

La cuestión del humanismo revisited: en torno al caso Sartre-Heidegger (1946)



Francisco S. Naishtat es doctor en Filosofía, investigador principal del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet) y miembro del Centro de Investigaciones Filosóficas (CIF). Se desempeña como profesor en la Universidad de Buenos Aires (UBA) y en la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Dirige un proyecto de investigación PICT 2014-2018 sobre Walter Benjamin en la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica. Es miembro del Comité Científico del Collège International de Philosophie (París) y profesor invitado (2016-2017) de la Escuela Doctoral de la Universidad de París 8, del Centro Marc Bloch (Berlín) y del King's College London. Ha publicado diversos libros y artículos en reconocidas revistas académicas del ámbito nacional e internacional. Es expositor invitado en el Centro franco-germano Marc Bloch (Berlín) sobre los jóvenes Heidegger y Benjamin en torno al concepto de tiempo histórico (2017) y expositor invitado en la conferencia de la Universidad de Oxford (2017) sobre Walter Benjamin y el método.

Agradezco a la Universidad Nacional de Quilmes y en particular a la doctora Anabella Di Pego, al magister Daniel Busdygan y a la licenciada Sandra Santilli por la invitación y el apoyo técnico en el armado y edición de esta Jornada en torno a la “Filosofía y Humanismo en el siglo XX”. Agradezco a mis colegas de la UNLP, los profesores doctores Oscar Esquisabel, Pedro Karczmarczyk y Anabella Di Pego, por el placer de compartir con ellos esta discusión y esta Mesa Redonda.

El tema convocante de esta Jornada es, como lo anuncia su título, “Filosofía y Humanismo en el siglo XX”. La cuestión del humanismo ha sido, en efecto, urticante e ineludible para la filosofía del siglo XX, y conforma uno de sus nudos críticos, esto es, un *locus* problemático de la cultura y de la historia del

siglo pasado, que el pensamiento filosófico de la segunda mitad del siglo XX, consecutivo a las dos guerras mundiales, ha debatido como una cuestión mayor de la filosofía. Sin embargo, hace ya varias décadas que esta cuestión ha dejado de retener la atención del público filosófico.

En el contexto de las corrientes filosóficas desarrolladas en el último tercio del siglo XX e inicios del siglo XXI, como el posestructuralismo, la hermenéutica, el neo-pragmatismo, la filosofía cognitivista y, de manera general, las corrientes herederas del giro lingüístico, la noción de “humanismo” ha perdido su anterior gravitación conceptual, quedando más bien relegada al ámbito de la historia de las ideas, o para decirlo según la terminología reciente, de la “historia intelectual” o de la “historia

de los conceptos fundamentales” (*Begriffsgeschichte*).

A esto se agrega que en el terreno de la ética y de la política, el horizonte universalista característico de la idea de humanismo, ese componente nonagenario tan bien expresado por el optimismo enfático del personaje Settembrini en *La Montaña Mágica* (*Der Zauberberg*),¹ cuyo ideario y aspiraciones humanistas se definían por el cultivo y el cumplimiento histórico de la excelencia de la humanidad en todos sus ámbitos, ha dejado lugar, si no al liso y llano cinismo, al único lenguaje que pareciera hoy oponérsele como alternativa, que es el léxico de “lo humanitario”, en términos de una compasión benevolente declinada como nuevo canon de solidaridad humana en un horizonte de *distopía* definido por catástrofes de todo

género: ecológicas, demográficas, socio-económicas, migratorias, geopolíticas, etcétera.

Por último, en el ámbito de las llamadas ciencias humanas y, en particular, de la antropología y de la antropología filosófica, la cuestión del humanismo ha quedado atravesada de manera fundamental por la sentencia, en 1966, de Michel Foucault sobre “la muerte del hombre”² y por el debate consecutivo en torno al status de la subjetividad y la subjetivación en relación a los saberes y el poder, permeados por las normas y la socialidad histórica, con el quiebre definitivo de la filosofía de la historia de tinte teleológico. Estos repliegues evidentes de la idea de humanismo en los ámbitos de la filosofía, la ética-política y las ciencias del hombre hacen que el humanismo resuene

*En el contexto de las corrientes filosóficas desarrolladas en el último tercio del siglo XX e inicios del siglo XXI, como el posestructuralismo, la hermenéutica, el neo-pragmatismo, la filosofía cognitivista y, de manera general, las corrientes herederas del giro lingüístico, la noción de “humanismo” ha perdido su anterior gravitación conceptual, quedando más bien relegada al ámbito de la historia de las ideas, o para decirlo según la terminología reciente, de la “historia intelectual” o de la “historia de los conceptos fundamentales” (*Begriffsgeschichte*).*

*A esto se agrega que en el terreno de la ética y de la política, el horizonte universalista característico de la idea de humanismo, (...) La Montaña Mágica (*Der Zauberberg*), ha dejado lugar, si no al liso y llano cinismo, al único lenguaje que pareciera hoy oponérsele como alternativa, que es el léxico de “lo humanitario”, en términos de una compasión benevolente declinada como nuevo canon de solidaridad humana en un horizonte de distopía definido por catástrofes de todo género: ecológicas, demográficas, socio-económicas, migratorias, geopolíticas, etc.*

Por último, en el ámbito de las llamadas ciencias humanas y, en particular, de la antropología y de la antropología filosófica, la cuestión del humanismo ha quedado atravesada de manera fundamental por la sentencia, en 1966, de Michel Foucault sobre "la muerte del hombre" y por el debate consecutivo en torno al status de la subjetividad y la subjetivación en relación a los saberes y el poder, permeados por las normas y la socialidad histórica, con el quiebre definitivo de la filosofía de la historia de tinte teleológico.

¿tiene sentido volver a dar significado a la palabra humanismo? Esta pregunta está planteada en 1946, al día siguiente, por así decir, de la tremenda catástrofe que constituyó la última guerra mundial, y que en definitiva es como el día siguiente de las dos mayores conflagraciones mundiales de toda la historia de la humanidad.

hoy con cierta disonancia cognitiva en relación a nuestro mundo-de-la-vida (*lebenswelt*).³

En este contexto, la decisión de iniciar mi contribución a esta jornada sobre el Humanismo con una reflexión sobre el contrapunto de 1946 Sartre-Heidegger, no parte de cualquier punto, sino de uno de los picos de su crisis, cuando los dos filósofos europeos se formulan de algún modo la misma pregunta: ¿tiene sentido volver a dar significado a la palabra humanismo? Esta pregunta está planteada en 1946, al día siguiente, por así decir, de la tremenda catástrofe que constituyó la última guerra mundial, y que en definitiva es como el día siguiente de las dos mayores conflagraciones mundiales de toda la historia de la humanidad.

Desde este punto de vista, 1946 es como un año cero. Al elegir rebobinar la película conceptual del humanismo hasta ese "año cero", tomando como base dos textos filosóficos, aspiro a que el efecto de disonancia cognitiva que arrastra hoy la categoría de humanismo se vierta en una *disonancia productiva*, en una *inactualidad y anacronismo productivos*, si es que toda la *french theory* -para tomar en préstamo el mote de moda para designar la filosofía francesa de la segunda mitad del siglo XX y la constelación pos-estructuralista anglo-francesa de las primeras décadas del siglo XXI-, puede comprenderse como marcada, de manera explícita o implícita, por la encrucijada que han establecido los textos de Sartre y de Heidegger de 1946.

Se trata, por cierto, del contrapunto

conformado por dos ensayos, de los cuales uno es una conferencia y el otro es una carta, a saber: la conferencia de Jean-Paul Sartre, que el autor del *Ser y la nada* pronunció en el club “Maintenant” de París y que se publicó casi inmediatamente después bajo el título *L’Existentialisme est un humanisme*⁴ y la carta de Heidegger a Jean Beaufret, titulada *Über den Humanismus (Sobre el humanismo)*,⁵ en la que el autor de *Ser y tiempo* responde a una pregunta del filósofo y traductor francés consecutiva a la mencionada conferencia de Sartre. Beaufret formuló la pregunta en estos términos: “*Comment redonner un sens au mot humanisme?*” (“¿Cómo otorgar nuevamente un sentido a la palabra *humanismo*?”).

La pregunta, como anunciamos más arriba, cobraba pleno sentido en una

Europa devastada por la Segunda Guerra Mundial, en 1946. Sartre había realizado su presentación para responder tanto a la acusación de los medios conservadores y católicos franceses de ser un anti-humanista consumado por efecto de su existencialismo ateo, como a los marxistas ortodoxos que lo acusaban de colocarse por fuera del marxismo en una actitud liberal pre-marxista, con el resultado de un subjetivismo lindante con el relativismo y el nihilismo.

En la mencionada conferencia -como veremos-, no sin reivindicar al primer Heidegger, Sartre replica que el existencialismo, a partir de su afirmación radical de una libertad y de una contingencia irreductibles de la condición humana, es el único humanismo todavía posible, en cuanto afirmación y rebelión sin



Jean Paul Sartre
(1905- 1980)

En la mencionada conferencia -como veremos-, no sin reivindicar al primer Heidegger, Sartre replica que el existencialismo, a partir de su afirmación radical de una libertad y de una contingencia irreductibles de la condición humana, es el único humanismo todavía posible, en cuanto afirmación y rebelión sin cortapisas ni “mala fe” del individuo frente a su enajenamiento en el mundo social e histórico.



Martín Heidegger
(1889- 1976)

Heidegger -como veremos- va a poner un corte definitivo a toda tentativa de reciclar o de re-conceptualizar el humanismo al interior de su propia filosofía, proponiendo por el contrario el abandono liso y llano del término "humanismo", en favor de su propia concepción del hombre.

cortapisas ni "mala fe" del individuo frente a su enajenamiento en el mundo social e histórico. Tal es entonces el contexto de la pregunta de Jean Beaufret a Heidegger sobre el humanismo, connotada a la vez por la situación filosófica francesa -el existencialismo de Sartre y su reafirmación del humanismo- y por el panorama de desesperanza y desolación propio de la inmediata posguerra.

La mencionada pregunta de Beaufret a Heidegger acerca de cómo es posible dar un sentido al término "humanismo" suponía cierta "pérdida" de sentido del humanismo, lo que era evidente en el horizonte cultural y filosófico de una Europa devastada por las dos catástrofes bélicas y por los horrores de cuya magnitud apenas se empezaba entonces a cobrar

conciencia. La pregunta tenía una connotación crítica en relación con el momento filosófico e histórico.

Sin embargo, los términos de la pregunta, aunque marcando implícitamente una pérdida del sentido entonces admitido a la palabra "humanismo", dejaba entrever la esperanza de reactivar en algún modo su sentido, en una operación no desprovista de paralelismo con la operación sartriana,

aunque reencuadrada en el marco de la filosofía heideggeriana. Pero es aquí que Heidegger, -como veremos- va a poner un corte definitivo a toda tentativa de reciclar o de re-conceptualizar el humanismo al interior de su propia filosofía, proponiendo por el contrario el abandono liso y llano del término "humanismo", en favor de su propia concepción

del hombre, y aprovechando precisamente la cuestión para trazar una línea demarcatoria entre su propia comprensión del *Dasein* -que en 1946 ya empezaba a acusar los efectos de su segunda filosofía, consecutiva a la *Kehre* de 1935- y el existencialismo sartriano.

En 1946 Sartre ya había publicado su primera novela titulada *La náusea*,⁶ también el ensayo *El ser y la nada*,⁷ además de la puesta en escena exitosa de algunas de sus célebres obras de teatro, como *A puerta cerrada*.⁸ El impacto de su filosofía y de sus dramas había sido gravitante y no menos escandaloso: en 1946 se hacen sentir con fuerza las principales críticas a su filosofía, cuyo núcleo se resume en la idea de ser una filosofía descarnadamente individualista, atomizante, desprovista de valores y de sustancia,

en el fondo burguesa y liberal, sin contenido ético universalista, ni proyección social e histórica alguna. Ahora bien, en su conferencia de 1946 Sartre va a articular una defensa de su pensamiento a través de una oposición clara entre un humanismo “dogmático” -basado en la idea de “naturaleza humana” o de “telos histórico”, que Sartre va a rechazar de plano- y un “humanismo existencialista”, que Sartre preconiza.

Este último se justifica, según Sartre, en la idea de que el hombre, en una situación pre-comprendida como *délaissement* -según su comprensión del *Verlassenheit* (abandono) heideggeriano-, es lo que hace de sí mismo, y que no hay un sentido pre-dado de la vida ni de la historia, sino la realidad de un proyecto con un estar arrojado hacia el porvenir.

El pensador francés desacreditaba la idea de que su reflexión fuera anti-humanista, pretendía, por el contrario, enraizar la afirmación del hombre como criatura libre y responsable de sus propias decisiones. Pero siendo esta responsabilidad una que no admite otro fundamento que la mera elección libre, gratuita y enteramente contingente de cada cual, sin apoyatura trascendental o esencialista, queda no sólo como la responsabilidad por la elección de uno mismo, sino por la elección de una figura del hombre y de la humanidad, por cuanto al elegirse a sí mismo, el hombre está eligiendo una figura de la humanidad, es decir, está eligiendo en sí mismo a todos los hombres, por lo cual elige en sí mismo a los demás.

Por ende, el hombre mismo consiste en un proyecto (*projet*) que “se vive subjetivamente”, de modo que el proyecto es más originario que toda elección específica.

El pensador francés desacreditaba la idea de que su reflexión fuera anti-humanista, pretendía, por el contrario, enraizar la afirmación del hombre como criatura libre y responsable de sus propias decisiones. Pero siendo esta responsabilidad una que no admite otro fundamento que la mera elección libre, gratuita y enteramente contingente de cada cual, sin apoyatura trascendental o esencialista, queda no sólo como la responsabilidad por la elección de uno mismo, sino por la elección de una figura del hombre y de la humanidad, por cuanto al elegirse a sí mismo, el hombre está eligiendo

una figura de la humanidad, es decir, está eligiendo en sí mismo a todos los hombres, por lo cual elige en sí mismo a los demás.

Ahora bien, Sartre encuadra este pensamiento en el marco del *opus magnum* del Heidegger de *Ser y tiempo*,⁹ que había leído y estudiado durante su estancia científica en la Alemania de entreguerras. Sartre interpreta la frase de *Sein und zeit* que afirma que “la esencia del *dasein* es su existencia”¹⁰ en estos términos: “la existencia precede a la esencia”.¹¹ Y se apoya de modo explícito en Heidegger así:

L'existencialisme athée, que je représente, est plus cohérent [que la Illustration dieciochesca]. Il déclare que si Dieu n'existe pas, il y a au moins un être chez qui l'existence précède l'essence, un être qui existe avant de pouvoir

être défini par aucun concept, et que cet être c'est l'homme ou, comme dit Heidegger, la réalité humaine. Qu'est-ce que signifie ici que l'existence précède l'essence? Cela signifie que l'homme existe d'abord, se rencontre, surgit dans le monde, et qu'il se définit après. L'homme, tel que le conçoit l'existentialiste, s'il n'est pas définissable, c'est qu'il n'est d'abord rien. Il ne sera qu'ensuite, et il sera tel qu'il se sera fait. Ainsi, il n'y a pas de nature humaine, puisqu'il n'y a pas de Dieu pour la concevoir. L'homme est seulement, non seulement tel qu'il se conçoit mais tel qu'il se veut, et comme il se conçoit après l'existence, comme il se veut après cet élan vers l'existence; l'homme n'est rien d'autre que ce qu'il se fait. Tel est le premier principe de l'existentialisme. C'est aussi

ce qu'on appelle la subjectivité, et que l'on nous reproche sous ce nom même. Mais que voulons-nous dire par là, sinon que l'homme a une plus grande dignité que la pierre ou que la table? Car nous voulons dire que l'homme existe d'abord, c'est à dire que l'homme est d'abord ce qui se jette vers un avenir, et ce qui est conscient de se projeter dans l'avenir. L'homme est d'abord un projet qui se vit subjectivement, au lieu d'être une mousse, une pourriture ou un chou-fleur; rien n'existe préalablement à ce projet; rien n'est au ciel intelligible, et l'homme sera d'abord ce qu'il aura projeté d'être.¹²

El existencialismo es entonces para Sartre una doctrina de acción (una doctrina d'action), lo que brinda el eje en el que se articula

Aquí Sartre, retomando la idea ya marcada por Heidegger del existir como un ex-sistere -como un salirse de sí mismo-, distingue ese ex-sistir de la noción de existencia entendida como "realidad concreta particular", para pensarla en cambio como movimiento, ímpetu y acción. Desde esta última perspectiva el existir no es simplemente el "estar concreto".

su resignificación del humanismo existencial precisamente como "humanismo de acción". Percibimos aquí todo el énfasis sartriano en un existir que no se distingue ya simplemente según el eje clásico de la metafísica, a través de una esencia que es previamente dada según la idea o el concepto -por ejemplo, la esencia del triángulo como polígono de tres lados-, y según un caso particular o instancia -por ejemplo, este triángulo aquí y ahora-, es decir, la existencia comprendida como la instancia concreta, particular y actual, o *realidad*, definición del existir que Heidegger rechaza como concepto propio de la tradición metafísica.

Aquí Sartre, retomando la idea ya marcada por Heidegger del existir como un *ex-sistere* -como un salirse de sí mismo-, distingue ese *ex-sistir*

de la noción de existencia entendida como "realidad concreta particular", para pensarla en cambio como movimiento, ímpetu y acción. Desde esta última perspectiva el existir no es simplemente el "estar concreto".

En un giro ya dado por el primer Heidegger, y que cobró amplio impacto no sólo en Sartre sino en Jan Patocka, el existir desborda la mera noción de realidad particular o inmediata en la que caía inclusive el *cogito* cartesiano -conciencia de sí-, para ser pensada no como el *sum* concreto de una esencia, sino como un movimiento, como un traspasarse, como un salirse de sí mismo.

Aquí la *existencia* se articula en cierto modo con una experiencia hegeliana en sentido enfático, pensada como *Erfahrung*, es decir,

“travesía”, viaje, riesgo, peligro. Y esta experiencia, que podríamos decir casi fáustica, es ahora colocada por esta comprensión de la existencia en el centro de la idea del existir sartriano. El existir incorpora aquí las credenciales de la filosofía práctica y del énfasis hegeliano en la autoconciencia como *deseo* (*Begierde*), y puede pensarse como *proyecto, elección, acción*, como un *moverse*, pero no en dirección de la mismidad y el ensimismamiento, sino de la alteridad, es decir, un *salirse de sí mismo* (*ex-sistire*) a los demás hombres, no como enajenación en las cosas (reificación), sino como un *negar, nadificar, anonadar* en cuanto contra-afirmación libre de sí mismo contra el fondo del “en sí” inerte, esto es, contra-afirmación de uno mismo ante lo dado: poder hacer algo con lo que los demás han hecho de uno mismo. Este

“anonadar” (el *néantir*), que es el “para-sí” sartriano, se vuelve aspiración (*Streben*), un tema que es imposible no asociar con la tradición fáustica-hegeliana, que yacía en el corazón de la experiencia romántica del sí mismo, y que el existencialismo sartriano resignifica en el marco del pensamiento heideggeriano del abandono (*Verlassenheit*) y del carácter arrojado (*Geworfenheit*) del hombre.

Desde esta perspectiva, como ya lo afirmaba Heidegger, no existen ni las piedras, ni las plantas ni los animales, ni los ángeles, ni Dios. *Sólo el hombre existe.*¹³ Esta idea que Sartre hace suya brinda el marco de lo que será para él “un humanismo existencial”, ensayado contra el “humanismo dogmático” o “esencialista”, basado en el *a priori* de “la naturaleza humana”

El existir incorpora aquí las credenciales de la filosofía práctica y del énfasis hegeliano en la autoconciencia como deseo (Begierde), y puede pensarse como proyecto, elección, acción, como un moverse, pero no en dirección de la mismidad y el ensimismamiento, sino de la alteridad, es decir, un salirse de sí mismo (ex-sistire) a los demás hombres, no como enajenación en las cosas (reificación), sino como un negar, nadificar, anonadar en cuanto contra-afirmación libre de sí mismo contra el fondo del “en sí” inerte, esto es, contra-afirmación de uno mismo ante lo dado: poder hacer algo con lo que los demás han hecho de uno mismo.

Si sólo el hombre existe, la vida no tiene para Sartre sentido a priori, y toda praxis fundamentada en una naturaleza humana, en una comprensión del telos histórico o en una filosofía de los valores, según los ejes clásicos de las morales de preguerra -naturalismo, historicismo o filosofía de los valores- no hace sino revelar lo que Sartre denomina “mala fe” (mauvaise foi), es decir, el enmascaramiento de la decisión propia en la etiqueta de estándares falsamente constrictivos.

Ahora bien, la idea misma de “situación histórica”, está ya atravesada, según Sartre, por la mirada del agente condenado a elegir(se), la cual está cargada con su proyecto y con la selectividad propia que le es inherente, de modo tal que si bien solo hay libertad en situación, Sartre afirma que solo hay situación a través de la libertad.

o en cualquier “esencia” de la humanidad. Si sólo el hombre existe, la vida no tiene para Sartre sentido a priori, y toda praxis fundamentada en una naturaleza humana, en una comprensión del telos histórico o en una filosofía de los valores, según los ejes clásicos de las morales de preguerra -naturalismo, historicismo o filosofía de los valores- no hace sino revelar lo que Sartre denomina “mala fe” (mauvaise foi), es decir, el enmascaramiento de la decisión propia en la etiqueta de estándares falsamente constrictivos.

Eso no significa -como le reprochaban los marxistas- que Sartre se desentienda de las condiciones históricas objetivas. Para Sartre siempre actuamos en una situación dada, de modo que sólo hay “libertad en situación”. Ahora bien, la idea misma de “situación histórica”, está

ya atravesada, según Sartre, por la mirada del agente *condenado a elegir(se)*, la cual está cargada con su proyecto y con la selectividad propia que le es inherente, de modo tal que si bien solo hay libertad en situación, Sartre afirma que solo hay situación a través de la libertad.¹⁴ Por ende, la vieja idea de “naturaleza humana” debe ceder, según Sartre, a favor de la idea de “condición humana” (*condition humaine*), definida por la conjunción del *délaissement* heideggeriano (abandono) y de la situación histórica específica en que cada uno debe actuar, y que cada uno sopesa según la perspectiva de su campo práctico.

Este estar condenado a elegir hereda en Sartre la angustia heideggeriana (*der Angst*), que Sartre resignifica como lo propio de la indeterminación existencial

de cada situación biográfica, como su célebre ejemplo -mencionado en el ensayo del humanismo- del estudiante que debe elegir entre comprometerse con las fuerzas de la Resistencia a la Ocupación alemana o bien consagrarse a la protección de su madre abandonada.

Esta preeminencia de la angustia existencial sartriana, heredada del primer Heidegger en relación con el abandono, la orfandad y el carácter arrojado del hombre, es decir, en relación con la irreductible contingencia de la condición finita del hombre, ya claramente escenificada en el teatro sartriano y en *La náusea*, hará que algunos críticos marxistas y surrealistas -como Pierre Naville, el amigo de Bretón y de Benjamin- califiquen la filosofía de Sartre como “un liberalismo torturado”, alegando que en el fondo el existencialismo

no hace sino renovar al liberalismo en una condición histórica de catástrofe, en la que ya no puede aparecer en su forma optimista, sino solamente en su forma angustiada, pero que eso no disminuye en nada el núcleo liberal, atomístico y ahistórico de la doctrina existencial, libre de causalidad social, histórica y de las condiciones impuestas por las ciencias. Ante dicha crítica Sartre no hará sino reiterar que lo suyo no es el rechazo de la causalidad ni de la necesidad científica, sino el reconocimiento de que ninguna causalidad histórica ni social puede determinar el campo práctico, quedando siempre abierta una indeterminación o una incompletitud que es lo propio de cada situación humana.

En cuanto al carácter pretendidamente atomístico de su

Este estar condenado a elegir hereda en Sartre la angustia heideggeriana (der Angst), que Sartre resignifica como lo propio de la indeterminación existencial de cada situación biográfica, como su célebre ejemplo (mencionado en el ensayo del humanismo) del estudiante que debe elegir entre comprometerse con las fuerzas de la Resistencia a la Ocupación alemana o bien consagrarse a la protección de su madre abandonada.

filosofía, Sartre replica que su existencialismo, por el contrario, es portador de la idea de compromiso (*engagement*) y de responsabilidad (*responsabilité*) que conforman la mismísima estructura de la acción y de la libertad. Moral de la acción, moral de la libertad, y moral del compromiso son, por ende, los tres vértices que conforman para Sartre un humanismo existencial, desprovisto del carácter esencialista y teleológico de los humanismos dogmáticos.

Heidegger, en “Carta sobre el Humanismo”, escribe a Beaufret: “*Sie fragen: Comment redonner un sens au mot ‘Humanisme’*”.¹⁵

La pregunta de Beaufret está transcrita por Heidegger, como vemos, en francés. Pero a renglón seguido Heidegger continúa en

alemán dirigiéndose a Beaufret, primero con su propia transcripción de la pregunta francesa en alemán: “*Auf welche Weise läßt sich dem Wort Humanismus ein Sinn zurückgeben?*” Pero a renglón seguido Heidegger sorprende con esta observación casi inmediata sobre la misma pregunta, ya en la senda de su propio desmontaje de la cuestión: “*Ihre Frage setzt nicht nur voraus, daß Sie das Wort ‘Humanismus’ festhalten wollen, sondern sie enthält auch das Zugeständnis, daß dieses Wort seinen Sinn verloren hat.*”¹⁶

En este juego o *écart* (distancia) entre la formulación francesa de la pregunta de Beaufret y la breve reiteración comentada de Heidegger, se manifiesta por así decir *la falla* en la que Heidegger inscribirá su propia perspectiva de la cuestión, aprovechando el *écart* para saldar a

Moral de la acción, moral de la libertad, y moral del compromiso son, por ende, los tres vértices que conforman para Sartre un humanismo existencial, desprovisto del carácter esencialista y teleológico de los humanismos dogmáticos.

la vez la posición de su pensamiento en relación al humanismo, en relación a la interpretación sartriana de *Sein und Zeit* y en relación a su propia relectura de *Sein und Zeit* a la luz de la nueva mirada que se despeja después de su *Kehre* (“giro”, “u-turn”) de la década anterior.

El desplazamiento que produce Heidegger en su interpretación de la pregunta mueve el tablero de la exigencia de renovación del humanismo, en la que todavía Sartre inscribía esta cuestión a la luz de su lectura de *Sein und Zeit* y de su propio *opus magnum*, (*L'être et le néant*). Para Sartre, la condición del año cero (1946) referido más arriba era pensada en el fondo como una crisis radical del humanismo, en el sentido hipocrático del término “crisis”.

Para Heidegger, en cambio, no habría *stricto sensu* una crisis del humanismo, sino que ese año cero en cuanto expresión de la destrucción europea y mundial sería, por el contrario, el total despliegue del mismo dispositivo “humanista” (*Gestell*), que es menester examinar desmontando su mecanismo y su gramática conceptual al interior de la metafísica occidental y de la cuestión de la técnica.

Heidegger avanzará su desmontaje como una destrucción fenomenológica (*Abbau*), donde la clarificación exhibirá que el humanismo, en su raíz misma, es parasitario de toda la metafísica occidental, la cual es a su vez solidaria de una concepción del sujeto y del *homo humanus* como *zoon logon ekon* (animal racional) conducente, por vía de la cuestión de

Para Heidegger, en cambio, no habría stricto sensu una crisis del humanismo, sino que ese año cero en cuanto expresión de la destrucción europea y mundial sería, por el contrario, el total despliegue del mismo dispositivo “humanista” (Gestell), que es menester examinar desmontando su mecanismo y su gramática conceptual al interior de la metafísica occidental y de la cuestión de la técnica.

El argumento de Heidegger es que en el fondo detrás del humanismo se esconde un concepto indeterminado y metafísico del hombre como animal racional, y que remite a una idea metafísica y sustancial del sujeto, que ya tiene toda una serie de supuestos en los cuales se ha determinado un cierto destino del mismo hombre como aquel que está al servicio de un dispositivo de dominación. Es decir, el humanismo aparece montado en una gramática de la subjetividad humana entendida como dispositivo de dominio y de control, a través de la ratio, de la mens, del cogito, del alma racional y del logos calculístico.

la técnica, al mismísimo mecanismo de dominio y de control responsable del despliegue que exhibe la situación histórica que atraviesa en ese momento la cuestión.

Ahora bien, en la medida en que la metafísica occidental es la que a través del mecanismo de dominio sobre el ente produce el ocultamiento de la verdad del ser, a través de su puesta a disposición y de planificación calculística del ente, la alternativa para el hombre comprendido como el “allí del ser” (*da-sein*), como el pensamiento del ser del ente, no es una renovación del humanismo ni de su sentido, sino por el contrario, una total y completa destrucción fenomenológica del humanismo, en provecho de un pensamiento radicalmente diferente del ser del hombre.

La pregunta de Beaufret se vuelve así la ocasión para que Heidegger, en su respuesta, despliegue algunos de los conceptos centrales de su pensamiento, ya entonces maduro, y los mida con la cuestión no sólo del llamado humanismo, sino de las interpretaciones sartrianas de su filosofía. Luego de recordar que el humanismo es un término que tiene una carga histórica y semántica de muchos siglos en la cultura de Occidente, relacionado tanto con la tradición de la *paideia* griega y la *civitas* romana, cuanto con la humanitas renacentista, Heidegger muestra que en realidad el humanismo, más allá de su carga ecuménica y universal, siempre estuvo, en realidad, adosado a un juego de oposiciones en relación a la exclusión de lo bárbaro, esto es, exclusión de lo “no griego” en la tradición de la *paideia* antigua, y

exclusión de lo medieval en el caso de la *humanitas* renacentista.

El argumento de Heidegger es que en el fondo detrás del humanismo se esconde un concepto indeterminado y metafísico del hombre como animal racional, y que remite a una idea metafísica y sustancial del sujeto, que ya tiene toda una serie de supuestos en los cuales se ha determinado un cierto destino del mismo hombre como aquel que está al servicio de un dispositivo de dominación. Es decir, el humanismo aparece montado en una gramática de la subjetividad humana entendida como dispositivo de dominio y de control, a través de la *ratio*, de la *mens*, del *cogito*, del alma racional y del *logos* calculístico.

Ahora bien, esta gramática se encuentra al servicio del

ocultamiento de otra comprensión del hombre como lo reivindicado (*Anspruch*) por el ser. Heidegger

puede de este modo saldar cuentas con Sartre, alegando que su interpretación del *dasein* como proyecto del hombre en situación de abandono, refleja en realidad una comprensión de la existencia humana todavía en los términos de la subjetividad occidental, por cuanto ese hombre sartriano está solamente pensado en cuanto tal, y no en relación al ser, es decir, como exigido e interpelado por el ser. Heidegger exhibe así una interpretación diferente a la sartriana de la frase de Sein und Zeit -que la existencia es la esencia del hombre-, al comprender existencia como *ek-sistencia*, a partir de la *ek-stasis* en que el hombre es interpelado y reivindicado por el ser, y no a partir meramente de

Heidegger puede de este modo saldar cuentas con Sartre, alegando que su interpretación del dasein como proyecto del hombre en situación de abandono, refleja en realidad una comprensión de la existencia humana todavía en los términos de la subjetividad occidental, por cuanto ese hombre sartriano está solamente pensado en cuanto tal, y no en relación al ser, es decir, como exigido e interpelado por el ser.

su situación de abandonado en el mundo.

Para Heidegger solo una existencia comprendida como *ek-sistencia* es propia para salir de la gramática de la subjetividad metafísica en la que todavía opera el existencialismo sartriano, y de la que participa su reformulación del humanismo en clave de “elección”.

Por cuestiones de tiempo no hemos podido ingresar en el detalle de la *Kehre* heideggeriana a través de los diferentes textos que preceden la *Carta sobre el Humanismo* de la década del 1930, y que sería indispensable examinar para comprender su respuesta en toda su magnitud. También queda pendiente -pero eso ya es otra cuestión- examinar hasta qué punto la posición de Heidegger,

en términos de un destino del ser, prosigue en la senda de *Sein und Zeit*, como él mismo pretende, en cuanto radicalización, o bien está embarcado en una dirección totalmente diferente, dejando por el contrario a Sartre la posición más afín a la perspectiva de la hermenéutica de la facticidad.

Queda por ver si este pensamiento casi providencial y destinal del segundo Heidegger, no desdibuja al mismo tiempo las responsabilidades específicas de las fuerzas y de los poderes históricos y culturales singulares que instrumentalizaron una barbarie adentro mismo de la civilización. Pero estas son tan sólo preguntas. No hay nada que no las haga formulables y abordables en cuanto preguntas para una reflexión cabal acerca del humanismo.

Para Heidegger solo una existencia comprendida como ek-sistencia es propia para salir de la gramática de la subjetividad metafísica en la que todavía opera el existencialismo sartriano, y de la que participa su reformulación del humanismo en clave de “elección”.

Notas bibliográficas

¹ Mann, Thomas [1924]. *La Montaña mágica*, Buenos Aires, Edhasa, 2013.

² Foucault, Michel [1966]. *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias sociales*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002.

³ *Lebensweltes* un concepto trabajado por Edmund Husserl en *La Crisis de las ciencias europeas* y la *Fenomenología Transcendental* (1936) y en *Experiencia y Juicio* (1948).

⁴ Sartre, Jean Paul. *El existencialismo es un Humanismo*, Buenos Aires, Ediciones del 80, 1986.

⁵ Heidegger, Martín. Carta sobre el humanismo, Buenos Aires, Ediciones del 80, 1986.

⁶ Sartre, Jean Paul [1938]. *La Náusea*, Buenos Aires, Alianza Editorial, 2011.

⁷ Sartre, Jean Paul [1943]. *El ser y la Nada*, Barcelona, Losada, 2011.

⁸ Sartre, Jean Paul [1944]. *Huis clos*, París, Gallimard, 1945.

⁹ Heidegger, Martin. [1927]. *Sein und Zeit*, Alemania, Max Niemeyer Verlag, 2001.

¹⁰ En el idioma original: “*Das ‘Wesen’ des Daseins liegt in seiner Existenz*”.

¹¹ En el idioma original: “*L’existence précède l’essence*”.

¹² La traducción al castellano dice: “El existencialismo ateo que yo represento es más coherente. Declara que si Dios no existe, hay por lo menos un ser en el que la existencia precede a la esencia, un ser que existe antes de poder ser definido por ningún concepto, y que este ser es el hombre, o como dice Heidegger, la realidad humana. ¿Qué significa aquí decir que la existencia precede a la esencia? Significa que el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y que después se define. El hombre, tal como lo concibe el existencialista, si no es definible, es porque empieza por no ser nada. Sólo será después, y será tal como se haya hecho. Así, pues, no hay naturaleza humana, porque no hay Dios para concebirla. El hombre es el único que no sólo es tal como él se concibe, sino tal como él se quiere, y

como se concibe después de la existencia,

como se quiere después de este impulso

hacia la existencia; el hombre no es otra

cosa que lo que él se hace. Este es el primer

principio del existencialismo. Es también

lo que se llama la subjetividad, que se

nos hecha en cara bajo ese nombre. Pero

¿qué queremos decir con esto sino que el

hombre tiene una dignidad mayor que

la piedra o la mesa? Porque queremos

decir que el hombre empieza por existir,

es decir, que empieza por ser algo que se

lanza hacia un porvenir, y que es consciente

de proyectarse hacia el porvenir. El hombre

es ante todo un proyecto que se vive

subjetivamente, en lugar de ser un musgo,

una podredumbre o una coliflor; nada

existe previamente a este proyecto; nada

hay en el cielo inteligible, y el hombre será

ante todo lo que habrá proyectado ser.”

(Sartre, Jean Paul. *El existencialismo es un*

Humanismo, Buenos Aires, Ediciones del

80, 1985, pp. 15-16.

¹³ En idioma original: “*Der mensch allein*

existiert”.

¹⁴ En idioma original: “*Il n y a de liberté qu’en situation ni de situation que par la liberté*”.

¹⁵ En castellano: “Ud. pregunta: Cómo volver a dar un sentido a la palabra Humanismo”.

¹⁶ En castellano: “Esta pregunta no sólo presupone que Ud. desea mantener la palabra “humanismo”; también contiene la confesión de que esta palabra ha perdido su sentido.”



Maestría en Filosofía
Secretaría de Posgrado:
[http://www.unq.edu.ar/
carreras/57-maestr%C3%ADa-en-
filosof%C3%ADa.php](http://www.unq.edu.ar/carreras/57-maestr%C3%ADa-en-filosof%C3%ADa.php)