

UNIVERSIDAD NACIONAL DE SAN MARTÍN
Escuela de Humanidades
Ciclo Tres conferencias sobre la idea de Humanidades

Subjetividad y vida humana
La cuestión de las humanidades en el pensamiento moderno

Dr. Edgardo Castro

Nota: la presente versión es un resumen que será ampliado para su publicación.

Situémonos en 1945, en la inmediata posguerra. No pocos ideales del siglo XIX estaban en ruinas. Quizá todos ellos. Millones de muertos, ciudades y economías destruidas y, sobre todo, el exterminio. No menor era la ruina del lenguaje con el que esos ideales habían sido expresados: razón, progreso, Estado, historia y, sobre todo, hombre. Era inevitable volver a preguntarse por lo que estas palabras podrían significar. La polémica acerca del sentido del humanismo dio comienzo a la tarea. A sesenta años de distancia y nuevamente con Heidegger como protagonista, esta polémica no ha perdido vitalidad. Al primer momento antihumanista de la filosofía del siglo XX, el de la polémica Heidegger-Sartre, siguió el antihumanismo de los años 1960-1970 y el que, desde finales del siglo pasado, propone una nueva lectura de **Carta sobre el humanismo**.

El miembro de la Resistencia y el del Partido

La conferencia de Sartre **El existencialismo es un humanismo** estaba prevista para el lunes 29 de octubre de 1945 a las 20,30. Según A. Cohen-Solal en su biografía del filósofo, Marc Beigbeder, organizador del acontecimiento, dudaba de que el número de asistentes amortizara los gastos. Ciertamente no fue un buen negocio. Pero no por falta de público, sino todo lo contrario: una multitud desbordante destrozó la taquilla. Sartre pensó que se trataba de una manifestación comunista en su contra. En realidad, el existencialismo comenzaba a instalarse como la filosofía francesa de la posguerra.

En febrero de 1946 se publicó la conferencia. En las páginas iniciales se menciona tres veces a Heidegger. Luego de distinguir dos formas de existencialismo, el cristiano y el ateo, Sartre se sitúa en este último, y ubica a Heidegger a su lado. Los existencialistas ateos tienen

en común sostener que “la existencia precede a la esencia o, si se quiere, que es necesario partir de la subjetividad”. Ateísmo y precedencia de la existencia son, para Sartre, tesis solidarias: “no hay naturaleza humana porque no hay Dios para concebirla”. El hombre es lo que él hace de sí mismo, su propio proyecto.

Después de la guerra, las cosas eran muy diferentes para Heidegger: había perdido su puesto en la universidad, debía enfrentar serias limitaciones materiales, era casi un proscrito.

A pesar de ello, el 10 de noviembre de 1946, Jean Beaufret, que lo había visitado poco antes, le solicitó por carta que explique el sentido que podía tener todavía el término “humanismo”. El 12 de diciembre del mismo año llegó la respuesta. Con el título **Sobre el humanismo. Carta a Jean Beaufret** aparece publicada en Berna en 1947.

Para Heidegger, aunque Sartre invierta los términos, haciendo que la existencia preceda a la esencia, éste sigue moviéndose en el terreno de la metafísica. Él, en cambio, pretende superarla, y, por lo tanto, no puede situarse a su lado. Además, en su opinión, el modo en que Sartre utiliza el término “existencia” no tiene nada que ver con lo que significa en su obra de 1927, **Ser y tiempo**.

De este modo quedó planteado el primer episodio de la polémica acerca del humanismo en la filosofía del siglo XX. De un lado el filósofo que participó de la Resistencia, para quien “todo gesto significaba un compromiso”; del otro, el rector que el Régimen nazi puso al frente de la Universidad de Friburgo y al que el filósofo francés decía seguir intelectualmente.

Del pueblo al Ser

El antihumanismo de Heidegger es, sin embargo, anterior a su polémica con Sartre. Se remonta a la célebre discusión con E. Cassirer de 1929, en Davos, y, aunque los títulos no parezcan sugerirlo, a sus cursos universitarios de la época de su asunción y de su dimisión como rector: **La cuestión fundamental de la filosofía**, de 1933, **La esencia de la verdad**, de 1933-1934, y **La lógica como la cuestión de la esencia del lenguaje**, de 1934.

En el curso de 1933-34, la cuestión típicamente humanista ¿qué es el hombre? es reemplazada por ¿quién somos nosotros?, a la que Heidegger responde afirmando: “nosotros somos el pueblo”.

El sentido preciso de este reemplazo sólo se lo comprende a partir de la crítica al liberalismo y a la biología expuesta en estos cursos. Mejor aún, a partir de la coincidencia de ambas críticas.

Según Heidegger, el “tiempo del yo” es el tiempo del liberalismo, y también el de Descartes; pero este tiempo ha sido superado por el “tiempo del nosotros”, el del pueblo. Discutiendo, entre otras cosas, acerca del sentido de un reciente censo de la población, Heidegger precisa que, para él, no se trata de esta noción de pueblo, sino de la de “pueblo popular” (*völkisch*), el pueblo al que el “movimiento popular” va a restablecer “en la pureza de su raza”. La noción de pueblo queda, así, subordinada a la cuestión política de la *decisión*. El “quién” del nosotros es el fruto de una decisión histórica y, sobre todo, política.

Por ello, su crítica de la biología no significa el rechazo ni de la biología ni del racismo, como se ha pretendido sostener, sino sólo el de una ciencia liberal, la “biología liberal”, que no es de origen alemán, que encuentra sus fundamentos en Darwin y en el mismo universo intelectual, agrega, del psicoanálisis y del marxismo.

La segunda etapa antihumanista de Heidegger, en la que sitúa la **Carta sobre el humanismo**, se inicia con la publicación en 1943 del artículo titulado **La doctrina platónica de la verdad**. Aquí, según nos recuerda Pierre Aubenque, Heidegger se dirige “contra un concepto de humanismo que imputa al nacional-socialismo”, el que sostiene que el hombre sólo se realiza como tal en una comunidad política y, debemos agregar, el que ha sido suyo en los años 1933-34.

Este artículo fue objeto de no pocas discusiones antes de su publicación, al punto que el propio Joseph Goebbels intervino con la intención de censurar la frase donde se sostenía que el humanismo surgió al mismo tiempo que la metafísica de Platón.

En **Carta sobre el humanismo**, en efecto, Heidegger va en su crítica mucho más allá de Sartre: todo humanismo forma parte de la historia de la metafísica, es decir, de las filosofías que han subordinado el Ser a alguno de los entes: a Dios, a la Idea o a alguno de los otros nombres de aquello que la filosofía ha puesto como el fundamento de la realidad.

Respecto del Ser, Heidegger explorará todas las posibilidades semánticas del término griego “*alétheia*”, ordinariamente traducido por verdad. Entendiendo ésta última, también ordinariamente, como la adecuación de nuestro conocimiento a las cosas, del sujeto al objeto. Para Heidegger, en cambio, la *alétheia* hace referencia, a la vez, a una iluminación y a un

ocultamiento. En efecto, *alétheia* contiene el término “*léthe*”, “estar velado”, precedido por una “*a*” privativa. Etimológicamente, entonces, *alétheia* hace referencia a un *de-velar*. La verdad, por ello, no es originariamente la adecuación, sino, más bien, la posibilidad de la adecuación. Ser es el nombre de esta posibilidad: la *apertura*, el *evento* que hace posible que el hombre se encuentre con las cosas, con los entes.

Respecto del hombre, en **Carta sobre el humanismo**, tampoco se encontrará una definición de su esencia, sino una serie de metáforas que tratan de expresar su relación con el Ser: el hombre es el *pastor* del ser, su *guardián*, su *vecino*.

Si el humanismo de Sartre consistía en afirmar la libertad del hombre como sujeto y la capacidad para realizar su proyecto, el antihumanismo de Heidegger pasa por este descentramiento del hombre en beneficio del Ser. El *evento* del Ser es la posibilidad de la historia. En su sentido más originario, ella es historia del Ser, no del hombre.

Del estructuralismo a la política

En los años 1960-1970, el antihumanismo tuvo su epicentro en Francia. En un primer momento, Sartre fue nuevamente el blanco de las críticas y el pensamiento de Heidegger, el arsenal de los argumentos.

Una de las expresiones de Heidegger que más repercusión tuvo en Francia es la que sostiene que en el lenguaje no es el hombre el que habla, sino el Ser. El sujeto no es el dueño del lenguaje; el lenguaje se habla en él. La recepción de esta tesis de Heidegger fue favorecida, sin duda, por el auge del estructuralismo.

Más allá de la fortuna que tuvo esta lectura estructuralista de Heidegger, en Lacan o en el Foucault de **Las palabras y las cosas**, no caben dudas de que se trata de un uso de su pensamiento que no sólo no se deriva directamente de él, sino que, hasta cierto punto, lo contradice. Para Heidegger, en efecto, si se pretende pensar más allá de la metafísica, es necesario liberar al lenguaje de las ataduras de la gramática.

Pero, en estos años, nos encontramos con otra forma de antihumanismo que no está relacionada con la metodología estructuralista, sino con la necesidad de encontrar una nueva concepción de la política. Por ejemplo, en el mismo Foucault.

Para éste, el humanismo ha sido, desde un punto de vista teórico, “la prostituta de todo el pensamiento, de toda la cultura, de toda la moral, de toda la política” de los últimos años. El humanismo, en efecto, ha servido para colorear todas las concepciones del hombre. Pero, más allá de esta polifuncionalidad, la razón por la cual Foucault se opone al humanismo es la consecuencia política que se deriva de la determinación de la esencia del hombre. En efecto, el humanismo moderno es correlativo de la sociedad de normalización, esto es, de una sociedad que ha buscado adaptar a una norma los cuerpos individuales, mediante la disciplina, y el cuerpo de la población, mediante la biopolítica. Desde esta perspectiva, no debemos pensar el humanismo moderno como la afirmación del valor humano del hombre, sino, más bien, como un discurso que funciona para justificar los dispositivos del poder normalizador y, a su vez, se nutre de ellos.

Un análisis semejante encontramos en **Carta sobre el humanismo**. Para responder a la pregunta que le había formulado J. Beaufret, ¿qué sentido puede todavía tener el término humanismo?, Heidegger pasa revista a las diferentes formas de humanismo que han surgido en la cultura europea: en primer lugar, todos aquellos humanismos que se definen de un modo u otro como un retorno a los ideales helénicos: el de los romanos que oponía el hombre humano al hombre bárbaro, el humanismo del Renacimiento, el alemán del siglo XVIII. En segundo lugar menciona los humanismos de Marx y de Sartre, que, a diferencia de los anteriores, no se proponen ningún retorno. Finalmente, también el cristianismo es enrolado entre los humanismos. Por diferentes que sean, todos ellos parten de la determinación de la esencia del hombre. Y, así, impiden la interrogación acerca de la relación entre el hombre y el Ser. Esta relación, en efecto, no puede ser formulada en términos de esencia, de una idea que está por encima de la historia.

Como señala P. Sloterdijk, Heidegger incluye dentro del humanismo todas las ideologías militantes, desde el nazismo hasta el americanismo. Todas ellas determinan la esencia del hombre a partir de una idea que buscarán imponer en sus políticas.

Ahora bien, más allá de la coincidencia de ambos análisis, a diferencia de cuanto sucede con la proclamación foucaultiana de la “muerte del hombre” en manos del lenguaje, no nos parece que la crítica política de Foucault al humanismo pueda ser leída como una consecuencia de la recepción de Heidegger. En efecto, por un lado, la crítica de Foucault no desemboca en un descentramiento del hombre en beneficio del Ser, sino en la necesidad de

pensar las prácticas por las que el sujeto se constituye como tal (las “prácticas de subjetivación”), con la finalidad de liberarlas de todos los universales antropológicos (las esencias proclamadas por las diferentes formas de humanismos). Por otro lado, se podría mostrar cómo esta crítica política de Foucault al humanismo está más cerca del Sartre del segundo volumen de la **Crítica de la razón dialéctica** que de Heidegger.

Del hombre al animal

A partir de los últimos años del siglo XX, la **Carta sobre el humanismo** ha sido objeto de nuevas lecturas. En gran medida, ellas están vinculadas con la crítica política de Foucault que acabamos de mencionar.

Contemporáneamente con Hannah Arendt, entre los años 1975-1976, Foucault comienza a estudiar la biopolítica, esto es, el ingreso de la vida biológica, de la vida animal, en los mecanismos de la política, en sus cálculos y en sus dispositivos. Tanto para Arendt como para Foucault, el que la política comience a hacerse cargo del cuerpo biológico de la población (de las tasas de natalidad, de muerte, de los índices de salud, etc.) constituye la novedad de la política moderna. El hombre se convierte, así, en el animal en cuya política está en cuestión su propia su vida animal.

Desde esta perspectiva, P. Sloterdijk (**Reglas para el parque humano**), G. Agamben (**Lo abierto. El hombre y el animal**) y R. Esposito (“**Heidegger y la naturaleza humana**”) han interrogado nuevamente a Heidegger. No para preguntarle por el humanismo del hombre, sino por su animalidad, la que, precisamente está en juego en la biopolítica contemporánea. Al respecto, sostiene Agamben: “En nuestra cultura, el hombre ha sido siempre pensado como la articulación y la conjunción de un cuerpo y de un alma, de un viviente y de un *lógos*, de un elemento natural (o animal) y de un elemento sobrenatural, social o divino. Tenemos que aprender, en cambio, a pensar el hombre como lo que resulta de la desconexión de estos dos elementos y no investigar el misterio metafísico de la conjunción, sino el misterio práctico y político de la separación.”

A través de la problemática de la biopolítica, como hace sesenta años, la cuestión del humanismo reaparece como tema de la filosofía. Ahora, situándose en la zona limítrofe entre lo humano y lo animal.