender el humanismo renacentista, proseguimos explicando la crítica heideggeriana en base a la *Carta sobre el humanismo*, a raíz de esta explicación también conseguimos aproximarnos a parte fundamental del pensamiento filosófico del autor, para después tratar de demostrar cómo esta crítica heideggeriana al humanismo había estado basada en unos prejuicios históricos (tarea que había elaborado Ernesto Grassi) y por último y en demostración de lo anterior, nos ha llevado a establecer una relación entre Heidegger y el humanismo retórico.

Con mayor o menor precisión consideramos que los objetivos han sido realizados. Podemos recopilar a modo de resumen las ideas principales que concluimos de nuestro proyecto, aquellos puntos principales que han guiado y dado sentido a nuestra investigación.

En primer lugar, hemos obtenido una mayor comprensión acerca del humanismo renacentista, consiguiendo salir del tópico del humanismo, mostrando su carácter filosófico original. De este modo, hemos logrado poner en duda la validez de los esquemas históricos tradicionales. Tarea que nos parece pertinente, pues, aunque esta interpretación tradicional dentro del ambiente académico superior ha ido poco a poco abandonándose (encontrando actualmente numerosos artículos y obras centradas en la reivindicación y el estudio del pensamiento humanista). Probablemente, podemos decir que todavía no se le ha otorgado la estima merecida, al menos por lo que a España respecta. Aunque el ambiente académico más elevado se haya alejado de esa concepción diremos que a un nivel inferior todavía esta es la consolidada.⁷⁹ Por lo que la lucha por destapar la verdad filosófica que otorga no debería darse por cesada.

Tras esta tarea, hemos realizado un análisis de la *Carta sobre el humanismo*. Intentamos comentar filosóficamente su obra, procurando trabajar el texto de una forma explícita. Sacamos diferentes conclusiones desde lo expuesto en la *Carta*, aunque cabe mencionar, que esta tarea no hubiese resultado igual de fructífera si previamente no

⁷⁹ Vemos, por ejemplo, que en los institutos los humanistas estudiados forman parte del temario de literatura, no de filosofía. Y en los casos en los que sí aparecen, sólo son analizados aquellos que pertenecen al humanismo antropológico.

hubiésemos trabajado otras obras del autor, como *Ser y tiempo*. Entre estas conclusiones encontrábamos que la filosofía había llegado a su fin por un olvido de la diferencia ontológica, que se necesitaba plantear un nuevo modelo de pensamiento que se comprometiese con la verdadera esencia del hombre, que el lenguaje para ello tendría un puesto principal, pero sobre todo entendiéndolo desde la previa escucha. Y, por último, comprendimos a fondo que la crítica heideggeriana al humanismo reposaba plenamente sobre la idea de que este pertenecía a la tradición metafísica de Occidente (por lo que advertíamos que Heidegger realmente estaba simplificando el humanismo renacentista en el humanismo clásico, olvidando así este primer humanismo, que también hemos analizado a lo largo de estas páginas).

Para finalizar, hemos explicado que el pensamiento heideggeriano puede enlazarse en gran medida con el humanismo retórico, ya que hemos demostrado que ambos conciben el fin de la filosofía como metafísica, y además, coinciden en que quieren abrir un nuevo camino comprometido con la esencia del hombre y la realidad (teniendo en cuenta el carácter del *aquí* y *ahora*), siendo posible esto, sólo a través del lenguaje poético. Nos hemos acercado a entender la preeminencia de la palabra poética como cuestión principal, rechazando así el “imperialismo” del conocimiento científico, lógico, racional. En esta exposición, donde comentábamos los acercamientos entre ambos pensamientos, hemos indagado con cierta profundidad en la concepción heideggeriana del lenguaje, comprendiendo conceptos básicos de su filosofía tales como: el ser-en-el-mundo, ser arrojado, la proyección de posibilidades, la caída del *dasein*, el mundo, el discurso... Pero, además, creemos haber destacado ideas del pensamiento retórico que ayudan a no olvidar su carácter filosófico, tales como: la relevancia del carácter histórico, la noción del mundo humano, la problemática del lenguaje, el valor del ingenio, la palabra poética como aquella capaz de adaptarse a la dinámica de la realidad...

En conclusión, esperamos que se hayan dilucidado las cuestiones pertinentes acerca de los temas planteados. Habiéndole dado el valor merecido al humanismo retórico y habiéndonos acercado desde estas perspectivas a nuestro protagonista, Martin Heidegger.

6. BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Madrid: Gredos, 2014.
- Baron, Hans, *En busca del Humanismo cívico florentino. Ensayos sobre el cambio del pensamiento medieval al moderno*, México: FCE, 1993.
- Bruni, Leonardo, *Humanistische-philosophische Schriften*, Leipzig: Teubner, 1928.
 - *Epistolarum libri VIII*, Florencia, 1741.
- Castiglione, Baltasar, *Il libro del Cortegiano*, Milano: Rizzoli, 1987.
- Choza, Jacinto, “Lectura de la Carta sobre el humanismo de Heidegger” en *Thémata Revista de Filosofía*, 32, pp. 37-83, Sevilla: Universidad de Sevilla, 2004.
- Della Mirandola, Giovanni Pico: *Discurso sobre la dignidad del hombre*, Barcelona: PPU, 1988.
- Garin, Eugenio, *L’umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Bari: Laterza, 2000.
 - *Medioevo y Renacimiento. Estudios e investigaciones*, Madrid: Taurus, 1989.
 - *Prosatori latini del Quattrocento*, Milán: Riccardo Riccardini, 1952.
- Garrido Perriñán, Juan José, “Lichtung: el claro del ser. Un estudio a raíz de las meditaciones de Holzwege”, *ÁGORA, Papeles de Filosofía*, 2015, Vol. 34, nº 2, pp. 161-177.
- Gilardi, Pilar, “El problema de la verdad histórica: una lectura desde la fenomenología hermenéutica”, en *Estudios de historia moderna y contemporánea de México*, 46, pp. 121-140. (artículo online), 2013, disponible en: <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-26202013000200006&Ing=es&nrm=iso>
- Grassi, Ernesto, *Retórica como filosofía. La tradición humanista*, Barcelona: Anthropos, 2015.
 - *Heidegger y el problema del humanismo*, Barcelona: Anthropos, 2006.
 - *El poder de la fantasía. Observaciones sobre la historia del pensamiento occidental*, Barcelona: Anthropos, 2003.
 - “Il lavoro. Primato del pensiero razionale”, en *Il colloquio come evento*, Nápoles: La città del sole, 2002.
 - *Vico y el humanismo. Ensayos sobre Vico, Heidegger y la retórica*, Barcelona: Anthropos, 1999.

- *La filosofía del humanismo. Preeminencia de la palabra*, Barcelona: Anthropos, 1993.
- “*La rehabilitación del humanismo retórico. Considerando el antihumanismo de Heidegger*” en *Cuadernos sobre Vico*, 2, pp. 21-34., Sevilla: Universidad de Sevilla, 1992.
- Heidegger, Martin, “¿Y para qué poetas?”, en *Caminos del bosque*, Madrid: Alianza Editorial, 2010, pp. 199-238.
 - *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona: Herder, 2006.
 - *Ser y tiempo*, Madrid: Trotta, 2003.
 - *Introducción a la metafísica*, Barcelona: Gedisa editorial, 2003.
 - *Carta sobre el humanismo*, Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 15.
 - “Introducción a qué es metafísica”, en *Hitos*, Madrid: Alianza Editorial, 2000.
 - “Hölderlin y la esencia de la poesía”, en M. Heidegger, *Arte y poesía*, Madrid: FCE, 1995, pp. 125-148.
 - *De camino al habla*, Barcelona: Serbal-Guitard, 1990.
- Hottois, Gilbert, *Historia de la filosofía del Renacimiento a la Posmodernidad*, Madrid: Cátedra, 1999.
- Moreno, César, Apuntes de la asignatura de *Metafísica*, 2019/20.
 - “Los oídos prestados y el apeiron sonoro. Notas para una filosofía de la música”, en *Teorema*, Vol. XXXI/3, 2012, pp. 193-208.
- Platón, *La República*, Barcelona: CEAC, 1989.
- Safranski, Rüdiger, *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, Barcelona: Tusquets, 1997.
- Sánchez Espillaque, Jéssica, *Ernesto Grassi y la filosofía del humanismo*, Sevilla: Fénix Editora, 2010.
 - *El problema histórico-filosófico del humanismo retórico renacentista*, Sevilla: Fénix Editora, 2009.
- Sartre, Jean Paul, *El existencialismo es un humanismo*, Ciudad de México: Grupo Editorial Éxodo, 2003.
- Valla, Lorenzo, *Elegantiae linguae latinae*, Cáceres: Universidad de Extremadura, 1999.
 - *De vero falsoque bono*, Bari: Adriatica, 1970.

- Vico, Giambattista, *Ciencia Nueva*, Madrid: Tecnos, 1995.