

HEIDEGGER: LA RELACIÓN DE SU PENSAR CON LA ANTROPOLOGÍA

LUIS CÉSAR SANTIESTEBAN*

Resumen: La principal contribución del presente trabajo reside, en primer término, en que da razón de algunas nociones que adopta Heidegger tanto de Aristóteles como de San Agustín con vistas a la elaboración de la analítica del *Dasein*. Trata de mostrar también el carácter ambivalente de la relación del filósofo alemán con la antropología clásica (Aristóteles y San Agustín), ya que por un lado hace suyos motivos que resultan de su confrontación con dichas filosofías y por otro lado, toma distancia de ellas, por lo que hace a su enfoque. Se aborda a muy grandes rasgos la antropología filosófica contemporánea y se trata de establecer la relación que guarda Heidegger con ella. Asimismo, este escrito aspira a documentar la circunstancia que Heidegger pretende superar la concepción metafísica del hombre con su comprensión del *Dasein*.

Abstract: *The main contribution of this paper is first of all to explain some notions that Heidegger adopts from Aristotle as well as Saint Agustin with a view to the elaboration of his analytic of Dasein. It also tries to show the ambivalent characteristic of the relationship between the German philosopher and the classic anthropology (Aristotle and Saint Agustin) because on the one hand, it assumes motives that result from the confrontation with such philosophies and on the other, it rejects them by giving them another focus. A brief reference is made to contemporary philosophic anthropology and tries to establish the relationship that Heidegger holds with it. Likewise this paper wishes to document the fact that Heidegger pretends to surpass man's metaphysical conception through his understanding of Dasein.*

PALABRAS CLAVE: ANTROPOLOGÍA, *DASEIN*, HOMBRE, CUIDADO, METAFÍSICA

* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Autónoma de Chihuahua, lsanties@uach.mx

Ser y tiempo estaba planteada originalmente como una obra que debería confrontar lo nuevo de la antropología cristiana de San Agustín con la antropología pagana de la Antigüedad, en especial la de Aristóteles. Esta obra nunca se realizó, porque en la comparación de ambas antropologías pasó a primer plano de una manera cada vez más dominante la necesidad de una antropología propia.¹

(HEIDEGGER, 2003 b: 71-72)

Toda filosofía contiene, explícita o implícitamente, una idea del hombre. En efecto, la pregunta por el hombre ha acompañado de manera inveterada a la filosofía: así ha sido por lo menos a partir de Sócrates, pasando por Platón, Aristóteles, la Edad Media con San Agustín y Santo Tomás, la modernidad que empieza con René Descartes, pasa por Immanuel Kant y sigue con Friedrich Nietzsche. Sin embargo, la antropología filosófica en cuanto tal se constituye como disciplina filosófica hasta el siglo XIX, figurando entre sus principales fundadores Max Scheler, Arnold Gehlen y Helmuth Plessner.² Contemporáneo de ellos, Martin Heidegger, considerado uno de los filósofos más importantes del siglo XX, comparte su preocupación por el hombre. No obstante, a diferencia de ellos no escribe una antropología filosófica. De hecho, renuncia de manera inflexible al empleo de la nomenclatura *hombre* y en su lugar habla de *Dasein*. A pesar de ello Heidegger no practica, por así decir, una abstinencia antropológica, sino por el contrario, abrevia profusamente, como se verá, de la antropología aristotélica y agustiniana en su intrincado camino a *Ser y tiempo*. En realidad, pese a la confrontación de Heidegger con las antropologías mencionadas y otras de las cuales no me puedo ocupar aquí, su intención no está dirigida a la formulación de una antropología, como tampoco aspira a la escritura de una ética o una estética, debido a que abandona la concepción de la filosofía en la forma de disciplinas filosóficas, al ver en ello la inequívoca despedida del pensar originario.

El término *Dasein* designa, como se sabe, una idea fundamental en el pensamiento de Martin Heidegger, sin embargo, sigue siendo una de las nociones más expuestas a malentendidos a pesar de todos los esfuerzos de su parte por allanar su comprensión. Por ello, es necesario preguntarse: ¿Coincide el término *Dasein* con la expresión *hombre* mantenida por la tradición filosófica? ¿Se trata para Heidegger de una mera sustitu-

¹ Las traducciones de esta obra son mías.

² Su obra antropológica inexplicablemente permanece sin ser traducida a la lengua española a pesar de que su contribución, a esta disciplina, ha sido fundamental.

ción de palabras? O bien ¿pretende el título *Dasein* nombrar e invocar algo completamente diferente a lo que ha comprendido la tradición filosófica por *hombre*? ¿Qué ocurre con el hombre al interior de su fulgurante filosofar? ¿Cómo se las ve su pensar con la tradición antropológica? ¿Tienen razón sus detractores cuando le reprochan que a fuerza de pensar el ser ha incurrido en un olvido del hombre?

Con el fin de responder a estas preguntas me ocuparé en la primera sección de este trabajo, de la relación de Heidegger con la tradición antropológica clásica, tomando como ejemplos a Aristóteles y a San Agustín, y con ello documentar la afirmación que contiene el epígrafe. Es decir, trataré de mostrar que la confrontación de nuestro autor con la antropología aristotélica y agustiniana constituye el preludio de la analítica del *Dasein* de *Ser y tiempo*, al mismo tiempo, se intenta dejar constancia con ello que la relación de Heidegger con la antropología es ambivalente, ya que por un lado, se dedica intensamente a ella, pero siempre tomando distancia respecto a su enfoque. En la segunda parte, abordaré la relación que guarda con la antropología filosófica en *Ser y tiempo*, en el tercer apartado, trataré de ventilar brevemente la relación de Heidegger con la antropología filosófica de su tiempo, centrándome principalmente en Max Scheler, Ernst Cassirer y Arnold Gehlen; por último, se establece el lugar del *Dasein* en su pensamiento tardío.

HEIDEGGER Y LA ANTROPOLOGÍA CLÁSICA

Aristóteles: el modelo filosófico de Heidegger

Como ahora se sabe, Aristóteles es uno de los filósofos que mayor influencia ejerció en Heidegger. Sin embargo, en el marco de la recepción de su pensamiento, el influjo decisivo del filósofo griego hacia el alemán fue evidente para los que tuvieron, a la sazón, la ocasión de asistir a sus lecciones en Marburgo y Friburgo, hablo desde luego de Oscar Becker, Walter Bröcker, Helene Weiss, Hanna Arendt, Hans-Georg Gadamer, entre otros, no así para la mayoría de lectores no sólo alemanes sino de todo el mundo, que seguían a Heidegger, principalmente, a partir de sus publicaciones. Esta percepción cambia a raíz de la publicación de su obra póstuma. De la intensa y fecunda dedicación a Aristóteles dan testimonio sus cursos *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* (GA Bd. 18), *Platon: Sophistes*, (GA Bd. 19), *Ontología. Hermenéutica de la facticidad, Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die Phänomenologische Forschung* (GA Bd. 61).

Heidegger se ha referido de manera retrospectiva al efecto inspirador que tuvo El Estagirita en su camino intelectual.³ La razón por la cual opta por Aristóteles y no por Platón, se debe entre otras cosas, a que el primero representa la radicalización y consumación de los problemas de los cuales se ocuparon el segundo y sus precursores. Ahora bien, su interés por Aristóteles se dio simultáneamente con su trabajo fenomenológico en la cercanía de Edmund Husserl, desatendiendo una consigna fenomenológica del maestro, según la cual hay que guardarse de recurrir a la “autoridad de los grandes pensadores”.⁴

Heidegger mismo ha establecido los términos de su deuda, o bien la índole de inspiración que representó Aristóteles para él, refiriéndose al Estagirita como un modelo.⁵

En su explicación aparece expresamente lo que ya estaba presente en la historia de la interpretación griega de la existencia. Aristóteles no tiene otra tendencia que decir, lo que reside en el ser natural de la existencia, lo que es evidente. Pero precisamente, eso es a menudo lo más difícil de decir. (GA Bd. 18: 45. La traducción es mía)

No es inútil decir que este pasaje aparece precisamente en el marco de la interpretación heideggeriana de la determinación aristotélica del ser del hombre. Acaso en ese sentido se revela Aristóteles para Heidegger como el paradigma hacia el cual se orienta, en la medida que trata también de tematizar de manera filosófica lo evidente, que es lo que se nos sustrae con más facilidad. Piénsese por ejemplo, en la cotidianidad y la disposición afectiva, que habían sido pasadas por alto en la filosofía anterior, y en *Ser y tiempo* son objeto de un análisis paradigmático. Puede decirse de hecho, que Aristóteles es un fenomenólogo *avant la lettre*, y en eso reside acaso la fascinación que ejerció en el filósofo alemán. Al entrar en contacto con la filosofía Aristotélica se le hizo claro que en sus textos aparece la idea del hombre y de la existencia de manera inmediata y auténtica.

En lo que sigue, trataré de dar razón de algunas nociones del ideario filosófico de Aristóteles que Heidegger hace suyas para el desarrollo de su analítica ontológica y mostrar con ello que su consagración a la antropología aristotélica constituye, en parte, la escritura preliminar de *Ser y tiempo*.

³ Günter Figal señala que Heidegger tiene que ser comprendido a partir de la filosofía clásica griega. Véanse Figal, 1988: 19 y 1992: 10.

⁴ Heidegger, 1988: 86. Las traducciones de esta obra son mías.

⁵ “Mentor en la busca fue *Lutero* joven; modelo, *Aristóteles*, a quien aquel odiaba. Impulsos me los dio *Kierkegaard*, y los ojos me los puso *Husserl*” (Heidegger, 2000: 22).

Existen buenas razones para pensar que Heidegger se inspira en la determinación de *animal político* de Aristóteles para el desarrollo de su teoría del *Mitsein*, *coestar*. Se puede rastrear esta influencia tomando como base la lección de Marburgo del verano de 1924. GA Bd. 18; en donde señala: “El ser humano es un ente tal, que es un ζῶον πολιτικὸν ὄν, que tiene en su estructura la posibilidad de un conformado Ser-en-la-πᾶσις”.⁶

Nosotros podemos tomar esta determinación que ha aparecido ahora respecto al ser del hombre, de una manera aún más aguda. Hay que atender que con esta determinación no se constata un hecho que se pueda decir de esa manera que el hombre no está solo, sino que están unos con otros (*Miteinander*). Este estar uno con otro (*Miteinander*) significa un *Cómo del ser* (*Wie des Seins*): El hombre es en la forma de ser de estar con otros. La afirmación fundamental, que como ser vivo hago de mí, la afirmación primaria: “yo soy”, es en realidad falsa. Se tendría que decir: ‘Yo soy impersonal’ (*Ich bin Man*) ... Este impersonal es el verdadero *Cómo* (*Wie*) de la cotidianidad, del concreto, cotidiano, ser con otro”.⁷

Este pasaje demuestra que Heidegger traduce el ζῶον πολιτικὸν ὄν a su peculiar terminología como un *Miteinander*, convivir. La segunda parte de la cita presenta que ya había alcanzado la comprensión de que la relación con el otro cae, inexorablemente, bajo el yugo del impersonal (*das Man*), tal y como lo planteará más tarde en *Ser y tiempo*. Cuya visión la gana del comentario que hace de la concepción aristotélica del *logos echon*, el cual interpreta como un hablar, pero el hablar remite a su vez a un escuchar, lo cual lleva a la existencia del otro. En el contexto del análisis acerca de la determinación del ser del hombre como *Psyche* deriva la captación del impersonal, quien ejerce su dominio por medio del lenguaje. Ésta debe ser entendida, sin embargo, como una interpretación peculiar de Heidegger, que Aristóteles de ninguna manera sostiene.

Ahora expondré la estructura fundamental del *Mitsein*, *coestar*, como la desarrolla Heidegger en *Ser y tiempo*. En esta obra recurre al carácter de conformidad de la trama de útiles, mismos que postulan eventuales portadores, o bien usuarios. Este universo de útiles deja ver a los otros en su calidad de: productor, proveedor, dueño, destinatario; este mundo así concebido es de los otros, pero también es ya siempre mío, es un mundo compartido. El *Mitsein*, *coestar*, se distingue fundamentalmente del *estar a la mano* y del *estar ahí*, coexiste, tiene la misma forma de ser del *Dasein* que los pone en libertad. Heidegger emplea esta expresión “poner en libertad”, para distinguirla de

⁶ GA Bd. 18: 63-64.

⁷ GA Bd. 18: 63-64.

manera tajante de la instrumentalización que es propia del *estar a la mano*. La expresión *Dasein* no denota con claridad el hecho de estar referido a los otros, por eso tiene que recurrir Heidegger al título *Mitsein*, para dar razón de los otros que son *puestos en libertad* en el mundo. La soledad no invalida esta estructura fundamental, como tampoco la existencia gregaria la demuestra, sino más bien como existencial es condición de posibilidad de aquellas.

Por otra parte, Heidegger hace valer el siguiente hallazgo fenomenológico: al mecanismo de distanciamiento inherente al *Mitsein*, le es propio que en este *Miteinander* se ejerce un dominio de los otros sobre el *Dasein*. En el volcarse el *Dasein* hacia los otros pierde su ser, no es él mismo. Las posibilidades cotidianas de ser del *Dasein* están sujetas a la voluntad de los otros. La identidad del *Dasein* se resuelve así en el inapresable neutro, el impersonal (*das Man*). El *Miteinander*, convivir, cotidiano genera una uniformidad en la que desaparece el sello distintivo de cada uno. El *Dasein* renuncia a lo propio para cederlo al *Man*, impersonal. El alcance y carácter concreto del impersonal varía históricamente.

Hay un aspecto que, me parece, ha permanecido un tanto oscuro en cuanto a la procedencia de su desarrollo en *Ser y tiempo*, es el tema de las *Habladurías*, cuya fuente de inspiración, hasta donde puede verse todavía no se había podido determinar. Ahora bien, a la luz del curso de Marburgo de 1924, es posible reconstruir la manera en que Heidegger procede para la concepción de esta noción fundamental. En el contexto de su interpretación del *logon echon* aristotélico, Heidegger madura este concepto:

Este hecho, que los griegos vivieran en el lenguaje, se tiene que hacer presente y con ello atender al mismo tiempo: Si el lenguaje es la posibilidad más propia del *Dasein*, en la que se desenvuelve, es decir, concreta y regularmente, entonces es también este hablar la posibilidad, en la que se enreda el *Dasein* en una peculiar tendencia, se disipa en el modo del parloteo, y se deja llevar por ello. Este proceso de la vida, en el mundo, en que lo común es disiparse y caer en su mundo, en el que vive, se convirtió para los griegos mismos mediante el lenguaje en el peligro fundamental de su existencia. (GA Bd. 18: 108)

Este peligro lo ve Heidegger representado en la sofística, que es una forma de caída de la existencia. En un comentario, de sobremanera interesante señala nuestro autor, en este contexto, que la filosofía de Platón y Aristóteles se forjó sobreponiéndose al hegemónico parloteo que les rodeaba y no les cayó del cielo. Es importante señalar que aquí Heidegger emplea el término *Geschwätz*, que traducimos como parloteo chisme, y que en *Ser y tiempo* va a precisar como *Gerede*. Ahora me ocuparé de manera breve del carácter que adquiere su exposición en *Ser y tiempo*. El término

Habladurías, como lo indica Heidegger desde el principio, debe preservarse de un uso peyorativo. Se refiere a la *interpretación y comprensión* realizada por el *Dasein* en su cotidianidad. Las habladurías son pues un modo de ser propio del *Dasein*, lo cual quiere decir no son privativas de un sector de la sociedad, sino que es un *existencial* mediante el cual se afianza el impersonal. En las habladurías opera un desplazamiento del *ente* de que se habla por lo *hablado*. El *oír* y el *comprender* son acaparados en su totalidad por el habla cotidiana. Lo comunicado en el habla arroja bruma al ente de que se habla y se disipa en el mero hablar. Lo que cuenta es que se mantengan vivas las habladurías, que no se apaguen. Se caracterizan por la obstrucción del acceso inmediato al ente tratado, renunciando con ello a la apropiación del ente en cuestión, en favor de una transmisión y repetición *ad infinitum* de lo que se habla. Lo transmitido por el habla termina a su vez por imponerse y se le inviste de *Autoridad*. Estas no se manifiestan sólo en la forma oral, sino que también conforman lo escrito:

El *Dasein* no logra liberarse jamás de este estado interpretativo cotidiano en el que primeramente ha crecido. En él, desde él y contra él se lleva a cabo toda genuina comprensión, interpretación y comunicación, todo redescubrimiento y toda reapropiación [...] El predominio del estado interpretativo público ha decidido ya, incluso sobre las posibilidades del temple afectivo, es decir, sobre el modo fundamental como el *Dasein* se deja afectar por el mundo. (Heidegger, 2003a: 192)

A continuación doy cuenta de otro paralelismo de Heidegger con Aristóteles. El hombre no tiene trato con cosas (*Dinge*), sino con útiles (*Zeug*). El útil es útil-para, es decir, es un medio para un fin. Asimismo, este sólo tiene sentido en un universo de útiles, nunca como algo meramente aislado. Heidegger ilustra el análisis del mundo tomando como base el mundo de útiles.⁸ En virtud de esta concepción instrumental del mundo, Heidegger motivado a determinar al hombre como *por mor de sí mismo* (*worumumwillen*), con el fin de preservar la inalienabilidad de su ser. La totalidad respeccional (*Bewandtnisganzheit*) no va *ad infinitum*, sino que Heidegger la termina en el umbral del *Dasein*, que determina como un *por mor de sí mismo*. Este argumento recuerda el principio de finitud de fundamentaciones, que excluye un *regressus ad infinitum* y que lleva a cabo Aristóteles en la *Metafísica* y en la *Ética nicomáquea*. Para referirnos a la ética, evoquemos el inicio de esta obra en que El Estagirita asevera que la acción

⁸ Remito aquí al lector al curso temprano de Heidegger acerca de la *Ética nicomáquea* de Aristóteles, en que el filósofo alemán realiza un análisis pormenorizado de la *techne*, la *praxis* y la *phronesis* aristotélica. Para esto véase en particular GA Bd. 19: §§ 6, 7 y 8.

humana discurre basada en fines y que hay una multiplicidad de ellos. Acto seguido, señala que debe haber un fin último al que están supeditados los demás fines, pues de no ser así se irían *ad infinitum* y carecerían por tanto de sentido. Como se sabe, Aristóteles identifica este fin último con la felicidad.

Es bien conocido, que la *Retórica* de Aristóteles constituye el punto de partida para el desarrollo de su teoría de la *disposición afectiva* (*Befindlichkeit, Stimmung*). Heidegger mismo menciona en *Ser y tiempo* su deuda para con Aristóteles, quien le suministró la base para este aspecto central en su concepción del abrirse al mundo del *Dasein*.

No es un azar que la primera interpretación sistemáticamente realizada de los afectos que nos ha sido transmitida, no haya sido hecha en el marco de la “*psicología*”. Aristóteles investiga los *παθη* en el segundo libro de su *Retórica*. Contra el concepto tradicional de la retórica como una especie de “disciplina”, la *Retórica* de Aristóteles debe ser concebida como la primera hermenéutica sistemática de la cotidianidad del convivir. [Más adelante añade:] Pero lo que no suele advertirse es que la interpretación ontológica fundamental de lo afectivo no ha podido dar un solo paso hacia adelante digno de mención después de Aristóteles. (Heidegger, 2003a: 162-163)

El curso de Marburgo de 1924, constituye la primera tentativa expresa de Heidegger por desarrollar el carácter de ser de la disposición afectiva (*Befindlichkeit*) con ayuda del *παθη* aristotélico. Heidegger estaba muy impresionado por cómo Aristóteles esboza la situación retórica y qué efecto tiene la manera como se presenta el orador. En ello ve un paralelismo con la forma de ser del hombre mismo. Apartándose de las cualidades retóricas, se vuelven en Heidegger los *παθη* *determinaciones de la posibilidad de ser del hombre* en uno de los existenciales.

No sólo la manera como habla un orador, sino también la forma en que se presenta es decisiva para la disposición afectiva del oyente. El discurso sume al oyente en una determinada disposición afectiva, lo que por su parte es determinante en la constitución de una opinión del oyente. Según sea, por ejemplo, que el orador le sea simpático o airado decide cómo concibe la cosa. Por eso se trata que el orador logre transportar a su auditorio a un determinado *παθος*, despertar en él un entusiasmo por la cosa, de lo que se trata propiamente en el discurso.

Con eso retoma Heidegger un fenómeno considerado por la filosofía tradicional como una manifestación del alma y por eso fue excluido del terreno de las consideraciones filosóficas. Para él se trata de que las pasiones (*Affekte*) ya fueron vistas por Aristóteles como una caracterización del hombre en cuanto tal. La desatención, el

descuido de esta visión fundamental por parte de la tradición, tiene como consecuencia que la determinación del hombre siempre se haya orientado hacia la razón:

Estos *παθη*, “*Affekte*”, no son estados anímicos, se trata, en cambio, de una *disposición afectiva de lo viviente en su mundo*, en la forma, en qué es puesto ante algo, como se deja afectar por las cosas. Los afectos desempeñan un papel fundamental en la determinación del Ser-en-el-mundo, del ser con otro. (GA Bd. 19: 122)

El término *παθος* tiene varios significados y es un concepto fundamental en la filosofía aristotélica. Heidegger reconoce tres significados diferentes de este término que corresponden a su vez a tres contextos diversos. El primero, cuyo uso es el más generalizado, significa *naturaleza cambiante*. El segundo, con una connotación ontológica en el contexto de *ποσχειν* se traduce por *sufrir, padecer*. De entre estos retiene Heidegger el último significado que describe de la manera siguiente:

Un significado agudo: estado cambiante en relación con un determinado contexto de cosas; estado cambiante en un determinado ámbito de ser de la vida. Pasión (*Leidenschaft*). En este último significado es el *παθος* tema de la *Retórica* y de la *Poética*. (GA Bd. 19: 167)

Ante el trasfondo del hablar uno con otro, Aristóteles ventila la relación entre el *ηθος* del orador y el *παθος* del oyente. El orador apunta a una favorecedora construcción de opinión en el oyente. El *ηθος* es la manera como se presenta el orador en el discurso. Este no revela sólo lo que quiere el orador, sino también, de manera más decidida, el “correspondiente estar abierto del orador”.⁹ Con eso da Heidegger un paso importante para la obtención de la *disposición afectiva* como una forma de cumplimiento del *Ser-en-el-mundo*.

Los afectos (*Affekte*) no son pues un mero anexo de procesos psíquicos que deban ser excluidos de todo filosofar serio, sino que pertenecen como determinaciones de ser del Ser-en-el-mundo a la ontología fundamental. Este “primario estar orientado, la aclaración (el despejamiento) de su Ser en el mundo, no es un saber, sino un encontrarse”.¹⁰

En contra de la noción de retórica en su uso corriente como *Arte de la elocuencia* o bien *Arte de hablar bien en público*, profesa Aristóteles una concepción de ésta que tiene por objeto el obrar bien, el actuar bien. La retórica y la ética tienden pues a confluir. No podemos entrar aquí en un análisis detallado de la interpretación heideggeriana del

⁹ GA Bd. 19: 166.

¹⁰ GA Bd. 19: 98-99.

παθος de Aristóteles, pero con lo expuesto hasta aquí queda claro, me parece, que este es el contexto del que Heidegger va a configurar su comprensión de la disposición afectiva, tal como lo desarrollará más tarde en su obra fundamental.

Ahora expondré, brevemente, el sesgo que adquiere esta noción de la disposición afectiva en *Ser y tiempo* y enseguida en el Heidegger tardío.

Junto al *Habla (Rede)* y el comprender (*Verstehen*) concibe Heidegger la disposición afectiva (*Befindlichkeit*) como un eminente modo de la apertura. El comprender y la disposición afectiva se condicionan de manera recíproca, de suerte que el mundo abierto (iluminado) por el comprender está permeado por una disposición afectiva y ésta es, a su vez, comprensora. Para Heidegger, la disposición afectiva funge como el momento primario y fundamental en el acontecimiento de la luz. Lo que designa como *disposición afectiva* y determina como un existencial, es anterior a toda psicología de los sentimientos, y hay que evitar hacer una interpretación en esa dirección. Precisamente por su naturaleza fugaz y cambiante se ha pasado por alto hasta ahora su tematización. Pero su carácter fugitivo no decide en absoluto su falta de significado. En este carácter mudable reside que el *Dasein* esté ya siempre puesto en una *disposición afectiva* determinada. Heidegger señala que la *disposición afectiva* posee un alcance de apertura más amplio que el mismo conocimiento.¹¹ Le abre al *Dasein* su carácter de carga, sin que éste sepa de su razón. El carácter de apertura del conocimiento no es suficiente para mostrar los más profundos móviles de la *disposición afectiva*. El quedarse rezagado del conocimiento manifiesta una cierta opacidad que habla en contra de una completa transparencia del *Dasein*.¹² Por eso puede decir Heidegger: “‘abierto’ no quiere decir conocido en cuanto tal”.¹³ Por obra de la disposición afectiva se abre nuestro *ahí (Da)*, el cual por su parte, nos remite a nuestra facticidad, lo cual significa que el *de dónde* y el *a dónde* nos quedan ocultos, sin aclarar. Precisamente en virtud de la disposición afectiva, el *Dasein* es afectado por el ente. Este *ser afectado* es el presupuesto para todo trato con el ente en general.

Cuando decimos “mañana será otro día”, tal frase no la decimos en la inteligencia que mañana cambiará el mundo, ésta o aquella parte, sino que expresa la experiencia, que la *disposición afectiva* afecta la totalidad de nuestro Ser-en-el-mundo. Por desgracia no

¹¹ Heidegger, 2003a: 159.

¹² Véase el notable paralelismo con Miguel de Unamuno, pues habla en un plano óntico: “Nuestra filosofía, esto es, nuestro modo de comprender o de no comprender el mundo y la vida, brota de nuestro sentimiento respecto a la vida misma. Y ésta como todo lo afectivo, tiene raíces subconscientes, inconscientes tal vez” (De Unamuno, 2003: 8).

¹³ Heidegger, 2003a: 160.

podemos detenernos aquí en un análisis detallado de este fenómeno, cuyo tratamiento representa en *Ser y tiempo*, algunas de las páginas más deslumbrantes de esta obra, si es que se puede decir algo así. Sin embargo, quisiera enfatizar el papel tan decisivo que juega la *disposición afectiva* en *Ser y tiempo*, y el significado cada vez más importante que cobra este componente en su obra posterior. En su obra maestra, la *disposición afectiva* de la angustia es la que rescata al *Dasein* de la inautenticidad, en la medida en que lo sustrae de la dispersión en que se halla en los entes particulares y lo sitúa de cara al ser. En la segunda obra maestra de Heidegger, después de *Ser y tiempo*, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, hace depender la preparación del *otro comienzo*, precisamente de la *disposición afectiva fundamental (Grundstimmung)*. En el caso de *Ser y tiempo*, la *disposición afectiva* es algo que le sobreviene al *Dasein*, algo pues en lo que este no tiene ningún control, ni puede generar por sí mismo, es algo que escapa a su voluntad. Lo mismo sucede en el caso de los *Beiträge*, en que la *Grundstimmung* procede del destino del ser mismo (*Seinsgeschick*), y no es algo en lo cual el hombre pueda influir o forzar para su advenimiento. Se trata del hecho de que la salvación del hombre no depende enteramente de él mismo y que se encuentra colocado ante una constelación de fuerzas que lo trascienden. A mí me parece que todo ello encierra una lección que es preciso sacar del texto heideggeriano. Es a lo que quiero referirme con la *precariedad* que se abate sobre el hombre en la concepción de Heidegger del *Dasein*. Acaso con ello nos quiere dar a entender, en contraposición a la metafísica moderna, que el destino del hombre no depende por completo de su voluntad. Igualmente decisivo en este respecto es el hecho que el *Dasein* no se define tanto por el *yo pienso*, sino por el ser afectado por una *disposición afectiva (Stimmung)*, es decir, por su pasividad. Heidegger reconoce en el hombre un componente activo, pero con igual originariedad una *pasividad*. Por eso va a poder afirmar Hans-Georg Gadamer en algo que parece una paráfrasis de Heidegger: “El hombre no es sólo un hacedor, sino también un receptáculo”.¹⁴ Esta aseveración es en especial pertinente en tiempos de un activismo febril.

En el Heidegger tardío asume la *disposición afectiva* una mayor importancia para la *ética originaria* que él postula. El hallazgo filosófico de Heidegger es que el *Ethos* está fundado en una *disposición afectiva fundamental (Grundstimmung)*.¹⁵

La superación de la metafísica emprendida por Heidegger en el paso al *otro comienzo* está fundada en su noción de *disposición afectiva fundamental* del respeto (*Scheu*). Sólo a la

¹⁴ Safranski, 1996.

¹⁵ Tal es el desarrollo filosófico que realiza en *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, su obra póstuma que se publicó en 1989, con ocasión de los cien años del nacimiento del filósofo.

luz de los *Beiträge zur Philosophie* y *¿Qué es filosofía?* se descubre la relación entre *disposición afectiva fundamental* y *Ethos*, misma que en *Ser y tiempo* queda todavía escamoteada.

Hasta aquí me he referido a la veta de inspiración que representa Aristóteles para Heidegger. Sin embargo, el filósofo alemán se aparta de ciertas concepciones profesadas por El Estagirita. De Aristóteles procede la determinación del hombre como animal racional, con la finalidad de especificar lo distintivo del hombre que no puede consistir en la vida, indica Aristóteles, ya que ésta la comparte con las plantas. Asimismo, la vida sensible es común a los animales y al hombre, de donde infiere que lo propio del hombre es la razón.¹⁶ De igual forma, resulta decisiva su concepción del hombre como un ser social por naturaleza.¹⁷ La concepción aristotélica del hombre como animal racional es quizá la noción que de manera más encarnizada combate Heidegger.

El filósofo italiano Franco Volpi se ha hecho de un nombre en el mundo filosófico alemán y, por supuesto, también italiano, entre otras cosas por haber sido el primero en ocuparse de investigar los paralelismos entre Heidegger y Aristóteles. A continuación me referiré a algunos de sus hallazgos con el fin de dar más fuerza a esta indagación. Pero en primer término consignamos un pasaje de su obra *Heidegger e Aristotele*, donde informa acerca de la manera de proceder de Heidegger en su interpretación de Aristóteles, cuestión que me parece central:

Ahora, sin embargo, esta dinámica se explica no sólo en un nivel, por así decir, de superficie y es decir a lo largo de las líneas de la lectura directa de los textos aristotélicos por parte de Heidegger. Hay otra dimensión de la confrontación de Heidegger con Aristóteles particularmente significativa e interesante que se sustrae a una verificación de superficie y exige más bien, para ser localizada en un sondeo en profundidad. Se trata de aquella dimensión de la confrontación, de la que Heidegger parece haber querido, al menos en las obras publicadas, difuminar las huellas. (Volpi, 1984: 27-28. Las traducciones de esta obra son mías)

Volpi habla pues de dos formas de proceder de Heidegger en su diálogo con Aristóteles que deben ser muy bien diferenciadas. La primera da cuenta de una exégesis directa y puntual del texto aristotélico. A esta forma de interpretación pertenecen las lecciones que dictó Heidegger acerca de Aristóteles. La segunda, se manifiesta mediante un acto de interpretación más profundo y secreto en que se puede ubicar la

¹⁶ Aristóteles, 2000: 143-144.

¹⁷ Aristóteles, 1999: 27-28.

obra principal *Ser y tiempo*. Se realiza mediante una transformación, reinterpretación y radicalización en términos de una ontologización de las determinaciones aristotélicas. Para su tesis considera Volpi, en primer lugar, los escritos éticos de Aristóteles y encuentra en ellos muchos paralelismos con la analítica ontológica de Heidegger. Con ello ganó el pensador alemán, partiendo calladamente del Estagirita, de un nuevo y propio planteamiento filosófico. Tan solo, bajo invocación de esta segunda dimensión de la interpretación de Heidegger, sale a la luz lo que él adoptó del libro VI de la *Ética nicomáquea* e hizo fructífero para su propio programa filosófico. En efecto, si se lee *Ser y tiempo* haciendo abstracción de estas lecciones pareciera que Aristóteles no desempeña el papel central que en realidad juega en la concepción y elaboración de esta obra fundamental, asumiendo tan solo un aspecto soterrado. En esta obra, las alusiones a Aristóteles son episódicas y no dejan ver su ingente presencia como fuente de inspiración y veta de apropiación.

Según Volpi, representan las tres formas fundamentales del ser del ente que Heidegger desarrolla en *Ser y tiempo*, a saber *Dasein*, *estar a la mano* y *estar ahí* una correspondencia con las determinaciones aristotélicas de *Praxis*, *Poiesis* y *Teoria*. La conciencia debe ser una traducción de la *Phronesis*, el cuidado (*Sorge*) recuerda a la *Orexis* aristotélica y la resolución es una reinterpretación de la *prohairesis*. Heidegger partió además de la noción aristotélica de *Praxis* para captar su determinación del *Dasein* cabalmente. Cabe mencionar que en la caracterización del *Dasein* en Heidegger como *por mor de sí mismo* (*worumwillen*) resuena una connotación ética. Este hallazgo se ve corroborado si se piensa que Heidegger extrajo esta determinación del hombre de un contexto ético, es decir, de la *Ética nicomáquea* de Aristóteles, como he tratado de mostrar. Volpi nos ofrece en su estudio la imagen de *Ser y tiempo* como un palimpsesto de la *Ética nicomáquea*.¹⁸

La magnitud de la influencia de Aristóteles en Heidegger no ha sido todavía suficientemente documentada y valorada. Volpi ha demostrado y fundamentado una parte muy importante de este influjo, pero a la luz de la publicación de la obra póstuma de Heidegger que está en curso, se puede reconstruir de manera más puntual y precisa la dimensión real de esta herencia filosófica. Aquí me he referido brevemente a algunos aspectos de esta apropiación que lleva a cabo Heidegger del ideario filosófico de Aristóteles y que no han sido objeto de consideración por Franco Volpi, sin pretender con ello demeritar su tarea de interpretación; antes bien, complementarla.

¹⁸ Volpi, 1989: 225-240. Las traducciones de esta obra son mías.

San Agustín

En lo que sigue me referiré a San Agustín debido a la influencia que su pensamiento parece haber ejercido sobre el filósofo de Messkirch. Pues como se verá a continuación, ciertos aspectos de su obra están presentes en *Ser y tiempo*.

Se ha afirmado que la idea de *Sorge* (cuidado) la adopta Heidegger de su confrontación con la antropología agustiniana. San Agustín utiliza la palabra *cura*, que Heidegger traduce al alemán como *Sorge*. Heidegger fue efectivamente muy sensible a la caracterización que presenta San Agustín de la existencia en términos de un intermitente desasosiego: *Inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*. Para él, la existencia es una trémula pátina del tiempo. De San Agustín procede la imagen de la existencia atenazada por la angustia de existir.¹⁹ En el curso de su interpretación de las *Confesiones*, lección impartida por Heidegger en el semestre de verano de 1921, titula Heidegger el § 12: “El ‘curare’ como rasgo fundamental de la vida fáctica”.²⁰ Heidegger está en camino a *Ser y tiempo*, como lo prueba de manera fehaciente esta lección, hace suyo este motivo fundamental de San Agustín: “Ahora bien, este *curare* (preocuparse por) tiene un sentido relacional cambiante en el nexo fáctico-histórico de la vida. Nexo fenomenológico entre *curare* como preocupación (*vox media*) y *uti* (usar) como ocuparse de algo (preocupadamente)”.²¹ En este pasaje se ve con claridad, a la luz de una lectura de *Ser y tiempo*, las conversiones que efectuó Heidegger en esta obra como *Sorge-besorgen*. Nuestro autor empleó en este escrito la expresión *solicitud* (*Fürsorge*) para designar el modo de relación propio de un *Dasein* con otro y distinguirla claramente de la relación del *Dasein* con el *estar a la mano* que denomina *ocuparse* (*besorgen*).

En *Ser y tiempo* presenta Heidegger la existencia como una trama hecha de tiempo, se muestra transida de inquietud (*Sorge*). La preocupación por la propia existencia es el existencial de los existenciales, es decir, es la estructura fundamental que permea los otros existenciales. La existencia humana es una preocupación sin resquicio alguno, ya que aun el auto-olvido o el aturdimiento no la niegan, sino que más bien son expresión de ella misma. En su ímpetu aquietador el *Dasein* intenta acallar la preocupación de sí sin conseguirlo nunca, pues en la tentativa aquietadora resuena la *Sorge*. Esta dinámica de la caída entendida como un acallamiento de la *Sorge* no le resta validez a la estructura fundamental de ser del *Dasein*, antes bien la corrobora. Esta *Sorge*, cuidado, tiene

¹⁹ Véase Pöggeler, 1993: 43-54.

²⁰ Esta lección ha sido traducida al español por Jacobo Muñoz con el título *Estudios sobre mística medieval*, 1997: 58-64.

²¹ Heidegger, 1997a: 60.

su fundamento en la temporalidad y su forma de manifestarse es en su proyección al futuro. Aquí se observa también una ruptura de Heidegger con la tradición metafísica, al conferirle el primado al futuro sobre el presente. La *Sorge* es una especie de estiramiento, en cuyo pliegue se agitan temores, deseos, esperanzas. Heidegger ve la existencia marcada por la *preocupación* de cada uno por su propio poder ser; el hombre no es, en primera instancia un sujeto cognoscente, sino una existencia preocupada.

La lectura que Heidegger hace de las *Confesiones*, que centra su análisis en particular en el libro X, toma como base ciertas claves de interpretación: facticidad o vida fáctica es quizá la llave de acceso fundamental. Asimismo, Heidegger advierte ya en esta lección de guardarse de interpretar esta obra de San Agustín a la luz de su habilidad para la introspección o bien de su penetración psicológica, sino que el *quid* de estos desarrollos debe ser abordado a partir de la fenomenología con el fin de captarlos plenamente y dejar de lado cualquier enfoque teológico.²²

En su análisis del *curare* como rasgo fundamental de la vida fáctica, Heidegger llama la atención en dos concepciones centrales, a saber: la dispersión de la vida y la asunción de la existencia como una carga. Esta dispersión se hace patente en el hecho de que hay muchas actividades, ocupaciones que reclaman nuestra atención: “Porque *in multa defluximus* (nos hemos dispersado en muchas cosas), nos hemos fragmentado en lo diverso y caemos en la dispersión”.²³ Esta idea se convierte en un motivo central en su obra de 1927, *Ser y tiempo*, como trataré de mostrar a continuación.

Ahí sitúa Heidegger el análisis del *Dasein* en el contexto de su cotidianidad, la cual se ha pasado por alto en toda teoría del hombre. Por ello, tematiza el *estar a la mano* con el fin de poner de manifiesto la forma de ser del *Dasein* tal y como este se comporta inmediata y regularmente en el mundo. Antes que un ser teórico es un ser práctico. La solicitud de la totalidad de útiles hacia el *Dasein* puede ser tan ingente que termina por absorberlo por completo. La existencia volcada en el mundo de los objetos es lo que constituye el modo inauténtico de la existencia. Los útiles no están ahí de una manera casual y fortuita, sino que postulan un usuario, este es el *Dasein*.

Los útiles con su muda presencia solicitan al *Dasein*, lo reclaman para sí. Por eso hay pasajes en su obra en que Heidegger señala que el *Dasein* está expuesto al ente, en otros momentos habla de que está a merced del ente. Para Heidegger, el *Dasein* se halla volcado en el ente, disperso en el mundo de útiles. Para San Agustín, es por medio de la continencia que el hombre es congregado en su unidad con Dios. En él, el contramovimiento de la dispersión está representado por Dios, mientras que Heidegger,

²² Heidegger, 1997a: 63.

²³ Heidegger, 1997a: 59.

en una visión secularizada nos habla de la disposición afectiva de la angustia en la cual el hombre es rescatado de la dispersión de los entes particulares y puesto de cara a la *nada*, para acceder con ello al Ser.

Heidegger comparte con San Agustín la conciencia de la problemática de la existencia. La disyuntiva entre la existencia auténtica y la existencia inauténtica la encuentra Heidegger ya perfilada en el texto agustiniano de las *Confesiones*:

Y la cuestión es precisamente en qué modo de preocupación han de ser ejecutadas estas experiencias preocupadas. Estas experiencias preocupadas empujan de acuerdo con su propio sentido —el *finis curae delectatio*— a un determinado modo de ejecución. Lo que está en juego no es sólo la inseguridad, sino el peligro de ceder al “empujón” y caer en lo no genuino, en lo inauténtico. (Heidegger, 1997a: 72)

Por eso, en *Ser y tiempo*, Heidegger desarrolla la idea de que el *Dasein* comporta, a diferencia del *estar ahí*, la posibilidad de no ser él mismo. La caída del *Dasein* en el ente es reconstruible como característica del existir fáctico; existencia en el mundo significa pues: estar referido al ente en el mundo. El *Dasein* está fácticamente como caído. Esta caída es captada por nuestro autor como el peligro que se cierne sobre la vida fáctica. La molestia no es algo susceptible de ser objetivado, cosificado, sino lo que envuelve la existencia, sumiéndola en la experiencia de un tenerse a sí mismo como una carga, un peligro fáctico. El interés de Heidegger por la teoría agustiniana de la *Tentatio* radica en el hecho de que la caída está alojada en el hombre mismo, es, como dirá más tarde en *Ser y tiempo*, un existencial.

Heidegger fue muy sensible a la visión de la existencia en San Agustín como enajenada de sí, aunque no emplea el término enajenación, es evidente que este fenómeno subyace en la noción de existencia inauténtica: “El sí mismo se pierde precisamente en esta inserción mundana. Sentido de la caída genuina del sí mismo”.²⁴ Quizá ningún otro pasaje dé cuenta con mayor elocuencia, que el siguiente, en el que Heidegger adopta el concepto de caída en el marco de su interpretación de las *Confesiones*: “En la última y más decisiva y más pura preocupación por uno mismo, acecha la posibilidad de la caída abismática y del genuino perderse-uno-a-sí-mismo”.²⁵

San Agustín y Heidegger coinciden en lo siguiente: filosofar es dar testimonio del carácter problemático de la existencia. El siguiente pasaje aparece en el comentario

²⁴ Heidegger, 1997a: 97.

²⁵ Heidegger, 1997a: 97.

que Heidegger hace del libro X de las *Confesiones*: “Este conocimiento de la propia inseguridad (de la inseguridad en lo que a mí me afecta) anda a tientas en la oscuridad. No puedo simplemente mirar hacia mí mismo y encontrarme así abierto para mí. Estoy oculto para mí mismo”.²⁶ Igualmente, en la concepción heideggeriana, el *Dasein* no es algo a lo cual tenemos un acceso inmediato, no es una entidad autotransparente, sino que es ocultamiento y des-ocultamiento.

La tentación revela a Heidegger una de las claves de acceso a la existencia, despojándola desde luego de su connotación religiosa. En ella reconoce elementos de una originalidad que dan razón del *cómo* de la existencia.

Otro aspecto que merece destacarse es el relativo al análisis que Heidegger hace de la *concupiscentia oculorum* desarrollado por San Agustín en las *Confesiones* y que aparece en su curso en el § 14. No se requiere de mucha perspicacia para advertir que éste es el punto de partida de lo que Heidegger desarrollará más tarde en *Ser y tiempo* con el concepto de *curiosidad*. La metafísica está orientada desde sus inicios a una primacía del ver sobre los demás sentidos.²⁷ La vista es el más activo de los sentidos. El resorte de la curiosidad es el ver:

[...] con-cupiscere. Desear conjuntamente también una concentración, pero de un tipo tal que lo concentrado es precisamente lo mundano-objetivo y el *sí mismo* es arrastrado a ello [...] Esta concupiscencia radica en el ansia de conocimiento, en el ansia de experimentar obteniendo conocimiento, y aprendiendo en el ansia de mirar alrededor de uno en los campos y ámbitos más diferentes con vistas a averiguar lo que ocurre ahí (no a habérselas, simplemente con ello, no a manejarlo sin más). (Heidegger, 1997a: 65 y 78)

En el desarrollo que se realiza en *Ser y tiempo* la argumentación discurre en el siguiente tenor: La circunspección preside la ocupación que se las arregla con lo *a la mano*. Se da un desdoblamiento del ver hacia lo lejano y distante. La circunspección suspende la ocupación, pero aquella sigue actuando, sólo que ahora enderezada a un ver que capta solo el *aspecto*. El *Dasein* se disipa en esta captación del mundo desde el punto de vista de su aspecto, que Heidegger designa como *curiosidad*.

Interpretamos este fenómeno desde una perspectiva fundamental de carácter ontológico-existencial, sin restringirlo al mero conocimiento, el cual ya tempranamente y no por azar fue concebido en la filosofía griega como “placer de ver”. (Heidegger, 2003a: 193)

²⁶ Heidegger, 1997a: 71.

²⁷ *Cf.*, Heidegger, 2003b: 194.

En la curiosidad, *el ver* ya no está animado por el comprender lo que se ve, sino que el acto de ver se agota en él mismo. Este ver que hace abstracción de lo *a la mano* y que es acaparado por el *aspecto* del mundo, queda cautivo del carácter seductor de la novedad. Pero lo novedoso existe sólo para ser sustituido por algo nuevo, lo que lleva al ver de una excitación a otra. La curiosidad es la antípoda del asombro. El *Dasein* aligera con ella la carga de su Ser-en-el-mundo, pero el precio que paga por ello es muy alto, ya que se ve lanzado en la caída que, según Heidegger, posee una triple estructura: la distracción, la incapacidad de quedarse en el mundo y la carencia de morada (*Aufenthaltslosigkeit*). Las habladurías trazan los derroteros de la curiosidad. Ambas le transmiten al *Dasein* un sentimiento de autocomplacencia.

Por todo lo anterior, se hace patente el significado tan decisivo que desempeña para Heidegger la confrontación con la antropología aristotélica y agustiniana, de las que hace suyos diversos motivos que se volverán centrales en la escritura de *Ser y tiempo*, tales como la estructura del coestar (*Mitsein*), *disposición afectiva* (*Stimmung*, *Befindlichkeit*), las habladurías (*Gerede*), cuidado (*Sorge*), *Dasein*, *Praxis*, estar ahí (*Vorhanden*), la facticidad, la caída (*Verfallenheit*), la dispersión y la curiosidad. Desde luego que Heidegger no se limita sólo a estos aspectos del ideario aristotélico y agustiniano, sino que también los incorpora en su proyecto de una ontología fundamental, transformándolos en clave ontológica, y en consonancia con ello, guardándose de hacerlos valer como parte de un discurso antropológico.

HEIDEGGER Y SU RELACIÓN CON LA ANTROPOLOGÍA (SER Y TIEMPO)

Es preciso considerar que el proyecto filosófico de *Ser y tiempo* constituye una tentativa de responder a la crisis del hombre, de la ciencia, y del mundo en general. La ciencia, a pesar de su presencia incontestable en las diversas esferas de la vida del hombre, ha dejado de fungir como una instancia capaz de ofrecer orientación a un hombre cada vez más confundido. Asimismo, es necesario tener presente que los sucesos del nihilismo, “la muerte de Dios”, y las dos guerras mundiales cuestionan la idea de una naturaleza humana racional y, con ello, la ética pierde también su fuerza vinculante. Jean Paul Sartre rehusa hablar de una naturaleza humana y en su lugar afirma una condición humana.

El veredicto de Heidegger es un olvido del ser que se manifiesta de manera reiterada a lo largo de toda la historia de la filosofía occidental. A la base de tal constata-

ción se halla la distinción entre el ser mismo y el ser del ente, lo que denominará la *diferencia ontológica*.

Heidegger consideraba que la problemática actual del hombre precisa de un nuevo y diferente abordaje, y ve como una necesidad acuciante la pertinencia de un enfoque ontológico en que el problema del hombre sea planteado en el horizonte de la pregunta por el ser.

El ser no es un ente, por esa razón no puede ser definido en términos de género próximo y diferencia específica. La dificultad que se le impone a Heidegger es pues: ¿cómo hablar del ser, de algo que no es un ente? Por ese motivo *Ser y tiempo*, y la obra posterior de una manera más decidida, dan razón de la búsqueda de un lenguaje que haga justicia al ser, que lo pueda expresar de manera adecuada, preservando al mismo tiempo su misterio. Otro problema de igual importancia que se plantea es: ¿cuál es la vía de acceso al ser? ¿a quién debemos interpelar acerca de el ser?, ¿cuál es el ente señalado para informarnos del ser? Para Heidegger la respuesta que se impone es el *Dasein*. Este es el único ente, el cual es lo que pregunta y pregunta por lo que es: “A este ente que somos en cada caso nosotros mismos, y que, entre otras cosas, tiene esa posibilidad de ser que es el preguntar, lo designamos con el término *Dasein*”.²⁸ Este es el único ente que posee una precomprensión del ser, por vaga y difusa que esta sea, y una comprensión de su propio ser. Debido al comprender, el *Dasein* tiene una preeminencia ontológica en relación con los otros entes. Cabe mencionar que Heidegger reconoce tres formas fundamentales de ser del ente, a saber: estar ahí (*vorhanden*), estar a la mano (*zuhanden*) y *Dasein*.

Por más que ese comprender del ser sea, por así decir, prerreflexivo, mediante eso se erige como el único ente capaz de plantear la pregunta por el ser. El *Dasein* posee una comprensión del ser y en eso hace consistir Heidegger el hecho fundamental de la existencia. Tal comprensión del ser es inexpressa, lo que llama comprensión preontológica.

El *Dasein* se revela a Heidegger como la vía regia hacia la pregunta por el sentido del ser, puesto que en él se produce una comprensión del ser: “El planteamiento explícito y transparente de la pregunta por el sentido del ser exige la previa y adecuada exposición de un ente (*del Dasein*) en lo que respecta a su ser”.²⁹ La pregunta funda-

²⁸ Heidegger, 2003a: 30. No quiero dejar de referirme a lo que considero un acierto de Jorge Eduardo Rivera, que en su versión de *Ser y tiempo*, mantenga el término *Dasein* en alemán, evitando así la traducción y con ello un despropósito.

²⁹ Heidegger, 2003a: 30.

mental por el ser debe estar precedida de la pregunta por el ser del *Dasein*. Como se verá en el curso de esta exposición, en el pensamiento heideggeriano el reformular la pregunta por el ser va acompañada del *redespertar* la pregunta por el ser del hombre.

Las determinaciones fundamentales del *Dasein*, las denomina *Existenciales* para demarcarlas de las *categorías* que son los rasgos esenciales del ente que no tiene la forma de ser del *Dasein*; así, por ejemplo, el *estar a la mano*³⁰ es la esencia del útil, que se trata de una categoría del ente que no reviste la forma del *Dasein*. El conjunto de existenciales y su respectivo desarrollo constituyen la analítica del *Dasein*. Los existenciales son el Ser-en-el-mundo, el tiempo, el impersonal, el habla, la comprensión, la disposición afectiva, el coestar con los otros,³¹ el cuidado (*Sorge*) y el ser-para-la-muerte.

Forma parte de nuestra indagación la relación que guarda Heidegger con la antropología en *Ser y tiempo*. ¿Cuál es el tenor de dicha relación? ¿De qué manera determina esta relación su filosofía? ¿Se limita dicha relación a la fase que concluye con *Ser y tiempo*, o se prosigue el diálogo con ella en el marco de la así llamada *Vuelta*? Son estas preguntas las que aquí abordaré con el fin de esclarecer la naturaleza de esta relación.

A primera vista pareciera ocioso tratar este aspecto de la filosofía de Heidegger, toda vez que él pretende precisamente superar el planteamiento antropológico por considerarlo insuficiente para dar cuenta del ser del hombre. Sin embargo, como he tratado de mostrar, él entabla un diálogo vivo, a veces directo, otras indirecto, con las distintas concepciones que se han ofrecido acerca del hombre. Es interés también, de este breve escrito, mostrar en qué medida la noción de *Dasein*, que introduce Heidegger, constituye, sin duda, un intento por parte de su filosofía de superar el concepto de subjetividad y conciencia, que han llevado a la agudización de la crisis por la cual atraviesa el hombre actual. En realidad, esta es una de nuestras tesis, Heidegger pretende con la tematización del *Dasein* marcar el curso sucesivo no sólo de la filosofía, sino también de la humanidad y coadyuvar al advenimiento de un nuevo hombre, una nueva forma de humanidad.

Se puede decir que si bien el hombre no está en el mero centro de su interés filosófico, pues ese lugar lo ocupa la pregunta por el ser, el problema del hombre está subsumido dentro de ese horizonte filosófico como una preocupación palpitante.

Hablar de una antropología filosófica en Heidegger resulta un despropósito —pues esto es contrario a su propia comprensión—, no así decir que tiene como una de sus

³⁰ Véase Heidegger, 2003b, donde se traduce "*Zuhandenheit*" por "estar a la mano".

³¹ Así traduce Jorge Eduardo Rivera el término alemán "*Mitsein*", a diferencia de la traducción de "ser con" de José Gaos.

tareas fundamentales pensar a fondo el ser del hombre. Es posible decir que a lo largo de cuatro décadas las referencias de Heidegger a la antropología son intermitentes.³² Este incesante diálogo con la antropología da testimonio de la enorme importancia que tiene para él esta problemática, cuyo enfoque rechaza, pero cuya temática mantiene para desarrollar su propio planteamiento filosófico.

La tónica fundamental de su confrontación con la antropología filosófica en *Ser y tiempo* se da, por un lado, en términos de una delimitación de su proyecto filosófico de esa disciplina. Por otro lado, adopta un tono de crítica hacia ella y, en ocasiones, insiste en el hecho de que si bien su intención no es elaborar una antropología filosófica, sino una ontología fundamental, el fruto de este trabajo puede ser reclamado para la elaboración de la primera.³³ La ontología fundamental constituiría el nuevo fundamento de una psicología filosófica, una antropología, una ética, una *Política*, etcétera:

Lo expuesto hasta aquí necesitaría ser completado en muchos sentidos si se quisiera obtener una elaboración exhaustiva del *a priori* existencial de la antropología filosófica. Pero esa no es la finalidad de la presente investigación. Su propósito está en la línea de una ontología fundamental. (Heidegger, 2003a: 156)

No obstante, todos sus esfuerzos en insistir que su ontología fundamental debe quedar claramente deslindada de una antropología filosófica, al parecer, no fueron suficientes para desaconsejar una interpretación antropológica de su obra maestra *Ser y tiempo*. Todo parece indicar, una lectura atenta de la obra así nos lo muestra, que Heidegger, consciente del peligro que arrostraba su planteamiento fundamental de ser objeto de una interpretación en términos de una antropología, diseminó, de manera más o menos estratégica, advertencias que deberían poner en guardia al lector de no incurrir en una tal exégesis. Pero a juzgar por la recepción que tuvo esta obra, sobre todo en el periodo que se sitúa inmediatamente después de su aparición, todos esos esfuerzos suyos fueron en vano. Los, por así decir, rótulos que intercaló a lo largo de

³² Las alusiones a la antropología que inician con las Lecciones, pasando por *Ser y tiempo*, se prosiguen desde su monumental obra sobre *Nietzsche I y II*, en *Caminos de bosque. ¿Qué significa pensar?. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* GA Bd. 65, hasta llegar a la *Carta sobre el humanismo*.

³³ Thomas Rentsch ha reclamado aspectos de la filosofía de Heidegger pensando en la elaboración de una antropología filosófica. Véase Rentsch, 1985: 53 *passim*. Coreth dice: "Aunque Heidegger trata primordialmente del ser que se nos revela y oculta históricamente, su pensamiento no sólo ha impulsado decisivamente la actual antropología filosófica, sino que la ha remitido a su problema ontológico fundamental" (Coreth, 1992: 72).

toda la obra y en pasajes que juzgó especialmente pertinentes, con el fin de que el lector no se extraviara en el camino, parecieron ceder ante una necesidad imperiosa de ver a toda costa claves para una lectura antropológica de *Ser y tiempo*. El énfasis hecho en la analítica del *Dasein*, y el espacio que adquiere su desarrollo, indujo al lector a ver en ello una especie de antropología, interpretación que fue desautorizada con vehemencia por el autor, ya que se perdió de vista que la *analítica existencial* se encuentra supeditada a la pregunta por el ser.

De manera resumida, se puede decir que Heidegger constata un déficit en las teorías científicas que tratan de dar cuenta del ser del hombre, mismo que se da precisamente en virtud de la puesta en cuestión de la ciencia misma. Pero, el problema de fondo reside en que las teorías acerca del hombre, a despecho de los innegables hallazgos antropológicos, no han llegado a resultados *filosóficos* significativos.³⁴ Heidegger muestra una insuficiencia radical inherente a los planteamientos acerca del hombre llevados a cabo por estas disciplinas. Evita en forma deliberada el uso de términos como *vida, hombre, espíritu, persona, conciencia, alma*, porque su uso va acompañado invariablemente de una no *menesterosidad* de seguir preguntando por el ser del hombre, lo que ha conducido a que la cuestión quede encallada.³⁵ “Pero estos límites los comparten con Dilthey y Bergson todas las corrientes del ‘personalismo’ determinadas por ellos, y todas las tendencias orientadas hacia una antropología filosófica”.³⁶

Heidegger arremete contra la antropología greco-cristiana “pero lo que bloquea o lanza por un falso camino la pregunta fundamental por el ser del *Dasein* es la habitual orientación hacia la antropología antiguo-cristiana, cuyos insuficientes fundamentos ontológicos pasan inadvertidos incluso al personalismo y a la filosofía de la vida”.³⁷ En la Antigüedad y en la Edad Media se plantea la interpretación del ser del hombre en un horizonte ontoteológico, mediante una relación de participación e identificación con lo divino; la captación de la esencia del hombre se da en una íntima relación con lo divino, pero, al mismo tiempo, en la forma de preguntas por el alma humana y su delimitación de otros seres vivos como las plantas y los animales. Su semejanza con Dios queda determinada por el alma, por la cual se da su trascendencia y con ello su posibilidad de aspiración a lo eterno.

³⁴ Heidegger, 2003a: 71.

³⁵ Heidegger, 2003a: 71.

³⁶ Heidegger, 2003a: 72.

³⁷ Heidegger, 2003a: 73.

Las fuentes decisivas para la antropología tradicional, vale decir, la definición griega y el hilo conductor teológico, indican que, más allá de una determinación esencial del ente llamado “hombre”, la pregunta por su ser (***) queda en el olvido, y que a este ser se le comprende más bien como algo “obvio”, en el sentido del estar-ahí de las demás cosas creadas. (Heidegger, 2003a: 74)

HEIDEGGER Y SU RELACIÓN CON LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA (SCHELER, GEHLEN, CASSIRER)

La antropología filosófica surge en las décadas de 1920 y 1930, y quería poner de relieve *el puesto del hombre* en la naturaleza y frente a la naturaleza, como lo formula Max Scheler. Este habla del hombre como un ser carente y percedero. El hombre a diferencia del animal no está inserto en un entorno limitado, sino que está abierto al mundo. El hombre tiene puesto y no un lugar en el cosmos, en virtud de su espíritu. Pero Scheler sigue planteando sus desarrollos acerca del hombre, en gran medida, en comparación con los animales. Los animales están confinados a su entorno, mientras que el hombre está abierto al mundo.

En la opinión de Arnold Gehlen el hombre está equipado con una naturaleza deficitaria, ya que sus instintos no están tan desarrollados como los de otros animales, para suplir esa deficiencia crea cultura. El diagnóstico de Gehlen se remite a una debilidad de los sentidos en el hombre. Esta se manifiesta en el hecho de que el mecanismo que funciona en el animal, entre los estímulos del medio ambiente y la reacción instintiva correspondiente, se halla interrumpida en el hombre. El animal está perfectamente adaptado a su medio ambiente, no así el hombre. En vista de la presión de la naturaleza que lo rodea y la presión social y, por otra parte, debido a un instinto de autoconservación debilitado en el ser humano, tiene que compensar esta deficiencia mediante la invención de artefactos para el dominio de la naturaleza y también de instituciones como instrumentos que regulen la acción social. En las instituciones descargan la presión de la naturaleza y la presión social.

Por lo que respecta a Ernst Cassirer, nosotros advertimos un punto de contacto con Heidegger por lo menos en un aspecto. Aquel sustenta su posición partiendo de los planteamientos del biólogo Johannes von Uexküll, quien habla de un mecanismo presente en todos los organismos, que consta de dos elementos, a saber: un sistema receptor y uno efector. La supervivencia de los organismos está dada en función de la estrecha interacción entre estos componentes. En virtud del sistema receptor, el orga-

nismo en cuestión recibe señales de su medio exterior, en tanto que gracias a su equipamiento efector posee una capacidad de respuesta a esos estímulos provenientes del mundo que lo rodea. Ambos elementos constituyen la unidad que Uexküll denomina *círculo funcional*. Cassirer encuentra en el hombre una estructura nueva, que no figura en los demás seres vivos, que es precisamente su capacidad simbólica, la cual se sitúa como un eje central de las estructuras mencionadas. En razón de ella, el mundo del hombre no sólo es más rico que el de los restantes seres vivos, sino que también hace de él algo diferente por completamento y configurando un mundo nuevo.

Debido a su equipamiento simbólico, las respuestas al medio ambiente pierden en espontaneidad e inmediatez, ya que entra en juego una elaboración simbólica, misma que impide que el hombre se relacione, por así decir, de manera inmediata con la realidad. La emisión de símbolos, *las formas lingüísticas, los símbolos míticos y los ritos religiosos* crean una especie de cortina que se interpone entre el hombre y la realidad, y lo expulsan de esa relación originaria con las cosas. Y aquí irrumpe lo que me parece decisivo y estableciendo un paralelismo con la concepción de la *Sorge* en Heidegger; ni en el plano teórico ni en el práctico se halla el hombre en una, por así decir, relación inmediata con la realidad, sino que su actividad está permeada por sus *emociones, esperanzas y temores, ilusiones y desilusiones imaginarias, sus fantasías y sus sueños*.³⁸

Como hemos visto, el concepto de cuidado (*Sorge*) en Heidegger es también una especie de filigrana proyectada hacia el futuro en que se agolpan inquietudes, temores, deseos y esperanzas.

Cassirer renuncia a la definición del hombre como animal racional porque no hace justicia a la plétora de actividades propias del hombre y en su lugar propone la determinación de *animal simbólico*. Heidegger también toma distancia de la caracterización del hombre como animal racional, pero al mismo tiempo se resiste a definir al hombre en términos de género próximo y diferencia específica, en tanto que Cassirer sigue cautivo de este esquema de comprensión del hombre.

En realidad Heidegger no entabla un diálogo directo con los fundadores de la antropología filosófica, es decir, con Max Scheler, Arnold Gehlen y Helmut Plessner, quizá porque muy pronto llegó a la convicción de que la antropología representa la consumación de la metafísica.³⁹ La relación de Heidegger con la antropología filosófica no se puede entender, lo mismo pasa con la ética, con desentendimiento de su

³⁸ Véase Cassirer, 2003: 45-49.

³⁹ Véase Heidegger, 1997b: 91.

relación con la metafísica, es decir, de su comprensión de la metafísica y su tentativa de superarla.

En esta historia de la metafísica, en que Heidegger detecta un olvido del ser, está implicada la esencia del hombre. Este olvido del ser que refiere con la palabra nihilismo, no ha sido algo ocasional e inalterado, sino constante y progresivo, y el ser del hombre ha estado fuertemente marcado por éste. El nihilismo no ha sido provocado por el hombre, sino que es un ocultamiento que procede del ser mismo.

Heidegger inscribe la antropología en el marco de la historia de la metafísica occidental. En ese sentido, la metafísica en su afán de preguntar por la esencia del ente ha pasado por alto la pregunta por el ser, a cuya vera se ha gestado el reiterado olvido del ser del hombre, a eso alude el comentario siguiente:

Será necesario mostrar que los cuestionamientos e investigaciones hechos hasta ahora apuntando hacia el *Dasein*, sin perjuicio de su productividad en los respectivos campos de averiguación, yerran el verdadero problema, el problema *filosófico*, y que, por ende, mientras persistan en este error no pueden pretender siquiera *estar capacitados* para llevar a cabo aquello a que en el fondo aspiran. (Heidegger, 2003a: 71)

En todo caso, resulta por demás revelador que Heidegger nunca se refiere al hombre en términos de su racionalidad o de cuerpo y alma o espíritu o a la suma de ellos. Nuestro filósofo es sumamente consciente de que estas determinaciones se hallan a la vera de la verdad del ente, es decir, de la concepción metafísica del hombre:

Qué, y cómo la esencia de la verdad y del ser y la referencia a éste determinan la esencia del hombre, de manera tal que ni la animalidad ni la racionalidad, ni el cuerpo, ni el alma, ni el espíritu, ni todos ellos juntos alcanzan para comprender de modo inicial la esencia del hombre, es algo de lo que la metafísica nada sabe ni *puede* saber. (Heidegger, 2001: 160)

EL PENSAR DEL SER Y EL *DASEIN*

En el Heidegger posterior a *Ser y tiempo* se verifica una *Kehre* (Vuelta), de la ontología fundamental hacia una nueva ontología como pensar la historia del ser mismo. La pregunta por el *Dasein* cede el paso a la pregunta por el ser mismo que pasa a primer plano. Este desplazamiento del acento quizá sea lo que haya dado lugar a pensar que Heidegger, en la medida que se enfrasca en pensar el ser y se olvida irremisiblemente

del hombre, lo que podemos decir es que en este paso a la *Vuelta* se lleva a cabo en Heidegger un alejamiento del enfoque óntico, el cual todavía es reconocido en *Ser y tiempo* como el ámbito en que podía tratarse la temática ética y antropológica.

Heidegger concibe esta *Vuelta* como obra del ser mismo, que en el paroxismo de su sustracción acucia al hombre a salir de ese olvido del ser y pensar su epifanía. En el marco de este viraje de su pensamiento se da una dedicación febril a Friedrich Nietzsche y un diálogo muy fecundo con la poesía de Friedrich Hölderlin y Rainer Maria Rilke.

En la *Carta sobre el humanismo* la relación con la antropología adopta el carácter de una polémica contra el humanismo. Lo innegable es que en el marco de esta discusión con el humanismo, Heidegger llega a una enigmática definición del hombre como el *pastor del ser*. La tarea que le asigna al hombre es cuidar al ser, de la misma manera que un pastor cuida su rebaño. Hay que tener presente que en otro lugar de su obra define el habitar, precisamente, como un cuidar.⁴⁰ Es evidente que Heidegger hace valer esta idea frente a la devastación del ente llevada a cabo por la técnica moderna.

La crítica de Heidegger al humanismo no es una apuesta en favor de lo inhumano. Su posición debe entenderse más bien en el sentido de que el humanismo no hace plena justicia al ser del hombre, no logra captar su dimensión esencial. El humanismo forma parte de la metafísica que se funda en la verdad del ente, y como no es capaz de divisar la verdad del ser, no alcanza a vislumbrar tampoco en qué medida pertenece la esencia del hombre a la verdad del ser. Esa es la diferencia fundamental con Sartre, que piensa en un plano donde sólo hay hombres. El déficit del humanismo es consustancial al de la metafísica. En la despedida de la metafísica reside el verdadero humanismo.

Se puede decir que la temática antropológica resulta de enorme importancia para Heidegger, pero queda supeditada a la pregunta fundamental de su pensar: la pregunta por el ser. En el curso de una entrevista con Richard Wisser, se le cuestionó que su consagración al ser ha derivado en un olvido del hombre, y responde:

¡Esta crítica es un gran malentendido! Pues la pregunta por el ser y el despliegue de esta pregunta presuponen precisamente una interpretación del *Dasein*, es decir, una determinación de la esencia del hombre. Y el planteamiento fundamental de mi pensar es precisamente que el ser, o bien, la apertura del ser, necesita al hombre y que a la inversa el hombre sólo es hombre, en tanto se halla en la apertura del ser. (Günter Neske, 1988: 27-28)

⁴⁰ El verbo "*schonen*" que emplea aquí Heidegger para cuidar, es el mismo que se emplea en el habla coloquial alemana cuando se indica "cuidar el agua".

Con Heidegger se presenta una ruptura con la tradición, por lo que hace con su manera de abordar la problemática del hombre.

La pregunta por el hombre tiene que ser planteada en la dimensión esencial de la pregunta por el ser. Lo acuciante para él es la pregunta por el ser, al interior de cuyo horizonte se agita de manera palpitante la cuestión del hombre. En ese sentido, el veredicto de Heidegger hacia la antropología es el hecho que ésta ha pasado por alto la pregunta por el ser; en eso reside, a su juicio, su insuficiencia fundamental y que, por tanto, una consideración sólo antropológica no da con la esencia del hombre.

Por todo lo anterior, se puede decir que la pregunta fundamental que está en la base de todo el quehacer filosófico de Heidegger, a saber, la pregunta por el sentido del ser está codeterminada por la pregunta por el ser del hombre. La motivación de fondo de su proyecto filosófico, por más ontológica que sea, tiene un alcance antropológico. Su empeño filosófico aspira, en última instancia, al advenimiento de un nuevo hombre, una mejor humanidad, un cambio en la relación con el ente en su totalidad, todo lo cual implica un nuevo *Ethos*, aunado a ello el restablecimiento de la dimensión de lo sagrado y el paso del último Dios.

La insuficiencia fundamental que ve en la antropología filosófica es que deja de lado la cuestión del ser, en el hecho de que no plantea la cuestión del hombre en el contexto de la pregunta por el ser. Pero esto no es algo que se pueda atribuir a una incapacidad o estrechamiento de mira de la antropología filosófica en cuanto tal, sino que desde la comprensión más estricta de la historia del ser, en términos de ocultamiento y desocultamiento, se le sustrajo necesariamente a la metafísica y con ello a la antropología que se mueven bajo la égida de la verdad del ente, que la esencia del *Dasein* se da en el horizonte de la verdad del ser.

Heidegger está, en efecto, en camino de un socavamiento del sujeto de la metafísica que se hace con una voluntad soberana y se erige en señor del mundo. En su lugar, presenta ya, desde *Ser y tiempo*, al hombre en términos de un ser precario, que con la así llamada *Vuelta* cobra un perfil más claro y alcanza una mayor radicalidad en este planteamiento, mismo que culmina en la conocida fórmula de la *Carta sobre el humanismo*, según la cual, “el hombre no es el señor del ente, sino el pastor del ser”.⁴¹ El mismo término *Dasein* leído con atención, es en el fondo un programa, cuyo advenimiento Heidegger quiere contribuir activamente con su pensar del ser. Con ello, se hace patente el intento de su pensar: de romper con la subjetividad y la voluntad propias del hombre moderno, cuyo despliegue incondicionado obnubila la verdad del ser. El hombre adquiere notas más tenues, se convierte, en el discurso de Heidegger, en el

⁴¹ Heidegger, 2001a: 57.

lugar de apertura del ser, en el ente que está expuesto al ser y a su verdad. Todo lo cual, si bien está planteado desde un plano ontológico, tiene implicaciones éticas, al conferirle al hombre notas más suaves, que colindan con una actitud religioso-contemplativa hacia el ser, frente a la actitud destructiva y devastadora del sujeto metafísico moderno. Heidegger está en camino a un *Ethos* en el cual se agita humildad, respeto y escucha hacia el ser.

El planteamiento ontológico del *Dasein* de Heidegger no es una nueva versión de la subjetividad, sino que más bien pretende ser su superación definitiva. Dicha ruptura se muestra en toda su magnitud, por un lado, en la determinación del *Dasein* en su relación con el ser y, por otro, en la noción de apertura (*Erschlossenheit*).

El ser del hombre está determinado por su mantenimiento en el claro del ser. En Heidegger, la idea de apertura y la acuñación del *Dasein* hacen saltar los esquemas metafísicos en que era entendido el hombre en términos de subjetividad y autoconciencia. Por eso puede decir Friedrich Wilhelm von Herrmann: “El olvido de esta pregunta por el ser más originaria comprende para Heidegger la ceguera para la más originaria constitución de ser del hombre”.⁴²

El término *Dasein* alude al hecho que el ser del hombre no es, por así decir, *noesis noeseos*, no está referido sólo a sí mismo, sino más bien forma parte esencial de su ser estar referido al ser y mantenerse en su dimensión.

El concepto metafísico del hombre ha estado marcado por la pregunta metafísica por el ser del ente. La pregunta por el sentido del ser trae consigo necesariamente una nueva determinación del ser del hombre. La originaria esencia del hombre no sólo no ha sido aún pensada por la metafísica, sino que también su dimensión le es necesariamente inaccesible.

Por lo que se refiere al *Dasein*, los principales problemas a que se halla expuesto y que impiden una cabal comprensión de su contenido son los siguientes:

1) El hombre es pensado de manera inexorable como sujeto; de manera subrepticia se anteponen los esquemas metafísicos modernos que conciben al hombre en términos de subjetividad.

2) Todo discurso acerca del hombre es interpretado en términos de antropología.

La visión metafísica del hombre, en la medida en que se da a la luz de la verdad del ente, no alcanza la dimensión originaria, con que Heidegger llega a captar el ser del hombre como *Dasein*, quedando éste como su misma palabra lo indica, referido a la verdad del ser. Lo cual impuso a Heidegger, a su vez, la tarea de elaborar una teoría más

⁴² von Herrmann, 1985: 25.

originaria de la verdad, cuya necesidad surge de pensar a fondo la verdad del ser y del hombre. Heidegger va a remontar su análisis acerca de la pregunta por el ser más allá de los límites trazados por la metafísica y, con ello, logra captar de manera más originaria el ser del hombre: “Todo giro hacia el ‘objetivismo’ y el ‘realismo’ sigue siendo ‘subjetivismo’: la pregunta por el ser en cuanto tal está fuera de la relación sujeto-objeto”.⁴³

En el § 176 de “Contribuciones a la filosofía” hay algunas aclaraciones acerca del término *Dasein* empleado por él; ahí desaconseja traducir este término, ya que su significado esencial no es posible de reproducir por la forma de decir y de pensar de la metafísica.⁴⁴ *Dasein* en su significado habitual quiere decir presencia. Luego de algunas elucidaciones respecto al uso de este término señala Heidegger: “sino el ente es el *Da-sein* como fundamento de un ser humano determinado, de un futuro ser humano”.⁴⁵

Heidegger ve el mundo actual dominado por la subjetividad, en el cual el hombre y la naturaleza se han convertido en materia prima (*Bestand*). El nihilismo es caracterizado por Heidegger en un primer momento como olvido del ser (*Seinsvergessenheit*) y, en un momento ulterior, como un abandono del ser mismo (*Seinsverlassenheit*).

Por eso insistimos nosotros en lo siguiente: el discurso del *Dasein* no es, en primer término, una descripción del hombre, sino un *discurso pragmático-poético*, es decir, que intenta al hablar de eso que habla y como habla de eso, al mismo tiempo, coproducirlo.

Enseguida refiere Heidegger que la expresión *Dasein humano* (*menschliches Dasein*) empleada en *Ser y tiempo* es extraviadora, pues sugiere la idea, que hay también *Dasein animal* y *Dasein vegetal*; por esa razón se vio obligado a abandonar el uso de esos términos. Por lo cual, el título *Dasein* no precisa ya de ningún añadido, pues se refiere al ser propio del hombre:

Sin embargo, están *Da-sein* y hombre (*Mensch*) en una referencia esencial, en la medida que el *Da-sein* significa el fundamento de la posibilidad del ser humano futuro, y el hombre es futuro en la medida que asume su *Da* por ser, con tal de que se conciba como el guardián de la verdad del ser, cuya custodia es indicada como *Sorge* cuidado. [El cuidado de sí, la inquietud por la propia existencia se troca en el Heidegger tardío en un cuidado por el ser mismo:] *Da-sein* formalmente hablando, tiene que ser experimentado como realizado, lo cual quiere decir como la primera preparación del tránsito a otra historia del hombre. [Para

⁴³ Heidegger, 2001: 160.

⁴⁴ *Cfr.*, Heidegger, 1989: 300.

⁴⁵ Heidegger, 1989: 300.

LUIS CÉSAR SANTIESTEBAN

ello tiene el hombre que soportar el apuro del abandono del ser] a una con el colocarse en la decisión acerca de la ausencia y la llegada de los dioses. (Heidegger, 1989: 297 y 309)

Heidegger piensa en esta obra la fundación del *Dasein* en el contexto del paso del último Dios. Ahí trata de pensar al hombre en su inextricable relación con el ser, y ve en tal constelación *Da-sein*, la esencia del hombre.

Por todo lo anterior, podemos hablar de un *giro copernicano* por lo que hace a la comprensión del hombre en Heidegger, no sólo porque el hombre ya no es concebido como el centro del ente; Heidegger repite en distintos momentos de su obra, que el hombre está en medio de la totalidad del ente, no es su centro, pero lo que resulta aún más decisivo, es que la esencia del hombre no puede ser captada desde él mismo, sino remite al ser, que es precisamente esta correlación inextricable.

El hombre permanece siempre siendo un misterio, quizá esto halle su expresión en el reconocimiento de Heidegger en el sentido que la analítica existencial no posee un carácter exhaustivo y es susceptible de nuevas acometidas, sin que pueda llegar nunca a un resultado concluyente. Igualmente decisivo es el hecho que Heidegger concibe al *Dasein* como ocultamiento y desocultamiento, es decir, éste no puede ser nunca una entidad (auto)transparente, implica siempre cierta cuota de opacidad, que no puede ser nunca develada por completo. La existencia del hombre se decide en el juego del ocultarse y des-ocultarse del ser.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles, (2000), *Ética Nicomáquea*, Madrid, Gredos.
_____, (1999), *Política*, Madrid, Gredos.
Cassirer, Ernst, (2003), *Antropología filosófica*, México, Fondo de Cultura Económica.
Coreth, Emerich, (1992), *¿Qué es el hombre? Esquema de una antropología filosófica*, Barcelona, Herder.
De Unamuno, Miguel, (2003), *Del sentimiento trágico de la vida*, Buenos Aires, Losada.
Figal, Günter, (1988), *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, Frankfurt am Main, Athenäum.
_____, (1992), *Heidegger zur Einführung*, Junius, Hamburg.
Günter Neske, Emil Kettering, (1988), *Martin Heidegger im Gespräch*, Pfullingen, Verlag Günther Neske.
Heidegger, Martin, (2003a), *Ser y tiempo*, Madrid, Editorial Trotta.
_____, (2003b), *Briefe an Max Müller und andere Dokumente*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber.

- _____, (2002), *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann. (GA Bd. 18)
- _____, (2001), *Nietzsche II*, Barcelona, Ediciones Destino.
- _____, (2001a) *Carta sobre el humanismo*, Madrid, Alianza Editorial.
- _____, (2000), *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Madrid, Alianza Editorial.
- _____, (1997a), *Estudios sobre mística medieval*, traducción de Jacobo Muñoz, México, Fondo de Cultura Económica.
- _____, (1997b), *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza Universidad.
- _____, (1996), *Kant y el problema de la metafísica*, México, Fondo de Cultura Económica.
- _____, (1992), *Platon: Sophistes*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann. (GA Bd.19)
- _____, (1989), *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- _____, (1988), *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag.
- _____, (falta el año), *Heraklits Lehre vom Logos*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- _____, (1985), *Subjekt und Dasein, Interpretationen zu "Sein und Zeit"*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.
- Pöggeler, Otto, (1993), *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Madrid, Alianza Universidad.
- Rentsch, Thomas, (1985), *Heidegger und Wittgenstein, Existenzial und Sprachanalysen zu den Grundlagen philosophischer Anthropologie*, Stuttgart.
- Safranski, Rüdiger, (1996), *Die Kunst des Verstehens. Hans-Georg Gadamer [El arte de comprender. Hans Georg Gadamer]*, película.
- Volpi, Franco, (1984), *Heidegger e Aristotele*, Padua, Daphne Editrice.
- _____, (1989), " 'Sein und Zeit'. Homologien zur 'Nikomachischen Ethik'", en *Philosophisches Jahrbuch*, Freiburg/Manchen, Verlag kart Alber, pp. 225-240.
- Von Hermann, Friedrich Wilhelm, (1985), *Subjekt und Dasein. Interpretationen zu "Sein und Zeit"*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.