

Acerca de la concepción ontológica del ser humano desde la perspectiva de Martin Heidegger¹

Sobre a concepção ontológica do ser humano desde a perspectiva de Martin Heidegger

About the Ontological Conception of Human Being from the Perspective of Martin Heidegger

Enrique V. Muñoz Pérez

Universidad Católica del Maule. Facultad de Ciencias Religiosas y Filosóficas.

Departamento de Filosofía

E-mail: enmunoz@ucm.cl

Resumen: El artículo busca discutir la impresión según la cual el pensamiento de Heidegger deconstruye las bases metafísicas del ser humano. La tesis que espero sostener es que hay una concepción ontológica del ser humano en el pensamiento de Heidegger y que, al respecto, se pueden distinguir tres niveles: a) las críticas de Heidegger a la antropología filosófica tradicional, formuladas en *Ser y Tiempo* (1927) y *Kant y el problema de la metafísica* (1929); b) el replanteamiento de la pregunta por el ser humano desde la perspectiva metafísica u ontológica de Heidegger, de finales de los años veinte y c) la rehabilitación de la noción de “ser humano” (Mensch) en esa misma época.

Palabras claves: Dasein, ser humano, pregunta por el hombre, antropología

¹Este artículo es una versión mejorada de un texto que publiqué bajo el título “Heidegger y la pregunta por el hombre” en Revista *Veritas* (Chile), (2007) Vol. 2, n. 16, pp. 91-105. Las mejoras radican principalmente en la utilización de la traducción de Alberto Ciria de la lección *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad* (1929/30), que en el año 2007 no existía. También modifiqué algunos aspectos menores del texto. Por último, éste fue presentado en el marco del XVII Colóquio Heidegger, que se llevó a cabo en la Universidad Federal de Sao Paulo (Brasil), los días 29, 30 y 31 de octubre de 2012.

Resumo: O presente artigo pretende discutir a impressão segundo a qual o pensamento de Heidegger desconstrói as bases metafísicas do ser humano. A tese que espero sustentar é que há uma concepção ontológica do ser humano no pensamento de Heidegger, e que a este respeito se podem diferenciar três níveis: a) as críticas de Heidegger à antropologia filosófica tradicional, formuladas em *Ser e Tempo* (1927) e *Kant e o Problema da Metafísica* (1929), b) a recolocação da questão do ser humano a partir da perspectiva metafísica ou ontológica de Heidegger no final dos anos vinte, e c) a reabilitação da noção de "ser humano" (Mensch) no mesmo período.

Palavras-chave: Dasein, ser humano, a pergunta do homem, antropologia.

Abstract: This article seeks to discuss the impression which the thought of Heidegger deconstructs the metaphysical basis of human beings. The thesis I hope to argue is that there is an ontological conception of the human being in Heidegger's thought and, in this regard, there are three levels: a) the criticism of Heidegger to traditional philosophical anthropology, formulated in *Being and Time* (1927) and *Kant and the problem of Metaphysics* (1929), b) the reconsideration of the question of the human being from the metaphysical or ontological perspective of Heidegger, in the late twenties and c) the rehabilitation of the notion of "human "(Mensch) in the same period.

Key words: Dasein, human being, question of the human being, anthropology

1. Introducción

La trayectoria filosófica de Heidegger está marcada, en todas sus fases e inflexiones, por la necesidad de deconstrucciones metafísicas del ser humano y por la constante redefinición del lugar de lo humano. En lo que sigue busco hacerme cargo de estas reflexiones procurando mostrar el siguiente matiz: si bien en las distintas épocas del pensamiento de Heidegger hay diversos momentos en los cuales él ha “deconstruido” las bases metafísicas de su concepción de lo humano, hay un período conocido como el “entorno” (*Umkreis*) de *Ser y Tiempo*, que va entre 1924 y 1930 aproximadamente, en el que es posible encontrar referencias positivas de Heidegger a la antropología, a la pregunta por el “ser humano” (*Mensch*) y al concepto de ser humano mismo.

Dicho de otra manera, el objetivo del presente artículo es mostrar el rol que juega la concepción ontológica del ser humano en el pensamiento de Martin Heidegger en el denominado entorno de *Ser y Tiempo*. La tesis que espero sostener es que respecto de dicho tema hay que distinguir tres niveles: a) las críticas de Heidegger a la antropología filosófica tradicional, formuladas en *Ser y Tiempo* (1927) y *Kant y el problema de la metafísica* (1929); b) el replanteamiento de la pregunta por el ser humano desde la perspectiva metafísica u ontológica de Heidegger, de finales de los años veinte y c) la rehabilitación de la noción de “ser humano” (*Mensch*) en esa misma época. Estos últimos dos niveles se aprecian principalmente en el denominado “entorno” (*Umkreis*) de *Ser y Tiempo*, en particular, en los textos heideggerianos que van desde 1927 a 1930.

1.1. Las críticas de Heidegger a la antropología filosófica tradicional

Dos son las fuentes principales, por cierto no exclusivas, de la crítica de Heidegger a la antropología filosófica: *Ser y Tiempo* (1927) y *Kant y el problema de la metafísica* (1929). Digo que no son las únicas, porque es posible rastrear el tema en las lecciones previas a *Ser y Tiempo* (1927). Me voy a circunscribir, entonces, a textos bastante conocidos, es decir, al párrafo §10 de *Ser y Tiempo* y al párrafo §37 de *Kant y el problema de la metafísica*, que pueden ser agrupados en las siguientes críticas

heideggerianas a la antropología filosófica: la insuficiencia ontológica, la amplitud y la indeterminación.

Abordaré, en primer lugar, el parágrafo §10 de *Ser y Tiempo*². En este texto, Heidegger explica los motivos por los cuales tiene que 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. Su explicación radica en que 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 ζῶον λόγον ἔχον la mencionada situación. La antropología tradicional, sostiene él, comporta lo siguiente:

(1) La definición del hombre como ζῶον λόγον ἔχον, en el sentido de *animal rationale*. Ahora bien, el modo de ser del ζῶον es comprendido en este caso como estar-ahí y encontrarse delante. El λόγον es un acondicionamiento superior, cuyo modo de ser queda tan oscuro como el del ente así compuesto. (Heidegger, 1997, p. 73)

Con la noción del “estar-ahí” (*Vorhandensein*) y del “encontrarse delante” (*Vorkommen*) se asocia 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 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. En esto radica su insuficiencia. Por eso mismo el *Dasein* no es “cosa”, ni “sustancia” ni “objeto”. (GA 2, p. 64; Heidegger, 1997, p. 73)

Algo similar ocurre con la interpretación teológico-medieval del hombre. Si bien ella alcanza con el cristianismo una nueva perspectiva, según Heidegger, la mencionada

² En adelante citado como *ST*.

interpretación es realizada con medios filosóficos que provienen de la ontología clásica.³ 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 hombre⁴ y ha comprendido el ser de ese ente como algo “obvio”, que esta-ahí ante los ojos. (GA 2, p. 66/ Heidegger, 1997, p. 74)

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* (ὑποκείμενον) (...). 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. (Heidegger, 1997, p. 71)

De este modo, una vez revisados algunos aspectos de la crítica heideggeriana 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 y de la disciplina filosófica

³ “(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 ημετεραν 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” (Heidegger, 1997, p. 74).

⁴ “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.” (Heidegger, 1997, p. 46)

que se asocia a ella. Sin embargo, en *ST* mismo puede uno identificar una sorprendente línea de argumentación que se relaciona con un tratamiento diferente de la cuestión del hombre: en *ST* Heidegger reserva 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.* (Heidegger, 1997, p. 41. El itálico es mío)

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 psicología⁵— 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 ontología.⁶

⁵ “La analítica existencial del Dasein está *antes* de toda psicología, de toda antropología y, *a fortiori*, de toda biología”. (Heidegger, 1997, p. 70)

⁶ “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 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

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 fundamental.⁷ ¿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.

Me resta todavía referirme a las críticas de Heidegger a la antropología filosófica en *Kant y el problema de la metafísica*. 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* de Immanuel Kant, me interesa desarrollar la siguiente idea: 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.

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

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. Figal, 2001). 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. Heidegger, 1997, p. 156)

⁷ “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.” (Heidegger, 1996, p. 178). En adelante citado como *KM*.

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.* Actualmente, la antropología no busca sólo la verdad acerca del hombre, sino que pretende decidir sobre el significado de la verdad en general. (Heidegger, 1996, p. 177. El itálico es mío)

Se observa claramente en esta cita que el comentario es hecho en relación a la antropología filosófica desarrollada por Max Scheler,⁸ 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” (Heidegger, 1996, p. 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, como sostuve, 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. (Heidegger, 1996, p. 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:

⁸ 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. Heidegger, 1990, p. 62ss).

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. (Heidegger, 1996, p. 184. El *itálico* es mío).

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 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”. (Heidegger, 1996, p. 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” (Heidegger, 1996, p. 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.

1.2. El replanteamiento de la pregunta por el ser humano desde la perspectiva metafísica u ontológica de Heidegger

No obstante las críticas a la antropología filosófica expresadas por Heidegger en *ST* y *KM*, en esta última obra surge sorprendentemente la expresión “*Dasein im Menschen*”, la 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 (Dasein im Menschen)*, 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. (Heidegger, 1996, p. 193. El itálico es mío)

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” (Heidegger, 1996, p. 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*” (Cfr. GA 3, p. 230; GA 9, p. 164 y GA 29/30, pp. 31, 33, 223, 248, 255, 258 y 414) y “*Dasein des Menschen*”. (Cfr. GA 29/30, pp. 33, 400 y 407) 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 idea 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 también con una compleja discusión en la lección del semestre de invierno 1929/30 *Los conceptos fundamentales de*

la metafísica. *Mundo, soledad, finitud* (Heidegger, 2007)⁹, la que procuraré 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 “ente intramundano” y también el estudio histórico de la noción de “mundo”.

Su intento en *CFM* toma la forma de una comparación entre la piedra, el animal y el hombre, lo que implica una respuesta a la pregunta por el hombre desde la perspectiva metafísica de Heidegger.

Me voy a permitir citar en alemán para mostrar algunos matices que en la traducción al español de Alberto Ciria no se aprecian o no se enfatizan suficientemente:

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. (GA 29/30, p. 408.)

Esta esencia universal del hombre sólo se hace esencial en cuanto tal si el hombre singular se comprende en su existencia (Dasein). *La pregunta de qué sea el hombre (Mensch), si se plantea realmente, entrega al hombre expresamente a su existencia (Dasein). Esta entrega a la existencia es indicio de la interna finitud.*

Precisamente hoy es necesario indicar que la pregunta por la esencia del hombre (Mensch) es la pregunta por nosotros mismos, porque justamente esta problemática está expuesta hoy a la malinterpretación generalizada a cargo del entendimiento vulgar. (...) *La pregunta por la configuración de mundo es la pregunta por el hombre que nosotros mismos somos, y por tanto la pregunta por nosotros mismos, y concretamente por qué sucede con nosotros.* (Heidegger, 2007, pp. 339-340. El itálico es mío)

⁹ En adelante citado como CFM. Safranski califica este libro como “Ein heimliches Hauptwerk” (Una obra fundamental oculta). Cfr. Safranski, 2002, pp. 217-230.

En otras palabras, el problema de la fundamentación de la metafísica se enraíza en la pregunta por el *Dasein* en el hombre, es decir, en la pregunta por su fundamento íntimo, por la comprensión del ser como finitud esencialmente existente.

Me resta, entonces, ahondar en la recuperación que hace Heidegger de la noción de “ser humano” (*Mensch*) esta misma lección sobre *CFM*.

1.3. El resurgimiento de la noción de “ser humano” (*Mensch*) en los *CFM*

Como es conocido, en la lección los *CFM* Heidegger enuncia las siguientes tesis: la piedra (lo inmaterial) es carente de mundo (*der Stein ist weltlos*), el animal es pobre de mundo (*das Tier ist weltarm*) y el hombre es formador o configurador de mundo (*der Mensch ist weltbildend*).

Heidegger concentra su análisis principalmente en la comparación entre la segunda y la tercera tesis. En esta ocasión, no puedo entrar en la rica y detallada discusión que realiza Heidegger sobre la diferencia entre el ser humano y el animal, que pasa por el tratamiento, entre otros, de las preguntas sobre la animalidad, el organismo y el utensilio. Estas temáticas, en especial, el problema de la hermenéutica de la naturaleza viva, han sido estudiadas por Róbson Ramos.

Baste, entonces, con señalar que las principales diferencias entre el animal y el ser humano, expuestas por Heidegger en *CFM*, son tres: el “poder ponerse en el lugar del otro” (*das Sichversetzenkönnen*), el “comportamiento” (*das Verhalten*) y la estructura del “en tanto que” (*als*).

Para el tema que estoy desarrollando en esta ocasión, me parece decisiva la capacidad del ser humano, en comparación con el animal, de “remitirse” (*die Versetzbarkeit*). Por eso Heidegger puede sostener que la expresión “*Dasein im Menschen*” signifique, en esta ocasión, “el poder remitirse a otros seres humanos” (“*das 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. Dasein des Menschen, Dasein im Menschen heißt daher – nicht ausschließlich, aber unter anderem – Versetztsein 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. (GA 29/30, p. 301)

En la medida en que un hombre existe, en tanto que existente está ya traspuesto en otros hombres, aun cuando de hecho no haya ningún otro hombre cerca. *Ser-ahí el hombre, ser-ahí en el hombre, significa por tanto –no exclusivamente, pero sí entre otras cosas– estar traspuesto en otros hombres.* El poder transponerse en otros hombres como acompañarlos a ellos, a la existencia en ellos, sucede ya siempre en función de la existencia del hombre...en cuanto existencia. Pues ser-ahí significa: *ser-con con el otro*, y concretamente en el modo del existir, es decir, del coexistir. (Heidegger, 2007, p. 256. El itálico es mío)

Con todo, el punto decisivo a mi juicio se encuentra en la asociación que hace Heidegger al final de la lección de *CFM* entre la “formación de 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*). En ese marco, comenta Heidegger que el “hombre es un tránsito” (*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, p. 531)

El hombre es aquel “no poder permanecer” y sin embargo “no poder moverse del sitio”. (...) Arrojado así en el lanzamiento, *el hombre es un tránsito, tránsito como esencia fundamental del acontecer. El hombre es historia, o mejor, la historia es el hombre.* (Heidegger, 2007, p. 432. El itálico es mío)

Ante la pregunta por el ser humano, Heidegger responde que éste es un modo de ser histórico, 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 ha se 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, puede bosquejarse razonablemente la concepción ontológica heideggeriana del ser humano, tarea que he intentado desarrollar en el presente artículo.

Referencias

Figal, G. (2001). El pensar como un tomar aliento. *Revista Sileno: Variaciones sobre arte y pensamiento*, vol. 11, p. 57.

Heidegger, M. (1990). *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (GA 26, K. Held Ed.). Frankfurt am Main: V. Klostermann.

Heidegger, M. (1992). *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt, Endlichkeit, Eisankeit*, (GA 29/30, F-W. von Herrmann Editor). Frankfurt am Main: V. Klostermann.

Heidegger, M. (1976). *Sein und Zeit*. (GA 2, F-W. von Herrmann Ed.). Frankfurt am Main: V. Klostermann.

Heidegger, M. (1996). *Wegmarken (1919-1961)* (GA 9, F-W. von Herrmann Ed.). Frankfurt am Main: V. Klostermann.

Heidegger, M. (1996). *Kant y el problema de la metafísica*. México: Fondo de Cultura Económica.

Heidegger, M. (1997). *Ser y Tiempo*. (J. E. Rivera, Trad.). Santiago: Editorial Universitaria.

Heidegger, M. (1998). *Kant und das Problem der Metaphysik*, (GA 3, F-W. von Herrmann Ed.). Frankfurt am Main: V. Klostermann.

Heidegger, M. (2007). *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*. (A. Ciria, Trad.). Madrid: Alianza Editorial.

Safranski, R. (2002). *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch.

Recebido em 05/05/2013.

Aprovado em 28/06/2013.