

Heidegger y la pregunta por el hombre

ENRIQUE MUÑOZ PÉREZ

Universidad Católica del Maule (Talca, Chile)

enmunoz@ucm.cl

Resumen

Este artículo pretende mostrar el lugar que ocupa la pregunta por el hombre en el pensamiento de Heidegger, tanto en su obra principal *Ser y Tiempo* (*Sein und Zeit*) como particularmente en su entorno. Ello, a pesar de las fuertes críticas que realiza Heidegger a la antropología filosófica y la distancia que tiene con el concepto tradicional de hombre. Decisivo es acá la aparición del giro «das Dasein im Menschen» en el texto *Kant y el problema de la metafísica*.

Palabras clave: *Dasein*, ser humano (*Mensch*), existencia (*Existenz*), antropología existencial (*existenziale Anthropologie*).

Abstract

This article focuses on the question about human being in Heidegger's thought. The studied works are *Being and Time* (*Sein und Zeit*) and particularly the lessons around the thirties. This is an anthropological task of Heidegger, in spite of the strong critiques that he did to the philosophical anthropology and the distance that he has in relation to the traditional concept of human being. Decisive is here the expression «das Dasein im Menschen» in the book *Kant and the problem of the metaphysics*.

Key words: *Dasein*, human being (*Mensch*), existence (*Existenz*), existential anthropology (*existenziale Anthropologie*).

El autor es Licenciado en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Chile. Magister en Doctrina y Ética Social por la Universidad Alberto Hurtado-ILADES y Doctor en Filosofía por la Albert-Ludwig Universität de Freiburg en Brisgovia (Alemania). Entre sus publicaciones cabe mencionar «Modernidad, postmodernidad y neoliberalismo: una aproximación conceptual desde el individualismo» (1996), «Algunas aproximaciones al concepto de bioética» (1997) y *Der Mensch als Zentrum, aber nicht als Mensch. Zur Konzeption des Menschen in der ontologischen Perspektive Martin Heideggers*. Ergon, Freiburg/Muenchen (en prensa).

1. Introducción

El título de mi artículo puede llamar justificadamente a equívoco, porque es conocida la distancia que Martin Heidegger tiene, en el marco de su obra principal *Ser y Tiempo* (1927)¹, con la pregunta por el hombre que se ha desarrollado a lo largo de la tradición filosófica y, en especial, con la disciplina que se asocia con ella: la antropología filosófica. Además, Heidegger reacciona «alérgicamente» ante interpretaciones de su obra de carácter antropológico que se dieron inmediatamente aparecido *ST*² o que conformaron el denominado «existencialismo».

No obstante lo anterior, lo que pretendo presentar es un tema que me parece poco atendido por los intérpretes de Heidegger: la reaparición de la noción de «ser humano» (*Mensch*) asociada a *Dasein*³ en el entorno de *ST*. Es decir, para mí es posible sostener que la pregunta por el hombre, no obstante las fuertes críticas de Heidegger en *ST*, puede ser interpretada en el denominado «entorno» (*Umkreis*) de *ST*, desde un punto de vista ontológico. En otras palabras, la pregunta por el hombre, que se ha desarrollado en la tradición filosófica, pasa en el pensamiento de Heidegger de un rechazo y una marginalización evidente en *ST*, debido a su insuficiencia ontológica, a ocupar un lugar destacado en el andamiaje de su reflexión, en la medida que el «ser humano» (*Mensch*) es un tránsito (*Übergang*) en dirección al *Dasein*.

En este sentido, divido mi artículo en dos momentos: primero, la pregunta por el hombre en *ST*, y segundo, la pregunta por el hombre en el entorno de *ST*.

2. La pregunta por el hombre en *Ser y Tiempo*

La intención inicial de Heidegger en *ST* es la repetición de la pregunta por el ser, porque esta pregunta ha caído en el olvido, debido a su supuesta

¹ En lo que sigue *ST*. Cuando citemos en alemán el mencionado libro de Heidegger, lo haremos conforme a la Gesamtausgabe GA 2, editada por F-W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1977; en español, seguiremos la traducción de Jorge Eduardo Rivera, *Ser y Tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1997.

² «Eine Sezession von der Existenzphilosophie ausdrücklich in Namen der Anthropologie gibt es repräsentativ im Heideggerumkreis: u.a. bei Bollnow, Binswanger, Staiger». Cfr. O. MARQUARD: «Anthropologie», en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, editado por J. Ritter, Bd. 1, Basel 1971, Sp. 362.

³ Sigo acá la opción del traductor Jorge Eduardo Rivera de no traducir el término *Dasein*.

obviedad o trivialidad. La pregunta conductora de la ontología, que según Heidegger ha orientado las investigaciones filosóficas desde Platón hasta Hegel, debe ser liberada de malos entendidos, prejuicios y dogmas. Todavía más, los análisis iniciales de Heidegger muestran claramente que la pregunta por el ser yace tanto en la oscuridad como carece de dirección⁴. Es por eso que la mencionada pregunta tiene que alcanzar una nueva perspectiva, la que Heidegger denomina: «la pregunta por el sentido del ser». El antes dicho sentido es leído por Heidegger en un ente determinado y ejemplar: el *Dasein*.

«¿En *cuál* ente se debe leer el sentido del ser, desde *cuál* ente deberá arrancar la apertura del ser? ¿Es indiferente el punto de partida o tiene algún determinado ente una primacía en la elaboración de la pregunta por el ser? ¿Cuál es este ente ejemplar y en qué sentido goza de primacía? (...). 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*» (*ST*, 30).

El *Dasein* es, entonces, un componente central de la investigación, porque «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» (*ST*, pág. 30). Esto es, la determinación de ser del ente que llamamos *Dasein* es la condición de la clarificación de la pregunta por el ser. El análisis fundamental del *Dasein* o la hermenéutica del *Dasein*, es denominada por Heidegger como «ontología fundamental». La tarea de esta ontología fundamental es, entre otras, el establecimiento de las estructuras fundamentales del *Dasein*.⁵

Sin embargo, estas consideraciones generales no explican suficientemente aún, por qué Heidegger privilegia en *ST* el término *Dasein* y por qué, al mismo tiempo, evita el uso de la noción de «ser humano» (*Mensch*). Para esclarecer esta cuestión se hace necesario profundizar en algunas determinaciones o características del *Dasein*. Una *quasi*-definición del *Dasein* se encuentra en el siguiente texto de Heidegger:

«El *Dasein* no es tan sólo un ente que se presenta entre otros entes. Lo que lo caracteriza ónticamente es que a este ente *le va* en su ser este mismo ser. La constitución de ser del *Dasein* implica entonces que el

⁴ Cfr. GA 2, pág. 6 / *ST*, 28.

⁵ Cfr. G. FIGAL: *Martin Heidegger zur Einführung*. Junius Verlag, Hamburg 1999, 60-1.

Dasein tiene en su ser una relación de ser con su ser. Y esto significa, a su vez, que el Dasein se comprende en su ser de alguna manera y con algún grado de explicitud. Es propio de este ente el que con y por su ser éste se encuentre abierto para él mismo. *La comprensión del ser es, ella misma, una determinación de ser del Dasein*» (ST, 35).

Heidegger distingue en la mencionada cita cuatro determinaciones de ser del *Dasein*, que explicaremos brevemente a continuación: 1. el «de va en su ser este mismo ser» (*es geht um*); 2. la «relación de ser con su ser» (*das Seinsverhältnis*); 3. el «se comprende en su ser» (*das Sich-verstehen*); y 4. la «apertura de ser» (*die Erschlossenheit*).

Pues bien, con la expresión «de va en su ser este mismo ser» pretende Heidegger sostener que el *Dasein* pone en juego su ser, es decir, que el ser no es algo anecdótico o marginal para el *Dasein* y además que no le está dado de antemano, como algo hecho, como una propiedad suya, sino que el ser lo determina, le importa, está en juego en él, etc. Por eso, es entendible que el *Dasein* tenga una «relación» privilegiada con su ser, en el sentido que en esa relación se involucra su propio ser. Con ello quiere subrayar Heidegger que «la relación de ser» es una constitución determinante del ser del *Dasein*, en contraste con el modo de ser del «estar-ahí» o del «estar delante» o «estar a la vista» (*Vorhandensein*). A partir de lo anterior, esto es, que al *Dasein* «de va en su ser este mismo ser» y que el *Dasein* «tiene una relación privilegiada con el ser», es plausible que el *Dasein* «se comprenda en su ser». El *Dasein* comprende su propio ser y sus posibilidades de ser. Finalmente, el *Dasein* es también «apertura» (*Erschlossenheit*). Con este término, pretende Heidegger explicar que todo lo que para el hombre de una u otra forma está «ahí», está por él abierto.

No obstante estas determinaciones del ser del *Dasein*, es evidente que una de las caracterizaciones fundamentales o modo propio de ser del *Dasein* es la existencia (*Existenz*). Ella es explicada por Heidegger del siguiente modo:

«El ser mismo con respecto al cual el Dasein se comporta de esta o aquella manera y con respecto al cual siempre se comporta de alguna determinada manera, lo llamamos existencia» (ST, 35)

La existencia es una determinación esencial del *Dasein*, la que no puede ser explicada desde un contenido quiditativo. La existencia tiene que ver con las posibilidades del *Dasein* de ser sí mismo o de no serlo. Ella es decidida en cada caso tan sólo por el *Dasein*. Es por eso que Heidegger agrega más adelante que:

«(...) este término no tiene ni puede tener la significación ontológica del término tradicional *existencia*; *existencia* quiere decir, según la tradición, ontológicamente lo mismo que *estar-ahí* (...). Los caracteres destacables en este ente no son, por consiguiente, “propiedades” que estén-ahí de un ente que está-ahí con tal o cual aspecto, sino siempre maneras de ser posibles para él» (*ST*, 67).

De este modo, uno puede entender mejor, sin desarrollar necesariamente otros análisis ontológicos relevantes⁶, por qué Heidegger marginaliza la noción de «ser humano» (*Mensch*) en *ST* o, con otras palabras, cuáles son los motivos que tiene Heidegger para tomar distancia de las definiciones del hombre y de la pregunta por el hombre que se ha desarrollado a lo largo de la tradición filosófica. Mi hipótesis al respecto es la siguiente: dado que Heidegger quiere llevar a cabo el replanteamiento de la pregunta por el ser, enfatiza el modo de ser de un ente, el cual ostenta una estrecha relación con el ser. El *Dasein* es, en consecuencia, un modo de ser en el que el cómo del propio ser permanece abierto o indeterminado.

Las dimensiones antes mencionadas, según Heidegger, no son tematizadas por la tradición filosófica. Más aún, para él, la tradición filosófica no se ha preguntado por el ser del hombre adecuadamente, puesto que la noción de «ser humano» (*Mensch*) ha sido interpretada a partir de la ontología del «estar-ahí» (*Vorhandenheitsontologie*), lo que implica que, a su juicio, carece de un suelo ontológico suficiente.

Heidegger identifica ya en la definición griega de hombre como $\zeta\omega\omicron\nu$ $\lambda\omicron\gamma\omicron\nu$ $\epsilon\omicron\kappa\omicron\nu$ con la mencionada situación. La antropología tradicional, sostiene él, comporta lo siguiente:

«(1) La definición del hombre como $\zeta\omega\omicron\nu$ $\lambda\omicron\gamma\omicron\nu$ $\epsilon\omicron\kappa\omicron\nu$, en el sentido de animal rationale. Ahora bien, el modo de ser del $\zeta\omega\omicron\nu$ es comprendido en este caso como estar-ahí y encontrarse delante. El $\lambda\omicron\gamma\omicron\nu$ es un acondicionamiento superior, cuyo modo de ser queda tan oscuro como el del ente así compuesto» (*ST*, 73).

Con la noción del «estar-ahí» (*Vorhandensein*) y del «encontrarse delante» (*Vorkommen*) se asocia, como se ha mencionado, la ontología de la sustancia. Es sabido que para Heidegger «Vorhandenheit» es un sinónimo del término latino «existencia». Esto es, el «estar-ahí» (*Vorhandensein*) describe

⁶ Tales como el *Dasein* y el estar-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*), el *Dasein* y la disposición afectiva (*Befindlichkeit*), el *Dasein* y el comprender (*Verstehen*), el *Dasein* y el discurso (*Rede*).

sencillamente el modo de ser de las cosas que yacen ante nuestros ojos. La noción tradicional de existencia como *Vorhandenheit*, en definitiva, iguala en su explicación al hombre, a los animales y a los objetos. Por eso mismo el *Dasein* no es «cosa», ni «sustancia» ni «objeto»⁷.

Algo similar ocurre con la interpretación teológico-medieval del hombre. Si bien ella alcanza con el cristianismo una nueva perspectiva, según Heidegger, la mencionada interpretación es realizada con medios filosóficos que provienen de la ontología clásica⁸. Es por ello que Heidegger caracteriza los fundamentos de la antropología antiguo-cristiana como ontológicamente insuficientes; esa antropología ha olvidado la pregunta por el ser del hombre⁹ y ha comprendido el ser de ese ente como algo «obvio», que está-ahí ante los ojos¹⁰.

Uno podría suponer entonces que los análisis antes mencionados, en el marco de la filosofía moderna, no serían válidos, porque la noción de «sujeto» sería el fundamento de esa perspectiva filosófica. Sin embargo, es claro para Heidegger que en la filosofía del sujeto, que va entre Descartes y Husserl, yace todavía una dificultad: el estatus ontológico de la subjetividad. De este modo, uno puede entender todavía la noción de hombre en esta época bajo una influencia «sustancial». Esa «influencia sustancial» puede ser identificada en los esfuerzos modernos por alcanzar una «res cogitans». Pero todavía más, es evidente para Heidegger que:

«toda idea de “sujeto” —si no está depurada por un previa determinación ontológica fundamental— comporta ontológicamente la posición del *subiectum* (ὑποκειμενον) (...). No es, pues, un capricho terminológico el que nos lleva a evitar estos términos [alma, conciencia, espíritu, persona], como también las expresiones “vida” y “hombre”, para designar al ente que somos nosotros mismos» (ST, 71).

⁷ Cfr. GA 2, pág. 64/ ST, 73.

⁸ «(2) El otro hilo conductor para la determinación del ser y de la esencia del hombre es teológico: και ειπεν ο θεος ποιησωμεν ανθρωπον κατ ειχονα ημετερων και καθ ομοιωσιν, *faciamus hominem ad imaginem nostram et similitudinem nostram*. La antropología cristiana alcanza, a partir de aquí y con la simultánea recepción de la definición antigua, una interpretación del ente que llamamos hombre», cfr. ST, 74.

⁹ «En el curso de esta historia, ciertos dominios particulates del ser — tales como el *ego cogito* de Descartes, el sujeto, el yo, la razón, el espíritu, y la persona — caen bajo la mirada filosófica y en lo sucesivo orientan primariamente la problemática filosófica; sin embargo, de acuerdo con la general omisión de la pregunta por el ser, ninguno de esos dominios será interrogado en lo que respecta a su ser y a la estructura de su ser», cfr. ST, 46.

¹⁰ Cfr. GA 2, S. 66/ ST, 74.

Una vez realizados algunos comentarios acerca del proyecto de *ST*, del rol que juega en aquél el concepto de *Dasein*, de las determinaciones del ser del *Dasein* y de la profunda crítica que hace Heidegger a la noción de hombre, que ha sido desarrollada en el marco de la antropología filosófica tradicional; puede uno, con razón, considerar que Heidegger ha hecho un conjunto de afirmaciones lapidarias en contra de la pregunta por el hombre. Sin embargo, en *ST* mismo puede uno identificar una sorprendente línea de interpretación que se relaciona con un tratamiento diferente de la cuestión del hombre: en *ST*, reserva Heidegger un espacio para una posible «antropología existencial» (*existenziale Anthropologie*). Esta línea de interpretación no nos debe sorprender ni parecer contradictoria con lo antes dicho, porque, de hecho, los comentarios de Heidegger en relación a la eventual «antropología existencial» muestran la provisionalidad de la investigación. Por ejemplo, Heidegger sostiene que:

«La analítica del *Dasein* así concebida está orientada por entero hacia la tarea de la elaboración de la pregunta por el ser, que le sirve de guía. Con esto se determinan también sus límites. Ella no puede pretender entregarnos una ontología completa del *Dasein*, como la que sin duda debiera elaborarse si se quisiera algo así como una antropología “filosófica” apoyada sobre bases filosóficamente suficientes. En la perspectiva de una posible antropología o de su fundamentación ontológica, la siguiente interpretación proporciona tan sólo algunos “fragmentos”, que no son, sin embargo, inesenciales» (*ST*, 41).

La analítica del *Dasein*, afirma Heidegger, tiene no sólo que poner límites externos a su tarea —piénsese en la diferenciación de la ontología fundamental frente a la antropología misma, la biología o la psicología¹¹— sino que también límites internos. La investigación no puede agotar todas las dimensiones dada su provisionalidad. Una de estas dimensiones, para cuya fundamentación, según Heidegger, hay un conjunto de elementos no despreciables, es la antropología filosófica. En la cita, Heidegger entrecomilla el término «filosófica», queriendo indicar con ello que la sustentación de esa posible antropología se encuentra en bases filosóficamente suficientes, es decir, en bases ontológicas en el sentido en que Heidegger entiende la ontología¹².

¹¹ «La analítica existencial del *Dasein* está antes de toda psicología, de toda antropología y, *a fortiori*, de toda biología», cfr. *ST*, 70.

¹² «Los análisis heideggerianos, esbozados aquí sólo fugazmente, han sentado las bases de todo ensayo filosófico de descripción de la vida o de la existencia humana; y ciertamente no han agotado ni con mucho sus posibilidades efectivas. Dichos análisis

La «antropología filosófica de características existenciales» sería, en consecuencia, un posible desarrollo y una posible profundización o particularización de problemáticas que no son tratadas con el suficiente detalle en *ST*. Ella sería, entonces, una especie de ontología regional que estaría fundada en la ontología fundamental¹³. ¿Qué fenómenos serían estudiados por esta eventual «antropología existencial»? Por ejemplo, los estados de ánimo (*Stimmungen*) o ciertas deducciones de carácter «social» que puedan hacerse a partir de la noción de «uno» (*man*) heideggeriano. Sin embargo, esta idea de Heidegger, a poco andar, como veremos a continuación, se frustra.

En resumen, en esta primera parte de mi trabajo he intentado describir el proyecto de *ST*, el rol que juega en ese proyecto la noción de *Dasein*, las principales determinaciones de ser del *Dasein*, los supuestos que tiene Heidegger para marginalizar la noción tradicional de hombre (*Mensch*) y algunos rasgos relativos a una posible interpretación onto-lógica de la pregunta por el hombre. La más evidente, con todo, es la siguiente cita de Heidegger:

«En la Introducción ya se hizo ver que la analítica existencial del *Dasein* contribuye a promover una tarea cuya urgencia es apenas menor que la de la pregunta misma por el ser: poner al descubierto *aquel* a priori que tiene que ser visible si la pregunta “qué es el hombre” ha de poder ser filosóficamente dilucidada» (*ST*, 70).

suministran algo que, por lo demás, según lo entiende el propio Heidegger debería quedar en un segundo plano, a saber: los rasgos fundamentales de una antropología filosófica, que no se ocupa del hombre como desde fuera, como si fuera un ser vivo al que nosotros pudiéramos “fijar” en su esencia, sino que hace comprensible el ser del hombre a partir del estar-ahí, o, como Heidegger decía antes, del “vivenciar”, cfr. G. FIGAL: «El pensar como un tomar aliento», en *Revista Sileno. Variaciones sobre arte y pensamiento*, vol. 11 (2001), 57. Esta idea de la «antropología filosófica» es reiterada por Heidegger en otra parte del texto, pero dejándola como una posibilidad, puesto que el propósito de *ST* es la ontología fundamental. «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», cfr. *ST*, 156.

¹³ «Sin duda, una antropología puede llamarse filosófica si su método es filosófico, en el sentido de una consideración de la esencia del hombre. Ésta se propondría diferenciar al ente que llamamos hombre de la planta, del animal y de las demás regiones del ente, poniendo de manifiesto la constitución esencial específica de esta región determinada del ente. La antropología filosófica se convierte, pues, en una ontología regional del hombre, coordinada con las otras ontologías, que se reparten con ella el dominio total del ente. Una antropología así entendida no puede ser sin más el centro de la filosofía, y menos aún si se funda en la estructura interna de su problemática», cfr. M. HEIDEGGER: *Kant y el problema de la metafísica*. FCE, México 1996, 178.

En la mencionada cita se puede apreciar la relevancia que alcanza en el pensamiento de Heidegger en *ST* la pregunta por el hombre, la que está apenas un paso atrás que la pregunta que motiva originalmente el trabajo de Heidegger.

3. La pregunta por el hombre en el entorno de *Ser y Tiempo*

El objetivo de la segunda parte de mi artículo es presentar algunos de los supuestos que me permiten sostener, más claramente, en qué sentido la pregunta por el hombre puede ser interpretada en una perspectiva ontológica. Me concentraré en dos textos de Heidegger que, a mi juicio, se constituyen en dos hitos de mi tarea: *Kant y el problema de la metafísica* (1929)¹⁴ y *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (1929/30)¹⁵.

Si bien *KM* fue publicado en el año 1929, es sabida su cercanía conceptual con *ST*, la que hace explícita Heidegger en el prólogo del libro. No obstante, más que detallar el objetivo de la interpretación de Heidegger sobre la *Crítica de la razón pura*¹⁶ de Immanuel Kant, me interesa desarrollar la siguiente hipótesis: en *KM* se disuelve el proyecto de una antropología filosófica, lo que alcanza también a una antropología de características «existenciales»; sin embargo, a la vez, emerge inesperadamente en la misma obra la noción de «ser humano» (*Mensch*) asociada a la noción de *Dasein* en el giro «*Dasein im Menschen*». Este sería el primer rasgo que permitiría sostener que la pregunta por el hombre puede ser leída desde una perspectiva ontológica. Detallemos un poco la problemática.

En el estilo de Heidegger, la «antropología filosófica» es evaluada, en un primer momento, de manera positiva.

«Así pues la antropología no es ya solamente el nombre de una disciplina, sino que la palabra designa hoy una tendencia fundamental de la posición actual que el hombre ocupa frente a sí mismo y en la totalidad del ente. De acuerdo con esta posición fundamental, nada es conocido y comprendido hasta no ser aclarado antropológicamente.

¹⁴ En lo que sigue *KM*. Cuando citemos el mencionado libro de Heidegger en alemán, lo haremos conforme a la Gesamtausgabe (GA 3), editado por F-W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1998; en español, seguiremos la traducción de José Gaos, *Kant y el problema de la metafísica*.

¹⁵ En lo que sigue *GBM*. Cuando citemos el mencionado libro de Heidegger en alemán, lo haremos conforme a la Gesamtausgabe (GA 29/30), editado por F-W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1992.

¹⁶ En lo que sigue *CRP*.

Actualmente, la antropología no busca sólo la verdad acerca del hombre, sino que pretende decidir sobre el significado de la verdad en general» (KM, 177).

Se observa claramente en esta cita que el comentario es hecho en relación a la antropología filosófica desarrollada por Max Scheler¹⁷, en la medida que Scheler considera que «todos los problemas centrales de la filosofía pueden resumirse en la pregunta por lo que el hombre es» (KM, 177). Heidegger utiliza en el original la expresión «*der heutigen Stellung des Menschen*», que nos recuerda el título de la obra más famosa de Scheler: *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928) y la discusión sobre el puesto metafísico que ocupa el hombre dentro de la totalidad del ser, del mundo y de Dios. No obstante lo anterior, Heidegger hace presente sus críticas a la mencionada antropología filosófica: ella es demasiado amplia e incierta.

«En ninguna época se expuso el conocimiento acerca del hombre en forma más penetrante ni más fascinante que ésta. Ninguna época, hasta la fecha, ha sido capaz de hacer accesible este saber con la rapidez y facilidad que la nuestra. Y, sin embargo, en ningún tiempo se ha sabido menos acerca de lo que el hombre es» (KM, 177).

Pero, en definitiva, el problema con la antropología filosófica es su limitación interna: ella no está fundada en la esencia de la filosofía, es decir, en la ontología. Más aún, una reflexión crítica sobre la idea de una antropología filosófica, sostiene Heidegger, demuestra que:

«Por múltiples y esenciales que sean los conocimientos que la “antropología filosófica” aporte acerca del hombre, nunca podrá pretender ser, con derecho, una disciplina fundamental de la filosofía por la sola razón de ser antropología. Por el contrario, implica el constante peligro de hacer pasar desapercibida *la necesidad de elaborar como problema la pregunta por el hombre*, planteada en atención a una fundamentación de la metafísica» (KM, 184).

La mencionada cita de Heidegger exige un par de breves aclaraciones. La primera es que Heidegger en KM modifica la noción de «ontología». Ella ya no es la disciplina que se dedicará a desentrañar las estructuras fundamentales

¹⁷ Obviamente esta no es una cita casual, puesto que el libro mismo está dedicado «a la memoria de Max Scheler». Es conocido también el homenaje que hace Heidegger a Max Scheler, *In memoriam Max Scheler*, cuando éste fallece. Cfr. M. HEIDEGGER: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, (GA 26), editado por Klaus Held, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1990, 62ss

del *Dasein*, como es descrita en *ST*, sino que tiene un carácter propedéutico en relación a la metafísica. Más precisamente, la ontología fundamental es entendida ahora como aquella «analítica ontológica de la esencia finita del hombre que debe preparar el fundamento de una metafísica “conforme a la naturaleza del hombre”» (*KM*, 11). No sólo el concepto de metafísica es rehabilitado, sino que como se aprecia en la mencionada cita la misma categoría de hombre y la problematización de la pregunta por el hombre. El otro comentario tiene relación con el objetivo de la interpretación de Heidegger. Éste, una vez desencantado con los resultados de *ST*, trata de reorientar su investigación a través del análisis de una de las obras fundamentales de Kant: «La siguiente investigación se propone la tarea de interpretar la *CRP* de Kant como una fundamentación de la metafísica» (*KM*, 11). En ese sentido, y luego de analizar gran parte de la obra de Kant, Heidegger se concentra en la pregunta kantiana «¿qué es el hombre?» mostrando, como hemos visto, sus insuficiencias.

No obstante las críticas a la antropología filosófica, en esta misma obra surge sorprendentemente el giro «*Dasein im Menschen*», el que marca, a mi juicio, una inflexión en el pensamiento de Heidegger:

«Si el hombre sólo es hombre a raíz del ser-ahí/*Dasein* en él, la pregunta por lo que es más primordial que el hombre no puede ser, en principio, una pregunta antropológica. Toda antropología, aun la filosófica, supone ya al hombre como hombre.

El problema de la fundamentación de la metafísica se enraíza en la pregunta por el ser-ahí/*Dasein* en el hombre, es decir, en la pregunta por su fundamento íntimo, por la comprensión del ser como finitud esencialmente existente» (*KM*, 193).

En esta cita se concentran un conjunto de consideraciones que se desarrollan en *KM*. La primera, es la noción de finitud (*Endlichkeit*). Heidegger considera que el interés más íntimo de la razón humana tiende hacia la finitud misma. Es por eso que la razón humana no es sólo finita, sino que por el contrario, plantea preguntas por el conocer, por el deber y por el esperar «porque es finita» (*KM*, 183). Me parece también, en segundo lugar, que se puede apreciar que la pregunta por el hombre puede ser interpretada a partir de una perspectiva ontológica, en especial cuando Heidegger sostiene que «el hombre es sólo hombre a partir del ser-ahí/*Dasein* en él» y que, por ende, no se sostiene una pregunta por su esencialidad de manera antropológica, sino que sólo ontológicamente. Por otro lado, me interesa subrayar que la expresión «*Dasein im Menschen*» se asocia con la fundamentación de la metafísica del *Dasein*, es decir, con

la pregunta por la comprensión del fundamento propio del hombre, que es esencialmente finito, según Heidegger.

El giro «*Dasein im Menschen*», con variaciones, se reitera a lo largo del denominado «entorno» (*Umkreis*) de *ST*: encontramos en este período expresiones como «*Dasein im Menschen*»¹⁸ y «*Dasein des Menschen*»¹⁹. Con todo, lo que pretendo enfatizar es la siguiente problemática: ¿por qué y en qué sentido Heidegger utiliza la noción de «*Mensch*» en el «entorno» (*Umkreis*) de *ST*? Mi hipótesis es que Heidegger utiliza nuevamente el concepto «*Mensch*» en la expresión «*Dasein im Menschen*», porque él quiere subrayar con ese uso la transformación o cambio (*Verwandlung*) del hombre en el *Dasein* o en «dirección del *Dasein*».

La expresión «*Dasein im Menschen*» está vinculada con una compleja discusión en *GBM*²⁰, la que procuraremos presentar sucintamente. En primer lugar, Heidegger desarrolla una nueva aproximación a la noción de mundo, en comparación a *ST* y a *De la esencia del fundamento* (1929). Él deja a un lado el análisis del «estar-en-el-mundo» y también el estudio histórico de la noción de «mundo». Su intento en *GBM* toma la forma de una comparación entre la piedra, el animal y el hombre. Heidegger, al respecto, enuncia las siguientes tesis: la piedra es carente de mundo (*der Stein ist weltlos*), el animal es pobre de mundo (*das Tier ist weltarm*) y el hombre es formador de mundo (*der Mensch ist weltbildend*), lo que implica una cierta respuesta a la pregunta por el hombre desde la perspectiva de Heidegger:

«Dieses allgemeine Wesen des Menschen wird als solches nur wesentlich, wenn der Einzelne sich in seinem Dasein begreift. Die Frage, was der Mensch sei, wirklich gestellt, überantwortet den Menschen ausdrücklich *seinem* Dasein. Diese Überantwortung an das Dasein ist der Index der inneren *Endlichkeit*.

Es ist notwendig, gerade heute darauf hinzuweisen, daß die Frage nach dem Wesen des Menschen die Frage nach uns selbst sei, weil gerade diese Problematik heute der landläufigen Mißdeutung durch den vulgären Verstand ausgesetzt ist (...) *Die Frage nach der Weltbildung* ist die Frage nach dem Menschen, der wir selbst sind, somit die Frage *nach uns selbst*, und zwar danach, wie es mit uns steht (...).

¹⁸ Cfr. GA 3, pág. 230; GA 9, pág. 164 y GA 29/30, pág. 31, 33, 223, 248, 255, 258 y 414.

¹⁹ Cfr. GA 29/30, pág. 33, 400 y 407.

²⁰ Safranski califica este libro como «*Ein heimliches Hauptwerk*» (Una obra fundamental oculta). Cfr. R. SAFRANSKI: *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*. Fischer Taschenbuch, Frankfurt am Main 2002, 217-230.

Aber wir haben doch im ersten Teil der Vorlesung nichts vom Wesen des Menschen gesagt und noch weniger von dem, was wir Weltbildung und Welt nennen» (GA 29/30, pág. 408)²¹.

Heidegger inicia su análisis con la comparación entre la primera y la segunda tesis. La diferencia entre el animal y la piedra se encuentra, de este modo, en una desigual aproximación al mundo. Por otro lado, la ventaja del hombre respecto del animal está en la «capacidad de remitirse» o «en el remitirse» (*die Versetzbarkeit y das «Sichversetzen»*)²². Por eso puede sostener Heidegger que la expresión «*Dasein im Menschen*» signifique, en esta ocasión, «el poder remitirse a otros seres humanos» («*Sichversetzenkönnen*» in *anderen Menschen*). El fundamento de esta posibilidad se encuentra en una característica del *Dasein*: «el existir con» (*Mitexistieren*):

«Sofern ein Mensch existiert, ist er als existierender schon in andere Menschen versetzt, auch dann, wenn faktisch keine andere Menschen in der Nähe sind. Da-sein des Menschen, *Dasein im Menschen* heißt daher – nicht ausschließlich, aber unter anderem – *Versetzsein* in andere Menschen. Das *Sichversetzenkönnen* in andere Menschen als *Mitgehen* mit ihnen, mit dem *Dasein* in ihnen, geschieht schon immer aufgrund des *Daseins* des Menschen – als *Dasein*. Denn *Da-sein* heißt; *Mitsein mit Anderen*, und zwar in der Weise des *Daseins*, d.h. *Mitexistieren*. Die Frage: Können wir Menschen uns in einen anderen Menschen versetzen, ist deshalb fraglos, weil sie keine mögliche Frage ist. Sie ist sinnlos, ja sinnwidrig, weil sie grundsätzlich überflüssig ist» (GA 29/30, pág. 301)²³.

²¹ Trad. preliminar: «Esta esencia general del hombre como tal, sólo llega a ser esencial, cuando el individuo se comprende en su *Dasein*. La pregunta, qué es el hombre, correctamente formulada, entrega al hombre explícitamente a su *Dasein*. Este entrega al *Dasein* es el índice de la *finitud* interna.

Es necesario hacer referencia precisamente a esto: porque esta problemática hoy día está sometida a la corriente mal interpretación del entendimiento vulgar (...). *La pregunta por la formación del mundo* es la pregunta por el hombre que nosotros mismos somos, es decir, la pregunta *por nosotros mismos*, o sea, concretamente, por lo que está pasando con nosotros (...). Sin embargo nosotros no hemos dicho nada, en la primera parte de la lección de la esencia del hombre y todavía menos de lo que nosotros llamamos formación de mundo y mundo» (GA 29/30, pág.408. La traducción es mía).

²² Otra diferencia entre el hombre y el animal se encuentra en que el animal se comporta o se conduce de manera distinta que el hombre. Heidegger reserva el verbo alemán «*benahmen*» para referirse al animal y el verbo «*verhalten*» para referirse al hombre, a pesar de que en un lenguaje coloquial pueden entenderse como sinónimos.

²³ Trad. preliminar: «Dado que el ser humano existe, está ya remitido como tal a otros seres humanos, incluso cuando tácticamente no hay ningún ser humano cerca de él. *Da-sein* del ser humano, *Dasein* en el ser humano significa en consecuencia –no

No obstante lo anterior, el punto decisivo a mi juicio se encuentra en la asociación que hace Heidegger al final del texto entre la «formación del mundo» (*Weltbildung*) y el «ser humano como historia» (*Mensch als Geschichte*). Previamente clarifica Heidegger que la estructura básica o fundamental (*Grundstruktur*) de la «formación del mundo» (*Weltbildung*) es el «proyecto» (*Entwurf*)²⁴. En ese marco, comenta Heidegger que el «hombre es un paso» (*der Mensch ist ein Übergang*):

«Der Mensch ist jenes Nicht-bleiben-können und doch nicht von der Stelle Können. (...) So geworfen im Wurf ist der Mensch ein *Übergang*, Übergang als Grundwesen des Geschehens. Der Mensch ist Geschichte, oder besser, die Geschichte ist der Mensch. (GA 29/30, pág. 531)²⁵.

Ante la pregunta por el hombre, Heidegger responde que éste es un modo de ser histórico, el que es representado como un puente en la dirección del *Dasein*. Por eso el hombre debe transformarse o debe cambiar o debe alcanzar el nivel del *Dasein*, que naturalmente no significa lo mismo que en *ST*. El *Dasein* es ahora un modo de ser advenidero, el *Dasein* es aquello que podemos ser, a partir del hombre que nosotros somos. De este modo, el ser humano (*Mensch*) se constituye en el pensamiento ontológico de Heidegger en un elemento relevante de su reflexión, que está en camino del «giro» (*Kehre*). Él es percibido como una figura histórica, como una especie de «coagulado» o de «concentrado» de todo lo que se ha dicho respecto de la noción de ser humano, como una especie de tradición constituida, lo que pasa a ser parte del *Dasein*. De esta manera, me parece, que puede

exclusivamente, pero entre otros significados— el estar remitido a otro ser humano. El poder remitirse a otros seres humanos, entendido como *acompañarlos*, con el *Dasein* en ellos, acontece ya siempre sobre la base del *Dasein* en el ser humano — como *Dasein*. Es decir *Dasein* significa coestar con los otros, concretamente, en el modo del *Dasein*, esto es, existir con. La pregunta podemos los seres humanos remitirnos a otro ser humano, es sin sentido, porque no es una verdadera pregunta. Ella es sin sentido, es más absurda, porque es esencialmente superficial» (GA 29/30, pág. 301. La traducción es mía).

²⁴ «*Entwurf ist Weltentwurf. Welt waltet in und für ein Waltenlassen vom Charakter des Entwerfens*» (GA 29/30, S. 527). Trad.: «Proyecto es proyecto de mundo. El mundo “tiene el poder” o “rige” en y para un “dejar regir” [propio] del carácter del proyectarse».

²⁵ Trad. preliminar: «El ser humano es aquel no-poder-permanecer y sin embargo no poder salir de su lugar (...). Arrojado de esta manera en el arrojado es el ser humano un tránsito, tránsito como esencia fundamental del acontecimiento. El ser humano es historia, o mejor, la historia es el ser humano» (GA 29/30, pág. 531. La traducción es mía).

sustentarse razonablemente una relación entre el pensamiento de Heidegger y la pregunta por el hombre.

Sumario: 1. Introducción; 2. La pregunta por el hombre en *Ser y Tiempo*; 3. La pregunta por el hombre en el entorno de *Ser y Tiempo*.