

LOS FINES DEL HOMBRE

Jacques Derrida

Traducción de C. González Marín en DERRIDA, J., *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1998, pp. 145-174.

«Ahora bien, yo digo: el hombre, y en general todo ser racional existe como fin en sí, y no simplemente como medio cuya voluntad puede ser usada por éste o por el otro a su antojo; en todas sus acciones, tanto en las que conciernen a sí mismo como en las que conciernen a otros seres racionales, debe siempre ser considerado al mismo tiempo como fin.»

KANT: *Fundamentos de la metafísica de las costumbres*

«[La ontología] nos ha permitido simplemente determinar los fines últimos de la realidad humana, sus posibles fundamentales y el valor que tiene.»

J. P. SARTRE: *El ser y la nada*

«El hombre es una invención de la que la arqueología de nuestro pensamiento muestra con facilidad la fecha reciente. Y quizá el fin próximo.»

M. FOUCAULT: *Las palabras y las cosas*

Todo coloquio filosófico tiene necesariamente una significación política. Y no sólo por lo que desde siempre une la esencia de lo filosófico a la esencia de lo político. Esencial y general, este alcance político entorpece, sin embargo, su a priori, lo agrava de alguna manera y lo determina cuando el coloquio filosófico se anuncia también como coloquio internacional. Este es el caso aquí.

La posibilidad de un coloquio filosófico internacional puede ser interrogada ad infinitum, según diferentes vías y en múltiples niveles de generalidad. En su mayor extensión, a la que volveré una vez más, enseguida, una posibilidad tal implica que, contrariamente a la esencia de la filosofía, al menos tal como siempre se ha representado a sí misma, se han constituido nacionalidades filosóficas. En un momento dado, en tal contexto histórico, político y económico, estos grupos nacionales han juzgado posible y necesario organizar encuentros internacionales, presentarse en ellos o hacerse representar en su identidad nacional, tal como al menos se les pre-

sume por parte de los organizadores del coloquio, determinar sus diferencias propias o poner en contacto sus diferencias respectivas. Una puesta en contacto semejante no se puede practicar, si es que al menos se hace, más que en la medida en que se presuponen identidades filosóficas nacionales, ya se definan en el orden del contenido doctrinal de un cierto «estilo» filosófico o simplemente de la lengua, incluso de la unidad de la institución universitaria, con todo lo que implican aquí la lengua y la institución. Pero la puesta en contacto de las diferencias es también la complicidad prometida de un elemento común: el coloquio no puede tener lugar más que en un medio o más bien en la representación que deben hacerse todos los participantes de un cierto éter transparente que aquí no sería otra cosa sino lo que se llama la universalidad del discurso filosófico. Con estas palabras designo menos un hecho que un proyecto que está ligado, por esencia (sería necesario decir por la esencia, por el pensamiento del ser y de la verdad), a un cierto grupo de lenguas y de «culturas». Pues es preciso que a la pureza diáfana de este elemento suceda o haya sucedido algo.

Cómo comprender de otra manera que parezcan posibles y necesarios los coloquios internacionales, que tienen como objetivo reparar, superar, borrar o simplemente poner en contacto entre sí diferencias filosóficas? Inversamente, y sobre todo, ¿cómo comprender que algo como un encuentro filosófico internacional sea en el mundo algo extremadamente raro? El filósofo lo sabe y puede decirse hoy que este hecho extremadamente reciente e insólito, inimaginable hace sólo un siglo, se convierte en un fenómeno frecuente -yo incluso diría de una facilidad desconcertante- en ciertas sociedades, pero de una rareza no menos notable en la mayor parte del mundo. Por una parte, tratándose del pensamiento, que quizá repugna a esta prisa y a esta volubilidad, parece que lo inquietante se refiere más bien a la fiebre de los coloquios y a la multiplicación de intercambios organizados o improvisados. No es menos importante que, por otra parte, las sociedades, las lenguas, las culturas, las organizaciones políticas o nacionales con las que ningún intercambio es posible bajo la forma de un coloquio filosófico internacional lo sean en número y atención considerables. Esta imposibilidad no es preciso apresurarse a interpretarla. No se refiere esencialmente a una prohibición procedente expresamente de una instancia político-ideológica. En los casos en que existe una prohibición, hay todo tipo de posibilidades de que la discrepancia que sanciona no sea irreductible. Existe la probabilidad de que esa discrepancia haya tomado ya sentido en el orbe occidental de la metafísica o de la filosofía, que ya haya sido formulada en los conceptos políticos tomados a esta reserva metafísica y que la posibilidad de un tal coloquio haya aparecido desde este momento. Sin esto, ninguna prohibición expresa podría ser articulada.

También, hablando del no-coloquio, no hacía yo alusión a una barrera ideológico-política que vendría a cuadrangular con fronteras o con cortinas un campo ya filosófico. Pensaba inicialmente en todos estos lugares culturales, lingüísticos, políticos, etc., donde la organización de un coloquio filosófico simplemente carecería de sentido, donde no tendría ningún sentido suscitarlo ni menos prohibirlo. Si me permito traer a colación esta evidencia es porque un coloquio que ha escogido como tema el *anthropos*, el discurso sobre el *anthropos*, la antropología filosófica debe sentir pesar sobre sus fronteras el peso insistente de esta diferencia: es de un tipo total-

mente distinto al de las discrepancias internas o intrafilosóficas a las que aquí podría darse libre curso. Más allá de estas fronteras, lo que yo llamaría el espejismo filosófico consistirá tanto en percibir filosofía -una filosofía más o menos construida y adulta-, como en percibir un desierto. Ahora bien, este otro espacio no es ni filosófico ni desértico, es decir, inculto. Si recuerdo esta evidencia, es también por otra razón: la multiplicación inquieta y atareada de coloquios en Occidente es, sin duda, el efecto de esta diferencia de un orden totalmente distinto de la que acabo de decir que pesa, con una presión sorda, creciente y amenazante sobre el recinto de la colocución occidental. Esta, sin duda, se esfuerza por interiorizar esta diferencia, por dominarla, si así se puede decir, resistiéndose de ella. El interés por la universalidad del anthropos es un signo de ello sin duda.

Querría ahora, siempre a título de preámbulo, precisar en otra dirección la que me parece ser una de las implicaciones políticas generales de nuestro coloquio. Siempre guardándome de apreciar precipitadamente tal hecho, librándolo simplemente a la reflexión de cada uno, yo señalaré aquí lo que liga la posibilidad de un coloquio internacional a la forma de la democracia. Digo a la forma y a la forma de la democracia.

Es preciso que la democracia sea aquí la forma de la organización política de la sociedad. Esto significa al menos que:

1. La identidad filosófica nacional transige con una no identidad, que no excluye una diversidad relativa y la llegada al lenguaje de esa diversidad, en su momento como minoría. Es evidente que los filósofos que están aquí presentes no se identifican unos con otros en su pensamiento (¿por qué habría de haber aquí varios?) en mayor medida que son mandatarios de algún discurso nacional unánime. En cuanto al hecho de que la totalidad de esta diversidad sea exhaustivamente representada, esto no puede ser sino problemático y depende por una parte de los discursos que se sostienen aquí.

2. Los filósofos aquí presentes no asumen la política oficial de sus países en mayor medida que se identifican entre ellos. Permítaseme hablar aquí en mi propio nombre. No lo haré además más que en la medida en que el problema que se me ha planteado conduce en verdad a una generalidad esencial, y es en la forma de esta generalidad en la que deseo enunciarlo. Cuando fui invitado a este encuentro, mi duda no pudo suspenderse más que en el momento en que tuve la seguridad de que podría testimoniar aquí mismo sobre mi acuerdo y hasta cierto punto mi solidaridad con los que, en este país, luchaban contra lo que era la política oficial de sus países en ciertas partes del mundo, sobre todo en el Vietnam. Es evidente que un gesto semejante -y que se me autorice a hacerlo- significa que, no más que yo mismo, los que acogen mi discurso no se identifican con la política de su país y no se sienten justificados para asumirla, al menos en tanto que participantes en este coloquio.

Y sin embargo, habría una cierta ingenuidad o una cierta ceguera interesada en dejarse tranquilizar por la imagen o la apariencia de una tal libertad. Sería ilusorio creer que la inocencia política se ha restaurado y que las malas complicidades se han roto desde el momento en que las oposiciones pueden expresarse en el mismo país, no sólo por medio de la voz de los ciudadanos, sino también por la de los ciudadanos extranjeros, y desde el momento en que las diversidades incluso las oposiciones, pueden ponerse libremente en contacto discursivo entre sí. Que una declaración de oposición a cierta política oficial sea autorizada, autorizada por las autoridades, significa también que, en esta misma medida, no perturba el orden, no molesta. Se podría entender esta última expresión, «no molesta», en todos sus sentidos. Es lo que quería traer a colación para comenzar al hablar de la forma de la democracia como medio político de todo coloquio internacional de filosofía. Y es también la razón por lo que proponía poner el acento sobre forma, tanto como sobre democracia. Tal es, en su principio más general y más esquemático, la pregunta que se me ha impuesto durante la preparación de este encuentro, desde la invitación y la deliberación que ha seguido hasta la aceptación y luego la redacción de este texto que fecho exactamente en el mes de abril de 1968: estas semanas fueron también, recordemos, las de la apertura de las negociaciones de paz en el Vietnam y del asesinato de Martin Luther King. Un poco más tarde, en el momento en que mecanografiaba este texto, las universidades de París eran, por primera vez a petición de un rector, invadidas por las fuerzas del orden, reocupadas luego por los estudiantes en la sacudida que ustedes conocen. Este horizonte histórico y político requeriría un largo análisis. He creído simplemente que debía señalar, fechar y hacerles a ustedes partícipes de las circunstancias históricas en las que he preparado esta comunicación. Me parece que pertenecen con derecho pleno al campo y a la problemática de nuestro coloquio.

HUMANISMO - O METAFÍSICA

Se hará también de manera completamente natural la transición entre este preámbulo y el tema de esta comunicación, tal como se me ha impuesto más bien que elegido.

¿En qué lugar está Francia en lo que respecta al hombre?

La cuestión «del hombre» se plantea de manera muy actual en Francia, de acuerdo con caminos altamente significativos y en una estructura histórico-filosófica original. Lo que a partir de ciertos indicios llamaré, pues, Francia, durante el tiempo de esta exposición será sólo el lugar no empírico de un movimiento, de una estructura y de una articulación de la cuestión «del hombre». Sería luego posible y necesario sin duda -pero sólo entonces- poner en relación rigurosamente este lugar con cualquiera otra instancia que defina algo como Francia.

¿Así pues, donde está Francia en lo que respecta al hombre?

Después de la guerra, bajo el nombre de existencialismo, cristiano o ateo, y junto con un personalismo fundamentalmente cristiano, el pensamiento que dominaba en Francia se tenía por esencialmente humanista. Incluso si no se quisiera resumir el pensamiento sartreano bajo el slogan « el existencialismo es un humanismo», debemos reconocer que en *El ser y la nada*, *El esbozo de una teoría de las emociones*, etc.; el concepto capital, el tema de última instancia, el horizonte y el origen irreductibles son lo que se llama «la realidad humana». Se trata como es sabido, de una traducción del *Dasein* heideggeriano. Traducción monstruosa en tantos aspectos, pero por ello más significativa. Que esta traducción propuesta por Corbin haya sido adoptada, que haya reinado a través de la autoridad de Sartre, da mucho que pensar en cuanto a la lectura o a la no lectura de Heidegger en esta época, y en cuanto al interés que había entonces en leerlo o no leerlo de la misma manera.

Ciertamente, la noción de «realidad humana» traducía el proyecto de pensar a costa de nuevos gastos, si puede decirse así, el sentido del hombre, la humanidad del hombre. Si se sustituyó la noción de hombre, con toda su herencia metafísica, con el motivo o la tentación sustancialistas que allí se hallan inscritos, por la noción neutra e indeterminada de «realidad humana», fue también para suspender todas las presuposiciones que desde siempre constituían el concepto de la unidad del hombre. Era, pues, también una reacción contra cierto humanismo intelectualista o espiritualista que había dominado la filosofía francesa (Brunschvicg, Alain, Bergson, etc). Y esta neutralización de toda tesis metafísica o especulativa, en cuanto a la unidad del *anthropos*, podría ser considerada en ciertos aspectos como la herencia fiel de la fenomenología trascendental de Husserl y de la ontología fundamental de *Ser y el Tiempo* (la única obra de Heidegger parcialmente conocida entonces, junto con *Qué es la metafísica* y *Kant y el problema de la metafísica*).

Y sin embargo, a pesar de esta neutralización pretendida de las presuposiciones metafísicas[i], es preciso reconocer que la unidad del hombre no es interrogada en sí misma. No sólo el existencialismo es un humanismo sino que el suelo y el horizonte de lo que Sartre llama su «ontología fenomenológica» (es el subtítulo de *Ser y la nada*) siguen siendo la unidad de la realidad humana. En tanto describe las estructuras de la realidad-humana, la ontología fenomenológica es una antropología filosófica. Cualesquiera que sean las rupturas señaladas por esta antropología hegeliano-husserliano-heideggeriana con respecto a las antropologías clásicas, no se ha interrumpido una familiaridad metafísica con lo que, tan naturalmente, pone en contacto el nosotros del filósofo con el «nosotros-hombres», con el nosotros en el horizonte de la humanidad. Aunque el tema de la historia esté muy presente en el discurso de esta época, se practica poco la historia de los conceptos; y, por ejemplo, la historia del concepto de hombre no es interrogada nunca. Todo ocurre como si el signo «hombre» no tuviera ningún origen, ningún

límite histórico, cultural, lingüístico. Ni siquiera ningún límite metafísico. En el final de *El Ser y la nada*, cuando Sartre plantea, de manera programática, la pregunta sobre la unidad del ser (lo que quiere decir, en este contexto, de la totalidad de lo que es), cuando da a esta cuestión el título de «metafísica» para distinguirla de la ontología fenomenológica que describía la especificidad esencial de las regiones, es evidente que esta unidad metafísica del ser, como totalidad del en sí y del para sí, es precisamente la unidad de la realidad humana y sus proyectos. El ser en sí y el ser para sí eran ser; y esta totalidad de lo que es, en la que se integraban, se ataba a sí misma, se ponía en relación y se aparecía a sí misma como el proyecto esencial de la realidad-humana^[ii]. Lo que así se había llamado, de manera pretendidamente neutra e indeterminada, no era otra cosa que la unidad metafísica del hombre y de Dios, la relación del hombre con Dios, el proyecto de hacerse Dios como proyecto constituyente de la realidad humana. El ateísmo no cambia nada en esta estructura fundamental. El ejemplo de la tentativa sartreana verifica notablemente esta proposición de Heidegger según la que «todo humanismo sigue siendo metafísica», siendo la metafísica el otro nombre de la onto-teología.

Definido así, el humanismo o el antropologismo era en esta época una especie de suelo común de los existencialismos, cristianos o ateos, de la filosofía, espiritualista o no, de los valores, de los personalismos, de derecha o de izquierda, del marxismo de estilo clásico. Y si se toman sus indicaciones sobre el terreno de las ideologías políticas, el antropologismo era el lugar común, desapercibido e incontestado, del marxismo, del discurso social-demócrata o demócrata-cristiano. Esta concordia profunda se apoyaba, en la expresión filosófica, sobre lecturas antropológicas de Hegel (interés por la Fenomenología del espíritu tal como es leída por Kojève), de Marx (privilegio concedido a los Manuscritos del 44), de Husserl (del que se subraya el trabajo descriptivo y regional, pero a quien se niegan las cuestiones trascendentales), de Heidegger de quien no se conocen o no se retiene más que un proyecto de antropología filosófica o de analítica existencial (*Sein und Zeit*). Desde luego, lo que aquí destaco, son los rasgos dominantes de un periodo. Este periodo no se agota en estos rasgos dominantes. Y no se puede decir de manera absolutamente rigurosa que haya comenzado después de la guerra; todavía menos que hoy este cumplido. Sin embargo, creo que el empirismo de la división se justifica aquí en la medida en que permite sólo la lectura de un motivo dominante y en el que se apoya en indicios lo bastante incontestables para quienquiera que se aproxime a un periodo semejante. Luego esa división es provisional, y vamos en un instante a reinscribir esta secuencia en el tiempo y en el espacio de una totalidad mayor.

Para señalar en caracteres gruesos los rasgos de oposición entre este periodo y el siguiente, en el que nos encontramos nosotros y que también está probablemente conociendo una mutación, es necesario recordar que en el curso de los diez años que han seguido a la guerra no reinaba todavía el motivo todopoderoso de lo que hoy se denomina, cada vez más e incluso de manera indefectible, las ciencias llamadas humanas, señalando con esta expresión una cierta distancia, pero todavía una distancia respetuosa. Por el contrario, la actual puesta en tela de juicio del humanismo es contemporánea de la extensión dominante y fascinante de las ciencias humanas en el interior del campo filosófico.

EL RELEVO DEL HUMANISMO

Por una de sus caras, la lectura antropologista de Hegel, de Husserl o de Heidegger era un contrasentido, acaso el más grave. Es esta lectura la que proporcionaba sus mejores fuentes conceptuales al pensamiento francés de posguerra.

Ahora bien, primeramente, la Fenomenología del espíritu, que no se leía sino desde hacía poco tiempo en Francia, no se interesa en algo que se pudiera llamar simplemente el hombre. Ciencia de la experiencia de la conciencia, ciencia de las estructuras de la fenomenalidad del espíritu que se relaciona consigo mismo, se distingue rigurosamente de la antropología. En la Enciclopedia, la sección titulada Fenomenología del espíritu viene después de la Antropología y excede muy ampliamente sus límites. Lo que es verdad de la Fenomenología lo es a fortiori del sistema de la Lógica.

Igualmente, en segundo lugar, la crítica del antropologismo es uno de los motivos inaugurales de la fenomenología trascendental de Husserl. Esta crítica es explícita y llama al antropologismo por su nombre desde los Prolegómenos a la lógica pura[iii]. Su objetivo será luego no sólo el antropologismo empírico, sino el antropologismo trascendental[iv]. Las estructuras transcendentales descritas después de la reducción fenomenológica no son las de este ser intramundano llamado «hombre». No están esencialmente ligadas ni a la sociedad, ni a la cultura, ni al lenguaje, ni incluso al «alma», a la psyche del hombre. Y de la misma manera que se puede, según Husserl, imaginar una conciencia sin alma (seelenloses)[v], igualmente -y a fortiori- se puede imaginar una conciencia sin hombre.

Es entonces sorprendente y muy significativo que en el momento en que la autoridad del pensamiento husserliano se introduce y se instala en Francia después de la guerra, se convierte incluso en una especie de moda filosófica, la crítica del antropologismo se queda totalmente desapercibida o en todo caso sin efecto. Uno de los caminos más paradójicos de este desconocimiento interesado pasa por una lectura reduccionista de Heidegger. Es porque se ha interpretado la analítica del Dasein en términos estrechamente antropológicos por lo que se limita o se critica a veces a Husserl a partir de Heidegger y se deja caer en la fenomenología todo lo que no sirve a la descripción antropológica. Esta vía es muy paradójica porque sigue un camino de lectura que también fue el de Husserl. Es, en efecto, como una desviación antropologista de la fenomenología trascendental como Husserl ha interpretado precipitadamente Sein und Zeit [vi].

Ahora bien, en tercer lugar, inmediatamente después de la guerra y luego de la aparición de El ser y la nada, Heidegger recordaba, en su Carta sobre el humanismo, a quien todavía no había

podido saberlo, a quien no había podido ni siquiera tener en cuenta desde los primeros párrafos de *Sein und Zeit*, que la antropología y el humanismo no eran el medio de su pensamiento y el horizonte de sus preguntas. Contra el humanismo se dirige incluso la «destrucción» de la metafísica o de la ontología clásica[vii]. Después de la ola humanista y antropologista que ha recubierto la filosofía francesa; ¿se habría podido creer entonces que el reflujo anti-humanista y anti-antropologista que siguió, y en el que estamos nosotros, iba a redescubrir la herencia de los pensamientos que así habían sido desfigurados o más bien aquellos en los que se había reconocido demasiado deprisa la figura del hombre? ¿No se iba a operar una vuelta a Hegel, a Husserl, a Heidegger? ¿No íbamos a emprender una lectura más rigurosa de sus textos y a arrancar su interpretación a los esquemas humanistas y antropologistas?

No ha habido nada de eso, y es la significación de un fenómeno como ese lo que yo quería ahora interrogar. La crítica del humanismo y del antropologismo, que es uno de los motivos dominantes y conductores del pensamiento francés actual, lejos de buscar sus fuentes o sus fiadores en la crítica hegeliana, husserliana o heideggeriana del mismo humanismo o del mismo antropologismo, parece al contrario, por un gesto a veces más implícito que sistemáticamente articulado, amalgamar a Hegel, Husserl y -de forma difusa y ambigua- Heidegger, con la vieja metafísica humanista. Me sirvo a propósito de esta palabra «amalgama» que une en su uso la referencia alquímica, que aquí es primaria, a la referencia estratégica o táctica en el dominio de la ideología política.

Antes de intentar interpretar este fenómeno de cariz paradójico, es necesario tomar ciertas precauciones. En principio esta amalgama no excluye que se hayan hecho ciertos progresos en Francia en la lectura de Hegel, de Husserl o de Heidegger, ni que estos progresos hayan conducido a volver a poner en tela de juicio la insistencia humanista. Pero estos progresos y esta puesta en tela de juicio no ocupan la delantera de la escena, y esto debe ser significativo. Inversa y simétricamente, en aquellos que practican la amalgama, los esquemas de la mala interpretación antropologista del tiempo de Sartre todavía funcionan y son a veces esos esquemas los que exigen el rechazo de Hegel, de Husserl y de Heidegger en las tinieblas de la metafísica humanista. Muy a menudo, de hecho, los que denuncian el humanismo al mismo tiempo que la metafísica se han quedado en esta primera lectura de Hegel, Husserl y Heidegger, y se podría destacar más de un signo de ello en numerosos textos recientes. Lo cual hace pensar que, en ciertos aspectos y al menos en esta medida, se han quedado en la misma orilla.

Pero importa poco, para la cuestión que yo querría plantear, que este o aquel autor haya leído mal o no haya simplemente leído éste o aquel texto, o que siga, en lo tocante a los pensamientos que cree haber sobrepasado o trastocado, manteniéndose en un gran estado de ingenuidad. Por ello no se hará aquí mención de tal o cual nombre de autor o de tal o cual título de obra. Lo que debe interesarnos, más allá de las justificaciones muy a menudo insuficientes de hecho, es esta especie de justificación profunda, de necesidad subterránea que hace aparecer la pertenencia de las críticas o de las de-limitaciones, husserliana, heideggeriana del humanis-

mo metafísico a la esfera de eso mismo que critican o de-limitan. En una palabra, haya sido este derecho explícito o no, haya sido articulado o no (y más de un indicio hace pensar que no lo ha sido), ¿qué nos autoriza hoy a considerar como esencialmente antrópico o antropocéntrico todo lo que, en la metafísica o en los límites de la metafísica, ha creído poder criticar o delimitar el antropologismo? ¿Qué es el relevo del hombre en los pensamientos de Hegel, de Husserl y de Heidegger?

EL FIN-PRÓXIMO DEL HOMBRE

Reconsideraremos inicialmente, en el orden del discurso hegeliano que todavía sostiene con tantos hilos el lenguaje de nuestra época, las relaciones entre la antropología por una parte, la fenomenología y la lógica por otra[viii]. Una vez que se ha evitado rigurosamente la confusión de una lectura simplemente antropológica de la Fenomenología del espíritu, hay que reconocer que las relaciones entre antropología y fenomenología no son, según Hegel, simplemente exteriores. Con todo lo que inducen, los conceptos hegelianos de verdad, de negatividad y de *Aufhebung* impiden que así sea. En la tercera parte de la Enciclopedia, que trata de la filosofía del espíritu, la primera sección («La filosofía del espíritu») inscribe la fenomenología del espíritu entre la antropología y la psicología. La Fenomenología del espíritu sucede a la Antropología y precede a la Psicología. La Antropología trata del espíritu -que es la «verdad de la naturaleza»- en tanto, que alma o espíritu-naturaleza (*Seele* o *Naturgeist*). El desarrollo del alma, tal como ha sido retrazado por la antropología, pasa por el alma natural (*natürliche Seele*), por el alma sensible (*fühlende Seele*), por el alma real o efectiva (*wirkline Seele*). Este desarrollo se cumple, se consigue y actúa sobre la conciencia. El último párrafo de la Antropología[ix] define la forma general de la conciencia, esa de la que procederá la Fenomenología del espíritu, en el primer capítulo sobre «La certeza sensible»[x]. La conciencia, lo fenomenológico, es, pues, la verdad del alma, es decir, de lo que constituye precisamente el objeto de la antropología. La conciencia es la verdad del hombre, la fenomenología es la verdad de la antropología. «Verdad» debe entenderse aquí en un sentido rigurosamente hegeliano. En este sentido hegeliano se cumple la esencia metafísica de la verdad, la verdad de la verdad. La verdad es aquí la presencia o la presentación de la esencia como *Gewesenheit*, del *Wesen* como lo que ha sido. La conciencia es la verdad del hombre, en tanto que el hombre se aparece en su ser-pasado, en su haber-sido, en su pasado sobrepasado y conservado, retenido, interiorizado (*erinnert*) y relevado. *Aufheben*, es relevar, en el sentido en que «relevar» quiere decir a la vez desplazar, elevar, reemplazar y promover en un solo y mismo movimiento. La conciencia es la *Aufbeben* del alma o del hombre, la fenomenología es el «relevo» de la antropología. Ya no es, pero sigue siendo, una ciencia del hombre. En este sentido todas las estructuras descritas por la fenomenología del espíritu -como todo lo que las articula sobre la Lógica- son las estructura, de lo que ha tomado el relevo del hombre. El hombre permanece ahí en su relieve. Su esencia reposa en la fenomenología. Esta relación equívoca de relevo/relevancia señala, sin duda, el

fin del hombre, el hombre pasado, pero al mismo tiempo el cumplimiento del hombre, la apropiación de su esencia. Es el fin del hombre acabado. El fin de la finitud del hombre, la unidad de lo finito y lo infinito, lo finito como rebasamiento de sí mismo, estos temas esenciales de Hegel se reconocen en el final de la Antropología cuando la conciencia es designada al fin como «relación infinita consigo mismo». El relevo o la relevancia del hombre es su telos o su eskhaton. La unidad de estos dos fines del hombre, la unidad de su muerte, de su acabamiento, de su cumplimiento está envuelta en el pensamiento griego del telos, en el discurso sobre el telos, que también es discurso sobre el eidos, sobre la ousia y sobre la aletheia. Un discurso semejante en Hegel, como en toda la metafísica, coordina indisocialmente la teleología a una escatología, a una teología y a una ontología. El pensamiento delfín del hombre está entonces ya prescrito siempre en la metafísica, en el pensamiento de la verdad del hombre. Lo que hoy es difícil de pensar, es un fin del hombre que no esté organizado por una dialéctica de la verdad y de la negatividad, un fin del hombre que no sea una teleología en primera persona del plural. El nosotros que en la Fenomenología del espíritu articula entre ellas la conciencia natural y la conciencia filosófica asegura la proximidad consigo mismo del existente fijo y central por el cual se produce esta reapropiación circular. El nosotros es la unidad del saber absoluto y de la antropología, de Dios y del hombre, de la onto-teo-teleología y del humanismo. El ser y la lengua -el grupo de lenguas- que gobierna o que abre, tal es el nombre de lo que asegura este paso por el nosotros entre la metafísica y el humanismo[xi].

Acabamos de percibir la necesidad que une el pensamiento del phainesthai al pensamiento del telos. Se puede leer en la misma apertura la teleología que gobierna la fenomenología trascendental de Husserl. A pesar de la crítica del antropologismo, «humanidad» es todavía aquí el nombre del ser al que se anuncia el telos trascendental, determinado como Idea (en el sentido kantiano) o incluso como Razón. Es el hombre como animal racional quien, en su determinación metafísica más clásica, designa el lugar de despliegue de la razón teleológica, es decir, la historia. Para Husserl, como para Hegel, la razón es historia y no hay más historia que la de la razón. Esta «funciona en cada hombre, por muy primitivo que sea todavía, en tanto que animal racional» (Origen de la geometría). Cada tipo de humanidad y de forma de sociedad humana «tiene una raíz en el componente esencial de lo universal humano, raíz en la cual se anuncia una Razón teleológica que atraviesa de parte a parte toda la historicidad. Así se indica una problemática original que se conecta con la totalidad de la historia y en el sentido total que, en última instancia, le da su unidad» (ibíd)[xii]. La fenomenología trascendental sería el cumplimiento último de esta teleología de la razón que atraviesa la humanidad[xiii]. Así, bajo la autoridad de los conceptos fundadores de la metafísica, que Husserl despierta, restaura, si es preciso haciéndoles revestirse de un índice o comillas fenomenológicas, la crítica del antropologismo empírico no es más que la afirmación de un humanismo trascendental. Y, entre estos conceptos metafísicos que constituyen la fuente esencial del discurso de Husserl, el de fin o de telos desempeña un papel decisivo. Se podría mostrar que en todas las etapas de la fenomenología, y notoriamente cada vez que el recurso a la «Idea en el sentido kantiano» es necesaria, la infinidad del telos, la infinidad del fin rige los poderes de la fenomenología. El fin del hombre (como límite antropológico factual) se anuncia en el pensamiento desde el fin del hombre (como apertura determinada o infinidad de un telos). El hombre es lo que tiene relación con su fin, en el sentido fundamentalmente equívoco de esta palabra. Desde siempre. El

fin transcendental no puede aparecerse y mostrarse más que a condición de la mortalidad, de una relación con la finitud como origen de la idealidad. El nombre del hombre siempre se ha inscrito en la metafísica entre estos dos fines. No tiene sentido más que en esta situación esca-to-teleológica.

LEYÉNDONOS

A partir de esta situación es como se alza el «nosotros» que de una manera o de otra siempre ha debido remitir a sí-mismo en la lengua de la metafísica y en el discurso filosófico. ¿Qué hay de ese nosotros, para terminar, en el texto que, mejor que otro cualquiera, nos ha dado a leer la complicidad esencial, historial, de la metafísica y del humanismo bajo todas sus formas? ¿Qué hay de este nosotros en el texto de Heidegger?

Esta pregunta es la más difícil, y no haremos más que iniciarla. No se trata aquí de cerrar todo el texto de Heidegger en un cierre que él mejor que nadie ha delimitado. Lo que une el humanismo y la metafísica como ontoteología se ha hecho legible como tal a partir de *Sein und Zeit*, de la Carta sobre el humanismo y de textos ulteriores. Remitiéndonos a esta adquisición, tratando de tenerla en cuenta, querría comenzar a dibujar las formas de la muestra que guardan uno sobre la otra la humanidad del hombre y el pensamiento del ser, un cierto humanismo y la verdad del ser. Naturalmente, no se tratará de esta falsificación que consistiría, contra las puestas en guardia más explícitas de Heidegger, en hacer de esta muestra un dominio o una relación óptica en general. Lo que aquí nos va a preocupar concierne más bien a un privilegio más sutil, más escondido, más indesarraigable que, como en el caso de Hegel o de Husserl, nos reconduce a la posición del nosotros en el discurso. Una vez que se ha renunciado a poner el nosotros en la dimensión metafísica del «nosotros-los-hombres», una vez que se ha renunciado a cargar el nosotros-hombres de las determinaciones metafísicas de lo propio del hombre (*zoon logon ekon*, etc.), resta que el hombre -y yo incluso diría, en un sentido que se aclarará en un instante, lo propio del hombre-, el pensamiento de lo propio del hombre es inseparable de la cuestión o de la verdad del ser. Lo es sobre los senderos heideggerianos por lo que nosotros podremos llamar una suerte de imantación.

De esta imantación, no puedo aquí más que indicar su título y algunos efectos. Para descubrirla en la profundidad continua en que se ejerce, la distinción entre tal o cual periodo del pensamiento heideggeriano, entre los textos anteriores y los textos posteriores a la llamada *Kehre*, tiene menos pertinencia que nunca. Pues por una parte la analítica existencial ya había desbordado el horizonte de una antropología filosófica: el *Dasein* no es simplemente el hombre de la metafísica. Y por otra parte, inversamente, en la Carta sobre el humanismo, y más allá de ella, la imantación de lo «propio del hombre» no dejará de dirigir todos los caminos del pensamiento. Esto es al menos lo que yo quería sugerir, y reagruparé los efectos o los indicios de

esta imantación bajo el concepto general de proximidad. En el juego de una cierta proximidad, proximidad a sí y proximidad del ser, vamos a ver constituirse contra el humanismo y contra el antropologismo metafísicos, otra insistencia del hombre, que reemplaza, releva, suple lo que destruye según vías en las que estamos nosotros, de las que salimos apenas -quizá- y que siguen estando ahí para ser interrogadas.

¿Qué hay sobre la proximidad? Abramos inicialmente Sein und Zeit en el punto en que la cuestión del ser se plantea en su «estructura formal» (§ 2). Nuestra comprensión «vaga y corriente» del sentido de la palabra «ser» o «es» se encuentra reconocida como un hecho (Faktum):

«En tanto que investigación (Suchen), el acto de cuestionar necesita dejarse antes conducir por lo que es investigado. El sentido del ser debe, pues, de una cierta manera sernos ya disponible. Como ha sido indicado, nosotros nos movemos siempre ya en un entendimiento del ser. Es a partir de ello como surge la cuestión expresa del sentido del ser y la tendencia hacia el concepto del ser. No sabemos lo que quiere decir «ser». Pero en el momento en que preguntamos «qué es el ser?» tenemos un conocimiento del «es» sin poder fijar conceptualmente lo que quiere decir el «es». No conocemos siquiera el horizonte a partir del que deberíamos asir y fijar ese sentido. Este entendimiento corriente y vago del ser es un factum. He subrayado el nosotros y el siempre ya. Están, pues, determinados en correspondencia con este conocimiento de «ser» o de «es». En ausencia de cualquier otra determinación o presuposición, el «nosotros» es al menos lo que se abre a un conocimiento semejante, lo que es ya siempre accesible y aquello por lo que este factum puede ser reconocido como tal. Es claro que este nosotros, por sencillo, por discreto, por borrado que esté, inscribe la estructura llamada formal de la cuestión del ser en el horizonte de la metafísica y más ampliamente en el medio lingüístico indoeuropeo a cuya posibilidad está esencialmente ligado el origen de la metafísica. En estos límites es donde el factum puede ser entendido y acreditado; en estos límites -determinados, o sea, materiales- es donde puede sostener la llamada formalidad de la cuestión. Resta decir que el sentido de estos «límites» no nos es dado más que desde la cuestión del sentido del ser. No pretendamos saber lo que quiere decir, por ejemplo, «medio lingüístico indoeuropeo».

Cuando esta «estructura formal de la cuestión del ser» es planteada por Heidegger, se trata entonces, como es sabido, de reconocer el ser* ejemplar (exemplarische Seiende) que constituirá el texto privilegiado para una lectura del sentido del ser. Recuerdo que la estructura formal de la cuestión, de toda cuestión, según Heidegger, debería comportar tres instancias: el Gefragte, lo que es preguntado, aquí el sentido del ser; el Enfragte, que es lo preguntado en tanto que es propiamente enfocado por una pregunta, el sentido del ser en tanto que cuestionado; por fin el Befragte, lo interrogado, el ser que se interroga, al que se planteará la pregunta del sentido del ser. Se trata así, pues, de la elección o del reconocimiento de este ser ejemplar interrogado con respecto al sentido del ser: «Sobre qué ser debe ser leído (abgelesen) el sentido del ser, a partir de qué ser la apertura del ser tomará su punto de partida? ¿El punto

de partida es arbitrario o bien algún ser posee un privilegio (Vorrang) en la elaboración de la cuestión del ser? Cuál es este ser ejemplar y en qué sentido tiene un privilegio?»

¿Qué dictará la respuesta a esta pregunta? ¿En qué medio de evidencia, de certeza o al menos de conocimiento se debería desplegar? Antes incluso que el método fenomenológico sea reivindicado (§ 7), al menos en un «concepto provisional», como el método de esta elaboración de la cuestión del ser, la determinación de este ser ejemplar es «fenomenológica» en su principio. Está gobernada por el principio de los principios de la fenomenología, el principio de la presencia y de la presencia en la presencia para sí, tal como se manifiesta al ser y en el ser que somos nosotros. En esta presencia para sí, esta absoluta proximidad del ser (que cuestiona) a sí mismo, esta familiaridad consigo mismo del ser presto a entender el ser, lo que interviene en la determinación del factum, lo que motiva la elección del ser ejemplar, del texto, del buen texto para la hermenéutica del sentido del ser. Es la proximidad consigo mismo del ser cuestionante lo que lo hace elegir como ser interrogado por privilegio. La proximidad consigo mismo de quien pregunta autoriza la identidad del que pregunta y de lo interrogado. Nosotros, que estamos próximos a nosotros mismos, nos interrogamos sobre el sentido del ser. Leamos este protocolo de lectura: «Siendo la cuestión del ser explícitamente planteada y conducida a una plena transparencia ante sí, la elaboración de esta pregunta requiere, como hemos explicado, una explicitación del modo según el cual el ser debe ser enfocado, el conocimiento y el asimiento conceptual de su sentido, la preparación de la posibilidad de una elección correcta del ser ejemplar, la elaboración de una vía de acceso auténtica a este ser. El enfoque, el conocimiento, el asimiento conceptual, la elección, la vía de acceso son rasgos constitutivos del acto de preguntar y así los modos de ser de un ser determinado, de este ser que nosotros, los que preguntamos, somos (eines bestimmten Seienden, des Seienden, das wir, die Fragenden, je selbst sind). Elaboración de la pregunta del ser quiere decir entonces: elucidación de un ser -del que pregunta- en su ser. El preguntar de esta pregunta (Das Frägen dieser Frage) está determinado esencialmente, como modo de ser de un ser, por lo que en él es preguntado (gefragt) por el ser. A este ser que somos nosotros y que en su ser tiene, entre otras posibilidades, la de preguntar, le asignamos el término de Dasein (fassen wir terminologisch als Dasein). La posición expresa y lúcida de la cuestión del sentido del ser requiere una explicitación anterior y apropiada de un ser (el Dasein) respecto a su ser» (pág. 7).

Sin duda, esta proximidad, esta identidad o esta presencia ante sí del «ser que somos nosotros» -del que pregunta y de lo interrogado no tiene la forma de la conciencia subjetiva, como en la fenomenología trascendental. Sin duda, esta proximidad también es todavía anterior a lo que el predicado metafísico «humano» podría nombrar. El Da del Dasein no puede ser determinado en presencia próxima más que desde una relectura de la cuestión del ser que lo interpela. No obstante, el proceso de liberación o de elaboración de la cuestión del ser, en tanto que cuestión del sentido del ser, se define como explicitación o como interpretación explicitante. La lectura del texto Dasein es una hermenéutica de desvelamiento o de desenvolvimiento (cfr. § 7). Si se la mira de cerca, es la oposición fenomenológica «implícito/explicito» lo que permite a Heidegger rechazar la objeción de círculo vicioso, círculo que consistiría en

determinar en principio un ser en su ser, luego en plantear la cuestión del ser a partir de esta predeterminación ontológica (pág. 7). Este estilo de lectura explicitante practica una puesta al día continua, algo que se parece, al menos, a la toma de conciencia, sin ruptura, sin desplazamiento, sin cambio de terreno. Por otra parte, lo mismo que el Dasein -el ser que somos nosotros mismos- sirve de texto ejemplar, de buena «lección» para la explicitación del sentido del ser, igualmente el nombre del hombre sigue siendo la ligadura o el hilo conductor paleonímico que vincula la analítica del Dasein a la totalidad del discurso tradicional de la metafísica. De donde el estatus extraño de estas frases o paréntesis. «En tanto que comportamientos del hombre, las ciencias tienen el estilo de ser de este ser (el hombre). Asignamos a este existente el término de Dasein (Dieses Seiende fassen wir terminologisch als Dasein)» O esta otra: «Como la de toda ontología, la problemática de la ontología griega debe tomar su hilo conductor en el ser mismo. El ser, es decir, el ser del hombre (Das Dasein, d.h. das Sein des Menschen) está comprendido tanto en la “definición” vulgar como en la «definición» filosófica como *zoon logon econ*, el ser vivo cuyo ser es esencialmente determinado por el “poder del habla” (del discurso: *Redenkönnen*)» (pág. 25). Igualmente, una «ontología completa del Dasein» se ha planteado como la condición previa de una «antropología filosófica» (pág. 17). Vemos, pues, que el Dasein, si no es el hombre, no es, sin embargo, otra cosa que el hombre. Es, como vamos a ver, una repetición de la esencia del hombre que permite remontar conceptos metafísicos de la humanitas. Es la sutileza y el equívoco de este gesto lo que evidentemente ha autorizado todas las desviaciones antropologistas en la lectura de *Sein und Zeit*, sobre todo en Francia.

El valor de proximidad, es decir, de presencia en general, decide pues, la orientación esencial de esta analítica del Dasein. Este motivo de la proximidad se encuentra ciertamente atrapado en una oposición que de ahora en adelante no cesará de gobernar el discurso de Heidegger. El quinto párrafo de *Sein und Zeit* parece, en efecto, no contradecir, sino limitar y contener lo que ya se había conseguido, a saber, que el Dasein «que somos nosotros» constituía el ser ejemplar para la hermenéutica del sentido del ser en razón de su proximidad consigo mismo, de nuestra proximidad con nosotros mismos, con ese ser que somos nosotros. Heidegger señala entonces que esta proximidad es óptica. Ontológicamente, es decir, en cuanto al ser de este ser que somos nosotros, la distancia, por el contrario, es todo lo grande posible. «El Dasein en verdad no es solamente lo que nos es ópticamente (*ontich*) próximo o incluso lo más próximo, somos nosotros. Sin embargo, a pesar, o más bien, en razón de esto, es ontológicamente (*ontologisch*) lo más lejano»[xiv].

La analítica del Dasein, tanto como el pensamiento que, más allá de la *Kehre*, perseguirá la cuestión del ser, se mantendrán en el espacio que separa y relaciona la una a la otra una proximidad semejante y una distancia tal. El *Da* del Dasein y el *Da* del Sein significarán tanto lo próximo como lo lejano. Del otro lado del cierre común del humanismo y de la metafísica, el pensamiento de Heidegger será guiado por el motivo del ser como presencia -entendida en un sentido más originario que en las determinaciones metafísicas y ópticas de la presencia o de la presencia en presente- y por el motivo de la proximidad del ser a la esencia del hombre. Todo

ocurre como si fuera necesario reducir la distancia ontológica reconocida en *Sein und Zeit* y hablar de la proximidad del ser a la esencia del hombre.

Para sostener esta última proposición, algunas referencias indicativas a la Carta sobre el humanismo. No insistiré sobre el tema principal y bien conocido de este texto: la unidad de la metafísica y del humanismo[xv]. Toda puesta en tela de juicio del humanismo que no se acerque inicialmente a la radicalidad arqueológica de las preguntas esbozadas por Heidegger y que no despliegue las indicaciones que da él sobre la génesis del concepto y del valor del hombre (recuperación de la *paideia* griega en la cultura romana, cristianización de la *humanitas* latina, renacimiento del helenismo en el siglo XIV y en el XVIII etc.), toda posición meta-humanista que no se mantenga en la apertura de estas preguntas sigue siendo históricamente regional, periódica y periférica, jurídicamente secundaria y dependiente, por más que pueda además conservar como tal cierto interés y cierta necesidad.

Resta decir que el pensamiento del ser, el pensamiento de la verdad del ser en el nombre de la cual Heidegger de-limita el humanismo y la metafísica, sigue siendo un pensamiento del hombre. En la cuestión del ser, tal como está planteada a la metafísica, el hombre y el nombre del hombre no están desplazados. Todavía menos desaparecen. Se trata, por el contrario, de una especie de reevaluación o de revalorización de la esencia y de la dignidad del hombre. Lo que se amenaza en la extensión de la metafísica y de la técnica -se sabe según qué necesidad esencial Heidegger las asocia una a la otra- es la esencia del hombre, que aquí se debería pensar antes y más allá de sus determinaciones metafísicas: «La devastación del lenguaje que se extiende por todas partes con rapidez no atañe sólo a la responsabilidad de orden estético y moral que se asume en cada uno de los usos que se hace de la palabra. Proviene de una puesta en peligro de la esencia del hombre (*Gefährdung des Wesens des Menschen*)»... «Es así solamente, a partir del ser, cómo comienza a ser superada la ausencia de patria (*die Ueberwindung der Heimatlosigkeit*) en la cual se pierden no sólo los hombres, sino también la esencia del hombre (*das Wesen des Menschen*). Esta esencia es, pues, lo que se trata de reinstaurar: «Pero si un día debe el hombre llegar a la proximidad del ser (*in die Nähe des Seins*), le es primero preciso aprender a existir en lo que no tiene nombre (*im Namenlosen*). Debe saber reconocer tanto la tentación de la publicidad como la impotencia de la existencia privada. Antes de hablar (*bevor er spricht*), el hombre debe dejarse reivindicar (reclamar: *wieder ansprechen*) por el ser y dejarse prevenir del peligro de no tener, bajo esta reivindicación (*Anspruch*), nada o poca cosa que decir. Solamente entonces se restituye a la palabra (*dem Wort*) la riqueza inestimable de su esencia y al hombre el abrigo (*Behausung*) para habitar en la verdad del ser. ¿Pero no hay en esta reivindicación (*Anspruch*) del ser sobre el hombre, como en la tentativa de preparar al hombre a esta reivindicación, un esfuerzo que concierne al hombre? Cuál es la orientación de la preocupación, si no la de reinstaurar al hombre en su esencia (*den Menschen wieder in sein Wesen zurückzubringen*). ¿Esto significa otra cosa que hacer al hombre (*homo*) humano (*humanus*)? Así la *humanitas* sigue estando en el corazón de un pensamiento tal, puesto que el humanismo consiste en esto: reflexionar y velar (*Sinnen und Sorgen*) para que el

hombre sea humano y no inhumano (unmenschlich), es decir, fuera de su esencia. Ahora bien, ¿en qué consiste la humanidad del hombre? Reposa en su esencia»[xvi].

Una vez que el pensamiento de la esencia se sustrae a la oposición esencia/existencia, la proposición según la cual «el hombre ek-siste no es una respuesta a la cuestión de saber si el hombre es real o no; es una respuesta a la pregunta que se refiere a la “esencia” (Wesen) del hombre».

La restauración de la esencia es también la restauración de una dignidad y de una proximidad: la dignidad co-rrespondiente del ser y del hombre, la proximidad del ser y del hombre. «Lo que todavía resta decir hoy, y por primera vez podría quizás convertirse en el impulso (Anstoss) que encaminará la esencia del hombre a que, por el pensamiento (denkend), esté atenta a la dimensión omnireinante sobre ella de la verdad del ser. Un acontecimiento semejante no podría además producirse cada vez sino por la dignidad del ser y en beneficio de este ser -aquí que asume el hombre en su ek-sistencia (nur dem Sein zur Würde und dem Da-sein zugunsten geschehen, das der Mensch eksistierend aussteht), pero no en provecho del hombre para que brillen por su actividad civilización y cultura» (págs. 68-69).

La distancia ontológica del Dasein a lo que es como ek-sistencia y al Da del Sein, esta distancia que se daba inicialmente como proximidad óptica debe ser reducida por el pensamiento de la verdad del ser. De donde el dominio en el discurso de Heidegger, de toda una metáfora de la proximidad, de la presencia simple e inmediata, asociando a la proximidad del ser los valores de vecindad, de abrigo, de casa, de servicio, de guardia, de voz y de escucha. No sólo no se trata, como es claro, de una retórica insignificante, sino que se podría incluso, a partir de esta metáfora y del pensamiento de la diferencia óptico-ontológica, explicitar toda una teoría de la metaforicidad en general[xvii]. Algunos ejemplos de este lenguaje tan seguramente connotado de lo que lo inscribe en un cierto paisaje. «Pero si el hombre debe llegar un día a la proximidad del ser (in die Nähe des Seins), debe antes aprender a existir en lo que no tiene nombre...» «...la proposición: ‘La “sustancia” del hombre es la ek-sistencia’ no dice otra cosa sino esto: la manera según la cual el hombre en su propia esencia (in seinem eigenen Wesen) está presente ante el ser (zum Sein anwest) es la in-stancia extática en la verdad del ser. Las interpretaciones humanistas del hombre como animal racional, como «persona», como ser -espiritual- dotado de un alma y de un cuerpo no se tienen por falsas por esta determinación esencial del hombre, ni rechazadas por ella. El único propósito es más bien que las más altas determinaciones humanistas de la esencia del hombre, no experimentan todavía la dignidad propia del hombre (die eigentliche Würde des Menschen). En este sentido, el pensamiento que se expresa en Sein und Zeit es contra el humanismo. Pero esta oposición no significa que tal pensamiento se oriente a lo opuesto de lo humano, abogue por lo inhumano, defienda la barbarie y rebaje la dignidad del hombre. Si se piensa contra el humanismo, es porque el humanismo no sitúa suficientemente alta la humanitas del hombre...» «“El ser” -no es ni Dios ni un fundamento del mundo. El Ser está más alejado de todo lo que es y sin embargo, más

cerca (näher) del hombre que cada ser, sea un peñasco, un animal, una obra de arte, una máquina, un ángel o Dios. El Ser es lo que hay de más cercano (Das Sein ist das Nächste). Esta proximidad, no obstante, sigue siendo para el hombre lo que hay de más alejado. El hombre se ase siempre, y en principio, y solamente, a lo que es...» «Es porque el hombre como ek-sistente, llega a estar en la relación en la cual el ser se destina a sí mismo (schickt), sosteniéndolo extáticamente, es decir, asumiéndolo en la preocupación, por lo que él desconoce lo más próximo (das Nächste) y se ase a lo que está más allá de lo cercano (das Uebernächste). Cree incluso que es lo más próximo. Pero más próximo que lo más próximo y al mismo tiempo más alejado para el pensamiento habitual que su más lejano es la proximidad misma: la verdad del ser...» «Lo único (das Einzige) que querría alcanzar el pensamiento que intenta expresarse por primera vez en Sein und Zeit, es algo sencillo (etwas Einfaches). En tanto que es sencillo, el ser sigue siendo misterioso, la proximidad simple (schlicht) de una potencia que no constriñe. Esta proximidad despliega su esencia (west) como el lenguaje mismo...» «Pero el hombre no es sólo un viviente que, además de otras capacidades, poseería el lenguaje. El lenguaje es más bien la casa del ser en la cual el hombre habita y de esta manera ek-siste, perteneciendo a la verdad del ser cuya custodia asume (hütend gehört).»

Esta proximidad no es la proximidad óptica y es preciso tener en cuenta la repetición propiamente ontológica de este pensamiento de lo próximo y lo lejano[xviii]. Resta decir que el ser que no es nada, que no es algo un que es existente, no puede ser dicho, no puede decirse más que en la metáfora óptica. Y la elección de tal o cual metáfora es necesariamente significativa. En la insistencia metafórica es donde se produce entonces la interpretación del sentido del ser. Y si Heidegger ha deconstruido radicalmente la autoridad del presente sobre la metafísica es para conducirnos a pensar la presencia de lo presente. Pero el pensamiento de esta presencia no hace sino metaforizar, por una necesidad profunda y a la que no escapa una simple decisión, el lenguaje que deconstruye[xix].

Así es como el predominio acordado a la metáfora fenomenológica, a todas las variedades del phainesthai, de la brillantez, del alumbrado, del claro, de la Lichtung etc., se abre sobre el espacio de la presencia y la presencia del espacio, comprendidos en la oposición de lo próximo y de lo alejado. De la misma manera el privilegio reconocido no sólo al lenguaje, sino al lenguaje hablado (voz, escucha, etc.) está en consonancia con el motivo de la presencia como presencia ante uno mismo[xx]. Lo próximo y lo propio se piensan aquí, en consecuencia, antes de la oposición del espacio y el tiempo, según la apertura de un espaciamento que no pertenece ni al tiempo ni al espacio, y disloca, al producirse, toda presencia de lo presente.

Si, así, «el ser está más alejado que todo lo que es y, sin embargo, más próximo del hombre que cada cosa que es», si «el ser es lo que hay de más próximo», se debe entonces poder decir que el ser es lo próximo del hombre y que el hombre es lo próximo del ser. Lo próximo es lo propio; lo propio es lo más próximo (prope, proprius). El hombre es lo propio del ser, que desde muy cerca le habla al oído, el ser es lo propio del hombre, tal es la verdad que habla, tal es

la proposición que da el aquí de la verdad del ser y la verdad del hombre. Esta proposición de lo propio no debe ciertamente ser entendida en un sentido metafísico: lo propio del nombre no es aquí un atributo esencial, el predicado de una sustancia, un carácter entre otros, por muy fundamental que éste sea, de un ser, objeto o sujeto, llamado hombre. No es tampoco en este sentido en el que se puede hablar del hombre como propio del ser. La propiedad, la co-propiedad del ser y del hombre, es la proximidad como inseparabilidad. Pero es como inseparabilidad como se han pensado en la metafísica enseguida las relaciones del ser (sustancia o res) y de su predicado esencial. Como esta co-propiedad del hombre y del ser, tal como es pensada en el discurso de Heidegger, no es óptica, no pone en contacto entre sí a dos «seres», sino, en el lenguaje, el sentido del ser y el sentido del hombre. Lo propio del hombre, su *eigenheit*, su «autenticidad» es relacionarse con el sentido del ser, entenderlo y cuestionarlo (*fragen*) en la *ek-sistencia*, mantenerse en pie^[xxi] en la proximidad de su luz: «Das Stehen in der Lichtung des Seins nenne ich die Ek-sistenz des Menschen. Nur dem Menschen eignet diese Art zu sein: Estar de pie en el claro del ser, es lo que yo llamo la *ek-sistencia* del hombre. Sólo el hombre posee como propia esta manera de ser.»

Lo que se sacude quizá hoy, ¿no es esta seguridad de lo próximo esta co-pertenencia y esta co-propiedad del nombre del hombre y del nombre del ser, tal como habita y se habita en la lengua de Occidente, en su *oikonomia*, tal como está ahí sumergida, tal como está inscrita y olvidada según la historia de la metafísica, tal como se despierta también por la destrucción de la ontoteología? Pero esta sacudida -que no puede venir sino de un cierto afuera- estaba ya exigida en la estructura misma que solicita. Su margen estaba en su propio cuerpo marcada. En el pensamiento y la lengua del ser, el fin del hombre ha estado prescrito desde siempre, y esta prescripción no ha hecho nunca más que modular el equívoco del fin, en el juego del telos y de la muerte. En la lectura de este juego, se puede entender en todos sus sentidos el siguiente encadenamiento: el fin del hombre es el pensamiento del ser, el hombre es el fin del pensamiento del ser, el fin del hombre es el fin del pensamiento del ser. El hombre es desde siempre su propio fin, es decir, el fin de lo suyo propio. El ser es desde siempre su propio fin, es decir, el fin de lo suyo propio.

Ahora querría, para concluir, bajo ciertos títulos muy generales, reunir los signos que parecen, según esta necesidad anónima que aquí me interesa, señalar los efectos de este estremecimiento total sobre lo que por comodidad, con las comillas o precauciones que se imponen, he llamado al comenzar «Francia» o el pensamiento francés.

1). La reducción del sentido. La atención al sistema y a la estructura en lo que tiene de más inédito y de más fuerte, es decir, en lo que no recae enseguida en la palabra cultural o periodística o, en el mejor de los casos, en la más pura tradición «estructuralista» de la metafísica, una atención tal, que es rara, no consiste: a) ni en restaurar el motivo clásico del sistema, del que se podría mostrar que está siempre ordenado al telos, a la aletheia y a la ousia, tantos valores reunidos en los conceptos de esencia o de sentido; b) ni en borrar ni en destruir el sentido. Se trata más bien de determinar la posibilidad del sentido a partir de una organización «formal» que en sí misma no tiene sentido, lo cual no quiere decir que sea el no-sentido o el absurdo angustioso vagabundeando alrededor del humanismo metafísico. Ahora bien, si consideramos que la crítica del antropologismo por los últimos grandes metafísicos (Hegel y Husserl sobre todo) se hacía en el nombre de la verdad y del sentido, si consideramos que estas «fenomenologías» -que eran metafísicas- tenían como motivo esencial una reducción al sentido (es literalmente el propósito husserliano), se concibe que la reducción del sentido -es decir, del significado- tome inicialmente la forma de una crítica de la fenomenología. Si se considera, por otra parte, que la destrucción heideggeriana del humanismo metafísico se produce inicialmente a partir de una pregunta hermenéutica sobre el sentido o la verdad del ser, concebimos que la reducción del sentido se opere por una especie de ruptura con un pensamiento del ser que tiene todos los rasgos de un relevo (Aufhebung) del humanismo.

2). La apuesta estratégica. Una sacudida radical no puede venir más que de afuera. Esta a que me refiero no deriva, pues, más que otra de una cierta decisión espontánea del pensamiento filosófico después de cierta maduración interior de su historia. Esta sacudida se desarrolla en la relación violenta del todo del Occidente con su otro, ya se trate de una relación lingüística (donde se plantea inmediatamente la pregunta de los límites de todo lo que reconduce a la cuestión del sentido del ser), o ya se trate de relaciones etnológicas, económicas, políticas, militares, etc. Lo que además no quiere decir que la violencia militar o económica no sea estructuralmente solidaria de la violencia lingüística. Pero la lógica de toda relación con el exterior es muy compleja y sorprendente. La fuerza y la eficacia del sistema, precisamente, transforman regularmente las transgresiones en «salidas falsas». Teniendo en cuenta estos efectos de sistema, no tenemos, desde el adentro donde «estamos nosotros», más que la elección entre dos estrategias:

1) Intentar la salida y la deconstrucción sin cambiar de terreno, repitiendo lo implícito de los conceptos fundadores y de la problemática original, utilizando contra el edificio los instrumentos o las piedras disponibles en la casa, es decir, también en la lengua. El riesgo aquí es confirmar, consolidar, o relevar sin cesar en una profundidad siempre más segura aquello mismo

que se pretende deconstruir. La explicitación continua hacia la apertura corre el riesgo de hundirse en el autismo del cierre.

2) Decidir cambiar de terreno, de manera discontinua e irruptiva, instalándose brutalmente fuera y afirmando la ruptura y la diferencia absolutas. Sin hablar de todas las otras formas de perspectivas en trompe-l'oeil a las que se puede dejar tomar un desplazamiento como ese, habitando más ingenuamente, más estrechamente que nunca el adentro que se declara desierto, la simple práctica de la lengua reinstala sin cesar el «nuevo» terreno sobre el más viejo suelo. Se podría mostrar sobre ejemplos numerosos y precisos los efectos de una reinstalación semejante o de una ceguera como esa.

Es evidente que estos efectos no bastan para anular la necesidad de un «cambio de terreno». Es evidente también que entre estas dos formas de deconstrucción la elección no puede ser simple y única. Una nueva escritura debe tejer y entrelazar los dos motivos. Lo que viene a decir de nuevo que es necesario hablar varias lenguas y producir varios textos a la vez. Quería sobre todo señalar que el estilo de la primera deconstrucción es más bien el de las cuestiones heideggerianas, el otro es más bien el que domina en Francia actualmente. Hablo a propósito en términos de estilo dominante: porque hay también rupturas y cambios de terreno en el texto de tipo heideggeriano; porque el «cambio de terreno» está lejos de trastornar todo el paisaje francés al que me refiero; porque es de un cambio de estilo, lo decía Nietzsche, de lo que tenemos necesidad acaso; y si hay estilo, Nietzsche nos lo recordó, debe ser plural.

3) La diferencia entre el hombre superior y el superhombre. Bajo este título se señalarían a la vez el recurso a Nietzsche que se hace en Francia cada vez más insistente cada vez más riguroso, y la división que se anuncia quizá entre dos relevos del hombre. Se sabe cómo, al final del Zarathustra, en el momento del «signo», cuando das Zeichen kommt, distingue Nietzsche, en la mayor proximidad, en un extraño parecido y una complicidad última, en la víspera de la última separación, del gran Mediodía, al hombre superior (höherer Mensch) y al superhombre (Übermensch). El primero es abandonado a su angustia con un último movimiento de piedad. El último -que no es el último hombre- se despierta y parte, sin volverse hacia lo que deja tras de sí. Quema su texto y borra las huellas de sus pasos. Su risa estallará entonces hacia una vuelta que ya no tendrá la forma de la repetición metafísica del humanismo ni sin duda en mayor medida, «más allá» de la metafísica, la del memorial o de la custodia del sentido del ser, la de la casa y de la verdad del ser. Danzará, fuera de la casa, esta aktive Vergezlichkeit, este «olvido activo» y esta fiesta cruel (grausam) de la que habla la Genealogía de la moral. Sin duda alguna, Nietzsche ha apelado a un olvido activo del ser: no habría tenido la forma metafísica que le imputa Heidegger.

¿Se debe leer a Nietzsche, con Heidegger, como el último de los grandes metafísicos? ¿Debemos, por el contrario entender la cuestión de la verdad del ser como el último coletazo adormilado del hombre superior? ¿Debemos entender la vigilia como la custodia montada junto a la casa o como el despertar al día que viene, a la víspera de éste en el que estamos? ¿Hay una economía de la vigilia?

Estamos quizá entre esas dos vigilias que también son dos fines del hombre. ¿Pero quién, nosotros?

Jacques Derrida

12 de mayo de 1968

* Esta conferencia inédita en francés fue pronunciada en Nueva York en octubre de 1968, con ocasión de un coloquio internacional. El tema propuesto era Filosofía y Antropología.

[i] El humanismo que marca en su profundidad el discurso filosófico de Sartre es sin embargo, con toda seguridad y muy, irónicamente, desmontado en *La náusea*: en la caricatura del Autodidacta, por ejemplo, la misma figura reúne el proyecto teológico del saber absoluto y la ética humanista, bajo la forma de la epistemofilia enciclopédica que conduce al Autodidacta a emprender la lectura de la biblioteca mundial (en verdad occidental y en definitiva municipal) según el orden alfabético de los nombres de los autores y en lugares donde puede amar al Hombre («Hay un fin, señor, hay un fin... hay, hombres... hay que amarlos, hay que amarlos...») en la representación de los hombres, de los hombres jóvenes preferentemente. En la entrevista con el Autodidacta Roquentin hace el más terrible proceso al humanismo, a todos los estilos de humanistas (cfr. pág. 54) y, en el momento en que la náusea asciende lentamente en él, se dice, por ejemplo: «No quiero que me integren, ni que mi hermosa sangre roja vaya a cebar a esta bestia linfática; no cometeré la estupidez de decirme “antihumanista”. No soy humanista, eso es todo.»

[ii] «Cada realidad-humana es a la vez proyecto directo de metamorfosear su propio Para-sí y En-sí-Para-sí y proyecto de apropiación del mundo como totalidad de ser-en-sí, bajo las especies de una cualidad fundamental. Toda realidad humana es una pasión, en el hecho de que proyecta perderse para fundar el ser y para constituir al mismo tiempo el En-sí que escapa a la contingencia siendo su propio fundamento, el Ens causa sui que las religiones llaman Dios. Así la pasión del hombre es inversa de la de Cristo, pues, el hombre se pierde en tanto que hombre para que Dios nazca. Pero la idea de Dios es contradictoria y nos perdemos en vano; el hombre es una pasión inútil» (págs. 707-8). La unidad de la totalidad del existente se une y se aparece a sí misma en la realidad-humana como consciencia para-sí; «el Para-sí y el En-sí son reunidos por una ligadura sintética que no es otra que el Para-sí mismo», (En-soi et Pour-soi: ideas metafísicas, pág. 711). Esta unidad sintética es determinada como carencia: carencia de totalidad del existente, carencia de Dios que enseguida habría que transformar en carencia en Dios. La realidad-humana es el Dios perdido: «También el ens causa sui permanece como lo perdido» (pág. 714), «... el para-sí se determina en su ser como carencias (página 720). En cuanto al sentido del ser de esta totalidad del existente, en cuanto a la historia de este concepto de negatividad como relación con Dios, en cuanto al sentido y al origen del concepto de realidad (humana), en cuanto a la realidad de lo real, no se plantea ninguna pregunta. A este respecto, lo que es verdad de El ser y la nada lo es todavía más de La Crítica de la razón dialéctica. El concepto de carencia, unido a la no-identidad consigo del sujeto (como conciencia), al deseo y a la instancia del Otro en la dialéctica del amo y del esclavo, comenzaba a dominar entonces la escena ideológica francesa.

[iii] Cap. VII, Le psychologisme en tant que relativisme sceptique, 39. L'antropologisme dans la logique de Sigwart; 40, L'antropologisme dans la logique de B. Erdmann.

[iv] Idem, I, cfr. por ejemplo, 49 y 54.

[v] Ibid.

[vi] Cfr. Nachwort en las Ideen y notas al margen del ejemplar de Sein und Zeit (Archivos Husserl en Lovaina)

[vii] «Todo humanismo se funda sobre una metafísica o se hace a si mismo el fundamento de la misma. Toda determinación de la esencia del hombre que presupone ya, lo sepa o no, la interpretación del existente sin plantear la cuestión que refiere a la verdad del Ser, es metafísica. Es por lo que, si se considera la manera de la que es determinada la esencia del hombre, lo

propio de toda metafísica se revela en que es «humanista». De la misma manera, todo humanismo sigue siendo metafísico», etc. (Lettre sur l'humanisme, tr. fr. R. Munier, pág. 47).

[viii] Sin negar la complejidad de las relaciones entre la lógica y la Fenomenología del espíritu, la cuestión que planteamos nos autoriza a considerarlas juntas en el punto de apertura donde el Saber Absoluto las articula una sobre otra.

[ix] «El alma efectiva, en el hábito del sentir y de su sentimiento-de-sí concreto, es en sí la idealidad existente para sí de sus determinaciones, interiorizada-recordada (erinnert) en sí en su exterioridad y en una relación infinita consigo. Este ser-para-sí de la universalidad libre es el despertar superior del alma al Yo, la universalidad abstracta, en tanto que es para esta universalidad abstracta, que así es pensada y sujeto para sí y precisamente sujeto de su juicio [división originaria] en el cual él (el Yo) excluye la totalidad natural de sus determinaciones como un objeto, un mundo exterior a él, y se relaciona con ello, de manera que se refleja en sí mismo inmediatamente: es la consciencia.»

«Die wirkliche Seele in der Gewohnheit des Empfindens und ihres konkreten Selbst gefühlt ist an sich die für sich seiende Idealität ist das höhere Erwachen der Seele zum Ich, der abstrakten Allgemeinheit, insofern sie für die abstrakte Allgemeinheit ist, welche so Denken und Subjekt für sich und zwar bestimmt Subjekt seines Urteils ist, in welchem es die natürliche Totalität seiner Bestimmungen als ein Objekt, eine ihm äussere Welt, von sich ausschliesst und sich darauf bezieht, so dass es in derselben unmittelbar in sich reflektiert ist -das Bewusstsein.» (§ 412).

[x] Es decir, la objetividad en general, la relación de un «Yo» en general con un ser-objeto en general.

[xi] El esquema de esta ambigüedad o de este reemplazo que se cumple en la metafísica hegeliana y que persiste en todas partes donde la metafísica -es decir, nuestra lengua- mantiene su autoridad, habríamos podido verificar su necesidad no sólo cerca de nosotros, sino ya en todos los sistemas pre-hegelianos. En Kant, la figura de la finitud organiza el poder del conocer desde el surgimiento mismo del límite antropológico.

A) Por una parte, es precisamente en el momento en que Kant quiere pensar algo como el fin, el fin puro, el fin en sí cuando debe, en la Metafísica de las costumbres, criticar el antropologismo. No podemos deducir los principios de la moralidad desde el conocimiento de la naturaleza de un ser particular llamado hombre: «Ahora bien, una Metafísica de las costumbres, completamente aislada, que no se mezcla ni con antropología, ni con teología, ni con física o hiperfísica, todavía menos con cualidades ocultas (que se podrían denominar hipofísicas), no es sólo un substrato indispensable de todo conocimiento teórico de los deberes definido con

certeza, es además un desideratum de la mayor importancia para el cumplimiento efectivo de sus prescripciones... «Es además de la mayor importancia práctica tomar estos conceptos y estas leyes de la fuente de la razón pura, presentarlos puros y sin mezcla, y lo que es más, determinar la extensión de todo este conocimiento racional práctico y sin embargo puro, es decir, la potencia entera de la razón pura práctica, abstenerse aquí no obstante, aunque la filosofía especulativa lo permita y lo encuentre a veces incluso necesario, de hacer depender los principios de la naturaleza particular de la razón humana, sino, que, puesto que las leyes morales deben ser válidas para todo ser razonable en general, hay que deducirlas del concepto universal de un ser razonable en general, y así exponer toda la moral, que en su aplicación a los hombres tiene necesidad de la antropología, inicial e independientemente de esta última ciencia, como filosofía pura, es decir, como metafísica», etc. «Cuando nos proponemos llevar a buen término toda esta empresa, es de la mayor importancia darse por enterado de esto: que en absoluto es necesario meterse en la cabeza querer derivar la realidad de ese principio de la constitución particular de la naturaleza humana (aus der besondern Eigenschaft des menschlichen Natur). Pues, el deber debe ser una necesidad práctica incondicionada de la acción; debe, pues, valer para todos los seres razonables (los únicos a los que se puede aplicar absolutamente un imperativo), y sólo a este título hay también una ley para toda voluntad humana» (Fundamentos de la metafísica de las costumbres, 2.ª sección). En estos tres pasajes vemos que lo que siempre es «de la mayor importancia» (van des höchsten Wichtigkeit... van der grössten praktischen Wichtigkeit... van der ausserrten Wichtigkeit), es determinar el fin en sí (como principio incondicionado de la moralidad) independiente de todo dato antropológico. No podemos pensar la pureza del fin a partir del hombre.

B) Pero por otra parte, inversamente, la especificidad del hombre, su esencia de ser razonable, de animal racional (zoon logon ekon) no se anuncia a sí misma más que a partir del pensamiento del fin en sí; se anuncia a sí misma como fin en sí; es decir como fin infinito, puesto que el pensamiento de lo incondicionado, es también el pensamiento que se eleva por encima de la experiencia, es decir, de la finitud. Así se explica que, a pesar de la crítica del antropologismo de la que acabamos de dar algunos indicios, el hombre sea el único ejemplo, el único caso de ser razonable que se pueda citar en el momento en que en derecho se distingue el concepto universal de ser razonable del concepto de ser humano. En el punto de este hecho la antropología retoma toda la autoridad que se le había discutido. En este punto el filósofo dice «nosotros» y en el discurso de Kant «ser razonable» y «humanidad» son siempre asociados por la conjunción «y». Por ejemplo: «Ahora bien, yo digo: el hombre, y en general (und überhaupt) todo ser razonable, existe como fin en sí, y no simplemente como medio... Este principio según el cual la humanidad y toda naturaleza razonable en general son consideradas como fin en sí», etc.

Podríamos destacar una ambigüedad análoga, aunque esencialmente distinta, en la Crítica de la razón pura cada vez que se trata de determinar la finitud del existente y la receptividad de la intuitus derivativus.

[xii] «La filosofía no es, pues, nada diferente, completamente del racionalismo que se diversifica a sí mismo según los diferentes planes donde se despliegan intención y cumplimiento; es

la Ratio en su movimiento incesante para dilucidarse a sí misma (Selbsterbellung), a partir de la primera irrupción de la filosofía en la humanidad, cuya razón no obstante innata había estado hasta entonces inaccesible a sí misma, sumergida en la confusión y la noche» (La philosophie comme prise de conscience de l'humanité, tr. P. Ricoeur), «... lo mismo que el hombre, e incluso el Papu, representa un nuevo estadio en la animalidad por oposición a la bestia, lo mismo la razón filosófica representa un nuevo estadio en la humanidad y en la razón» (La crise de l'humanité européenne et la philosophie, tr. P. Ricoeur).

[xiii] En un corto fragmento de 1934 (Stufen der Geschichtlichkeit. Erste Geschichtlichkeit, Beilage, XXVI, en Krisis, págs 502-3) Husserl distingue tres niveles y tres etapas de la historicidad: cultura y tradición como socialidad humana en general; cultura europea y proyecto teórico (ciencia y filosofía) «conversión de la filosofía en fenomenología».

[xiv] «El privilegio óptico-ontológico reconocido al Dasein podría conducir a la opinión de que este ser también debe ser dado óptico-ontológicamente de manera primaria (primar), no sólo en el sentido de una captación “inmediatamente” posible del ser, sino también igualmente en ese otro sentido en que su modo de ser sería un pre-dato “inmediato”. El Dasein en verdad no es solamente lo que nos es ontológicamente cercano o incluso lo más cercano -nosotros mismos lo somos. Sin embargo, a pesar o más bien por esta razón, es ontológicamente lo más lejano... El Dasein es ópticamente “lo más cercano” (am nächsten) de sí, es ontológicamente lo más lejano, pero pre-ontológicamente, no es extraño a sí mismo» (nicht fremd, págs. 15-16).

Cuatro observaciones a este propósito: 1) A pesar de esta ambigüedad o esta oposición, es el solo valor de proximidad, de ser no-extraño, de ser-próximo (valor óptico) el que ha decidido la elección del Dasein como ser ejemplar. La ejemplaridad es, pues, un motivo óptico. 2) Esta oposición proximidad/distancia, óptico/ontológico, será inseparable de la oposición entre lo propio y lo no-propio (lo «auténticos y lo «inauténtico»; eigentlich/uneigentlich). 3) Esta misma oposición permitirá, a) distinguir entre la proximidad y la noción metafísica de «inmediatez», criticar un cierto estilo de fenomenología y la primacía de la «consciencia», de los «datos inmediatos de la consciencia. 4) Queda por decir que la ligadura entre este valor de proximidad -ópticamente dado u ontológicamente negado, pero prometido- y la «fenomenología» es esencial y explícita: el Dasein debe «poder mostrarse en sí mismo por sí mismo» (pág. 16).

[xv] «Todo humanismo se funda sobre una metafísica o se hace a sí mismo su fundamento. Toda determinación de la esencia del hombre que presupone ya, lo sepa o no, la interpretación del existente sin plantear la cuestión que se refiere a la verdad del ser, es metafísico. Es la razón por la cual, si consideramos la manera en que es determinada la esencia del hombre, lo propio de toda metafísica se revela en que es «humanista». De la misma manera, todo humanismo es metafísico. No sólo el humanismo, en su determinación de la humanidad del hombre, no plantea la cuestión de la relación del ser con la esencia del hombre, sino que impide incluso plantearla, no conociéndola ni comprendiéndola, por la razón de que él tiene su origen en la

metafísica.» Citamos, a veces con ligeras modificaciones, la traducción francesa de R. Munier, pág. 47.)

[xvi] Podríamos citar en el mismo sentido muchos otros pasajes de la Lettre. Así, por ejemplo: «Pero debemos comprender que, por ello [por la metafísica] el hombre se encuentra rechazado al dominio esencial de la animalitas, incluso si, lejos de identificarlo con el animal, se le concede una diferencia específica. Al principio, se piensa siempre el homo animalis, incluso si se plantea el anima como animus sive mens, y ésta, más tarde, como sujeto, persona o espíritu. Una posición semejante está en el modo de la metafísica. Pero, por ello, la esencia del hombre es apreciada demasiado pobremente (zu gering); no es pensada en su procedencia, procedencia esencial que, para la humanidad histórica (geschichtliche Menschentum), sigue siendo permanentemente el porvenir esencial. La metafísica piensa el hombre a partir de la animalitas, no piensa en dirección de su humanitas. La metafísica se cierra a la simple acción esencial de que el hombre no se despliega en su esencia (in seinem Wesen west), sino en tanto que es reivindicado (angesprochen) por el ser. Sólo a partir de esta reivindicación “ha” encontrado aquello donde habita su esencia. Sólo a partir de este habitar “tiene” “el lenguaje” como el refugio que guarda a su esencia el carácter extático. Mantenerse en el claro del ser (Lichtung des Seins), es lo que yo llamo la ek-sistencia del hombre. Sólo el hombre tiene propiamente (eignet) esta manera de ser. La ek-sistencia comprendida así es no sólo el fundamento de la posibilidad de la razón, ratio, es eso mismo en lo que la esencia del hombre guarda (wahrt) la procedencia de su determinación. La ek-sistencia no puede decirse, sino de la esencia del hombre, es decir, de la manera humana de “ser”; pues, sólo el hombre es, tanto como tengamos nosotros la experiencia de ello, comprometido en el destino de la ek-sistencia (in das Geschick der Eksistence)» (págs. 52-3).

El motivo de lo propio (eigen, eigentlich) y de los diversos modos del ser propio (en particular Ereignen y Ereignis) que domina tan temáticamente la cuestión de la verdad del ser en *Zeit und Sein* (1962, tr. fr., en *L'endurance de la pensée* Plon, 1968) está desde hace mucho tiempo funcionando en el pensamiento de Heidegger. En la *Lettre sur l'humanisme* en particular (cfr., por ejemplo, págs. 80-81). Los temas de la casa y de lo propio concuerdan regularmente en ella: como trataremos de mostrar más adelante, el valor de oikos (y de oikésis) desempeña un papel decisivo, aunque oculto, en la cadena semántica que aquí nos interesa.

[xvii] Cfr. La mitología blanca.

[xviii] «En la introducción de *Sein und Zeit* (pág. 38) se encuentra esto simple y claramente expresado e incluso en cursiva: “El ser es el transcendente puro y simple (das Transcendens schlechthin)”. Lo mismo que la apertura de la proximidad espacial deja atrás toda cosa próxima o lejana cuando se la considera desde el punto de vista de esta cosa, lo mismo el ser está esencialmente más allá de todo existente porque es el claro (Lichtung) mismo. En esto, el ser

es pensado a partir del existente, según una manera de ver de buenas a primeras inevitable en la metafísica todavía reinante.»

[xix] Algunos ejemplos de esta predominancia concedida al valor de proximidad ontológica: «Este destino adviene como el claro del ser (Lichtung des Seins); es en sí mismo este claro. Concede la proximidad-al-ser (Sie gewährt die Nähe zum Sein). En esta proximidad, en el claro del “aquí” (Da), habita el hombre en tanto que ek-sistente, sin que sea capaz todavía hoy de experimentar propiamente este habitar y asumirlo, esta proximidad “de” el ser que es en sí misma el “aquí” del ser- aquí, el discurso sobre la elegía Heimkunft de Hölderlin (1943), que es pensado a partir de Sein und Zeit, lo llama “la patria” ... “... la patria de este habitar histórico es la proximidad al ser...” “... En su esencia histórico-ontológica, el hombre es este existente, cuyo ser en tanto que ek-sistencia consiste en que habita en la proximidad del ser (in der Nähe des Seins wohnt). El hombre es el vecino del ser (Nachbar des Seins) ... “Diferente en esto fundamentalmente de toda existencia y “existencia”, “la ek-sistencia” es la habitación ek-stática en la proximidad del ser” ... “el pensamiento ¿no debe intentar, por una resistencia abierta el ‘humanismo’, arriesgar un impulso que podría conducir a reconocer al fin la humanitas del homo humanus y lo que la funda? Así podría despertar, si la coyuntura presente de la historia no empuja a ello ya, una reflexión (Besinnung) que pensaría no sólo el hombre, sino la ‘naturaleza’ del hombre, no sólo la naturaleza, sino más originalmente todavía la dimensión en la cual la esencia del hombre determinada a partir del ser mismo, se siente en su casa” ... “El pensamiento no deja atrás la metafísica al sobrepasarla es decir al subir más arriba todavía para concluirlo no se sabe dónde, sino al volver a bajar hasta la proximidad de lo más próximo (in die Nähe des Nächsten)”.»

Destruir el privilegio del presente-ahora (Gegenwart) reconduce siempre sobre el camino heideggeriano, a una presencia (Anwesen, Anwesenheit) que ninguno de los tres modos del presente (presente-presente, presente-pasado, presente-futuro) puede agotar, terminar, sino que asegura por el contrario el espacio de juego, desde un cuarto, cuyo pensamiento forma todo el juego de nuestra cuestión. El cuarto puede ser guardado o perdido, arriesgado o reapropiado, alternativa siempre suspendida encima de su «propio» abismo, sin ganar nunca más que para perderse. Es el texto de la diseminación.

Ahora bien, esta presencia del cuarto es a su vez pensada, en Tiempo y ser especialmente, según la apertura de la propiación en tanto que proximidad de lo próximo proximación, aproximación. Nos referiremos aquí al análisis de la cuadri-dimensionalidad del tiempo y de su juego (pág. 47 sq.): «El tiempo propio es cuadri-dimensional... Es por lo que esta primera, esta inicial y en el sentido propio de la palabra andas porrección (Reichen) -donde reposa la unidad del tiempo propio (eigentlichen)- la llamamos: la proximidad que se aproxima (Nahheit - proximidad-, un nombre antiguo, empleado todavía por Kant). Pero aproxima el porvenir, en haber-sido, el presente los unos de los otros en la medida en que libera un lejano (indem sie entfernt)» (pág. 46-49). «En el destinar de la concentración de todo destino de ser (Im Schicken des Gerchickes von Sein), en la porrección (Reichen) del tiempo, se muestra una apropiación (Zueignen), una apropiación (Uebereignen) -a saber del ser como Anwesenheit y el tiempo como región de lo Abierto en su propio (in ihr Eigenes). Lo que determina y pone de acuer-

do a los dos, tiempo y ser, en lo suyo propio, y esto quiere decir en su conveniencia recíproca, lo llamamos: das Ereignis» (págs. 56-57). «No podemos representar ya lo que se nombra con este nombre de Ereignis en el hilo conductor de la significación corriente del nombre; pues, esta entiende Ereignis en el sentido de “lo que ocurre”, “lo que pasa”; el acontecimiento -y no a partir del Eignen- hace advenir a sí misma en su propiedad -como clara salvaguarda de la porrección y destino» (págs. 58-59, tr. fr. Fédier ligeramente modificada).

Se habrá notado la facilidad, la necesidad también del paso entre lo próximo y lo propio. El elemento latino de este paso (propio, proprius) es interrumpido en otras lenguas, por ejemplo en alemán.

[xx] Sobre lo que une los valores de presencia para sí y de lenguaje hablado, me permito remitir a *De la gramatología* y a *La voz y el fenómeno*. Implícita o explícitamente, la valoración del lenguaje hablado es constante, total en Heidegger. La estudiaré en otra parte por sí misma. Llegados a un cierto punto de este análisis, será necesario tomar rigurosamente la medida de una valorización semejante: si abre la casi totalidad del texto heideggeriano (en tanto que reconduce todas las determinaciones metafísicas del presente o del existente a la forma matricial del ser como presencia (Anwesenheit), se borra en el punto en que se anuncia la cuestión de un Wesen que no sería incluso un Anwesen. (cfr. a este propósito Ousia y Gramme. Nota sobre una nota de Sein und Zeit). Así se explica, en particular, la descalificación de la literatura, opuesta al pensamiento y a la Dichtung, pero también a una práctica artesanal y «campesina» de la letra: «En un escrito, el pensamiento pierde fácilmente su movilidad... Pero, además la cosa escrita ofrece saludable constreñimiento de un asimiento vigilante por el lenguaje... Ella [la verdad del ser] estaría sustraída así a la pura opinión y conjetura y devuelta a este artesano de la escritura (Handwerk der Schrift), que hoy se ha hecho raro» ... «Tal es lo que nos hace falta en la actual penuria del mundo: menos filosofía y más atención al pensamiento; menos literatura y más cuidados dados a la letra como tal» (Lettre sur l'humanisme). «Es necesario liberar la Dichtung de la literatura» (Texto publicado por la Revue de poésie, París, 1967).

[xxi] He tratado en otra parte («La palabra inspirada», en *La escritura y la diferencia* y en *De la gramatología*) de indicar el paso entre lo próximo, lo «propios y la erección del «tener-se-de-pie».