

La crítica a la metafísica y el problema del humanismo: la filosofía existencial heideggeriana frente a la dialéctica negativa de Th. Adorno

*JOSÉ M. CASTILLO HERMOSO**

El descubrimiento de una nueva conciencia filosófica parece ser el único carácter común que comparten tanto la filosofía existencial de Heidegger como la teoría crítica de Th. Adorno. Tal radicalidad es la base, por un lado, de la crítica adorniana de las estructuras sociales como expresión de sistemas de dominación, y, por otro, de la analítica heideggeriana de las propiedades histórico-existenciales de una realidad no comprensible desde los supuestos racionalistas de la modernidad filosófica. Este giro sobredimensionado, la conciencia de estar ante un «nuevo comienzo», adopta la forma de una crítica a la metafísica. Dicho de otro modo, se cuestiona, desde supuestos distintos y ciertamente divergentes, la vinculación entre el pensamiento y el mundo. Se pretende así romper toda correspondencia entre la validez racional de los discursos teóricos y las estructuras básicas que componen la realidad, es decir, la relación entre el lenguaje universal de la razón y la constitución necesaria del mundo. Relación esta que, desde la perspectiva de ambos programas teóricos, constituye el núcleo de la filosofía desde sus inicios.

Mi intención en lo que sigue es analizar la crítica de los conceptos de metafísica y humanismo en el marco de la ontología heideggeriana y la dialéctica negativa de Adorno. Dicha intención responde a un interés sistemático¹: no pretendo establecer una mera comparativa entre ambos planteamientos, ni proceder a una analítica exhaustiva de sus respectivas filosofías, sino hacerme cargo de una problemática aún más básica: la crítica a la metafísica como un pensamiento que posee una estructura doble;

- un ámbito epistemológico, la posibilidad de un conocimiento racional del mundo;
- un ámbito práctico, la constitución del mundo como resultado de una potencia racional.

Ambos aspectos representan la constante desde la que tanto Heidegger como Adorno proceden a una crítica radical de la filosofía y como consecuencia, a la fundación, no menos radical, de un nuevo pensamiento filosófico. Y ello porque el concepto de metafísica del que ambos parten incluye una relación directa entre modos de conocimiento y formas prácticas de organización del mundo, entre la normatividad del conocimiento y la normatividad práctica. Para ambos autores, las justificaciones racionales convergen con constelaciones histórico-existenciales. La crítica a la metafísica

* Doctor Europeo. Investigador postdoctoral adscrito al Institut für Philosophie, Potsdam Universität.

¹ Para un análisis comparativo véase Moerchen, H. (1982) *Adorno und Heidegger: Untersuchung einer philosophischen Kommunikativerweigerung*, Stuttgart, Klett-Cotta Stuttgart.

se convierte en una crítica de la razón y sus proyecciones prácticas a la largo de la historia de la civilización occidental.

En este sentido, la crítica de la razón deriva en una crítica del humanismo. En efecto, éste último constituye un marco normativo en que toma cuerpo una metafísica de la razón cuya pretensión no es otra que una racionalización de los contextos históricos. No obstante, en este punto la crítica a la metafísica parece fragmentarse en direcciones opuestas: si la destrucción de la metafísica que Heidegger consume implica la crítica de la idea de humanismo, entendiendo éste último como pura entificación del mundo, la racionalidad negativa desde la que Adorno desarrolla su crítica a la metafísica no necesariamente conlleva una impugnación del humanismo. El humanismo adornoiano es fruto de una crítica de la ilustración cuyo objeto es la elevación a un nivel superior, no meramente conceptual, del fondo normativo que supone una perspectiva ilustrada del mundo². Por tanto, puede hablarse de un humanismo no racionalizante que, no obstante, como humanismo que es, apunta a la adopción de una perspectiva desde la que situar el todavía-no que representa la historia de la razón ilustrada, apunta pues una conformación justa, racional, de los contextos sociales. Por su parte, el anti-humanismo heideggeriano es coherente con su posición anti-ilustrada³. La lógica de Heidegger es este sentido impecable: si la ilustración no es más que una etapa de desarrollo de una razón que reduce el ser del ente a un ámbito objetual disponible siempre para un sujeto, el humanismo representa la elevación a categoría moral de dicha reducción. Humanismo y metafísica son conceptos intercambiables, el humanismo es la expresión moderna de la metafísica que atraviesa la entera historia de la humanidad.

Pretendo analizar esta conexión sistemática entre humanismo y metafísica atendiendo en primer lugar a la crítica de la metafísica, para derivar más tarde en el problema del humanismo. En este sentido, como conclusión pretendo subrayar el hecho de que una crítica a la metafísica no conlleva necesariamente una impugnación del humanismo. Con objeto de justificar dicha afirmación desarrollo una doble vía⁴:

- (1) el ejemplo de la filosofía de Adorno: una filosofía crítica con el proceso de ilustración que, pese a todo, esgrime un núcleo normativo, un humanismo mínimo y tentativo, desde el que, además, la crítica a la metafísica cobra sentido;
- (2) una posición anti-heideggeriana: a este respecto, intento destacar ciertas dificultades internas de la filosofía heideggeriana a la hora de justificar el propio estatuto normativo de su crítica a la metafísica y el humanismo.

El objetivo de este doble camino es romper con la identificación entre metafísica y humanismo, romper, pues, con la comprensión del concepto de humanismo como una forma encubierta de metafísica. La vía adornoiana y las dificultades de la crítica heideggeriana de la idea de humanismo parecen apuntar a la posibilidad de un humanismo no-metafísico, o, lo que es lo mismo, la idea de un núcleo normativo no restringido a comprensión metafísica alguna. Ello haría a la postre de la crítica de la metafísica el primer paso para una defensa del humanismo.

2 Cfr., Adorno Th., *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., pp. 354-400 [t.c., pp. 361-405].

3 Cfr., Heidegger, *M Brief über den Humanismus* Gesamtausgabe, Band 9, pp. 145-364, Frankfurt a. M, Vittorio Klosterman. [t.c.: *Carta sobre el humanismo*, en *Hitos*, Madrid, Alianza Editorial, 2000].

4 Téngase en cuenta que esta doble vía desarrolla argumentos independientes entre sí. Es decir, la defensa de la conexión entre humanismo y metafísica puede hacerse o bien en el sentido positivo de repensar modelos teóricos que defiendan dicha conexión (tal es el caso de Adorno), o bien en el sentido negativo de destacar la inconsistencia de aquellos modelos teóricos que explícitamente rechazan simultáneamente los conceptos de metafísica y humanismo (tal es el caso de Heidegger).

I. La crítica a la metafísica

El proyecto de una ontología fundamental y de una teoría crítica parten de un suelo común: la crítica al Logos Occidental⁵. En efecto, ambos parten de un radical cuestionamiento de la idea de un orden racionalizante del mundo. La idea, al cabo, de que existe una dimensión constante y estructural que explica la universalidad y necesidad en la variabilidad y contingencia de la realidad fenoménica. Y ello, más que responder a un determinada teoría filosófica, es un índice de una forma de comprensión del mundo, de una determinada configuración histórica, de un proyecto civilizatorio⁶. La envergadura del desafío crítico heideggeriano y adorniano se muestra en el hecho de que, desde una perspectiva radical, cuestiona el pensamiento totalizante en el que la civilización occidental ha cristalizado. En efecto, tanto la transformación hermenéutica de la fenomenología que Heidegger lleva a cabo, como la inversión y crítica de la dialéctica hegeliano-marxista de los análisis de Adorno, implican una crítica a la idea de un sustrato, una invariante racional que articula y sistematiza la realidad. Se impugna de este modo la necesidad de subsumir la pluralidad del mundo a la unidad y sistematicidad del concepto. Lo significativo al respecto es el hecho de que tal intención racional se halla inscrita en el pensamiento occidental. Así pues, constituye un modo de trato con el mundo, un paradigma histórico-existencial.

Este aspecto vertebrata la obra de Heidegger a partir de *Ser y Tiempo* y se hace un objetivo plenamente explícito a partir de sus escritos de los años 30. Puede decirse, pues, que todo el pensamiento heideggeriano representa una crítica a la filosofía de la modernidad y el principio de la subjetividad. Ello se lleva a cabo desde una hermenéutica con la que se pretende analizar y deconstruir la compulsiva entificación del mundo con la que la filosofía moderna ha operado. Por ello el Heidegger tardío asume un motivo que se halla ya presente en *Ser y Tiempo*: la crítica a la idea del sujeto en tanto entidad que representa el mundo, como instancia última de verificación de todo conocimiento. El *Da-sein* apuntaba en efecto al carácter de yecto del sujeto, y, por tanto, a su inserción en un facticidad irrepresentable, es decir: a la imposibilidad por hacer del mundo del que el sujeto mismo forma parte un ámbito de objetos proposicionalmente articulados, un objeto pues para un sujeto⁷. La crítica a la metafísica se convierte en un elemento que atraviesa toda la obra heideggeriana sobre la base de una crítica a la idea de una subjetividad trascendental y la filosofía de la reflexión a la historia del ser. Y es que tras la *Kehre*, de igual modo frente al modelo representacional, Heidegger contrapone el paradigma de la historia del Ser. El lenguaje y las categorías de modernidad son sometidos a un proceso de análisis, depuración y crítica, con objeto de establecer un hiato entre pensamiento y representación, entre la verdad del ser y la objetividad del mundo, entre el acontecimiento propio que es el manifestarse del ser y lo manifestado de hecho⁸. Y es que

5 Esta crítica al Logos occidental se pone de manifiesto en la intención heideggeriana de superar la metafísica, es decir, la historia de la metafísica como la historia de un pensamiento entificador. Véase «Überwindung des Metaphisik» en Heidegger, M., *Vorträge und Aufsätze*, pp. 67-98., Frankfurt a. M, Vittorio Klosterman. Por su parte, Adorno desarrollo su crítica al logos occidental a partir de una crítica al proceso de ilustración. Véase Adorno (1970) *Dialektik der Aufklärung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., [t.c.: *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1994]. Especialmente la primera parte.

6 He analizado este aspecto en ambas posiciones teóricas en José Castillo Hermoso «Racionalidad y crítica del nihilismo: la perspectiva «negativa» de Adorno», ponencia presentada en el curso de verano del Centro Mediterráneo de la Universidad de Granada «Nihilismo y mundo actual», en la actualidad en prensa.

7 Cfr., M Heidegger *Sein und Zeit* pp. 41 y ss., Tübingen, Max Niemayer.

8 Un ejemplo de ello lo encontramos en *Metaphysik und Nihilismus*, Gesamtausgabe, Band 67, Frankfurt a. M, Vittorio Klosterman. De igual modo en *Nietzsche II*, Gesamtausgabe, Band, 6.2., Frankfurt a. M, Vittorio Klosterman. capítulos VIII-IX.

la plataforma sobre la que se construye la filosofía heideggeriana no es otra que la distinción entre el modo en que el ser se da y el fundamento o estructura de dicho darse⁹. Sobre dicha oposición articula Heidegger su crítica a la metafísica como un subvertir la gramática de la ontología tradicional. Desde su origen histórico la filosofía opera sobre la base de una reducción fundamental: la realidad es entendida como la manifestación contingente y fenoménica, existencial, de una estructura subyacente, esencial, que abre la cognoscibilidad y objetividad del mundo. Esto es, la abstracción de un factor universalizable, un fundamento interno de las cosas que hace del mundo un todo objetivable, disponible¹⁰.

El objetivo de un pensamiento esencial, como el que Heidegger reclama, apunta precisamente a la vinculación entre el desvelamiento del ser y lo desvelado ya. En ese juego entre la manifestación del ser y el mundo de facto manifestado hemos de situar la auténtica instancia de manifestación, es decir: en la aparición epocal, histórica, del ser, el ser mismo se oculta. Se incide así en la condición diferencial de la categoría de ser. Su contextura alógica, no reglamentable, impide convertirlo en una categoría representable según las coordenadas teóricas de la metafísica, o sea, devenirlo ente disponible en una realidad ontológicamente representable, racionalizable.

«Historia del ser significa envío (destino) del ser, en cuyos envíos tanto el enviar como lo que envía se retraen en la notificación de sí mismo»¹¹

Por su parte, el pensamiento de Adorno de igual modo se confronta con la metafísica y el modelo representacional de la filosofía moderna. En su caso, se trata de una teoría social que bajo la forma de una crítica del conocimiento establece una continuidad entre el pensamiento reflexionante, su forma conceptual, y la organización racional de las sociedades capitalistas. A dicha intención responde el proyecto analítico-crítico que es la dialéctica negativa: se trata de impugnar la noción de concepto racional, de verdad filosófica, de una validez universalizable y, en razón de ello, la denuncia de la estructuras sociales afines a la pretensión de una planificación racional del mundo como estructuras constitutivamente injustas¹². Adorno pretende, sobre la base de una analítica del conocimiento racional, situarse en el núcleo mismo de la Ilustración filosófica para denunciar el carácter violento, unificador, que presenta la racionalidad social¹³. Dicha correspondencia entre la racionalidad y las formas culturales e institucionales de la civilización occidental remite a una analítica de la razón de signo negativo: frente a la crítica kantiana, el intento paradigmáticamente ilustrado por establecer los límites y posibilidades de la racionalidad a partir del faktum de la razón, Adorno toma como punto de partida la realidad del dolor, el faktum inequívoco de la barbarie, para proceder a una examen de los elementos constitutivos e internos de la razón que, en su intento por conformar la realidad, conllevan una construcción irracional, es decir, una instauración particular e histórica de la dimensión formal y conceptual de la razón¹⁴. La tesis adorniana al respecto se sitúa de lleno en una curiosa inversión de la teoría gnoseológica: lleva a sus mismos extremos la naturaleza

9 Un excelente análisis de la base argumentativa de la filosofía heideggeriana lo encontramos en Rodríguez R., (1993) *Hermenéutica y subjetividad*, Madrid, Trotta.

10 En este sentido Heidegger desarrolla su crítica al modelo representacional en Heidegger, *Ibid.*, pp. 124 y ss.

11 Heidegger, M., *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Max Niemayer, [t.c., p. 9.]

12 Cfr., Adorno Th., Horkheimer, M., (1970) *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, pp. 58-60 [t.c.: *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1994, pp. 94-95].

13 *Ibid.*, pp. 19-30 [t.c., pp.59-68].

14 Adorno Th., *Negative Dialektik*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, pp. 148-149 [t.c., pp. 148-149]

reflexiva con que la modernidad justifica la validez de la razón, para denunciar precisamente el carácter irracional de dicha condición reflexiva: todo intento por legitimar la racionalidad implica una carencia, un déficit de racionalidad. Y ello porque para la crítica negativa adorniana todo pensamiento conceptual conlleva constitutivamente un acto de violencia. En efecto, la dimensión discursiva, metódica, de la racionalidad responde a una lógica de la identificación, esto es, en la medida en que la verdad posee los índices de la incondicionalidad y universalidad opera sobre la base de la reducción de lo heterogéneo, lo diferente, a la unidad abstracta del concepto¹⁵.

El pensamiento posee por ello un carácter funcional: responde a las relaciones internas que cabe establecer entre los conceptos. La idea de sistema se convierte en la piedra de toque de la verdad. El anti-hegelianismo de Adorno atenta contra la concordancia entre verdad y totalidad, por cuanto denuncia la pretensión de la racionalidad moderna por justificar el contenido verdadero de los juicios a partir de principios y su subsiguiente inserción en un sistema de conocimiento.

El saber sistemáticamente organizado posee una proyección práctica, constituye un sistema de dominio: la conceptualización del mundo equivale así a la homogeneización de la pluralidad. Los grandes sistemas filosóficos de la modernidad sancionan una reducción conceptual: por un lado, la crítica kantiana implica la reducción de la realidad al mundo experimentable, disponible así técnicamente; por otro lado, el idealismo hegeliano reduce la realidad a un proceso de realización del espíritu de la razón en la historia. En ambos casos, la filosofía moderna descansa en una metafísica de la racionalidad que reduce la categoría de verdad a una doble condición instrumentalizable y absolutizable¹⁶. De este modo, el pathos ilustrado de la autodeterminación racional deviene una constelación histórica en la que la barbarie, es decir, la absolutización de lo instrumentalizable, se haya inscrita en el proceso de reproducción social.

II. El problema del humanismo

El problema del humanismo excede el marco teórico-moral de una filosofía humanista: remite a la condición normativa del pensamiento filosófico, la condición misma del ejercicio crítico en el que tanto para Heidegger como para Adorno la filosofía consiste. En efecto, ambos son plenamente conscientes de que todo análisis filosófico, que, de este modo, se presente como un intento de explicar y comprender el sentido histórico de la realidad, excede la simple controversia, una concepción lineal y progresiva de la filosofía. Para ambos, la filosofía representa una tentativa crítica que arraiga en un peculiar reto que el presente histórico plantea y que implica:

- (i) un diagnóstico crítico de la historia presente, una interpretación por tanto de la contemporaneidad como una realidad deformada, patológica. En cierto modo existe un móvil normativo que se deriva del profundo arraigo histórico que tanto en la ontología fundamental heideggeriana como en la teoría crítica de Adorno: para ambos la deformación del mundo responde a la historia de una decadencia cuyos principales resortes hemos de buscarlos en la constitución del pensamiento racional y en el proyecto de implementar dicha racionalidad en el marco social, institucional y cultural, de la humanidad.
- (ii) en consonancia con lo anterior, el diagnóstico se corresponde con pretensión de repensar y reconstruir los dispositivos de una reflexión genuina. La dialéctica negativa y la filosofía

15 *Ibid.*, pp. 33-35 [t.c., pp. 30-32].

16 *Ibid.*, pp. 267-269 y pp. 313-315 [t.c., pp. 269-272; pp. 315-317].

heideggeriana reclaman para sí un estatuto peculiar. Se trata de sendos análisis filosóficos que se autocomprenden como un ejercicio de crítica que posee una dimensión salvífica, por más que no responda a un intento legalizable, un proyecto positivo, de reconfigurar efectivamente un nuevo marco existencial, una nueva comprensión del ser histórico propio.

Como vemos, ambos aspectos constituyen la estructura básica de un planteamiento normativo. Esto es, la crítica de una realidad determinada y la demanda de una validez, de una potencialidad para establecer las condiciones de una realidad nueva. Tanto Heidegger como Adorno vislumbran una especie de escisión en el continuo histórico que representa las formas deficientes de comprensión y arraigo en el mundo. Dicha escisión remite a una normatividad presente en los análisis heideggerianos y adornianos: la intención no es otra que un rebasamiento del paradigma cognitivo-existencial de la humanidad occidental. Lo cierto es que estamos ante una singular normatividad. No se trata así del despliegue de una consideración ética del mundo, una especie de crítica moralizante de las desviaciones de una humanidad que hace de la injusticia una norma de conducta. Tampoco, se trata de un sistema moral, es decir, de un cuerpo teóricamente articulado y consistente, ya que la crítica a la universalidad de la razón impide el recurso a la conceptualización de una razón práctica, de un ámbito ético que suponga la irrupción de la universalidad de los principios de la razón en la particularidad de los hechos históricos. El factor que hace de las posiciones de ambos autores sendos planteamientos normativos excede con mucho la mera prédica y el puro sistema. Dicho factor no es otro que una crítica de un ideal racional-ilustrado de vida y la demanda de una perspectiva teórico-práctica allende los determinantes conceptuales de dicho ideal. En este sentido, quisiera comparar la capacidad crítica de la crítica negativa y del pensamiento esencial de Heidegger en la consideración de una temática central de la filosofía moderna: el humanismo.

De modo breve, la pregunta que debemos afrontar sería: ¿la crítica a la metafísica implica de modo necesario la impugnación del humanismo? ¿Existe una relación biunívoca entre metafísica y humanismo, de modo que la crítica a la primera conlleve necesariamente una crítica al segundo? ¿Es toda forma humanismo una metafísica encubierta? Todos los anteriores interrogantes conducen a una cuestión más básica si cabe: ¿resulta lícito la defensa de una forma de validez, una normatividad no tematizable si se quiere, a la vez que se cuestiona el concepto de hombre como referente y artífice de la validez misma, un artífice condicionado él mismo, inserto en un juego fáctico que lo determina? En una palabra: ¿se puede justificar un pensamiento genuino como vislumbre de una forma epocal no racionalizante, una manifestación originaria del ser, sin el recurso al hombre como forma práctica y por tanto normativa de ser en el mundo? De la respuesta a estos interrogantes pretendo extraer dos conclusiones: (1) Adorno defiende un concepto normativo de hombre y simultáneamente una crítica a la metafísica como despliegue histórico de una racionalidad funcional; (2) la demanda heideggeriana de una pensar esencial presenta problemas cuando la crítica absoluta de la metafísica incluye un rechazo del humanismo, es decir, cuando la crítica de la dirección entificadora de la razón no parte de la idea de sujeto como horizonte normativo.

Adorno constituye al respecto un ejemplo de crítica a todo sistema metafísico, como una forma de imposición de la universalidad, de la naturaleza racionalizante de los juicios lógicos, sin la necesidad de prescindir de un motivo universalizable, irrenunciable, sin el cual toda crítica a la universalidad se vería internamente socavada. Ello se pone de manifiesto en sus análisis de la dialéctica entre universalidad y particularidad. Se trata en este caso de la copertenencia de ambos factores, por cuanto están constitutivamente entrelazados. En efecto, la dialéctica negativa, pretende hacerse cargo del nexo paradójico en el que universalidad y particularidad se dan en la realidad misma: lo

universal, lo conceptual, requiere de lo no-conceptual¹⁷. El primero sin el segundo recaería en la mera abstracción del principio idéntico a sí mismo, y éste a su vez sin la normatividad que conlleva lo conceptual supondría plegarse a lo puramente dado, a la verdad no racional de los puros facta¹⁸. El fondo «ilustrado», meta-ilustrado sería más correcto, de la dialéctica se hace cargo de una doble patología:

1. la del universal que asume la diferencia como una forma desviada y deficiente, un no-ser;
2. la del particular que consagra lo dado y prescinde de una validez que trascienda la realidad deformada de lo fáctico.

Ambos, universalidad y particularidad, trascendencia e historia, representan los polos entre los que una crítica ilustrada ha de moverse, de ahí la apelación a una incondicionalidad desde la que entender la doble reducción idealista y positivista del pensamiento filosófico. Desde esta perspectiva, se entiende la llamada adorniana de una recuperación de la metafísica en el instante de su hundimiento, es decir: la necesidad de recurrir a la normatividad que supone el principio racional desde la crítica de dicho principio, de su condición represiva. Es a una identidad no explicitable, y no obstante irrenunciable, a lo que remite un proyecto ilustrado en tanto crítica negativa de la plasmaciones positivas de la metafísica occidental¹⁹.

La estructura paradójica de dicho planteamiento supone repensar la posibilidad de la metafísica desde la defensa de un humanismo mínimo, precario, o, lo que es lo mismo, la necesidad de una normatividad, negativa siempre, nunca realizable, más universalizable: en el hecho innegable del dolor, de la humanidad sufriente, radica la imagen invertida, implícita, de la crítica filosófica, o sea, una crítica desde los parámetros tentativos de la universalidad.

Desde este punto de vista, puede decirse que Adorno defiende un humanismo de carácter negativo: la categoría del sujeto se convierte en el criterio normativo desde el que construir una crítica al pensamiento identificante y a la praxis opresiva en la que históricamente se cifra. Estaríamos ante condiciones últimas, más no determinables formalmente. El sujeto, en efecto, acota todo un marco de condiciones normativas no tematizables bajo la forma de un imperativo moral, y, no obstante, necesarias²⁰. La autonomía y libertad individuales se convierten en la medida frente a la cual tanto el pensamiento como los concretos procesos históricos han de acreditarse. De ahí el sentido profundamente humanista que reviste la filosofía de Adorno²¹.

Sin embargo, la relación que para Heidegger cabe establecer entre metafísica y humanismo es de distinto signo: se trata de una relación de continuidad. En efecto, el humanismo representa una modalidad de la metafísica de la presencia. El proyecto heideggeriano de la *Destruktion* de la metafísica incluye la crítica al humanismo como un modo paradigmático del olvido del ser²². Y es que, en la medida en que el humanismo sitúa la categoría de sujeto en tanto fundamento epistemológico y práctico de la modernidad, consume una doble reducción:

17 Ibid., p. 24 [t.c., p. 21].

18 Ibid., pp. 174-175 [t.c., pp. 175-176].

19 Ibid., pp. 397-400 [t.c., pp. 402-405].

20 Ibid., pp. 173-174 [t.c., pp. 173-175].

21 Sentido humanista que se pone justamente de manifiesto en la denuncia de la condición anti-humanista de la filosofía heideggeriana. Ibid., pp. 74-76 [t.c., pp. 70-72].

22 Esta es la tesis básica que subyace a la Carta sobre el humanismo. Véase Heidegger, M., «Brief über den Humanismus (1946)» en Gesamtausgabe, Band 9, pp. 145-364, Frankfurt a. M., Vittorio Klosterman. [t.c.: «Carta sobre el humanismo», en *Hitos*, Madrid, Alianza Editorial, 2000]. En lo que sigue, y en lo que respecta a este escrito, me atengo a la traducción castellana.

- la realidad sólo es accesible desde la acción fundamentadora del sujeto. La idea del Cogito inaugura un modo de comprender el mundo a partir de un ente privilegiado: el sujeto que reflexivamente se autocerciora de su realidad ontológica y que simultáneamente somete la consistencia ontológica de las cosas a los procedimientos subjetivos de justificación. El ser para sí del sujeto moderno es correlativo a la reducción de la realidad a un objeto-para. La humanización del mundo equivale a una homogeneización: la verdad toma la forma de la disponibilidad²³. Toda entidad determinable subjetivamente deviene objeto, útil, su ser en sí es por tanto un ser disponible, externo, decaído;
- la historia sólo es accesible desde la proyección práctica de la idea de sujeto. En este sentido, la voluntad de determinación racional hace de la historicidad en la que el *Dasein* está inmerso un continuo temporal: la mera materialización de una planificación racional. El da, el ahí, resulta un contexto proyectivo: el espacio de experimentación de la conciencia práctica del sujeto. La realidad, desde una perspectiva práctica, resulta planificable, disponible conforme a la legalidad que el mismo sujeto racional pone en marcha²⁴.

Como estamos viendo, la crítica heideggeriana al humanismo descansa en el cuestionamiento de la categoría de agente racional como forma propia de la metafísica de la presencia. El interés de Heidegger es, no obstante, replantear las bases mismas de todo tipo de humanismo. No estamos ante un simple antihumanismo, sino ante un intento de repensar la humanidad de lo humano, a saber: la ubicación ontológica del hombre respecto al acontecer del ser. En este sentido, Heidegger aborda la existencia humana, la singularidad que para el hombre toda forma de humanismo esgrime, desde su vinculación destinal al ser:

«Cuando se piensa la esencia del hombre de modo tan esencial, esto es, únicamente a partir de la pregunta por la verdad del ser, pero al mismo tiempo no se eleva el hombre al centro de lo ente, tiene que despertar necesariamente la demanda de una indicación de tipo vinculante y de reglas que digan cómo debe vivir destinalmente el hombre que experimenta a partir de una ex-sistencia que se dirige al ser»²⁵

Ello requiere a su vez replantearse el sentido último de la filosofía y abrirse a una nueva forma de pensar desde la que acceder a una normatividad en un sentido muy preciso: una normatividad desde la que instituir una crítica a la configuración histórico-filosófico de la civilización occidental y, a la vez, reclamar un modo de ser auténtico, una constelación histórico-existencial que rebase la lógica y la práctica histórica del pensamiento racional. La pretensión heideggeriana es un pensar que piensa la verdad del ser por oposición a la verdad del ente. Un pensamiento originario en tanto que supera la tradicional dualidad entre teoría y praxis, ontología y ética. Pese a lo cual dicho pensamiento posee un sentido normativo de carácter no tematizable que reclama un nuevo lenguaje más allá de la gramática de los lenguajes cotidianos:

23 Esta idea es desarrollada en Heidegger, M., *Nietzsche*, Gesamtausgabe, Band 6.1., 6.2., Frankfurt a. M., Vittorio Klosterman. Nietzsche II, pp. 112 y ss.

24 *Ibid.*, pp. 154 y ss.

25 Heidegger, M., «Carta sobre el humanismo» en *Hitos*, Madrid, Alianza Editorial, 2000, p. 288.

«Sólo en cuanto el hombre pertenece al ser ex-sistiendo en la verdad del ser, puede llegar del ser mismo la prescripción de esas normas que tienen que convertirse en ley y regla para el hombre»²⁶

Dicha legalidad que proviene del acontecer destinal del ser exige la correlación entre el pensar auténtico y la verdad del ser: el ser reclama el pensamiento auténtico y el pensar se vincula a la donación del ser.

De tal correlación se sigue que el ser constituye un destino del pensar. La concreción histórica del ser se lleva a cabo en el decir originario de un pensamiento genuino. En la autenticidad de dicho decir se entrecruzan la historicidad del ser y la historia del hombre, de la intersección de ambos proviene la legalidad, la normatividad extracotidiana, que ha de impugnar el presente histórico y ha de anunciar la aurora de un nuevo acontecer, de una nueva forma histórico-existencial de estar en el mundo.

«La primera ley del pensar es la conveniencia del decir del ser en cuanto destino de la verdad, y no las leyes lógicas, que sólo se pueden convertir en reglas a partir del ser. Pero atender a lo le conviene al decir que piensa no sólo supone que tengamos que meditar cada vez *qué* hay que decir del ser y *cómo* hay que decirlo. Igual de esencial será meditar si debe ser dicho lo por pensar, en qué medida debe ser dicho, en qué instante de la historia del ser, en qué diálogo con ella y desde qué exigencias. Estas tres cosas mencionadas (...) se determinan en su mutua pertenencia a partir de la ley de la conveniencia del pensar de la historia del ser: lo riguroso de la reflexión, el cuidado del decir, la parquedad de las palabras»²⁷

Sin embargo, a mi modo de ver dos supuestos de la filosofía heideggeriana dificultan tal exigencia:

1. la naturaleza no filosófica del decir esencial, lo que supone un cierre del discurso filosófico, una apertura a modos novedosos de comprensión en un sentido absoluto.
2. la distinción entre historicidad y los procesos históricos concretos.

Y es que, desde una concepción sobrecargada de un pensamiento en ciernes, todavía no acontecido en la historia, y desde el corte que se establece entre el ente, la historia finita, y la manifestación del ser, podemos preguntarnos: ¿de qué modo puede el hombre cerciorarse de que en efecto su propia situación histórica responde a un acontecer originario del ser? ¿una vez reconocido la situación histórica de indigencia en la que el hombre se encuentra, cuáles son los índices que nos permiten anticipar, asumir y confirmar, la donación del ser? De la respuesta a tales preguntas depende la validez de una crítica al pensamiento racional, la civilización científico-técnico en la que toma cuerpo, y el rigor de una normatividad irrepresentable que excede el marco del humanismo. Respuestas que, no obstante, son bloqueadas precisamente por la defensa que Heidegger lleva a cabo de la doble condición del acontecimiento originario en tanto indecible y extra-cotidiano. Respuestas que parecen exigir además la existencia de un referente subjetivo como posibilidad de nuevos modos de ser.

26 Ibid., p. 294.

27 Ibid., p. 297.

Bibliografía

- Adorno, Th.: (1964) *Jargon der Eigentlichkeit*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- (1969) *Minima Moralia*, Frankfurt a. M., Suhrkamp [t.c.: *Minima Moralia*, Caracas, Monte Avila, 1975].
- (2003) *Negative Dialektik*, Frankfurt a. M., Suhrkamp [t.c.: *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus, 1975]
- Adorno, Th y Horkheimer, M.: (1970) *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt a. M., Suhrkamp [t.c.: *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta, 1994].
- Heidegger, M.: (1969a) *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Max Niemayer.
- (1969b) «Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens» en Heidegger, M. (1969a), pp. 61-81. [t.c.: «El final de la filosofía y la tarea del pensar», en VV.AA *Kierkegaard vivo*, Madrid, Alianza, 1968].
- (1976a) «Was ist Methaphisik (1929)» en *Gesamtausgabe*, 9, pp. 103-122., Frankfurt a. M. Vittorio Klosterman. [t.c.: *Qué es metafísica*, en *Hitos*, Madrid, Alianza Editorial, 2000].
- (1976b) «Brief über den Humanismus (1946)» en *Gesamtausgabe*, Band 9, pp. 145-364, Frankfurt a. M, Vittorio Klosterman. [t.c.: *Carta sobre el humanismo*, en *Hitos*, Madrid, Alianza Editorial, 2000].
- (1983) *Einführung in die Metaphysik*, Gesamtausgabe, Band 40, Frankfurt a. M, Vittorio Klosterman [t.c.: *Introducción a la Metafísica*, Barcelona, Gedisa, 1983].
- (1986) *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemayer [t.c.: *Ser y Tiempo*, México, FCE].
- (1997) *Nietzsche*, Gesamtausgabe, Band 6.1., 6.2., Frankfurt a. M, Vittorio Klosterman.
- (1999) *Metaphysik und Nihilismus*, Gesamtausgabe, Band 67, Frankfurt a. M, Vittorio Klosterman.
- (2000a) «Überwindung der Metaphysik (1936-1946)» en *Gesamtausgabe*, *Vorträge und Aufsätze*, pp. 67-98., Frankfurt a. M, Vittorio Klosterman.
- (2000b) «Die Frage nach der Technik (1953)», en Heidegger, M., *Gesamtausgabe*, *Vorträge und Aufsätze*, pp. 5-36, Frankfurt a. M, Vittorio Klosterman. [t.c.: «La pregunta por la técnica», en *Época de Filosofía*, n 1, 1985].
- Moerchen, H., (1981) *Adorno und Heidegger: Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung*, Stuttgart, Klett-Cotta.
- Navarro Cordón J.M y Rodríguez R.: (1993) *Heidegger o el final de la filosofía*, Madrid, Editorial Complutense.
- Rodríguez R.: (1993) *Hermenéutica y subjetividad*, Madrid, Trotta.