



MARTIN HEIDEGGER Y EL FINAL DEL HUMANISMO

Adriana Patricia Carreño

MARTIN HEIDEGGER Y EL FINAL DEL HUMANISMO

Resumen: el presente artículo pretende resumir la pregunta realizada por Jean Beaufret a Martin Heidegger y publicada por éste en la epístola escrita en el año de 1946. En este momento el fracaso del proyecto ilustrado es evidente: en medio del proceso de la redacción de los derechos humanos nos encontramos con una Europa en ruinas y ante el espectáculo de la catástrofe humana realizada con los más sofisticados medios racionales puestos al servicio del exterminio y la aniquilación masivos. Para Heidegger, retomar el debate del humanismo en el tradicional modo del pensar occidental es en sentido estricto, perder la orientación, esto es, asistir a la falta de sentido. Para Heidegger la causa de esta situación denuncia la dependencia entre el concepto de *humanismo* y el tradicional andamiaje occidental de la metafísica. No obstante, el concepto *hombre*, fundamento de la metafísica moderna y de sus proyectos políticos queda vacío. ¿Qué es el humanismo? Es la *vox clamantis in deserto* que inaugura la conciencia contemporánea de la crisis del humanismo y por consiguiente de la cultura. La prolongación de este momento negativo es vista por Heidegger en la antropología: ésta no es más que otra forma siniestra de humanismo que sigue hablando el lenguaje bivalente de la metafísica.

Palabras clave: humanismo, metafísica, antropología, verdad, posthumanismo.

HEIDEGGER AND THE END OF HUMANISM

Abstract: This article intends to resume the question of Jean Beaufret to Martin Heidegger in a letter written in 1946. The Enlightenment project has failed, among the process of drafting of human rights, with a Europe in ruins and at the sight human calamity, under the most sophisticated service of destruction and mass annihilations. For Heidegger, to resume the discussion of humanism in the traditional Western way of thinking is in this sense, losing the guidance, losing the sense. Heidegger points out the reason: the dependence between the concept of humanism and metaphysics. The concept *man*, the foundation of modern metaphysics and its political projects is empty. The question, what is humanism? Is the *vox clamantis in deserto* that opens the consciousness of the crisis of humanism and general culture. The extension of this negative moment is seen by Heidegger in anthropology, which it seen as another form of humanism that is a sinister talking bivalent language of metaphysics.

key words: Humanism, metaphysic, anthropology, truth, post-humanism.

Fecha de recepción: noviembre 18 de 2010

Fecha de aceptación: marzo 15 de 2011

Adriana Patricia Carreño: filósofa de la Universidad Industrial de Santander, actualmente profesora de las cátedras de Antropología Filosófica, Seminario de Filosofía Antigua: Platón y Problemas de Filosofía y Cultura, en la Escuela de Filosofía de la Universidad Industrial de Santander. Colombia.

Correo electrónico: patrice.faith@gmail.com

MARTIN HEIDEGGER Y EL FINAL DEL HUMANISMO

1. EXTERIOR-PLANO: LOS CAMINOS DEL PENSAR

Escribir unas líneas sobre el pensar de Martin Heidegger exige estar hondamente inmerso en la tradición más que bimilenaria de la filosofía y entrar en un fecundo diálogo con esa tradición (Cf., Rocha, 2009:12). Indiscutible será ver en la andadura de los caminos de Heidegger por densos que nos parezcan, un sentido unitario de su filosofar. Lo pensado antes y después de *Ser y tiempo* nos permite el acceso a la comprensión del “viraje” y viceversa, sólo podemos *comprender* la “vuelta” o “giro” (*Die Kehre*) si volvemos a lo contenido y pensado en los momentos en que Heidegger transitaba de la teología a la filosofía, luchaba contra el psicologismo y el neokantismo y se fascinaba por la fenomenología.

Después de *Ser y tiempo*, la filosofía, o por lo menos su historia, tendrá que escribirse con el cuidado que reclama el llamado a inventar una nueva gramática y la invitación a pensar los sentidos aun impensados y acceder en nuestras posibilidades a rescatar las orientaciones y los caminos olvidados. Heidegger negó que lo suyo fuera hacer filosofía. Lo hecho por él recibe el nombre de “filosofar”. Filosofar es pensar y pensar es preguntar. Como es natural desde la pregunta se abre un horizonte de infinitos sentidos en la búsqueda de lo que es humano. Hasta para decidir no hacer filosofía –así desde tiempos de Aristóteles– es necesario siempre filosofar, esto es, remitirse a lo humano, pensar, comprender su ser. En este sentido, la filosofía no es heredada, ésta siempre empieza *ex novo*. Heidegger como hijo de su tiempo es un hermeneuta. Desde esta perspectiva, es decir, desde la perspectiva de la comprensión, filosofar es una actividad totalmente libre, no protegida, no condicionada por la que el hombre se expone al ser. Su objetivo, si hay alguno, es el de exponerse. Exponerse aquí es comprender-se, comprometer-se con el cuidado de sí mismo.

No sin mucho esfuerzo Heidegger insiste en *Ser y Tiempo* que comprender no puede asumirse como un acto intelectual por el que captamos una *significación*

o sentido de una cosa compleja. El tradicional significado *im-puesto* por la ontología tradicional cierra en cambio la posibilidad para abordar el concepto de la “comprensión” como el saber de sí mismo hacia el que nos orientamos, un entregarse a sí mismo, un saber lo que pasa consigo mismo y saber lo que pasa con su poder-ser, un experimentar el propio ser como posibilidad de ser-en-el-mundo, esto es, en su posibilidad existencial* (Cf., Heidegger, 2003:166-8). Ciertamente, el objetivo de todo entendimiento y de toda comprensión es el acuerdo con las cosas. La comprensión consiste en elaborar un proyecto, anticipar un sentido según las expectativas con las que acudimos en nuestro encuentro con las “cosas mismas”, en su *moverse* en el poder-ser fáctico, y preparar así el camino de la profundización de sentido (Cf., Heidegger, 2003: 169): todo este constante rediseño del movimiento de la comprensión, es decir, la tarea de fijar con más claridad la unidad del sentido, y de sustituir los preconceptos pre-juiciosos y no pensados, será la tarea de Heidegger en la apertura de la filosofía hermenéutica a comienzos del pasado siglo (Cf., Gadamer, 2007:65). En su lectura de lo que hay, Heidegger descubre la pre-estructura de la comprensión, esta situación hermenéutica de la cuestión del ser con arreglo a pre-posición, anticipación y pre-comprensión prefigura el sentido del concepto que nos convoca en la presente reflexión. Siendo la comprensión el *a priori* que constituye toda forma de la experiencia posible, uno de los conceptos más nebulosos de la tradición, y no sin motivos, es el de hombre, después de todo el hombre no es tan solo un ser-para-la-muerte, para comprender su muerte. También y a fuerza de los desastres producidos por nuestras manifestaciones egocéntricas hemos comprendido que es un ser-para-el-otro y para la comprensión de otras muertes. Y este éste el escenario ideal desde donde se plantea un lugar para el concepto de humanismo.

Naturalmente, producto también de la tradición, el humanismo es una palabra que en su sentido *positivo* mienta “la mejora de lo humano” y ha alcanzado sin lugar a duda un estatus en la dinámica de la tradición a lo largo y ancho de la historia**. Heidegger observa que la construcción de dicho concepto está en clave metafísica y, paradójicamente, no puede ser abordado sin las herramientas que de la ontología tradicional proceden.

* En la traducción a la obra *Ontología: Hermenéutica de la facticidad* de Martin Heidegger, Jaime Aspiunza ofrece una clara explicación del concepto *Dasein*, al que consideramos podemos remitir al lector (Heidegger, 1999:19. Nota 3).

** En este momento se precisa recordar que el alemán tiene dos posibles acepciones para el concepto de historia. Por un lado, tenemos el primer alcance de sentido en la palabra *Historie*, la cual se utiliza para referirse a la “historiografía” como aquel conjunto de técnicas, explicaciones, teorías y métodos propuestos para describir los hechos acontecidos y las leyes que condicionan a la realidad. Desde Heidegger, con un precedente claro como es Hegel, la historia, *Geschichte*, significa la historia como el acontecer humano. Entendida como Historicidad, la (*Geschichtlichkeit*) deriva de la palabra alemana *Geschehen*, que quiere decir acontecer, pasar. La *Geschichtlichkeit* es, pues, el carácter “aconteciente” de la existencia humana.

La culta estirpe metafísica reclama sin duda al pensador de Messkirch la redacción de una ética o una antropología filosófica. En respuesta, Heidegger afirma que éstas son también objeto de la metafísica que se desea superar. La pregunta por “lo que el hombre es”, es la pregunta por lo humano, esto es, la pregunta por ¿cómo deberíamos vivir? Si la mencionada formulación no va acompañada al mismo tiempo por la pregunta acerca de las bases que legitiman sus “razones” y sus “verdades”, cualquier andamiaje teórico sobre la “acción humana”, llámese ética o antropología es insuficiente. La razón está en que al omitir este “momento”, es decir, el de la vuelta a revisar los fundamentos que erigen los enunciados, muy seguramente estaremos condenados a repetir indefinidamente la misma experiencia acertando pocas veces y errando cada vez con mayores consecuencias negativas. Si no hay lugar para exponer las razones sobre lo que se considera es mejor o “bueno” en cada momento singular para cada ser humano particular, más aún, si no se muestran las posibilidades de esta búsqueda para la comprensión de “lo humano”, la ética y la antropología filosófica no podrán aspirar a ser más que disciplinas que desempeñan sus funciones condicionadas a un esquema sometido al lenguaje de la organización calculada y nada más.

A partir de Platón, afirma Heidegger, las verdades valoradas y los valores verdaderos (evaluables y evaluadores) han operado en beneficio de distanciarnos de la pregunta por nuestra comprensión de “lo humano”. Las respuestas procedentes de lo que hoy llamamos ética y antropología filosófica obedecen renglón seguido a la razón instrumental, de manera que terminan convirtiéndose en dos disciplinas más entre los varios oficios de emplazamiento siempre en función de la figura de dominio y del saber monopolizado. Esta figura o *Gestell*¹ es irremplazable y opera en función de uniformar todo intento por investigar o buscar eso de lo que hablaba Platón, cuando se refería a lo más natural al género humano (Tugendhat, 2007: 23: *Si uno es valiente y no se cansa de buscar* [“*Εάν τις ἀνδρείος ἢ καί μὴ ἀποκάμνη ζητῶν*”] (Platón, 1982: Menón 81b). Parece obvio que no se trata de un capricho de Platón sino que encontramos esta misma pregunta en todas las culturas**, y lo característico de los humanos es que, al parecer, este camino nunca es obvio.

* Sea lo que fuere, el término *Gestell* puede ser expresado, sin ánimo de restarle importancia, pero sí academicismo, como el emplazarse en una figura (de aquí el mueble, como meterse en los anaqueles de las bibliotecas) regida desde su base por un modelo inamovible y auto-impuesto a un tiempo de duración). **Anaquele**. (Quizá del ár. hisp. *manāqil*, pl. de *manqālah*, y este del ár. clás. *minqalah*, banco, soporte). *m*. Cada una de las tablas puestas horizontalmente en los muros, o en armarios, alacenas, etc., para colocar sobre ellas libros, piezas de vajilla o cualesquiera otras cosas de uso doméstico o destinadas a la venta.

** La filosofía en función de la mitología, de la tradición o como pregunta misma, esto es, en función de sí misma, ha sido comprendida como un método —no reductiblemente científico, sino como un camino que va más allá— para explicar la realidad y actuar en ella. En china, por ejemplo, lo que se entendía bajo filosofía se llamaba la pregunta por el Tao, y “tao” significa “camino”. Esta pregunta es idéntica a la de Sócrates: se trata del camino que debemos tomar en la vida.

El único texto escrito por Heidegger que en su título mienta la palabra “humanismo” son las siempre problemáticas líneas dirigidas a Jean Beaufret. “La carta sobre el humanismo” señala la vuelta del pensador alemán a los escenarios académicos después de su lamentable y penoso error político. En no pocas ocasiones se ha visto en la mencionada epístola el pretexto para recordar a la tradición su olvido por lo esencial, por el ser en su sentido originario, esto es, por lo pensado y desarrollado en *Ser y tiempo*. La dificultad para no recaer en el lenguaje metafísico del cual acusa a la tradición traerá de nuevo a un Heidegger que toma partido del lenguaje poético.

Nos atreveríamos a afirmar que el tema fundamental de la epístola es el relato de los temas más acuciantes en los caminos del pensar del filósofo alemán. Difícilmente Heidegger se entrega a un tema en específico, bien pudiéramos decir que su contenido reside en la discusión sobre las modalidades del pensar. La afirmación no deja de parecer una acusación: una carta no debiera llevar título, pues para Heidegger, “el humanismo” como algunos inculpan, es una cuestión secundaria, y esto más que una delación es la coherencia de la unidad de su pensamiento, puesto que si al humanismo se le entiende en la habitual figura de las verdades no cuestionadas, no se exagera cuando se dice que para Heidegger justamente esto es lo que debiera superarse. En lo que respecta a la respuesta de Heidegger sobre devolverle el sentido a la palabra “humanismo”, los veinte años que van de *Ser y Tiempo* hasta la *Carta sobre el Humanismo*, parecen no haber ocurrido. La pregunta de Jean Beaufret se formula un año después del fin de la segunda guerra mundial, en el proceso de redacción de los derechos humanos, con una Europa en ruinas y ante el espectáculo de la catástrofe humana realizada bajo los más sofisticados medios racionales puestos al servicio del exterminio y de la administración organizada y calculada de la muerte. El calculado diseño de “lo humano” impuesto por el proyecto civilizatorio de la modernidad evidencia su más triste fracaso. Aun así Heidegger no hace mención una sola vez de los acontecimientos históricos, del estado de cosas, de los cuerpos, en el sentido de lo concreto. ¿Significa esto que se le escapan los hechos? Una afirmación a esta pregunta corre el riesgo de desconocer qué es lo que tiene que pensar un pensador. Heidegger va directo a la explicación de raíz, que más que explicación es un despejamiento del fondo de donde a su parecer proceden todas estas desventuras: su base es metafísica y no es de extrañar si en ella ve el origen de un proyecto que llega finalmente a la cosificación “de lo humano”. Resulta incómodo enunciar un salto tan rápido, por ahora diremos que el diseño metafísico termina por concentrarse en el ente al precio del olvido del ser y esto no significa otra cosa más que la materialización del mundo en aras del dadivoso proyecto del “progreso” moderno ofrecido claro está por la técnica y la tecnología. La instauración incondicionada de la auto-dominación, o en otras palabras, de la auto-imposición por la que el mundo es producido intencional o deliberadamente por un mandato humano es un proceso que nace de la esencia oculta de la técnica escrita en lenguaje metafísico.

El fracaso de la metafísica es el fracaso del proyecto moderno occidental. Heidegger lee la ruina de Europa como la consumación del pensamiento metafísico. Su efecto más perverso consiste en el olvido del sentido del ser. Al transformar violentamente la orientación desde su carácter originario, ésta cae en un sinsentido haciendo realizable lo irrealizable: Auschwitz o Hiroshima. Pensar en lo anterior no es pasar por alto los hechos ni recaer en tamañas omisiones, ni mucho menos dar la espalda al escenario encrudecido que da origen a esta realidad. Ciertamente a Heidegger se le acusa de no habilitar una vez más el vetusto sentido de lo humano divulgado por los formadores y cultivadores. Sentido inaugurado hace más de veinticinco siglos en Atenas y que en la epístola es señalada como el momento más optimista de la *paideia* en su promesa por mejorar “lo humano”.

La *Carta sobre el humanismo* es como dijera Vattimo, “el escrito que inaugura la conciencia contemporánea de la crisis del humanismo”. Heidegger ve una dependencia entre el concepto *humanismo* y el tradicional andamiaje occidental de la metafísica. Desde luego todo intento por recuperar “el humanismo” carece de sentido si se pretende la superación de la metafísica. “Lo humano” reclama en el humanismo la conceptualización y definición propia del proyecto ilustrado. El concepto *hombre*, fundamento de la metafísica moderna y de sus proyectos políticos, queda vacío. Al mismo tiempo, la sospecha por el agotado impulso reformador de la modernidad exige pensar la metafísica en este particular contexto de mundialización. La crisis del humanismo es crítica en cuanto olvida “lo que el hombre es”, no en el sentido de una incierta y mágica “esencialidad”, sino en el sentido de “lo que un hombre es en el modo de ser humano”. Como toda crisis, Heidegger señala la ruptura de los elementos cooriginarios y coexistentes que hacen posible “lo humano”. Los existenciaros o momentos existenciales afirmados por Heidegger, esto es, la disposición del ánimo y la comprensión, son pasados por alto en el análisis de lo humano en su momento originario. El hiato manifiesto en la ruina del proyecto “humanizador” procede del olvido del ser por parte de la metafísica. Pero más allá de ver en este “olvido” un desencanto del mundo, como una pérdida de ilusiones. La nueva interpretación del desencanto no espera reiterar el “error” metafísico, ciertamente necesario, pero error al fin y al cabo, sino que se trata de dar un *salto* y un *paso atrás* en aquello que todavía merece ser pensado en su sentido más originario: recuperar lo que, puesto a ser pensado no ha alcanzado una notable profundidad. Por espeso que sea este camino nos es preciso recorrerlo, y comprender el reclamo que hace Heidegger a la tradición. Ésta, dice el pensador de la selva negra, no renueva sus preguntas, no cuestiona la formulación de sus inquietudes, no piensa, no atiende a las bases como suelo y arraigo. La amnesia reiterada es olvido del origen que acaece y adviene; que salta y da un paso atrás; que dona y compromete al cuidado del ser y del lenguaje. Hemos dejado todo del lado de la palabra “humanismo”: el uso de su lenguaje es una trampa que desdibuja la comprensión de la esencia de “el modo de ser humanos”.

En lo que sigue, nos proponemos presentar un diagnóstico de la mutua relación entre los conceptos de humanismo y metafísica. El *topos* de los conceptos nos ayudará a comprender esta preocupación cotidiana a la luz del auscultamiento de su fondo. Despejar las raíces del problema mencionado nos mostrará con emergencia las ramificaciones que de allí proceden y que operan las más de las veces sin ser notadas. La pregunta por el lugar del humanismo “tras” el final de la metafísica nos conduce a pensar el “tras” en múltiples sentidos: como el tránsito de la filosofía –que es en su esencia desde Platón, metafísica–, hacia su final como acabamiento de una tradición que se sabe a sí misma emplazada en otro horizonte. Un horizonte habitado por los ídolos apocados y borrosos que dejan entrever el destello en su cola de cometa: en su haz permanecemos, seguimos hablando el lenguaje de la metafísica, a saber, el de la bivalencia y las bipolaridades. El “tras” señala además la propuesta heideggeriana ya no de una mutua relación donde se insiste en la figura absoluta de la dominación, sino de una mutua pertenencia, en donde hombre y ser se corresponden en su cuidado: del hombre habitando en la comprensión de su ser, en el cuidado del lenguaje. Entiéndase aquí lenguaje no como instrumento de la representación, sino como posibilidad siempre abierta a la comprensión de “lo humano”, en la constante apertura de los proyectos de un ser que se sabe a sí mismo como siendo-en-el-mundo. El “tras” remite finalmente a los “post” y “anti” humanismos en su tratamiento del “entre” cuando mienta tránsito. La agresión interpretativa de estas tendencias nos incapacita para escuchar y al mismo tiempo nos aliena en las “habladurías”.

2. INTERIOR-NOCHE: LA CAVERNA, MORADA DE LA METAFÍSICA

Nos es del todo conocido que la pregunta que obsesionó a Martin Heidegger para dar el paso decisivo de adentrarse en la espesura de la “filosofía” comienza con el profundo interés que despierta la frase que aparece en la portada del libro de Brentano *“De la diversa significación del Ser según Aristóteles”* a saber: “el ente se manifiesta, esto es, en lo que respecta a su ser, de diversas maneras” *το ον λέγεται πολλαχως*. El impacto de la lectura de esta pregunta determinará el camino en su pensar (*Seinsfrage*). Las diversas maneras en que el ser pueda decirse señala de entrada para el filósofo de Messkirch el usual y reiterativo camino por el que ha optado la tradición. ¿De qué tradición hablamos? La así llamada por Platón: “la casta de los amantes (*Ερασιής*) de la filosofía”. No es que desde Platón se haga filosofía; esta afirmación estaría obviando a Heráclito o a Anaxágoras, por ejemplo. Pero para Heidegger la filosofía es desde Platón metafísica, su pregunta es por el ser del ente, el *que* es de las cosas el (*ti están*). Aquel que la pregunta, está también incluido en la pregunta, es decir, está también cuestionado en ella (Heidegger, 2001: 93). La pregunta señala de entrada el puesto de la metafísica en la sabiduría popular. Como afirma Franco Volpi, la metafísica considerada en otros tiempos la reina de las

ciencias es ahora un “menú de mil páginas sin nada para comer”. “¡La gran filosofía ha muerto! Y así se le trata, como a un perro muerto o como la tentativa de capturar un gato negro en un cuarto oscuro sin lograrlo jamás, exclamando cada tanto: ¡lo hemos atrapado, lo hemos atrapado! (Volpi, 2007: 270).

Hace tiempo, hace demasiado tiempo, que el pensar está en seco (Cf., Heidegger, 2001). El desierto crece, amenaza con volverse habladuría. Aquello que ha de ser pensado se aleja del hombre o éste se aleja de lo que ha de ser pensado (Heidegger, 2005: 20). Paradójicamente lo más cercano y próximo también puede ser lo más lejano (Heidegger, 2005: 20)*. Por eso ahora tenemos que prestar atención a la pregunta por el ser en cuanto pregunta conductora de la filosofía. ¿Cómo podemos saber lo que escapa de nosotros, lo aun no pensado en lo dicho, o lo dicho y aun no pensado?

El acercamiento hacia el lugar en que siempre ha estado la pregunta, proporciona la posibilidad de desempolvarla de su olvido no para pretender sacarla de su incubación de siglos y encerrarla en un más sofisticado fundamento, sino para avistar el camino que nos lleva hacia eso mismo que nos retira y nos sustrae: a la metafísica. La metafísica aparece de este modo como la tarea inherente al hombre, quien por medio de ella se sitúa “más allá” de los entes para ponerse en camino de su esencia. La tarea del pensamiento no es tan solo pensar las cosas y sus posibilidades, sino también pensar el pensar que piensa estas cosas en su ocultamiento histórico (en el sentido estricto, de la tradición) de la pregunta por el ser.

¿De qué manera ha contestado la metafísica a lo más digno de ser pensado? Toda metafísica habla la lengua de Platón. La palabra fundamental de su pensamiento es la Idea: el aspecto (εἶδος) con que se muestra el ente como tal en su absoluta presencialidad. En esto resume Heidegger el pensar platónico: la presencia de lo presente se muestra desde su fundamento, como lo fundado. Ahora bien, ¿De qué manera enfrentamos la presencia? Tal habituación de la esencia del hombre al aspecto de lo que es, es decir, la directa reversión del hombre entero a lo así llamado su esencia –esto es, al modo de lo que es el ser humano– se consigue en el tránsito propio de la παιδεία que va justamente desde lo oculto hacia lo desoculto. La παιδεία señala el “tras”, la superación como progreso en el sentido de abandono del momento anterior: prefiriendo la formación (παιδεία) evitamos lo oculto (λεπτος); dicho de otro modo, la formación, libera y rescata a la verdad sujeta al encubrimiento. Desde este momento ἀλήθειά quiere decir Verdad. Lo verdadero se interpreta como aquello que no está oculto. Desde entonces

* “Lo que ha de ser objeto de pensamiento se aleja del hombre, se le sustrae (...) Lo que se nos sustrae precisamente nos arrastra consigo, con independencia de que lo notemos o no inmediatamente”.

el pensamiento occidental comprenderá lo “verdadero” o “más verdadero” como *la presencia siempre presente* de aquello desoculto que se instala en un sustrato estable y eterno: la ουσία, la misma *substancia* medieval, será de aquí en adelante la condición de posibilidad de la correspondencia entre el *locus enuntiatione* (lo que se enuncia) y la “cosa” designada con el nombre de *objeto*. La esencia de la παιδεία no consiste en volcar conocimientos en un alma desprevenida. Muy por el contrario, la formación transforma el alma misma, y transporta al hombre a su lugar originario, al *hypokeimenon*, o sustrato de lo “humano en-sí”. Para Heidegger, esta apreciación hacia la “esencia de la formación”, abre, además, la mirada hacia un cambio de la esencia de la verdad. De aquí en adelante tanto de la “formación”, como de su falta dependen la comprensión de “lo humano”. De cierto que, formándonos nos liberamos y recobramos la posibilidad de llegar a los dominios de lo que es “más verdadero”, “más desencubierto” (*aletheia*) (Platón, 1982 *República* 515c4-515e5): “La esencia de la “formación” se funda en la esencia de la Verdad” (Heidegger, 2002: 183). Este proceso del cambio del estado descubierto, que pasa de la tergiversación a la no-distorsión y de ésta a la adecuación, *adaequatio intellectus et rei*, hay que verlo –afirma Heidegger– “junto con la transformación de la φύσις en ἰδέα y del λόγος como conjunción, en λόγος entendido como enunciación” (Heidegger, 1997: 114- 115).

Si toda metafísica habla en el lenguaje de Platón y a esto le llamamos hace más de veinte siglos *filosofía*, no tendremos por qué excusarnos si tras la lectura heideggeriana de la tradición occidental, afirmamos que la filosofía europea ha transmitido sus pensamientos bajo el dominio de la bivalencia y bajo el imperativo que ordena formarse y adaptarse a la única realidad posible, la representada tras los ingentes esfuerzos de la lógica y como es de suponerse, del enunciado como su mayor instrumento para predicar el mundo *correctamente*.

La pretendida sed de definición socrática arroja junto al concepto y al enunciado, la joya del pensamiento filosófico: la proposición, la mayor de las conquistas humanas. “¿Acaso para encontrar algo no tenemos que saber ya, en general, que está ahí? ¡Desde luego que sí! Ante todo y generalmente, el hombre sólo es capaz de buscar cuando ya ha dado por supuesta la existencia de lo buscado, cuando presupone que *está ahí presente*” (Heidegger, 2002: 97). Por lo tanto, sería una tontería dejarse arrebatar por el *señuelo* de la retórica o de la poesía (φάρμακον) cuando hemos pisado firme con el lenguaje conceptual. La expulsión de los poetas de la *República* se justifica porque su pensar atenta contra la educación en razón de la necesidad ético-política. Así, el exilio del pensar poetizante es condición de posibilidad de la *lógica*.

Vista así, la lógica es *lo correctamente pensado*, todo lo demás es arrebato de *las artes y músicas livianas* (Platón, 1982: *República* 515c4-515e5). A consideración de Heidegger, para Platón la *aletheia*, esto es, el no ocultamiento, es todavía insuficiente para sus pretensiones. A la nueva configuración del concepto de

verdad le falta la exactitud del representar y el enunciado (ορθότης); de ahí su establecimiento como *Idea*. La *Idea* es lo que se debe re-mirar (Heidegger, 1997: 114)*. Para hacer posible este modo de ver es imprescindible enderezar la mirada, por esta razón insiste Heidegger: “En virtud de tal reajuste de la percepción la *ιδέα* se establece como *ὁμοίωσις* (*adaequatio*): una concordancia del conocimiento con la cosa misma. Nace así el predominio de la *ιδέα* sobre la *ἀλήθεια*” como “lo más correcto” (*orthotes*) (Heidegger, 1997: 114). A esto llama Heidegger “la mutación en la esencia de la verdad”, en donde *verdad* se hace *ὀρθότης*, es decir, rectitud de la percepción y de la expresión (Heidegger, 2002: 182). La rectitud de la representación enunciativa girará todo el pensamiento occidental.

Platón responde a la pregunta por el ser con el planteamiento de otra diferencia que quedará enunciada entre “lo ente que es verdaderamente ente” (*las ideas*) y “lo ente que no es verdaderamente ente” (*las cosas*). El resultado es contundente para Heidegger, se trata de la escisión entre ser y ente, la consecuencia: el olvido de la diferencia ontológica, esto es, el olvido de la diferencia entre ser y ente. Tan absorto está el hombre por lo “óptico” que oculta la plataforma “ontológica”.

La verdad será emplazada por la filosofía de “la presencia” en uno de los lados en que su autor, procedente de Atenas, ha dividido la realidad, en concreto al lado de la *Idea* se identifica con aquello general y común más allá de lo físico en el mundo de lo suprasensible. A partir de aquí, “lo que hay que investigar es sólo lo ente... y nada más; únicamente lo ente...y, por encima de eso, nada” (Heidegger, 2002: 95).

Si toda metafísica habla en el lenguaje de Platón y a esto le llamamos hace más de veinte siglos *filosofía*, no tendremos por qué excusarnos si tras la lectura heideggeriana de la tradición occidental, afirmamos que la filosofía europea ha transmitido sus pensamientos bajo el dominio de la bivalencia y bajo el imperativo que ordena formarse y adaptarse a la única realidad posible, la representada tras los ingentes esfuerzos de la lógica. En esta –de nuevo– ambivalencia sospecha Heidegger, se encuentran las raíces del *humanismo*. Exploremos sus peligrosos senderos.

2.1 Montaje: escena adaptada: La *paideia* y el humanismo

La *ὁμοίωσις* reemplaza a la *ἀλήθεια*. La alegoría de la caverna en su carácter instructivo enseña la huida de lo oculto y el encuentro con la verdad. Para asegurar esta *posición de la mirada rectamente hacia ideas*, esto es, para “mantenerse en el interior de un lugar de estancia que ya tiene previamente y en todas partes su punto de apoyo en lo permanente” (Heidegger, 2002: 195), está la *παιδεία*.

* La idea revierte a la *aletheia* como fondo: aquélla hace posible ésta. Remitimos a la traducción de Juan David García Bacca: De la doctrina de la verdad según Platón, 1953: 138.

El mantenerse dentro de esta “posada” que siempre y de antemano tiene ya sus cimientos en lo firme exige una orientación dictada por el anhelo de formar al hombre. Esta preocupación afanosa por la *posición* del hombre dentro del ente (hallazgo de la verdad en la concordancia de la idea con su cosa) dominará en la metafísica. Desde este momento, a la luz de la interpretación heideggeriana las palabras griegas esenciales, cobrarán nuevos sentidos. Es el caso de la palabra τέχνη, la cual encerrará el sentido del pensar como el procedimiento de la reflexión al servicio del hacer y fabricar. Con Platón y Aristóteles la *techné* se constituye en el instrumento de formación y por ende en un asunto de escuela (Heidegger, 1987: 169). Bajo esta perspectiva el pensar es caracterizado como θεωρία. El verbo θεωρώ, mirar, observar, inspeccionar todo con la inteligencia, señala de entrada, una posición exclusiva, como la del espectador en el oráculo. Quien observa con inteligencia es emisario de los dioses, asiste y transporta. La *teoría* vista popularmente es una generalización separada de los particulares, una abstracción separada de un caso concreto: las teorías son las que estructuran la realidad. De ahí la necesidad de que el θεωρός se instruya en esta arte.

“La determinación del conocer como procedimiento teórico sucede ya dentro de la interpretación técnica del pensar. Es un intento de reacción que trata de salvar todavía cierta autonomía del pensar respecto al actuar y el hacer. Desde entonces, la “filosofía” se encuentra en la permanente necesidad de justificar su existencia frente a las ‘ciencias’” (Heidegger, 2002: 260).

Representar la verdad mediante las ideas es desde entonces la función de la filosofía con todas sus variantes modernas incapaces de distinguir lo originario de este momento. Heidegger descifra la posición de Platón como un intento por recluir a la filosofía en el seno de las ocupaciones. La posteridad se hará a la idea de que hablar y escribir sobre filosofía casi forma parte de las buenas maneras. El deporte de los refinados gastrónomos de las cuestiones filosóficas, son el resultado de la exteriorización del *lógos enunciativo* como facultad del entendimiento y de la razón. Esta facultad misma se funda en la existencia material de seres vivos de una especie particular ζῶον βέλτιστον, el animal mejor logrado (Cf., Heidegger, 1997).

Con la metafísica, el *lógos* se convertirá en el fundamento que funda el ser-humano. Ser humano significa: asumir la conjunción, ligar-se el saber que pone en obra la aparición, y de ese modo, administrar lo descubierto y preservarlo del

* La conocida reiteración de Heidegger por denunciar “la miseria de la filosofía” (Die Unglücklichkeit der Philosophie) data desde sus primeros escritos y tiene como punto referencial el ataque constante a la *Weltanschauung* o concepción del mundo adoptada como credo por el neokantismo imperante durante las primeras décadas del siglo XX. Las frases que aluden a esta situación proceden de Heidegger. *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo* (Heidegger, 2005: 7) y de “Zur philosophischen Orientierung für Akademiker” artículo publicado en *Der Akademiker* número 5 de 1911. (Cf., Farias, 1987).

encubrimiento y del ocultamiento. Como Aristóteles afirmara, “todo orden tiene el carácter de la conjunción”. De modo que, el *lógos* más adelante comprendido sólo a la manera literal de “aquello que da razón o rinde cuentas sobre algo” decidirá de antemano qué es comprensible y qué es desechable por incomprensible.

Cada vez que Martin Heidegger alude a la temática sobre la esencia del hombre vista por la tradición filosófica su veredicto será una y otra vez el siguiente: El ser humano se determina a partir de su referencia al ente como tal en su totalidad. ¿Qué significa esta afirmación? Acaso ¿la esencia de lo humano, el modo de ser humanos no es reconocible de suyo sino a la luz de las *referencias* y las remisiones? Más aún ¿qué hay de negativo en una comprensión de este tipo? ¿De qué referencias nos está hablando Heidegger?

Lo que es el hombre se determina según lo primero que le hace patente el ser, el ser humano se fundamenta en la manifestación del ser de lo ente. Indefectiblemente el primer encaramiento del hombre frente al ser se interpreta como una oposición entre el ser y el pensar, antes que como una mutua relación. Esta situación obedece, según Heidegger a que el pensar es comprendido como una facultad del hombre que está determinada a hacerse con el ser en vez de aceptar que el ser humano sólo se determina a partir del acontecimiento de la esencial correspondencia entre el ser y la percepción. Huelga decir que para Heidegger este es el comienzo de toda pretensión que atribuye cualidades secundarias al “modo de ser humano” en miras a “contrastar” su esencia frente a la esencia de todos los demás entes, definiéndolo con un “concepto”, como ζῷον λόγον ἔχον. El *animal rationale*, el ser viviente dotado de razón no deja de ser una definición zoológica del hombre.

Todo está dicho ya desde siempre, oímos decir a Heidegger (año 34), pero no todo está pensado (año 54); para ir en busca de la riqueza inagotable de las palabras nos es preciso asumir la aventura de manera originaria, es decir a la “griega” y pensar aquello que no fue nunca más digno de ser pensado. No existen palabras vacías sino sólo palabras desgastadas que pese a todo siguen teniendo contenido. El lenguaje de la metafísica procura su validez en calidad de τέχνη, como instrumento de formación cuya máxima ambición reside en erigir una empresa cultural de “lo que es humano”. Este es el *topos* señalado por Heidegger como cuna de todo humanismo. Su concreción verá la luz en el continuado proyecto romano de la *humanitas*. Resulta que la filosofía ha preguntado siempre por el fundamento del ente. Con esta pregunta se inició y para hallar la respuesta ha encontrado en la formación el método más eficaz para llegar al dominio de lo ente. Al no proceder de esta manera se estaría negando el propósito “humanizador” y se estaría desfigurando la esencia del hombre apelando a lo “bárbaro” que hay en él y que debiera ocultarse de cualquier manera. La lucha incesante al interior de todo humanismo se da entre el *homo humanus* y el *homo barbarus*. Heidegger nos exhorta a observar el primer intento de poner en marcha el programa de “humanización” con la *humanitas* romana como la extensión de la *paideia* griega

en su contexto latino. La mayor aspiración de la época de la República en su esfuerzo por resaltar la *virtus* romana es la de adiestrar, enseñar y formar en el sentido de la alfabetización. El ahora *homo alfabeticus* impone su “modo de hablar” latino y crea un verdadero lecho de Procusto: recortar las palabras hasta estirarlas y quizá deformarlas pero siempre reducidas al alfabeto latino.

2.2 Secuencia múltiple: antropología, antropologismo y antropomorfismo

El comienzo de la Metafísica, nos dirá Heidegger, es el comienzo del “humanismo”. Del mismo modo, “Con la consumación de la metafísica, el “humanismo” (o dicho en “griego”, la antropología) llegará presurosamente a “posiciones” extremas, es decir, absolutas” (Heidegger, 1953: 156). Toda metafísica es humanista y todo humanismo sigue siendo metafísico. Según Heidegger el problema de la antropología, reside en su tendencia a reducir la filosofía al tema del hombre o mejor, a la pregunta por el hombre de tal modo que siempre se quiere acentuar el extraordinario carácter del ser humano en el exquisito lenguaje de los teóricos del conocimiento, que se han quedado prendidos en los lazos de la gramática o dicho en otras palabras, de la metafísica popular (Nietzsche, 1989: §377). Como substrato metafísico de la modernidad, la *humanitas*, sigue siendo la meta de un pensar que medita y cuida de que el hombre sea humano en lugar de no-humano, o “inhumano” esto es, ajeno a la perspectiva previa de la comprensión e interpretación de su condición humana, de su naturaleza, de su historia, y de su mundo, esto es, de su lenguaje: del fundamento del mundo, como solía decir Heidegger, de lo ente en su totalidad.

De cualquier modo la metafísica piensa al hombre a partir de la *animalitas* y no lo piensa en función de su *humanitas*. Cuando esto sucede, afirma el pensador de Messkirch, la esencia del hombre (en el sentido de *modo de ser humano*) no es pensada en su origen esencial, en el modo de lo que es humano, siempre proyectado, en sus múltiples posibilidades, para Heidegger este modo originario de lo humano es siempre el futuro: porque nos ocupamos del futuro proyectamos, somos proyecto de nuestro poder-ser. Nuestra historia nunca es ya pasado, sino que está por venir. Y en esto reside la verdad del ser, su esencia. Heidegger insiste en que la filosofía contaminada por la sistemática conceptual ha fijado esta “esencia” en relación con la *verdad* de una vez y para siempre. En efecto, sabemos por el peso de la conciencia histórica que “en todo el filosofar nunca se ha tratado hasta ahora de la “verdad” sino de algo diferente, digamos de la salud, del futuro, del crecimiento, del poder de la vida” (Nietzsche, 2002: §344). Con el nombre de “verdad”, la tradición no designa más que la oculta libertad de poder, la libido sublimada, la ideología encubierta, el olvido del ser o, simplemente, la carencia de sentido. El resultado de esta dinámica desdibuja por completo toda tematización de la búsqueda de lo originario en el modo de ser seres humanos.

Así las cosas, si la verdad, antaño segura, ha gozado desde siempre de múltiples máscaras condicionadas a las conveniencias de las circunstancias –como la Gorgona que se ubicaba en todo tipo de lugares, desde templos a cráteras de vino, cambiando de lugar se utilizaba para propiciar protección o para petrificar a quienes les miraban– ¿a qué llamamos verdad? Y con esto ¿a qué nos referimos con la “esencia del modo de ser humano? (Nietzsche, 2001: 19)*. Hace un momento recordamos que entre la dinámica de las palabras y las cosas, la racionalidad es vista como una complejidad de la animalidad, de modo que aceptándola se rechaza automáticamente el sustantivo mentado. Para zanjar este problema, y en un siguiente momento la racionalidad enaltece el concepto de “lo humano” ataviándolo de tan “excelsas propiedades” que éste termina por englobar a la animalidad. Cuando se intenta salvar la *animalitas*, con el argumento de que el hombre está dotado de razón o de alma o de carácter de persona, en todas estas situaciones el proyecto metafísico pasa por encima. Eso que la tradición llama la esencia y que con Heidegger se trata de la pregunta por “lo que es humano al modo de ser humanos”.

La diferencia específica vista como esencia humana se agudiza durante la modernidad en su comprensión del hombre como sujeto último de predicación capaz de auto-controlarse y de controlar al resto de hombres. La *humanitas* es el substrato metafísico de la modernidad, entendida como imperio del principio de razón. La sobreestimación de la *humanitas*, su enaltecimiento, ha arrojado una serie de *ísmos* tan redundantes como nocivos. Heidegger reasume su compromiso de acercamiento a la tradición cuando descifra en su lectura sobre Nietzsche que con el Idealismo el sujeto es lo absoluto, su misión reside en controlar la naturaleza en su dimensión lógico-matemática, construir la historia y dominarla. Para zanjar este obstáculo aparece el último de los metafísicos invirtiendo el platonismo. Nietzsche, afirma Heidegger, consume la metafísica liberando lo suprasensible y poniéndolo en acción como voluntad de poder y se concentra en potenciar la reflexión sobre lo sensible.

En efecto, la voluntad de poder es la forma más consumada de la subjetividad, y la entrada del ente en el extremo olvido del ser el dominio incondicionado de la metafísica es el acabamiento de la misma. Ésta adopta el rostro de “la voluntad de voluntad y se impone como formas fundamentales de su aparecer el cálculo y la organización de todo, pero sólo para asegurarse a sí misma, de tal modo que pueda seguir de un modo incondicionado” (Heidegger, 1994: 71).

* La verdad –dice Nietzsche– “no somos humanitarios; nunca osaríamos permitirnos hablar de nuestro “amor a la humanidad” -¡alguien como nosotros no es bastante actor para hacer eso! La humanidad... ¡La humanidad! ¿Hubo alguna vez una mujer vieja más espantosa entre todas las mujeres? (Nietzsche, 2002: §377). “Como lo es la verdad para los filósofos, en la medida en que han sido dogmáticos, han entendido poco de mujeres y no han logrado conquistar los favores de una hembra”. La verdad y el humanismo es la pretendida pero siempre falaz conquista de los hombres.

Si el humanismo es la metafísica de la subjetividad, la filosofía de la época de la metafísica consumada es la antropología. Es preciso entender la anterior afirmación como sigue: La pregunta por el hombre no puede seguir planteándose en el ámbito de la metafísica tradicional, que sigue siendo esencialmente física. El hombre representado metafísicamente como un ente entre otros, está dotado de facultades, el qué y el cómo de su ser, es en sí mismo metafísico: *animal* (sensibilidad) y *rationale* (no sensible). Dentro de este lecho de “los estiradores”, el hombre es presa fácil de cualquier biologismo o psicologismo. La pregunta por el hombre en el sentido antropológico tradicional abstrae y generaliza la comprensión por el modo de ser humano instalándola entre el *emotivismo* (la apología sentimental de la sin-razón) y la *verdad lógica* (la apología radical a la razón instrumental). El panorama es desolador: “la poesía desaparece, no se cultivará más que el álgebra y la sensación” (Duque, 2002: 243). Nietzsche afirma: “Sigue siendo verdadero el viejo dicho de que el espíritu orgulloso, el pavo real y el caballo son los tres animales más orgullosos sobre la tierra” (Nietzsche, 2002: §2). Este enaltecimiento del hombre es la aspiración desmedida del antropologismo, una mezcla entre empirismo y subjetivismo.

La antropología interpreta al hombre sabiendo qué es y pretende preguntar quién es –sin lograrlo–: ya sabemos que lo puramente animal es menos que el hombre y lo puramente racional es más que el hombre. Sabiendo de antemano ya qué sea el hombre, según esta figura interpretativa, aseguramos la realización efectiva de los supremos valores por medio de los bienes más preciados del hombre pertenecientes a la expresión más elevada de la secta de “alfabetizados”: *la cultura*. Por su parte, la perversión de este intento, esto es, el intento de relativizar y reducir todo cuanto existe a la medida del hombre (*homo mensura*), es para Heidegger el más perverso de los ísmos, a saber: el antropologismo. Esta fatigosa continuidad de evitar el *homo inhumanus*, esta carrera para resolver el tenso paso entre el estado salvaje y el estado humano comienza con la contraposición entre la rugiente jauría del espectáculo y los romanos educados. Con todo, sólo por la educación puede el hombre llegar a ser hombre, la resistencia de los libros contra el anfiteatro nos ofrece una señal de la educación y “domesticación” del hombre y su obsesivo control para evitar recaer en la red *mass mediática* más exitosa de todos los tiempos, la de las ejecuciones espectaculares, o diremos del espectáculo de las ejecuciones y sus cacerías (Cf., Slöterdijk, 2006); mientras que el tigre no puede dejar de ser tigre, no puede destigrarse, en cambio, el hombre vive en riesgo permanente de deshumanizarse.

Mientras el hombre siga siendo el *animal rationale*, también es el *animal metaphysicum*. La antropología como la metafísica está investida de un “olvido”, una cierta y necesaria forma de ocultamiento; también, de una forma de “malentendido esencial” (Heidegger, 1997, *Beiträge*, 1994: 491). Este ocultamiento reside en el dominio del ser y su reducción y el predominio de la antropología

es lo que Heidegger llama antropologismo*. El dominio de la explicación antropológica, esto es, el dominio de la figura del hombre por la logística y la cibernética, su sujeción a la trama de producción de existencias, en el sentido de subsistencias, de reservas, la clasificación del hombre como animal racional, es en estricto sentido, antropologismo. Ahora bien, la explicación (*Erklärung*) de todo lo ente como una figura de la "imaginación" del hombre; la creencia de que éste es el único modo de explicación es a lo que Heidegger llama antropomorfismo (Heidegger, 1997, *Besinnung* § 60: 153)*.

Mientras que el antropologismo consiste en una explicación, la dominación de lo ente, el antropomorfismo (*anthropomorphismus*) consiste en una "actitud natural", lo evidente de suyo. El antropomorfismo no es una doctrina con fundamentación alguna, sino que se trata más bien como Heidegger anuncia, de una "creencia" (*Glaube*) que sólo se basta de la opinión, de la actitud de una época, que nunca es puesta en cuestión. Al extremo, el lenguaje del antropologismo es el lenguaje de la opinión pública. Por lo tanto, el antropomorfismo se erige como "resistencia frente a toda posibilidad de un cambio de la esencia del hombre", dicho dramáticamente, el antropomorfismo es el verdadero obstáculo de la meditación (*besinnliches Nachdenken*), en lugar de la *bessinnung* se interpone el sucedáneo postizo del pensar frívolo y calculador (*rechnendes Denken*).

Escuchemos a Heidegger: "En el antropomorfismo ha sido afirmada la humanización del ente en totalidad, es decir, del ente como un algo. El ser es, como representatividad, por gracia del representar, una construcción del animal racional. En el antropomorfismo.

Sin embargo el antropomorfismo consiste en tal humanización y no tan sólo en la humanización de todo ente, ¿no tiene entonces la meditación acerca del antropomorfismo que preguntar primero la pregunta por la esencia del hombre? La exigencia suena evidente. Y no obstante oculta en sí las más cuestionables decisiones, porque no está decidido cómo pues en general, desde qué intenciones y en qué respectos, haya que preguntar por el hombre y de qué modo sea realizable aquí una decisión.

El verdadero sostén del antropomorfismo es la metafísica pues ésta le otorga el espacio para su afirmación y su rechazo. La relación del hombre con el "ser" se rige por adelantado como decidida a través de la explicación de la referencia humana (*lo humanizante*) del hombre con el ente. La representación se asegura a sí misma en un sujeto que es *fundamentum inconcussum absolutum veritatis* en

* Ver bibliografía al final del artículo para especificar la extracción de la versión en alemán Gesamtausgabe por Hermann Heidegger compilado por Vittorio Klostermann

una trama de sujeción, de im-posición más allá de una estructura de com-posición en la que el hombre se encontraría, justamente, como algo dis-ponible o dis-locado, *um-stellt*.

3. MONTAJE-INTERMEDIO: EL “TRAS” COMO ENTRE O SUPERACIÓN EL PASO ATRÁS, LA SUPERACIÓN DE LA METAFÍSICA COMO ONTOTEOLÓGÍA

Heidegger desnuda la ambigüedad de la pregunta por el hombre en el tradicional uso de la antropología y sugiere que hay una pregunta por la esencia del ser humano cuyo punto de partida y tratamiento se encuentra antes de toda antropología y de la siguiente ambición del antropologismo de erigir la mencionada pregunta como disciplina central de la filosofía. Pensar la esencia del ser humano es pensar sobre la relación entre el ser y el pensar. La *relación esencial* es la diferencia ontológica entre el ser y el ente. La pregunta ¿qué es el ser? es ya un olvido del ser. El humanismo, esto es, la metafísica de la subjetividad –la antropología en sus ya señaladas versiones de antropologismo y antropomorfismo–, piensa siempre la relación como una igualdad tautológica. Existen dos formas de establecer identidad –el concepto de mismidad (*Selbigkeit*) en Heidegger dice otra cosa diferente a la identidad (*Gleichheit*)– en la proposición “un árbol es un árbol”. Está la identidad de los términos de la relación y está la identidad de la relación en sí misma. La metafísica sólo piensa lo ente en su relación consigo mismo. La metafísica ordena mirar el ente y establece el “es” como un sustantivo y no en su sentido transitivo y pasajero (Heidegger, 1990: 139), pues ya no merece ser pensado si esto es lo que permanece: somete el “es” al ente fijándolo para siempre. El olvido de la diferencia ontológica, el olvido por el “entre” de la mismidad, el origen de la relación, es la constante confusión del ser con el ente.

La distancia y la proximidad de la relación, del ente con lo que es más de suyo, aquello con lo que nos movemos de antemano a cada momento (Heidegger, 2003: 97)*, el ser, es pensado por la metafísica “al mismo tiempo”. Este “al mismo tiempo” es identidad. El aseguramiento del ente en lo mismo oculta la diferencia. El error de la metafísica es contestar con un ente y elevarlo al fundamento supremo que todo lo unifica. La metafísica es onto-teo-lógica. “La ontología y la teología sólo son “logías” en la medida en que profundizan en lo ente como tal y lo fundamentan en el todo. Dan cuenta del ser en tanto fundamento de

* Heidegger, como nos explica de nuevo Jorge Eduardo Rivera, crea el neologismo *Zuhandenheit* para expresar el modo de ser de aquello con lo cual nos las habemos en el uso cotidiano, un modo de ser que se caracteriza particularmente por no llamar la atención y por no mostrarse como enfrentado a nuestro propio ser. Lo *Zuhandenheit* es lo que “traemos entre manos”, casi sin advertirlo y sin ninguna objetivación o saber teórico.

lo ente" (Heidegger, 1990: 129). Sin embargo, como insiste Heidegger, "todavía permanece impensada qué unidad es la que reúne en un mismo lugar la ontológica y la teológica, impensada (también) la procedencia de esta unidad, la unidad de aquello que es preguntado; impensada la diferencia de eso diferente que ella une" (Heidegger, 1990: 170).

Pero el error es necesario, es el destino de este tipo de preguntar. Esto no implica ninguna fatalidad en el sentido de una "pérdida del centro" como acostumbran a enunciar los teóricos de las masas, los voceros de la opinión pública, los perseguidores de la descripción exacta del diseño de la decadencia de lo que es el hombre, de la destrucción y la amenazante aniquilación del planeta (Heidegger, 2005: 28). Si se tratara de alguna fatalidad ésta es única y necesaria para occidente para penar en su dominio planetario (Heidegger, 1994: 69). El destino en Heidegger señala la tarea del salto (*Springt*) y del paso atrás (*Schritt zurück*), del superar (*Überwindung*) y del sobreponerse (*Verwindung*), en ningún caso de renunciar o anular la metafísica. Sólo dando un paso atrás en ese error, podemos atisbar el "entre", el intermedio, el paso transitado y transitable, la inter-cisión (*Unter-schied*) "Donde está el peligro, crece también lo que salva".

Heidegger ve al ser del ente como destino, como algo que se entrega al hombre para su guarda. La igualdad tautológica de la metafísica implica la oposición de la identidad y la diferencia. Heidegger se mueve entre relaciones, composiciones, estructuras y remisiones; de modo que piensa la mismidad como la "correlación mutua", la mutua pertenencia" (*Zusammengehören*). El ser y el hombre se pertenecen mutuamente. Esta correspondencia sucede ya no al modo de remirar lo presente, sino de un llamar (con los ojos) y escuchar, en donde ser y hombre se apropian. Conseguirlo cobra el sentido para Heidegger de la sobrevenida o advenimiento (*ankommt*) del ser que des-oculta.

Cuando le damos prioridad a la identidad, en su sentido de lo correctamente visto, le otorgamos la propiedad de lo permanente y lo seguro al punto de que no nos importa investigar qué base legítima esta correspondencia con la realidad (Heidegger, 2003: 28-111). De ahí que, como reitera Heidegger nos veamos asaltados por las preguntas** ¿qué significa ser?, ¿quién o qué es el hombre? (Heidegger, 1990: 73). "Es gibt eine Frage nach dem Wesen des Menschen: die

* Cf., Parágrafo 31 y 32 de la versión de Jorge Eduardo Rivera.

** En alemán, plantear una pregunta se dice: "eine Frage stellen", es decir, poner una pregunta o establecerla. Una pregunta es un acto de la existencia humana, es algo que hay que hacer. Para esto hay que "dejar-ser o estar" a las cosas. Expresar la cosa que se deja ser, y no la conformidad del hombre con ese ser. "dejar estar a las cosas" *Bewendenlassen*. Dejar "ser": en alemán, "sein Lassen".

Frage nach dem Wesen des Daseins" (Heidegger, 1997: *Besinnung* §58: 148)*. Sólo esta pregunta puede superar la indeterminación de la antropología. El hombre no corresponde a un proyecto previamente dado y diseñado a la luz de una teoría que se proponga transformar la totalidad a partir del cálculo y que pretende llegar a ese *πρώτη ἀρχή*. El ser humano es esencialmente *plenificación*, es decir desplegamiento en la plenitud de su esencia: del mismo modo se corresponden el ser y el ente, no como confusión sino como los surcos del campo abiertos lentamente por el campesino.

A diferencia de la metafísica en donde la onto-lógica exige la unidad del ente en su esencia y a su vez reclama la presencialidad y existencia en la teo-lógica, la copertenencia entre ser y ente (entre el hombre que señala e intenta comprender la cosa a la que se orienta en el mundo), es tratada en la comprensión heideggeriana, como el libre despliegue a partir de la plenitud de las posibilidades del modo de ser humano. En cada caso, el hombre tiene la posibilidad ante las condiciones externas que se le permita ser más que un mero animal laboral funcional.

Es posible que estas condiciones externas se construyan también con base en un programa, pero el logro o *plenitud* del resultado no se podrá en manera alguna garantizar por anticipado; la racionalidad del programa será siempre ulterior. Frente al pensar planificador, el actuar, en la medida en que es más que la ejecución de un mandato o de una prescripción de valor, es lo primero, lo fundamentante (Gutiérrez, 2009: 107).

Lo que es el hombre se *proyecta* y esto en gran medida a que se asume en su estructura circular (*comprensiva*) en su trato con la tradición que es lenguaje y multiplicidad de sentidos (Heidegger, 2003: 169 y 353)**. La vinculación de la verdad con la esencia de "lo humano" es vinculación de *apertura* y no de adecuación o conveniencia con los enunciados. En estar abiertos a las posibilidades, insiste Heidegger, consiste el proyecto de lo que siendo al modo de lo humano rescata lo que es el hombre y que la tradición equívocamente –en el sentido de las propiedades mágicas y abstractas– ha llamado con el nombre de *esencia*. El enunciado que se agota en "un estar vuelto hacia la cosa misma que es", no envuelve una relación de adecuación con dicha cosa. Lo siempre posiblemente evidenciable es tan sólo el ser des-encubierto de lo ente mismo en el cómo (*Wiel*) de su des-encubrimiento (Cf., Heidegger, 2003). "Descubrir es una forma de ser del estar-en-el-mundo. Primariamente "verdadero", es decir, descubridor. A la constitución de ser del *Dasein* le pertenece esencialmente la *apertura* (*Erschlossenheit*) y como *constitutivum* de su apertura, la *condición de arrojado*

* *Besinnung* (meditación). *Die Frage an den Menschen. Überlegungen X*, 70 ff. (In: *Überlegungen B. Gesamtausgabe Band 95*).

** "El poder ser propio": en alemán, *das eigene Seinkönnen*. El comportarse con propiedad, esto es, el comportarse plenificadamente, no tiene nada que ver con un comportarse en relación a un esquema teórico.

(*Geworfenheit*). Sólo con la aperturidad del *Dasein* ha alcanzado el fenómeno más originario de la verdad (Heidegger, 2003: 241). *El Dasein* es “en la verdad”. Este enunciado no pretende decir que el *Dasein* esté siempre, o siquiera alguna vez, “en toda la verdad”, sino que afirma que a su constitución existencial le pertenece la aperturidad de su ser más propio. ¿Qué significa que *hay* verdad? Que la verdad es tan sólo mientras se comprende el modo de ser hombre, mientras es y en la medida en que es. Ser y Verdad “son” cooriginarios (Heidegger, 2003: 249).

El ser está en la verdad y cooriginariamente también en la no-verdad. La aperturidad se configura en la condición de posibilidad del tránsito como superación y sobrevenida y no como separación. Se trata de pensar el encubrimiento y desencubrimiento no como ocurriendo uno después del otro, sino como entrelazados mutuamente: pensar al ser a partir de la diferencia como sobrevenida y llegada –lo que Heidegger llama “resolución” *Austrag-*, borra todo sentido de jerarquía entre el ser y lo ente, se trata más bien de una relación en la que ser y ente se reúnen. Cuando Heidegger escribe en la “*Carta sobre el humanismo*” que la esencia del hombre es más que lo representado en la definición habitual como *animal rationale* o como *subjectum*, se está refiriendo a algo más originario que señala el momento en que la pregunta por el ser fue deformada y desgastada en una superficie que ocultó su hondura. Ese “más” significa que el hombre en su modo de ser humano existe no como acondicionado a un entorno al que responde según sus instintos adiestrados. El hombre en el modo de ser humano es más que un animal, y menos que el sujeto moderno. El hombre no es el dueño de lo ente. El hombre es el pastor del ser: significa que le cuida le guarda y no le domina, su *dignidad* consiste en ser llamado por el Ser mismo al cuidado de su verdad y habita en su vecindad (Cf., Duque, 2002). El hombre da razón del ser a la manera de hacerle partícipe de algo que le importa y que exige un cuidado en el *comercium* de las cosas (*Ding*) con los rasgos constitutivos de la vida fáctica en la que nos va nuestro propio ser y no a la manera de el *principium reddendae rationis*: “La rosa es sin porqué; florece porque florece, no cuida de sí misma, no pregunta si se la ve” (Heidegger, 1991: 71). El hombre es *Welbildend*: no está proyectado a un mundo lleno de cosas sino que configura mundo y se configura en él en su miseria que es también su grandeza (Heidegger, 2003: 242). “Sólo los hombres mueren. El animal termina. Por eso se llaman mortales, porque morir quiere decir ser capaz de la muerte en cuanto muerte. Ellos son la relación *esenciante* con el ser como ser” (Heidegger, 1994: 155). Sólo el hombre es capaz de abrirse a la luz, al claro. El hombre es capaz de espaciar de hacer sitio y abrirse. Al referirse a la esencia del hombre Heidegger prefiere la palabra *Menschentum*: modo de ser hombre (no a la manera de los modos finitos, en que la sustancia spinoziana se expresa) en lugar de *Menscheit*: humanidad (control absoluto y sujeto absoluto dominador, la forma más consumada de la subjetividad).

3.1 Secuencia Múltiple o lenguaje bivalente: Además, oímos hablar de una oposición

Nos hemos obstinado en encontrar una lengua realista, es decir, que diga las cosas “tal como son”. El lenguaje humano privilegiado para mantener la realidad en custodia, capaz de ponerla a disposición de las necesidades e intereses del hombre, esto es, el lenguaje instrumental, cumple con el ideal de la mirada correcta. El mirar bien de la teoría exige como requisito ya hace mucho tiempo en occidente, la *tierra* del “ocaso”, la separación entre lo interior y lo exterior, entre el sí y el no, lo sagrado y lo profano, el mal y el bien, el sujeto controlador y el objeto controlado, entre amo y esclavo. La lógica binaria de ser y parecer, cosa y fenómeno, verdad y falsedad, mando y obediencia, domadores y domados –diría Slöterdijk– rigen nuestro pensar y nuestro actuar. El antropomorfismo completa la difusión de sus propósitos en el juego bivalente de subjetivismo y objetivismo procedente del pensar metafísico.

La verdad no tiene, pues, en absoluto, la estructura de una concordancia entre conocer y objeto, en el sentido de una adecuación de un ente (sujeto) a otro (objeto). Lo que ha de evidenciarse no es una concordancia del conocer y el objeto, ni menos aun de lo psíquico y lo físico, pero tampoco es una concordancia de “contenidos de conciencia” entre sí. Lo que necesita ser evidenciado es únicamente el estar-descubierto del ente mismo, de él en el cómo de su estar al descubierto. Este estar al descubierto se comprueba cuando lo enunciado, esto, es el ente mismo, se muestra *como el mismo*. *Comprobación* significa lo siguiente: *mostrarse del ente en mismidad* (Heidegger, 2003: 238 y 239).

Para romper el dominio de la jerarquía entre ser y ente y de paso dejar de considerar al hombre como el dominador de la naturaleza y de la historia, Heidegger insiste en pensar el hombre no como un ser racional, un ente más entre los entes dispuestos a ser usados la mayoría de las veces incorrectamente –lo que está ahí para nuestra utilidad y a nuestra disposición posee en realidad un ser en sí en virtud del cual puede oponer resistencia por su propia naturaleza al uso incorrecto– sino como la mutua pertenencia entre hombre y cosa en la medida en que nos enfrentamos y nos adecuamos a la naturaleza y lenguaje de esta última. En otras palabras, el modo de ser hombres es el modo en que nos relacionamos con nuestras disposiciones afectivas y nuestra comprensión en el acuerdo con la cosa. El hombre no es anterior ni tiene ninguna preeminencia; hombre y ser necesitan del claro donde puedan acontecer apropiadamente: ser propios el uno del otro. La superación de la metafísica consiste en ir al fondo del carácter binario. Heidegger ensaya un pensar no metafísico, un pensar fuera de la representación, de la racionalidad. No es de extrañar que se le acuse de anti-metafísico. Pensar post-metafísicamente es seguir la metafísica en lo que ella no puede ver, es decir, en su origen esencial.

APÉNDICE. QUIASMA: ¿POST-HUMANISMO O ANTI-HUMANISMO? SOBRE ESTOS ASUNTOS, FINAS VERDADES Y FINOS ERRORES

Heidegger requiere de un lenguaje que no sea el que procede de la metafísica “Cuando van a ser las palabras otra vez palabras” (Heidegger, 1991: 12). A partir de Heidegger la tendencia de la filosofía por superar el tradicional esquema moderno de sujeto y objeto es notable al punto de pensar que superar esta figura significa superar simultáneamente el desvinculado discurso del humanismo en clave metafísica: “la lógica nos evita todo el esfuerzo del preguntar minuciosamente por la esencia del pensar... La lógica dirige su mirada a saber todo en su totalidad y saltarse el paso del aprendizaje” (Heidegger, 1997: 113). Hoy queremos saber y no aprender exclama Heidegger en los caminos de su pensar. Para lograr zanjar estos obstáculos crea sus *tropos hermenéuticos*, metáforas ambivalentes con las cuales hace uso de sus remisiones y composiciones en una instancia distinta de la relación lógica de lo objetivado y subjetivado.

De lo que no se puede señalar a Heidegger es de haberse olvidado preguntar por el hombre, por la esencia del ser humano, claro está guardando la distancia entre lo significado por la tradición como *esencia*. La denuncia a la antropología filosófica, es la exhortación a pensar al “ser humano” en sus modos de ser hombre, pero no como ser humano, no en su humanidad según dicta todo *humanismo*, pues corremos el riesgo de hipostasiar al hombre en su leyenda de sujeto o individuo dominador de la naturaleza. “Sólo sobre y a partir del fundamento de esa historia original del Dasein es posible la existencia del ser humano. Más original que el ser del hombre (*Menschsein*) es este acontecimiento original del comprender del Dasein, al cual el ser humano en tanto que existente fáctico es arrojado”. Si preguntarse sobre “lo humano” de un modo distinto al que nos tiene acostumbrados la tradición humanista es motivo para señalar a Heidegger de anti-humanista, en efecto, lo es. El olvido de la pregunta por la verdad del ser, su ocultamiento, tiene claras raíces existenciales. ¿Acaso no es esto preguntarse por la esencia del hombre?

Sin lugar a dudas, Heidegger despejó la espesura de estos confusos surcos del campo. Aquí los surcos señalaron las preguntas impreguntadas por la tradición humanística, en el campo de una inane metafísica que se entrega al dominio del ente en su totalidad entregando también su simbología lingüística a la técnica*. La

* “Nuestra fe en la ciencia reposa siempre sobre una fe metafísica -también nosotros los actuales hombres del conocimiento, nosotros los ateos y antimetafísicos, también nosotros extraemos nuestro fuego de aquella hoguera encendida por una fe milenaria, por aquella fe cristiana que fue también la fe de Platón, la creencia de que Dios es la verdad, de que la verdad es divina” (Nietzsche, 1989: http://www.nietzscheana.com.ar/textos/de_la_gaya_scienza.htm).

constelación en la que el hombre y el ser se pertenecen mutuamente es, en estricto sentido, una forma extraña y se convierte ahora en una explícita y directa tarea del pensar. Importa señalar aquí, que se trata también de la composición de la organización, de la información, de la automatización y de toda funcionalización, manifestación de la *hybris*, aquella desmesurada soberbia que nos entrega a la industria cultural del espectáculo y del consumo desaforado, que nos emplaza en ese –como diría Borges– curioso abuso de la estadística llamada democracia: estructura de números en donde somos un número más que sabe de números.

En un mundo como el actual, en el que, al menos en el ámbito social, la “verdad” sobre cualquier tema viene sancionada por los porcentajes surgidos de “encuestas de opinión” la cultura de la globalización económica difundida y mimetizada hasta la saciedad *urbi et orbe* ha hecho del individuo –o sea, de cada uno de nosotros– una suerte de transductor que archiva, registra y retransmite los datos recibidos. Los voceros del poder mediático se enpelan en convertir al individuo libre y señor de sí mismo, según ellos radicalmente autónomo y racional, esto es: egoísta y calculador (Duque, 2007:14).

Heidegger habla de la *Überwindung*, un sobreponerse y no de la *Aufhebung* un superar por encima de todo y ponerse al control de la totalidad. Prefiere un reconocimiento al modo de la *anagnórisis*, de una conversión de lo oculto en no-oculto que pide ser escuchado en todas las posibilidades sidas de la tradición y no de la *Anerkennung* como el drama que asume el deseo de ser reconocido entre las inéditas formas de vasallaje.

Las ciencias prosiguen su camino, así por ejemplo el más sobresaliente investigador del ADN descubre la estructura de la molécula más famosa por su prometedora mejora perfeccionamiento y salvación de nuestra especie. James Watson en la última reimpresión de su libro *Recombinant DNA* –en su capítulo titulado *Establishing the Role of Genes Within Cells*– insiste en clasificar al hombre como un objeto animado (objeto con alma) Todavía retumba en nuestros oídos la pregunta heideggeriana ¿estamos en buen camino hacia la esencia del hombre cuando delimitamos al hombre, en cuanto que es un “ser con vida” entre otros, frente a la planta, al animal y Dios? Ya no creemos en la verdad y si ésta fuera de cierta y determinada manera “certeza”, para eso está la ciencia. La ciencia hace mucho pero mucho tiempo ve a los humanistas como piezas de museo y si tuvieran que recurrir a un diagnóstico de la cultura se dirigen a quienes más saben de esto, a los publicistas.

No, este mal gusto, esta voluntad de verdad, de “verdad a todo precio”, esta locura juvenil en el amor por la verdad - nos disgusta: somos demasiado experimentados para ello, demasiado serios, demasiado alegres, demasiado escarmentados, demasiado profundos... Ya no creemos que la verdad siga siendo verdad cuando se le descorren los velos; hemos vivido suficiente

como para creer en esto. Hoy consideramos como un asunto de decencia el no querer verlo todo desnudo, no querer estar presente en todas partes, no querer entenderlo ni “saberlo” todo (Nietzsche, 1989: §2).

La autosuficiencia dibujada por Heidegger en los trazos existenciales del ser del hombre no ha dejado de arrojar perspectivas arrogantes. Los continuadores del post-humanismo, los anti-humanistas proporcionan la materia de nuestros próximos trabajos. Es el caso de Peter Sloterdijk. El diagnóstico de Sloterdijk es contundente, para el profesor de Karlsruhe. La capacidad crítica del humanismo tradicional en el marco de su naufragio como escuela y utopía domesticadora humana nos ha emplazado en una sociedad post-literaria, post-alfabética y asimismo post-humanista. Lo complejo del asunto no estriba en el acta de defunción que Heidegger haya estipulado a esta serie de ísmos, sino en las alternativas ofrecidas por quienes todavía persisten en una sociedad epistolar. Como Sloterdijk que en su respuesta a la *Carta sobre el humanismo* de Martin Heidegger nos presenta un panorama incierto e ineludible de ser visto con el cuidado que reclama una propuesta para sacudir las más refinadas posturas de los academicistas. La élite de los exquisitos despectivos, los fustigadores del nihilismo, observan estupefactos esa *reductio ad absurdum*, según la cual ellos, no son sino una parte más de esta mostrenca dinámica de masas, llamada “opinión pública”. Estos calculistas que hacen de cada ser humano –al estilo de “Tiempos Modernos” de Charles Chaplin– autómatas repetidos *to the infinity and beyond* en montones de cajas bien cerradas y ordenadas, listas para el consumo.

Sloterdijk interpreta todo intento de formación como un programa académico de domesticación. El hombre es un animal de lujo aunque los humanistas intenten presentarlo sólo en función de sus carencias. El fin del humanismo no será ciertamente el fin del mundo pero sí el de quienes han descifrado las expectativas del progreso humano en el desarrollo de la sensibilidad literaria y han globalizado la letra con el fin de tener amigos a distancia. Para Sloterdijk nuestras sociedades son eugenistas, pues la idea del progresismo se impone en el marco de la genética. La descripción de la realidad antropológica con su idea de “parque zoológico humano” presenta a un extraño filósofo que pareciera ser el producto de las disidencias del atormentado siglo anterior. Sostiene como Sartre que el hombre está condenado a ser libre, a ejercer con angustia la faena de inventarse cada día con aquello que hicieron de nosotros interpreta la abierta resolución heideggeriana, ese modo de estar-siendo-el-ahí sobre la base de los posibles como la fuga hacia delante en la que estamos condenados y en cuya carrera nos abrimos al mundo.

Cuando Heidegger afirma que solo el hombre es capaz de abrirse a la luz, Sloterdijk interpreta este claro como la revolución antropogénica, ese proceso ligado a la tecnología en donde naturaleza e historia se articulan. El hombre quiera o no, como decía Ortega tiene que hacerse a sí mismo, auto-fabricarse. Sloterdijk

parece seguirlo al hablar de un hombre autooperable que desprecia las masas. Para Sloterdijk la era de la domesticación ilustrada ha terminado, ya no es mirar con fijeza, ahora se trata de obedecer con los oídos al llamado de la configuración de mundo, del *Weltbilden*, de ese mundo formador en el discurso biológico y técnico en el que ha querido ver la propuesta de Heidegger.

Nosotros mismos nos contamos entre los conquistadores, reflexionamos acerca de la necesidad de nuevos órdenes, así como de una nueva esclavitud –pues a cada fortalecimiento y elevación del tipo «hombre» corresponde también una nueva forma de esclavizar*– ¿no es verdad? ¿Esta debilidad nos hace tan “humanos” demasiado humanos? (Nietzsche, 1989: §377).

El hombre sigue desnudo ante sí mismo, sólo con su ignorancia o sus escasos conocimientos, sigue en el curso de la crianza y la educación de la información, ni un claro, ni un bosque lo rescatarán de las fantasías de selección biopolítica, o de la antropotécnica política, prefiere decir el polémico filósofo, que han tomado el relevo de las utopías de justicia. Ahora se juega no ya la guía domesticadora de un rebaño ya domesticado, sino la renovada cría sistemática de ejemplares humanos en estado casi original. Nuestro drama colectivo consiste en esa habla común (*koiné glosa*) de la euforia que nos emplaza en la sociedad del Espectáculo, de la masa productora y consumidora, del sonambulismo civil sometido como es natural a la lógica tecnocrática y a las tenazas de cualquier tipo de reduccionismo que exalte la libertad. La época de la modernidad avanzada, la de la información. Nuestra época exhorta a asegurar nuestras ambiciones; si las concretamos mejor y si la mayor de las veces corresponde a los intereses de los “poderosos” más rápido lograremos satisfacerlas.

Desde los griegos sabemos que los ojos dan vida, hacen aparecer, producen *alétheia*. Pero también dañan y matan como en el mito de las Gorgonas. Heidegger exhorta al silencio y a la escucha. *Die Sprache ist das Haus des Seins*, el lenguaje deja ser al ser, al igual que las palabras dejan ser a las cosas –dejar hacer en el sentido de posibilitar– le hace sitio y corrige el hiato ocasionado por el agente arrogante y manipulador inmiscuido en el saco roto de las habladurías. Comprender el ser-en-el-mundo es comprender nuestros proyectos nuestras posibilidades, es cuidar y comprometerse en la escucha de las opiniones de los otros, es, en otras palabras, comprender-se y participar del significado común y no excluirse en el odioso monólogo de la opinión autoritaria.

El silencio es la oportunidad de que el modo de ser humanos, de lo que es el hombre se exprese, la *sigética* no consiste en estar mudo, consiste más bien

* “Que tengamos que ser extraños uno para el otro, es la ley que está sobre nosotros: ¡por eso mismo hemos de volvernos más dignos de estimación uno al otro!” (Nietzsche, 1989: §279).

en permitir que desde el silencio se *muestre* algo y de acallar la opresión y el dominio pero no oprimiendo y dominando. Esta tarea exige un camino siempre en camino: *unterwegs*. La filosofía no debería ser un instrumento de dominio de la naturaleza, de la historia, del hombre. Esta parece la mayoría de las veces una cuestión adverbial, que depende de dónde y cómo se hagan los énfasis. De cualquier modo, lo que puede y debe hacer aquella filosofía –la que se hace después del fin de la metafísica y después del fin del humanismo– y lo que ha hecho siempre, es renegar razonadamente de toda esa fantasmagoría en torno a la existencia y exaltación del individuo Φ

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Duque, Félix (2002). *En torno al humanismo. Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*, Madrid: Tecnos.

Duque, Félix (2007). “Hegel. Alabanza del saber, menosprecio del individuo”, En: *Revista Filosofía UIS*. Vol. 6 N° 1 y 2. Bucaramanga. Universidad Industrial de Santander.

Duque, Félix (2005). *Temas de filosofía hermenéutica*, Bogotá: Universidad de Los Andes.

Farias, Víctor (1987). *Heidegger y el nazismo*, Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.

Gutiérrez, Carlos (2008). “La interpretación heideggeriana del actuar humano”, En: “¿Quiénes somos? *Hacia una comprensión de lo humano*, Chía: Universidad de La Sabana.

Heidegger, Martin (1953). *Doctrina de la verdad según Platón y Carta sobre el Humanismo*. Traducción por Luis David García Bacca y Alberto Wagner de Reyna. Prólogo de Ernesto Grassi, Santiago de Chile: Universidad de Chile.

Heidegger, Martin (1990). *Identidad y diferencia*, Barcelona: Anthropos.

Heidegger, Martin (1991). *La proposición del fundamento*, Barcelona: Ediciones del Serbal.

Heidegger, Martin (1994). *Gesamtausgabe III Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen. Vorträge – Gedachtes. Band 65. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (1936/1938)*, ed. F.-W. von Herrmann.

Heidegger, Martin (1994). "Superación de la metafísica" y "la cosa", En: *Conferencias y artículos*, Barcelona: Ediciones del Serbal.

Heidegger, Martin (1997). *Gesamtausgabe III Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen*. Band 66 *Besinnung*. (1938/39). Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann. ed. F.W. von Herrmann.

Heidegger, Martin (1997). *Introducción a la metafísica*, Barcelona: Gedisa.

Heidegger, Martin (1999). *Ontología: Hermenéutica de la facticidad*, Madrid: Alianza editorial.

Heidegger, Martin (2001). *¿Qué es Metafísica?*, En: *Hitos*. Versión de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid: Alianza.

Heidegger, Martin (2003). *Ser y Tiempo*, Madrid: Trotta.

Heidegger, Martin (2005) *¿Qué significa Pensar?*, Madrid: Trotta.

Nietzsche, Friedrich (1989). *La ciencia jovial. La Gaya Scienza*. Traducción por José Jara, Caracas: Monte Avila.

Nietzsche, Friedrich (1989). *La ciencia jovial. La Gaya Scienza*, En: http://www.nietzscheana.com.ar/textos/de_la_gaya_scienza.htm (visitado el 10 de noviembre de 2010)

Nietzsche, Friedrich (2001). *Más allá del bien y del mal*. Traducción por Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Alianza.

Platón (1982-1999). "República", En: *Diálogos IV*. Traducción Emilio Lledó Iñigo, Madrid: Editorial Gredos.

Platón (1999). *Menón*, Madrid: Planeta Deagostini.

Slöterdijk, Peter (2006). *Normas para el parque humano: una respuesta a la carta sobre el humanismo de Heidegger*, Madrid: Siruela.

Tugendhat, Ernst (2007). *Antropología en vez de metafísica*, Barcelona: Gedisa.

Volpi, Franco (2007). "La maravilla de las maravillas: que el ente es. Wittgenstein, Heidegger y la superación "ético-práctica" de la metafísica", En: Cardona, Luis Fernando (compilador). *Heidegger: El testimonio del pensar*, Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.