

SIMONE DE BEAUVOIR Y MARTIN HEIDEGGER A PROPÓSITO DEL HUMANISMO

PAMELA CELESTE ABELLÓN

Universidad de Buenos Aires

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

Resumen

El objetivo general del presente trabajo es analizar de modo comparativo las concepciones de Beauvoir y Heidegger sobre el humanismo. Intentamos demostrar que sus ideas al respecto son contrapuestas no sólo porque ambos se oponen al humanismo por motivos disímiles, sino también y fundamentalmente porque entienden de manera diferente la tesis según la cual la esencia del hombre (*homme*)/"ser-ahí" (*Dasein*) reside en su existencia.

Palabras clave: Beauvoir, Heidegger, humanismo, hombre, existencia.

Abstract

This paper aims to analyze comparatively Beauvoir and Heidegger's perspectives on Humanism. We will try to demonstrate that their ideas are opposed to each other, not only because both of them offer different arguments in order to criticize Humanism, but also and mainly because they have a different understanding of the meaning of the thesis "the essence of 'being-there' is its existence".

Keywords: Beauvoir, Heidegger, humanism, man, existence.

Introducción

La recepción francesa de Heidegger comienza entre 1920 y 1930. La primera traducción de sus textos es la que Henry Corbin realiza de *Was ist*

Recibido: 15/12/2015. Aceptado: 16/03/2016.

Metaphysik? en 1929.¹ En el año 1938, éste ofrece un volumen más amplio de traducciones, que incluye una nueva versión de la obra mencionada y la traducción de algunos párrafos de *Sein und Zeit* ([1927] 2007; SZ).² El trabajo de Corbin es fundamental para comprender la recepción francesa de Heidegger y, en particular, su primer periodo. Un punto central, al respecto, es la traducción corbiniana de “*Dasein*” por “*réalité humaine*” presente en el tomo del año 383, a lo que debe agregarse la calificación de la filosofía de Heidegger como “filosofía de la existencia” que Koyré realiza en el prefacio al mismo ejemplar. Estas primeras aproximaciones al pensamiento del filósofo alemán traen aparejadas dos cuestiones esencialmente relacionadas. Por un lado, la interpretación antropológica, existencial y humanística que conforma el primer momento de la recepción francesa de Heidegger, liderado por el existencialismo y representado por Sartre. Por otro lado, la gran influencia que tiene esta lectura para la conformación del existencialismo ateo francés como tal.⁴

En las postrimerías de la segunda guerra mundial, el humanismo se constituye en una problemática central para los intelectuales franceses. Una de las razones de esto, además del natural interés que la guerra desata por dicha cuestión, radica en las fuertes críticas dirigidas por entonces al existencialismo. Los principales blancos de estos cuestionamientos son, por un lado, la concepción del hombre como pasión inútil y vano deseo de ser que Sartre expone en *L'Être et le néant* (1943), la cual, según sus objetores, condena al hombre a un fracaso existencial. Por otro lado, la centralidad que el existencialismo otorga a la filosofía de Heidegger. Los vínculos de este último con el Nacional Socialismo constituyen un punto clave para desacreditar al existencialismo (Kleinberg, 2005, p. 169). Desde posiciones de derecha y de izquierda, sobre todo desde círculos cristianos y comunistas, el existencialismo es atacado de múltiples maneras, al punto de ser considerado una filosofía anti-humanista.⁵

¹ La traducción fue primero rechazada por NRF y publicada luego en *Bifur* en el año 1931.

² La primera mitad de SZ se traduce al francés en 1964. Una versión no autorizada del libro completo aparece en 1985 y al año siguiente se publica la traducción oficial, realizada por François Vezin (Paris: Gallimard, 1986).

³ En la traducción de *Was ist Metaphysik?* de 1929, Corbin traduce “*Dasein*” por “*existence*”, término más acorde al sentido de la palabra alemana (Rockmore, 2003, pp. 70-73).

⁴ A propósito de este último punto, baste recordar la afirmación de Sartre en *L'existencialisme est un humanisme* ([1946] 2009, p. 27), según la cual Heidegger pertenece a la corriente filosófica del existencialismo ateo que él mismo representa.

⁵ Las objeciones al existencialismo ateo son muchas y hasta contrarias entre sí, según sean sus opositores. La crítica de anti-humanismo está relacionada fundamentalmente con

Esta situación da lugar a un interesante debate entre los intelectuales franceses acerca de los vínculos entre el existencialismo, Heidegger y el Nacional Socialismo. En el año 1944, Sartre publica “Existentialisme: Mise au point” en *Action*, donde distingue entre las figuras de Heidegger como hombre y filósofo. En 1945, además de su famosa conferencia *L’existencialisme est un humanisme* —publicada al año siguiente—, aparece en *Confluences* “A propos de l’existencialisme” de Jean Beaufret, uno de los mayores intérpretes franceses de Heidegger de la época, quien además brinda en 1946 una conferencia en Vieux Colombier titulada “L’existencialisme”, la cual no fue publicada.⁶ Este mismo año, Towarnicki, Maurice de Gandillac y Karl Löwith publican una serie de artículos sobre el tema en *Les temps modernes*. El trabajo de este último recibe respuestas en la misma revista en 1947 por parte de Eric Weil y de Alphonse de Waehlens. Finalmente, la discusión concluye con un conjunto de cartas entre Löwith y Waehlens en las que ambos intercambian sus puntos de vista.⁷

Heidegger entra en contacto con la lectura francesa de sus textos y con parte del debate recién mencionado por medio de Towarnicki, joven perteneciente a la armada francesa. En sus viajes a Alemania por tareas militares, Towarnicki localiza a Heidegger y le entrega algunas secciones de “A propos de l’existencialisme” de Beaufret y *L’être et le néant* de Sartre. En este contexto, en el año 1946, Beaufret le envía Heidegger una carta por medio de otro militar francés, Jean-Michel Palmier. La epístola, cuya pregunta principal es cómo devolver un sentido a la palabra “humanismo”, se publica al año siguiente como *Brief über den Humanismus* ([1947] 2006; BH).⁸ Este texto es de vital importancia para el recorrido intelectual de Heidegger, puesto que allí se opone abiertamente a la interpretación existencialista de su filosofía y sienta las bases para el segundo periodo de la recepción francesa de su pensamiento, caracterizado por una lectura post-metafísica de su obra (Rockmore, 2003, pp. 91, 104 y ss.).

las objeciones de “miserabilismo”, “filosofía del absurdo y la desesperación” y “filosofía nihilista”. Para una enumeración detallada de las objeciones, véase: Beauvoir ([1947] 1956, pp. 12, 18, 71, 76; [1948] 2009, pp. 25-26; [1963] 2011, pp. 20, 60-62, 87) y Sartre ([1946] 2009, pp. 11, 21-23, 82-86).

⁶ Beauvoir hace referencia a esta discusión en dos de sus autobiografías. Cfr. Beauvoir ([1960] 2006, pp. 61 y ss.; [1963] 2011, pp. 54 y ss).

⁷ Lo que caracteriza a los trabajos que componen el debate es que todos ellos, cada uno a su manera, siguen la interpretación existencialista de Heidegger iniciada por Sartre. Para una reconstrucción de este debate, véase: Kleinberg (2005, pp. 170-171 y ss.).

⁸ La primera traducción francesa de este texto, aunque parcial, aparece en 1947 en *Fontaine*, n° 23. La versión francesa del texto completo es publicada en 1953 en *Cahiers du sud*, n° 319-320.

La participación de Beauvoir en el debate intelectual de la época es activa y amplia, pero no ha recibido atención suficiente. Su primer acercamiento a Heidegger tiene lugar a comienzos de la década de los 30, gracias a traducción de Corbin de 1929. Sin embargo, Beauvoir emprende un estudio serio de la filosofía de Heidegger, particularmente *SZ*, recién en el año 1939, fecha que coincide con su toma de conciencia sobre el problema del humanismo (Beauvoir, [1960] 2006, pp. 370, 375). En 1945, habiendo ya publicado *Pyrrhus et Cinéas* (1944; *PeC*), obra en la que se hace eco de tesis heideggerianas, responde a las críticas dirigidas contra el existencialismo en “L’existentialisme et la Sagesse des Nations” y luego lo hace en *Pour une moral de l’ambiguïté* (1947; *PMA*).

En el presente trabajo nos proponemos poner en diálogo a Beauvoir y Heidegger respecto del problema del humanismo desde una perspectiva ontológica y a partir del abordaje de *PeC* y *PMA* de Beauvoir, y de *BH* de Heidegger. Si bien Heidegger no hace referencia a Beauvoir en *BH*, en este trabajo se pondrá en evidencia que las críticas que Heidegger formula allí contra Sartre tocan también al existencialismo de Beauvoir. Hasta el momento no contamos con investigaciones específicas sobre el tema.⁹ Varios estudios beauvoirianos atienden la influencia que tiene la analítica existencial del “ser-ahí” en la filosofía de Beauvoir, pero no direccionan sus investigaciones al problema del humanismo.¹⁰

⁹ Frutos (1949) circunscribe a *PeC* y *PMA* dentro del debate del humanismo protagonizado por Sartre y Heidegger. Sin embargo, el texto tiene el carácter de una reseña, por lo que no realiza un tratamiento específico sobre la problemática en cuestión. Pettersen (2015, pp. 69-200), por el contrario, se ocupa del humanismo existencial de Beauvoir, pero no establece sus relaciones con Heidegger. Soper (1986, pp. 62-64), por su parte, relaciona a Beauvoir y Heidegger en torno al problema del humanismo, pero su análisis se reduce a *Le Deuxième Sexe*, texto que aquí no tomamos en consideración. Las menciones de Kleinberg a Beauvoir se restringen a sus autobiografías y se reducen a contextualizar la recepción francesa de Heidegger (2005, pp. 42, 56, 113, 115-116, 119, 166-167). Rockmore, por un lado, incluye a Beauvoir dentro de los intelectuales franceses existencialistas influenciados por Heidegger, pero sostiene que tal influencia se manifiesta en la literatura antes que en la filosofía (2003, pp. 6, 55, 75). Por otro lado, de modo similar a Kleinberg, Rockmore alude a las autobiografías de Beauvoir para explicar la recepción sartreana del pensamiento de Heidegger (2003, pp. 77, 79, 166).

¹⁰ De este grupo de trabajos, algunos se centran en las ideas de “ser en el mundo” y “proyecto” (Björk, 2008, pp. 27, 50-61; Moser, 2008, pp. 60, 130; Tidd, 2004, pp. 14, 24-25). Otros, en la de “ser-con” (Bauer, 2006, pp. 65-91; 2001; Gothlin, 2003, pp. 56-59). Otros se concentran en las nociones de “tener que ser” y “apertura” (Björk, 2008, pp. 50-53; Gothlin, 2003, pp. 45-56). Por último, otros se ocupan de las críticas de Beauvoir al “ser-para-la-muerte” heideggeriano (Marks, 1973; Tidd, 2004, pp. 24-25).

Sostenemos que las posiciones de Beauvoir y Heidegger sobre el humanismo son contrapuestas, no sólo porque ambos se oponen al humanismo por motivos disímiles, sino fundamentalmente porque entienden de modo diferente la tesis según la cual la esencia del hombre/*Dasein* reside en su existencia. Para ello, dividimos nuestro trabajo en dos apartados generales, el primero dedicado a Beauvoir y el segundo a Heidegger. En ambos casos, en primer lugar, presentamos sus críticas al humanismo y luego abordamos sus propuestas al respecto centrándonos fundamentalmente en la noción de “existencia”. En el caso de Heidegger, nos detenemos también en el problema de la definición del hombre a partir de su diferencia específica y establecemos sus vínculos con la posición de Beauvoir sobre este punto. Por último, en un tercer apartado, retomamos las ideas centrales de nuestro trabajo para mostrar el carácter irreconciliable de las posiciones de Beauvoir y Heidegger sobre el humanismo.

I. Simone de Beauvoir: El humanismo existencialista

I. A. La crítica general de Beauvoir a las filosofías humanistas

Un primer acercamiento al problema del humanismo en la obra de Beauvoir puede deparar cierta perplejidad al lector recién iniciado. En efecto, en una de sus autobiografías sostiene que en el año 1939 renunció a su antihumanismo (Beauvoir, [1960] 2006, p. 375). Sin embargo, sus obras de la década de los 40 están colmadas de críticas a las filosofías humanistas. Consideramos que estos dos puntos, lejos de constituir una contradicción, ponen de relieve que “humanismo” es un término equívoco que es preciso definir. Parte de esta desambiguación está presente en el mismo texto autobiográfico al que acabamos de aludir, en el cual Beauvoir afirma que tanto ella como Sartre siempre han sido “humanistas encarnizados”, aunque sin ser conscientes de ello y si por “humanismo” se entiende el considerar a los hombres tal como son y no tal como deben ser ([1960] 2006, p. 279).

Podemos afirmar, entonces, que el antihumanismo beauvoiriano, antes y después de 1939, radica en el rechazo de la idea o forma de “Hombre” mediante la cual las filosofías humanistas tradicionales, cada una a su modo, declaran la existencia de una esencia del hombre que precede a la realidad humana efectiva.¹¹ Se trata del repudio a la tesis anti-existencialista, según

¹¹ Beauvoir ([1947] 1956, p. 140; [1944] 1995, p. 83; [1960] 2006, pp. 155-15.6, 266).

la cual la esencia del hombre precede a la existencia efectiva de los hombres concretos y particulares. Según Beauvoir, los humanismos clásicos son incapaces de proponer un verdadero humanismo porque en ellos “el hombre es definido como pleno en un mundo pleno” ([1947] 1956, p. 34; traducción modificada).¹² Ellos hacen “culto a la humanidad” y conciben al hombre en términos de exterioridad, como si se tratase de un dato fijado en la plenitud de su ser ([1944] 1995, pp. 44-45). Así entendido, entonces, el humanismo tradicional concibe al hombre como algo que *es*, como un ser fijo y dado o, en otros términos, como un ser que *es* con anterioridad a su existencia efectiva y que *es* tal o cual cosa de una vez por todas.¹³

I. B. De la *existence* o carencia de ser

El humanismo de Beauvoir parte de la tesis opuesta a aquella que está a la base de la concepción humanista mencionada en el apartado anterior. Se trata de la tesis existencialista, según la cual la existencia precede a la esencia. Según la filósofa, no hay una esencia o naturaleza humana que anteceda a la presencia y hacer efectivos del hombre en el mundo. En este sentido, afirma que el hombre *no es*, pero *existe* (Beauvoir, [1947] 1956, p. 54). Antes de cualquier determinación, aquel es un “ser en el mundo”, un ser arrojado (*jeté*) al mundo sin razón de ser. De esta manera, lo que el hombre sea no es algo fijado antes de este arrojamiento, sino que, por el contrario, aquel define su ser por su modo de ser en el mundo.¹⁴

En *PeC*, Beauvoir ilustra la tesis existencialista a través de una leyenda celta, según la cual a una madre se le predijo que si su niño nacía esa misma noche, sería un druida, pero si lo hacía a la mañana siguiente, sería un rey. La mujer permaneció sentada toda la noche y el niño nació a la mañana siguiente. Tenía la cabeza aplastada pero fue un rey. Ironizando la leyenda, Beauvoir sostiene que al elegir la existencia de un rey, la madre rechazó la de un druida, como si el “ser” del niño preexistiera a su existencia. Y agrega que en uno como en el otro caso, es decir, independientemente de la

¹² “Hombre” debe entenderse aquí, y en el resto de sus apariciones, como sinónimo de “ser humano” y no de “varón”. La crítica de Beauvoir a la homologación “hombre” y “varón” presente en *El segundo sexo* (1949) es posterior a los textos que estamos trabajando y no tienen en estos aún un papel central.

¹³ Beauvoir ([1947] 1956, pp. 14, 62-63; [1944] 1995, pp. 44-45; [1948] 2009, pp. 27-28).

¹⁴ Beauvoir ([1947] 1956, pp. 13-14, 16-17; [1944] 1995, pp. 22, 46; [1948] 2009, p. 109); Tidd (2004, pp. 24-25).

elección de la madre, el niño hubiera realizado su destino, porque en cierto sentido “un hombre (*homme*) es siempre todo lo que tiene que ser, puesto que, como lo muestra Heidegger, es su existencia (*existence*) lo que define su esencia” ([1944] 1995, p. 83). Sin distinguir entre “hombre” y “ser-ahí”, retoma la célebre tesis de Heidegger resumida en los §4 y §9 de *SZ*, según la cual: “La `esencia´ del `ser ahí´ (*Dasein*) está en su existencia (*Existenz*)” ([1927] 2007, p. 54). Esto pone de relieve que, como gran parte de los existencialistas de la época, Beauvoir hace del pensamiento de Heidegger un pilar central de su propia filosofía existencialista.¹⁵

La noción beauvoiriana de “tener que ser” (*il a à être*), que aparece en su formulación de la tesis existencialista, está basada en la idea heideggeriana de *Zu-sein* (Gothlin, 2003, pp. 52-53). Esta última indica en *SZ* la determinación fundamental del modo de ser del *Dasein*, su necesidad forzosa de ser, el hecho de que el “ser-ahí” se preocupa constitutivamente por su propio ser; de ahí que el *Dasein* sea el ente que en su ser le va su ser. El “tener que ser” determina los modos de ser del *Dasein* como posibilidades en tanto maneras de ser posibles y no como propiedades que están ahí delante. Al respecto, en el marco de su crítica al “ser-para-la-muerte” de Heidegger como proyecto auténtico del hombre y retomando el *L'être et le néant* de Sartre, Beauvoir sostiene: “[E]l hombre tiene que ser su ser; a cada instante busca hacerse ser, y ese es su proyecto [*sc.* el proyecto auténtico]” ([1944] 1995, p. 62). La idea que está a la base de esta afirmación es que el hombre se distingue del ser en-sí, del ser pleno, en la medida en que en tanto ser para-sí lleva en sí mismo la nada. El no-ser del hombre no debe entenderse como su no-ser sustancial sino que debe comprenderse, por el contrario, en términos de negatividad, de falta ([1947] 1956, pp. 32, 52): “Su ser [*sc.* el ser del hombre] es carencia de ser, pero hay una manera de ser de esa carencia que es, precisamente, la existencia” ([1947] 1956, p. 15). Aquello de lo que el hombre carece es de la plenitud de ser, él es carencia de la pura positividad del ser en-sí.

¹⁵ Beauvoir adscribe al lineamiento antropológico que caracteriza el primer momento de la recepción francesa de Heidegger y su lectura está fuertemente influenciada por las traducciones de Corbin. En una entrevista que le realiza Simons en 1985, sostiene: “Es un grave error hablar de “naturaleza humana” en lugar de `realidad humana´ [*human reality*], el cual es un término heideggeriano. Yo fui influenciada por la filosofía de Heidegger, y cuando hablo de realidad humana, esto es, acerca de la presencia del hombre en el mundo, no estoy hablando de la naturaleza humana, se trata de algo completamente diferente” (Simons, 1999, p. 94; la traducción es nuestra). Heidegger, sin embargo, no es la única influencia en el existencialismo de Beauvoir. Para una revisión de sus diversas herencias véase Simons (2012, pp. 261-267).

Beauvoir prosigue su argumentación sobre la existencia humana afirmando que en cuanto carencia de ser, el hombre quiere ser, busca ser. Pero este querer originario no implica que el hombre busque su ser como algo que está ahí y que puede ser aprehendido. “Ser” no es aquí el ser del sí mismo, el yo, ni el “sí” del para-sí. No se trata de algo que pertenece al hombre de modo esencial, pero que le falta, sino todo lo contrario: “buscar ser es buscar *el ser*” ([1944] 1995, p. 112; el subrayado es del original). Este proyecto originario, empero, se realiza bajo la forma de proyectos singulares, a los que Beauvoir entiende como movimientos hacia el ser que están siempre dirigidos hacia los objetos y fines particulares a los que el hombre se arroja de modo espontáneo ([1944] 1995, p. 63).¹⁶ Ahora bien, para que el hombre efectivamente se haga ser, es necesario que se cumplan dos condiciones. La primera radica en que el movimiento espontáneo debe recuperarse como una plenitud. Esto quiere decir que el hombre debe verse reflejado en el objeto al que arroja, hallarse a sí mismo en él ([1944] 1995, pp. 62-63). La segunda establece el retorno a la subjetividad que se proyecta. Para que el arrojamiento espontáneo no se reduzca a una mera contingencia fáctica, es preciso que el movimiento espontáneo vuelva sobre la subjetividad que pone el objeto mediante la elección originaria ([1947] 1956, p. 26). Al retornar a sí, el hombre se revela como el ser que funda el objeto sobre el que se proyecta y a partir del cual se da un contenido singular. Sólo de este modo es posible que aquel se encuentre a sí mismo en el objeto al que se arroja, puesto que al descubrirse como el ser que lo funda, se descubre a sí mismo en él ([1947] 1956, pp. 26-27, 68-39). Este es el sentido de la tesis beauvoiriana según la cual el hombre se recupera como plenitud al hallar el reflejo fijo de sí en el objeto que él mismo funda ([1944] 1995, p. 63).

El triunfo existencial que esto implica no es, sin embargo, definitivo. Conlleva siempre una porción de fracaso por dos razones fundamentales. La primera tiene que ver con algo que ya hemos mencionado, pero que es preciso retomar a luz de esta cuestión: aquello que el hombre busca es el ser, búsqueda que se realiza inevitablemente a través de un objeto particular. La plenitud que el hombre alcanza al lograr el reflejo de sí en el objeto es meramente parcial, dado que el objeto al que se arroja es siempre singular, particular. En este sentido, Beauvoir sostiene que el hombre se dirige siempre a “aspectos del ser” ([1947] 1956, p. 42; Gothlin, 2003, p. 48). La

¹⁶ “Todo hombre [...] se arroja de modo espontáneo en el mundo [...] La espontaneidad humana se proyecta siempre sobre alguna cosa” (Beauvoir, [1947] 1956, p. 26; traducción modificada).

segunda razón radica en el hecho de que el hombre, en cuanto trascendencia y proyecto, es perpetuo sobrepasamiento (*dépassement*) de lo dado, por lo cual, la plenitud alcanzada deviene siempre un nuevo dato a ser trascendido (Beauvoir, [1944] 1995, p. 34; Moser, 2008, p. 41).¹⁷

En consecuencia, al hombre le está vedado de antemano convertirse en la plenitud de ser que quiere ser. Sin embargo, es precisamente en este fracaso donde, para Beauvoir, la existencia humana se realiza y se afirma como tal. A propósito de esto, en primer lugar, debemos comprender que el retorno a la subjetividad al que nos referimos anteriormente implica que el hombre se hace carencia de ser respecto del ser sobre el que se proyecta. Al volverse sobre sí, rehúsa confundirse con el objeto, hundirse en él y este rechazo es la condición del desvelamiento del objeto: por medio de tal repudio el hombre le quita al objeto el velo de la objetividad inhumana y lo revela como objetividad humana. De ahí que el hombre se halle a sí mismo en el objeto que funda: “Esa distancia que se encuentra con relación al objeto [...] es la condición del develamiento del objeto. Entonces, el individuo hallará su alegría en el desgarramiento que lo separa del ser del cual se hace carencia” (Beauvoir, [1947] 1956, p. 65). Ahora bien, si tomamos en consideración que la relación del hombre con el ser se establece a partir del objeto particular sobre el que se arroja, entonces el desvelamiento del objeto es desvelamiento del ser, o más precisamente, de un aspecto del ser (Gothlin, 2003, p. 48). A propósito de esto último, Beauvoir sostiene:

[E]l hombre se hace carencia de ser a fin de que haya ser (*il y ait de l'être*); el término “a fin de que” indica claramente una intencionalidad; no en vano el hombre nihiliza el ser: gracias a él [*sc.* al hombre] el ser se devela y [*sc.* el hombre] quiere ese develamiento. Hay un tipo original de apego con el ser que no es, precisamente, querer ser, sino más bien: querer develar el ser [...] Ese fin que el hombre se propone cuando se torna carencia de ser, se realiza a través de sí mismo ([1947] 1956, p. 14; traducción modificada).¹⁸

El desvelamiento del ser es un movimiento doble, originario y espontáneo, de nihilización y significación del ser, por medio del cual el hombre

¹⁷ “No se puede colmar a un hombre, no es un vaso de agua que se deje llenar con docilidad; su condición es sobrepasar (*dépasser*) todo lo dado; no bien alcanzada, su plenitud cae en el pasado” (Beauvoir, [1944] 1995, p. 25; traducción modificada). Para un análisis de esta idea desde la noción ontológica de libertad véase Bergoffen (2004, pp. 82-83), para quien el sobrepasamiento implica la concepción del hombre como trascendencia-trascendida.

¹⁸ En la versión castellana, Solero traduce “*il y ait de l'être*” por “que tenga ser”. Se trata de un importante error de traducción, puesto que “*il y a*” es “hay”, no “tener”. “*il y ait de l'être*”, en subjuntivo, significa: “que haya ser” o “que haya el ser”, mas en ningún caso “que tenga ser” o “que tenga el ser”.

hace que haya ser y se revela a sí mismo como el ser que desvela el ser (Gothlin, 2003, pp. 48-50)¹⁹. Al respecto, Beauvoir afirma: “[N]o hay ser sino por la presencia de una subjetividad que lo devela, y es necesariamente desde el centro de mi subjetividad que me enlace hacia él” ([1944] 1995, p. 112; el subrayado es del original; traducción modificada). Para Beauvoir, la revelación del objeto como objetividad humana que tiene lugar cuando el hombre se hace carencia de ser equivale a nihilizar el ser o aspectos de éste. La nihilización debe entenderse como la introducción de vacíos, de negatividades, de ausencias en el ser y dicha actividad le compete al hombre en tanto éste es precisamente el ser que es carencia de ser ([1944] 1995, pp. 95, 121-122). Al proyectarse sobre el ser, el hombre lo forma, le imprime la forma de la subjetividad, la negatividad. De este modo, hace surgir el vacío en la plenitud de ser y revela al ser como sustancia fallida. Por medio de la introducción de la carencia de ser en la plenitud de ser, entonces el hombre se encuentra a sí mismo en el ser, al tiempo que desvela al ser en su carácter humano ([1947] 1956, pp. 32, 76). En este sentido, Beauvoir entiende que la nihilización es simultáneamente un movimiento de significación del ser, puesto que la recusación del ser como objetividad inhumana es la revelación de su sentido humano ([1947] 1956, pp. 32, 42).

Por último, debemos señalar que para Beauvoir el desvelamiento del ser no es otra cosa que el movimiento por medio del cual el hombre funda el mundo humano, al tiempo que se hace a sí mismo presente en él como hombre. Al nihilizar y significar el ser, el hombre hace del mundo el reflejo de la subjetividad: “Por su arrancamiento del mundo, el hombre se vuelve presente en el mundo y se hace el mundo presente [] Todo hombre se arroja en el mundo haciéndose carencia de ser; merced a ello contribuye a reves-

¹⁹ Según Gothlin (2003, pp. 48, 63-64), la concepción beaurovairiana del desvelamiento del ser está basada en la noción heideggeriana de “*Erschlossenheit*”, particularmente en el sentido que Corbin le da en su volumen de 1938. Allí, Corbin traduce “*Erschlossenheit*” por “*réalité-révélé*” y la entiende como la comprensión e interpretación del mundo. Gothlin observa que Beauvoir no sólo utiliza “*dévoilement*” y “*dévoiler*”, sino también “*révéler*” con la misma acepción semántica que “*dévoiler*”. Sin embargo, resalta que el “desvelamiento” beaurovairiano se distancia de la *Erschlossenheit*, en primer lugar, porque ésta implica que el *Dasein*, como apertura, es comprensión en y del ser, mientras que el “desvelamiento” de Beauvoir, en su acepción corbiniana, enfatiza la comprensión del ser sólo en tanto mero aspecto revelado. En segundo lugar, porque la noción beaurovairiana tiene elementos hegelianos –y sartreanos, agregamos nosotros–, que no están presentes en la *Erschlossenheit* de Heidegger. Cfr. Björk (2008, pp. 51-53), quien sin negar la importancia que la *Erschlossenheit* tiene en la filosofía de Beauvoir, considera que la idea beaurovairiana de desvelamiento está más cerca de las filosofías de Husserl, Sartre e, incluso, de Merleau-Ponty, que de la de Heidegger.

tirlo de significación humana, lo devela” ([1947] 1956, pp. 14, 42; traducción modificada). El mundo, en efecto, no es para Beauvoir una facticidad extraña, una objetividad independiente sino, por el contrario, una figura definida, la expresión del proyecto del hombre. De aquí que el humanismo de Beauvoir conciba al mundo como un “mundo querido” y “parlante”, es decir, humanamente significativo ([1947] 1956, pp. 18, 79; Mahon, 1997, p. 40). Así, la filósofa concluye que existir es arrojarse al mundo (Beauvoir, [1947] 1956, p. 43) o, otros términos, darse un lugar en la plenitud de ser haciendo que haya mundo para el hombre.

II. Heidegger: Post-humanismo o más allá del hombre

II. A. La crítica general de Heidegger al humanismo

Para Heidegger, el humanismo se inscribe dentro de la metafísica y, por lo tanto, implica el olvido del ser. En efecto, la preocupación fundamental del humanismo es la determinación de la esencia del hombre (*Mensch*). Al partir del problema del hombre, un ente entre otros, el humanismo comienza por los entes y pasa por alto la distinción entre “ser” y “ente” cerrando la pregunta por el ser (*BH*, 321-322; Grassi, 1992, p. 24).²⁰

El mismo interrogante que Beaufret le dirige Heidegger en su carta, cómo devolver un sentido a la palabra “humanismo”, pone de manifiesto no sólo que él trata de conservar la palabra, sino también y sobre todo que la misma palabra ha perdido su sentido, y lo ha perdido por el mismo hecho de ser metafísica. “*Humanum*”, primer término que compone “*Humanismus*”, remite a la esencia del hombre, la *humanitas*, mientras que la terminación “*ismus*” indica que la *humanitas* es considerada como algo esencial (*BH*, 344-345). Este es también el punto de coincidencia de todos los humanismos históricos, más allá de las diferentes formulaciones que cada uno presenta. Ellos se ocupan de determinar aquello que hace del *homo* un *homo humanus*, es decir, de determinar su esencia, la *humanitas*, como aquello donde radica su humanidad (*Menschlichkeit*). Mas, cuál es tal esencia: todos los humanismos, dice Heidegger, han supuesto que aquella consiste en que el hombre es un animal racional (*BH*, 319, 322, 345).

²⁰ Las referencias de *BH* se realizan teniendo en cuenta la numeración canónica del vol. 9 de la *Gesamtausgabe* que sigue la edición de la editorial Alianza que utilizamos.

II. B *Humanitas* y *animalitas*

II. B. 1. Heidegger: *Humanismo animal*

La concepción humanista del hombre como “animal racional” determina la humanidad del *homo humanus* a partir de su diferencia específica respecto del animal: la racionalidad.²¹ Desde esta perspectiva, el hombre es entendido como un ente que, en todo tiempo y lugar, se destaca del resto de los entes por su racionalidad. En términos generales, esto presupone que la animalidad constituye la materia o la base sustantiva del hombre, mientras la racionalidad otorga la forma. De esta manera, el hombre sería el ente que media entre lo puramente animal, los animales, y lo inteligente en grado sumo, Dios o la entidad puramente inteligente (Duque, 2006, pp. 71-75).

Para Heidegger, empero, el problema no radica en cómo se defina la diferencia específica del *homo humanus*, sino en la misma determinación del hombre a partir de su diferencia específica. Al conducirse de ese modo, el humanismo queda encerrado en la idea de que el ser se halla siempre aclarado en su verdad, porque precisamente no piensa el ser, sino lo ente. Más allá de cómo se determine en cada caso la diferencia específica, este modo de proceder humanista, por un lado, presupone ya una interpretación anticipada de lo animal, de la vida, de la naturaleza, es decir, de lo ente. Por otro lado, ciñe al *homo humanus* al *homo animalis*. En efecto, la *humanitas* se determina en función de la *animalitas*, aun cuando se eleve a la humanidad a la mayor dignidad posible respecto de la animalidad. En este sentido, concluye Heidegger, el humanismo piensa al hombre no en función de su *humanitas*, sino en función de su *animalitas* (BH, 322-323).

En contraposición, la propuesta de Heidegger es pensar la esencia del hombre de modo originario, lo cual implica salirse de la metafísica y, por lo tanto, de la comprensión del hombre a partir de su diferencia específica. Al respecto, sostiene:

La esencia del hombre reside en la ex-sistencia (*Ek-sistenz*). Ésta es la que importa esencialmente, es decir, la que importa desde el propio ser, por cuanto el ser hace acontecer al hombre en ex-sistente en la verdad del ser a fin de que sea la guarda de dicha verdad [...] En la existencia se abandona el ámbito del *homo animalis* de la metafísica [...] Pensar la verdad del ser significa también pensar la *humanitas* del

²¹ No nos ocupamos de la teoría de la animalidad de Heidegger, puesto que ello implicaría alejarnos del objetivo de nuestro presente trabajo. Nos restringimos a mostrar la relevancia que tiene la determinación del hombre desde su diferencia específica a propósito del problema del humanismo.

homo humanus. Lo que hay que hacer es poner la *humanitas* al servicio de la verdad del ser, pero sin el humanismo en sentido metafísico (BH, 345, 352).

Elevar al hombre a su dignidad originaria requiere dejar de pensar desde la centralidad del hombre y dar paso al darse del ser. En este sentido, si nos decidimos, dice Heidegger, a conservar la palabra “humanismo”, se trataría de un humanismo extraño en el que hombre como tal es abandonado (BH, 345).

II. B. 2. Beauvoir: El ambiguo animal racional

Beauvoir, al igual que gran parte de la tradición, comprende al hombre en términos de su diferencia específica. PMA comienza con las siguientes palabras:

“El continuo quehacer de nuestra vida es levantar el edificio de la muerte”, dice Montaigne [...] Esta trágica ambivalencia que únicamente el animal y la planta padecen, el hombre la conoce, la piensa. Por aquí, una nueva paradoja se introduce en su destino. “Animal razonable”, “caña pensante”, se evade de su condición natural sin, no obstante ello, liberarse; este mundo del cual es conciencia, se integra con él; se afirma como interioridad pura, contra la cual se vuelve impotente toda fuerza exterior, y se siente a sí mismo como una cosa aplastada por la oscura gravidez de las otras cosas [...] Este privilegio que sólo a él le pertenece, esto es, de ser un sujeto soberano y único en medio de un universo de objetos (Beauvoir, [1947] 1956, p. 10).

De modo general, Beauvoir relega la animalidad al ámbito de la naturaleza, de la inmanencia. La animalidad del hombre constituye su dimensión natural, física, en la que se destaca particularmente el cuerpo como materia y carne, y como *locus* de fuerzas instintivas muchas veces incontrolables. Por su parte, la racionalidad es la facultad de pensamiento y conocimiento, que sólo el hombre posee y que hace de él un sujeto que trasciende la animalidad.²² Sobre este último punto, cabe recordar que Beauvoir se hace eco de la idea cartesiana de *cogito*, a la que concibe como la verdad universal y, a la vez, como una experiencia singular a la que todos los hombres acceden por el mero hecho de ser seres pensantes. En efecto, en tanto *cogito*, todo existente tiene una captación inmediata de sí. Sin embargo, a diferencia de Descartes, el *cogito* existencialista no encierra al hombre en sí mismo, puesto que la captación de sí implica el captarse frente a un otro y, en este sentido, el otro es también captado de modo simultáneo a la presencia inmediata a sí ([1947] 1956, p. 18; Björk, 2008, pp. 35-39).

²² Beauvoir ([1944] 1995, pp. 19-25; [1947] 1956, pp. 9-11; [1958] 2008, pp. 314-315, 342; [1963] 2011, p. 746).

El hombre, entonces, se distingue del animal por el hecho de ser conciencia de sí, del mundo y de los otros. Pero allende las especificaciones posibles sobre esta cuestión, lo que nos interesa resaltar aquí es que, según la filósofa francesa, la animalidad y la racionalidad conforman dos dimensiones de la ambigüedad de la condición humana (Beauvoir, [1947] 1956, p. 11). La ambigüedad es una noción amplia en el pensamiento de Beauvoir. Por un lado, significa que la existencia no tiene un sentido definido ([1947] 1956, p. 124). Por otro, refiere a la irreductibilidad y tensión constante entre las diferentes dimensiones de la existencia: lo animal-natural y lo racional-espiritual, la temporalidad en sus tres dimensiones temporales, la libertad y la servidumbre, la interioridad y la relación con los otros, la inmanencia y la trascendencia ([1947] 1956, pp. 9-11).²³

La trascendencia de la animalidad que conlleva el hecho de que el hombre es un sujeto no implica que éste sea independiente o quede liberado de aquella. Por el contrario, existe entre ambas dimensiones una tensión constante que no debe ser suprimida. Gran parte de la tradición intentó evadir la ambigüedad que conlleva la idea de “animal racional”, o bien subsumiendo una dimensión a la otra, o bien confundiéndolas. Pero este proceder no hace más que negar la condición de posibilidad de la existencia del hombre en tanto tal, que es precisamente la ambigüedad. En este sentido, Beauvoir aboga por la asunción de la “íntima discordancia” que es el hombre en tanto animal pensante ([1947] 1956, pp. 10-11; [1960] 2006, p. 67; Weiss, 2004, pp. 283-288).

Aunque Beauvoir considera que mediante la afirmación de la ambigüedad se distancia del modo en que la tradición concibió al “animal racional”, desde la perspectiva de Heidegger, afirmar la tensión entre la animalidad y la racionalidad no conforma ningún adelanto en la materia. En efecto, como dijimos, para Heidegger no importa cómo se entienda la racionalidad del *homo humanus*. El problema radica en el mismo hecho de concebir al hombre a partir de su diferencia específica, punto claramente presente en el pensamiento de Beauvoir. En este sentido, desde el posicionamiento de Heidegger, Beauvoir forma parte de la metafísica.

II. C. Heidegger: La *Ek-sistenz* o el estar en el claro del ser

La tesis de SZ, según la cual la esencia del *Dasein* radica en la existencia, constituye uno de los puntos centrales de la discusión que Heidegger

²³ Para un desarrollo de la noción beauvoiriana de “ambigüedad”, véase Keltner (2006, pp. 201-206).

entabla con el existencialismo en *BH*. Se puede afirmar, incluso, que toma distancia del existencialismo mediante la crítica a la interpretación francesa de su noción de existencia y a través de la elucidación de este concepto (Kleinberg, 2005, pp. 191-193).

La noción heideggeriana de “*Existenz*” de *SZ* nada tiene que ver con la idea francesa de “*existence*”. Según Heidegger, esta última se corresponde con la noción tradicional y metafísica de “*existentia*”, que refiere a la realidad efectiva. Pero “*Existenz*”, tanto en los términos de *SZ* como en los de *BH*, no remite al modo de ser del hombre como realidad efectiva, que lo distinguiría de los otros entes en su dignidad de persona, *cogito* o sujeto (*BH*, 316-317, 325, 328). Lo propuesto en la obra de 1927 es algo precursor: se da, en términos originarios, con anterioridad al pensar la realidad efectiva del hombre, se trata de un pensar anterior a toda ontología y que está por fuera de la metafísica (*BH*, 329). Si a partir de esta observación nos volvemos sobre *SZ*, observamos que ya en el § 9, en el que afirma la tesis en cuestión, Heidegger se cuida de aclarar que retiene el “ser ante los ojos” como significación ontológica de “*existentia*” y, por lo tanto, para referir a los entes que no tienen el modo de ser del *Dasein*. Por el contrario, reserva “*Existenz*”, en tanto determinación del ser, para indicar al *Dasein* (Heidegger, [1927] 2007, p. 54).²⁴ Por otra parte, en *BH* sostiene al respecto:

En *Ser y Tiempo* hemos subrayado la frase: “La ‘esencia’ del *Dasein* reside en su existencia (*Existenz*)” [...] Lo que dice la frase es que el hombre (*Mensch*) se presenta de tal modo que es el “aquí” (“*Da*”), es decir, el claro del ser. El “ser” del “aquí”, y sólo él, tiene el rasgo fundamental de la existencia (*Ek-sistenz*), es decir, del extático estar dentro de la verdad del ser. La esencia extática del hombre reside en la existencia (*Ek-sistenz*), que sigue siendo distinta de la *existentia* metafísicamente pensada (*BH*, 325).²⁵

²⁴ Según Rae, la diferencia entre *SZ* y *BH* no radica en que afirman tesis contrarias, sino en un cambio de método. Mientras en *SZ* Heidegger recurre a la analítica del ser humano para revelar la verdad del ser, *BH* se enfoca en el ser para revelar la verdad ontológica del ser humano (2010, pp. 24, 30-31). Creemos que la idea general de Rae es acorde a las afirmaciones que el propio Heidegger realiza al respecto en *BH*. Sin embargo, consideramos problemático hablar, como él hace, de “ser humano” e, incluso, de “verdad ontológica del ser humano”, puesto que, como hemos dicho, “*Dasein*” no es un sinónimo sin más de “ser humano” y, por otro lado, de lo que se trata en tanto en *SZ* como en *BH* es de algo precursor que es originariamente anterior a la ontología.

²⁵ El término alemán “*da*” puede traducirse tanto por “aquí” como por “ahí”. En la versión castellana de *BH* “*Dasein*” aparece traducido como “ser-aquí” y en la de *SZ* como “ser-ahí”. El lector debe comprender que “ser-ahí” y “ser-aquí” refieren al mismo término alemán y que, por tanto, son equivalentes.

El hombre es el “aquí” del ser, se da en la exposición, en el arrojamiento del ser. De ahí que, en tanto existente, el hombre soporta el *Da-Sein* (BH, 327). En este sentido, la existencia del hombre, dice Heidegger, radica en el estar en el claro del ser (BH, 323-324).

Según Haar, se presenta aquí una especie de aporía en el pensamiento heideggeriano: si el hombre coincide con el claro del ser, no habría distinción entre el ser y el hombre. Sería preciso, entonces, mantener la distinción entre el “aquí” que es el hombre y el ser en sí mismo, lo cual llevaría a que el hombre no coincida con el claro del ser (1993, p. 62).²⁶ Creemos que esta aporía está mal planteada de antemano, en cuanto parece suponer que el hombre y el ser son dos “entidades” que *son* y que es preciso poner en relación. Para Heidegger, la relación entre el hombre y el ser no debe concebirse en términos tradicionales, ni bajo la relación sujeto-objeto, ni bajo una que los tome como dos tipos de seres o entes separados que sea preciso vincular. Heidegger se ocupa de aclarar que sería un malentendido afirmar que “el ser es”. En efecto, “es” se suele decir de algo que es, es decir, de lo ente. En este sentido, la oración “el ser es” estaría poniendo al ser como un ente, o sea, como algo que justamente el ser no es. Para evitar la confusión que trae aparejada la proposición “el ser es”, Heidegger dice “*es gibt*”, “se da” (BH, 334). El “*es gibt*”, tal como el filósofo lo utiliza, no debe comprenderse bajo el sentido que el término tiene en el habla alemana cotidiana, es decir, como “hay”. Se trata, por el contrario, del pronombre impersonal “*es*” y del verbo “*geben*”, “*dar*”, en su conjugación correspondiente, la tercera persona del singular. De este modo, “*es gibt*” dice que el ser (*das Sein*), referido por el impersonal “*es*”, “*da*” (*gibt*). Al respecto, sostiene:

En *Ser y Tiempo* se dice precavidamente y con toda la intención: *il y a l'Être*, esto es, “se da” el ser. El francés *il y a* traduce de modo impreciso el alemán “*es gibt*”, “se da”. Porque el “*es*” impersonal alemán que “*da*” aquí es el propio ser. El “*da*” nombra sin embargo la esencia del ser que da, y de ese modo otorga, su verdad. El darse en lo abierto, con lo abierto mismo, es el propio ser (BH, 334).²⁷

²⁶ Haar encuentra la solución a la aporía en la noción heideggeriana de “*Ereignis*”, a la que nosotros hacemos referencia en lo que sigue desde el planteo de Duque. No proseguimos la argumentación de Haar porque su perspectiva no se ajusta al lineamiento que tomamos en nuestro trabajo. En este sentido, nos servimos de la aporía que el autor menciona con fines más bien didácticos, para introducir el resto de nuestras argumentaciones.

²⁷ Modificamos parcialmente la traducción de Cortés y Leyte, quienes en la tercera línea de la cita traducen “*gibt*” por “se da”. El texto alemán dice: “*Denn das 'es', was ,hier' gibt, ist das Sein selbst*”. El sujeto de “*gibt*” es el “*es*” que aparece en la primera parte de la oración y que refiere a “*das Sein*”. Por ello, traducimos el “*gibt*” “*da*” y no por “se da”.

En cuanto existente, el hombre es en la apertura del ser (*BH*, 350). Mas esto no significa que el hombre, como señor de lo ente o sujeto soberano, se abra a sí y por sí mismo el claro del ser, o en otros términos, que se ponga a sí mismo en y como el “aquí” del ser. Por el contrario, es el propio ser el que le abre el claro al hombre en el proyecto extático y arrojado: “El que arroja en ese proyectar no es el hombre, sino el ser mismo, que destina al hombre a la ex-istencia del ser-aquí en cuanto su esencia” (*BH*, 337). En tanto soporta el ser-aquí, el hombre se encuentra arrojado por el ser mismo, no por sí mismo, a la verdad del ser, a fin de que existiendo en tal exposición, preserve dicha verdad y tome a su cuidado (*Sorge*) el claro del ser (*BH*, 330). En este sentido, Heidegger define al hombre como el pastor del ser, cuya existencia consiste en la guarda, en el cuidado de su verdad (*BH*, 331, 343, 350).

Nos hallamos ante una teoría muy distinta a la que el existencialismo cree hallar en la tesis de *SZ* mencionada. En efecto, no se trata de que el hombre se defina a sí mismo por su existencia efectiva, por sus acciones (Pattison, 2000, pp. 2, 8, 14). Tampoco, como profesa Beauvoir, de que el hombre en cuanto sujeto soberano sea quien se arroja y se proyecta en el ser. La concepción heideggeriana del hombre como el “aquí” del ser quiere decir que el hombre es proyecto *del* ser y es en este genitivo donde, según Duque (2006, pp. 90, 94), se condensa el pensar de Heidegger. A propósito de esto, sostiene:

[E]se “del”, o sea: el genitivo que encomienda el hombre al ser y consigna el ser al hombre, es [...] un acaecer que apropia y propicia la cópula de lo contrapuesto y, por tanto, antitética, creadoramente compenetrado: ese genitivo (no el ser, ni el hombre, sino la genética copertenencia de ambos) es el *Ereignis* (Duque, 2006, p. 90).

Esto es lo que Heidegger dice en *BH* cuando sostiene que, en su condición de arrojado, el hombre existe en el ser como acontecimiento propio (*Ereignis*) (*BH*, 342). Pero es el propio ser, apunta el filósofo, que en cuanto arrojado, destina para sí la esencia del hombre en el cuidado del claro del ser. En este sentido, es el ser mismo el que en el proyecto extático y arrojado confía al hombre, en tanto “aquí” del ser, la guarda de su verdad (*BH*, 332, 350).

En *BH* Heidegger también disipa las confusiones que trajo aparejadas el tratamiento de la noción de “mundo” en *SZ*. Según esclarece la carta, así como el ser no es producto del hombre, el mundo tampoco lo es (*BH*, 336-337). En este punto, nos encontramos nuevamente con otro distanciamiento importante de Heidegger respecto de la filosofía existencialista. Para el filósofo alemán, la idea de “ser en mundo” nada tiene que ver con

la idea existencialista del hombre como ser-en-el-mundo (Dastur, 2000, p. 129). Para Beauvoir, esta noción indica, por un lado, la presencia concreta del hombre, la existencia en términos de realidad efectiva, en contraposición a la esencia como mera forma, idea o naturaleza que antecede a tal presencia. Por otro lado, la filósofa entiende por “mundo” el reflejo de la subjetividad. Por el contrario, Heidegger anota: “El `ser en el mundo´ nombra la esencia de la ex-istencia con miras a la dimensión del claro desde la que se presenta y surge el `ex´ de la ex-istencia” (BH, 350). En efecto, la ex-istencia, pensada en términos extáticos y desde el contenido, es el estar afuera en la verdad del ser, a la cual el ser mismo se destina en el proyecto extático y arrojado. El hombre, en tanto existente, en cuanto “aquí” del ser, se encuentra precisamente en la apertura del ser, es decir, en el mundo: “`Mundo´ es el claro del ser, en el que el hombre está expuesto por causa de su esencia arrojada” (BH, 350). En este sentido, en tanto el hombre soporta el “ser-ahí” y la “esencia” se determina desde lo extático del “ser-ahí”, en su esencia el hombre existe o está afuera en el claro como verdad del ser, en la apertura del ser o, lo que es lo mismo, en el mundo (BH, 326-327, 350).

Consideraciones finales

Las propuestas de Beauvoir y Heidegger a propósito del humanismo son de una especie extraña. Beauvoir aboga por un humanismo existencialista que, aunque acaba sosteniendo una concepción tradicional del hombre como sujeto soberano, parte, sin embargo, de la peculiar idea de que el hombre no es. En este sentido, se trata de un humanismo cuyo punto de partida niega el carácter de ser del hombre. En el caso de Heidegger, nos hallamos ante una propuesta según la cual un humanismo auténtico y originario requiere pensar al hombre en función de la verdad del ser, mas no al hombre como tal. En este caso, se trata de un planteo que aboga por el abandono del hombre.

Para Heidegger, según anota en BH, las concepciones humanistas que definen al hombre como sujeto, como es el caso de Beauvoir, no son falsas. Sin embargo, no elevan la humanidad del hombre a su auténtica dignidad, puesto que al pensar al hombre, piensan lo ente, pero no el ser (BH, 330). Desde tal proceder metafísico, el humanismo no presenta más que una concepción antropológica del hombre, que cierra la posibilidad de pensar la relación originaria entre el hombre y el ser (Grassi, 2006, pp. 45-47).

El existencialismo, según Heidegger, falla al considerar que la “existencia” de SZ presenta las bases de la doctrina existencialista. En efecto, allí

no se trata de pensar al hombre en su realidad efectiva, en priorizar ésta por sobre la esencia, sino, por el contrario, de pensar el ser, la verdad del ser y, en este contexto, de pensar “la esencia del hombre determinada desde el ser mismo” (BH, 346). Lo que importa del hombre en el pensar heideggeriano, ya desde su obra del año 27, es el modo en que éste se presenta en su existencia como esencial a la verdad del ser. En este sentido, SZ piensa contra el humanismo. Sin embargo, no se trata de un anti-humanismo que revalorice lo inhumano, sino de un pensar que ponga de relieve la humanidad del hombre al servicio de la verdad del ser (BH, 330). De esta manera, si se preserva la palabra “humanismo”, a lo que Heidegger no le encuentra mucho sentido, se trataría de un humanismo en el cual “lo que está en juego ya no es el hombre” (BH, 343).²⁸

Para Beauvoir, el planteo de Heidegger carecería de sentido. Primero, porque una concepción que no pone al hombre en el centro, no es un humanismo. Segundo, porque, según hemos visto, solo hay ser por el desvelamiento que de éste hace el hombre en tanto sujeto soberano. En *La force des choses*, la autora comenta que en 1951 Sartre visita a Heidegger. El encuentro se redujo a conversar sobre la molestia de Heidegger a propósito de la sátira que Gabriel Marcel acababa de hacer del “existencialismo heideggeriano” en *La dimensión Florestan*.²⁹ La decepción de Sartre ante la visita fue evidente: “Heidegger cedía al misticismo, me comentó Sartre; y agregó abriendo los ojos: ‘Cuando mil estudiantes y profesores se cansan estudiando a Heidegger el día entero, ¡se da cuenta!’” (Beauvoir, [1963] 2011, p. 336). Allende las consideraciones sartreanas que podrían desprenderse de esto, lo cierto es que Beauvoir no dudaría en rechazar la concepción de Heidegger del humanismo, porque entendería que desplaza la soberanía del hombre y la reemplaza por otra cosa que sí mismo, en este caso, por la soberanía del ser.

Heidegger, por su parte, podría responder a esta posible objeción y decir que la crítica parte de un pensar metafísico, y la co-pertenencia del ser y el hombre a la que él apela está por fuera de dicho pensar. Pero apreciaciones de este tipo no competen ya a este trabajo. En vistas a lo que hemos estudiado, podemos decir que las consideraciones de Beauvoir y Heidegger sobre

²⁸ Al respecto, Sloterdijk (2006, p. 39) sostiene que, en BH, Heidegger sienta las bases para un pensamiento “trans-humanístico” o “post-humanístico” que no es equivalente a “anti-humanismo”.

²⁹ Por entonces, *La dimensión Florestan* no estaba publicado, pero en ese año se había realizado una lectura pública del texto y al año siguiente se transmitió por radio (Beauvoir, [1963] 2011, p. 336). El texto se publica en 1958 bajo el sello Plon, París.

el humanismo difícilmente puedan hacer del “humanismo” un significante con sentido unívoco. Sus concepciones acerca del humanismo tradicional, así como sus ideas sobre lo que es o debería ser un humanismo auténtico son, en cierta medida, irreconciliables.

Bibliografía

- Bauer, N., “Being-with as being-against: Heidegger meets Hegel in The Second Sex”, *Continental Philosophy Review* 34-2 (2001), 129-149.
- Bauer, N., “Beauvoir’s Heideggerian Ontology”, en Simons, M. (eds.), *The Philosophy of Simone de Beauvoir*, Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 2006, pp. 65-91.
- Beauvoir, S. de, *Pyrrhus et Cinéas* [PeC], París, Gallimard, 1944 (ed. francesa que utilizamos: Gallimard, 1971; *Para qué la acción*, trad. Juan José Sebrelli, Buenos Aires, Leviatán, 1995).
- Beauvoir, S. de, *Pour une moral de l’ambiguïté* [PMA], París, Gallimard, 1947 (ed. francesa que utilizamos: Gallimard, 1972; *Por una moral de la ambigüedad*, trad. F. L. Solero, Buenos Aires, Ed. Schapire, 1956).
- Beauvoir, S. de, *L’existentialisme et la Sagesse des Nations*, París, Éditions Nagel, 1948 (*El existencialismo y la sabiduría de los pueblos*, trad. Horacio Pons, Barcelona, Edhasa, 2009).
- Beauvoir, S. de, *Memories d’une jeune fille rangé*, París, Gallimard, 1958 (*Memorias de una joven formal*, trad. D. Bullrich, Buenos Aires, Sudamericana-Debolsillo, 2008).
- Beauvoir, S. de, En *La force de l’age*, París, Gallimard, 1960 (ed. francesa que utilizamos: Gallimard, *La plenitud de la vida*, trad. S. Bullrich, Buenos Aires, Sudamericana-Debolsillo, 2006).
- Beauvoir, S. de, *La force des choses*, París, Gallimard, 1963 (*La fuerza de las cosas*, trad. de Ezequiel de Olaso, Buenos Aires, Sudamericana-Debolsillo, 2011).
- Bergoffen, D., “Pyrrhus and Cineas”, en Simons, M. et al. (eds.), *Simone de Beauvoir. Philosophical Writings*, Urbana and Chicago, University Illinois Press, 2004, pp. 77-150.
- Björk, U., *Poetics of Subjectivity. Existence and Expressivity in Simone de Beauvoir’s Philosophy*, Helsinki, Helsinki University Print, 2008.
- Dastur, F., “The critique of anthropologism in Heidegger’s thought”, en Falconer, J. E., Wrathall, M. A. (eds.), *Appropriating Heidegger*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 1 19-136.
- Duque, F., *En torno al humanismo. Heidegger, Gadamer, Sloterdijk*, Madrid, Tecnos, 2006.

- Frutos, E., “Existencialismo y moral (un libro de Simone de Beauvoir)”, en *Cuadernos Hispanoamericanos* 10 (1949), 189-193.
- Gothlin, E., “Reading Simone de Beauvoir with Martin Heidegger”, en Card, C. (ed.), *The Cambridge Companion to Simone de Beauvoir*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 45-55.
- Grassi, E., “La rehabilitación del humanismo retórico. Considerando el antihumanismo de Heidegger”, *Cuadernos sobre Vico* 2 (1992), 21-34.
- Grassi, E., *Heidegger y el problema del humanismo*, trad. de Ubaldo Pérez Paoli, Barcelona, Anthropos, 2006.
- Heidegger, M., *Sein und Zeit* [SZ], Tübingen, Niemeyer, 1927 (usamos la ed. alemana de Max Niemeyer Verlag Tübingen 1967; *El ser y el tiempo*, trad. J. Gaos, Buenos Aires, Fondo de cultura económica, 2007).
- Heidegger, M., “Brief über den Humanismus” [BH], en *Platons Lehre von der Wahrheit*, Bern, Francke, 1947 (utilizamos la ed. alemana de Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000; *Carta sobre el Humanismo*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2006).
- Keltner, S. (2006), “Beauvoir’s idea of ambiguity”, en Simons, M. (ed.), *The philosophy of Simone de Beauvoir*, Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, pp. 201-213.
- Kleinberg, E., *Generation Existential. Heidegger’s Philosophy in France 1927-1961*, Ithaca & London, Cornell University Press, 2005.
- Mahon, J., *Existentialism, Feminism and Simone De Beauvoir*, New York, Macmillan Press Ltd, 1997.
- Marks, E. *Simone de Beauvoir: Encounters with Death*, New York- New Brunswick, Rutgers University Press, 1973.
- Moser, S., *Freedom and Recognition in the Work of Simone de Beauvoir*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2008.
- Pattison, G., *The Later Heidegger*, London-New, Routledge, 2000.
- Pettersen, T., “Existential Humanism and Moral Freedom in Simone de Beauvoir’s Ethics”, en Bjørnsnø, A. y Pettersen (eds.), T., *Simone de Beauvoir. A Humanist Thinker*, Leiden-Boston, Brill Rodopi, 2015, pp. 69-200.
- Rae, G., “Re-Thinking the Human: Heidegger, Fundamental Ontology, and Humanism”, en *Human Studies*, Vol. 33, N° 1, 2010, 23-39.
- Rockmore, T., *Heidegger and French Philosophy. Humanism, antihumanism and being*, London-New York, Routledge, 2003.
- Sartre, J. P., *L’être et le néant*, París, Gallimard, 1943.
- Sartre, J. P., *L’Existencialisme est un humanisme*, Paris, Éditions Nagel, 1946 (*El existencialismo es un humanismo*, trad. Victoria Praci de Fernández, Barcelona, Edhasa, 2009).

- Simons, M., "Existentialism: A Beauvoirean Lineage", en *The Journal of Speculative Philosophy. Special Issue With The Society For Phenomenology And Existential Philosophy* vol. 26, N°. 2, (2012), 247-267.
- Simons, M., "Beauvoir interview (1985)", en Simons, M., *Beauvoir and The Second Sex. Feminism, Race, and the Origins of Existencialism*, Oxford, Rowman & Littlefield Publishers, 1999, pp. 93-100.
- Sloterdijk, P. *Normas para el parque humano*, trad. T. Rocha Barco, Madrid, Siruela, 2006.
- Soper, K., *Humanism and Anti-Humanism*, London, Hutchinson, 1986.
- Tidd, U., *Simone de Beauvoir*, London-New York, Routledge, 2004.
- Weiss, G., "Introduction to an Ethics of Ambiguity (1946)", en Simons, M. et al. (eds.), *Simone de Beauvoir. Philosophical Writings*, Urbana and Chicago, University Illinois Press, 2004, pp. 279-298.