

Humanismo, anti-humanismo y movilización total

Muchas gracias por la invitación a este *workshop*, le agradezco a Anabella Di Pego por la invitación, a la Universidad Nacional de Quilmes por el acogimiento que nos ha brindado, a Daniel Busdygan y a los organizadores por propiciar estos espacios que son tan productivos, y a los presentes que están aquí para debatir los puntos de vista que presentemos.

Le agradezco a Francisco Naishtat por la presentación que hizo sobre los aspectos filosóficos del humanismo, y voy a tomar y segmentar, de lo que presentó, un pequeño fragmento que está vinculado con uno de los autores centrales del siglo XX, con matices a veces luminosos y otras veces bastante oscuros y tenebrosos. Recién pensaba que algunas de las palabras que voy a decir van a hacer mover un poco los asientos, pero forman parte de la presentación de lo que es el discurso

de la Filosofía en el siglo XX, y tenemos que hacernos cargo de esa cuestión.

Este autor que voy a exponer es uno de los más importantes del siglo XX, no sólo por la dimensión de lo que ha dicho, sino también por el efecto que ha tenido desde el punto de vista histórico. Hay autores que son importantes en algún sentido porque dijeron cosas realmente notables, pero que no tienen relevancia histórica porque su recepción ha sido casi nula o ha pasado casi inadvertida, y recién después de muchos años se advierte que dijeron cosas importantes. Este autor es Heidegger,¹ quien tiene una enorme importancia en la filosofía del siglo XX, para bien y para mal, a través de distintas recepciones que ha tenido su pensamiento y a través de las distintas fases por las que ha pasado su filosofía, que no es ciertamente homogénea, y eso es un poco de lo



Oscar Esquisabel es investigador independiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet), profesor de Metafísica en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (UNLP), y profesor de Epistemología en la Facultad de Filosofía y Letras de la Pontificia Universidad Católica Argentina (UCA). Sus investigaciones y publicaciones se orientan fundamentalmente a la Filosofía Moderna, con especial dedicación al pensamiento de Leibniz, Metafísica e Historia de la Lógica. Es miembro del Centro de Investigaciones Filosóficas, Buenos Aires, y del Centro de Estudios Filosóficos de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires. Es compilador y autor de diversos trabajos en revistas nacionales e internacionales en el ámbito de la Filosofía Moderna.

Hay autores que son importantes en algún sentido porque dijeron cosas realmente notables, pero que no tienen relevancia histórica porque su recepción ha sido casi nula o ha pasado casi inadvertida, y recién después de muchos años se advierte que dijeron cosas importantes. Este autor es Heidegger, quien tiene una enorme importancia en la filosofía del siglo XX, para bien y para mal, a través de distintas recepciones que ha tenido su pensamiento y a través de las distintas fases por las que ha pasado su filosofía, que no es ciertamente homogénea, y eso es un poco de lo que me propongo presentar.

El autor que influye decisivamente en el Heidegger de la década de 1930 es Nietzsche, a partir de una cierta interpretación de sus concepciones centrales, compiladas en un conjunto de escritos publicados hacia fines del siglo XIX con el título de La voluntad de poder.

que me propongo presentar.

La cuestión central que me propuse plantear es el problema de cuál es la posición de un pensamiento tan revolucionario, pero al mismo tiempo tan conservador y con características reaccionarias. Me pregunto entonces ¿cuál es la posición que tiene una filosofía como la de Heidegger respecto del humanismo? Porque depende de cómo la enfoquemos -ese es el punto más interesante-, tanto puede ser un autor humanista, y que ha dado lugar a ciertas corrientes que son humanistas, como también un autor con una filosofía en cierto sentido anti-humanista. Entonces, lo que concita mi atención es tratar de localizar este pensamiento tan extraño, tan fuera de lo común, que es la filosofía heideggeriana.

Quería presentar una hipótesis, que

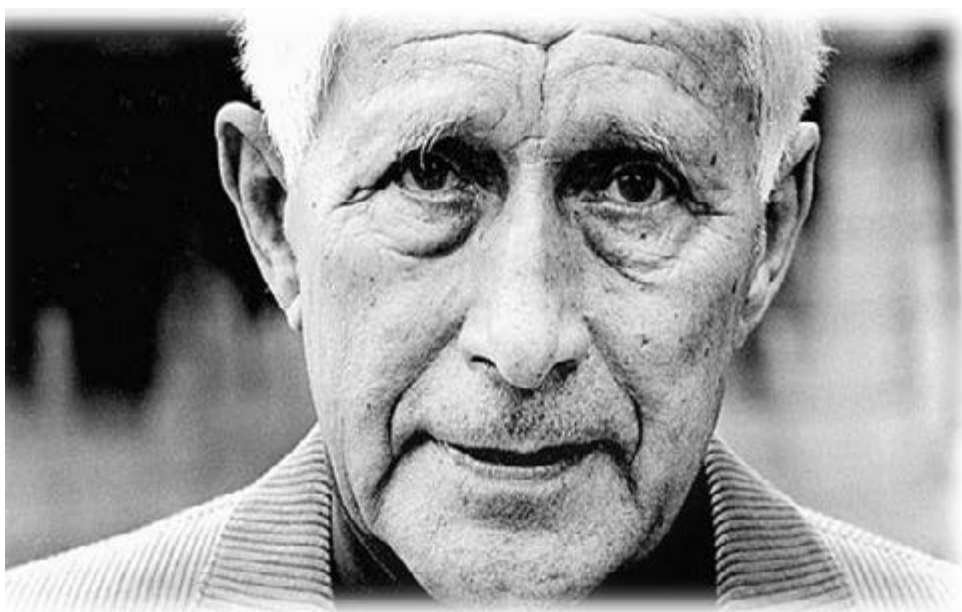
no es mía pero que vale la pena tener en cuenta, y es que en el desarrollo de Heidegger hay un giro muy importante que se verifica en la obra más importante -todavía hoy influyente- y la más sistemática en cierto sentido, que es *Ser y tiempo*,² de 1927. Es una obra central de la que incluso se podría decir que contiene planteamientos humanistas.

Sin embargo, en la década del 30 se produce un giro filosófico bastante significativo en los enfoques de Heidegger, que pasan a través de un pensador fundamental del siglo XX. Para la filosofía en el siglo XX hay una serie de autores que constituyen un punto de inflexión en el desarrollo filosófico de Occidente. El autor que influye decisivamente en el Heidegger de la década de 1930 es Nietzsche, a partir de una cierta interpretación de sus concepciones centrales,

compiladas en un conjunto de escritos publicados hacia fines del siglo XIX con el título de *La voluntad de poder*.³

Ahora bien, mi propuesta es que ese giro que da Heidegger en los años 30 a través del pensamiento de Nietzsche está propiciado por la recepción de una obra contemporánea de Heidegger, escrita en un raro estilo, que forma parte del clima cultural de esa época. Se trata de *El trabajador*,⁴ de Jünger. La idea que propongo es que tenemos que ver el giro que hace Heidegger hacia Nietzsche como una especie de diagnóstico de la situación del mundo contemporáneo, y que tal giro está propiciado por esta obra, una obra que es ella misma una paradoja, porque se encuentra entre la revolución y el conservadurismo. En síntesis, esa lectura de Nietzsche que hace Heidegger de su presente, es una lectura que a la vez está condi-

cionada por Jünger que, a su vez, está influido por Nietzsche.



Ernst Jünger
(1895-1998)

Lo interesante es que ese giro de Heidegger pone a su pensamiento en un intento de superar -o por lo menos en un cierto rechazo de- cierta clase de humanismo. Eso es lo que me gustaría plantear: la evaluación que hace Heidegger de Nietzsche a través de Jünger es un cierto rechazo del humanismo frente al cual él propone una nueva forma de humanismo.

esa lectura de Nietzsche que hace Heidegger de su presente, es una lectura que a la vez está condicionada por Jünger que, a su vez, está influido por Nietzsche. Lo interesante es que ese giro de Heidegger pone a su pensamiento en un intento de superar -o por lo menos en un cierto rechazo de- cierta clase de humanismo. Eso es lo que me gustaría plantear: la evaluación que hace Heidegger de Nietzsche a través de Jünger es un cierto rechazo del humanismo frente al cual él propone una nueva forma de humanismo.



Martín Heidegger
(1889- 1976)

Entre los años 1933 y 1934 Heidegger se dedica minuciosamente a comentar el libro *El trabajador*. Es importante ese dato por el hecho de que Heidegger se mueve en las alturas de la filosofía, pues solo comenta los grandes clásicos de la filosofía y prácticamente no comenta las obras de sus contemporáneos. Sin embargo, la única obra contemporánea a la que Heidegger dedica un seminario –que fue prohibido, pero del cual quedan las notas– es *El trabajador*.

Eso es curioso, porque el hecho de que Heidegger dedique a Jünger una atención tan minuciosa significa que vio algo realmente importante. Entre otras cosas, entre los apuntes que fueron publicados, hay una carta que le escribe Heidegger a Jünger en la que lo invita a un debate de ideas.

Para entender de qué se trata la

cuestión que deseamos desarrollar, hay que explicar las ideas heideggerianas. Uno podría decir que lo que plantea en *Ser y tiempo* es una nueva mirada acerca de la relación entre el hombre y el mundo, que ya no puede configurarse de acuerdo con los planteamientos de la filosofía moderna. En efecto, la filosofía moderna aborda esa relación entre el hombre y el mundo, e incluso la del hombre consigo mismo, sobre las bases de dos conceptos fundamentales que son los de sujeto -o conciencia- y objeto.⁵

Pero lo que trata de hacer Heidegger es superar esa dualidad. Se podría decir que los planteamientos que realiza en dicha obra son todavía de corte humanista, porque en el centro de su concepción, como núcleo fundamental, está el concepto de “ser ahí”, que es el concepto

filosófico que Heidegger propone para pensar filosóficamente al hombre y su relación con el mundo. Uno podría decir que el pensamiento de Heidegger, por lo menos hasta *Ser y tiempo* es humanista en el sentido de poner al hombre en el centro de la interpretación de las cosas y de su relación consigo mismo.⁶ Sin embargo, lo que se ve en la década de 1930, es decir, en la época inmediatamente posterior a *Ser y tiempo*, y en escritos posteriores, es que hay un cierto rechazo del humanismo, por lo menos de un cierto concepto de él.

Lo primero que me gustaría plantear es con qué concepto de humanismo es con el que deberíamos manejarnos para entender qué es lo que está rechazando Heidegger. Precisamente, hay un texto de él que se refiere al problema del humanismo, que fue una carta dirigida en 1946 a Jean

Beaufret en respuesta a su pregunta acerca de si el existencialismo es una forma de humanismo.⁷ Uno de los problemas que está en el trasfondo de esa carta es que Heidegger no se siente un existencialista, por más que *Ser y tiempo* fue interpretada en esa época como una obra que pertenecía al movimiento existencialista.

Heidegger quería evitar esa interpretación, porque sus preocupaciones eran otras, eran de carácter más bien metafísico. En el contexto de mi presentación de hoy, es conveniente que evitemos plantear la cuestión metafísica como tal, porque tendríamos que dar una aproximación a lo que Heidegger quería entender del término “ser”. Esa cuestión es bastante difícil, no sabemos bien qué quiere plantear Heidegger con ella, hay muchas interpretaciones y yo querría vadear una cuestión tan espinosa. En

Uno podría decir que el pensamiento de Heidegger, por lo menos hasta Ser y tiempo es humanista en el sentido de poner al hombre en el centro de la interpretación de las cosas y de su relación consigo mismo. Sin embargo, lo que se ve en la década de 1930, es decir, en la época inmediatamente posterior a Ser y tiempo, y en escritos posteriores, es que hay un cierto rechazo del humanismo, por lo menos de un cierto concepto de él.

En efecto, el decurso del siglo XX significó la ruina de la idea del progreso continuo, de la racionalidad de la historia humana, que fue uno de los grandes ítems de la Ilustración y del Idealismo. Y, además, también significó el fracaso de la filosofía como la posibilidad de dar una concepción unitaria de la realidad, cuyo gran modelo era el sistema de Hegel, donde está contenida la totalidad de la realidad, incluyendo la historia humana.

¿Cuál será el concepto de humanismo a partir del que Heidegger reflexiona? Precisamente, en “Carta sobre el humanismo”, Heidegger sostiene que hay varias formas de humanismo: un humanismo griego, uno romano y también un humanismo moderno.

todo caso, nuestra cuestión es qué conceptos de humanismo hay en el trasfondo de la discusión que Heidegger mantiene con el humanismo. En su caso, esta confrontación implica para Heidegger la pregunta acerca de cuál es el papel de la filosofía en el mundo contemporáneo.

Así, la hipótesis es que, al confrontarse con el humanismo, Heidegger está haciendo un pronóstico acerca de cuál debería ser la tarea de la filosofía en un mundo que ha estallado, que no llegó a ser lo que desde la filosofía se pretendía. En efecto, el decurso del siglo XX significó la ruina de la idea del progreso continuo, de la racionalidad de la historia humana, que fue uno de los grandes ítems de la Ilustración y del Idealismo. Y, además, también significó el fracaso de la filosofía como la posibilidad de dar una concepción unitaria de la realidad, cuyo gran

modelo era el sistema de Hegel, donde está contenida la totalidad de la realidad, incluyendo la historia humana.

El siglo XX ha planteado la imposibilidad de tal tarea, nos ha mostrado una realidad fragmentada, entonces es necesario replantear la tarea de la filosofía, porque los resultados han sido relativamente catastróficos -después vamos a ver por qué-. ¿Cuál será el concepto de humanismo a partir del que Heidegger reflexiona? Precisamente, en “Carta sobre el humanismo”, Heidegger sostiene que hay varias formas de humanismo: un humanismo griego, uno romano y también un humanismo moderno. En general, el humanismo griego gira en torno de lo que después los alemanes, retomando el ideal de formación clásica, van a llamar “cultura” (*bildung*) en el sentido de la formación del

individuo hacia un desarrollo pleno de sus capacidades. En el mundo romano hay un humanismo propio del ciudadano. Y en el humanismo de la modernidad existe una nueva forma de entender el humanismo, que es aquella que va a poner como centro de todo al hombre como sujeto que de alguna manera se enseñorea de la realidad y para quien el mundo tiene que presentarse como objeto que debe ser conocido y dominado.

Confrontemos esta concepción de Heidegger con las versiones un poco más clásicas de la idea de humanismo. En este sentido, si vamos a la historia, nuestro concepto de humanismo, del cual resultan por ejemplo las denominaciones de nuestras facultades (Facultad de Humanidades), es el humanismo que nace hacia fines de la Edad Media, en el siglo XIV, y se afianza en el Renacimiento.

Básicamente el humanismo significa, desde el punto de vista histórico, la salida de la Edad Media y el retorno a las letras clásicas, es decir, a las concepciones y estilos literarios de la cultura grecolatina.

En este sentido, hay dos humanismos. Una primera forma de humanismo se origina fundamentalmente en Italia, con Petrarca como figura principal. Y es ese humanismo, el humanismo italiano, el que lleva la delantera e implica una nueva concepción de la relación del hombre con la naturaleza y con la trascendencia. Implica una revalorización del hombre que vive en este mundo y constituye la exaltación de la vida humana. El humanismo italiano tiene en el centro al individuo y éste se entiende de forma casi estética, es un humanismo estetizante. Frente a este humanismo del sur de Europa, hay otro que es el humanismo nórdico,

En este sentido, hay dos humanismos. Una primera forma de humanismo se origina fundamentalmente en Italia, con Petrarca como figura principal.

Frente a este humanismo del sur de Europa, hay otro que es el humanismo nórdico, que tiene como representante más importante a Erasmo de Rotterdam.

que tiene como representante más importante a Erasmo de Rotterdam. De acuerdo con esta forma nórdica de humanismo, se da una tendencia a fusionar el cristianismo con la antigüedad grecolatina. Por esa razón, el humanismo nórdico es diferente del humanismo renacentista italiano.

Desde el punto de vista histórico, el humanismo de Erasmo de Rotterdam⁸ está íntimamente vinculado con otras formas de poner el centro en el hombre y de valorar la vida humana, formas vinculadas con la aparición de la Reforma Protestante. Erasmo de Rotterdam estaba cerca de dicha Reforma, e incluso resultaba sospechoso a los católicos porque lo consideraban pro luterano. Sea como fuere, lo que se desarrolló en términos de pensamiento filosófico en la Europa central finalmente tuvo como punto de arranque el humanismo

nórdico, mientras que el humanismo italiano quedó relegado. Así, se podría entender al resto del desarrollo de la filosofía europea como una consecuencia del humanismo nórdico con centro en el sujeto individual y su conciencia.

En ese sentido, se podría concluir que la expresión final de este humanismo es la idea de que el hombre, en tanto que sujeto, es configurador del mundo. Dicho de otro modo, si tomamos el desarrollo pleno de esta forma de humanismo en su etapa final, en su maduración y desarrollo, tenemos la idea de Kant de la Revolución Copernicana: para entender cómo se relaciona el hombre con el mundo, tenemos que invertir la hipótesis y sostener que el hombre puede conocer aquello que él mismo ha hecho. Es la idea de Kant de que el sujeto configura el mundo y

se podría entender al resto del desarrollo de la filosofía europea como una consecuencia del humanismo nórdico con centro en el sujeto individual y su conciencia.

configura su objetividad. Finalmente, la máxima expresión de esta tendencia la tenemos en el sistema hegeliano como uno de los ejemplos en que la totalidad de la realidad de la historia es una teodicea del sujeto, es decir un autodesarrollo del sujeto, que al final es como un descenso de Dios al mundo, o como una *theandría*, como una transformación del hombre en Dios, tal como es interpretado por Kojève en su famoso trabajo sobre Hegel dedicado a la dialéctica del amo y el esclavo.⁹

En cierta forma, la historia de la humanidad es la historia de la razón, es decir que la razón es la historia y la historia es la razón, en concordancia con lo que se expuso antes sobre el hecho de que podemos entrar en la historia como un progreso, incluso como un progresivo desarrollo de la conciencia.

Justamente lo que se pone en cuestión en el siglo XX es si la historia de la humanidad es la historia de la razón.

En alemán, *Regenpfeifer* significa algo así como “el pájaro que anuncia la lluvia”. En el siglo XIX y a comienzos del siglo XX hubo varias de esas aves que anunciaron que algo no andaba bien en esa reconstrucción racional de la historia: en una filosofía que pretendía ser la amanuense de esa historia pensemos en Schopenhauer, Nietzsche, Marx, Freud y otros tantos. Heidegger se inscribe en esa desconfianza respecto de la posibilidad de relatos universales. Yo diría que la obra de Heidegger intenta hacer un replanteamiento de las categorías filosóficas que han conducido a esa manera de ver la filosofía —en tanto expresión máxima de una racionalidad universal— y que según él, culmina en un resultado catastrófico

En cierta forma, la historia de la humanidad es la historia de la razón, es decir que la razón es la historia y la historia es la razón, en concordancia con lo que se expuso antes sobre el hecho de que podemos entrar en la historia como un progreso, incluso como un progresivo desarrollo de la conciencia. Justamente lo que se pone en cuestión en el siglo XX es si la historia de la humanidad es la historia de la razón.

Así, lo que se plantea Heidegger en Ser y tiempo es la necesidad de renovar de manera radical esos conceptos, porque su inadecuación ha producido una incompreensión radical del hombre, del mundo e incluso de la tarea de la filosofía. Por eso Ser y tiempo es un planteamiento acerca de la necesidad de establecer un nuevo comienzo de la reflexión filosófica, que debe partir de una nueva comprensión del ser del hombre. Y para partir de una nueva concepción, Heidegger rechaza en su totalidad la forma explícita en que el mundo moderno planteó el problema de la relación hombre-mundo, en términos de relación entre objeto y sujeto de conocimiento, un hombre que utiliza el conocimiento para dirigirse luego hacia el mundo y transformarlo.

y devastador. Por cierto, Heidegger plantea esta cuestión como algo de índole metafísica, como la cuestión del ser y de su sentido. Parecería que, planteado así, se trata de un asunto abstracto y muy alejado de la realidad.

Sin embargo, me parece que el planteamiento de Heidegger en *Ser y tiempo* de alguna manera recoge una crisis que, si bien se expresa en la situación particular de Alemania, se percibe como una crisis general de la modernidad. Sea como fuere, Heidegger sostiene que perder el sentido auténtico de las cosas -del hombre y del mundo- no solo tiene efectos teóricos, sino que repercute en la vida histórica concreta de cada uno, y esto es, precisamente, lo que ha acontecido con la filosofía occidental: buscando la esencia de las cosas, la ha perdido, y con ella se pierde el hombre para sí mismo. La consecuencia es

la crisis de la vida cultural, social y política que se acentúa en el decurso de la primera mitad del siglo XX.

¿Cuáles es el planteamiento de Heidegger en *Ser y tiempo*? La pregunta que quiere desarrollar el autor es ¿cuál es el tipo de relación que tiene el hombre con el mundo?,¹⁰ ¿cómo se relaciona el hombre con el mundo?, pues la filosofía desde sus comienzos ha entendido que el hombre es parte de ese mundo y ha intentado comprender y elucidar su relación con ese mundo y consigo mismo. No obstante, hasta cierto punto la ha comprendido de manera errónea, porque los conceptos que forjó no eran los adecuados para aclarar dicha relación.

Así, lo que se plantea Heidegger en *Ser y tiempo* es la necesidad de renovar de manera radical esos conceptos, porque su inadecuación ha producido una

incomprensión radical del hombre, del mundo e incluso de la tarea de la filosofía.¹¹ Por eso *Ser y tiempo* es un planteamiento acerca de la necesidad de establecer un nuevo comienzo de la reflexión filosófica, que debe partir de una nueva comprensión del ser del hombre. Y para partir de una nueva concepción, Heidegger rechaza en su totalidad la forma explícita en que el mundo moderno planteó el problema de la relación hombre-mundo, en términos de relación entre objeto y sujeto de conocimiento, un hombre que utiliza el conocimiento para dirigirse luego hacia el mundo y transformarlo.

De esta manera, según Heidegger, toda tónica de la filosofía basada en la relación del sujeto con el objeto está errada o por lo menos no comprende adecuadamente cuál es la relación del hombre con el mundo; y eso plantea

una suerte de desvío respecto del verdadero punto de arranque de la reflexión filosófica. Por eso, uno puede decir que en cierto sentido el humanismo termina en el predominio del sujeto que, con el pretexto de conocer el mundo, se enseñorea de ello. Ahora bien, Heidegger rechaza esa idea y es en ese sentido que su pensamiento posee un sesgo anti-humanista.

Por otra parte, Heidegger mismo plantea la necesidad de reelaborar la relación del hombre con el mundo de un modo tal que el hombre sigue teniendo un papel central, en el sentido en que a través de sus relaciones y comportamientos, establece las condiciones para comprender eso que llamamos mundo. En esta perspectiva, *Ser y tiempo* llega a un resultado muy interesante, que es el siguiente: la relación del hombre con las cosas, con

En esta perspectiva, Ser y tiempo llega a un resultado muy interesante, que es el siguiente: la relación del hombre con las cosas, con lo que lo rodea, no es teórica, no se trata solo de la contemplación propia de la relación sujeto-objeto, no es la mera teoría, el punto de partida de la relación del hombre con el mundo, e incluso del conocimiento que el hombre tiene con el mundo y consigo mismo, es práctica.

lo que lo rodea, no es teórica, no se trata solo de la contemplación propia de la relación sujeto-objeto, no es la mera teoría, el punto de partida de la relación del hombre con el mundo, e incluso del conocimiento que el hombre tiene con el mundo y consigo mismo, es práctica.¹²

Es el comportamiento práctico, e incluso podríamos decir técnico, la categoría fundamental en *Ser y tiempo*. Ahora bien, en la década de 1930 vemos que se verifica un giro en la reflexión filosófica de Heidegger. Este giro tiene como centro una especie de crítica de la situación contemporánea, que se hace efectiva en términos de reinterpretación del concepto nietzscheano de voluntad de poder. Heidegger sostiene que Nietzsche fue el último gran metafísico, el que culmina una tradición de la filosofía occidental, y que de alguna manera

fue un “pájaro de mal agüero”, porque metafóricamente destruyó el mito de la filosofía como un triunfo de la razón. Trata de mostrar que en la base del desarrollo filosófico y de las categorías fundamentales del mundo moderno se encuentra oculta la voluntad de dominación, la voluntad de poder, conclusión que trastoca todo el conjunto de conceptos que fueron articuladores de la filosofía occidental: el concepto de sujeto, de moral, etcétera.

Además, la voluntad de poder de Nietzsche es una voluntad de poder por sí misma, es decir, no busca otro fin que aumentar el poder, la voluntad de potencia es la voluntad de más poder, a eso Heidegger lo denomina *prepotencia*. La voluntad de poder que está en la base de las acciones del sujeto humano no implica otra cosa que el acrecentamiento de poder, es

Heidegger sostiene que Nietzsche fue el último gran metafísico, el que culmina una tradición de la filosofía occidental, y que de alguna manera fue un “pájaro de mal agüero”, porque metafóricamente destruyó el mito de la filosofía como un triunfo de la razón.

un fin en sí mismo. Esa voluntad de poder siempre se expresa en sistemas de conocimientos y de valoraciones.

Lo interesante es que todo está al servicio de la voluntad de poder, en el sentido en que, por ejemplo, el conocimiento ya no es conocimiento de la realidad, simplemente es una perspectiva proyectada a partir de la necesidad de la voluntad de poder, por lo que no hay verdad en el sentido de una mera correspondencia con la realidad. La verdad consiste en el ajuste de las cosas a las pretensiones de la voluntad de poder. Por tanto, el conocimiento, lo que fue la joya preciada de la filosofía occidental y sobre todo de la filosofía moderna, no es más que el resultado de valoraciones, las cuales dependen de la voluntad de poder. Ahora bien, ¿en qué consiste la voluntad de poder? En última instancia en la autoafirmación,

es decir, la voluntad de dominio que busca autoafirmarse como tal sin otra meta.

El punto radical que Heidegger enfatiza es que, según Nietzsche, las valoraciones son imposiciones. No es que haya algo valioso y se lo valore, algo que es valioso porque se lo valora. Invierte la relación: hay valores porque hay valoraciones, y ellas dependen de la pulsión de la voluntad de poder. Ese es el punto que Heidegger va a abordar en las décadas de 1930 y 1940. Heidegger piensa con categorías metafísicas, que en cierta forma son políticas, en el sentido en que forman parte de las categorías que dominan la acción del hombre en sociedad.

A partir de la voluntad de dominio, Heidegger entenderá una categoría que considera fundamental: la *técnica* -lo que nosotros llamaríamos hoy

Lo interesante es que todo está al servicio de la voluntad de poder, en el sentido en que, por ejemplo, el conocimiento ya no es conocimiento de la realidad, simplemente es una perspectiva proyectada a partir de la necesidad de la voluntad de poder, por lo que no hay verdad en el sentido de una mera correspondencia con la realidad. La verdad consiste en el ajuste de las cosas a las pretensiones de la voluntad de poder.

El punto radical que Heidegger enfatiza es que, según Nietzsche, las valoraciones son imposiciones. No es que haya algo valioso y se lo valore, algo que es valioso porque se lo valora. Invierte la relación: hay valores porque hay valoraciones, y ellas dependen de la pulsión de la voluntad de poder.

tecnología. La técnica es no sólo un conjunto de dispositivos para obtener fines, es una categoría fundamental por sí misma. El mundo técnico es una categoría que nos permite entender la realidad humana, incluso la relación del hombre con el mundo. La categoría de la técnica, de la cual se desprenden los dispositivos específicos, no es más que la última expresión de la voluntad de poder, aquello que constituye el destino final de la filosofía occidental. En pocas palabras, detrás de la técnica está la voluntad de dominio.

Entender el mundo contemporáneo significa entonces entender cuál es la esencia de la técnica: la idea de poner las cosas al servicio de un sistema que funciona por sí mismo sin otra finalidad que la autosustentación. ¿Cómo ve esto Heidegger? Lo ve como un riesgo, en el sentido en que el hombre se pierde a sí mismo y pierde al mundo, ya

no comprende las cosas ni a sí mismo, pues está orientado a la dominación y al imperio de los dispositivos técnicos. Así, Heidegger busca salir de esa historia negativa de la filosofía occidental, puesto que termina en el dominio técnico. Ese dominio, que para él es negativo porque implica una instancia de devastación, no es más que un producto del desarrollo del hombre como subjetividad omnímoda. Para salir de la clausura del dominio técnico es necesario replantear una nueva forma de entender la relación del hombre con el mundo y consigo mismo.

A gran parte de estas ideas Heidegger las hizo públicas mucho después de la publicación de *Ser y tiempo* -en los años 50 y 60-, pero fueron forjadas en las décadas de 1930 y 1940. La cuestión es, entonces, ¿por qué Heidegger llega a Nietzsche como el filósofo que hace

La cuestión es, entonces, ¿por qué Heidegger llega a Nietzsche como el filósofo que hace explícita la voluntad de dominación? Mi planteamiento es que llega a Nietzsche a través de Ernst Jünger y de su obra principal: El trabajador.

explícita la voluntad de dominación? Mi planteamiento es que llega a Nietzsche a través de Ernst Jünger y de su obra principal: *El trabajador*.¹³ Uno lo puede ver en el vocabulario que usa Heidegger en sus seminarios de la época, y en escritos de ese período que ahora se conocen por la edición de sus obras completas a partir de la década de 1970. Se puede comprobar de qué manera y con qué frecuencia Heidegger emplea conceptos de Jünger en sus seminarios.

Jünger formaba parte de un movimiento que se dio en los años 20 y 30 al que se le dio el nombre de Revolución Conservadora, y que se caracterizó por intentar introducir un quiebre en el desarrollo de la historia. Pero tal quiebre negaba los valores clásicos del liberalismo y el republicanismo, en efecto, Jünger rechazaba el liberalismo del

siglo XIX, rechazaba la democracia, era jerárquico y extremadamente nacionalista.

Otra característica inquietante es su exaltación de la guerra como temple del hombre y como forma de existencia superior. Quien pasa por la guerra y la resiste adquiere una naturaleza diferente, es como una purificación por la sangre, el acero y el fuego. Pues bien, esas características aparecen en Jünger. Una de sus primeras obras es un diario sobre su experiencia en la Primera Guerra Mundial, titulado *Tempestades de acero*,¹⁴ en el que narra detalladamente la vida de trincheras y el poder destructivo de los modernos dispositivos bélicos.

En *El trabajador* hay dos categorías fundamentales que casi se funden, son categorías metafísicas, no meras descripciones sociales: el soldado y

Jünger formaba parte de un movimiento que se dio en los años 20 y 30 al que se le dio el nombre de Revolución Conservadora, y que se caracterizó por intentar introducir un quiebre en el desarrollo de la historia. Pero tal quiebre negaba los valores clásicos del liberalismo y el republicanismo, en efecto, Jünger rechazaba el liberalismo del siglo XIX, rechazaba la democracia, era jerárquico y extremadamente nacionalista. Otra característica inquietante es su exaltación de la guerra como temple del hombre y como forma de existencia superior.

El trabajador es aquel que se complementa perfectamente con la técnica, la cual está expresada por la operación de las maquinarias y la producción en serie. En la figura del trabajador se destaca el automatismo, la potencia, la operación que se ejecuta con precisión, exactitud y fuerza, expresando al mismo tiempo una fuerza arrolladora. De cierto modo, la forma del trabajador es lo bestial, pero realizado de manera ordenada y planificada.

Su contracara es el soldado, el que combate en la guerra, el que destruye, y lo hace con los medios más poderosos y precisos. Jünger entiende que esa es la realidad del siglo XX, la técnica como una expresión de la voluntad de poder, y la valora positivamente.

el trabajador.¹⁵ Ambas se fusionan y son como las dos caras de una misma moneda. *El trabajador* es una figura del estilo del “tipo ideal” de Weber, pero va más allá debido a que es una figura metafísica.

El trabajador es aquel que se complementa perfectamente con la técnica, la cual está expresada por la operación de las maquinarias y la producción en serie. En la figura del trabajador se destaca el automatismo, la potencia, la operación que se ejecuta con precisión, exactitud y fuerza, expresando al mismo tiempo una fuerza arrolladora. De cierto modo, la forma del trabajador es lo bestial, pero realizado de manera ordenada y planificada. Uno piensa en ciertas cosas que se dieron en la Alemania de esa época y hay algo de esos rasgos, por ejemplo, en los campos de exterminio: un dispositivo totalmente ordenado,

planeado al milímetro, pero al servicio de algo desmesurado y monstruoso. El trabajador no es el individuo aislado, sino el que tiene una existencia cuasi automatizada, en la medida en que forma parte de una cadena de montaje: ese es para Jünger el nuevo hombre o la nueva subjetividad, es un colectivo que funciona como una maquinaria perfecta y aceiteada.

Su contracara es *el soldado*, el que combate en la guerra, el que destruye, y lo hace con los medios más poderosos y precisos. Jünger entiende que esa es la realidad del siglo XX, la técnica como una expresión de la voluntad de poder, y la valora positivamente. A eso lo llama “movilización total”. En la descripción completa de estas categorías, uno puede ver en la obra de Jünger anticipaciones de los procesos de globalización, porque el proceso en el que se da la figura del

trabajador, del soldado y de la técnica, complementarios entre sí, es de carácter planetario.

En Jünger hay una valoración positiva de todo esto. En cambio Heidegger valora o estima el predominio del trabajador y la técnica como algo negativo. Esa es la crítica que le hace Heidegger a Jünger. Esta situación del trabajador y la técnica constituye el resultado final de todo el decurso de la filosofía occidental. En los conceptos centrales de la filosofía, engañosamente asépticos, ya está empotrada esta forma de entender la técnica y el trabajador, sólo se requiere una especie de “despliegue histórico”.

Las categorías de la filosofía terminan en las categorías del trabajador, el soldado y la técnica. Lo que es necesario ahora, es crear un punto de ruptura que nos permita salir de la

clausura en la cual nos encontramos bajo esas categorías. El humanismo termina en el predominio de la técnica, por lo cual es necesario un nuevo humanismo para superar la clausura del mundo tecno-científico. Tales son los motivos que encontramos en la obra de Heidegger a partir de la “Carta sobre el humanismo”: un intento de salir de esta condición de la humanidad y el mundo a la que el desarrollo de la filosofía ha sometido.¹⁶ Heidegger no pudo encontrar respuestas efectivas, y por ello recayó en una especie de misticismo del ser, o de un retorno a las fuentes filosóficas “originarias”. No pudo -a mi modo de ver- plantear la posibilidad de una salida de la clausura en la que él sentía que estaba encerrado el mundo contemporáneo.

En la década de 1950 Jünger escribe un texto que Heidegger comenta. El texto se titula “Sobre la línea”, y

El humanismo termina en el predominio de la técnica, por lo cual es necesario un nuevo humanismo para superar la clausura del mundo tecno-científico. Tales son los motivos que encontramos en la obra de Heidegger a partir de la “Carta sobre el humanismo”: un intento de salir de esta condición de la humanidad y el mundo a la que el desarrollo de la filosofía ha sometido.

Heidegger contesta con otro texto que lleva por título “Hacia la cuestión del ser”.¹⁷ Son dos documentos centrales, por el hecho de que en Jünger la línea es el meridiano cero, y de lo que él habla es del cruce de ese meridiano.

Ahora bien, ¿cuál es el meridiano cero? Es el nihilismo. Lo que propone Jünger es asumir de forma positiva que el mundo contemporáneo está dominado por el nihilismo. Entonces, lo que hay que hacer es atravesar positivamente la línea y llevar el nihilismo hasta las últimas consecuencias. Se trata de la negación total de todo valor, de todo sentido. Hay que apurar la copa, esa es la idea de la purificación a través del fuego, el acero y la sangre. En *El trabajador* aparece siempre la metáfora del acero vinculada a un orden purificador e inflexible.¹⁸ Heidegger le contesta en un sentido positivo, en el sentido

de que hay que apurar la copa del nihilismo para poder liberarnos de él. Quizás esa respuesta de Heidegger da sentido a las actitudes políticas que adoptó durante la década del 30 y del 40. Gracias.

Notas bibliográficas

¹ Martín Heidegger nació en Messkirch (Baden, Alemania) el 26 de septiembre de 1889, y falleció en Friburgo (Brigovía) el 26 de mayo de 1976. Realizó estudios de Teología, Filosofía, Ciencias Naturales y del Espíritu en la Universidad de Friburgo, en Brigovía. En esa misma universidad obtuvo su doctorado en 1913 y, posteriormente, su habilitación en 1915. Fue asistente de Husserl en Friburgo y docente en la Universidad de Marburgo entre 1923 y 1928. En 1933 fue nombrado rector de la Universidad de Friburgo, cargo del que dimitió en febrero de 1934.

Durante ese período llevó a cabo una intensa actividad docente en la Universidad de Friburgo, hasta que en 1945 las autoridades francesas de ocupación le retiraron la *venia docendi* hasta el año 1949, cuando se le restituyó. Finalmente, en el año 1951 se retiró de la enseñanza universitaria. Su adhesión al Partido Nacionalista Obrero Alemán (NSDP) fue y es objeto de duras críticas. Su obra fundamental es *Ser y tiempo* (1927), a la que le siguieron, entre otras, *Kant y el problema de la metafísica* (1929), *Caminos del bosque* (1950), *Artículos y conferencias* (1954), *La proposición del fundamento* (1957), *De camino al habla* (1959), *Nietzsche* (1961) e *Hitos* (1967).

² Heidegger, Martin. [1927]. *Ser y tiempo* (Trad. J. E. Rivera), Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997.

³ Nietzsche, Friedrich [1901]. *La voluntad de Poder* (Trad. A. Froufe. Prol. D. Castrillo Mirat), Madrid, EDAF, 2000.

⁴ Jünger, Ernst [1932]. *El trabajador.*

Dominio y figura (Trad. A. Sánchez Pascual), Barcelona, Tusquets Editora, 1990. En esta obra, Jünger se propone describir los rasgos de una nueva era, en la que los conceptos de producción masiva tecnificada y fuerza maquina ocupan un papel central. Las figuras del hombre que corresponden a esta nueva etapa de la historia, que superan el humanismo moderno, son las del trabajador y el combatiente. El análisis de Jünger de los rasgos fundamentales de esta nueva humanidad confluyen en el concepto radical de “movilización total”.

⁵ Ver *Ser y tiempo*. Primera parte, cap. 2: “El estar-en-el-mundo en general como constitución fundamental del Dasein”.

⁶ Ver *Ser y tiempo*. Primera parte, cap. 5: “El estar -en como tal”.

⁷ Heidegger, Martin. [1946]. “Carta sobre el humanismo”, en *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000, pp. 259-297. Confrontar con Sartre, Jean Paul. *El existencialismo es un humanismo* (Trad. V. Praci de Fernández), Barcelona, EDHASA, 2009. El filósofo francés

Jean Beaufret contribuyó notablemente a la difusión del pensamiento de Heidegger en la Francia de posguerra. En 1946, Beaufret le planteó a Heidegger la pregunta acerca de si el concepto de humanismo puede recibir un nuevo sentido. La respuesta fue la “Carta sobre el humanismo”, con la que Heidegger también salía al encuentro del ensayo de Sartre (*El existencialismo es un humanismo*). Consultar Safranski, Rüdiger. *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, Barcelona, Tusquets, 1997, p. 412.

⁸ Erasmo de Rotterdam (1467-1536). Además de sus estudios eruditos y teológicos, la obra por la que se lo conoce universalmente es *Elogio de la locura*, de la que hay varias traducciones al español. Ver Bataillon, Marcel. *Erasmo y España*. México, FCE, 1950.

⁹ Kojève, Alexandre [1947]. *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, Buenos Aires, Editorial La Pléyade, 1971.

¹⁰ Ver nota 2 en *Ser y tiempo*.

¹¹ Ver Introducción, cap. 2, párrafo 6, en *Ser y Tiempo*.

¹² Ver nota 5 y Segunda Parte, cap. 3: “La mundaneidad del mundo”, en *Ser y tiempo*.

¹³ Ver nota 4. Sobre la importancia de Jünger para Heidegger, en *Ser y tiempo*. Confrontar Pöggeler, Otto. *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Madrid, Alianza, 1993, pp. 154-155.

¹⁴ Jünger, Ernst. [1920]. *Tempestades de Acero*, Barcelona, Tusquets, 2005.

¹⁵ Ver Jünger, *El trabajador*, op.cit., p. 77.

¹⁶ Ver nota 7, en *Ser y tiempo*, op. cit.

¹⁷ En Jünger, Ernst y Heidegger, Martin. *Acerca del nihilismo* (Trad. J. L. Molinevo), Barcelona, Paidós, 1994.

¹⁸ Jünger, *El trabajador*, op.cit., pp. 21, 22, 61, 105 y otras.

PREGUNTAS DEL AUDITORIO

Asistente: Aprovecho para extender una pregunta virtual de la Maestría en Filosofía. En este caso, ¿no sería oportuno recurrir a *La época de la imagen del mundo* de Heidegger para entender las construcciones de la idea de ciencia y técnica como lecturas de las teorías metafísicas y el rechazo del proceder anticipador en sus discursos que se presentan como auto legitimadores de la misma tecnociencia?

Oscar Esquisabel: Sí, *La época de la imagen del mundo* está dentro de estas problemáticas. Hay un punto importante por el cual me parece interesante nombrar a Heisenberg, porque hasta cierto punto está en el trasfondo de esto. En él se dan tres cosas que aparecen en la época de la metafísica en la ontología de Heidegger. Primero, la indeterminación de los conceptos, ningún concepto describe

las cosas tal como son, incluso el concepto de alguna manera provoca que nosotros describamos las cosas tal como son.

Segundo, el carácter según el cual las cosas acontecen, y en el acontecimiento hay una participación del experimentador. En la mecánica cuántica es importante el hecho de introducir un aparato de medición, pues hace que las cosas tengan determinadas propiedades. Y tercero, el hecho de que la matemática de la mecánica cuántica no pretende descubrir nada en particular, es un mero mecanismo de cálculo.

Estas tres cosas aparecen también en Heidegger. El ser es indeterminado, las cosas tienen las propiedades que tienen porque interviene el hombre, y la ciencia es cálculo. Eso es lo que está detrás de la época de la imagen del



mundo. La ciencia permite predecir y forma parte de una empresa perfectamente regulada. Y aparece la misma idea, por supuesto, en la cuestión de la técnica.

Asistente: Adorno y Horkheimer retoman la idea de que el hombre se conoce a sí mismo, y con Habermas se niega eso. Yo quería saber si después de Heidegger hay continuadores que piensan la técnica en esos términos.

Oscar Esquisabel: Sí, la Escuela de Frankfurt con la idea de razón instrumental piensa algo similar respecto a la tecno-ciencia. Seguidores de Heidegger, prácticamente todos. En autores posmodernos aparece esta idea de la ciencia como instrumental que, de alguna manera, reflejan cierta cultura heideggeriana.

de algunos pensadores, pero no se sigue desarrollando.

Oscar Esquisabel: Sí, la verdad, lo que conozco es eso.

Asistente: En la crítica que Heidegger establece al humanismo moderno, ¿es posible pensar “Carta sobre el humanismo”¹ como una re-significación de tal concepto a partir de que el hombre deja de ser lo que era para ser pastor del ser?

Oscar Esquisabel: Sí, es difícil explicar esto porque implica muchos conceptos. El problema para Heidegger es cómo tenemos que entender al hombre. En “Carta sobre el humanismo”² la crítica que hace el autor es que el humanismo sigue concibiendo al hombre de manera clásica, como un animal racional. La idea que plantea Heidegger es que

¹ Ver Heidegger, “Carta sobre el humanismo”, op. cit., p. 265.

² Ibídem

Asistente: capaz que es un presupuesto

tenemos que reformular el concepto de hombre, y para eso todavía no tenemos más conceptos, porque para eso hay que abandonar las categorías de la filosofía occidental clásica.

Cuando Heidegger habla del hombre como pastor del ser, lo que de alguna manera está significando son esas ideas que expresé con las referencias a Heisenberg: el hecho de que las cosas tengan sentido, que haya significado, que podamos comprender el mundo, que en las formas en que se dan las cosas, su naturaleza y su sentido interviene activamente el hombre. La idea es que no podemos pensar, en el fondo, que las cosas respondan a determinadas categorías descriptivas, sino que es a través del hombre que esas categorías descriptivas tienen lugar. Sin el hombre el ser permanece indeterminado, con el hombre se determina, pero al mismo tiempo se

parcializa. Pero la actitud del hombre no es solamente ser un animal racional que solo comprende o impone cosas, es una mutua complementación.



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