

## Carta sobre el Humanismo: consideraciones del "ahí" del ser. ¿Es posible habitar el claro del ser?

Juan José Garrido Perinián\*

Universidad de Sevilla

Departamento de Metafísica y Corrientes Actuales de la Filosofía, Ética y Política

### 0. Introducción: *Kehre* como el transcurso del pensar ontológico-transcendental al pensar histórico-eventual. El camino a (*Brief*) *über den Humanismus*.

Fue el 2 de julio de 1937, cuando Heidegger le escribe a su joven esposa, Elfriede Petri, manifestándole un estado de afectación, "una nueva crisis espiritual cuya vehemencia llega a atormentarme incluso el cuerpo" (Heidegger – Petri 2005, 195-196). Esta nueva afectación, creemos, ha de servir como manifiesto de otra de origen filosófico, de planteamiento vital, pues, entre tanto, pensamos que Heidegger no distingue el aspecto filosófico del aspecto vital o existencial; ¿no es verdad que la filosofía comienza en el porvenir de un *pathos* llamado *thamauzein*? Si esto fuera cierto, el estado afectivo que le manifiesta a su esposa podría dejar entrever un cambio a la hora de entender su propio pensar, un pensar que abandone la subjetividad y que produzca un giro que lo cambie todo (*Cfr.* Heidegger 1986, 72), un estado de zozobra y de desencanto, con respecto a los devenires de *Sein und Zeit*, que sobrevolaba entre el humoso ambiente académico de la época: la decisión de no terminar la futurible tercera sección de *opus magnum*<sup>1</sup> (Heidegger 2006, 39-40). De esto, entre otras cosas, da cuenta la conferencia *Vom Wesen der Wahrheit* concebida en 1930, pero publicada más tarde en el año 1943. Allí, en un auto-comentario del propio Heidegger, entre los párrafos 5 y 6, el filósofo declara que aquí se "permite obtener una cierta visión del pensar del giro que se produce en *Ser y Tiempo a Tiempo y Ser*" (Heidegger 1997, 193). Dicho de otro modo, Heidegger se propone abandonar los presupuestos existenciales por los que apostó durante la etapa de *Ser y Tiempo*, de abandonar los límites planteados en la Analítica existencial que estaban basados en la facticidad y la finitud angustiosa del *Dasein*. Era la hora de volver la vista atrás para pensar que "el otro término es el comienzo, el nacimiento" (Heidegger 1977, 373-373). Ya, en la duodécima edición de *SuZ*, a Heidegger se le ve descontento con la tendencia *demasiado humana* con la que el *Dasein* ha sido aceptado, recibido, por la opinión filosófica de su tiempo. Según él mismo: "El *Dasein* fue tematizado tan sólo en cuanto existe, por así decirlo, hacia delante, y deja tras de sí todo lo sido" (*Ibid*). Esta recuperación por el nacimiento, ha de esclarecer una solución pendiente en el seno interno de *Ser y Tiempo*, y que tiene que ver con los orígenes y los fines explicitados para el propio *Dasein*. Visto así, la *Kehre* hace imposible la resolución de este tratado, manifestando la imposibilidad de que el *Dasein* sea la estancia (privilegiada) por la que el ser recupere su sentido. Heidegger quiere lograr un pensamiento descomprometido con lenguajes de ínfulas metafísicas, rayano al subjetivismo. La pregunta que le rondaría por entonces no tendría que distar de esta otra: ¿cómo es posible decir algo acerca del ser sin ningún referente privilegiado, sin ningún sujeto protagonista de su apertura? Heidegger descubre que, hasta la

\* El presente artículo ha sido realizado gracias a la ayuda proporcionada por el Ministerio de Educación, Ciencia y Deporte, en relación a la convocatoria del programa FPU13.

<sup>1</sup> El mismo día de la muerte del poeta, fecundo y abismal, R.M. Rilke, decidió Heidegger que no escribiría la tercera parte de su *opus magnum*, el veintinueve de diciembre de 1926.

redacción de *Vom Wesen der Wahrheit*, su pensamiento ha dictado los presupuestos de una *metaontología*, esto es, de una metafísica del *Dasein*<sup>2</sup>. Desde esta perspectiva, no sería extraño considerar la *Kehre* heideggeriana como el intento de traslación de una visión ontológico-trascendental, llevada a cabo en *Sein und Zeit*, a otra de mayor calado y de menos resonancias metafísicas, es decir, hacia una visión histórico-eventual, que tendría su culminación en el escrito *Einführung in die Metaphysik* (1935), cuando el mismo Heidegger habla de “la íntima verdad y grandeza del movimiento” (Heidegger 1983, 152), que, de una manera nítida, en una carta del quince de septiembre de 1953 al diario *Die Zeit*, Heidegger declara cómo, esta “Introducción”, representa un camino a seguir, “un trozo de camino desde Ser y Tiempo hasta las últimas obras publicadas” (*Ibid.*, 232-233).

Tal es así que el filósofo, en innumerables ocasiones y en cartas a su gente más cercana, manifiesta el recelo hacia las hablaturías sobre la futura redacción de *Sein und Zeit II*. En una de esas cartas a Elisabeth Blochmann, Heidegger declara que su libro magno se encuentra “recubierto de maleza”, que “no puedo ya de ninguna manera escribir *Sein und Zeit II*” (Heidegger-Blochmann 1984, 54) y casi desde el abismo, se aventura en una dura introspección de las derivas de éste, manifestando “la gran imprudencia” (*Ibid.*, 87) que fue escribir una obra, suponemos, bajo la insistencia de los editores y bajo la impertinencia de un lenguaje todavía no preparado en las resoluciones conceptuales de la metafísica<sup>3</sup>. Por eso, quizás, por *Kehre* deberíamos entender el hecho de repetir el mismo impulso de la pregunta por el ser, pero “de un modo mucho más originario y mucho más libre de todo lo contemporáneo, académico y erudito” (Heidegger-Blochmann 1984, 88). La *Kehre* es el giro que se produce cuando, de por sí, se ha recaído, cuando el *Dasein* ha repetido la caída, no sólo en tanto ex-sistente, sino en tanto pensador. Heidegger solo llega a la *Kehre* por medio de empresas baldías, de empresas fracasadas en sus aspiraciones por expresar lo inexpresable común: el ser. La *Kehre* es conciencia de un fracaso y la clarividencia de que el pensamiento es una tarea que sobrepasa las limitaciones de toda moral, y sus convencionalismos. Si *Kehre* es el pensamiento de recuperación de conceptos, como *aletheia* o *Ereignis*, es precisamente por esto: la decisión del pensar sobrepasa los límites del reglamento común ordinario, la moral, que, para el *Dasein*, sólo es amalgama analgésica ante el ser. El pensar sobrepasa – creemos que está queriendo decir Heidegger cuando habla de *Kehre*– hasta los límites del pensar moral, del pensar ordinario. Por eso, muchos de los estudiosos de Heidegger (*Cfr.* Volpi 2010) identifican la *Kehre* con el intento de dotar al lenguaje de una nueva gramática post-metafísica, porque *Kehre* es una palabra que manifiesta esta tensión, este “entre”, que, como veremos más adelante, consistirá en una de las formas tardías en la que debemos entender la idea de *Lichtung*.

Pero todo no queda ahí, Heidegger sigue manifestando, *cum grano salis*, su visión retrospectiva acerca de *Ser y Tiempo*. Esta vez le escribe, a placer, a su ex-amante, H. Arendt, el seis de mayo de mil novecientos cincuenta comentándole las derivas de su analítica del

<sup>2</sup> Esta *metaontología* estaría recogida en las lecciones del semestre de 1927 donde desarrolla la temática del estado de “suspensión”, en el curso de verano de 1928 donde utiliza el término y en el texto de 1929 sobre Kant. Pueden consultarse al respecto: Heidegger 1997; 2007 y 1991

<sup>3</sup> Sería pertinente, también, señalar los avatares biográficos que acompañaron a la gestación de *Ser y Tiempo*, sobre todo, la necesidad de su publicación para obtener la vacante dejada atrás por el Prof. Nicolai Hartmann. (*Cfr.* Safranski 2003, 177).

estar<sup>4</sup> (*Dasein*), por aquel entonces, en vaivén entre el subjetivismo y el pensar de “la *alétheia*<sup>5</sup> aún impensada” (Heidegger-Arendt 2002, 104). En esa íntima carta, Heidegger, acudiendo a una suerte de teodicea, declara que, a partir de 1937/1938, hubo un avance en el desarrollo de su pensar, un avance cuando vio “claramente la catástrofe de Alemania” (*Ibid*). Esta tesis solidifica, para concluir este punto introductorio, nuestra tesis acerca del curso del pensar de la *Kehre*: éste es un curso cuyo cometido debe ser la renuencia y la renuncia a todo planteamiento filosófico hecho desde las cercanías de un sujeto. Era la hora, urgente y necesaria, de vaciar a Europa de todo vestigio subjetivo.

### 1. *Lichtung* en (*Brief*) *über den Humanismus*: hacia una consideración de la *Lichtung* como claro. Pensar y habitar.

Se presentará, una vez dilucidado el sentido interno-filosófico de ese “giro” en el pensar de Heidegger, el texto, problemático y arduo, de posguerra: *Carta sobre el Humanismo*. Esta meditación fue elaborada en ese *impassè* de los años 1946/47, donde Heidegger tuvo que vérselas con la censura europea ante el menoscabo dejado atrás por la revolución nacionalsocialista. Durante este punto, subdividido a la vez en siete sub-puntos, se intentará comprender qué supuso este escrito de posguerra para la teoría de la “iluminación” [*Lichtung*]. La tesis que defenderá Heidegger, una vez que ha dejado claro por qué era necesaria una “torna” [*Kehre*] en las entrañas de su pensar, es que la iluminación del ser<sup>6</sup> ha de entenderse como “claridad”, una claridad donde el *Dasein*, cada vez con menos énfasis, debe de conformarse con un papel subalterno, de espectador ante el “acontecimiento propiciante” [*Ereignis*] del ser. Prueba de este cambio intrínseco, total, en el pensar de Heidegger, es su acercamiento hacia metáforas espaciales, hacia consideraciones que denotan un carácter de espacialidad, como lo demuestra el uso reiterado del verbo “habitar” [*wohnen*], o la nueva definición de ex-sistencia, no como una necesaria condición de “estar-arrojado” [*Geworfenheit*], sino como “pertenencia o llevar-a-cabo” [*vollbringen*] al ser. Todas estas transformaciones, y algunas otras no menos importantes para entender este cambio en la estructura nuclear del concepto de *Lichtung*, serán explicitados en los puntos que siguen a continuación.

307

ENERO  
2015

### 1.2. Apertura del ser en la búsqueda del enfrente abierto. ¿Cómo mantener la brecha de la apertura?

Hay una palabra que va a ser clave para entender qué significa *Lichtung* en Heidegger con posterioridad a *Ser y Tiempo*. Esta palabra no es otra que “apertura del ser” (*Offenheit*) que será utilizada por Heidegger en su *Vom Wesen der Wahrheit*. En este pequeño ensayo, a la par que se plantea de otro modo el tema de la “apertura” [*Erschlossenheit*] del *Dasein* en tanto estar-en-el-mundo, se explicita el desarrollo de la epistemología *par excellence* de la metafísica occidental: la teoría de la re-presentación del enunciado con la cosa, es decir, la

<sup>4</sup> Desde otro sentido, el profesor José Ordóñez propone la definición de “estante” al considerar que ésta se adecua mejor, en esencia, al sentido hermenéutico de la expresión *Dasein* – el uso del verbo “estar” lo considera abstracto y estático-, pues *Dasein* es el ente que está, ahí, aquí, que, a la par, es finito, ex-siste, nace y muere. Nosotros preferimos no adentrarnos en este ámbito, pensamos, interesante del pensar de Heidegger. Nos conformamos con lo expuesto en las líneas del trabajo. (Cfr. Ordóñez 2013)

<sup>5</sup> El pensar de la *alétheia* constituye unas de las determinaciones que constituye la *Kehre*.

<sup>6</sup> Nuestra tesis es que en 1927, fecha en la que escribe su celeberrimo *opus magnum*, Heidegger entiende la expresión *Lichtung* como “luz del ser”, en una alta relación con el pensar platónico. Justifico el no desarrollar esta hipótesis para no extraviar la idea central de nuestro ensayo (Cfr. 1977, 19 y 177)

teoría de la verdad como adecuación (Cfr. Nota autor). Heidegger, como buen fenomenólogo, sienta las bases para la contingencia de estas proposiciones epistemológicas argumentando que, para que la representación y la adecuación sean posibles, es menester que la cosa misma se presente y contraponga, por así decir, al intelecto como objeto. Esta contra-posición se da porque, de alguna manera, con anterioridad, ya hay, ontológicamente, un “enfrente abierto” [*offenes Entgegen*] que posibilita el antagonismo, la misma contraposición y, lo más importante, imposibilita la existencia de una teleología para que la adecuación constituya el único modo posible de hacernos con las cosas. Al contrario, con la expresión *offenes Entgegen*, Heidegger quiere hacernos ver cuán real es la posibilidad de que las cosas aparezcan, puedan hacerlo, en “lo abierto” [*das Offene*], es decir, sin estar sometidas a una doctrina, una meta, una correspondencia epistemológica. La apertura es lo contrapuesto que aparece en ese enfrente abierto que deja que las cosas sean en cuanto ente. Por eso, no es el intelecto humano el que crea la apertura en la que el ente aparece, sino la apertura misma<sup>7</sup>. La apertura misma constituye el timón con el que Heidegger quiere cambiar el curso del pensamiento moderno: las cosas no aparecen porque hay algo así como un sujeto que las crea o las fabrica. Lo único que le queda al ser humano es su carácter ante este *faktum* inapelable. Con ello, Heidegger muestra las contingencias de la actitud metafísica al considerar las cosas como modos que han de cumplir el fin último de la adecuación, sosteniendo que, en definitiva, esto se debe a un problema del comportamiento humano, de su carácter, pues el hablar nunca ha de ser superior al guardar silencio. He aquí, siguiendo el latido del pensar de Heidegger, la verdad [*alétheia*]: toda acción humana ha de hacerse cargo ya siempre en lo abierto. Por ello, y no por otra cosa, es por lo que sería imposible vanagloriarse en el, para Heidegger, tiránico poder del ente. Lo abierto representa la disconformidad con tal postulado. Desde *Ser y Tiempo*, Heidegger está queriendo decir que el *Dasein* goza de una preeminencia óntica, y ontológica, porque se encuentra abierto por sí mismo, su comportamiento es apertura libre con respecto al ente. La libertad, englobada desde el contexto del comportarse del *Dasein*, es la posibilidad de decisión con la que el *Dasein* puede liberarse para lo que se manifiesta en lo abierto. Libertad es, contrariando el movimiento de inercia de la modernidad, el comportamiento llevado a cabo por un *Dasein* que manifiesta la posibilidad del “dejar-estar” [*sein-lassen*] al ente, el compromiso de un *Dasein* que decide “comprometerse” [*sich enhilasen*] con esta verdad ontológica no consistente en el disimulo de la re-presentación. Es al amparo de esta libertad, digamos, ontológica, como el hombre ex-siste comprometido con la apertura, en la franquea de lo abierto.

El *pathos* de este dejar-estar significa, aquí, la alternativa heideggeriana al olvido del ser, pues dejando-estar el hombre mantiene abierta la brecha de la diferencia en la que el ente es (tá) en lo abierto y muestra los relieves poliédricos de la apertura: el “ahí” [*Da*] en el que acontece el desvelamiento y la ocultación de lo ente. Por eso, este comportamiento del

<sup>7</sup> Constituye un típico equívoco la sobre-interpretación que algunos eruditos hacen sobre la temática heideggeriana del “dejar-estar” [*sein-lassen*] a las cosas. En este sentido, en el que se hace referencia a la apertura misma, no se está justificando una suerte de instancia extra-temporal que constituya y fundamente el acto de apertura del ser. Heidegger no piensa así, sobre todo cuando, después de la *kehre*, el pensar del ser va a constituirse como manifestación de un “acontecimiento apropiador” [Ereignis] dentro de una historia, finita, presente. Para Heidegger, el ser es acontecimiento en la finitud, y no una estancia extra-histórica. Por eso, la alusión referida a las condiciones de la apertura misma no puede refugiarse en un *telos* teológico, sino histórico, temporal y existencial. La apertura misma es una determinación del ser que implica al *Dasein* en cuanto existente.

hombre libre que ex-siste es un "comportamiento resuelto" [*entschlossenheit*] cuya finalidad es perseverar en la apertura.

## 1.2. La finitud de la des-velación. El doble juego de ocultación/des-ocultación. Nada y trascendencia.

Siguiendo nuestra reflexión previa en torno a la obra *Wom Wesen der Wahrheit* (Heidegger 1997a, 26-27) pensamos que, Heidegger, introduce, *pro domo*, una analogía entre la "esencia de la verdad" y la "verdad del esenciarse". Y lo hace, más bien, no solamente para distanciarse del proyecto moderno en el que la verdad aparece como proposición verificable y relativa a un objeto sino, más bien, para falsar esa tradición filosófica, en parte idealista, que piensa al sujeto como un ente capaz de emitir determinaciones ontológicas susceptibles de verdad, de enunciados que se corresponden con un objeto-real. Muy al contrario, Heidegger, hastiado por la pertinaz tendencia filosófica de pensar bajo categorías antropológicas, nos dice que la "esencia de la verdad" consiste en la des-ocultación de una apertura en la que el ser se muestra. Esencia de la verdad y esenciarse del ser coinciden porque, de alguna manera, no puede haber un des-ocultar sin un esenciarse del "ser"<sup>8</sup> [*Seyn*]. El esenciarse del ser hace referencia a una modalidad en la mostración del ser mismo. El ser se esencia dándose, mostrándose en lo abierto de una apertura. Si esto fuera cierto y verdad y esenciarse se acusaran mutuamente, no sería menester ningún sujeto como protagonista del proceso epistemológico al modo kantiano, por ejemplo, ya que éste sería superfluo por la consideración de la verdad como esenciarse propio del ser. La verdad del ser es des-ocultación en la diferencia con lo ente sólo posible desde el plano de una apertura.

La des-ocultación ha de entenderse de una forma determinada y concreta. Des-ocultación sería algo así como un "encerrar que despeja"<sup>9</sup> [*lichtendes Bergen*]. Paradójicamente, Heidegger nos quiere hacer ver que, a pesar de las leyes de la lógica, es posible que lo que encierra u oculta, despeje e ilumine. Estudiando la des-ocultación desde su plano negativo, desde la ocultación, Heidegger desvela que, en este juego del ser, no existe algo así como una cronología, o un proceso metodológico a la hora de la des-ocultación. Todo "despejamiento", esto es, *Lichtung*, no hace más que responder a la dinámica propia del ser, en la que oculto-desoculto son muestras de su manifestación [más palmaria. Y esto es así, entre tanto, porque la manifestación del ser siempre deja, como sombra, un fondo que no se muestra, que permite, de hecho, la imposibilidad de toda definición completa y absoluta del ser por lo ente.

Este fondo que no se muestra es pensado por Heidegger, en su *Was ist Metaphysik* (1939), como "nada" [*Nichts*] y le servirá, también, para fundamentar el hecho mismo de la apertura. Siguiendo la estela para explicar la des-ocultación desde un plano negativo, Heidegger acude a la nada. Por nada debemos entender, ante todo, la anulación de la totalidad

<sup>8</sup> Enfatizamos, en particular, la palabra "ser" [*Seyn*] para diferenciarla de esta otra, a saber: "ser" [*Sein*]. Pues bien, cuando Heidegger utiliza el neologismo "Seyn" lo hace para expresar ese carácter de ser como "acontecimiento apropiador" [Ereignis] tan propio de la *Kehre*. A diferencia de la concepción primigenia, la de "ser" [*Sein*], utilizada en *Ser y Tiempo*, que hacía referencia a un "ser" hecho presente, un ser que estaría emparentado con la apertura y, por ende, necesariamente, con el ente preeminente ontológicamente: el *Dasein*. Este neologismo, pensamos, que es una expresión peculiar con la que Heidegger quiere combatir los devenires propios de su pensamiento de juventud.

<sup>9</sup> Esta expresión "encerrar que despeja" ha de insertarse, pensamos, dentro del doble juego de la verdad del ser, es decir, dentro del *corpus* de la *alétheia*, como oscilación entre luz y oscuridad.

de lo ente. De este modo, la nada no es un ente, ni el resultado de la aniquilación del ente. La nada no es reductible a la lógica, ni comprensible desde una teodicea, antes bien, esta nada, jugaría un papel especial con respecto a la aperturidad misma; y así, en este contexto, nada significa "clara noche" [*helle Nacht*], la otra cara no óptica de la misma moneda, siendo la moneda el ser. La nada es el complemento con el que se da la luminosidad del ser (Cfr. Heidegger 1998, 37). Si pensamos esta nada como anulación de lo ente en su totalidad y percibimos que el ser es irreductible a alguna cuadrícula óptica, estamos obligados a reconocer el fracaso de toda actitud epistemológica por asentar las reglas, por así decir, de la *dirección del espíritu humano*. Heidegger se coloca aquí, con Nietzsche, en contraposición a aquella actitud gélida del puro amor hacia el conocimiento de la verdad filosófica iniciada por Platón: *fiat veritas, pereat vita*.

La única vía disponible de conocimiento del ser, o de esta nada, sería, para el *Dasein*, los estados de ánimos, en particular, de la angustia que deja patente, de una forma notable, las resonancias proporcionadas por la nada. Angustia es "despejamiento" de la nada, la absoluta impotencia del ente en total, la congoja, el balbuceo, con el que se siente el desmoronamiento del edificio de lo ente. Por eso, a la angustia le pertenece una relación "privilegiada" con respecto al ente, en la medida en que ella misma determina la imposibilidad de que lo óptico pueda determinar lo ontológico, y ahoga, estremece, sobre todo, en una época en la que muchos jóvenes alemanes estaban atenazados por la infame crisis económica<sup>10</sup>. Por eso, no resulta extraño que, esta nada, más pronto que tarde, se tradujera en términos políticos: resistencia y alzamiento de un nuevo saber en una prístina universidad renovada. Este sentimiento de angustia por lo demás, en tanto está relacionado con lo ente, manifiesta su carácter de dependencia con el ente mismo. La angustia, se podría decir así, puede ser entendida como una sobredosis de lo ente<sup>11</sup>. Es la certeza inapelable de la carencia de entidad de las cosas. En este sentido, la nada no formaría el antagonismo con lo ente, y esto es muy importante si se quiere entender la dinámica del pensar de Heidegger, ya que la nada es una de las determinaciones en las que el ser se esencia, una determinación que tiene como aliada a la angustia, pues ésta permite que el *Dasein* pierda todas las referencias con respecto al ente. La nada es un vaciado de lo que conecta al *Dasein* con la amalgama de lo ente para provocar una liberación que Heidegger se entiende como trascendencia hacia el ser (Cfr. Heidegger 1998, 127). ¿No es, pues, el sentimiento (afección) ligado a esa nada lo que permite al *Dasein* situarse dentro de la apertura del ser? Desde nuestra meditación pensamos que sí, más aún,

<sup>10</sup> Baste, por ahora, anunciar las relaciones que podrían existir entre esta angustia, que dilata los poros del ser como nada, y la necesidad política de un *Führer*. ¿Hay que vivir en la angustia o salir de ella?

<sup>11</sup> Convendría pensar en el reverso de esta nada: el *thaumazein*, el maravillarse, el "asombro originario" [Erstaunen] porque las cosas sean. Bajo este aspecto, tanto nada como el maravillarse coinciden en la clarividencia de una percepción: no es el ente el que define al ser, a lo que es. Este cambio de percepción acerca de cómo hay que sentir la diferencia ontológica también es significativo para valorar, y entender, qué es eso de la *Kehre*, pues no podemos obviar que el desarrollo de este *thaumazein* responde a una serie de conferencias que el mismo Heidegger impartió en el semestre de invierno de 1937/1938 – diez años después de *Ser y Tiempo*– acerca del origen de la filosofía, sobre Platón y Aristóteles. Antes que él, Husserl ya versó sobre el origen del saber en una suerte de sentimiento o afección de sorpresa, de asombro, en referencia a la antigua Grecia, que conducía a los griegos al saber verdadero: la ciencia. Heidegger, aún manteniendo el sentido de esta afección, distará del maestro Husserl, sobre todo, en la definición de lo que es el verdadero saber: la ciencia, que, para Heidegger, es el saber de la diferencia ontológica. Véase la conferencia de Viena de 1935 que impartió el maestro de Heidegger: (Husserl 1992, 75-128). También, en referencia a: Heidegger (1992, 153-157).

cuando, posteriormente<sup>12</sup>, Heidegger entiende esta apertura como ámbito libre del claro. Entonces, no sería extraño concebir esta nada como aquella condición que permite al hombre exponerse a la "claridad del claro" y situarse dentro de su seno.

### 1.3. En contra del *animal rationale*: la necesidad de la iluminación. Espacio, existencia y lenguaje.

Esta actitud de "dejar-estar", que es una forma de anteponerse a la actitud moderna con su ímpetu de hacer, fabricar, crear, de imponer, se expresa de manera notoria en el texto de posguerra *Carta sobre el Humanismo*. Allí, Heidegger arremete contra del existencialismo sartreano e introduce, dentro de la brecha de la historia del humanismo<sup>13</sup>, el pensamiento según el cual al *Dasein* sólo le cabe guardar, como pastor y custodio, la verdad del ser. Esta verdad del ser ha de entenderse como la forma en la que el ser se esencia, se da, la forma en la que el ser se destina, quedando el *animal rationale* como un espectador agradecido cuyo cometido debe ser llevar a cabo [*vollbringen*] la verdad (del ser). El ser es la gran fuerza del esenciar que destina los entes que el hombre piensa y cuida, pero con respecto a este esenciar, el ser humano no puede hacer nada, ni modificar su destino. Al ser humano sólo le cabe encontrar su dignidad y esta dignidad se encuentra en su correspondencia al destino del ser: el esenciarse (Cfr. Heidegger 1986, 19). Así, ataviado bajo esta forma, Heidegger vuelve a la carga en su actitud anti-moderna, destruyendo, esta vez, los cimientos del humanismo occidental, en concreto, el concepto de razón. Vuelve a la tarea de hacer *epojè* del fenómeno para ganar así un pensamiento previo, fundante. En este sentido, nos dice Heidegger que la posibilidad de que la razón, *per se*, pudiera aprehender el ser de un ente sólo es posible en base a la iluminación previa del ser, es decir, sólo es posible porque de manera, previa y ontológica, el ser ya está "iluminado" [*gelichtet*] (Cfr. *Ibid.*, 13). A diferencia con la obra *Sein und Zeit*, se produce un olvido de ideas tales como preeminencia ontológica o angustia, en favor de un pensar más espacial en tanto menos subjetivo, donde el tiempo no constituye la forma privilegiada en la que sucede el esenciar del ser. Al revés, ya en su escrito sobre el humanismo, Heidegger habla de que el dar-se, o el esenciarse del ser, sólo es posible dentro de la "dimensión" [Dimension] de la iluminación del ser<sup>14</sup>: "En la luz del ser está ya toda salida desde el ente y toda vuelta a él" (*Ibid.*, 20). Esta iluminación del ser es una forma más con la que Heidegger quiere expresar el pensamiento del esenciarse, es decir, en el contexto de la obra *Brief über den Humanismus*, verdad, des-ocultación e iluminación hacen referencia a un mismo pensamiento.

<sup>12</sup> Desde prácticamente los años cincuenta del pasado siglo, los escritos heideggerianos van a estar reglados unívocamente por esta temática: el claro del ser y su sustracción. Valga como ejemplificación esta referencia a: Heidegger 1997b, 247:

Es er-gibt das Freie der Lichtung, in die Anwesendes anwahren, aus der Abwesendes entgehen und im Entzug sein Wahren behalten kann" [Él – el acontecimiento propiciante- produce lo libre del claro en el que pueden perdurar y del cual pueden desaparecer a la ausencia y guardar su perduración en la retirada]

<sup>13</sup> Recordemos que, para Heidegger, la historia del humanismo comienza en la arcaica Grecia, en la consideración del ser humano como *animal rationale*. Los ejemplos paradigmáticos donde se materializará esta actitud se encontrarán en los ideales formativos-educativos de *paideia*, en la Grecia Antigua, y, en Roma, en la *humanitas*. Recomendando la muy fructífera lectura de Jaeger (2007, 22-23). Y si se considera pertinente, observar la actitud aristotélica en: Aristóteles (1998, 77): "... un hombre libre es, decimos, aquel cuyo fin es él mismo y no otro...", dónde se desarrolla el concepto de libertad, a la sazón, ideal de toda *paideia*. También, es menester, a modo de ejemplo, comprender la actitud del romano Cicerón (2002, 68-69): "Pues, ¿qué es la ciudad sino una sociedad en el derecho de los ciudadanos?"

<sup>14</sup> (*Ibid.*, 20): "... Im Lichte des Seins steht schon jeder Ausgang vom Seienden und jede Rückkehr zu ihm" [En la luz del ser está ya toda salida desde el ente y toda vuelta a él]

Seguidamente, Heidegger se propone establecer un nuevo pensar para la palabra existencia<sup>15</sup>. Ex-istir es un "estar en el *Da* de la iluminación del ser" [*Stehen in der Lichtung des Seins*], el modo en el que todo ente pertenece al ser en la *diferencia ontológica*. Ex-sistir, entonces, no sólo significa estar-fuera-de, sino pertenecer-a. Ser *ex-sistente* significa estar-fuera [*Geworfenheit*] perteneciendo al dentro de la verdad del ser<sup>16</sup>. Por eso tenemos lenguaje, porque estamos afuera de todo *a priori*, pero, a la par, pensamos, porque de alguna manera pertenecemos al ser, no al revés: "el extático estar dentro de la verdad de ser" [*ekstatischen Innestehen*]. Somos ex-sistentes porque la forma en la que la naturaleza se da [*es gibt*] en nosotros aparece mediada: "El lenguaje es la casa del ser" [*Die Sprache ist das Haus des Seins*]; esto es lo mismo que decir que lo que nos define es la cultura. Es porque somos culturales por lo que habitamos en un mundo y no sólo en la Tierra. Construimos casas y, sobre todo, sentimos el agujón de la palabra. La cultura como tema digno de una reflexión desarrollada e independiente, aunque no constituya una cuestión explícita en el pensamiento de Heidegger, se engloba dentro de la iluminación del ser como generadora de mundos, es decir, como generadora de plexos de significado. En este sentido, somos los únicos seres a los que, en esencia, nos pertenece la capacidad de generar mundos y pertenecer a ellos. A diferencia de los animales, o las plantas, que son incapaces, aunque estén arrojados en este mundo, de generar plexos de significatividad. Los animales y las plantas carecen de mundo. Esto se puede decir de manera más simplificada: los animales y las plantas se diferencian del *Dasein* en que éste tiene un lenguaje y ellos no. El lenguaje aparece como un rayo atronador para la verdad [*alétheia*], ya que constituye el "advenimiento iluminador-ocultador del ser mismo" (Heidegger 1986, 16), la brecha en la que el ser interpela, en su dar-se, al *Dasein*. El lenguaje es la única vía positiva dentro de la negatividad ontológica propia del *Dasein*: es el lugar de la iluminación, del esenciarse, de la des-ocultación y ocultación del ser mismo.

#### 1.4. Iluminación como el "ahí" del mundo. El pastor del ser. Mundo y trascendencia.

El movimiento de la *Kehre* queda establecido en dos ejemplos paradigmáticos, uno perteneciente a *Ser y Tiempo* y otro a *Carta sobre el Humanismo*. En la obra de 1927, Heidegger afirma que "sólo en tanto que el *Dasein* es ... hay ser" (Heidegger 1977, 281), para después decir, en 1946, una vez dentro de lo que se ha llamado *Kehre*, esto otro: "sólo en tanto que la iluminación del ser acontece, se otorga el ser al hombre" (Heidegger 1986, 24). Heidegger tiene una nueva palabra para expresar su descontento con las derivas subjetivas y, en parte, mediatizadas por otras corrientes filosóficas desde la publicación de su *opus*

<sup>15</sup> Muchos autores y traductores heideggerianos traducen la palabra existencia por el neologismo *ek-sistencia*, respaldándose en el uso que hace el autor de la palabra "ek-sistenz". Nosotros preferimos traducirlo por *ex-sistencia*, pues, a lo largo del texto, explicitaremos sus connotaciones y sus diversos sentidos dentro del pensar de Heidegger. Para el uso vulgar, o cotidiano, de la palabra existencia, usaremos el vocablo español "existencia".

<sup>16</sup> En referencia a esta actitud paradójica, que mezcla las acepciones del estar-dentro y del estar-fuera propia de la *ex-sistencia*, habla Lacan de "lo éxtimo" para definir aquello que, siendo exterior, constituye lo más íntimo (interior) de un sujeto. En este contexto, el lenguaje para Heidegger no dejaría de ser algo externo, definido como la conjunción de plexos de significatividad en el "ahí" del mundo, y algo, a la par, interno, ya que, según el Heidegger de 1946, es el lenguaje lo que define lo más propio del *Dasein*. La paradoja consiste en que no es posible, para el *Dasein*, una interioridad sin la mediación de una exterioridad, esto es, sin la interpelación de un salir afuera, al mundo. El *Dasein* pertenece a lo que es (al ser) codeándose, coexistiendo, con los demás entes, siendo fuera, estando-en-el-mundo.

El 24 de junio de 1964, Lacan, en unos de sus múltiples seminarios, da una clase que titula "En ti más que tú", donde desarrolla la idea de "lo éxtimo" (1998, 97-102)



*magnum*. Esta palabra es *Ereignis*, que podríamos traducirla por “acontecimiento que apropia” o “acontecimiento apropiador”. A nuestro juicio, es el carácter extra-subjetivo del término lo que constituirá uno de los fundamentos en los que se asienten, *stricto sensu*, el *corpus* de la *Kehre* heideggeriana. No obstante, a través de su uso, se está expresando cómo el ser se esencia como acontecimiento, o irrupción, histórico-“destinal” en la ex-sistencia del *Dasein*<sup>17</sup>. En este sentido, el *Dasein* no es más que un recipiente que acoge la destinación del ser, mostrándose en la luminosidad del propio ser. Esta manifestación, hemos dicho, tiene forma de acontecimiento. El acontecimiento es la manifestación de la iluminación del ser, y este acontecimiento no puede depender del hombre, del *Dasein*. Es aquí, entonces, cuando Heidegger, en vez de utilizar la categoría del tiempo existencial, habla del habitar [*wohnen*] como forma en la que el *Dasein* puede habérselas con el envío de la iluminación del ser. Este envío de la iluminación, constituye el *Da* propio del *Dasein*, formando la propia trascendencia del ser. El ser es la trascendencia para el *Dasein* porque, precisamente, el ser es “el *transcendens* por antonomasia”, lo irreductible a fenómeno, a ente; es la iluminación misma, la luz<sup>18</sup>.

Como se intuirá, Heidegger le debe mucho a Husserl en la forma, convertida en método fenomenológico, de cómo encarar los fenómenos, cómo tratarlos, cómo llegar a su verdad. Pero no todo, en Heidegger, es Husserl, sobre todo cuando se trata de la definición misma de *Dasein*, tan alejada a la de sujeto-trascendental husserliano, un yo que es *a priori* en la recepción fenoménica. Heidegger, que en su tiempo habló de preeminencia ontológica, en 1946, lo hará atendiendo a la relevancia que tiene “la relación ex-tática a la iluminación del ser” (*Ibid.*, 17) por parte del *Dasein*, que es considerado como el lugar en el que se dirige la iluminación del ser. El individuo existente [*Dasein*], que “es” ex-tático, tiene la doble condición de ser, él mismo, apertura, pues él mismo es condición del claro y, a la misma vez, comporta la condición de estar-arrojado, que tiene que estar viéndolas venir, expectante, al cuidado de la verdad del ser (*Cfr. Ibid.*, 25). Le pertenece al *Dasein*, ya que él se constituye como estar-el-mundo, un modo de cuidado que otros entes no tienen, él necesita un cuidado para estar en el mundo y, además, este modo llamado cuidado, lo vincula con su misma existencia: hay, entre cuidado y trascendencia, una relación fundamental. El hombre clama un cuidado, precisamente, porque se ve en un mundo ya constituido, interpelado por una multiplicidad casi infinita de posibilidades, porque él mismo, a diferencia de otros entes, existe, es decir, camina arrojado mientras vive. Pero esta vinculación con el estar-arrojado constituye ahora, dentro del ámbito de *Carta sobre el Humanismo*, una posibilidad más entre otras.

Va a ser mérito de este escrito, la enseñanza de otra forma de entender el fenómeno de la ex-sistencia, ora porque Heidegger se encuentre hastiado, y enfadado, por los devenires *demasiados humanos* del existencialismo, sobre todo por su oposición a Sartre, ora porque, por él mismo, haya descubierto, a través de la *Kehre*, una forma más fundamental para expresar el dar-se del ser. La verdad es que, esta otra forma de entender la ex-sistencia, en la medida que enfatiza el hecho de la pertenencia-a como forma ex-tática del *Dasein*, permite a Heidegger ganar un camino para explicitar los recovecos de la trascendencia, producida, en su mayor medida, porque el *Dasein* comporta dentro de sí esa forma peculiar de vivir: la ex-

<sup>17</sup> (*Ibid.*): “Das Sein ist das Geschick der Lichtung” [El ser es la destinación de la iluminación]

<sup>18</sup> (*Ibid.*): “... Das Sein... (ist) die Lichtung selbst” [... El ser... es la iluminación misma]

sistencia. Es, entonces, por lo que decimos, sin ambagues, que el *Dasein* es el lugar-de-la-apertura al mundo<sup>19</sup>.

El hombre es el único animal que comporta un mundo. Esto significa que el hombre es el único animal que, abriéndose porque ex-siste, puede trascender la verdad del ser, ir más allá de lo ente. Esta trascendencia, digamos, pagana y mortal, es posible sobre la base de una condición: el ser, previamente, le ha abierto al *Dasein* esta trascendencia como mundo, un mundo que no es conjunción de entes, sino apertura misma del ser, un mundo que, y esto es lo importante, es la apertura en la que el ser se da al hombre como la iluminación misma. Desde la perspectiva del *Dasein*, el mundo es la "dimensión iluminada" [*gelichtete Dimension*] en la que se pro-duce el llevar-a-cabo, el pertenecer, [*vollbringen*] de éste con respecto al ser. De esta forma, Heidegger, implícitamente, pone límites a las derivas existencialistas de su época, ya que lo importante de la existencia no es la desmesurada tendencia al estar-fuera, al estar "fuera-de-sí" [*das Jenseitige*], sino la de pertenecer al ser en su verdad como apertura al mundo. Por eso, la dignidad del hombre no consiste en ser *animal rationale* o, antes, ser *Zóon politikon*, sino al contrario, la dignidad del *Dasein* consiste en la forma en la que éste pertenece al ser. La dignidad constituye una forma en la que el *Dasein* se esboza cual hendidura en el mundo, que, además, existe en la apertura del ser de ese mismo mundo, y donde, según el cual, se alumbra el espacio iluminado de lo abierto [*das offene*] en el que el ente aparece en su encuentro como diferencia (Cfr. *Ibid.*, 35-36).

### 1.5. El olvido del ser y la radiación del ser: la autenticidad del *Dasein*. *Lichtung* como espacio del ser.

Otra vez, *pro domo*, Heidegger recurre a ese método fenomenológico de pensar algo a través de su negación, a ver el mismo problema con otros ojos; esta vez, con unos ojos que enfatizan y vinculan la cuestión de la verdad del ser en su olvido. El primer concepto que utiliza es el de "caída" [*Anfall*], que es pensada como la (im)posibilidad que el *Dasein* tiene, en tanto ex-sistente, para negar, denostar, su propia capacidad como lugar de lo abierto. Por así decir, el *Dasein* puede dejar de ser lugar-del-claro, para perderse en las derivas de la dictadura de la "opinión pública" [*Diktatur der Öffentlichkeit*], ser un uno cualquiera "impersonal" [*das Man*] o refugiarse en "las habladurías" [*das Gerede*]. Esta tendencia propia del *Dasein*, de extravío y olvido, de ser *coram populo*, muestra la sensibilidad del propio Heidegger acerca de la finitud de la vida misma y, más aún, muestra la conciencia de su vinculación con el mundo de la Grecia mítica. La forma en la que el ser se destina al hombre, atendiendo a la posibilidad cercana de su olvido, es echando cuenta de su propia finitud. El ser se destina de forma necesariamente finita porque el *Dasein*, no lo olvidemos, es un ente mortal, fáctico, un ex-sistente. Todo esto, además de reducir el ámbito de radiación<sup>20</sup> del *Dasein* a la luz de la iluminación del ser como *Lichtung*, materializa el carácter pagano del ser, es decir: su forma no teológica.

<sup>19</sup> Que sea el *Dasein* el lugar de la apertura del ser, no significa que éste sea el propietario de tal apertura como ya hemos explicitado a lo largo de este capítulo.

<sup>20</sup> Valga el uso de esta metáfora para expresar esa transmisión de luz propia de la iluminación del ser hacia los entes. El verbo irradiar (Del lat. *Irradiāre*), hace referencia al efecto de transmitir, propagar o difundir luz, calor o alguna fuente determinada de energía. En este contexto, pensamos que resulta útil, para una comprensión simbólica del mismo, el empleo de esta metáfora que quiere conectar radiación con autenticidad: el *Dasein* auténtico sería el ente susceptible de radiación ontológica

Esta limitación, a la hora de estar para la verdad del ser, que introduce Heidegger en el extravío de la opinión pública, la encontramos, mucho antes que en el escrito sobre el humanismo<sup>21</sup>, en *Ser y Tiempo*, cuando se versa sobre “el impersonal” [*das Man*]. Esta limitación que expresamos en la pertenencia al ser, no significa la opción de poder apartarse del ser. Si esto fuera así, no podríamos entender la historia de la metafísica como un olvido, ya que todo olvido conlleva una memoria matriz, un recuerdo implícito que el *Dasein* no olvida. Ese recuerdo, ora en el plano cultural o político, ora en el plano moral, ético y ontológico, es el ser, el mundo en su acontecimiento como “ahí”. Todo *Dasein*, impersonal o auténtico, pertenece al ser, está en su radiación, porque habita en un mundo que constituye el lugar donde existe la iluminación del ser. No hay un “estar”, un “es” del ente, si antes no ha acontecido una iluminación. Por ende, pensamos que Heidegger acude, quizás como refugio o como alternativa al subjetivismo, al decisionismo del pensar por parte del *Dasein*. Jugando con una suerte de kantismo ontológico, Heidegger está queriéndonos decir que, en última instancia, la autenticidad (propiedad) del hombre radica en su decisión de querer pensar. Querer pensar, visto desde el prisma heideggeriano, no es una decisión placentera *a priori*. Ya, en el epílogo a *Was ist Metaphysik* de 1943, se indica que el acto de pensar, esto es, de un estar-auténtico en el mundo, se resumiría en un “sostener la nada” [*das Nichts ausstehen*] de lo ente, justamente, porque pensar para Heidegger consiste en una tarea intempestiva, destructiva en su mayor parte. Para pensar es menester situarse allende los principios regulativos del *corpus* metafísico, de su lógica y su onto-teo-logía. Pensar es estar-afectado por la ruptura, el colapso del mundo, es decir, por el plexo de significaciones que decoran y engalanan nuestro mundo, que, a la par, es un mundo metafísico en tanto ha consumado su destino como “armazón” [*Gestell*]. Pensar es ver, sentir, la ruptura en la que el mundo (plexo de significaciones) cobra un sentido insignificante<sup>22</sup>. Este es el “espacio del ser”<sup>23</sup> [*Raum des Seins*] de apariencia insignificante, nula, pero que, en verdad, constituye, *per se*, una plétora de sentido y significaciones. Esta plétora de sentidos es la nada. El ser se nos presenta como nada, como el espacio del ser en el que cada ente puede regresar a su verdad ontológica (no óptica). Este espacio del ser es la *Lichtung*, es decir, el lugar en el que el ser aparece en su verdad, el lugar en el que se produce la admiración, precisamente, en el descubrimiento de su “ser” (Heidegger 1998, 51).

### 1.6. El *bei sich sein* de Heidegger: en búsqueda del fundamento de la iluminación. Metafísica y olvido del ser.

Hay algo muy hegeliano en Heidegger. La tarea del pensar consiste, *bei sich sein*, en volver a la admiración y recuperación del sentido de dación del ser al ente (casa del ser). En este sentido, Heidegger dista de Hegel, pues no concibe que el ser se materialice en una suerte de historia de la evolución con visos de auto-determinación. Pues bien, la metafísica, como las ciencias en general, también las que se constituyeron con posterioridad al siglo XVIII, *a fortiori*, se han engalanado bajo la determinación de la constitución del ente en su presencia, es decir, han formado una gran teoría cuyo sentido había sido determinar al ser en su

<sup>21</sup> A lo largo de *Carta*, Heidegger tratará, sobre todo, el tema de “la opinión pública” y no, sobremanera, la relación del *Dasein* con el “uno impersonal”.

<sup>22</sup> Este sentimiento tiene un nombre propio: la angustia.

<sup>23</sup> Esta metáfora espacial usada por Heidegger tendría la necesidad de responder a esta pregunta: ¿cómo empiezan los entes a estar (en el mundo)? Por eso, sería aconsejable, para comprender mejor qué entiende Heidegger cuando usa esta expresión, la traducción “espacio del estar”. Precisamente, y más en su relación con la *Lichtung*, este espacio del estar indicaría el lugar donde acontece la pertenencia de todo ente con el ser, la clarividencia de porqué las cosas “son”, es decir, “están”.

presencia, en lo ente, y plasmar el olvido del ser y de su misma iluminación. La historia de la metafísica se podría resumir *grosso modo* como el intento por distinguir esta luz del ser, para Heidegger imposible de “ontificar” en un ente, ya sea llamado idea, razón o Dios. En este sentido, el proyecto heideggeriano es anti-ilustrado, no piensa esta iluminación como *cogito* o razón absoluta, porque, precisamente, la posibilidad de la existencia de estos rótulos metafísicos se la deben al ser, es decir, al hecho de que el ente no constituye el campo de dación ontológica en su plenitud, en su totalidad. Todos esos rótulos de que la metafísica se ha valido, son porque son destinados por el ser en su dar-se, en su iluminación (Cfr. Heidegger 1986, 20). Metafísica es, por eso mismo, una palabra de huida y de confusión, un querer llamar ser a lo que no es más que ente. Por ejemplo, Platón representa un caso paradigmático en tanto padre de la filosofía, pues él concibe el ser como idea en la supremacía del “aspecto” [*Aussehen*]; Aristóteles piensa este mismo ser, incomprensible *per se*, como substancia, que es aquello que permanece igual en el cambio; o Descartes, en el que se produce una simbiosis entre el aspecto y la percepción, que se materializa en su archiconocido *cogito*, en cuanto la razón se establece como un sujeto o fundamento de incertidumbre; o Kant, para terminar este brevísimo recorrido por la tradición hegemónica de la metafísica, que piensa al ser como fenómeno, es decir, aquella cosa que es lo visto “relacional e internamente” [*Hin-sicht*] en el representar de las categorías del entendimiento. Todas estas representaciones de la palabra ser, tendrían como nexo de unión su capacidad para el olvido de esta misma palabra, su dilación por olvidar la luz misma, el ser, el espacio de dación y recepción, la *Lichtung*.

### 1.7. Iluminación del ser: la finitud del *Dasein*. Habitar y morar en su relación con la *Lichtung*.

La primera certeza de Heidegger, una vez establecida la *Kehre*, no es el olvido, el arrepentimiento y la negación de la analítica existencial del *Dasein*. El arrepentimiento –al menos público–, como se sabe por su actitud biográfica con respecto al nazismo, no era propio de Heidegger<sup>24</sup> (Cfr. Xolocotzi 2007) ni mucho menos de su pensamiento. La *Kehre*, desde este prisma, es heredera de un movimiento dual, oscilante, que tiende a la destrucción y a la creación de otro modo de apertura al/del ser. Por un lado, el pensamiento de Heidegger denuesta todo vestigio relacionado con el existencialismo y el subjetivismo que tal actitud filosófica conlleva: no hay algo así como un yo existencial, pues tal proposición seguiría dentro de la estela del olvido del ser; y desde otro lado, la afirmación del subjetivismo, que todo existencialismo esconde, no le lleva a Heidegger a presentar la analítica existencial desarrollada, en *Sein und Zeit*, como modelo de este subjetivismo. Heidegger se propone presentar las derivas de la analítica existencial del *Dasein* a través de un mecanismo “des-subjetivizador<sup>25</sup>”. La *Kehre*, por esto mismo, representaría el verdadero camino de cómo ha

<sup>24</sup> El Prof. Alejandro Xolocotzi apunta que, en la próxima y cercana publicación de los “Cuadernos Negros” de Heidegger, una serie de escritos personales que el pensador diariamente compuso desde 1931 hasta 1976, se incluirá una suerte de “justificación” de porqué Heidegger se anexó al nazismo, explicitando su “error político” (Cfr. Heidegger 2014a; 2014b; 2014c)

<sup>25</sup> No es circunstancial que, en su meditación sobre el humanismo, se enfatice el hecho de la *opinión pública* como mecanismo de alienación e huida con respecto a la iluminación del ser. Tampoco es circunstancial que, en el seno de *Ser y Tiempo*, se desarrollara una teoría sobre *lo impersonal y las habladorías*. La pregunta, entonces, se torna crucial: ¿no representa, *per se*, estas tendencias del *Dasein* hacia lo impersonal, un fracaso de las tentativas desarrolladas por la filosofía subjetivista, es decir, por todas aquellas teorías que postulaban la inmanencia de un sujeto entendido como *subjectum*? Y por último, ¿podría haber un *subiectum* en el dejarse arrastrar propio de la actitud impersonal?

de entenderse la cuestión del sentido del ser. Para ello, el maestro de *Meßkirch* llevará una empresa devastadora y depuradora con el mismo lenguaje, dirá que el ser, en su esenciarse, se destina [*Geschick*] en la iluminación propia del *Da*, el mundo o el aquí, de ese estar que es el *Dasein*, un estar que es un proyecto continuo, un camino que se sostiene como un proyecto ex-tático a la lumbre del ser, de su iluminación, que no es nunca provocada, promulgada por el *Dasein*. En este sentido, *Dasein* significa "el estar" que nunca puede sobreponerse al ser, es decir, como estar ex-tático, nunca podrá saber acerca de su nacimiento y su muerte, nunca podrá comenzar de cero, auto-comenzarse cual ensueño de Hegel. Esto lo deja claro ya Heidegger, siendo muy joven, cuando habla del estar-en-el-mundo. Si el estar-en-el-mundo es relevante después de la *Kehre*, lo es porque deja patente esta imposibilidad: el *Dasein* es un ser finito que nunca podrá sobreponerse a sí mismo, a su condición de "estar".

La iluminación del ser, materializada en el dar-se que es el mundo, siempre será más originaria y fundamental que los proyectos existenciales del *Dasein*, más aún, cuando el *Dasein* se constituye a la luz de esta iluminación de la que es parte. Pertenecer a esta iluminación es lo que otorga dignidad al *Dasein* y no, en cambio, atesorar, como propiedad de un pensamiento, la condición de *animal rationale*, perteneciente a todo humanismo desde Platón y Aristóteles<sup>26</sup>. Este cambio de viraje con el que se destruye el sentido hegemónico del humanismo y, por ende, en parte, del existencialismo del siglo XX, va a plasmar, en el pensar de Heidegger, otra forma de entender la ex-sistencia. Ex-sistir, a la par que significa estar-arrojado a la facticidad del mundo, es pertenencia, un pertenecer al *Da* del ser. Por así decir, y esto no es baladí, dentro de ese estar-apátrida propio del "ex" de toda existencia, hay una posibilidad de estar en casa, como decía Hegel: *bei sich sein*, de pertenecer a ese lugar propio de la iluminación del ser. No es de extrañar que en las líneas finales de *Carta sobre el Humanismo*, Heidegger trate sobre el habitar en "la cercanía" [*die Nähe*] de la iluminación del ser o, también, que utilice la metáfora de la "morada" [*Wohnung*]: el ser, su iluminación como claro, es la morada en la que el *Dasein* habita (Cfr. Heidegger 1986, 41). Este morar es posible, justamente, porque el ser está cercano. El ser se materializa en el mundo que se aproxima constantemente al *Dasein* en su abrirse y cerrarse, en su darse y retraerse, donde la tarea humana sería la proposición de la acción de pensar, como cuidado, la iluminación de la verdad del ser. Por eso, pensar y habitar están unidos, ambos deben de presentar acciones dispuestas al cuidado, al no olvido, de esta iluminación que nos constituye fundamentalmente.

### 1.8. ¿Puede el *Dasein* sostenerse en la nada? Lenguaje: la casa de la iluminación del ser

La pareja ontológica ocultación/des-ocultación radicada en el lenguaje de la analítica existencial, será pensada, una vez después de la *Kehre*, mediante palabras que remiten a la inacción del *Dasein*. Ya, por el año 1946, la certidumbre del destino de occidente para con la tecnología era manifiesta e irrenunciable. Por entonces, Heidegger fraguaba, en su conciencia, que el destino de Europa iba parejo a la historia del nihilismo, un nihilismo que era muy propio de la metafísica, es decir, iba parejo a la construcción de un engranaje, o sistema, de racionalización científico-técnica, a escala planetaria, de auto-disposición y auto-regulación,

<sup>26</sup> Desde el contexto de la Grecia antigua, Heidegger mantiene algunas reservas hacia la consideración real de humanismo, ya que éste no desarrolló una teoría rigurosa que fundamentara al ser humano en tanto género. La *polis*, en aquel entonces, no era esbozada como un proyecto civilizatorio como si ocurre con Cicerón y su *República*. Si en la antigua Grecia platónica comienza el humanismo, lo hace porque, allí, se gesta el olvido del ser, su renuncia.

de dimensiones globales. Este engranaje, rotulado en los límites de lo que se ha llamado cibernética y globalización, plasmará lo que, otrora, Heidegger denominara con el término de consumación de la metafísica. Producto de esta tendencia globalizadora es el "cierre" [*Verschlossenheit*] en el que se asienta toda actitud tecno-científica, en cuanto hace palpable la auto-operatividad de lo ente en general. Este cierre, de negro futuro para la visión heideggeriana, ha de entenderse como la posibilidad de una renuncia en la que el *Dasein* pasa a denostar el *Da* propio del mundo, que, a la misma vez, es la dimensión de cercanía del ser con respecto a él. Con el cierre, el *Dasein* consume la actitud metafísica por antonomasia: la sustitución de la diferencia ontológica por un principio óntico, cómodo para el quehacer diario, nihilista. El nihilismo, en este sentido, ha de entenderse con respecto al distanciamiento con el que el *Dasein* decide sobreponerse a la diferencia, a la iluminación del ser y, en particular, a ese "ahí" del mundo que no ha elegido y mediante el cual se proyecta. Es, ahora, cuando surge, en el argot heideggeriano, la voluntad de poder, la ira o lo malvado, quedándose el ser, su alumbrar, en un mero contorno óntico (Cfr. *Ibid.*, 27 y 43). En esta *tierra sin cielo* que constituye el mundo dominado por la cibernética, la actitud más auténtica es la específica del "anular/nidificar" [*das Nichten*]. El trayecto que recorre esta "nadificación" ha de ser, si atendemos a la historia de la metafísica narrada por Heidegger, germinal y constituyente del ser. Pertenece al modo de dar-se propio del ser el desvelar y el ocultar, el mostrar y el anular, justamente, "el ser anula como ser" (*Ibid.*, 44). A lo que cabría añadir "el ser anula como ser, pero no como ente". Y esto es importante, pensamos, para comprender rigurosamente el impulso que mueve a Heidegger a definir la historia de la metafísica como el trayecto de un olvido o, para recordar una excelente película española de Fernando Fernán-Gómez: un *Viaje a ninguna parte*. A ninguna parte porque, de nuevo, el ente no puede contentar al inquebrantable espacio de la diferencia ontológica, de la apertura o del claro del ser. Si esto es cierto, podríamos decir, desde una lente metafísica, que lo que está proponiendo es un nihilismo encubierto fundamentado en la imposibilidad de que lo ente sea *per se*, pero, más aún, y atendiendo a lo expuesto anteriormente, Heidegger está diciendo, explícitamente, que una de las formas en las que el ser se da es a través de la nada. Por eso, no es extraño que se hable de un "anular iluminado" [*gelichtete Nichten*] y, por eso también, esta misma nada, adquiere una importante entidad ontológica a resultas de la cual sólo cabría preguntarse: ¿puede el ser humano sostenerse en la nada del alumbrar propio del ser? o, en cambio, ¿necesita el ser humano de un referente óntico para valerse en el mundo?, y ¿por qué, desde el comenzar de los tiempos platónicos donde la filosofía adquiere un hábito de institución a través de la *Paideia* y la *Politeia*, a este mismo ser humano le ha sido más fácil atenerse al ente y a olvidar el ser?

*Carta sobre el Humanismo*, creemos, es una respuesta con la que Heidegger quiere satisfacer estos interrogantes y justificar, en 1946 más que nunca, la inutilidad e impropiedad del proyecto ilustrado, en concreto, del humanismo. Desde la conciencia del desgarramiento y con las heridas del nazismo aún abiertas, Heidegger propone el resultado de un corolario que ha llevado a Europa a la mayor de sus catástrofes. El comienzo de ese corolario, nefasto y cruento, es, según la interpretación de Heidegger<sup>27</sup>, la *paideia* griega, el intento platónico por

<sup>27</sup> La posición de Heidegger al respecto es que, a *grosso modo*, la historia del olvido del ser comienza con la *paideia* griega. Esto no significa que Platón, o Aristóteles, sean culpables del nazismo. Si afirmáramos esto, el error sería tan garrafal como patente, pues resulta obvio que Platón y Aristóteles no conocieron el nazismo. Pero, en cambio, otra cosa es explicitar la idea implícita de Heidegger, en el recorrido *paideia*-humanitas, de que el humanismo es un saber que olvida el ser y lo sustituye, a la vez, por una determinación óntica, posicionando al *animal rationale* como principio de un fundamento: el pensamiento. Bien es verdad que los griegos no

institucionalizar un saber, el filosófico, que empezó siendo una respuesta ante un estado afectivo individual llamado *thaumazein*, poetizado y pensado por los primeros pensadores: Heráclito y Parménides. *Stricto sensu*, y de una forma provocativa, lo que Heidegger está queriendo decir es que, con la filosofía y la educación, el humanismo se convierte en un delirio con rango de institución y que su obstinado intento de colocar el ente por el ser, ha entendido, ora al sujeto como substancia de un pensamiento, ora al mundo como una red de relaciones ópticas bajo el *faktum* de la operatividad y la rentabilidad. La proposición heideggeriana es triste y, en parte, zozobra porque quiere hacer ver que más de los dos mil quinientos años de historia de la filosofía son, tan sólo, el recuerdo de una huida, la perífrasis de un fracaso ante la imposibilidad de determinación de lo ente en cuanto ente. La historia de la filosofía no ha sabido comprender el principio de la "nada" del ser, no ha comprendido que la nada también es una forma en la que el ser se muestra. En este sentido, Nietzsche es partícipe de esa misma historia en tanto "platonismo invertido" [*umgedrehter Platonismus*]. El hecho paradójico es que Heidegger no puede más que entender que la historia del nihilismo no radica, tal y como él cree, en el intento de otorgar estatuto ontológico a la nada, sino en la sustitución, altanera y furibunda, con la que la metafísica ha pensado el ser. Por eso, la alternativa heideggeriana al humanismo propone destruir, de forma primera y germinal, la misma concepción aristotélica del *zoon politikon* o *zoon logon echon* en la que se asentaba el principio del lenguaje, un lenguaje determinado bajo criterios lógico-gramaticales (Cfr. Aristóteles 1998, 226-230). Para Heidegger, el lenguaje es una cosa que siempre está de "camino al habla". De este modo, el lenguaje no es producto de una mente humana, antes bien, el lenguaje constituye el plexo de sentido dado por el ser, es decir, el lenguaje es el mundo en el que el *Dasein* se encuentra, viviendo y existiendo, aquí o allí, y no, el resultado de una creación humana. El *Dasein* habita ya en un mundo, es decir, en un lenguaje que es, a la misma vez, el ámbito de posibilidad por la que el ser se ilumina, y se da a los seres humanos. Este lenguaje es *Lichtung* porque es expresión de la iluminación del ser (Cfr. Heidegger 1986, 45), el lugar donde acaece eso que es propio de la *Kehre*: el *Ereignis*. El lenguaje es la casa de la iluminación del ser. De esta forma, esta alternativa que da Heidegger ante el impulso, cómodo y pragmático, de la era tecnológica, se bifurca en dos sentidos: uno, materializado en el pensar poético; otro, como modo de una acción mimética para con la pertenencia al ser denominada habitar. Ambos, son ejemplos palmarios del nuevo cambio de viraje del concepto de *Lichtung*. Son, según una expresión cristiana, las únicas esperanzas que le quedan a Heidegger para expresar positivamente lo que otrora se denominó la pregunta por el sentido del ser.

¿No son el pensar y el habitar las únicas muestras del no olvido del ser?

## 2. Bibliografía.

Aristóteles. *Metafísica*, Madrid: Editorial Gredos, 1998.

Cicerón. *Sobre la República*, Madrid: Editorial Gredos, 2002.

Heidegger, M., *Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939-1941). Gesamtausgabe, IV. Abteilung, Band 96*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2014a.

—*Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1939-1941). Gesamtausgabe, IV. Abteilung, Band 95*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2014b.

---

definieron a este ser racional en torno a un género, como sí lo hicieron por ejemplo los romanos (Cfr. *infra*, nota 13), pero también es verdad que la idea heideggeriana es potente, sobre todo, si se piensa que el nazismo es el de-yecto de la idea de *techné* occidental, esto es, la sustitución del ser por un principio de operatividad: el ente.

- Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1939-1941). Gesamtausgabe, IV. Abteilung, Band 94*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2014c.
- Metaphysische Anfangsgründe der Logik im ausgang von Leibniz, Gesamtausgabe, II. Abteilung, Band 26*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2007.
- Die Metaphysik des deutschen Idealismus: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die Damit zusammenhängenden Gegenstände (1809), Gesamtausgabe, II. Abteilung, Band 49*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2006.
- Heidegger, M – Petri, E. *Mein Liebes Seelchen. Brief Martin Heidegger an seine Frau Elfriede. 1915-1970*, München: DVA, 2005.
- Heidegger, M – Arendt, H. *Brief 1925 bis 1975. Und andere Zeugnisse*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2002.
- Heidegger, M., *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1998.
- Die Grundprobleme der Phänomenologie, Gesamtausgabe, II. Abteilung, Band 24*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1997.
- Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1997a.
- Heidegger, M. *Unterwegs zur Sprache*, Stuttgart: Günther Neske, 1997b.
- Kant und das Probleme der Metaphysik*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1991.
- (Brief) über den Humanismus*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1986.
- Heidegger, M – Blochmann, E. *Briefwechsel 1918-1969*, Marbach am Neckar: Deutsche Schillergesellschaft, 1984.
- Heidegger, M. *Einführung in die Metaphysik, Gesamtausgabe, II. Abteilung, Band 40*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1983.
- Sein und Zeit, Gesamtausgabe, I. Abteilung, Band 2*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1977.
- Husserl, E. “La filosofía en la crisis de la humanidad europea” en *Invitación a la fenomenología*, Paidós, Barcelona, 1992.
- Jaeger, W.W. *Los ideales de la cultura griega*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- Ordóñez, J., “Heidegger y la noción de preciencia (Vorwissenschaft) como propedéutica existencial. (Parte 1: Elafecto del tiempo)”. En: *Estudios de Filosofía*. 2014. Núm. 50. Pag. 155-169.
- Safranski, R. *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, Barcelona: Fábula Tusquest, 2003.
- Volpi, F, *¿Aportes a la filosofía? El diario de un naufrago*, Madrid: Maia, 2010.
- Xolocotzi, A. “Entrevista con Hermann Heidegger”, en *La Jornada Semanal*, 27 de mayo de 2007, (<http://www.jornada.unam.mx/2007/05/27/sem-cara.html>) Reproducida en El Mercurio de Santiago de Chile el 2 de septiembre de 2007.