

## Humanismo y superación del subjetivismo

Andrés-Francisco Contreras  
Universidad de Antioquia, Colombia  
[andres.contreras@udea.edu.co](mailto:andres.contreras@udea.edu.co)

*A la memoria de Franco Volpi*

**Publicado en:** Alfredo Rocha de la Torre (ed.), *Heidegger Hoy: Estudios y perspectivas*, Bogotá, Buenos Aires: Editorial Bonaventuriana, Grama ediciones, 2011, pp. 407-429.

Nota: La numeración entre corchetes corresponde a la paginación del texto publicado.

[407] La cuestión del ser del ser humano, íntimamente ligada a la permanente crítica que Heidegger realizara del esquema sujeto-objeto y a su progresivo y cada vez más radical intento de dejar atrás la filosofía de la subjetividad, constituye sin duda uno de los ejes centrales de todo su recorrido filosófico, desde la temprana hermenéutica en la que la “vida fáctica” se apropia comprensoramente de sí misma, pasando por la analítica del ser-ahí (*Dasein*) desarrollada en *Ser y tiempo*, hasta la época tardía, en la que la “esencia del hombre” se describe en términos de un habitar histórico en la “verdad del ser”. Aunque en su primera aproximación a la cuestión del ser del ser humano, en la hermenéutica de la facticidad y en *Ser y tiempo*, Heidegger se dedica principalmente al desenvolvimiento práctico del hombre, la cuestión de su comportamiento ético cotidiano, que hace parte del ejercicio de la *praxis* como tal, no se encuentra tratada. Lo anterior llama la atención, no sólo por el tamaño de semejante “olvido”, sino por la gran presencia de la filosofía práctica de Aristóteles en la obra del joven Heidegger, que llegamos a conocer gracias a los trabajos pioneros de Franco Volpi<sup>1</sup>. Será con ocasión de las preguntas planteadas por Jean Beaufret en 1946 en una carta poco conocida, que Heidegger se pronunciará respecto de esta cuestión inicialmente omitida. En el presente trabajo examinaré algunos elementos del modo peculiar como Heidegger asume la cuestión del humanismo, con el propósito de mostrar, por un lado, su *desplazamiento* de lo ético al plano del ser y, por otro lado, la evolución que se presenta en la tarea que Heidegger se había propuesto, tiempo atrás, de [408] realizar una *destrucción* de la idea de origen cartesiano de *sujeto*: si la analítica existencial del ser-ahí en *Ser y tiempo* constituye ya un rechazo frontal de la subjetividad

---

<sup>1</sup> Cf. VOLPI, Franco. *Heidegger e Aristotele*. Padova: Daphne Editrice, 1984; “Dasein comme praxis: L'assimilation et la radicalisation heideggerienne de la philosophie pratique d'Aristote”. En: *Heidegger et l'idée de la phénoménologie*. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1988, pp. 1-44; “La existencia como praxis. Las raíces aristotélicas de la terminología de *Ser y tiempo*”. En: *Hermenéutica y racionalidad*. Bogotá: Norma, 1994, pp. 327-383.

como substrato básico de todo conocimiento y comportamiento humano, más tarde, con el giro o la vuelta (*Kehre*) en su pensamiento, que se anuncia por primera vez en forma pública en la “Carta sobre el Humanismo” y que implica, de hecho, el abandono mismo de dicha analítica, se llevará a cabo paradójicamente una superación *aún más radical* del subjetivismo. ¿Cuáles son los elementos que están en juego en este importante texto? ¿De qué modo se insertan la cuestión del ser del ser humano y la superación del subjetivismo de la metafísica, en la dinámica de su pensamiento?

## 1. Subjetivismo y existencialismo: la carta de Jean Beaufret

Desafortunadamente no es posible acceder todavía al texto completo de aquella carta de tan sólo dos páginas, que escribiera Beaufret a Heidegger el 10 de noviembre de 1946 y cuya respuesta constituye, con algunas modificaciones, el importante escrito que conocemos bajo el título de “Carta sobre el Humanismo”. Los pocos pasajes disponibles, esto es, aquellos citados por Heidegger mismo y algunos otros aparecidos recientemente, aunque de modo disperso en la literatura secundaria, sugieren que el escrito de Heidegger solamente se comprende a cabalidad, cuando se lo considera desde el conjunto de preguntas que le fueran planteadas<sup>2</sup>. En efecto, cada uno de los temas escogidos por Heidegger, así como los diferentes pasajes de *Ser y tiempo* que intenta aclarar, remiten a interrogantes precisos del filósofo francés. Antes de exponer lo que hasta ahora se conoce de dicha carta, reparemos brevemente en el contexto en el que ésta se inscribe y en la perspectiva profundamente subjetivista que asume Beaufret en su lectura de Heidegger.

En medio del agitado contexto intelectual de la postguerra, un [409] curioso personaje, que ocultaba su identidad bajo el seudónimo de *Pervicax* –obstinado o porfiado–, publica en 1945 un panfleto cuyo título nos permite hacernos una idea acerca del tipo de debates que se libraban por entonces: “Las infiltraciones germánicas en el pensamiento francés”<sup>3</sup>. Sartre, que en dicho panfleto aparece mencionado como “portavoz de un irracionalismo”,

---

<sup>2</sup> Fue Franco Volpi quien en su momento despertó mi interés por la carta de Beaufret y compartió conmigo su conocimiento sobre la misma. Con este corto trabajo rindo homenaje a su memoria y hago público el reconocimiento que guardo hacia él. La publicación de la carta en cuestión se encuentra reservada al ámbito de la futura edición de la correspondencia completa entre Heidegger y Beaufret. Hasta dónde ha sido posible verificar, la exposición más completa de su contenido ha sido realizada por Volpi en la introducción de su edición en italiano de la “Carta sobre el Humanismo”. Un importante párrafo hasta ahora desconocido aparece citado en un trabajo reciente de Hadrien France-Lanord. Para ambos autores el conocimiento de dicha carta fue posible gracias a François Fédier.

<sup>3</sup> Cf. PERVICAX. *Les infiltrations germaniques dans la pensée française*. Paris: Les Éditions Universelles, 1945.

en alusión a la clara inspiración heideggeriana de su obra *El Ser y la Nada* (1943), había respondido a acusaciones semejantes y a otras críticas en su conocida conferencia del 28 de octubre de 1945 en el club Maintenant de París, en la que anunciaba que “el existencialismo es un humanismo”<sup>4</sup>. En aquella ocasión Sartre tomaba distancia de aquel “culto a la humanidad”, que corría el riesgo de desembocar en el fascismo, para defender, en cambio, un “humanismo existencialista” en el que el hombre se realiza como humano en la medida en que se proyecta y persigue desde sí mismo “metas trascendentes”, esto es, *valores*, pero entendidos como realizaciones históricas del hombre<sup>5</sup>. Beaufret, por su parte, aludiendo explícitamente al mencionado panfleto, en un intento por reivindicar el existencialismo y frente a la idea, según él, algo vaga que se tenía entonces del mismo en los círculos filosóficos, literarios y políticos, publicará en junio del año siguiente un breve escrito invitando a realizar una crítica con conocimiento y con el “respeto de la verdad”<sup>6</sup>. Beaufret se esfuerza por ofrecer una definición precisa de lo que es, a su entender, el *existencialismo* y por realizar un balance de los principales ataques que éste recibía (ateísmo, irracionalismo, falta de esperanza y varios más, algunos bastante llamativos). Advertamos, sin embargo, que Beaufret se encontraba grandemente influido por la lectura sartreana de *Ser y tiempo* y que no era todavía el buen conocedor que llegará a ser más tarde del pensamiento de Heidegger, cuya lectura inicia apenas en 1944. A ello se refiere Jean Wahl en una reseña de la conferencia que con el título “Marxismo y existencialismo” ofreciera Beaufret el 8 de abril de 1946, en el mismo lugar en el que Sartre realizara la suya. Wahl dice tajantemente: “El *cogito* cartesiano, sobre el cual insistió Beaufret, no ocupa [410] lugar alguno en la filosofía de Heidegger”<sup>7</sup>. En efecto, para Beaufret, el existencialismo es en primer lugar la afirmación del *cogito* cartesiano o de la *subjetividad* “como punto de partida de toda investigación”<sup>8</sup>. Más allá de lo que podría pensarse y aún cuando la “consciencia” se caracteriza por su “dimensión de interioridad”, anota enseguida, el existencialismo no constituye una restauración del “sujeto aislado”, pues éste considera dicha subjetividad como “ser-en-el-mundo” en medio de un “tejido de relaciones sociales”. Dicha subjetividad existe solamente para sí

---

<sup>4</sup> Cf. SARTRE, Jean-Paul. *L'existentialisme est un humanisme*. Paris: Les Éditions Nagel, 1970.

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 90 y 92.

<sup>6</sup> Cf. BEAUFRET, Jean. “Vers une critique marxiste de l'existentialisme”. En: *La Revue Socialiste: Culture - Doctrine - Action*, 2 (1946), pp. 149-154. Reproducido en: *De l'existentialisme à Heidegger: Introduction aux philosophies de l'existence et autres textes*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2000, pp. 149-154.

<sup>7</sup> En: Fontaine, Mai (1946), p. 480. Citado por JANICAUD, Dominique. *Heidegger en France I*. Paris: Hachette, 2001, p. 115.

<sup>8</sup> BEAUFRET. *De l'existentialisme à Heidegger*, op. cit., p. 150.

misma y se afirma como “libertad” para comprometerse con algo; libertad que llega a manifestarse en el sentimiento de la “angustia”, que él define como la “simple consciencia de que nada exterior al hombre puede suplir su valentía en la obra que le corresponde realizar”<sup>9</sup>. Este ambicioso resumen del existencialismo, que se acerca bastante a Sartre, y en el que se malentiende por completo a Heidegger, termina con la siguiente observación acerca de la historia:

Si la instancia más íntima de la subjetividad es la libertad del hombre como ser-en-el-mundo, la historia humana se convierte entonces en el modo esencial según el cual se manifiesta ‘la fuerza callada de lo posible’, dice Heidegger, es decir, de ‘aquello que puede un hombre’, decía M. Teste. El que el mundo esté regido por un determinismo sin fisura, no convierte el futuro en algo completamente realizado. Al hombre corresponde sacar de sí la lucidez y la valentía de llevar a buen término las tareas que hace suyas. La historia no se basta a sí misma. La verdadera palanca de la historia es la consciencia, en la medida en que ella no cesa de proveer desde su propio fondo la trama de la historicidad subjetiva que presupone toda objetividad histórica para tener sentido<sup>10</sup>.

De esta manera, en un momento en el que el humanismo se manifiesta como una cuestión urgente ante la barbarie de la guerra que acababa de terminar y como si deseara recibir una respuesta semejante a la que ya había dado Sartre en la mencionada conferencia, Beaufret se anima a redactar una carta con preguntas dirigidas a Heidegger, a quien ya había visitado en Friburgo, cuyo contenido es, hasta donde podemos saber, el siguiente: después de varias noticias personales, [411] Beaufret manifiesta su deseo de encontrar en la filosofía de Heidegger, elementos que le permitan dar cuenta del problema del actuar y de la existencia ética del ser humano: “Lo que busco hacer, desde hace ya largo tiempo, es precisar la relación de la ontología con una ética posible”<sup>11</sup>. Con este propósito pide explicaciones respecto del § 59 de *Ser y tiempo*, en un lugar en el que se trata de la interpretación de la consciencia moral (*Gewissen*) en Kant<sup>12</sup> y de un largo pasaje de la *Doctrina platónica de la verdad*, en el que Heidegger rechaza tajantemente el humanismo

---

<sup>9</sup> *Ibíd.*

<sup>10</sup> *Ibíd.*, p. 150.

<sup>11</sup> Citado en: HEIDEGGER, Martin. “Carta sobre el Humanismo”, *Hitos*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza, 2000, p. 288 (“Brief über den Humanismus”, *Wegmarken*, GA 9, p. 352).

<sup>12</sup> Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*. Traducción de Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Trotta, 2003, p. 311 (*Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1993, p. 293).

en su más amplio sentido<sup>13</sup>. Teniendo presente el *engagement* o compromiso del que hablaba Sartre, Beaufret cita en una primera pregunta una frase de Paul Valéry en la que éste habla de los “celadores de la acción” (“*zélateurs de l’action*”)<sup>14</sup>. Aunque desconocemos el sentido completo de esta primera pregunta, lo anterior nos permite entender por qué Heidegger dedica la parte inicial de su respuesta a este tema, realizando múltiples referencias implícitas a Sartre y comenzando su escrito con esta frase: “Estamos muy lejos de pensar la esencia del actuar de modo suficientemente decisivo”<sup>15</sup>. Por otro lado, la frase de Valéry se corresponde con la caracterización corriente de Heidegger, en ese momento, como “celador de la nada” (“*zélateur du néant*”), a lo que se refiere Beaufret mismo en otro lugar<sup>16</sup>. La carta continúa al parecer del modo siguiente:

Una crítica que aquí se le dirige a menudo consiste en asimilar su filosofía a un ‘irracionalismo’ –y, en ese ‘irracionalismo’, se sobrentiende casi una amenaza para los valores de la cultura. Probablemente se trata de una interpretación muy burda. Pero me encantaría poder llegar acerca de este punto a determinaciones para mí tan [412] precisas como las que surgieron en nuestras conversaciones en Todtnauberg. ¿Cómo volver a dar un sentido a la palabra ‘humanismo’? ¿Cómo salvar el elemento de aventura que implica cada investigación, sin hacer de la filosofía una simple aventurera? ¿Qué definición puede tolerar lo que usted llama ‘*die stille Kraft des Möglichen*’ (la callada fuerza de lo posible) sin encerrarse por ello en un dogmatismo de la esencia?<sup>17</sup>.

Al final, en un pasaje menos conocido, Beaufret termina aludiendo al tema de la consciencia y de la intersubjetividad del modo siguiente:

Quisiera también preguntarle sobre el problema de la consciencia. Pienso con usted que la consciencia es ‘*eine Wesensfolge der Ek-sistenz*’ (una consecuencia esencial de la ek-sistencia). Pero ¿podría usted precisar la naturaleza de esta *Wesensfolge*, es decir, el tipo de relación que une la consciencia al ser? ¿Y si contra el solipsismo

---

<sup>13</sup> HEIDEGGER, Martin. “La doctrina platónica de la verdad”, *Hitos*, op. cit., p. 196ss (“Platons Lehre von der Wahrheit”, *Wegmarken*, GA 9, p. 235).

<sup>14</sup> JANICAUD, Dominique, op. cit., p. 113s. A principios de siglo, el sociólogo Eugène de Roberty se refería a Rousseau, Guyau, Marx, Tolstoi y Nietzsche diciendo: “todos los enamorados de la vida en sí misma, ¡todos los celadores de la acción y por la acción!”. DE ROBERTY, Eugène. *Sociologie de l’action: la genèse sociale de la raison et les origines rationnelles de l’action*. Paris: Félix Alcan, 1908, p. 84.

<sup>15</sup> “Carta sobre el Humanismo”, op. cit., p. 259; GA 9, p. 313.

<sup>16</sup> Cf. BEAUFRET, Jean. “Martin Heidegger et le problème de la vérité”. En: *Fontaine*, vol. 63, Novembre (1947). Reproducido en: BEAUFRET, Jean. *De l’existencialisme à Heidegger*, op. cit., p. 90.

<sup>17</sup> Citado en: VOLPI, Franco. “Nota introduttiva”. En: HEIDEGGER, Martin. *Lettera sull’«Umanismo»*. Milano: Adelphi, 1995, pp. 15s. Sobre la “callada fuerza de lo posible” cf. *Ser y tiempo*, op. cit., p. 409; *Sein und Zeit*, p. 394.

psicologista se hace intervenir una comunicación interhumana, cómo el ser hace posible esta comunicación?<sup>18</sup>.

El mismo Beaufret admitiría posteriormente muchas veces que las anteriores preguntas no estaban muy bien formuladas y que habían constituido, más bien, un pretexto para entablar una conversación<sup>19</sup>. En todo caso, éstas no son el resultado de la improvisación, sino de sus propias inquietudes filosóficas y de un vivo interés suyo por apropiarse del “existencialismo”. Como puede verse, de acuerdo con lo dicho más arriba, las preguntas giran en su mayoría en torno de la cuestión de la autonomía o libertad de la consciencia para crear su propia historia. La tarea de precisar la relación de la ontología con una ética posible, parece tener el sentido de querer eludir el riesgo de caer en lo que Beaufret llama aquí “un dogmatismo de la esencia”. Esto quiere decir, presumiblemente, que se trata de pensar una ontología y una ética en las que, a diferencia, por ejemplo, de todo dogmatismo religioso, se evite dictar al hombre su comportamiento<sup>20</sup>. Beaufret interpreta en sus escritos la *apertura* (*Erschlossenheit*) heideggeriana como *consciencia*, en el doble sentido que tiene la palabra en francés y también en español, [413] del *tomar consciencia* de algo, por un lado, y del *lugar* mismo *en el cual* se tiene consciencia de las cosas en general, por otro lado<sup>21</sup>. Adicionalmente, resuenan aquí tanto el sentido cognoscitivo como el sentido moral de la conciencia, que pueden ser diferenciados en alemán mediante el uso de ‘*Bewußtsein*’ y ‘*Gewissen*’ respectivamente, así como el problema planteado por Heidegger mismo, a todo lo largo del segundo capítulo de la segunda sección de *Ser y tiempo*<sup>22</sup>. De este modo, para Beaufret, la toma de consciencia del hombre se origina en su “existencia”, esto es, constituye una “consecuencia esencial” de la misma. ¿Cuál es entonces el tipo de relación que une la consciencia y la toma de conciencia con el ser?<sup>23</sup> El hombre, si bien está determinado en sus posibilidades por su propia “condición”, es responsable, no obstante, de elegir sus propias metas y de llevarlas a cabo. Para él es este aspecto subjetivo lo que se encuentra en juego en el problema de la *acción* humana. ¿Qué definición podemos dar entonces de lo que se llama en *Ser y tiempo*

---

<sup>18</sup> Citado en: FRANCE-LANORD, Hadrien. “Martin Heidegger et la question de l'autre. I. Considérations préliminaires”. En: *Heidegger Studies*, vol. 20 (2004), p. 63.

<sup>19</sup> Cf. JANICAUD, Dominique, op. cit., p. 114ss.

<sup>20</sup> Cf. BEAUFRET, Jean. *De l'existencialisme à Heidegger*, op. cit., p. 30s.

<sup>21</sup> Cf. ibíd., p. 21. *Ser y tiempo*, op. cit., p. 157; *Sein und Zeit*, pp. 132s.

<sup>22</sup> Dicho capítulo se titula “La atestiguación por parte del *Dasein* de un poder-ser propio y la resolución”. Cf. *Ser y tiempo*, op. cit., pp. 287-319; *Sein und Zeit*, pp. 267-301.

<sup>23</sup> Cf. HEIDEGGER, Martin. “Carta sobre el Humanismo”, op. cit., p. 273; GA 9, p. 332.

la “callada fuerza de lo posible”, sin comprometer con ello la libertad humana?<sup>24</sup>. La última pregunta, de gran importancia para una ética, se orienta también en la misma dirección: ¿cómo el ser hace posible la comunicación y la intersubjetividad?

Si bien Heidegger no habla en *Ser y tiempo* de una “comunicación interhumana”, sí se refiere al carácter público del lenguaje, desarraigado y transformado cotidianamente en mera habladuría (*Gerede*) y caracteriza ontológicamente el ser-en-el-mundo de los unos con los otros como un co-ser-ahí (*Mitdasein*)<sup>25</sup>. Aunque Heidegger no pone allí el énfasis en el ‘otro’ –como sí lo hacía, poco antes, en el curso del semestre de verano de 1925–<sup>26</sup>, puede decirse que el ‘co-ser-ahí’ constituye ya, de hecho, la instancia opuesta al “solipsismo psicologista”, como lo llama Beaufret. Sin embargo, tal como Beaufret ha planteado sus preguntas, éstas permanecen dentro de la perspectiva subjetivista a la que se refería críticamente Wahl y muy poco tienen que ver, ciertamente, con la verdadera [414] orientación de *Ser y tiempo*, como se lo hará ver el mismo Heidegger en su respuesta: “En *Ser y tiempo* (p. 38) se dice que todo preguntar de la filosofía ‘repercute sobre la existencia’. Pero la existencia no es aquí la realidad del *ego cogito*. Tampoco es únicamente la realidad de los sujetos, que actuando los unos con los otros llegan a sí mismos”<sup>27</sup>.

Gracias a los textos de Sartre y del mismo Beaufret, que le había llevado personalmente Frédéric de Towarnicki<sup>28</sup>, Heidegger conocía al menos una parte del escrito que, en entregas sucesivas durante 1945, Beaufret había publicado sobre el existencialismo en la revista *Confluences*; un texto lleno de malentendidos, a pesar de los esfuerzos que aquél realizó por señalar algunas diferencias entre Heidegger y Sartre<sup>29</sup>. Al respecto, en una amable carta del 23 de noviembre de ese año, Heidegger aprueba las observaciones que allí se realizan sobre la traducción corriente del término *Dasein* al francés: “Pero si el

---

<sup>24</sup> Cf. *Ser y tiempo*, op. cit., p. 409; *Sein und Zeit*, p. 394. También “Carta sobre el Humanismo”, op. cit., p. 262; GA 9, p. 316.

<sup>25</sup> Cf. *Ser y tiempo*, op. cit., pp. 190ss y 142ss, respectivamente; *Sein und Zeit*, pp. 167ss y 117ss, respectivamente.

<sup>26</sup> Cf. HEIDEGGER, MARTIN. *Prolegómenos a la historia del concepto de tiempo*. Traducción de Jaime Aspiunza. Madrid: Alianza, 2006 (*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20).

<sup>27</sup> HEIDEGGER, Martin. “Carta sobre el Humanismo”, op. cit., p. 281; GA 9, p. 343.

<sup>28</sup> Cf. DE TOWARNICKI, Frédéric. *À la rencontre de Heidegger: souvenirs d'un messenger de la Forêt-Noire*. Paris: Gallimard, 1993.

<sup>29</sup> BEAUFRET, Jean. “À propos de l'existentialisme”. En: *Confluences*, 2-7, Mars - Septembre (1945). El texto integral aparece reproducido igualmente en: BEAUFRET. *De l'existencialisme à Heidegger*, op. cit., pp. 11-32.

alemán tiene sus recursos, el francés tiene sus límites”<sup>30</sup>. En *eso*, ambos coinciden. ¡Heidegger, sin embargo, no dice nada más! Evidentemente, el comentario resulta totalmente insignificante, por un lado, frente a los graves problemas de interpretación que allí se presentaban y, por otro lado, frente a las enormes pretensiones exegéticas y filosóficas de Beaufret. Al fin y al cabo en el artículo de *Confluences* se pasa revista de todos los grandes temas de la analítica existencial, buscando nada más ni nada menos que las “consecuencias éticas y políticas” del “existencialismo heideggeriano”. ¿Qué pensaba Heidegger al respecto? La respuesta solamente llegaría más tarde con la “Carta sobre el Humanismo”. A decir verdad, sin saberlo muy bien, con sus preguntas Beaufret apuntaba a una de las cuestiones que más preocupaban a Heidegger y que constituye, de hecho, uno de los motivos principales de la *vuelta* en su filosofía, a saber: la relación del hombre con el *ser*. Las preguntas de Beaufret, si bien se realizaban con un conocimiento insuficiente y en una orientación ajena al pensamiento de Heidegger, resultaron en alguna medida *pertinentes*, independientemente de las circunstancias externas que pudieron haber motivado la extensa respuesta.

[415] Poco después de la recepción de la “Carta sobre el Humanismo”, Beaufret publicará una parte importante de la misma en la revista *Fontaine*, precedida de un nuevo estudio suyo sobre el problema de la verdad<sup>31</sup>, en el que se muestra mucho más prudente acerca de la relación con Sartre: “el plano sobre el cual aquél se sitúa, no se encuentra en ninguna parte con el plano en el cual está situado Heidegger” –dice aludiendo a un pasaje de la respuesta<sup>32</sup>. Siguiendo el movimiento que opera en el pensamiento mismo de Heidegger, aunque sin caer en cuenta todavía de la relevancia de este *giro*, Beaufret colocará ahora el énfasis de su presentación en la cuestión del ser, la cual según dice es presupuesto y pregunta fundamental de la filosofía, base sobre la que se asienta el “derecho absoluto” que tiene el *cogito* y sobre la que se desarrolla toda ética posible; dos temas que visiblemente le siguen interesando y que orientan todavía su lectura<sup>33</sup>. La diferencia entre aquel “plano en el que solamente hay hombres” (Sartre) y el plano mismo del ser al que

---

<sup>30</sup> Cf. HEIDEGGER, Martin. Carta a Jean Beaufret: Friburgo, 23 de noviembre de 1945. En: *Questions III et IV*. Traducción de Roger Munier. Paris: Gallimard, 1990, pp. 128-130. BEAUFRET, Jean. *De l'existencialisme à Heidegger*, op. cit., p. 16.

<sup>31</sup> Cf. BEAUFRET, Jean. “Martin Heidegger et le problème de la vérité” y HEIDEGGER, Martin. “Lettre à Jean Beaufret”. Traducción de Joseph Rován. En: *Fontaine*, 63 (1947), pp. 758-785 y 786-804 respectivamente.

<sup>32</sup> BEAUFRET, Jean. *De l'existencialisme à Heidegger*, op. cit., p. 88.

<sup>33</sup> “Partir como Heidegger del *Dasein* no es, pues, en modo alguno, rechazar la consciencia o, como dice Sartre, ‘evitar’ el *cogito*. Al contrario, es despejar y hacer aparecer la condición ya presupuesta implícitamente, allí en donde hay realmente consciencia, esto quiere decir, en todas partes en donde la consciencia es algo más que una palabra arrojada a debate” (ibíd., p. 89).

apunta Heidegger<sup>34</sup>, así como la óptica con la cual Beaufret leía por esta época tanto a Heidegger como a Descartes, puede expresarse muy bien mediante una espléndida frase citada un poco después por Beaufret, que Valéry habría pronunciado en 1937 en la inauguración de la celebración del tricentenario del *Discurso del método* en París: “Yo existo, decía Valéry, esto no tiene mucho *sentido*, pero sí mucho de *valor*”<sup>35</sup>.

[416]

## 2. Humanismo y metafísica

Muy seguramente Heidegger habrá percibido de nuevo en los textos y en las preguntas de su interlocutor, el peligro de una lectura moralizante de *Ser y tiempo*, como la que se había dado ya en la primera recepción de la obra en Alemania y que él tuvo que rechazar repetidas veces. De hecho, Heidegger había insistido ya en su obra de 1927 en que la impropiedad no es “un ser ‘menos’ o un grado de ser ‘inferior’” y que la caída (*Verfallen*) del ser-ahí no debe ser comprendida como si fuera “una ‘caída’ desde un ‘estado original’ más puro y más alto”<sup>36</sup>. Ambos conceptos pertenecen, ciertamente, a la descripción de la *relación de ser* del ser-ahí y no se encuentran, por tanto, en ninguna escala o jerarquía ni aluden, como puntualizará en su respuesta, a ningún tipo de comportamiento moral del ser humano<sup>37</sup>. En este sentido, el arrojamiento no constituye una condición de la que el hombre debiera y pudiera liberarse partiendo de la *angustia*, sino que es el modo como el ser-ahí se encuentra siempre en su situación<sup>38</sup>. En cuanto a la ética, como tal, Heidegger recordará la pregunta desafortunada que le hiciera un amigo suyo –que suele ser confundido con Beaufret–, poco después de la aparición de *Ser y tiempo*: “¿Cuándo escribe usted una ética?”<sup>39</sup>. Evidentemente, el sentido de su propuesta no era el de escribir una “ontología” que pudiese ser completada más tarde con una “ética”, sino el de pensar el ser del ser-ahí desde una base anterior, esto es, desde el ser-en-el-mundo cotidiano en el

---

<sup>34</sup> Cf. “Carta sobre el Humanismo”, op. cit., p. 275; GA 9, p. 334.

<sup>35</sup> *De l'existencialisme à Heidegger*, op. cit., p. 60. “La filosofía existencialista”. En: BEAUFRET, Jean. *De l'existencialisme à Heidegger*, op. cit., p. 60. Como sabemos, Heidegger no asiste a este Congreso pese al interés manifestado por Émile Bréhier para que fuese incluido en la delegación alemana. Heidegger se refiere a este incidente en su conversación con el Spiegel en 1966 (Cf. “Spiegel Gespräch mit Martin Heidegger“, *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*, GA 16). Cf. HEIDEGGER, Martin. *La autoafirmación de la Universidad alemana. El rectorado, 1933-1934. Entrevista del Spiegel*. Traducción de Ramón Rodríguez García. Madrid: Tecnos, 1996, p. 66.

<sup>36</sup> Cf. *Ser y tiempo*, op. cit., pp. 68 y 198, respectivamente, y p. 190; *Sein und Zeit*, pp. 43 y 176, respectivamente, y p. 167. Cf. también: HEIDEGGER, Martin. *Prolegómenos a la historia del concepto de tiempo*, op. cit., p. 306; GA 20, p. 337.

<sup>37</sup> Cf. HEIDEGGER, Martin. “Carta sobre el Humanismo”, op. cit., p. 273; GA 9, p. 332.

<sup>38</sup> Cf. HEIDEGGER, Martin. *Ser y tiempo*, op. cit., p. 303; *Sein und Zeit*, p. 284.

<sup>39</sup> HEIDEGGER, Martin. “Carta sobre el Humanismo”, op. cit., p. 288; GA 9, p. 353.

que el ser-ahí se desenvuelve y se comporta respecto de sí mismo, de aquello que le sale al encuentro y de los demás. Todo ello en dirección del ser mismo, en cuanto aquello en cuya comprensión se mueve este ser-ahí y en cuanto aquello hacia lo cual es preciso remontarse mediante el planteamiento de una pregunta sistemáticamente eludida y hasta excusada por la filosofía: la pregunta por el ser. Visto desde la perspectiva de *Ser y tiempo*, la respuesta general a las preguntas de Beaufret podría ser introducida mediante un pasaje del § 63 en el que Heidegger afirma:

Se “supone” no demasiado, sino *demasiado poco* para la ontología del *Dasein*, cuando se “parte” de un yo carente de mundo, para proporcionarle luego un objeto y una relación a éste, carente de fundamento [417] ontológico. *Muy corto alcance tiene la mirada* cuando se problematiza “la vida” y se toma *en seguida* en cuenta *ocasionalmente también* la muerte. El objeto temático queda *dogmática y artificialmente mutilado* cuando uno se limita “primeramente” a un “sujeto teórico”, para luego completarlo “por su lado práctico” con el agregado de una “ética”<sup>40</sup>.

En *Ser y tiempo*, en lugar de asumir como punto de partida incuestionado la “existencia” de un sujeto que se enfrenta a un mundo objetivo, que decide libre y racionalmente sobre su acción y sobre su comportamiento respecto de los demás, Heidegger pregunta por el *modo de ser* de aquel ser que en cada caso y *de facto* es cada uno; y lo hace de un modo que él mismo considera consecuente con el imperativo fenomenológico de atenerse a las cosas mismas. Aunque todavía cercano a la problemática husserliana y neokantiana del *darse* originario, Heidegger describe el ser del ser humano como cuidado (*Sorge*), buscando con ello abarcar la totalidad del contenido fenoménico propio de este ser-ahí, que en su ser-en *ese* mundo compartido en el que vive y en el que anda cotidianamente, *es* ya siempre con los demás. Esta descripción del ser del ser-ahí, es anterior a la distinción entre un sujeto teórico y un sujeto práctico, por lo que Heidegger supera, ya desde *Ser y tiempo*, el marco mismo bajo el cual Beaufret planteaba sus preguntas.

La perspectiva ontológica que Heidegger adopta, representa un importante cambio respecto de la filosofía del momento, lo que hace que su propuesta no pueda ser simplemente equiparada con la problemática tradicional de la subjetividad, la intersubjetividad, el conocimiento del mundo, la ética y la acción humana en general. Este cambio, en el que la fenomenología se concibe como ontología y se realiza mediante la

---

<sup>40</sup> *Ser y tiempo*, op. cit., p. 334 ; *Sein und Zeit*, p. 315.

interpretación explicitante (*Auslegung*) de aquello que ya previamente y *de facto* se es<sup>41</sup>, puede apreciarse muy bien en la crítica que Heidegger realiza a Descartes. De acuerdo con Heidegger, asumiendo el *sum* del ego como *cogito* y esta *res cogitans* según los presupuestos ontológicos medievales, éste omite la realización de una ontología del ser-ahí, con lo que se deja de lado por completo a partir de ahora el “sentido de ser del *sum*” de este *cogito sum*<sup>42</sup>. Heidegger no sólo proyecta para la segunda parte nunca publicada de su obra, una sección dedicada a despejar los fundamentos ontológicos del *cogito* [418] *sum*, sino que llega a caracterizar la analítica del ser-ahí –no sin guardar cierta prudencia– como el planteamiento de la “pregunta ontológica por el ser del *sum*”<sup>43</sup>. En este sentido, si la analítica del ser-ahí hubiese de partir del *cogito sum*, sería preciso invertir sus términos y realizar una nueva “verificación ontológico fenoménica” de su contenido. De acuerdo con ello, dice Heidegger: “La primera afirmación sería entonces el ‘*sum*’, en el sentido de yo-estoy-en-el-mundo”<sup>44</sup>. El único reparo que manifiesta Heidegger en contra de esta caracterización, es el riesgo que ella supone de inducir al error de creer que se debe partir del sujeto; lo que evidentemente no constituye el propósito de su analítica, la cual, por lo demás, no sólo desarrolla el *sum* del *cogito* en el sentido que acabo de indicar, sino que se orienta desde el comienzo hacia la cuestión del ser en general, por más que Heidegger no llegue a ofrecer la respuesta concreta que sobre ello había proyectado inicialmente. Aquello que en *Ser y tiempo* aparece nombrado como “olvido del ser”, es decir, el no preguntarse explícitamente por el ser, el no poner en cuestión este ser presente y substancial que se asume implícitamente como punto de partida y que según Heidegger se presenta ya en el *cogito* cartesiano, se corresponde con aquello que éste identificará poco tiempo después como metafísica y humanismo.

Resulta sumamente interesante el hecho de que Beaufret plantee su pregunta acerca de cómo volver a dar sentido a la palabra “humanismo”, a sabiendas del rechazo de Heidegger por el mismo. Sin mencionar explícitamente esta palabra, Heidegger se pronunciaba ya en *Ser y tiempo* brevemente al respecto, al final del pasaje sobre Kant acerca del cual precisamente preguntaba Beaufret en su carta: “El *Dasein* es considerado

---

<sup>41</sup> Cf. *ibíd.*, p. 60; *Sein und Zeit*, p. 38.

<sup>42</sup> *Ibíd.*, p. 48; *Sein und Zeit*, p. 24.

<sup>43</sup> *Ibíd.*, p. 71; *Sein und Zeit*, p. 46.

<sup>44</sup> Cf. *ibíd.*, p. 232; *Sein und Zeit*, p. 211. En esta línea y con un título provocador, que evoca las conferencias que diera Husserl en París en 1929, Jean-François Courtine ha hablado recientemente de “Las meditaciones cartesianas de Martin Heidegger”. Traducción de Andrés Francisco Contreras. En: *Anuario Colombiano de Fenomenología*, vol. 3 (2009), pp. 207-233. Véase también el excelente trabajo de Jean-Luc Marion: “L’ «ego» et le «Dasein»”. En: *Réduction et Donation: Recherches sur Husserl, Heidegger et la Phénoménologie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1989.

como un ente del que hay que ocuparse. Y este ocuparse tiene el sentido de la ‘realización de valores’ o del cumplimiento de normas”<sup>45</sup>. El humanismo plantea tradicionalmente, en efecto, el problema de la peculiaridad del ser humano, de su lugar en el mundo y en la comunidad, en relación con el asunto de la correcta formación del espíritu; cuestiones que Heidegger entiende en directa relación con la filosofía [419] de los valores, la cual supone, en último término, una previa e incuestionada ontología del ser-ahí. Pero será propiamente en *La doctrina platónica de la verdad* –escrito publicado por primera vez en 1942–, en dónde Heidegger abordará plenamente esta cuestión, poniendo la teoría platónica de las ideas como base ontológica implícita a lo largo de toda la historia de la filosofía<sup>46</sup>. Mientras que al comienzo de *Ser y tiempo* Platón era considerado positivamente como antecedente destacado en el cuestionamiento ontológico, en el análisis del mito de la caverna que ahora se lleva a cabo, éste se convertirá en el responsable del olvido del ser y en el inicio mismo de la historia de la metafísica, que alcanza su consumación en el pensamiento de Nietzsche, con la “transvaloración de todos los valores”, que hace de él, según Heidegger, “el más destacado platónico de toda la historia de la metafísica occidental”<sup>47</sup>.

De acuerdo con Heidegger, en Platón se produce un “cambio en la esencia de la verdad”, una “transformación de la esencia de la ἀλήθεια”, que da origen a aquello que se llamará “metafísica”<sup>48</sup>. Con Platón la “ἀλήθεια pasa a estar bajo el yugo de la ἰδέα”, es decir, ya no se la entiende desde sí misma como desocultamiento (*Unverborgenheit*), sino desde aquello que lo ente tiene de permanente. Así, la ἰδέα se hace dueña y señora de la ἀλήθεια o, lo que es lo mismo, el ser se interpreta desde ahora como *idea* –lo que se corresponde, evidentemente, con la interpretación del ser como *presencia* de la que ya se había hablado en *Ser y tiempo*. Ahora bien, entre todas las ideas, es la idea de bien (τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα), aquella forma suprema que constituye la causa y el origen de la aparición y permanencia de las cosas. Con Platón, la filosofía se convierte en un “alzar la mirada

---

<sup>45</sup> *Ser y tiempo*, op. cit., p. 311; *Sein und Zeit*, p. 293.

<sup>46</sup> Dicho texto fue redactado en 1940 tomando como base algunas ideas expresadas antes en Friburgo, en el curso del semestre de invierno de 1931/32 que lleva por título *De la esencia de la verdad*. Resulta significativo que Heidegger lo haya publicado en 1942, en el segundo número del anuario *Geistige Überlieferung*, órgano de difusión del Instituto *Studia humanitatis* de Berlín, que había sido fundado por Ernesto Grassi –mismo editor de la “Carta sobre el Humanismo”. Grassi, por su parte, dedicó gran parte de su obra a dar a conocer el humanismo italiano, especialmente el de Giambattista Vico, discutiendo de modo permanente la posición de Heidegger. Cf. GRASSI, Ernesto. *Heidegger y el problema del humanismo*. Traducción de Ubaldo Paoli Pérez. Barcelona: Anthropos, 2006.

<sup>47</sup> HEIDEGGER, Martin. “La doctrina platónica de la verdad”, op. cit., p. 190; GA 9, p. 227.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 192; GA 9, p. 230.

hacia las ‘ideas’”, en la que lo determinante será la ὀρθότης o rectitud de dicha mirada. De este modo, Heidegger encuentra en él las bases fundamentales, tanto del “humanismo”, entendido como el intento de adecuarse a dicha verdad, como [420] del concepto metafísico de verdad como correspondencia (*adaequatio intellectus ad rem*)<sup>49</sup>. Aquello que atrae la atención de Heidegger en el mito platónico no es el encontrarse encadenados de los hombres al interior de la caverna ni tampoco el salir a la luz del día de quienes han sido liberados, sino precisamente el tránsito del interior al exterior y viceversa. En estos *tránsitos* se da la *adaptación* de la mirada, necesaria para permitir la correcta visión de las cosas en el ámbito que constituye, en cada caso, la norma de lo verdadero. Pero dicha adaptación es, justamente, el tema central de la παιδεία, la formación (*Bildung*) del ser humano, esto es, humanismo en el sentido más amplio<sup>50</sup>. Según Heidegger, a partir de Platón toda la metafísica se preocupa por el modo como el hombre se sitúa en medio de lo ente. Así, la metafísica asume la tarea de conducir al hombre hacia la realización de aquello que en cada momento se considera propio de su esencia, mediante el “acuñamiento de una determinada postura ‘moral’”. Heidegger concluye este importante pasaje sobre el humanismo de la siguiente manera:

La historia narrada en el símil de la caverna permite contemplar qué es lo que de verdad sucede todavía en el presente y en el futuro de la historia de la humanidad occidental: en el sentido de la esencia de la verdad en cuanto corrección del representar, el hombre piensa todo lo ente según “ideas” y estima todo lo real de acuerdo con “valores”. Lo único de verdad y seriamente decisivo no es qué ideas y qué valores se establecen, sino en general que lo real sea interpretado de acuerdo con “ideas” y “el mundo” sea estimado según “valores”<sup>51</sup>.

De acuerdo con esto, el humanismo está constituido por una interpretación previa de lo ente, es decir, de la historia, del mundo, de la naturaleza, etc. Bajo este entramado metafísico de “ideas” y de “valores”, se concibe el lugar del hombre en el mundo y el modo adecuado de llevar a cabo su formación. Por lo tanto, no resulta para nada extraño que en la “Carta sobre el Humanismo”, Heidegger defina dicho humanismo del modo siguiente: “Todo humanismo se basa en una metafísica, excepto cuando se convierte él mismo en el fundamento de tal metafísica. Toda determinación de la esencia del hombre, que, sabiéndolo o no, presupone ya la interpretación de lo ente sin plantear [421] la

---

<sup>49</sup> Cf. *ibíd.*, p. 198; GA 9, p. 238.

<sup>50</sup> Cf. *ibíd.*, p. 196ss; GA 9, p. 236ss.

<sup>51</sup> *Ibíd.*, p. 197; GA 9, p. 237.

pregunta por la verdad del ser es metafísica”<sup>52</sup>. En su ingente esfuerzo por ir más allá del pensamiento metafísico, orientándose hacia la verdad del ser, Heidegger considera estar conduciendo al hombre a su lugar más propio. El pensar más elevado es aquél que busca dar cuenta de la verdad del ser –auténtico ἦθος del hombre– y no aquél que, preocupándose por las exigencias de una situación presente, pretende conducir al hombre a una *humanitas* determinada, que sirva en ese contexto como norma de lo verdadero. Por eso y aún cuando pueda parecer extraño, esta respuesta de Heidegger a Beaufret, en la que el “yo soy” o “yo existo” no es tenido ya en cuenta en su “valor”, sino acaso en su “sentido” (Valéry) –su sentido de *ser*–, constituye, pese a todo, una suerte de “humanismo”:

Pero, tendrá usted ganas de replicarme desde hace tiempo, ¿acaso un pensar semejante no piensa precisamente la *humanitas* del homo *humanus*? ¿No piensa esa *humanitas* en un sentido tan decisivo como ninguna metafísica lo ha pensado nunca ni lo podrá pensar jamás? ¿No es eso “humanismo” en el sentido más extremo? Es verdad. Es el humanismo que piensa la humanidad del hombre desde su proximidad al ser. Pero, al mismo tiempo, es un humanismo en el que lo que está en juego ya no es el hombre, sino la esencia histórica del hombre en su origen procedente de la verdad del ser. Pero, ¿acaso en este juego no está y no cae también dentro de él la ex-sistencia del hombre? Así es<sup>53</sup>.

La posición aquí evocada denota una radicalización de la perspectiva ontológica de *Ser y tiempo*, que como vimos es completamente ajena a toda cuestión moral y a toda defensa de ideales determinados. Subrayemos, sin embargo, las últimas frases de este pronunciamiento y la pregunta que Heidegger se hace al final: Aquí se trata, a pesar de todo, de un “humanismo”; no cualquiera, sino de aquél “en el sentido más extremo”, es decir, uno en el que *no está en juego el hombre*, sino el ser mismo en cuya verdad el hombre tiene su origen y su existencia histórica. Pero si la existencia del hombre cae y está en juego, de todas maneras, en la cuestión de la verdad del ser ¿cómo se manifiesta dicha verdad en la existencia situada del hombre, en su comportamiento práctico [422] y en la exigencia que éste tiene, en dicha *praxis*, de adoptar posiciones éticas determinadas?

---

<sup>52</sup> Op. cit., p. 265; GA 9, p. 321. Junto con este sentido general de humanismo, Heidegger hace referencia al humanismo de la República Romana en su proveniencia de la Grecia tardía, al humanismo del Renacimiento italiano de los siglos XIV y XV, al humanismo alemán del siglo XVIII, con Winckelmann, Goethe y Schiller –pero no Hölderlin– y, finalmente, a los humanismos de Marx, Sartre y el cristianismo. Cf. HEIDEGGER, Martin. “Carta sobre el Humanismo”, op. cit., p. 264s; GA 9, p. 320s.

<sup>53</sup> *Ibid.*, p. 281; GA 9, p. 342s.

Al comienzo de *Ser y tiempo*, explicando el sentido de la analítica ontológica del ser-ahí, Heidegger dejaba abierta la pregunta de si las investigaciones concretas que llevan el rótulo de “antropología”, “ética” o “política”, entre muchas otras, habrían sido realizadas o no con suficiente “originariedad existencial”<sup>54</sup>. Solamente una elaboración de las estructuras existenciales del ser-ahí “suficientemente elaboradas en una orientación explícita hacia el problema del ser”, proporcionaría una justificación existencial de dichas investigaciones. En este momento, el lector podría preguntarse acerca de aquello que ganarían la antropología, la ética o la política concretas, con la respuesta a la pregunta por el ser y el conocimiento explícito de las estructuras de ser del ser-ahí en las que dichos saberes se originan. Además de obtener en ello su justificación, se podría esperar que este conocimiento transparente de su sentido ontológico, les proporcionase una cierta “orientación” en la investigación positiva. Quizá entonces, en este marco, el comportamiento ético y político concreto, pudiese recibir una adecuada descripción hermenéutico-fenomenológica. En todo caso, no parece que ello pudiese implicar una especie de “guía concreta” para la acción humana. En *Ser y tiempo*, Heidegger insiste reiteradamente en la necesidad de dejar atrás la filosofía de los valores y aquella imagen inadecuada, según la cual la teoría precede a la práctica y según la cuál esta última no es más que la posterior “aplicación” de aquella. Ahora, en la “Carta sobre el Humanismo”, toda posición que se asuma respecto del ser humano, de su educación, del desarrollo de sus capacidades, de su lugar en el mundo, etc., se presenta como *insalvable*: ¡si no se basa en una metafísica, entonces constituye una!<sup>55</sup>.

### 3. Una superación radical del subjetivismo

Con la respuesta a Beaufret en la “Carta sobre el Humanismo”, quedará afirmada la gran diferencia que separa la filosofía de Heidegger del existencialismo, así como el *desplazamiento* que éste lleva a cabo de la problemática ética tradicional a la escucha y el pensar de la “verdad del ser”, estancia en la que habita (ἦθος) el ser-ahí humano<sup>56</sup>. Se trata [423] de una respuesta sin duda “insólita” para aquello que seguramente esperaba Beaufret al preguntar por la ética, el compromiso de la filosofía con la acción, la toma de

---

<sup>54</sup> Op. cit., p. 40; *Sein und Zeit*, p. 16.

<sup>55</sup> Acerca de esta “ética originaria”, que merece sin duda un análisis más profundo del que es posible realizar aquí, remito al interesante trabajo de CERESO, Pedro. “De la existencia ética a la ética originaria”. En: DUQUE, Félix (ed.). *Heidegger: La voz de tiempos sombríos*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1991.

<sup>56</sup> Op. cit., p. 291 ; GA 9, p. 356.

consciencia y el sentido posible de un humanismo. Ya desde su primer párrafo, Heidegger sostiene que de todo aquello que el ser humano hace, el pensar que busca la filosofía, así como también cierto tipo de poetizar, se presentan como un *actuar* en un sentido eminente, en la medida en que allí se busca realizar o llevar a cabo (*vollbringen*) la relación del hombre con el ser, para traer al lenguaje la *verdad del ser* y allí resguardada, custodiarla (*aufbewahren*). Por eso, pensadores y poetas aparecen representados aquí como los auténticos vigilantes o guardianes (*Wächter*) de la “casa del ser” –o si se quiere, como los auténticos “celadores de la acción”, por evocar la frase de Valéry citada en su primera pregunta por Beaufret. En este sentido, dice Heidegger, refiriéndose a la toma de consciencia del hombre y al problema de la acción: “El pensar no es sólo *l’engagement dans l’action* para y mediante lo ente, en el sentido de lo real de la situación presente. El pensar es *l’engagement* mediante y para la verdad del ser”<sup>57</sup>.

Aunque la “Carta sobre el Humanismo” podría dar la impresión de encontrarse en completa continuidad y armonía con los desarrollos de *Ser y tiempo*, al situar su pensamiento en la perspectiva de la “verdad del ser”, Heidegger pone en cuestión su propio “proyecto” e intenta avanzar hacia una concepción más radical del ser del ser-ahí en múltiples aspectos, especialmente en lo que se refiere al estar fuera (*ex-*) de la existencia. En efecto, si la existencia era pensada en *Ser y tiempo* como ser-en-el-mundo, en abierta oposición a la consciencia trascendental de Husserl y a la idea de origen cartesiano de *sujeto* en general, ahora la aperturidad propia del *ahí* del ser-ahí humano, es reinterpretada en términos de la verdad misma del ser, lo que representa, ciertamente, una superación aún más radical del subjetivismo y no solamente, como podría pensarse, un simple cambio en el punto de vista o un mayor acento en la cuestión del ser. Antes de volver a la pregunta de Beaufret acerca de la relación del ser con la existencia, es necesario realizar algunas precisiones sobre el *giro* o *vuelta* (*Kehre*) en la filosofía de Heidegger, en la que según él se alcanza “por primera vez una adecuada caracterización del ser-ahí, esto es, de la esencia del ser humano pensado en términos de la verdad del ser como tal” –como dice en otra conocida carta, esta vez dirigida al padre Richardson<sup>58</sup>.

[424] Con el término *Kehre*, más que dar cuenta de la evolución de su propia concepción filosófica, Heidegger busca primordialmente dar expresión a una tarea *necesaria* del pensamiento, que comporta para él un *cambio* en su filosofía; cambio que involucra, al

---

<sup>57</sup> *Ibíd.*, p. 260; GA9, p. 314.

<sup>58</sup> HEIDEGGER, Martin. “Carta a W. J. Richardson: comienzos de abril de 1962”. En: RICHARDSON, William. *Heidegger: Through phenomenology to thought*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1963, pp. XX/XXI.

mismo tiempo, una *reafirmación* de la pregunta fundamental de la que ésta parte<sup>59</sup>. Según se decía por primera vez en forma pública en la “Carta sobre el Humanismo”, la tercera sección de la primera parte de *Ser y tiempo* titulada “Tiempo y ser”, en la que se daría una respuesta concreta a la cuestión del ser, no habría podido ser dada a la imprenta puesto que “el pensar no fue capaz de expresar ese giro con un decir de suficiente alcance ni tampoco consiguió superar esa dificultad con ayuda del lenguaje de la metafísica”<sup>60</sup>. En esta obra incompleta, pensada en un lenguaje insuficiente que requiere ser superado, se encuentra *indicado*, no obstante, el giro que busca el pensamiento, esto es: un giro en el que se llega por primera vez “a la dimensión desde la que se ha experimentado *Ser y tiempo*”; un giro que en ese momento se denominó “Tiempo y ser” y que, entretanto, daría lugar a nuevos y variados intentos por parte de Heidegger de *pensar y decir* otra vez *aquello mismo*<sup>61</sup>. ¿De qué manera se pensaba la relación del ser-ahí con el ser en *Ser y tiempo*, cómo se percibe retrospectivamente la analítica del ser-ahí que allí se presentaba y en qué sentido la perspectiva posterior de la “verdad del ser” va más allá de ella?

Como sabemos, desde las primeras páginas de *Ser y tiempo*, el ser humano aparece como aquel ente que se caracteriza por comprender *ser*, lo que lo convierte en un ente privilegiado entre los demás y en tema mismo de la indagación que habrá de conducir al planteamiento explícito de la pregunta por el ser. En el § 66 Heidegger reconoce abiertamente [425] que las estructuras ontológicas del ser-ahí mostradas, sólo se comprenderán plenamente en su sentido desde el marco del concepto general de ser, es decir, desde el marco de aquella tercera sección nunca publicada de la obra<sup>62</sup>. La parte publicada alcanza solamente a desarrollar la temporalidad (*Zeitlichkeit*) del ser-ahí, la cual constituye precisamente el “sentido del ser”, es decir, el horizonte que hace posible la comprensión preontológica del ser. Sin embargo, aunque en *Ser y tiempo* todo apunte

---

<sup>59</sup> Cf. *ibíd.*, pp. XVI/XVII.

<sup>60</sup> HEIDEGGER, Martin. “Carta sobre el Humanismo”, *op. cit.*, p. 270; GA 9, p. 328. Resulta significativo el hecho de que Richardson mismo haya escrito a Heidegger preguntando por la *Kehre*, justo después de haber asistido a la conferencia que éste ofreciera en Friburgo el 31 de enero de 1962, precisamente con el título de “Tiempo y ser”.

<sup>61</sup> La *Kehre* representa por sí misma una cuestión altamente compleja que no es posible desarrollar aquí en toda su dimensión. Remito al trabajo de GRONDIN, Jean. *Le tournant dans la pensée de Heidegger*. Paris: Presses Universitaires de France, 1987. Este estudio sigue siendo un buen punto de partida, pese a que apareció poco antes de los *Beiträge zur Philosophie* (GA 65); texto al que remite Heidegger mismo en una nota de su ejemplar de mano de la “Carta sobre el Humanismo”, *op. cit.*, p. 259; GA 9, p. 313. Se trata de un escrito compuesto entre 1936 y 1939 en el que Heidegger pone en cuestión todo el proyecto de *Ser y tiempo*. Aunque ello sobrepasa el marco del presente análisis, remito especialmente a los §§ 42 y 255 para iluminar mejor el carácter filosófico –y menos autobiográfico– de la *Kehre*. Cf. GA 65, pp. 84-87 y 407-409, respectivamente. En castellano: *Aportes a la Filosofía. Acerca del Evento*. Traducción de Dina Picotti. Buenos Aires: Biblos, 2003, pp. 82-84 y 326-328, respectivamente.

<sup>62</sup> Cf. *Ser y tiempo*, *op. cit.*, p. 350; *Sein und Zeit*, p. 333.

desde el comienzo al ser mismo –el cuál se reconoce incluso como aquello que está más allá de todo ente y que es, en este sentido, “lo *transcendens* por excelencia”<sup>63</sup>, la temática queda planteada en los términos del ser-ahí al que “le va” dicho ser. Como decía Heidegger desde el principio: “la pregunta por el ser no es otra cosa que la radicalización de una esencial tendencia de ser que pertenece al *Dasein* mismo, vale decir, de la comprensión preontológica del ser”<sup>64</sup>. Aquí se puede ver el gran límite que parece percibir Heidegger en su analítica existencial, frente a sus auténticas pretensiones: La orientación hermenéutico-fenomenológica bajo la cual se desarrolla dicha analítica, se queda corta frente a la tarea necesaria de realizar un *giro* hacia la cuestión del ser mismo; giro que ya ha sido previsto en la arquitectura interna de *Ser y tiempo*, aunque aún no ha sido llevado a cabo; giro en el que, a juzgar por los escritos posteriores, el ser mismo ya no puede seguir siendo visto como una *radicalización* de un modo de ser del ser-ahí.

Esto se encuentra relacionado con el carácter trascendental que Heidegger reivindica para su proyecto. No sólo el conocimiento de la fenomenología, en cuanto apertura del ser, es “*veritas transcendentalis*”<sup>65</sup>, sino que la pregunta misma por el ser apunta al esclarecimiento de las “condiciones a priori de posibilidad” de las diferentes ontologías<sup>66</sup>. Las ciencias mismas y todo conocimiento en general, en cuando modos de ser del ser-ahí, se fundan sobre el ser de este ente, cuya peculiaridad fundamental consiste en comprender *ser*. Que el ser-ahí comprenda *ser*, significa que él es el único ente para el que puede comparecer un mundo: “Si no existiera ningún *Dasein*, tampoco ‘existiría’ un mundo”<sup>67</sup> o como lo explica Heidegger mismo en otro lugar refiriéndose [426] a la cosa en sí: “Ciertamente tan sólo mientras el *Dasein*, es decir, mientras la posibilidad óptica de comprensión del ser, *es*, ‘hay’ ser. Si el *Dasein* no existe, la ‘independencia’ tampoco ‘es’, ni tampoco ‘es’ el en-sí. Nada de eso es entonces comprensible ni incomprensible”<sup>68</sup>. Lo anterior resulta de aquella curiosa “referencia retrospectiva o anticipativa” (*Rück- oder Vorbezogenheit*) del ser-ahí al ser mismo<sup>69</sup>: Por un lado, en cuanto ente que puede preguntar por el ser, el ser-ahí es condición de posibilidad de esta pregunta; por otro lado,

---

<sup>63</sup> *Ibíd.*, p. 60; *Sein und Zeit*, p. 38. Cf. también “Carta sobre el Humanismo”, op. cit., p. 277; GA 9, p. 336s.

<sup>64</sup> *Ser y tiempo*, op. cit., p. 37; *Sein und Zeit*, p. 15.

<sup>65</sup> *Ibíd.*, p. 61; *Sein und Zeit*, p. 38.

<sup>66</sup> Cf. *ibíd.*, pp. 33s y 378s; *Sein und Zeit*, pp. 10s y 362s.

<sup>67</sup> *Ibíd.*, p. 381; *Sein und Zeit*, p. 365.

<sup>68</sup> *Ibíd.*, p. 233; *Sein und Zeit*, p. 212. Cf. además “Carta sobre el Humanismo”, op. cit., p. 276; GA 9, p. 336.

<sup>69</sup> Cf. *Ser y tiempo*, op. cit., p. 31; *Sein und Zeit*, p. 8.

el ser de este ser-ahí sólo adquiere pleno *sentido*, cuando es visto desde la cuestión del ser en general; aspecto que Heidegger solamente desarrollará con la vuelta.

Pero si bien en la “Carta sobre el Humanismo” Heidegger vuelve a subrayar esta *trascendencia* del ser, refiriéndose a los mismos pasajes de *Ser y tiempo* que acabo de comentar, y si bien el ser se considera todavía como aquello desde lo cual se da todo ente, su pensamiento no puede entenderse ahora como “trascendental” en el mismo sentido que antes. Heidegger parece dejar de lado, ciertamente, la pretensión de fundamentación que alentaba *Ser y tiempo* y que hacía parte de su perspectiva hermenéutico-fenomenológica, que abandona por completo. Sería legítimo preguntarse, no obstante, si el pensamiento tardío –que constituye una especie de nueva *radicalización* de aquella que se daba ya en *Ser y tiempo* respecto del proyecto husserliano– puede ser interpretado todavía con propiedad como la continuación del propósito básico de la fenomenología. Sea como fuere, además de rechazar la lectura existencialista de su pensamiento, la “Carta sobre el Humanismo” busca evitar que el carácter preeminente del ser-ahí y el hecho de que éste constituya la condición de posibilidad de todo conocimiento en general, sea malinterpretado como “antropología”, como un resto de “subjetivismo” o de “filosofía trascendental” y que incluso sea tildado de “antropocentrismo”.

En efecto, Heidegger desea dejar en claro que la aperturidad que es propia del ser-ahí, no constituye un acto del sujeto por el que éste pone o establece libremente un proyecto de sentido determinado: “el pensar nunca crea la casa del ser”<sup>70</sup>. Al contrario, el hombre se encuentra *arrojado* en la verdad misma del ser, no por sí mismo o por voluntad propia, sino por el ser<sup>71</sup>. En este sentido, el estar fuera (ex-) de la existencia [427] se presenta aquí de un modo más radical, en comparación con los planteamientos de *Ser y tiempo*. Sin duda, el sí-mismo desarrollado en la analítica existencial supone ya una superación del subjetivismo de cuño cartesiano, al remitirse como campo fenoménico originario al carácter siempre situado y fáctico de la existencia humana –en el que se da ya una previa apertura de *mundo*– y al renunciar abiertamente con ello a la imagen ontológicamente inadecuada de una *consciencia*, entendida como sustrato (ὑποκείμενον, *subiectum*) que permanece presente ante el continuo cambio de las vivencias<sup>72</sup>. Sin embargo, al

---

<sup>70</sup> Cf. “Carta sobre el Humanismo”, op. cit., p. 292; GA 9, p. 359.

<sup>71</sup> *Ibíd.*, p. 272; GA 9, p. 330.

<sup>72</sup> Cf. por ejemplo *Ser y tiempo*, op. cit., p. 144; *Sein und Zeit*, p. 119. Sobre la cuestión del sí-mismo, remito a dos interesantes trabajos de Ramón Rodríguez titulados “La hermenéutica del sí mismo en *Ser y tiempo*” y sobre todo “¿Una concepción hermenéutica de la subjetividad?”, en: RODRÍGUEZ, Ramón. *Del sujeto y la verdad*. Madrid: Síntesis, 2005, pp. 61-82 y 117-137, respectivamente.

caracterizar al ser-ahí humano como un habitar extático en la verdad del ser, Heidegger lleva al extremo los planteamientos de *Ser y tiempo* y sitúa de modo mucho más claro la esencia del hombre en aquello que, no siendo un ente, hace posible todo ente. Así, la superación del subjetivismo adquiere un carácter distinto, no radica ya en el ser-en-un-mundo de comprensión compartida, como en el *destinar* histórico de la verdad misma del ser que acontece como claro, es decir, que se manifiesta históricamente como *ahí* del ser-ahí: “En cuanto ex-sistente, el hombre soporta el ser-aquí, en la medida en que toma a su ‘cuidado’ el aquí en cuanto claro del ser. Pero el propio ser-aquí se presenta en cuanto ‘arrojado’. Se presenta en el arrojamiento del ser, en lo destinal que arroja a un destino”<sup>73</sup>. Así las cosas, aquello que se da históricamente no es tanto el resultado de la acción del hombre sobre su propio presente, como la manifestación del ser en un destino. No es el hombre el que en autoposición de sí mismo actúa “libremente” por su propia cuenta, sino que es la *libertad* misma, la que posee al hombre y le concede una relación histórica determinada con “lo ente en su totalidad”<sup>74</sup>. Con el giro o vuelta de la filosofía de Heidegger, en la que se enfatiza la *diferencia ontológica* –presente solamente de manera implícita en *Ser y tiempo*–, el sí-mismo se piensa estando fuera de sí de una manera tan radical, que la esencia de éste no está primordialmente en su carácter *fáctico* como tal, sino en la *nada* (*Nicht*), que trasciende todo lo ente y [428] sostiene, sin embargo, en su propio desistir (*Nichten*), aquello que acontece<sup>75</sup>.

Este giro del que da testimonio la “Carta sobre el Humanismo” no es, ciertamente, el mismo que aparece esbozado como parte integrante del proyecto de *Ser y tiempo*. Resulta totalmente legítimo hablar, incluso, de varios “giros” en el recorrido del pensamiento heideggeriano. Por otro lado, este carácter ambiguo de la *Kehre*, como un giro en el que algo *cambia* porque *se permanece* en aquello que precisa ser pensado, plantea numerosos retos de interpretación. Subsiste la pregunta acerca de por qué *Ser y tiempo* constituye todavía un “camino necesario” en aquello digno de ser pensado, como lo reitera Heidegger en 1953, a propósito de la séptima edición *no corregida* de esta obra jamás

---

<sup>73</sup> La última frase dice: “Es west im Wurf des Seins als des schickend Geschicklichen” (HEIDEGGER, Martin. “Carta sobre el Humanismo”, op. cit., p. 269; GA 9, p. 326).

<sup>74</sup> Cf. al respecto el texto de 1930, varias veces enmendado, al que Heidegger refiere en la “Carta sobre el Humanismo” en relación con la *Kehre*: HEIDEGGER, Martin. “De la esencia de la verdad”, op. cit., pp. 151-171; GA 9, pp. 177-202.

<sup>75</sup> Cf. el importante y polémico escrito de 1929: HEIDEGGER, Martin. “¿Qué es metafísica?”, *Hitos*, op. cit., pp. 93-108 (“Was ist Metaphysik?”, *Wegmarken*, GA 9, pp. 103-122).

recusada<sup>76</sup>. ¿Acaso estos primeros análisis siguen constituyendo, pese a todo, una vía *adecuada* para despertar el ser como *pregunta*? Lo peculiar de los caminos, considera el mismo Heidegger, es que uno puede moverse libremente por ellos, de modo tal que un retroceso puede muy bien representar un cierto avance<sup>77</sup>.

Por otra parte, ¿no exigiría el pensar del ser una nueva *vuelta*, pero esta vez, por decirlo así, en sentido inverso, a saber, desde el ser mismo hacia el *ahí* del hombre en su existencia concreta? El análisis del desenvolvimiento práctico con útiles y herramientas no tiene ya ningún peso en el pensamiento tardío. Adicionalmente, como hemos visto, Heidegger realiza un desplazamiento de las cuestiones éticas que le planteara Beaufret a un terreno distinto, en el que se trata nada más de la mutua pertenencia y co-implicación entre ser y ser humano. La única exigencia “ética” que puede encontrarse en la “Carta sobre el Humanismo” y que, según Heidegger, proviene de la propia esencia del hombre, es la de hacerse cargo de dicha esencia, preservando la verdad del ser mediante el pensamiento: “El hombre es el pastor del ser”<sup>78</sup>. Persiste, sin embargo, la pregunta antes planteada: ¿Qué rendimientos pueden extraerse de un pensamiento que, a diferencia de todos los [429] humanismos metafísicos, se ocupa de pensar la relación del hombre con la verdad del ser? Independientemente de la cuestión de si la propuesta de Heidegger constituye ella misma una “metafísica” semejante a la que él critica, me atrevo a sugerir que la respuesta a dicha pregunta podría encontrarse en el *completo replanteamiento* que ello supone, de la relación del ser humano consigo mismo, con su mundo, con la naturaleza y con los demás. ¿De qué modo puede el hombre *asumir* este replanteamiento de su ser y qué cambia con ello? Hay que reconocer, sin embargo, que es difícil acompañar a Heidegger en estas reflexiones y, sobre todo, traerlo de vuelta a las cuestiones, mucho más modestas pero no menos importantes, por las que en el fondo preguntaba Beaufret.

---

<sup>76</sup> Cf. *Ser y tiempo*, op. cit., p. 21; *Sein und Zeit*, p. 5. En otro texto de la misma época, refiriéndose a la palabra “ser”, dice: “una tentativa de pensamiento cuyos primeros pasos son aún hoy ineludibles” (“De un diálogo del habla: entre un japonés y un inquiridor”, *De Camino al Habla*. Traducción de Ives Zimmermann. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1987, p. 82 (“Aus einem Gespräch von der Sprache. Zwischen einem Japaner und einem Fragenden”, *Unterwegs zur Sprache*, GA 12, p. 103).

<sup>77</sup> Cf. *ibíd.*, p. 74; GA 12, p. 94.

<sup>78</sup> “Carta sobre el Humanismo”, op. cit., p. 281; GA 9, p. 342.