

La crítica al humanismo como apronte para el pensar venidero en Martin Heidegger.

Gianfranco Cattaneo²

Universidad Andrés Bello - Becario CONICYT

“Marx dijo que las revoluciones son la locomotora de la historia mundial. Pero tal vez las cosas se presenten de muy distinta manera. Puede ser que las revoluciones sean el acto por el cual la humanidad que viaja en ese tren aplica los frenos de emergencia”

Walter Benjamin, *Sobre el concepto de historia*.

“Año la generación de los siglos venideros”

Hölderlin.

Contra el humanismo o las dudas sobre el homo humanus y su fundamentación.

El humanismo se presenta como una interpelación al hombre, como la preocupación por el hombre para reconducirlo a su esencia, a lo que él es. Esta transformación del *homo* en *humanus* (Heidegger, 2001) a la que aspira el humanismo es el cuidado de que el hombre sea humano en vez de inhumano, entendido esto último como ajeno a su esencia, por lo que, si se da la pregunta por la humanidad del hombre, esta pregunta se dirige a dilucidar dicha esencia y los modos en que ha sido pensada. Pero esta esencia no es algo pleno ni dado a sí mismo ya que la humanitas aparece desde su origen al interior de una oposición: el homo humanus romano, como ideal de una época, en oposición al homo bárbaro. El enfrentamiento entre romanos y bárbaros marca, para comenzar a precisar lo que sigue, que hay un comienzo de la humanitas mas no hay un origen de la misma, ya que la humanitas romana en su oposición con el homo bárbaro es ya una “traducción” de la paideia griega, es el fruto del encuentro entre lo ideales de la Grecia tardía y de la romanidad, encuentro posible en tanto acontece el hombre como sabedor de sí, como hombre historial y que se define mediante un concepto: *zōon logon echon*, animale rationale, ser vivo dotado de razón, es decir, acontece una interpretación del logos como lógica o entendimiento convirtiéndolo en una característica del hombre. Esta misma oposición vuelve a aparecer para el homo romanus del Renacimiento – entendido como una recuperación y reactivación de lo valores clásicos- el que se contrapone al homo barbarus, siendo ahora lo inhumano aquello que se encuentra del lado de la Escolástica gótica del medievo. Por lo tanto “al humanismo siempre le corresponde un studium humnitas que remite de un modo determinado a la Antigüedad y a su vez se convierte de esta manera en una revivificación de lo griego” (Heidegger, 2001, pp. 265). Así, lo que aparece como una recuperación y una renovación de la esencia del hombre de la mano del Renacimiento no es un pensamiento originario sino que es, una vez más, la contemplación de lo griego en su forma tardía bajo la interpretación romana. Esta genealogía de la humanitas realizada por Heidegger al comienzo de su carta a Jean

2 Gianfranco Cattaneo Rodríguez, Psicólogo, Magister en Psicoanálisis, Universidad Andrés Bello. Becario CONICYT. Docente Escuela de Psicología, UNAB

Beaufret dan cuenta del modo en que responderá a la pregunta del filósofo francés que da título a la misma carta “*Comment redonner un sens au mot humanisme?*”, ya que para Heidegger (2001) no se trata de renovar el sentido de la palabra humanismo o de entregar un nuevo concepto de lo humano, sino que más bien el pensar debe dirigirse a preguntar por el sentido que la palabra humanismo intenta ocultar y olvidar:

Debemos seguir llamando «humanismo» a este «humanismo» que se declara en contra de todos los humanismos existentes hasta la fecha, pero que al mismo tiempo no se alza como portavoz de lo inhumano? ¿Y eso tal vez con el único propósito de aprovechar que se comparte el uso de tal rótulo para seguir nadando en compañía de las corrientes reinantes, que se encuentran ahogadas por el subjetivismo metafísico y sumidas en el olvido del ser? ¿O tal vez el pensar deba atreverse, por medio de una resistencia abierta contra el «humanismo», a dar un empujón que logre que surjan por fin dudas sobre la humanitas del homo humanus y su fundamentación? (pp. 283)

Esto es lo que ya Bataille detallaba en su trabajo de 1929 *El caballo académico* (2008) al describir el contraste entre el estilizado caballo greco-romano como emblema estético de los pueblos civilizados contra los cuerpos detestables de la araña o el hipopótamo, característico de los pueblos bárbaros. Este hecho de orden plástico aparece a partir del siglo IV a.C cuando los galos, los que antes de la conquista eran comparables a las tribus de África Central, comenzaron a acuñar monedas propias para sus intercambios comerciales, para lo que recurrieron a ciertos modelos griegos, en particular los que tenían en el reverso de la moneda la imagen de unos caballos. Primero por la torpeza del grabador, las imitaciones de los galos presentaban deformaciones respecto a los originales, pero luego por un esfuerzo positivo de extravagancia las demás monedas eran aún más absurdas respecto a los primeros modelos imitados. El caballo, en los orígenes de Atenas “es una de las expresiones más acabadas de la *idea* en el mismo grado que la filosofía platónica o la arquitectura de la Acrópolis” (Bataille, 2008, pp. 15) por lo que el caballo participa de las imágenes perfectas e inmutables desde donde proviene todo valor, satisfaciendo así la jerarquía y la armonía inmutables de la filosofía griega. Por lo tanto, los cuerpos “repulsivos o cómicos de la araña o el hipopótamo no hubiesen respondido a esa elevación del alma” (Bataille, 2008, pp. 15) ya que lo absurdo de los pueblos galos está en contradicción con la arrogancia científica greco-romana representada por el caballo académico.

La humanitas de los pueblos civilizados, de la *romanitas*, ya está comprendida en su oposición con la *ubris*, con la desmedida de los pueblos bárbaros por lo que “el humanismo ya es el emblema particular de una civilización y queda así circundado por la otredad como la amenaza que lo corroe desde su cimiento mismo, porque la desmedida, además de ser expresión de lo bárbaro, es el subsuelo sobre el que se levanta el arquetipo del ideal estético” (Naishtat, 2007, pp. 59). Los monstruos son el antepasado del caballo, tanto histórica como geográficamente, ya que no es solamente otro que viene desde fuera pero que constituye mi interior sino que también es el otro que antecede genealógicamente como “la fuerza desmedida que viene de la procedencia” (Naishtat, 2007, pp. 59). Lo

que la comprensión metafísica del hombre como animal racional olvida, y que funda al humanismo independiente de sus diferentes formas de presentación, es que el cálculo que lo constituye como amo de la naturaleza, al interpretar al logos como entendimiento y separarlo en ese acto de la physis, es que lo incalculable sostiene y socaba sus pretensiones de dominio. La unidad originaria entre pensar y ser es rota mediante la soberanía impuesta al logos como razón, lo que produce la disensión originaria de la metafísica entre logos y physis en tanto que hace del logos la esencia del pensar, cuestión que reinara sobre el comienzo de la filosofía griega (Heidegger, 2003). Pero esta soberanía, esta imposición forzosa, no impide que lo ahí acaece siga siendo un enfrentamiento, una lucha de fuerzas, un oposición que no acaba por la imposición de un sobre otro, sino que más bien, el que es sometido sigue latiendo en los cimientos desde donde se encumbra el supuesto vencedor. Esta cuestión es la que recupera la pregunta heideggeriana por el ser, en este caso, la relación del ser con el ser humano, pregunta que no se hace la metafísica por considerarla superada ya que “no la conoce ni la entiende por su origen metafísico” (Heidegger, 2001, pp. 265): la metafísica no puede concebir otro origen ni nada más originario que su fundación como metafísica, en otras palabras, lo que olvida, la verdad del ser, es la causa misma de su constitución y la apertura a la destinación de su esencia. Si lo que propone Heidegger entonces puede ser llamado de todas formas humanismo, es un humanismo en el que ya no está en juego el hombre, “sino que la esencia histórica del hombre en su origen procedente de la verdad del ser” (Heidegger, 2001, pp. 281).

La comprensión del ser, entonces, no es sólo efectiva sino que también necesaria, ya que sin ella no podríamos ser siquiera “los hombres”: no hay ninguna necesidad, no es en absoluto necesario que seamos ya que existe la posibilidad de que el hombre no sea en absoluto (Heidegger, 2003). Pero aun cuando es posible afirmar que alguna vez el hombre no era, con todo rigor no es posible afirmar la existencia de un tiempo sin el hombre ya que solo cuando el hombre es se temporaliza el tiempo, cuestión que no radica en que el hombre pertenezca a alguna eternidad intemporal, sino que es en tanto que el tiempo se temporaliza siempre por una ex-sistencia humana e histórica. Por lo tanto, “cuando el hombre se sostiene en su ex-sistencia, la comprensión del ser es una condición necesaria para que pueda ex-sistir y en la medida en que esto es necesario, el hombre es una realidad histórica” (Heidegger, 2003, pp. 82). Es esta comprensión la que domina fundamentalmente al hombre sin que lo sepa, aun cuando el hombre del humanismo occidental, en posesión de la razón y erigido como amo y señor de la naturaleza en su segura demarcación respecto a la animalitas y en su dominio técnico del ente, busca perpetuar el olvido del hombre como existencia que es comprensión del ser. Porque en el mismo gesto en que el hombre moderno ha querido borrar su finitud ha abierto la posibilidad para que acontezca el sentido mismo del hombre y un pensar originario que convierte al hombre en un signo por interpretar, haciendo de su esencia *más* que el ser vivo dotado de razón; entendido como *más* originario porque ha sido arrojado, porque existe contra el arrojamiento del ser. Pero al mismo tiempo un *más* que es un *menos*; *menos* respecto al hombre concebido a partir de la subjetividad y en este menos no pierde sino que gana por llegar a la verdad del ser (Heidegger, 2001), gana la esencial pobreza del pastor por ser llamado por el propio ser, pobreza que es la característica del pensar futuro que:

ya no es filosofía porque piensa de modo más originario que la metafísica, cuyo nombre dice la misma cosa. Pero el pensar futuro tampoco puede olvidar ya, como exigía Hegel, el nombre de «amor a la sabiduría» para convertirse en la sabiduría misma bajo la figura del saber absoluto. El pensar se encuentra en vías de descenso hacia la pobreza de su esencia provisional (Heidegger, 2001, pp. 297).

La pobreza aquí aludida por Heidegger refiere al modo en que Hegel entiende el pensamiento griego por ser anterior al ponerse del sujeto como tal. Para *Las lecciones sobre historia de la filosofía*, este pensamiento al no estar mediado por el sujeto es pensamiento puramente objetivo y por lo tanto responde a una universalidad abstracta ya que el espíritu todavía no se tiene a si mismo como médium para representarse a si mismo y al mundo. Lo griego aparece entonces para Hegel como belleza y contemplación, sin efectividad por ser inmediato (Heidegger, 2001) porque la lógica hegeliana busca el devenir del ser como sujeto en el proceso doloroso y desgarrador que experimenta la totalidad hasta su realización, ya que aún cuando hay efectivamente un inicio en la filosofía griega, su consumación aún está por llegar. Y es por esta razón que para Hegel se hace necesario incluir aquello que los griegos no conocieron y que a sus ojos los deja en falta: el cristianismo, para concebir el dolor del concepto en su intimidad individual. Es cierto que el modo en que Hegel describe el desarrollo de la conciencia y del concepto apuntan a mostrar el «relevo» de la antropología, el tránsito de las figuras que toman el relevo del hombre. Pero esto señala el fin del hombre al mismo tiempo que el cumplimiento del hombre, la apropiación de su esencia, por lo que, tal como lo destaca Derrida (2012), este fin es equívoco ya que es fin tanto como acabamiento del hombre, como fin de la finitud del hombre; es la unidad de lo finito y lo infinito como relación infinita consigo mismo. Como despliegue de la razón teleológica, para Hegel no hay más historia que la de la razón del mismo modo que la razón es historia.

Es entonces en oposición a Hegel que Heidegger proclama que el pensar se encuentra en las vías del descenso – como descenso desde las alturas del saber absoluto- hacia la pobreza de su esencia provisional y un nuevo inicio. Y este descenso es el que Heidegger afirma haber buscado en *Ser y Tiempo*, como un intento de pensar la proximidad del ser en una dirección que no resulte de una necesidad lógica ni se afirme en el dolor del concepto, sino que se presente como el reinar propio del lenguaje. La palabra que utiliza aquí Heidegger es *Walten*, la que quiere decir “reinar o gobernar” lo que indica que el hombre pertenece a un reino, a un reinar, que es el del logos, reino de la totalidad del ente, de la totalidad de lo que es y que encuentra este reinar en su misma cotidianidad. Por lo que este reinar que quiere mostrar en su despliegue aquí Heidegger no está dirigido por el apremio de la provocación técnica hecha por el sujeto a la naturaleza sino que por su interrupción, para mostrar así cómo el propio sujeto demandante no pueda escapar a la provocación de la técnica ya que también demandado a comportarse como tal sujeto de su demanda, siendo exigido a llevarla hasta lo imprevisible. Tanto el sujeto demandante como el ente dispuesto forman una pareja en la maquinaria moderna: el dispositivo sujeto-objeto, ambos regulados, acoplados y constreñidos a comportarse uno respecto al otro, por lo que no se oponen el sujeto puesto y el objeto dispuesto, sino que ambos son dispuestos por las exigencia imprevisibles de la técnica.

Así, el intento de pensar el modo en que acontece el logos en la existencia es un modo de subvertir la determinación técnica del ser que se desprende del sujeto metafísico y sus consecuencias. Este acontecimiento busca ceñirse mediante la analítica del Dasein en su existencia mundana, ya que a diferencia de la subjetividad soberana, este no tiene por objeto la objetivación y disposición del ente sino que la apertura del mundo, el aparecer de su fenómeno. El Dasein renuncia al título de sujeto al abandonar la objetivación del objeto, dejando que la intencionalidad constituyente del objeto solo sea un caso particular del ser en el mundo (Marion, 2012). Desde aquí entonces el pensar no se dirige ya hacia lo imprevisible, sino hacia la conmemoración de lo por pensar.

Hacia la resolución de la existencia: el mundo como momento estructural del Dasein

Para Heidegger el mundo aparece como un momento estructural del Dasein y como el lugar donde se resuelve la existencia. Considerarlo como un momento estructural le permite aclarar el ser-*en-el-mundo* del Dasein no como un agregado al modo de una categoría que predicaría respecto del lugar de un ente cualquiera (*es* Dasein y además *está* en el mundo, *al lado* de otros entes), sino como el modo de esclarecer en qué consiste el existir mismo –un momento que, aun cuando pueda dividirse para el análisis, debe de ser entendido como un fenómeno unitario. Para sostener la tesis de la existencia como facticidad y comprensión, el momento estructural *en-el-mundo* debe dirigirse a “indagar en la estructura ontológica del mundo y determinar la idea de mundanidad en cuanto tal” (Heidegger, 1997, pp.79). Considerando esto es como la analítica de la existencia permite determinar las estructuras que hacen posible la comprensión como constitucionales del Dasein en tanto que ente al que le va el ser; es decir, la analítica busca “explicar cómo es posible, más allá de las determinaciones particulares, el hecho del sentido” (Aguilar-Álvarez Bay, pp. 124, 2004). Por lo tanto, el análisis debe prescindir de hacer derivar este hecho de una subjetividad trascendental en cualquiera de sus formas y conducirlo a la originariedad del elegirse o del puro hacerse que caracteriza a la apuesta de la existencia, por lo que la analítica de la existencia se dirige hacia una ontología en la medida en que la única ontología fundamental –única de la que pueden surgir todas las demás por dirigirse hacia la pregunta por el ser, como tal pregunta- tenga que buscarse en la analítica existencial del Dasein (Heidegger, 1997):

El Dasein se revela como aquel ente que es necesario que sea primero suficientemente elaborado desde un punto de vista ontológico, si se quiere que el preguntar [por el ser] se vuelva transparente. Pero ahora se nos ha mostrado que la analítica ontológica del Dasein en general constituye la ontología fundamental, de tal manera que el Dasein viene a ser el ente que en principio *ha de ser* previamente *interrogado* respecto de su ser (pp. 37).

Como buscará probar Heidegger con su análisis el mundo *es* la existencia y el lugar donde acontece el sentido (Nancy, 2006; Greisch, 2010) en tanto que la existencia nunca puede liquidarse sino por medio del existir mismo

(Heidegger, 1997). Entonces, realizar la tarea de indagar en la estructura ontológica del mundo es mostrar el mundo como fenómeno, y en tanto que fenómeno, como horizonte y límite de aparición del sentido. Esta tarea que emprende Heidegger aparece para la ontología tradicional como una cuestión resuelta, tanto así que lo que resta es solamente tematizar al mundo como la recolección, clasificación y enumeración de los entes que “hay” en el mundo, describiendo el aspecto de estos entes y narrando lo que ocurre en ellos. Se considera así que el mundo *tiene* un sentido anterior a la existencia que lo habita, por lo que pasan al lado del fenómeno al no poder verlo y delimitarlo en su aparición, haciendo del Dasein un simple espectador del espectáculo del mundo. Este quehacer Heidegger lo llama *prefenomenológico* u *óntico* al ser una descripción que queda retenida en el ente y por lo tanto, al ser *ontica*, no permite acceder al fenómeno como lo que se muestra como ser y estructura de ser (Heidegger, 1997).

Entonces, si lo que se busca es el ser, el pensamiento podría dirigirse ya no simplemente a describir los entes sino a mostrar y fijar en conceptos categoriales el ser del ente que está-ahí, dentro del mundo. Por lo tanto, las cosas del mundo se convierten ahora en las cosas naturales y las cosas dotadas de valor, trasladando la cuestión hacia la esencia de estas cosas, su sustancia, y por lo mismo, a la explicación de esta sustancia mediante enunciados fundamentales. Pero aun cuando esta forma de plantear la cuestión es sin duda ontológica, deja de lado o presupone lo que ella misma debe preguntar, ya que ¿no es la naturaleza ya un ente que comparece dentro del mundo y que por lo mismo, puede describirse de diversas formas? ¿No es el ser objetivo una suposición de un objeto ya ahí, en el mundo?

El Dasein sólo puede descubrir al ente como naturaleza, en este sentido, en un modo determinado de su ser-en-el-mundo. Este conocimiento tiene el carácter de una determinada desmundanización del mundo. La “naturaleza”, como concepto categorial global de las estructuras de ser de un determinado ente que comparece dentro del mundo, jamás puede hacer comprensible la mundaneidad. Asimismo, el fenómeno de la “naturaleza”, tomado por ej. en el sentido del concepto de naturaleza del romanticismo, sólo es ontológicamente comprensible desde el concepto de mundo, es decir, desde la analítica del Dasein (Heidegger, 1997, pp. 93).

Por este modo que tiene el Dasein de descubrir al ente –en tanto que su referencia al mundo, su misma facticidad, se encuentra determinada por la técnica- hace necesario entonces plantear los conceptos de mundanidad y la mundicidad al mismo tiempo que explicitar su diferencia para apuntalar el hecho de que “ni la descripción óntica del ente intramundano ni la interpretación ontológica del ser de este ente aciertan como tales en el fenómeno del mundo” (Heidegger, 1997, pp. 91-92). Así, tal como afirmamos al comienzo, si para Heidegger la mundanidad misma es un existencial, la pregunta por el mundo no podría referirse a ningún mundo en particular sino que a la mundanidad del mundo en general. Pero aun cuando el mundo es un carácter del mismo Dasein –a eso apunta la derivación de “mundano- el análisis no puede excluir pasar por el ente intramundano y por su ser, o para decirlo de

otro modo, el análisis debe pasar por la mundicidad para abrir la cuestión de la mundanidad, tensando la remisión entre ambos ya que ninguno puede “como tal” dar cuenta del fenómeno del mundo porque ninguno es “como tal” sin la estructura remisional que los apareja.

Por lo tanto para la ontología tradicional, y siendo más precisos respecto a lo dicho más arriba, la pregunta por el mundo no es tanto una cuestión resuelta como una cuestión que -cuando aparece- se torna imposible de resolver por el modo en que esta presenta sus problemas. Y es que el callejón sin salida en que se haya la ontología tradicional se asocia a su vez a la pregunta por la omisión por parte del Dasein mismo, en el modo de ser del conocimiento del mundo, del fenómeno de la mundanidad. Es que el Da del Dasein, el *ahí* del ser-ahí, habilita la pregunta por una nada más originaria que una privación derivada de la negación lógica correlativa del modo de ser del conocimiento, y tal como afirma Heidegger en *¿Qué es metafísica?* (2001), aun cuando la ciencia se funda sobre esa nada –en su afán de precisión, a la ciencia le interesa el ente y *nada más*- ella no quiere saber nada de la nada, aun cuando recurra a ella al momento de expresar su esencia más propia (pp. 94). Volveremos sobre cada una de las cuestiones hasta aquí esbozadas en lo que sigue ya que son fundamentales para aclarar lo que entiende Heidegger como fenómeno del mundo en su relación al acontecimiento del sentido (sentido *del* mundo y *en* el mundo), porque ¿Puede siquiera formularse la pregunta por el sentido del mundo o por el sentido del ser sin espacio para que comparezca la nada? ¿Una pregunta que se efectúa sin considerar a la nada –aun cuando se haga a nombre de la facticidad de la existencia- no es ya e inmediatamente una respuesta? Es precisamente porque se piensa el ser por lo que el pensar piensa la nada, ya que solo puede abrirse el mundo para el Dasein en tanto que su existencia se vuelve extática porque el ser de este ente es “en cada caso mío” en la resolución anticipadora de la cura: el Dasein se encuentra en la imposibilidad de acceder al ser de otro modo que no sea el de ponerse a si mismo en juego. El Dasein solo accede al ser en la medida en que se expone sin asegurarse en sustancialidad alguna “sin reservas, sin recursos y sin certezas, como una posibilidad de lo imposible” (Marion, 2012).

Fenomenología: Logos, Aletheia y la interpelación al pensamiento.

Antes de ingresar en el fenómeno del mundo, es necesario aclarar que entiende Heidegger por fenomenología y por fenómeno, ya que la aclaración de la noción de logos es indispensable para elaborar la cuestión del ser, al mismo tiempo que la noción de fenómeno es el correlato estricto de la noción de logos (Aguilar-Álvarez Bay, 2004, pp. 95). Tal como afirma Deleuze al respecto, en Heidegger existe una superación de la intencionalidad hacia el Ser, en la medida en que hay una subversión del vínculo conciencia objeto coherente con la noción del logos como Uno, noción iluminada por la unicidad de velamiento-desvelamiento de la verdad (Badiou, 1997). Así es como en *Ser y tiempo*, Heidegger retoma cuestiones ya desarrolladas en su curso de Marburgo de 1923 *Introducción a la investigación fenomenológica* con miras a poner de manifiesto una interpretación de logos que permita la superación de la lógica –superación que apunta a develar su base existencial- y la doctrina de la verdad como adecuación que se deriva de ella. Para esto, toma el concepto platónico y aristotélico de logos, la que en primer

lugar debe ser concebida como habla o decir (Rede) y sólo secundariamente como razón o juicio, fundamento o proposición, definición, relación etc. Pero la interpretación que se ha hecho de la significación fundamental de logos ha invertido este orden encubriendo la genuina significación del decir como referencia inmediata al lenguaje (Heidegger, 1997). Para rescatar esta significación genuina y original de logos, Heidegger recurre a la función apofántica (*apophainéstai, ἀποφαίνεσθαι*) del decir propuesta por Aristóteles, en tanto que el logos hace ver algo, hace ver aquello de lo que se habla y lo hace para aquel que lo dice, por lo tanto, el habla remite a la dimensión ontológica y los significados a los que se asimila (razón, proposición, etc.) suponen ya un contacto previo con el ente:

En cuanto decir, *λόγος*, significa tanto como *δηλοῦν*, hacer patente aquello de lo que se habla en el decir. Aristóteles ha explicitado más precisamente esta función del decir como un *ἀποφαίνεσθαι*¹. El *λόγος* hace ver algo (*φαίνεσθαι*), vale decir, aquello de lo que se habla, y lo hace ver *para* el que lo dice (voz media) o, correlativamente, para los que hablan entre sí. El decir “hace ver” desde, *ἀπὸ...*, desde aquello mismo de que se habla. En el decir (*ἀπόφανσις*), en la medida en que el decir es auténtico, *lo* dicho debe extraerse *de* aquello de lo que se habla, de tal suerte que la comunicación hablante haga patente en lo dicho, y así accesible al otro, aquello de lo que se habla. Esta es la estructura del *λόγος* en cuanto *ἀπόφανσις*. (pp. 55)

El decir, entonces, es un hacer-ver que posee el carácter de un hablar, de una comunicación vocal en palabras, por lo tanto, el logos es *φωνὴ μετὰ φαντασίας*: “comunicación vocal en la que se deja ver algo” (Heidegger, 1997, pp. 56). La apofansis a la que se refiere Heidegger es de índole trascendental porque “aparece como condición de posibilidad de todo decir, porque cuando Heidegger se refiere al habla, no menciona el fenómeno de la expresión o comunicación, sino la relación inmediata que se da entre logos y ente en la que este se muestra” (Aguilar-Álvarez Bay, 2004 pp. 96). Y el logos, en su carácter mostrativo, en su traer las cosas a la presencia, tiene la forma estructural de la síntesis, pero no al modo de la unión o relación entre ideas o representaciones, ni el operar con procesos psíquicos, sino que funda el territorio común donde puede surgir la reunión, el estar junto a otro de los entes: “hacer ver algo en su estar junto con algo, hacer ver algo en cuanto algo” (Heidegger, 1997, pp. 56).

El habla entonces no es predicativa como lo ha propuesto la tradición, sino que es siempre y desde el comienzo intencional en tanto que remite siempre y constantemente a aquello que es, por lo que la correspondencia es el hecho del cual se parte y no el punto de llegada de un desarrollo filosófico y es la filosofía, como propone Heidegger, la que debe encargarse de pensar las condiciones de posibilidad de este comienzo (Aguilar-Álvarez Bay, 2004). Entonces el concepto de fenómeno derivado de esta concepción del logos, definido por Heidegger como lo que se muestra-en-si-mismo, aparece como una forma eminente de la comparecencia de algo, a diferencia del simple manifestarse o de la apariencia, más aun, tanto el uno como la otra se fundan de diversas manera en la noción de fenómeno. Lo que se muestra en el fenómeno a partir del concepto fenomenológico de fenómeno, no es

tanto el ente accesible mediante la intuición empírica, como el carácter de ser de dicho ente: lo que no cesa de sustraerse en tanto no se puede poner frente a lo ojos, es aquello a lo que dirige su pensamiento la fenomenología en tanto que aperturidad del ser (Heidegger, 1997). El lenguaje no es una superestructura, o como escribe Heidegger, no es “un segundo piso sobre otra cosa”, sino que el originario desplegarse de la verdad como ahí, como apertura del ahí del Dasein. La verdad como velamiento-desvelamiento muestran como el habla y lo hablado comparecen simultáneamente, por lo que el habla siempre hace comparecer las cosas que se nos dan. Pero este darse de las cosas no es un descubrir al ente como no-oculto, sino que es “un retirarse para dejar sitio a lo que se muestra (...) el logos rasga la ocultación, pero no la elimina. En la acción desocultadora, en el aparecer del ente, como por contraste, aparece el fondo inapresable del que emerge” (Aguilar-Álvarez Bay, 2004, pp.98-99). Por lo tanto, el logos no es el lugar primario de la verdad (Heidegger, 1997) sino que es lo que permite que lo que aparece sea verdadero o falso, es decir, es verdad la mera existencia de la percepción sensible de algo, por lo que la verdad como *Aletheia* participa de la existencia y su exégesis participa de la relación inmediata del Dasein con lo que le rodea.

Aletheia reina sobre el comienzo de la filosofía, por lo que interpretarla como certeza es a lo menos arbitrario. Porque aun cuando el desocultarse ocurre para alguien, es decir, es subjetivado, esto no significa que sea puesto por el hombre ya que *Aletheia* reina para el hombre, pero el hombre sigue estando determinado por el λόγος en tanto que es aquel que dice. Y diciendo hace que yazga delante de sí, en su presencia, lo que viene a la presencia, por lo que lo que todavía no se presenta, lo que está aun por presentarse, es ya ahí en tanto que determinado por el λόγος. *Aletheia* interpela al pensamiento, es aquello que lo presiona y disputa con él por algo que ya lo ha asumido a él en su interior aun antes del inicio de la filosofía y a través de toda su historia, por lo tanto es aquello que hay que pensar, es eso digno de ser pensado en el asunto del pensar (Heidegger, 1958). Hay que quedarse en el enigma de *Aletheia*, hacer del “todavía no” no algo que no nos satisface como sujetos en tanto que la verdad siempre puede estar un poco más desnuda, sino que un “todavía no” “al que nosotros no somos capaces de satisfacer ni le damos ninguna satisfacción” (Heidegger, 1958, pp. 359).

El útil, el estar-a-la-mano y el tropezar con lo inservible: la cotidianidad y el aparecer del mundo.

Entonces, el ser-en-el-mundo y el mundo deben convertirse en temas de la analítica de la existencia en el horizonte de la cotidianidad media como el más inmediato de los modos de ser del Dasein y por lo tanto como un comportarse verdadero (Heidegger, 1997). Esta cotidianidad es el trato en el mundo con el ente intramundano, el cual se ha dispersado desde el comienzo en una multiplicidad de modos de ocuparse, en tanto es la vida que vivimos siempre necesariamente y cada vez desde el principio (pp. 95). El manipular y utilizar, característico del ocuparse, participa de una modalidad del conocimiento que no es el sentido estrecho de la cognición, como conocimiento y de la percepción por lo que la ocupación pasa habitualmente inadvertida. Por lo tanto, lo que Heidegger muestra con esto es que nuestro trato cotidiano con las cosas, con aquellas que primero tratamos y que primero nos ocupamos, no se nos hacen presentes primeramente como objetos frente a nosotros, como objetos de

conocimiento explícito y formal.

Para Heidegger, el ocuparse que manipula y utiliza es el modo más radical de habérselas con las cosas, por lo que este modo de ser tiene su propia forma de “conocimiento” que a diferencia del conocimiento teórico o temático, es un conocimiento vital e inmediato, por lo tanto la interpretación del ser del ente que comparece en la ocupación no es una descripción de las cualidades entitativas de este ente, sino que una determinación de la estructura de su ser mismo. De esta forma, la interpretación fenomenológica al dirigirse hacia el esclarecimiento del ser del ente que comparece en la ocupación, es una investigación del ser que pone en juego al Dasein mismo ya que esta es una “ejecución autónoma y expresa de la comprensión del ser que desde siempre pertenece al Dasein y que está viva en todo trato con los entes” (Heidegger, 1997, pp. 95)

Lo que Heidegger busca aquí al considerar la comprensión del ser que pertenece siempre al Dasein es el modo de elucidar la estructura existencial del mundo donde el Dasein cotidiano *ya está*, estructura que quedaría encubierta si apelamos ella mediante el simple hacer accesible aquello que esta en proceso de ocupación o de producción, o dicho de otra forma, si queremos transponer la ocupación al objeto del ocuparse o la producción al producto de dicha producción, convirtiendo en inaccesible “el parejo ocuparse con el ente tal como comparece desde él mismo en la ocupación y para ella” (Heidegger, pp. 95). Es que el Dasein está a tal punto involucrado en el existir que no puede objetivar el mismo existir, no puede tener la existencia al modo de lo ante los ojos. Esta es la razón por la cual Heidegger comienza el análisis del mundo a partir de la cotidianidad media y por la cual el Dasein puede elegirse o perderse en tanto transpone o traduce la existencia a conceptos tales como cosa, naturaleza o valor.

En oposición a esto, Heidegger opta por llamar *útil* al ente que comparece en la ocupación. Tomado desde los *prágmata* de los griegos, el útil es aquello con lo que uno tiene que habérselas en el trato de la ocupación por lo que de lo que se trata es de pensar lo que los griegos dejaron en la oscuridad a este respecto: lo que hace útil al útil, es decir, definir la “pragmaticidad”. El útil no “es” en rigor, jamás (Heidegger, 1997, pp. 96) ya que no hay entes ya útiles o útiles por si mismo sino en la medida en que pertenecen siempre y cada vez a un todo de los útiles, por lo que solamente en este pertenencia cada vez es que el útil puede ser lo que es. El útil es un para-algo en tanto que hay remisión hacia algo, estas remisiones muestran antes que cualquier captación del ente de forma temática está la disposición de los cosas y cada uno los útiles en este respecto por lo que siempre es descubierto una totalidad de útiles antes que cada uno de ellos por si mismo y por separado. Caracterizado de esta forma, mientras más se use el útil y menos se lo contemple como cosa-objeto, más originaria será la relación con él manifestándose desde él mismo como *estar-a-la-mano*. Este estar a-la-mano es el ser-en-si del útil por lo que no se limita a encontrarse frente como disponible o manejable ya que “el puro mirar-hacia tal o cual aspecto de las cosas, por agudo que este sea, no es capaz de descubrir lo a-la-mano. A la mirada puramente teórica le hace falta la comprensión del estar a la mano” (Heidegger, 1997, pp. 97). Este comportamiento práctico que es el para-algo y el estar-a-la-mano no a-teórico al modo de un faltarse visión respecto de lo que se ocupa, sino que es ya un ocuparse que posee sus

propias reglas y se da su canón en el método fenomenológico (Heidegger, 1997).

El ser de lo a-la-mano se retira, se sustrae cada vez al intento de convertirlo en una cosa disponible y manejable, se retira cada vez que acaece esa modo de ser del Dasein, por lo que la relación que tiene el Dasein cotidiano con los útiles no es con los utensilios sino que con la obra misma, lo que en cada caso debe ser producido como “la totalidad remisional dentro de la cual el útil comparece [pero al mismo tiempo] la obra que se quiere producir no es solo empleable para, sino que el empleo mismo es un empleo *de* algo para algo” (Heidegger, pp. 97-98). Además de remitir hacia algo y de algo, la obra remite también al portador y usuario de la obra, por lo que él se “encuentra” presente en el surgir de la obra, pero no como autor de ella sino como del mismo modo remitido. Así, el fenómeno del mundo habilita la existencia del ente intramundano en su determinación ontológico-categorial como a la mano en la ocupación, pero el mundo no es un ente ni la suma de los entes intramundanos, por lo que ¿cómo hay mundo? ¿cómo comparece el mundo en tanto mundo?

Podemos pensar que el mundo comparece cuando detenemos y observamos la estructura remisional del útil, cuando observamos y nos quedamos frente al útil ¿cómo podría suceder ello? Heidegger lo ejemplifica mediante tres modos característicos del Dasein determinado por la técnica: con la falla del ente a-la-mano, es decir, cuando el útil nos llama la atención porque deja de estar a la mano al volverse inútil, mostrándose como cosa usual. O lo que acontece cuando el ente a la mano no solo no es manejable, sino que falta, imperiosamente falta y en su apremio nos pone frente a ese ente que anhelamos en su ausencia. O, por último, cuando el ente obstaculiza el uso, como algo que nos impide el paso en tanto que no podemos darle el uso que queremos y por lo tanto se muestra rebelde a la utilización. Con la llamatividad, la apremiosidad y la rebeldía ¿se muestra efectivamente el fenómeno del mundo? ¿Hemos podido fotografiar, disectar, escanear, analizar su estructura y su fenómeno? Heidegger responde enfáticamente que no, ya que aun cuando lo a la mano pierde en cierto sentido su estar a la mano, no desaparece su estructura de remisiones, ya que el estar a la mano está comprendido ya en el trato mismo con lo a la mano (Heidegger, 1997). Entonces, la estructura ser a la mano, en cuanto útil en el trato cotidiano, esta determinado por la remisiones, aun cuando el Dasein no advierta esto temáticamente y esto es lo que lleva a que se encuentra con lo inservible, con lo fuera de serie, con lo discontinuado, con lo obsoleto, etc.

Lo que aparece impedido es la remisión misma –de un para algo al para esto- y estas remisiones “no son objeto de contemplación pero están presentes en el someterse a la ocupación de ellas” (Heidegger, 1997). Y esta presencia, este estar presentes, es que están en al ahí [sind... “da”], es decir, se hacen presente por una presencia más fundamental que la aparición óptica mediante el desperfecto del utensilio. El quiebre que supone la falta del ente cotidianamente accesible hace que resplandezca en todo su fulgor ya no un ente a la mano entre otros que determina el para qué y con qué del útil, sino el *en* del Ahí [im “Da”] antes de toda constatación y consideración del algo que se encuentra frente a. El *en* es inaccesible a la circunspección que supone la cotidianidad del Dasein: ya esta abierto, cada vez, para la circunspección que se dirige hacia los entes intramundanos, una apertura que siempre es el origen

que se sustrae a todo dirigirse a los entes intramundanos. Y se sustrae en la medida en que el no acusarse del mundo es la condición para que lo a la mano no salga de su no-llamatividad, es decir, para que se constituya el ser-en-si de este ente.

Ser el Da y la apertura del mundo: la nada en el fundamento de la metafísica como nuevo inicio del pensar.

El mundo, entonces, resplandece en su apertura, es el claro que en su *en* el ahí es antes de toda constatación o consideración dirigida hacia los entes, es el lugar –tal como se dijo al comienzo– donde irremediamente nos encontramos y que encierra la paradoja de que aun sin poseer un sentido es *el* sentido, es decir, que acceder al sentido es ya exponerse a la facticidad de la existencia. Es por esta razón que todas las expresiones privativas para los modos de lo útil que comparecen en la circunspección que describe Heidegger, como son la no-apremiosidad, la no-llamatividad y la no-rebeldía se dirigen a un carácter fenoménico positivo del ser inmediatamente a la mano en la medida en que refieren al contenerse de lo a la mano. Esta aporía fundamental del límite del sentido (Greisch, 2010) que nos propone Heidegger con su desarrollo del fenómeno del mundo nos lleva a la pregunta por el modo en que el sentido del mundo se nos aparece, a cómo es que la pregunta por el sentido del mundo cobra valor para nosotros. Para responder a esto es que Heidegger quiere describir la vida fáctica en su misma movilidad, recuperar el mundo en su movilidad existencial (Greisch, 2010), por lo tanto, la pregunta por si hay algo, o más radicalmente por qué hay algo, en vez de no haberlo es respondida por Heidegger por el *se da* algo. Hay algo que se da en el espacio abierto en que se da la vida fáctica, en su lógica de remisiones y que lo distingue de cualquier subjetividad intencional cuestión que lleva a que los caminos de Husserl y Heidegger se separan irremediamente respecto a sus concepciones de fenómeno y fenomenología. Husserl, al buscar hacer una ciencia de la vivencia, al buscar una determinación científica del eidos en su proyecto de la fenomenología como ciencia rigurosa, no pone en cuestión el cogito cartesiano, más aun, lo afirma en su preocupación por la verdad como *esse certum*: primero debe fundarse la ciencia para luego preguntar por lo que es y de lo que trata esta ciencia y por lo tanto en Husserl existe una primacía del conocimiento como preocupación por la certeza en la medida en que el ente solamente es capaz de dar el campo quiditativo a la ciencia que lo encuentra (Heidegger, 2006). Esta preocupación expresada por Husserl lleva a Heidegger a afirmar que este obstruye el encuentro con lo más radical del ser de la conciencia, es decir, no logra pesquisar el origen auténtico a partir del mundo del ser al cual la ciencia quiere aplicarse. La vivencia para Heidegger, como lugar de la manifestación de la vida fáctica, se da sin contenido, sin un yo que actúe como nexos, buscando dejar ser o dejar aparecer al fenómeno del mundo en su manifestación originaria: como nada en el fundamento, como nada originaria que funda un origen al cual no dejamos de no acceder. El mundo comparece en la tensión entre los útiles del trato cotidiano y su horizonte y límite de aparición, entre la trascendencia y la inmanencia, entre mundanidad y mundicidad; finalmente entre apertura y desvelamiento: es una vez más el gran gesto heideggeriano de resignificar el suelo heredado por la metafísica (Greisch, 2010). Para esta herencia el fenómeno del mundo, y por lo tanto el del sentido, ha sido puesto fuera o antes de la fundación de la subjetividad que conoce y al mismo tiempo ha sido pensado como otro que la identidad del sujeto consigo mismo. Es decir, ha

delimitado con anterioridad la experiencia y lo ha puesto “fuera” del mundo. Al contrario, para Heidegger el origen se juega como lo más íntimo antes que toda identidad consigo mismo, en una coexistencia del origen y de la existencia misma en la medida en que el mundo en que la vida se despliega en su diversidad y contingencia carece de suplemento, o más bien, está en si mismo suplementado de origen (Nancy, 2006).

No accedemos al origen del mundo por ser siempre y cada vez múltiple (Nancy, 2006), siempre remitido, siempre tensado entre el ocultamiento-desocultamiento, pero *no* accedemos no por un acceso negado o prohibido o por una negatividad que finalmente se convierta en positividad al apropiarse de ella en una síntesis final. Este *no* del no acceso es el surgimiento de una negatividad más radical que la negatividad lógica y que comparece a través del análisis del Dasein. El Dasein en tanto que ser-en-el-mundo es el Da, es decir, su negatividad proviene de su mismo Da y no de un ente entre otros, anterior o fundante (Agamben, 2002). El Dasein como ser-para-la-muerte, anticipa constantemente la posibilidad de su fin con ningún contenido fáctico positivo, es decir, esta anticipación no da al Dasein “ninguna cosa que realizar ni nada que pueda ser en cuanto real” (Heidegger, 1997, pp. 281). Esta anticipación de la muerte, que permite una comprensión ontológica del Dasein como un todo, es elaborada por Heidegger “como la más concreta posibilidad existencial” mediante el análisis del peso de las Stimmung sobre el Dasein (Agamben, 2002, pp. 14). Este peso cae sobre el Dasein ya que en tanto que siendo está arrojado, por lo que no se transporta por si mismo en su Da. Por esta razón es que el Dasein es posibilidad, pero no en cuanto él se haya dado a si mismo esta posibilidad, sino más bien en tanto que él mismo no ha puesto el fundamento de su existencia lo que se le presenta mediante el peso de la tonalidad afectiva, descalificando así toda pretensión a una autofundación de un yo incondicionado (Marion, 2012). Al respecto la culpa y las voz de la conciencia cumplen el rol de ejemplos paradigmáticos (Agamben, 2002) ya que ambos signan el modo en que el Dasein, como arrojado, queda siempre a la zaga de sus posibilidades porque “nunca existe antes de su fundamento, sino siempre sólo desde y como él” (Heidegger, 1997, pp. 303). La conciencia, entendida de esta forma, no abre al Dasein al ente del mundo, sino que a su propia trascendencia, su si mismo más propio en su carácter extático. La estructura extática de la cura que se manifiesta en la voz de la conciencia como en la angustia y en el ser-para-la-muerte “solo muestran la anticipación la resolución anticipadora como un éxtasis abierto a –estrictamente- nada” (Marion, 2012)

Por lo tanto, ser-fundamento significa no ser nunca el dueño del ser más propio, siendo fundamento, el Dasein es, él mismo, una nihilidad de sí mismo, lo que no significa, como aclara Heidegger, no-estar-ahí o no permanecer, sino que significa un no que es constitutivo del ser del Dasein, de su condición misma de arrojado. Por esta razón es que el carácter negativo de este “no” se determina existencialmente así: “siendo sí mismo, el Dasein es el ente arrojado en cuanto si mismo. Dejado en libertad no por sí mismo, sino en sí mismo, desde el fundamento para ser este fundamento. El Dasein no es, él mismo, el fundamento de su ser en cuanto que éste brotara de un proyectarse del propio Dasein, pero, siendo sí mismo, el Dasein es, sin embargo, el ser de este fundamento” (Heidegger, 1997, pp. 304).

El ente que se ha constituido esencialmente en su ser-en-el-mundo es siempre su Da, es decir, su esencial apertura que lo lleva siempre a encontrarse en la existencia en el juego entre lo limitado y lo ilimitado, entre el empuje y la retención, entre lo finito e infinito que hacen al acontecimiento del sentido del ser y que no cesa de borrar en este movimiento a cualquier ente que quisiera colocarse como sujeto de este juego. Porque “saber el despliegue del ser como Acontecimiento significa no sólo conocer el peligro del rehusamiento, sino estar preparado para la superación. Ante todo, con mucho, lo primero para esto sólo puede seguir siendo: poner al Ser en [la] cuestión” (Heidegger, 2012, pp. 7). El rehúsamiento y el ocultamiento como índices de la metafísica no son defectos de esta sino la mayor de sus riquezas, ya que tal vez en el espanto de los efectos de la soberanía del sujeto, de su voluntad sobre el mundo sostenida en nombre de los ideales humanistas del progreso y del Bien, se abra el horizonte para que aparezca la pregunta, lejana y prácticamente inaudible por el ruido de las máquinas, por el ser. Esta pregunta que pone al ser en la cuestión, no es historiográfica sino que histórica ya que no apunta a lo pretérito como algo dejado atrás, sino que es el empuje de lo venidero del pensar futuro que toma fuerza en pensar lo intentado y es desde ahí que toma impulso el acontecimiento del ser, ya que solo así el hombre podrá considerar que eso que piensa le viene de muy lejos y que aún así, es lo más suyo, lo más propio (Heidegger, 2012) que sin dejar que surja lo diferido de esa propiedad como nombre, raíz o tradición, lo retenido que no cesa en el juego del ocultamiento-desocultamiento permita que acontezca el empuje de lo venidero.

Referencias bibliográficas.

Agamben, G. (1982/2002) *El lenguaje y la muerte. Un seminario sobre el lugar de la negatividad*. (Trad. Tomás Segovia). (1º reimpresión). Barcelona: Pre-textos.

Aguilar-Álvarez, T. (2004) *El lenguaje en el primer Heidegger*. (1ª reimpresión). México: Fondo de cultura económica.

Badiou, A. (1997) *Deleuze, el clamor del ser*. (Trad. Dardo Scavino). Buenos Aires: Manantial

Bataille, G. (1970/2008) El caballo académico. En G. Bataille, *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939* (Ed. Fabián Lebenglik, Trad. Silvio Mattoni). Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

Benjamin, W. (1942/1995) Sobre el concepto de historia. En (Trad. Pablo Oyarzún R.) *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*. Santiago: Arcis-Lom.

Derrida, J (2012) *Los fines del hombre* (Trad. C. González Marín). Extraído de:

http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/fines_del_hombre.htm

Greisch, J. (1994/2010) *La invención de la diferencia ontológica. Heidegger después de ser y tiempo*. (Trad. Julián Fava). Buenos Aires: Las cuarenta.

Naishtat, F. (2007) Bataille o la dialéctica genealógica de la finitud. En *Revista Litoral 40* (Ed. Beatriz Aguad). Buenos Aires: École lacanienne de psychanalyse.

Nancy, J. (1996/2006) *Ser singular plural*. (Trad. Antonio Tudela Sancho). Madrid: Arena Libros.

Marion, J. L (2012) *El interpelado*. (Trad. Juan Luis Vermal). Extraído de:
<http://www.heideggeriana.com.ar/comentarios/marion.htm>

Heidegger, M. (1923/2006) *Introducción a la investigación fenomenológica*. (Trad. Juan José García Norro) (2ª edición). Madrid: Síntesis.

Heidegger, M. (1927/1997) *Ser y tiempo*. (Trad. Jorge Eduardo Rivera). Santiago: Editorial Universitaria.

Heidegger, M. (1927/1997) *Introducción a la metafísica*. (Trad. Ángela Ackerman Pilari). Barcelona: Gedisa.

Heidegger, M. (1929/2001) ¿Qué es metafísica? En *Hitos* (Trad. Helena Cortéz y Arturo Leyte). Madrid: Alianza.

Heidegger, M. (1949/2001) Carta sobre el humanismo. En *Hitos* (Trad. Helena Cortéz y Arturo Leyte). Madrid: Alianza.

Heidegger, M. (1958/2001) Hegel y los griegos. En *Hitos* (Trad. Helena Cortéz y Arturo Leyte). Madrid: Alianza.

Heidegger, M. (2012). *Aportes a la filosofía. Del acontecimiento*. (Trad. Pablo Oyarzún R.) Extraído de:
<http://www.philosophia.cl/biblioteca/Heidegger/ereignis.pdf>

