



I Congreso Internacional de Comunicación y Género

SEVILLA, 5,6 Y 7 DE MARZO DE 2012

LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD DESDE SU DECONSTRUCCIÓN ORIGINARIA: HEIDEGGER Y EL HUMANISMO

Rodríguez García, María.

Departamento de Metafísica y Corrientes Actuales de la Filosofía, Ética y Filosofía Política.
Facultad de Filosofía, Universidad de Sevilla.

mariarg@us.es

RESUMEN:

En la presente comunicación trataremos de abordar la construcción de la identidad moderna desde una perspectiva filosófica. A partir del estudio de la obra de Heidegger *Carta sobre el humanismo*, ahondaremos en el concepto de humanismo tras la II Guerra Mundial, lo cual supone los cimientos sobre los que se sustenta nuestra tesis principal: para llegar a comprender las diferentes identidades de género es necesario, en primer lugar, atender al carácter más originario del hombre: la cuestión del ser. Lejos de situarnos en quimeras metafísicas, a partir del estudio del ser nos es posible atisbar la importancia de un mundo cuyas definiciones son abiertas, así como el proyecto del ser humano como existente. Desde esta perspectiva incidimos en la importancia del pensamiento originario, base de la comprensión de las esferas culturales escindidas en la modernidad. A partir de entonces, y siempre que previamente atendamos a ese pensar esencial, podremos hablar de identidades en el contexto del constructo lógico del lenguaje. En la presente comunicación intentamos, por tanto, situarnos en un plano previo a las comprensiones antropológicas y escindidas del ser humano, para así atisbar, posteriormente, las escisiones que en él se producen.

PALABRAS CLAVES:

Antropología, metafísica, identidad de género, modernidad, Ser, Heidegger, humanismo.



I Congreso Internacional de Comunicación y Género

SEVILLA, 5, 6 Y 7 DE MARZO DE 2012

CONSTRUCCIÓN Y DECONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD A PARTIR DE HEIDEGGER.

El marco histórico inaugurado por la Segunda Guerra Mundial nos presentaba una realidad radicalmente distinta a todo lo anterior: la argucia de la razón había llevado al hombre a la justificación de los más cruentos actos, los mismos de los que, de algún modo, toda la humanidad había sido partícipe: se había llegado, muy a nuestro pesar, a la supremacía de una razón mal entendida que lejos de estar al servicio del hombre, se había vuelto contra él. Aquella racionalidad que un día se presentó como redentora, se pervirtió hasta ser el más peligroso de los verdugos.

En este contexto en el que la sensación general era de vuelta a empezar, se planteó cuál era el lugar a conquistar de nuevo por el hombre. Desde los distintos campos del conocer no cesaron las teorías que trataron de otorgar un nuevo sentido a la existencia. Y éste, también fue un campo explorado por la filosofía.

En la presente comunicación nos detendremos en el análisis de la emancipación de la identidad a partir de la modernidad, con su consecuente proyección en la actualidad. Al mismo tiempo, analizaremos su sentido en el contexto de devaluación del humanismo a partir de la II Guerra Mundial. Para ello nos detendremos en el estudio de una de las obras fundamentales de este período: *Carta sobre el humanismo*,¹⁵⁷ de Martin Heidegger, obra desde la cual el filósofo alemán trataba de repensar la situación del hombre en un mundo devastado por la propia realidad y en el que las etiquetas definitorias, tales como "humanismo", habían quedado obsoletas. A partir de esta obra de Heidegger trataremos de comprender el sentido del humanismo en su tiempo así como la posibilidad de su presencia y realización en la actualidad, donde se reclama la individualidad y la identidad desde diversas perspectivas, entre las cuales nos decantamos por la metafísica y la antropología.

En su *Introducción a la antropología general*¹⁵⁸, Marvin Harris se hace eco de las formas en que la cultura influye en la conformación de la personalidad. Entre otros ejemplos, Harris incide en la peculiaridad de la construcción del género, hecho ante el cual se produce el siguiente debate: ¿los rasgos que generalmente definen a hombres y mujeres expresan la naturaleza humana o son efectos del condicionamiento cultural? Si siguiésemos las teorías de Freud, tal y como apunta Harris, estaríamos de acuerdo con que tanto la anatomía como los roles de reproducción determinan a hombres y mujeres a tener personalidades distintas. Además, lo que diferencia lo masculino de lo femenino para Freud también guarda relación con el modo que tienen los niños y las niñas de relacionarse con sus padres. Pero, e intentando adoptar una perspectiva más originaria, ¿hasta qué punto nos es posible aludir a la naturaleza humana, a lo constitutivo de los hombres o a la humanidad en un tiempo en el que el valor de lo humano es altamente

¹⁵⁷ Heidegger, Martin: *Carta sobre el humanismo*. En *Hitos*, Madrid, Alianza, 2007.

¹⁵⁸ Harris, Marvin: *Introducción a la antropología general*. Madrid, Alianza, 1984.



I Congreso Internacional de Comunicación y Género

SEVILLA, 5, 6 Y 7 DE MARZO DE 2012

cuestionado? ¿Podemos hablar en su sentido más radical de la cuestión de género si el propio humanismo está devaluado? Es cierto que desde su perspectiva más antropológica es evidente la constitución diferencial entre hombres y mujeres, pero ¿y desde un punto de vista metafísico? ¿Qué tiene que decir la filosofía ante esta evidencia? ¿Cuál es el tratamiento más originario que nos debería presentar? Para introducirnos en esta cuestión nos acercamos a Heidegger y a su pensamiento en torno al humanismo.

Como bien nos describe Rüdiger Safranski en su obra *Un maestro de Alemania: Heidegger y su tiempo*¹⁵⁹, en los primeros años de posguerra en Alemania surgen distintos tipos de humanismos o formas de repensar al hombre en su nuevo contexto. En este tiempo, destacan figuras como Reinhold Schneider o Romano Guardini, quienes apelaban al renacer de una conciencia religiosa contra la cruenta realidad. Dios se erigía como salvador de un hombre que se encontraba perdido. Desde esta perspectiva también se pronunció Karl Jaspers, quien apelaba a la existencia de un sentido en la vida del hombre, que inmerso en la nada siente que lo ha perdido todo. Jaspers afirma que realmente esto no es así, pues el hombre cuenta con algo imperecedero: el fundamento de la historia desde sus distintas perspectivas: la historia alemana, la historia occidental y la historia de la humanidad en todo su conjunto. A este respecto, Dolf Sternberger advirtió de los peligros de la exaltación de la historicidad, pues veía el peligro del resurgir de un altisonante espíritu alemán que todo lo justificaba en aras de un bien mayor.

Pero eran tiempos difíciles, también, para la reconstrucción de la identidad del hombre. A ello también se refirió Hannah Arendt, tal y como recoge Safranski: “La realidad de la destrucción, que rodea a todo alemán, se resuelve en una cavilosa compasión consigo mismo, que apenas tiene raíces profundas y así se disipa rápidamente tan pronto como en algunas calles anchas se erigen feas y pequeñas edificaciones planas, que podrían proceder de alguna calle principal de Norteamérica”¹⁶⁰

En todo este contexto de reflexión en torno al lugar del hombre, se enmarca la conferencia titulada *El existencialismo es un humanismo*,¹⁶¹ ofrecida por Jean – Paul Sartre en París el lunes 29 de octubre de 1945. En ella, el filósofo francés hacía una exposición de su doctrina existencialista al hilo de los acontecimientos más recientes.

Según Sartre, “el existencialismo es una doctrina que hace posible la vida humana y que, por otra parte, declara que toda verdad y toda acción implican un medio y una subjetividad humana”¹⁶² Así pues, su propuesta de pensamiento en torno a la reconstrucción de la identidad

¹⁵⁹ Safranski, Rüdiger: *Un maestro de Alemania, Heidegger y su tiempo*. Barcelona, Tusquets, 2007.

¹⁶⁰ Ibid. Pág. 420.

¹⁶¹ Sartre, Jean – Paul: *El existencialismo es un humanismo*. Barcelona, Edhasa, 1999.

¹⁶² Ibid. Pág. 23



I Congreso Internacional de Comunicación y Género

SEVILLA, 5,6 Y 7 DE MARZO DE 2012

del hombre quedaba inscrita en los principios del existencialismo. Pero veamos con más detenimiento a qué se refiere exactamente Sartre desde un punto de vista filosófico.

Para el pensador francés, existen dos modalidades de existencialismo. Uno caracterizado por su ser cristiano y otro por ser radicalmente ateo (en este último se incluye a sí mismo y a Heidegger, el cual trata de desmarcarse de esta definición, tal y como ya veremos más adelante). El existencialismo ateo dirá, en palabras de Sartre: "si Dios no existe, hay por lo menos un ser en el que la existencia precede a la esencia, un ser que existe antes de poder ser definido por ningún concepto, y que este ser es el hombre o, como dice Heidegger, la realidad humana"¹⁶³ El punto en común entre ambos es la idea de que la existencia precede a la esencia, punto que será duramente criticado por Heidegger en su *Carta sobre el humanismo*. Pero, ¿qué quiere decir la formulación que nos presenta Sartre? ¿En qué lugar sitúa a ese hombre ya excéntrico?

Para el filósofo francés el hombre primero existe, se encuentra "en" y "ante" el mundo y, posteriormente se define. Desde este punto de vista, no hay naturaleza humana, pues ni hay Dios para concebirla ni el hombre tiene algo previo a su propio estar en el mundo existiendo. Desde este punto de vista, el hombre es, partiendo de su existencia, lo que él hace, es, por tanto, acción y porvenir o, como también dirá Sartre, proyecto. Esta definición del hombre a partir de sí mismo y su acción implica a un nuevo componente: la elección. Somos lo que hacemos y por tanto lo que elegimos hacer, por eso dirá Sartre que el hombre está condenado a ser libre: condenado porque no se ha creado a sí mismo, sino que se encuentra ante el mundo porque sí, y libre porque es responsable de lo que hace y, para llegar a la acción siempre hay que optar por una posibilidad frente a otra. Es la responsabilidad ante sí mismo y, también, ante la humanidad: nuestras acciones representan a los otros porque no somos seres aislados o subsumidos en una subjetividad solipsista.

Así pues, Sartre nos presenta una filosofía que concibe al hombre desde la acción, desde un optimismo que nos hace sabernos como conductores principales de nuestra realidad. Tradicionalmente, tal y como por ejemplo sucede en el pensamiento kantiano, el humanismo suponía concebir al hombre como fin en sí mismo, lo cual le hacía poseedor de un valor superior ante todo lo demás. Para Sartre esto no es así. En un tiempo en el que todo está por hacer, en el que el hombre debe recomponer su identidad y su historia no podemos hablar de una existencia cerrada o definida. El hombre no es un fin, sino que es un proyecto, algo que está continuamente por hacer. Y esta es la clave del humanismo existencialista que defiende y que propone como reconstrucción del hombre porque, como dirá él mismo, "recordamos al hombre que no hay otro legislador que él mismo, es en el desamparo donde decidirá sobre sí mismo"¹⁶⁴ y más adelante, "aunque Dios existiera, esto no cambiaría; he aquí nuestro punto de vista. No es que creamos

¹⁶³ Ibid. Pág. 30.

¹⁶⁴ Ibid. Pág. 85



I Congreso Internacional de Comunicación y Género

SEVILLA, 5,6 Y 7 DE MARZO DE 2012

que Dios existe, sino que pensamos que el problema no es el de su existencia; es necesario que el hombre se encuentre a sí mismo y se convenza de que nada puede salvarlo de sí mismo, ni siquiera una prueba valedera de la existencia de Dios. En este sentido, el existencialismo es un optimismo, una doctrina de acción”¹⁶⁵

Frente a estos modos de comprender el humanismo y, más concretamente, el de Sartre, reaccionó Heidegger en su texto *Carta sobre el humanismo*. La obra en cuestión fue formulada por Heidegger como una carta a su amigo y discípulo Jean Beaufret, figura importante en la escena filosófica francesa después de la guerra. En septiembre de 1946, invitado por Heidegger, Beaufret le hace una visita al filósofo alemán en la que, en el transcurso de su conversación, le formula la siguiente pregunta: “¿de qué manera puede darse un sentido a la palabra humanismo?”¹⁶⁶ Para Heidegger, como bien indica Safranski, esta pregunta fue recibida con satisfacción, pues le daba la oportunidad perfecta para responder al escrito de Sartre *¿Es el existencialismo un humanismo?* al que nos referimos anteriormente.

Si recordamos la exposición de Sartre, su tesis fundamental era “la existencia precede a la esencia” pues bien, Heidegger trata de explicar la condición problemática del humanismo, ante la cual el pensamiento debe ir más allá ocupándose del asunto mismo del pensar, su más importante quehacer.

En un momento de la obra, Heidegger narra una anécdota que precisamente nos remite al asunto del pensar. El protagonista de la misma es el filósofo Heráclito y si la conocemos es gracias a Aristóteles. Lo que nos cuenta Heidegger es cómo un día cualquiera unos extraños querían acercarse a Heráclito para saber cómo vivía un sabio y lo que se encontraron distaba mucho de la imagen preconcebida: al llegar, vieron cómo el filósofo se calentaba ante un horno, al mismo tiempo que les invitaba a entrar en la estancia recibéndolos con las siguientes palabras: “pues también aquí hacen acto de presencia los dioses”¹⁶⁷ Esto, que a simple vista es algo intrascendente, tiene más importancia de lo que aparenta, pues nos hace ver cómo aquello que consideramos como supremo, elevado o inalcanzable forma parte de lo cotidiano, pero solo cuando el pensador se hace cargo de esa cotidianidad. El “también aquí” de la frase de Heráclito es para Heidegger un “mientras” y un “porque” que supone el conducir mediante la palabra, y esto, a su vez, es el pensamiento para Heidegger: Heráclito se calienta a sí mismo ante el horno y calienta a los extraños a través de la palabra, algo que, traducido al pensamiento heideggeriano supone alejar al ente de su lugar cerrado para pasar a ser un “se da” en el espacio que la palabra se encarga de abrir.

¹⁶⁵ Ibid. Págs. 86, 87.

¹⁶⁶ Safranski, Rüdiger: *Un maestro de Alemania: Martin Heidegger y su tiempo*. Op. cit. Pág. 412.

¹⁶⁷ Heidegger, Martin: *Carta sobre el humanismo*. Op. cit. Pág. 290.



I Congreso Internacional de Comunicación y Género

SEVILLA, 5,6 Y 7 DE MARZO DE 2012

En este punto, ¿cómo podemos entender el sentido de pensar para Heidegger? En *Carta sobre el humanismo*, el filósofo alemán denuncia el tradicional dominio de lo útil que ha dominado al pensamiento: en primer lugar tenemos la reflexión, la hipótesis, y luego la praxis o acción. Para Heidegger esta es una interpretación técnica del pensar que hemos heredado desde los tiempos de Platón. A lo largo de la historia, la filosofía se ha acomodado en esta tradición y ha caído en la trampa de tener que demostrar continuamente su utilidad. De este modo, se ha olvidado de lo originario, de lo que es más cercano y que precede a toda concepción científica. Pero, ¿qué es eso más cercano a lo que nos remite Heidegger?

Ya en *Ser y Tiempo*¹⁶⁸ denuncia la incapacidad de experimentar el sí mismo y el mundo desde una perspectiva científica. A partir del ser – en inicial es como podemos reflexionar sobre nosotros mismos. El pensamiento se encuentra por primera vez en su origen cuando se quebranta en él. Estamos, por tanto, ante una filosofía del fracaso que se dirige a la cercanía, a la experiencia del ser. Hasta *Ser y Tiempo*, el Dasein o “ser – ahí” se comprendía como un proyecto, lo que el hombre desde su existencia quiere realizar. Pero más adelante, y como vemos en *Carta sobre el humanismo*, el pensar va más allá de la exterioridad y de la proyección para pasar a ser una acción interior, pues lleva a cabo la relación entre el ser y la esencia del hombre. A partir del pensar se llega al lenguaje, que es para Heidegger la casa del ser, una morada custodiada por los pensadores y los poetas. El cometido de éstos es llevar a cabo la manifestación del ser mediante la palabra, la cual debe superar los dictados de la gramática para así lograr su orden esencial.

Así pues, y recapitulando, lo que nos está diciendo Heidegger es la necesidad de liberarnos de la interpretación técnica del pensar, para así poder llegar a la verdad del ser mediante la palabra. Como bien nos dice, “a diferencia de lo que ocurre en las ciencias, el rigor del pensar no consiste sólo en la exactitud artificial – es decir, teórico-técnica – de los conceptos. Consiste en que el decir permanece puro en el elemento de la verdad del ser y deja que reine lo simple de sus múltiples dimensiones. Pero, por otro lado, lo escrito nos aporta el saludable imperativo de una redacción lingüística meditada y cuidada.”¹⁶⁹

Este preguntar originario al que alude Heidegger es, por tanto, previo a la distinción entre hombre y mujer y a la incidencia que en este sentido tiene la cultura. No por ello carece de importancia la presencia de la tradición, de los condicionamientos sociales o de la cultura, sino que lo que desde Heidegger proponemos es ir a la raíz de las cuestiones, a lo más urgente. A pesar de ello, Harris nos advirtió de la sutileza de algunos cambios que, a veces, eran más espejismos que otra cosa: “la industrialización ha preparado el escenario para el final del largo período de supremacía masculina. No obstante, la desigualdad sexual continúa siendo un rasgo

¹⁶⁸ Heidegger, Martin: *Ser y Tiempo*. Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1998.

¹⁶⁹ Heidegger, Martin: *Carta sobre el humanismo*. Op. cit. Pág. 261.



I Congreso Internacional de Comunicación y Género

SEVILLA, 5,6 Y 7 DE MARZO DE 2012

destacado de los sistemas industriales capitalista y comunista¹⁷⁰ El sentido devaluado de qué sea el ser humano es el problema más radical, y sobre una base yerma o sobre unas preguntas mal formuladas en torno a su esencia no se puede elaborar teoría alguna.

Siguiendo con el texto de Heidegger, nos acercamos a la recuperación de la pregunta que Beaufret le hizo en el ya citado encuentro, la cual nos acerca a ese preguntar y pensar originario en torno a la cuestión del hombre: ¿de qué manera puede darse un sentido a la palabra humanismo?

Según el filósofo alemán, esta pregunta se realiza desde la intención manifiesta de seguir manteniendo la palabra "humanismo", ante lo cual Heidegger se pregunta si sigue siendo necesario. Desde hace tiempo se desconfía en los "ismos", si bien, éstos son reclamados constantemente. Según Heidegger, los griegos desarrollaron su pensamiento sin necesidad de esos conceptos e, incluso, "ni siquiera llamaron "filosofía" al pensar. Ese pensar se termina cuando sale fuera de su elemento. (...) El elemento es lo que permite y capacita la verdad: la capacidad. Ésta hace suyo el pensar y lo lleva a su esencia. El pensar, dicho sin más, es el pensar del ser."¹⁷¹ Según esto, se puede considerar cómo el ser se ha adueñado de la esencia del pensar en su destino, es decir, el ser lo encamina a su fin, a la esencia, tomándose así la filosofía como explicación de las causas supremas o, lo que es lo mismo, trascendiendo la forma tradicional del pensamiento para afirmar que en este punto ya no se piensa sino que uno se "ocupa" de la filosofía.

Para conseguir este cometido, Heidegger se ocupa también del papel que en esta empresa juega el lenguaje. Éste ha estado dominado por la metafísica moderna de la subjetividad, convirtiéndose en mero instrumento que domina lo ente. Como bien dice Heidegger, "el lenguaje se abandona a nuestro mero querer y hacer a modo de instrumento de dominación sobre lo ente. Y, a su vez, éste aparece en cuanto lo real en el entramado de causas y efectos. (...) Con este tipo de afirmaciones creemos hallarnos ante el misterio, como si de este modo fuera cosa asentada que la verdad del ser pudiera basarse sobre causas y explicaciones o, lo que es lo mismo, sobre su inaprehensibilidad"¹⁷² Frente a esto, Heidegger propone el alejamiento de los nombres para así poder alcanzar, mediante el lenguaje, la verdad del ser: "pero si el hombre quiere volver a encontrarse alguna vez en la vecindad del ser, tiene que aprender previamente a existir prescindiendo de nombres. (...) Antes de hablar, el hombre debe dejarse interpelar de nuevo por el ser, con el peligro de que, bajo este reclamo, él tenga poco o raras veces algo que

¹⁷⁰ Harris, Marvin: *Introducción a la antropología general*. Op. Cit. Pág. 519.

¹⁷¹ Ibid. Pág. 261.

¹⁷² Ibid. Pág.263.



I Congreso Internacional de Comunicación y Género

SEVILLA, 5,6 Y 7 DE MARZO DE 2012

decir¹⁷³ El lenguaje nos encorseta, acota la dimensión de realización del ser hasta el punto de redefinirlo en roles de identidad.

Desde este punto de vista, el humanismo es entendido como un meditar y un cuidado de que el hombre sea humano y no humano, y donde reside esta humanidad es en su esencia.

En este punto, Heidegger hace un breve repaso por la comprensión histórica del humanismo, llegando a la conclusión de que la coincidencia entre las distintas interpretaciones se encuentra en una interpretación previamente establecida de lo que es la naturaleza, la historia, el mundo y su fundamento. Es decir, interpretaciones preestablecidas acerca de lo que sea el ente en su totalidad. Lo que Heidegger está queriendo decir en este punto es que todo humanismo se encuentra sobre la base de una metafísica, salvo el momento en que ese humanismo pasa a ser el fundamento de esa metafísica, y a este punto es al que hay que conducir el pensamiento.

Pero, ¿qué es exactamente la metafísica? en un escrito de 1929 titulado *¿Qué es metafísica?*¹⁷⁴ Heidegger ya se ocupó de esta cuestión. Entonces, denunció cómo a lo largo de su historia, la metafísica se había ocupado de la totalidad de lo ente y nada más. Heidegger incide en esta "nada" y plantea la necesidad de ahondar en ella, de ir más allá de lo ente mismo. Esa "nada" se puede entender como la negación de lo ente que se revela en la angustia y que, a su vez, hace posible la manifestación de lo ente como tal para el Dasein. Así, esta "nada" pertenece al ser de forma originaria. Generalmente el Dasein reprime la nada en la angustia y se centra en la comprensión del ente, olvidando que la metafísica se expresa sobre esa "nada". Desde esta perspectiva ir más allá del ente es lo propio de la metafísica y supone, a su vez, un doble papel para la filosofía: otorgar espacio a lo ente en su totalidad y abandonarse a la nada, siguiendo en el suspenso que nos prepara para la pregunta fundamental: ¿por qué el ente y no más bien la nada?¹⁷⁵

Esta comprensión de la metafísica como necesidad de atención a lo más originario que el ente, la mantiene Heidegger en *Carta sobre el humanismo*. En ella, el filósofo denuncia la tradicional comprensión del hombre como animal racional, pues si lo hacemos desde este punto de vista estamos desplazándolo al ámbito de lo animal, aunque le concedamos una diferencia específica. Según Heidegger, esto supone que la metafísica piensa al hombre a partir de esto y no en función de su humanitas. "La metafísica, - dice Heidegger - se cierra al sencillo hecho esencial de que el hombre sólo se presenta en su esencia en la medida en que es interpelado por el ser (...) A estar en el claro del ser es a lo que yo llamo la ex - sistencia. (...) La ex - sistencia así entendida no es sólo fundamento de la posibilidad de la razón, ratio, sino aquello en donde la

¹⁷³ Ibid. Pág. 263.

¹⁷⁴ Heidegger, Martin: *¿Qué es metafísica?* En *Hitos*. Op. Cit.

¹⁷⁵ Ibid. Pág. 108.



I Congreso Internacional de Comunicación y Género

SEVILLA, 5,6 Y 7 DE MARZO DE 2012

esencia del hombre preserva el origen de su determinación.¹⁷⁶ La ex – sistencia así entendida es algo que sólo podemos deducir de la esencia del hombre, pues sólo él se encuentra en el destino de la ex – sistencia. Así, la esencia del hombre radica en su ex – sistencia.

Si recordamos el escrito de Sartre antes citado, la formulación que lo sustentaba era la preeminencia de la existencia sobre la esencia, siendo esto un humanismo existencialista que se basa en tomar al hombre como lo primigenio, un hombre que luego es proyecto, acción, realización. En este punto, Heidegger se detiene en la diferencia entre esencia y existencia: “la distinción entre *essentia* (esencialidad) y *existentia* (realidad efectiva), que se encuentra oculta en su origen esencial, domina y atraviesa todo el destino de la historia occidental y de la historia en su conjunto¹⁷⁷ y añade más adelante “a la hora de definir la humanidad del hombre como ex – sistencia, lo que interesa es que lo esencial no sea el hombre, sino el ser como dimensión de lo extático de la ex – sistencia¹⁷⁸ Lo que Heidegger reclama es retirar el velo que oculta la ex – sistencia tras la *humanitas* del *homo animalis*, para así poder llegar a la relación de la verdad del ser con el hombre. Para ello es también importante detenerse en el papel del lenguaje: si éste lo entendemos como casa del ser, debe superar la interpretación metafísica y animal que de él se ha ofrecido, pues en la medida en que el lenguaje es la casa del ser y el hombre la habita, en ese momento, el hombre ex – siste.

En este punto, Heidegger se pregunta si a este pensamiento que él presenta se le puede llamar humanismo. Evidentemente no, pues éste piensa metafísicamente o, mejor dicho, siguiendo la tradición metafísica del pensar. Si retomamos la pregunta de Beaufret, se presupone que se está intentando conservar la palabra “humanismo” y para ello se reconoce su pérdida de sentido. En cuanto palabra, su sentido nos remite a la “*humanitas*”, a la esencia del hombre. Y el “ismo” indica que esa esencia debería ser tomada como algo esencial. Para Heidegger, devolverle un sentido supondría la redefinición del sentido de la palabra. Pero, ¿qué exige esto? Pues experimentar de modo más originario la esencia del hombre y mostrar en qué sentido esa esencia se torna destino. Si estamos interesados en conservar la palabra “humanismo”, estamos admitiendo que la esencia del hombre es, a su vez, esencial para alcanzar la verdad del ser. En este punto Heidegger se pregunta si podemos seguir llamando “humanismo” a este “humanismo” que se presenta contrario a su interpretación tradicional. Parece que se está defendiendo lo inhumano, lo bárbaro, lo contrario al humanismo, y así lo afirma Heidegger: “¿qué más “lógico” que a quien niega el humanismo sólo le quede la afirmación de la inhumanidad? Como se habla contra la “lógica”, se entiende que se está planteando la exigencia de negar el rigor del pensar, de instaurar en su lugar la arbitrariedad de los instintos y sentimientos y de este modo proclamar el “irracionalismo” como lo verdadero. Pues, en efecto, ¿qué más “lógico” que quien habla contra

¹⁷⁶ Heidegger, Martin: *Carta sobre el humanismo*. Op. Cit. Pág. 267.

¹⁷⁷ Ibid. Pág. 271.

¹⁷⁸ Ibid. Pág. 274.



I Congreso Internacional de Comunicación y Género

SEVILLA, 5, 6 Y 7 DE MARZO DE 2012

lo lógico esté defendiendo lo alógico¹⁷⁹ Heidegger apela aquí a una “destrucción fenomenológica” que supere el sello de la lógica que establecía que lo no positivo es negativo. Al estar centrados en la lógica, aquello que va en su contra se considera de inmediato como algo a rechazar. Es desde este punto de vista como debemos comprender que, la oposición al “humanismo” que manifiesta Heidegger, no supone tanto una defensa de lo inhumano como una invitación a otras perspectivas, a otros modos de aprehensión.

Tradicionalmente, la lógica ha entendido el pensar como la representación de lo ente en su ser, sin atender al propio ser, una tarea que, según Heidegger, rehúyen hacer. Ante esto, el filósofo alemán propone un “pensar contra los valores” que trata de ir más allá del concepto “valor” para otorgar su verdadera importancia a cuestiones como la cultura, el arte o la ciencia. Este pensar contra los valores devuelve su dignidad a lo pensado y se ocupa de su carácter más originario, pues piensa las cosas más allá de su ser objetual. Así, dirá Heidegger “el pensar en valores es aquí y en todas partes la mayor blasfemia que se pueda pensar contra el ser. Y por eso, pensar contra los valores no significa proclamar a son de trompeta la falta de valor y la nulidad de lo ente, sino traer el claro de la verdad del ser ante el pensar, en contra de la subjetivización de lo ente convertido en mero objeto¹⁸⁰ Esta subjetivización también ha afectado a la distinción entre hombres y mujeres, concediéndoles diferentes roles que han estado basados, incluso, en cuestiones de índole fisiológica. Desde un punto de vista heideggeriano, es nuestro cometido atender a un pensar originario que se ocupe del ser, de lo previo a la identidad. Quizás así se llegue a una redefinición que ostente más puntos en común de los que actualmente encontramos.

El pensar que se ocupa de sí a partir de su pregunta por la verdad del ser, es un pensar más originario que el que tradicionalmente ha desarrollado la metafísica. Este pensar es previo al valor, se ocupa del emerger del ser, del acontecer, y eso antecede a la subjetivación de lo ente. Pensar la verdad del ser es, a su vez, pensar la humanitas del homo humanus, y, a su vez, una ética originaria (lejos de su comprensión tradicional) que se encuentra en la determinación de la estancia esencial del hombre a partir del ser.

Llegados a este punto, Heidegger se pregunta si el pensar que se ocupa de la verdad del ser define la esencia de la humanitas como ex – sistencia tomando como punto de partida su pertenencia al ser ¿es posible hablar de ese pensar como una representación técnica del ser y del hombre? Heidegger dirá que no estamos ante una cuestión que se resuelva de modo teórico o práctico. Se trata de un acontecer anterior a esta diferenciación. El quehacer del pensar va más allá de su definición como teórico o práctico, el pensar se refiere al ser en torno a lo que adviene y lleva al lenguaje el acontecer del ser. El pensar se ocupa de la historia del ser y lo

¹⁷⁹ Ibid. Pág. 284.

¹⁸⁰ Ibid. Pág. 286.



I Congreso Internacional de Comunicación y Género

SEVILLA, 5, 6 Y 7 DE MARZO DE 2012

hace desde una reflexión rigurosa, desde el cuidado del decir así como desde la parquedad de las palabras. En este punto, Heidegger afirma que ha llegado el momento de dejar a un lado la sobrevaloración histórica de la filosofía y apuntar hacia el pensar originario, un pensar que va más allá de lo que ha ocupado a la metafísica tradicional. Así, dirá: “en la actual precariedad del mundo es necesaria menos filosofía, pero una atención mucho mayor al pensar, menos literatura, pero mucho más cuidado de la letra”¹⁸¹ Estamos ante un pensar futuro que se centra en un decir simple, en un lenguaje que es el lenguaje del ser.

La relación de todo esto con el humanismo radica en lo siguiente: frente a un pensar que se ha ocupado del homo animalitas del hombre, Heidegger propone una sobrevaloración del humanismo centrada en la experiencia con el ser, en un pensar originario que le devuelve la dignidad que le corresponde y que ha sido ignorada por toda la tradición metafísica. Frente a Sartre, Heidegger afirmará la importancia de la esencia para comprender la existencia. La esencia del hombre consiste en aquello que sea el hombre y esto reside en su ex – sistencia, en ese extático estar dentro de la verdad del ser. La esencia del Dasein es su existencia. El pensamiento de Heidegger se centra, por tanto, en lo originario, mientras que Sartre parte del hombre como existente dentro de la tradición de la metafísica. Al situarse en un estadio anterior a la metafísica, Heidegger nos presenta un pensar previo a la tradición, a la cultura, a los roles y prejuicios. Es un pensar anterior a los constructos de las disciplinas de estudio.

La propuesta esbozada por Heidegger en *Carta sobre el humanismo* devuelve su dignidad a la perversión del humanismo del nacionalsocialismo y, por ende, al pensar en torno al hombre. Por ello Heidegger piensa contra el humanismo, para superar su comprensión metafísica al modo tradicional y devolverle su esencia originaria. Esta reconquista, por así decirlo, apoya lo expresado por Harris: “los estudios antropológicos corroboran el punto de vista de que las definiciones contemporáneas de masculinidad y feminidad pueden ser innecesariamente restrictivas”¹⁸² Más allá de las definiciones actuales en torno al género, nos es urgente ocuparnos de qué sea el hombre en cuanto a ser que habita el mundo, en cuanto ser humano que tiene que habérselas con la realidad. No es que la cuestión en torno al género no tenga valor, si no que debemos desarrollarla en un campo de conocimiento que tenga por base el saber sobre el ser humano, el mismo del que se ocupa Heidegger. Estamos ante el estudio de lo originario, y ello requiere un esfuerzo intelectual que pase sobre el conocimiento establecido y heredado.

Carta sobre el humanismo trata de superar la metafísica entendida en su modo más tradicional. Aquí, Heidegger nos advierte de la consumación de la metafísica en la técnica, algo que ha afectado en la comprensión del humanismo: la crisis de las humanidades es producto de la

¹⁸¹ Ibid. Pág. 259

¹⁸² Harris, Marvin: *Introducción a la antropología general*. Op. Cit. Paág. 523.



I Congreso Internacional de Comunicación y Género

SEVILLA, 5, 6 Y 7 DE MARZO DE 2012

tecnificación a la que han estado sometidas, algo que también afecta al humanismo metafísico en el sentido en que comprende la metafísica del hombre como fundamento. Estamos en un contexto distinto a todo lo anterior: la post – metafísica.

PARALELISMOS CON LA OBRA HEIDEGGERIANA. APLICACIONES CONCEPTUALES

No es en la claridad de la razón instrumental donde emerge el ser. Se trata más bien de una destitución de los metarrelatos que insisten en el desarraigo del hombre. El pensamiento que Heidegger desarrolla del ser puede ser comprendido como una estrategia crítica de protesta, estrategia también presente en otros ámbitos como el arte o la poesía. Así, podemos establecer una relación entre el pensamiento heideggeriano y la abstracción artística desarrollada por Duchamp en el sentido de la intuición de desvelar la dimensión del intelecto: el arte debe recobrar conciencia de la expresión intelectual más allá del reflejo de la mirada retiniana. Al mostrar ese carácter mental del arte nos alejamos del aspecto físico y esto es paralelo a la búsqueda heideggeriana: una epojé que desmonte los prejuicios de la filosofía. Si para Duchamp la obra de arte no era sólo una mera representación de la cosa, Heidegger desmonta el patrón del preguntar moderno: racionalismo, empirismo y positivismo que comulgan de un mismo prejuicio: la teoría del conocimiento que entiende la teoría del juicio como teoría de la representación.

Otro paralelismo con el pensamiento heideggeriano lo encontramos en la obra *Normas para el parque humano*¹⁸³ de Peter Sloterdijk, que retoma la cuestión del humanismo tratada por Heidegger y que supone, tal y como proponíamos al principio, una reflexión en torno a su actualidad hoy, en el tiempo de la post – metafísica.

Sloterdijk afirma que el humanismo ha llegado a su fin en la actual sociedad de masas. Es insostenible que las estructuras políticas puedan organizarse al modo de las comunidades políticas ilustradas y literarias. Hemos pensado al hombre desde su fijeza animal que luego se completaba con la racionalidad. En este punto, Sloterdijk da la razón a Heidegger y nos habla de una especie de domesticación del hombre a lo largo de la historia. Pero, ¿cómo domestica en la sociedad de masas? Mediante los medios de comunicación, la televisión y el cine. Nos dirigimos así hacia una especie de “antropodicea” que intenta justificar al hombre más allá del humanismo. Este concepto de “antropodicea”, nos remite al intento de definir y acotar al hombre a través de dos relatos: el biológico y el proceso de “hominización”. El hombre ha fracasado como animal porque no nace de una vez como el resto de animales, sino dos: biológica y culturalmente. La cultura pasa a ser el lugar en el que el hombre trata de encontrar el cobijo que no encuentra en la naturaleza, si bien ha fracasado en su intento. Y es por ello por lo que ha tratado de redimir este déficit mediante la aplicación de técnicas que consiguieran esa definición del hombre. Pero

¹⁸³ Sloterdijk, Peter: *Normas para el parque humano*. Madrid, Ediciones Siruela, 2000.



I Congreso Internacional de Comunicación y Género

SEVILLA, 5,6 Y 7 DE MARZO DE 2012

a pesar de todo, Sloterdijk nos advierte del fracaso de la cultura en su intento de abrigar al hombre, por lo que propone una especie de ingeniería social que sirva de crítica a la cultura.

El pensamiento de Sloterdijk aporta actualidad a la cuestión del humanismo, pero en el fondo recae en gestos metafísicos al cerrar la puerta a la apertura biológica. Deja atrás la condición humana y pretende remediarla mediante la técnica. Quizás, la respuesta más acertada esté en negar una posible historia natural del ser humano que sea capaz de cerrar la pregunta o dar solución a la crisis. Seguimos, por tanto, naufragando en este terreno que es nuestro aquí y ahora, nuestro nihilismo constitutivo que no encuentra cura alguna, tal y como nos diría Heidegger.

ACTUALIDAD DECONSTRUCTIVA: ANTROPOLOGÍA, MODERNIDAD E IDENTIDAD.

En la actualidad, es necesario atender a ese pensamiento originario más allá de los designios lógicos del lenguaje que nos imponen los ismos. Éstos han perdido validez en tanto en cuanto no se ocupan de la radical esencia del ser humano, no se ocupan del ser, sino que lo encorsetan y definen. A este respecto habría que acudir a las explicaciones antropológicas en torno a la formulación de las identidades sexuales.

Según nos dice Marvin Harris en su *Introducción a la antropología general*, "la cultura hace referencia a las formas pautadas del pensar, sentir y comportarse de los miembros de una población. La *personalidad* también concierne a las formas de pensar, sentir y comportarse, pero se centra en el individuo"¹⁸⁴ Tanto la cultura como la personalidad están relacionadas con la formulación de la identidad de género. En ella intervienen factores sociales que inciden en la personalidad, en esas formas de pensar, sentir y comportarse definidas por Harris. Tradicionalmente, se ha atendido a cuestiones de índole fisiológica para explicar las diferencias entre hombres y mujeres: por ejemplo, la fuerza es lo que ha determinado que los hombres fueran a la guerra y las mujeres asumen su papel matriarcal en el fuero interno del hogar.

Pero los tiempos han cambiado. Según Harris, los antropólogos modernos no asume la anatomía como destino, es decir, el rol de ambos sexos está condicionado por otros factores ajenos al carácter fisiológico, pues "cuando cambien las condiciones demográficas, tecnológicas, económicas y ecológicas subyacentes a las que están adaptados estos roles ligados al sexo, surgirán nuevas definiciones culturales de los mismos"¹⁸⁵

¹⁸⁴ Harris, Marvin: *Introducción a la antropología general*. Op. Cit. Pág. 495.

¹⁸⁵ Ibid. Pág. 515



I Congreso Internacional de Comunicación y Género

SEVILLA, 5, 6 Y 7 DE MARZO DE 2012

Al fin y al cabo, desde un punto de vista antropológico estamos ante una definición de la identidad de género que brota, principalmente, en un escenario socio – cultural. Y para atender mejor a este escenario se hace pertinente volver la vista a una perspectiva metafísica.

Como bien definió Odo Marquard en su libro *Apología de lo contingente*¹⁸⁶, la modernidad derivó en un estado de legitimación de la realidad que se convirtió en algo omnipresente y necesario. Es lo que Marquard denominó “tribunalización de la realidad de la vida moderna”¹⁸⁷. Si Dios ya no es el garante de justificación, se hace necesaria una apertura que suponga establecer otro criterio de legitimación, que no es otro que la razón. Según Marquard, este proceso se encuentra prefigurado en Leibniz, quien absuelve a Dios de la responsabilidad de los males del mundo. El hombre es ahora el protagonista indiscutible de todo lo que acontece, la religión va perdiendo su papel absoluto y otras esferas emergen en el proceso de secularización que comenzó en este tiempo.

Este proceso de distinción entre las parcelas del conocer, si bien tendía a una reunificación de las mismas, inauguró la autonomía del saber. El sujeto asume un papel fundamental en el proceso secularizador de la realidad, que se manifiesta en los distintos ámbitos del conocimiento, tal y como es el caso de la estética. El hombre moderno se erige desde la autonomía del conocimiento, donde al no haber jueces trascendentales al modo de una divinidad, se precisan justificaciones por todo, incluso la propia razón debe pasar por ese tribunal. Así pues, la tribunalización junto con la autonomización (se descarga a Dios de la responsabilidad del mal cediéndole ésta al hombre, quien pasa ahora a convertirse en el principal acusado), la bonificación de la maldad (desmalificación moderna de los males a partir de las “condiciones de posibilidad” kantiana: los males se justifican desde esta conceptualización, pasando así a su bonificación y en pro de la mejor ciencia posible) y la compensación (los males ante los que nos encontramos encuentran su compensación en los bienes, que para Leibniz son, en comparación, innumerables) pasan a ser motivos teodiceicos que expresan el carácter evitable del mal más allá del papel de un Dios redentor. Pero volvamos a la bonificación de la maldad.

Según Marquard, se expresa en cinco claves: desmalificación del mal gnoseológico (“la curiosidad deja de ser un vicio y se convierte en la virtud científica central; y sobre todo, se desmalifica el error”¹⁸⁸), desmalificación del mal moral (“siguiendo a Rousseau: la cultura, se dice, malinterpreta la bondad natural del ser humano como malvada, y por tanto hay que rehabilitar a la bondad frente a la cultura y a sus normas tradicionales. Lo malvado – añade Nietzsche – es en realidad lo bueno”¹⁸⁹), se desmalifica el mal físico (“se positiviza el esfuerzo y

¹⁸⁶ Marquard Odo: *Apología de lo contingente*. Valencia, Diputació de València. Institució Alfons el Magnànim. 2000.

¹⁸⁷ Ibid. Pág. 27.

¹⁸⁸ Marquard, Odo: Op. Cit. Pág. 39

¹⁸⁹ Ibid. Pág. 40



I Congreso Internacional de Comunicación y Género

SEVILLA, 5,6 Y 7 DE MARZO DE 2012

el trabajo¹⁹⁰), así como el mal metafísico (“la finitud se convierte en un valor ontológico positivo”¹⁹¹) y el mal estético. En este proceso de secularización y escisión de esferas, la identidad se ve también afectada. La supremacía masculina comienza su escisión y, tras la Revolución Industrial verá sesgado su dominio. A pesar de ello, es posible encontrar hoy muestras de desigualdad entre hombres y mujeres, lo cual responde a un intento de aunar perspectivas, un intento de reunificación de las esferas sesgadas en pro de una sociedad absoluta y cerrada con roles definidos.

Como bien vimos con Heidegger, el mundo no es algo cerrado o acotado, sino algo por hacer, es proyecto del Dasein. Y todos pertenecemos a ese proyecto abierto que va más allá, incluso, de las diferentes identidades. Las diferencias entre los distintos sexos son evidentes en tanto en cuanto partimos de una fisiología anatómica distinta, pero esto no puede ser el criterio definitorio en el que se sustente nuestra identidad. En este sentido, abogamos por encontrar definiciones cerradas en un tiempo en el que los “ismos” han perdido todo su sentido: ya no es posible apelar a metarrelatos que construyan nuestra identidad, estamos inmersos en un continuo sesgo de esferas de la realidad que no hacen más que distanciarnos de nuestro objetivo: la comprensión de la esencia del ser humano, del Dasein heideggeriano. Y aunque pueda parecer que nuestro cometido es otro, quizás para atisbar a comprender cada esfera de nuestra identidad deberíamos empezar por atender a esa base común olvidada, el estudio del ser.

CONCLUSIONES

Lejos de situarnos en una quimera metafísica, atender a un pensamiento originario será lo que nos permita redefinir los cauces culturales en el que nos movemos. Conocemos descripciones al respecto, datos estadísticos, estudios sociológicos... Pero esto no es más que un añadido, el paso posterior a lo que aún no hemos hecho y que desde aquí reivindicamos en base al pensamiento heideggeriano: el estudio del ser, de sus posibilidades, de su proyecto. Sólo así nos hacemos eco del humanismo y de sus diferentes identidades. Lejos de distanciarnos de lo real, atendemos a lo primigenio, y ese es nuestro cometido como filósofos: entender el origen para adecuarnos al acontecer y, posteriormente, a los datos y descripciones tan bien recopilados por otros especialistas en la materia.

En este punto, la tarea crítica de la filosofía actual podría cifrarse en una prevención de los relatos posmodernos que utilizan el desarraigo humano para uniformarnos. El mundo está abierto al cambio, al azar, a la posibilidad. ¿Cómo determinar el ser de una vez por todas? Esto es lo que trató de hacer la metafísica. Sin embargo, Heidegger rastreó otro ámbito: el ámbito de

¹⁹⁰ Ibid. Pág. 40

¹⁹¹ Ibid. Pág. 41



I Congreso Internacional de Comunicación y Género

SEVILLA, 5, 6 Y 7 DE MARZO DE 2012

la posibilidad, aquél en el que se está, en lo originario, en el habérselas con el mundo: éste era el proyecto originario del Dasein y es donde se inscribe la posibilidad de una metafísica que se remite a la esencia del pensar y a la radicalidad del ser. Y es desde este pensar originario como podremos pensar las distintas esferas de la identidad humana.

BIBLIOGRAFÍA

Harris, Marvin (1984): *Introducción a la antropología general*. Madrid, Alianza Editorial.

Heidegger, Martin (2007): *Carta sobre el humanismo*. En *Hitos*, Madrid, Alianza.

Heidegger, Martin (1998): *Ser y Tiempo*. Madrid, Fondo de Cultura Económica.

Heidegger, Martin: *¿Qué es metafísica?* En *Hitos*.

Marquard Odo (2000): *Apología de lo contingente*. Valencia, Diputació de València. Institució Alfons el Magnànim.

Sartre, Jean – Paul (1999): *El existencialismo es un humanismo*. Barcelona, Edhasa.

Safranski, Rüdiger (2007): *Un maestro de Alemania, Heidegger y su tiempo*. Barcelona, Tusquets.

Sloterdijk, Peter (2000): *Normas para el parque humano*. Madrid, Ediciones Siruela.