

## Existencia humana y acontecer del ser

Alejandro Escudero Pérez (UNED-España)

(Recibido 16/11/2020)

### Resumen

Martin Heidegger replanteó la tradicional pregunta “¿qué es el hombre?” a partir de una clave ontológica, es decir, situando la pregunta por el *ser* en el centro de la problemática filosófica. Se estudiarán, en concreto, las respuestas a esta cuestión realizadas, por un lado, en *Ser y tiempo* y, por otro lado, en el escrito *Meditación* (redactado entre 1938/1939). En conjunto, se tratarán de mostrar algunas de las aportaciones relevantes de Heidegger de cara a una redefinición de los seres humanos que está en ciernes en la fase final de la modernidad.

**Palabras clave:** antropología filosófica, existencia, mundo, ser

### Abstract

#### Human existence and happening of being

Martin Heidegger reframed the traditional question “what is man?” starting from an ontological key, that is, placing the question of *being* at the center of the philosophical problem. In particular, the answers to this question made, on the one hand, in *Being and Time* and, on the other hand, in the *Meditation* paper (written between 1938/1939) will be studied. Together, they will try to show some of Heidegger's relevant contributions in the face of a redefinition of human beings that is in the making in the final phase of modernity.

**Keywords:** Philosophical Anthropology, Existence, World, being

eikasía  
REVISTA DE FILOSOFÍA

## Existencia humana y acontecer del ser

Alejandro Escudero Pérez (UNED-España)

Recibido 16/11/2020

### Índice

#### Introducción

1. Los hallazgos de *Ser y tiempo*
2. La meditación del pensar
3. Existir en lo Abierto
4. Custodiar la diferencia del ser

#### Conclusión

### Introducción

Una de las tareas filosóficas actuales -coordinada con otras, pero con sus especificidades propias- consiste en volver a preguntar “¿qué es el hombre?” Es decir: quién soy yo, quiénes somos nosotros. Esta compleja cuestión brota, aquí y ahora, en medio de una amplia y profunda serie de mutaciones en ciernes en las que se está *redefiniendo* nuestro mismo *ser* según una serie de parámetros y tendencias cuyo desenlace es aún incierto.

Dentro del conjunto de las propuestas y planteamientos del siglo XX la singular contribución de Heidegger a esta tarea merece ser atendida y resaltada. En ella hay relevantes aportaciones a la hora de elaborar esta pregunta y también pistas importantes para proporcionar una respuesta.

Lo singular, en primera instancia, de la propuesta de Heidegger es haber esbozado, en el conjunto de su trayectoria, una *ontología de la existencia humana* que gravita sobre la cuestión del “*ser*”. La misma forma de preguntar por nosotros mismos bajo la fórmula “¿qué es el hombre?” indica, por otra parte, que aquí, de un modo u otro, la pregunta por el “*ser*” está implícita (en tanto el “*es*” de algo remite, siempre, al “*ser*” desde el que aquello se define). Por lo tanto, Heidegger tiene razón en este

punto preciso: nunca se podrá preguntar por quiénes *somos* de un modo solvente sin aclarar, a la vez, la compleja cuestión del *ser*: la problemática filosófica, en última instancia, no puede eludir sus bases ontológicas<sup>1</sup>.

Heidegger, en las distintas fases y etapas de elaboración de su ontología de la existencia humana, debatió tanto con el idealismo filosófico<sup>2</sup> como, también, con la antropología filosófica (un modo de elaborar la pregunta por quiénes somos desplegada en la primera mitad del siglo XX en autores como Max Scheler, Helmut Plessner, Arnold Gehlen o Heinrich Rombach, por mencionar unos pocos). Y, en efecto, si aceptamos la tarea de elaborar una ontología de la existencia humana hay que reconocer que estos debates específicos son cruciales y cabe aprender de ellos cosas importantes con el fin de llevarla adelante de un modo riguroso y satisfactorio.

En primer lugar, atenderemos a cómo describe Heidegger el panorama de este complejo debate entre una ontología de la existencia, una metafísica del sujeto y una antropología filosófica.

Los dos textos siguientes dibujan el contorno y el panorama de esta enrevesada problemática:

Por un lado, en el libro de 1929 *Kant y el problema de la metafísica* se dice con perspicacia: «Pero en tanto que la totalidad del ente puede referirse al hombre en alguna forma, incluyéndoselo así en la antropología, esta última se hace tan amplia que su idea se pierde en la más completa indeterminación. Así, pues la antropología no es ya solamente el nombre de una disciplina, sino que la palabra designa hoy una

<sup>1</sup> Una prueba de que en cuanto ensayamos una definición del ser humano nos adentramos, inmediatamente, en un avispero de cuestiones ontológicas la encontramos, por ejemplo, en el libro de Markus Gabriel *Neoexistencialismo (concebir la mente humana tras el fracaso del naturalismo)*, editorial Pasado y Presente, 2019. En él, además de un ensayo de Gabriel, hay textos de Jocelyn Maclure, Charles Taylor, Jocelyn Benoist y Andrea Kern.

<sup>2</sup> El idealismo filosófico, en el arco de Kant a Husserl, define al hombre como el sujeto de la razón, es decir como el fundamento del mundo. En el capítulo 7 del libro *Del Sujeto y la verdad*, ed. Síntesis, 2004, Ramón Rodríguez define así el idealismo filosófico moderno: «El fondo de la subjetividad es la acción originaria de darse a sí misma las leyes a las que se vincula precisamente en cuanto puestas por ella misma. Las leyes de la naturaleza y las leyes de la libertad son posiciones del sujeto, que se define como este libre poner. Que esta posición es en su raíz autopoición se muestra en el propio desarrollo de la metafísica de la subjetividad: la objetividad de las leyes a las que el sujeto se vincula, en la medida en que es obra de él mismo, abre el paso a la autodeterminación estricta y total, la libertad de determinar la propia figura, la propia “naturaleza” del ser humano, que así deviene por entero dueño de sí mismo».

tendencia básica de la posición actual que el hombre tiene frente a sí mismo y en la totalidad del ente. De acuerdo con esta posición de fondo, nada es conocido y entendido 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. En ninguna época se ha sabido tanto y tan diverso con respecto al hombre como en la nuestra. En ninguna época se expuso el conocimiento acerca del hombre en forma más penetrante ni más fascinante que en 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. En ninguna época ha sido el hombre tan problemático como en la actual. Pero, ¿no será precisamente la amplitud e incertidumbre con que se plantean las preguntas antropológicas una garantía para hacer surgir una antropología filosófica y dar una fuerza especial a tales esfuerzos? ¿No se ha ganado con la idea de una antropología filosófica, la disciplina en la que ha de concentrarse toda la filosofía? Pero tal vez la dificultad básica de una antropología filosófica no radica sólo en la tarea de lograr una unidad sistemática de las determinaciones esenciales del hombre en su diversidad, sino también en su concepto mismo, dificultad que no pueden hacernos olvidar los conocimientos antropológicos por extensos y pomposos que sean. 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 específica constitución de esta determinada región del ente. La antropología filosófica se convierte pues, en una ontología regional del hombre, coordinada con otras ontologías, que se reparten el campo 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 interna estructura de su problemática»<sup>3</sup>.

Por su parte en el escrito posterior, titulado “La época de la imagen del mundo” dice sobre esta compleja temática: «La antropología es aquella interpretación del hombre que, en el fondo, ya sabe qué es el hombre y por eso no puede preguntar nunca quién es. En efecto, si hiciera esa pregunta, tendría que declararse quebrantada y

---

<sup>3</sup> Martin Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, editorial FCE, páginas 177-178.

superada a sí misma. Y ¿cómo esperar semejante cosa de la antropología, cuando lo único que tiene que hacer propiamente es asegurar a posteriori la autoseguridad del *subjectum*?»<sup>4</sup>.

El panorama, por lo tanto, está surcado por muchas dudas sobre el papel de la “antropología filosófica”, pero también, por una peculiar certeza o evidencia sobre la primacía del hombre, al que se le asigna como si fuese algo obvio el lugar del *fundamento* y, con ello, la calificación de “sujeto”: el *sujeto* es lo que subyace a todo, lo que de antemano todo lo determina desde sí mismo y hacia sí mismo. Por ello la antropología filosófica oscila una y otra vez en presentarse o como una disciplina particular entre otras disciplinas filosóficas o en definirse como la filosofía primera (es decir, como el centro de la filosofía en tanto en ella se aborda el fundamento mismo de todo). Y es aquí donde inciden las preguntas y las indagaciones de Heidegger en las que se busca aclarar el *estatuto* de la pregunta por el hombre y, también, en un paso ulterior, debatir sobre su condición de sujeto o fundamento (en parte, aquí reside el motivo de que se vuelva a interrogar por nosotros mismos: en la medida en que la definición moderna del hombre está perdiendo su anterior “evidencia”, y ya no resulta, sin más, obvio que nosotros seamos el “fundamento” y, por lo tanto, el “sujeto”, la sede de la “razón”).

298

Nº 97  
Enero  
febrero  
2021

Respecto a la sinuosa trayectoria de Heidegger suele decirse que en sus primeras obras se afirma la prioridad del hombre sobre el ser. En cambio, en las obras posteriores a *Ser y tiempo*, se declara la prioridad del ser sobre el hombre (por eso llevó a cabo una crítica de la definición del hombre como sujeto o fundamento y, con ella, del humanismo occidental). Esta caracterización es, sin duda, una caricatura, una excesiva simplificación. A pesar de ello, cabe adoptarla, provisionalmente, como punto de partida. Pero siempre que se tenga en cuenta la precisión siguiente: aquí no se trata de una primacía o superioridad entre dos tipos de entidades, una considerada superior (fundamentadora) y otra inferior (fundamentada). El problema de fondo es otro, y habrá que ir precisando en qué términos exactos se plantea.

Comenzaremos, así, una exposición de la elaboración heideggeriana de la pregunta “¿qué es el hombre?” con lo que se indaga al respecto en *Ser y tiempo*. A

---

<sup>4</sup> Martin Heidegger *Caminos de bosque*, editorial Alianza, página 90.

continuación, nos dirigiremos a un escrito de finales de los años 30 titulado *Meditación*<sup>5</sup>. Mostraremos cómo, en él, se prolongan, matizan, afinan y enmiendan algunos de los principales hallazgos del tratado de 1927.

Acudiendo a estos dos textos, en definitiva, nos proponemos poner de relieve algunas de las más destacadas aportaciones de Heidegger a la tarea -compleja, complicada- de averiguar -en medio de una profunda crisis del mundo moderno y el atisbo de otra época del mundo aún en ciernes- qué somos y quiénes somos.

### 1. Los hallazgos de *Ser y tiempo*

El primer programa filosófico de Heidegger se centraba en la pregunta por el *sentido* del ser. En su elaboración de la respuesta se desarrollaba una amplia “analítica de la existencia humana” (*Dasein*) gracias a la cual se fija un nexo entre el sentido del ser y la temporalidad (y fue en este punto donde se detuvo la investigación: allí dónde a partir de la temporalidad de la existencia se proporciona el sentido temporal del ser en general).

En esa “analítica de la existencia” se realizan una serie de relevantes *hallazgos* sobre qué o quiénes somos que merece la pena resaltar y preservar. Mencionaremos a continuación, con brevedad, los que nos parecen más destacados y prometedores.

El § 9 de *Ser y tiempo* se titula “El tema de la analítica del *Dasein*”. En él se afirma: «La “*esencia*” del *Dasein* consiste en su existencia. 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, y sólo eso. Todo ser-tal de este ente es primariamente ser, por eso el término “*Dasein*” con que designamos a este ente, no expresa su qué, como mesa, casa, árbol, sino el ser». Tenemos aquí una tesis crucial: la existencia humana *carece de una esencia* (una identidad permanente, unos contenidos fijos, unas facultades inalterables). Estamos aquí, a nuestro juicio, ante un paso decisivo, un hito irrenunciable en la cadena de las respuestas tradicionales a la pregunta “¿qué es el hombre?”. Con el fin de precisar en qué consiste acudiremos a un texto de Jean Paul Sartre en el que se alude al fondo de la cuestión: «Hay por lo

<sup>5</sup> *Besinnung*, GA 66, ed. V. Klostermann, 1997.

menos un ser en el que la existencia precede a la esencia, un ser que existe antes de poder ser definido por ningún concepto, y que este ser es el hombre o, como dice Heidegger, la realidad humana. ¿Qué significa aquí que la existencia precede a la esencia? Significa que el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y que después se define. El hombre, tal como lo concibe el existencialista, si no es definible, es porque empieza por no ser nada. Solo será después, y será tal como se haya hecho. Así pues, no hay una naturaleza humana»<sup>6</sup>. Frente a lo que una y otra vez se ha intentado (definir la eterna esencia del hombre, exponer su identidad fija y definitiva, su naturaleza inmutable) se apunta aquí, de un modo básico, algo central: no hay ninguna esencia humana simple que pueda recogerse en una definición conceptual que agote su ser acotándolo de una vez por todas. Por otro lado, importa precisar lo siguiente: carecer de una esencia o de una naturaleza no implica, para los seres humanos, caer en la más pura indeterminación. Supone, eso sí, afrontar un reto formidable: definirnos en nuestro propio *ser* más allá del tradicional recurso de asignar una serie cerrada y completa de propiedades a una substancia (a un núcleo subyacente de carácter fijo e inmutable).

A este enorme desafío responde precisamente una analítica *ontológica* de la existencia humana. Lo característico de ella es que sus descripciones se mueven en un nivel *formal* de consideración<sup>7</sup>. Y en ese nivel Heidegger traza una distinción básica entre la existencia, sus existenciarios (los ingredientes en los que la existencia se

<sup>6</sup> Jean Paul Sartre, "El existencialismo es un humanismo", páginas 30-31, editorial Edhasa, 2009. Véase al respecto el interesante artículo de Santiago Bellocq titulado "El existencialismo no es un humanismo (Sartre contra Sartre)", en *Primer Congreso Internacional de Ciencias Humanas*, Universidad Nacional de San Martín, Argentina, 2019.

<sup>7</sup> Una interesante elaboración de este difícil punto la encontramos en el Prólogo de Julián Marías a su *Antropología metafísica* cuando distingue, respecto a la vida humana y su tematización filosófica, entre una "estructura analítica" y una "estructura empírica" (editorial Alianza, 1983, páginas 10-13). La compleja temática heideggeriana de las "indicaciones formales" es crucial para entender en qué consiste esta *formalidad* analítica de la ontología de la existencia; es decir: las indicaciones formales no se refieren, sólo, al estatuto de los conceptos filosóficos sino a eso y a algo *más originario*: implican una "formalidad (indicativa)" de los propios fenómenos considerados, en este caso, la existencia humana y sus ingredientes, los existenciarios. Cabe aquí mencionar, por ejemplo, "La indicación formal y su uso en *Ser y tiempo*" de Ramón Rodríguez, incluido en el libro *Fenómeno e interpretación*, editorial Tecnos, 2015; Roberto Rubio, "La doctrina de la indicación formal a la luz de la crisis del programa de *Ser y Tiempo*", 2011, *Revista Naturaleza humana*, nº 13, 2011; Bernardo Aibinder, "Trascendental a posteriori", en *Studia Heideggeriana*, vol. V, J. Adrián (ed.), 2016; José Ruiz Fernández, "La indicación formal como renovación de la filosofía", *Revista Daimon*, nº 66, 2011.

despliega) y los comportamientos (una multiplicidad de acciones concretas en las que se desvelan los fenómenos, una serie de actos en los que los entes se manifiestan siendo lo que son, por ejemplo, utensilios, etc.).

En el desarrollo de la analítica de la existencia afirma Heidegger que a esta le es inherente, como carácter *formal* suyo, la secuencia siguiente: *irle su ser, tener que ser y poder ser* (tres factores entrelazados que componen el comprenderse, la *auto*comprensión de la existencia). El existir humano está definido por un “irle su ser” en la medida en que vive preocupado por sí mismo. El irle su ser, a su vez, se despliega en la tensión y la convergencia entre el tener-que-ser (alguien) y el poder-ser (alguien). ¿Dónde sucede este movimiento complejo del despliegue del sí mismo en y desde planes de vida o proyectos vitales? Tal despliegue ocurre en el mundo y, con él, en la coexistencia con otros en un mundo común.

Otro hallazgo significativo de *Ser y tiempo* consiste en mostrar a la existencia como ser-en-el-mundo. Con esta tesis, por ejemplo, se da un paso importante a la hora de cuestionar el modelo sujeto/objeto, un modelo desde el cual, por ejemplo, se ha intentado, sin éxito, explicar una y otra vez el conocimiento y la verdad<sup>8</sup>.

La existencia, además, está tensada por el arco entre la facticidad y el proyecto. La existencia humana, inicialmente, está arrojada, lanzada, y es así como se notifica a sí misma (por ejemplo, en los comportamientos emotivos, en los estados afectivos). Pero, además, como hemos dicho, la existencia se despliega a partir de proyectos de sí misma en los que se concreta y especifica su modo de ser y, con él, el curso concreto de sus peripecias vitales (las cuales se extienden y articulan entre el nacer y el morir).

El *ser* de la *existencia*, es, afirma Heidegger en *Ser y tiempo*, el cuidado (*Sorge*). Se trata, tal y como aquí es presentado el tema, de un “cuidado de sí mismo” (*Selbstsorge*). Este hallazgo, entre otras cosas, tiene interés porque indica que la relación de ser con su mismo ser (es decir, la auto-referencia inscrita en la existencia) es distinta de la autoconciencia del sujeto postulada por la tradición del idealismo (en la que se supone que se gana la identidad plena, el yo=yo, la pura y transparente autopresencia,

---

<sup>8</sup> Véase al respecto el libro de Charles B. Guignon, *Heidegger and the Problem of Knowledge*, ed. Hackett, 1983.

conjugándose la reflexión con la autopoición)<sup>9</sup>. Heidegger ha mostrado que la auto-referencia o relación consigo misma de la existencia es distinta de la reflexión o la introspección; o sea: la relación conmigo mismo que me caracteriza es algo bien distinto al ensimismamiento de la reflexión o a la interiorización de la autoconciencia. ¿Por qué? Entre otras cosas porque la existencia es actuación, acción, comportamiento, en definitiva: extraversion, concreción en proyectos de vida que se despliegan en la exterioridad mundana<sup>10</sup>.

Cuando Heidegger, de un modo novedoso, aborda la cuestión de la verdad, señalando que esta no es únicamente adecuación entre un juicio y un estado de cosas sino también desocultamiento de los entes en comportamientos “intencionales”, expone otro hallazgo de primer rango: muestra la intrínseca *apertura* del existir (véase, en *Ser y tiempo*, el § 44). La existencia es *abierto*, es decir, está expuesta a lo que se da y se muestra, siendo también, por eso mismo, permeable, dúctil, versátil, porosa. La existencia humana no está, por lo tanto, encerrada en sí misma, encapsulada en una esencia interior, ni reclusa en una pura intraversión en la que coincide enteramente consigo misma en una plena presencia sin distancia<sup>11</sup>.

Otro hallazgo relevante en el marco de *Ser y tiempo* lo encontramos cuando se señalan para la existencia tres estados: medianía, inautenticidad y autenticidad. La definición de estos estados es problemática, pero una distinción de este tipo difícilmente puede ser eliminada de una ontología de la existencia humana<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> Remitimos aquí, respecto al tema de la conjunción entre la autorreflexión del sujeto y su autopoición, al libro de Felipe Martínez Marzoa *De Kant a Hölderlin*, editorial Visor, 1992.

<sup>10</sup> En la definición y concreción de nuestro “ser” el centro de gravedad, por lo tanto, está siempre en lo exterior, no en una supuesta “interioridad” (sea del tipo que sea). Sobre esta temática es excelente el libro de Jean-François Mattéi titulado *La barbarie interior*, ediciones del Sol, 2005. También es reseñable el libro de Jacques Bouveresse, *Le mythe de l'intériorité*, Les Éditions du Minuit, 1976.

<sup>11</sup> En un libro clave, *La voz y el fenómeno (introducción al problema del signo en la fenomenología de Husserl)*, editorial Pretextos, 1985, Jacques Derrida ha mostrado cómo las ilusiones de la “autoconciencia” (por ejemplo, la ilusión de transparencia, de presencia plena, etc.) surgen del limitado fenómeno del silencioso “oírse hablar” (un fenómeno que, cuando se lo malentiende, genera la apariencia de una “esfera interior” de autopresencia y de proximidad sin distancia de sí mismo a sí mismo).

<sup>12</sup> Remitimos sobre estas cuestiones a los artículos de Paloma Martínez Matías, “Propiedad e impropiiedad en *Ser y tiempo*” (revista *Pensamiento*, nº 61, 2005), “Temporalidad y cotidianidad” (en el libro coordinado por Luis César Santiesteban, *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Comentario introductorio a la obra*, editorial Aldus, 2013).

Destaca Heidegger, también, la *finitud* radical del existir. Esta finitud tiene varios sentidos, pero uno de ellos, que cabe subrayar, es que la vida humana se extiende entre el nacer y el morir. En este contexto, la analítica de la existencia ha desarrollado una fenomenología de la mortalidad humana de gran alcance y relevancia<sup>13</sup>.

Heidegger, además, tematizando el sentimiento de la angustia aborda la importante experiencia de la nada, es decir, del vaciado de sentido, del anonadamiento del ente, ocasionalmente despojado de su sentido, de sus señas de identidad o rasgos definitorios. Se articula, así, la secuencia ente/nada/ser, analizada de un modo penetrante en el texto de 1929 titulado “¿Qué es metafísica?”<sup>14</sup> La experiencia de la nada, por otra parte, es un equivalente a lo que en la fenomenología de Husserl se ha denominado “epojé”. Se señala, por lo tanto, al poner de relieve el sentimiento de la angustia que ocasionalmente incide en la existencia humana, un importante elemento relacionado con el acceso a lo filosófico<sup>15</sup>.

Estos son, mencionados telegráficamente, algunos de los más brillantes *hallazgos* de la ontología de la existencia expuesta en el tratado de 1927 titulado *Ser y tiempo*. Gracias a ellos, y aunque sea desarrollándolos con matices distintos a los allí expuestos, podrá, en el futuro, responderse de nuevo a la pregunta por *qué* (o *quién*) soy yo y *qué* (o *quiénes*) somos nosotros<sup>16</sup>.

<sup>13</sup> Mencionaremos, por ejemplo, el libro de Jacques Derrida, *Aporías*, editorial Paidós, 1998, y el de François Dastur, *La muerte (ensayo sobre la finitud)*, editorial Herder, 2008.

<sup>14</sup> Un magnífico artículo sobre estas cuestiones es el de Pedro Cerezo Galán titulado “Figuras de la nada (de la metafísica al ‘pensar esencial’)”, incluido en el libro *Nihilismo y mundo actual*, editorial Eug, 2009, compilado por Javier de la Higuera, Luis Sáez Rueda y José F. Zúñiga.

<sup>15</sup> Sobre esta cuestión remitimos al libro de Jean-François Courtine, *Heidegger et la phénoménologie*, ed. J. Vrin, 1990.

<sup>16</sup> Respecto a lo expuesto en *Ser y tiempo* se pueden proponer, tentativamente, algunas enmiendas. Por un lado, cabe reducir a dos los tres existenciaros (*Verstehen, Befindlichkeit, Rede*); el existir se desplegaría, entonces, según una comprensión del ente lingüística y sensible (perceptiva, emotiva). Por otro lado, cabe ampliar el triple eje existencia/existenciaro/comportamiento según un eje cuádruple: existencia/capacidad/hábito/comportamiento (lo cual, por ejemplo, permitiría precisar el estatuto de los existenciaros). Pero esto es algo que merece un detallado desarrollo que aquí no podemos acometer.

## 2. La meditación del pensar

Con el fin de completar y ampliar lo expuesto en la analítica de la existencia elaborada en *Ser y tiempo* vamos a acudir al libro titulado *Meditación*, un escrito redactado entre 1938 y 1939. Se trata de uno de los cinco textos del ciclo inaugural del llamado segundo Heidegger: las *Contribuciones a la filosofía (del acontecer)*, redactado entre 1936 y 1938, *Sobre el comienzo* (1941), *El acontecer*, escrito entre 1941 y 1942 y, por último, *Los senderos del comienzo* (1944).

Este periodo específico de la trayectoria de la filosofía de Heidegger está marcado por un cambio de dirección en el modo de preguntar a partir del cual se desarrolla la ontología: la pregunta por el sentido del ser da paso a la pregunta por la *verdad del ser*. La respuesta gira, aquí, en torno a tres términos que definen los indicios que guían al pensar filosófico: *Lichtung*, *Ereignis*, *Geschichte*. El verbo *ser* indica un abrir o un despejar (*Lichtung*) la totalidad de un campo de manifestabilidad, denominado lo Abierto; designa, también, un recurrente acontecer (el cual incluye un juego de apropiación y expropiación entre una serie de elementos que delimitan lo Abierto); y se refiere, además, a un enviar o destinar un repertorio de posibilidades de juego a la comprensión, y, así, a una época del mundo.

Tal y como subraya Friedrich-Wilhelm von Hermann, editor de *Meditación*, su tema específico es el “salto” (en el doble sentido del salto del pensar hacia el ser y el salto del ser en su acontecer histórico). Según el primer libro del ciclo, las *Contribuciones a la filosofía*, el camino (*Weg*) del pensar consta de cuatro pasos (cuando se los concibe en su sucesividad) o de cuatro piezas (si se las toma en su simultaneidad): la sacudida (*Anklang*), el pasaje (*Zuspiel*), el salto (*Sprung*) y la fundación (*Gründung*). La conjunción de estos cuatro pasos o piezas del camino del pensar es denominada *Gefüge*; en esa conjunción se define la brújula del viaje de ida y de vuelta emprendido una y otra vez por la filosofía (en el viaje de ida se parte del ente para llegar al ser, en el viaje de vuelta, inversamente, se parte del ser para retornar al ente). Además, subraya Heidegger, el pensar filosófico es una preparación y una precipitación del acontecer del ser (el pensar, va, a la vez, por detrás de éste, por lo que es receptivo, y

por delante, siendo entonces un pensar anticipativo, un pensar que sigue una serie de señas, marcas, indicaciones, huellas, rastros)<sup>17</sup>.

Pero volvamos al tema que nos ocupa y preguntemos ahora: ¿qué aporta el libro *Meditación* a la tarea singular y específica de una ontología de la existencia humana?

En primer lugar, contiene importantes pasajes en los que se desmantela la tradición del dualismo antropológico<sup>18</sup>. Según esta tradición la definición esencial del hombre concluye que está compuesto por dos partes distintas y jerarquizadas. La concepción tradicional del ser humano, en efecto, lo define en su esencia como el “animal racional”. Se trata de un dualismo jerárquico: hay una parte inferior (lo animal, lo sensible, lo material) y otra parte superior (lo racional, lo inteligible o suprasensible, lo inmaterial o espiritual). Esta jerarquía impone a la humanidad la tarea siguiente: la parte superior debe lograr subordinar y controlar a la parte inferior. Sólo así la esencia humana se realiza y se completa, coincidiendo plenamente consigo misma: la dualidad se convierte, finalmente, en unidad y la división, al menos idealmente, se suprime y supera.

Vamos a exponer ahora, con brevedad, el complejo argumento de Heidegger sobre la oscilación entre la humanización y la animalización, la dicotomía constituyente de la tradición dualista con la que con perspicacia discute.

La tradición del dualismo antropológico, en la que se nos define como el “animal racional”, realiza, tal y como explica Heidegger, la siguiente operación paradójica: define la humanidad del hombre desde su animalidad (en base a ella, es decir, poniéndola en el centro y adoptándola como patrón). Pero, a la vez, con el propósito de afirmar la superioridad y la primacía de la humanidad sostiene que ésta supera a la animalidad negándola. Por ello, la parte “racional” está avocada a controlar a la parte animal, a acometer una y otra vez su dominio (de modo tal que la jerarquía se cumpla y lo superior se imponga a lo inferior). Pero con este planteamiento dualista, señala Heidegger con lucidez, se ha impuesto en nosotros una cerrazón consistente en confundir nuestro “ser” (apertura, posibilidad, exterioridad) con una rígida y fija

---

<sup>17</sup> Sobre estas cuestiones remitimos, por ejemplo, al libro de Leticia Basso Monteverde, *La unidad de la diferencia*, editorial Biblos, 2017; también a *Lire les Beiträge zur Philosophie de Heidegger*, compilado por Alexander Schnell, editorial Hermann, 2017.

<sup>18</sup> *Meditación*, §54, §55, §61.

“esencia” en la que resultamos ensimismados, atrapados en la cápsula de una interioridad vuelta sobre sí misma (la rigidez de lo instintivo se apodera del mismo *ser* del hombre, en tanto su monotonía es proyectada sobre el aspecto previamente declarado “superior”).

Es decir, cuando Heidegger discute la definición dualista del ser humano afirma que en ella la intrínseca *cerrazón* del animal (acaparado por la rigidez de una dotación instintiva, atrapado en el circuito cerrado de lo instintivo y sus actos reflejos) es transpuesta y trasladada -indebidamente- a su mitad más “elevada” (lo racional -un conjunto de facultades superiores, entendimiento y voluntad, por ejemplo). Así, prosigue Heidegger, se está convirtiendo al ser humano en un ente cerrado, cancelado, acabado (sea bajo la figura grecolatina y medieval de la substancia o la figura moderna del sujeto). Ocurre entonces que, bajo la pauta del dualismo antropológico, subraya Heidegger, la pretendida “humanización” del hombre (en la que se ensalza lo que lo distingue esencialmente del resto de la vida animal) se ha efectuado siempre a partir de una previa “animalización” de la existencia humana. Con esta doble operación - inherente al dualismo antropológico- de humanizar y animalizar, afirma Heidegger, la arraigada tradición del dualismo antropológico ha ocluido la intrínseca *apertura* de la existencia humana, es decir, ha introducido en nosotros una *cerrazón*, un tapón, un obturador. Esto es: ha restringido la versatilidad, reducido la plasticidad, detenido la labilidad y tapado la porosidad de un existir intrínsecamente *abierto* (extravertido, volcado en la exterioridad mundana, receptivo a los fenómenos). Por eso, concluye Heidegger, la existencia humana tiene que sacudirse el yugo y el corsé de la doble condición de substancia y sujeto, con el fin de recuperar y expandir su radical *estado de abierta* (tanto abierta respecto a sí misma como a su entorno, etc.)<sup>19</sup>.

Por haber detectado en el dualismo antropológico esta compleja operación a la hora de definir eso que somos los seres humanos Heidegger afirma, en la *Carta sobre el Humanismo*, que el “humanismo” -en sus distintas variantes históricas- a la vez que nos ensalza situándonos en el centro del mundo o en su cima, también “rebaja nuestra

---

<sup>19</sup> Respecto a la ontología heideggeriana de la vida animal hay una interesante bibliografía. Cabe destacar los ensayos de Steven Cronwell, Claudia Serban, Salvatore Spina, Hernán J. Candiloro, Pilar Gilardi, Lawrence J. Hatab, Frank Schalow, Felipe Johnson, Mónica Cragolini, Cristian Ciocan, Brett Buchanan, Claude Romano, Giorgio Agamben y Jacques Derrida. Lamentablemente aquí no podemos adentrarnos en estas complejas y fascinantes cuestiones.

dignidad” (la cual pasa por reconocer y asumir nuestra intrínseca *apertura*, nuestro ser de posibilidades, nuestra exterioridad, nuestra versatilidad y porosidad, etc.)<sup>20</sup>. Con esta crítica al esencialismo del dualismo antropológico se pretende *desbloquear* la *apertura* intrínseca de la existencia humana, la cual es una y otra vez obstruida y taponada -por ejemplo, cuando se nos asignan unas rígidas facultades que operan monótonamente, a piñón fijo<sup>21</sup>. El existir abierto es, pues, intrínsecamente *inacabado*<sup>22</sup>.

Una importante clave en el conjunto del planteamiento de Heidegger está, entonces, en afirmar que los seres humanos no somos un ente subsistente, terminado, acabado, es decir: no estamos provistos de una esencia fija y una identidad permanente que nos defina y cancele de antemano. ¿Entonces, qué somos? La pregunta vuelve, pues, a ser lanzada en una dirección inédita en la que se explora el carácter *positivo* de la tesis de la *carencia de esencia* de la humana existencia.

Otro tema importante en el tratado *Meditación* se expone en el Apéndice titulado “Una mirada retrospectiva al camino”. En él Heidegger recapitula la trayectoria seguida desde *Ser y tiempo* hasta el giro hacia la pregunta por la verdad del ser. Leemos en la página 413: «En 1920-1923 se reunieron las cuestiones tanteadas hasta ahora -la verdad, las categorías, el lenguaje, el tiempo, la historia- en el plan de una “ontología de la existencia humana”. Pero ésta no era pensada como un tratamiento “regional” de la pregunta por el hombre, sino como una fundamentación de la pregunta por el *ente como tal* -a la vez como confrontación con el comienzo, entre los griegos, de la metafísica occidental». Se alude, aquí, al problema central de la *regionalidad* de la

---

<sup>20</sup> Heidegger dice en la *Carta sobre el humanismo*: «...las supremas determinaciones humanistas de la esencia del hombre todavía no llegan a experimentar la auténtica dignidad del hombre. En este sentido, el pensamiento de *Ser y tiempo* está contra el humanismo. Pero esta oposición no significa que semejante pensar choque contra lo humano y favorezca a lo inhumano, que defienda la inhumanidad y rebaje la dignidad del hombre. Sencillamente, piensa contra el humanismo porque éste no pone la *humanitas* del hombre a suficiente altura. Es claro que la altura esencial del hombre no consiste en que él sea la substancia de lo ente en cuanto su “sujeto” para luego, y puesto que él es el que tiene en sus manos el poder del ser, dejar que desaparezca el ser ente de lo ente en esa tan excesivamente celebrada “objetividad”», editorial Alianza, 2013, páginas 15-16.

<sup>21</sup> Por su intrínseca *apertura* la existencia humana es un ser de *capacidades*, pero no un ser de facultades (fijas, rígidas, monótonas). Catherine Malabou, en su libro *Le change Heidegger*, ed. Léo Scheer, 2004, ha desarrollado esta tesis central en una ontología de la existencia (el tema principal de investigación de esta autora es, siguiendo la estela de Heidegger, el de la radical *plasticidad* humana).

<sup>22</sup> Sobre esta cuestión crucial es destacable el libro de José Lorite Mena, *La filosofía del hombre (o el ser inacabado)*, editorial Verbo Divino, 1992.

antropología filosófica (la cual, según parece, se ocupa del hombre en tanto este define y delimita una región autónoma del ente). La analítica de la existencia expuesta en *Ser y tiempo* se distingue de cualquier “antropología filosófica” por su ausencia de “regionalidad”, es decir: porque no acota una región del ente frente a otra región del ente. Desde esta óptica se atisba una radical e insuperable insuficiencia o deficiencia de la antropología filosófica, entendida como una ontología regional. Dos textos de Felipe Martínez Marzoa nos permiten abordar esta decisiva y difícil cuestión:

«Dentro del ámbito total de lo ente, unos entes se delimitan frente a otros por unas características determinadas. Pues bien, precisamente yo mismo no me encuentro jamás como un ente determinado dentro de ese ámbito, como localizado en algún punto de él; desde el momento en que determino un ente, ese ente ya es algo que me hace frente en un determinado lugar, por lo tanto, ya no es el ente que yo mismo soy. El ente que yo mismo soy no lo puedo delimitar, asignarle una porción determinada del ámbito total, como hago con la piedra frente al árbol, el animal, el agua, etcétera, o incluso con lo “material” frente a lo “espiritual” o viceversa. La experiencia de mí mismo no la alcanzo en un conocimiento, en un ponerme a mí mismo delante, porque entonces, por definición, ya no se trata de mí mismo; la verdadera presencia de mí mismo para mí mismo consiste en que me incumbe (en que es cosa mía) algo que es mi propio ser, en que en cada momento yo me encuentro en un determinado proyecto de mi ser, en un determinado “poder ser”; esto no es sólo una cosa que me acontece a mí, sino que es mi mismo ser; “yo soy . . .”, esto quiere decir : yo me encuentro en el camino en el que me encuentro, en el proyecto que es el mío»<sup>23</sup>.

«La tendencia a considerar el ente que soy en cada caso yo mismo como si se tratase de uno (aunque muy especial) de los entes que hacen frente dentro del mundo está ya implícita en el hecho de que se le dé a este ente un nombre de especie (a saber : “hombre”, que es como “piedra”, “caballo” o “árbol”) y se pretenda dar de esa especie, como de las demás, una definición que la delimite frente a las demás, tradicionalmente “animal racional”; en esta definición, en efecto, se pone como base la noción de un tipo de entes que hacen frente dentro del mundo (“animal”) para luego añadirle la determinación de racional, la cual, por lo tanto, tiene -ya de antemano- que ser entendida como determinación de un ente de los que hacen frente dentro del mundo. Si se acepta la noción

---

<sup>23</sup> Felipe Martínez Marzoa en *Iniciación a la filosofía*, editorial Istmo, 1974, página 198.

de “ontologías particulares” (esto es: la noción de una diversidad de modos de ser), se reconoce, desde luego, que al “hombre” le pertenece un modo de ser distinto del de la piedra, el caballo, el ábaco y la figura geométrica; así se funda la noción de una ontología particular del hombre, a la cual se llama “antropología filosófica”. Ahora bien, lo que hemos dicho en los párrafos precedentes es que la extrema peculiaridad del ser propio del ente que yo mismo soy reside precisamente en que ese ser no es ningún modo particular de ser, porque consiste en estar de un lado a otro en la abertura del mundo, en la cual tiene su ser todo cuanto, en uno u otro modo, es. Del “hombre”, pues, del ente que en cada caso yo mismo soy, no hay ontología particular; hay la ontología fundamental; no porque la cuestión del ser se reduzca a la cuestión “del hombre”, sino por lo opuesto, a saber: porque la cuestión “del hombre” se “reduce” a la cuestión del ser. O, si se prefiere: no hay “el hombre”; el ente que yo mismo en cada caso soy no es una especie a delimitar, mediante una definición, frente a las otras especies; “ser hombre” (si aceptamos por un momento esta expresión) no es ser una cosa determinada, sino que es estar abierto al ser, en el que es todo cuanto de alguna manera es; es pertenencia a ese ser, consiste en él. La filosofía no es una «ciencia del hombre»; en primer lugar, porque no es una “ciencia”; en segundo lugar, porque no trata “del hombre”, sino del *ser*»<sup>24</sup>.

En contrapartida a la regionalidad de la “antropología filosófica” convencional, en *Ser y tiempo*, la analítica de la existencia era declarada por Heidegger nada menos que la “ontología fundamental”, esto es: el punto de partida para responder a la pregunta por el *sentido del ser en general*. Se toca, aquí, un asunto sin duda central, aunque, también, equívoco. Tanto que esta tesis, esta orientación de la problemática filosófica, desaparece en el segundo Heidegger. ¿Por qué? Un texto del último párrafo 83 de *Ser y tiempo* nos lo aclara: «Sin embargo, la exhibición de la constitución del ser del *Dasein* sigue siendo tan sólo *un camino*. La meta es la elaboración de la pregunta por el ser en general. La analítica *temática* de la existencia necesita, por su parte, de la luz que viene de la previa aclaración de la idea del ser en general. 309 om oser 309 particularmente si se sostiene como normativa para toda investigación filosófica la tesis expresada en la introducción: la filosofía es una ontología fenomenológica universal que tiene su punto de partida en la hermenéutica del *Dasein*, la cual, como analítica de la *existencia*, ha fijado el término del hilo conductor de todo

<sup>24</sup> Felipe Martínez Marzoa en *Iniciación a la filosofía*, editorial Istmo, 1974, páginas 202-203.

cuestionamiento filosófico en el punto donde éste *surge* y en el que, a su vez, *repercute*. Ciertamente tampoco esta tesis debe tomarse como un dogma, sino como formulación del problema fundamental, que sigue estando “velado”: ¿puede la ontología fundarse *ontológicamente*, o requiere también un fundamento *óptico*, y cuál es el ente que debe asumir la función fundante?». En su trayectoria posterior a *Ser y tiempo* Heidegger intenta evitar este profundo equívoco: el de una fundamentación óptica de la ontología. ¿En qué sentido hay aquí una dificultad? En el siguiente: un intento de cimentar ópticamente la ontología inevitablemente pone fuera de juego la *diferencia del ser* como el punto de partida y de llegada de la averiguación ontológica. Ramón Rodríguez explica con lucidez este complejo asunto en el texto siguiente: «La aporía final, bien conocida, de *Ser y tiempo*, la imposibilidad de que la originaria constitución de ser del *Dasein*, en tanto que “aquí del ser”, en tanto que pro-yecto temporal de ser, funcione *efectivamente* como horizonte transcendental del sentido de ser en general, se déja implícitamente reconocer a partir de la problemática hermenéutica que antecede a la obra mayor de Heidegger. En efecto, el sentido de ser en general, implicado en la comprensión previa de nuestro propio ser, no puede ser positivamente apropiado por la hermenéutica; por el contrario, se ve más bien obligada a reconocerlo como lo absolutamente antecedente. En su momento de máxima des-velación la hermenéutica nos sitúa ante el ser fáctico que somos, ante nuestro puro poder-ser, pero que se comprende *ya* articulado 310 om oser. El sentido de ejecución (*Vollzugssinn*) y temporalización (*Zeitigunssinn*) auténticos de la existencia no pueden convertirse en condición de la posibilidad del sentido mismo de ser sin verse a priori envueltos en él. La vía para la “inversión” hacia una fundamentación ontológica y no óptica de la ontología se dibuja ya en el horizonte»<sup>25</sup>.

Ahora bien, dicho esto, ¿sucede, entonces, que cuando Heidegger después de *Ser y tiempo* rebate su propia tesis de que la ontología de la existencia es la ontología fundamental, recupera, a la postre, la tesis de la regionalidad de la respuesta a la pregunta por el hombre? En absoluto. Lo específico, y lo relevante, de la ontología de la existencia humana expuesta por Heidegger -tanto en *Ser y tiempo* como después- es que nunca es tomada exactamente como una ontología regional (ocupada en estudiar

<sup>25</sup> Ramón Rodríguez, *La transformación hermenéutica de la fenomenología*, páginas 220-221, editorial Tecnos, 1997.

sistemática y aisladamente una región del ente con exclusión de todas las demás). Y es de ello de lo que trataremos a continuación.

Vamos, a partir de aquí, a destacar las aportaciones positivas del libro *Meditación* a la pregunta por nosotros mismos. Heidegger elabora una ontología de la existencia dando dos pasos: en un primer momento, lleva a cabo una *ubicación* a la existencia humana, localizando su *sitio* en la totalidad de lo óntico; en un segundo momento, la respuesta elaborada por Heidegger a la pregunta “¿qué *es* (o quién *es*) el hombre?”, consiste en encontrar, para la existencia humana una *encomienda*, un cometido, un encargo que define de un lado a otro su *ser*. Todo ello, ahora, en el marco de una ontología del acontecer, es decir, de la óptica específica del llamado “segundo Heidegger”.

En los dos apartados siguientes, haremos una breve exposición de esos dos pasos de la respuesta a la pregunta antropológica.

### 3 Existir en lo Abierto

La primera tarea de una ontología de la existencia humana, cuando se la elabora siguiendo la pregunta por la *verdad del ser*, consiste en *ubicar* al existir, es decir, en localizar su *sitio*, en encontrar su *posición*. En los §56 y §93 de *Meditación*, por ejemplo, puede leerse cómo afronta Heidegger este aspecto de la cuestión. Veamos sus principales conclusiones<sup>26</sup>.

---

<sup>26</sup> La definición de la existencia humana ensayada por Heidegger está en sintonía con lo que plantea y propone Ramón Rodríguez en el texto siguiente: «La crítica del sujeto metafísico de la modernidad ejercida durante todo el siglo XX tiene un sentido inequívoco: desalojarlo de su lugar transcendental, desposeerlo de su papel de instancia constituyente del mundo en el que vive y de fundamento de su propia legalidad. Una tal crítica, a pesar de su pretensión de abandonar el terreno propio de la subjetividad metafísica, necesita, para ser llevada a cabo con todas sus consecuencias, asumir provisionalmente la topología de lo transcendental y adentrarse en el ámbito que marca la idea de origen fundacional, de fuente del sentido de lo que aparece (y no sólo de la validez de nuestros enunciados sobre ello), lugar que la tradición de la metafísica moderna atribuye al sujeto constituyente. Como toda querrela en torno a un ámbito originario, la crítica de la subjetividad ha de consistir esencialmente en aducir razones que muestren que lo pretendidamente originario es derivado, que lo que se arroga un papel fundante está, a su vez, fundado. Lo cual no significa, en modo alguno, que la crítica tenga que asumir, definitiva y no provisionalmente, el ámbito vacío de lo transcendental, para establecer en él una nueva instancia que sustituya a la que la crítica ha destronado. La experiencia de la desconstrucción contemporánea hace pensar más bien lo contrario: sus esfuerzos se dirigen no sólo a

La ubicación encontrada por Heidegger en su indagación es una precisión, prolongación, y combinación de dos importantes hallazgos de *Ser y tiempo*: la existencia como *ser-en-el-mundo* y la *facticidad* del existir (es decir, su originario arrojamiento, su inicial estar lanzado).

Heidegger ubica al ser humano diciendo que es *un* factor a priori de lo Abierto. Con esta expresión -lo Abierto- se refiere Heidegger al orbe total de la manifestabilidad del ente, el cual, a su vez, comparece en los ámbitos de la comprensión que lo surcan y lo articulan (la técnica, el arte, etc.). Lo Abierto también es designado con otras expresiones como el “ahí del ser” (*Da-sein*) o el “entre” (*Zwischen*)<sup>27</sup>. En lo Abierto comparece el ente, se manifiesta en su “ser”, o sea: acaece el mostrarse del ente, su ser “fenómeno” (dentro, siempre, de uno de los modos del saber o de las direcciones de la comprensión). Por su parte, los comportamientos de la existencia ante los que el ente se ofrece según sus rasgos propios son receptivos, pasivos, están conminados a un dejar ser al ente en lo que en cada caso es<sup>28</sup>. La totalidad del ente, en tanto a ella alude lo Abierto, incluye, pues, a la existencia humana como un factor delimitante, como *una* de las coordenadas que lo circunscriben.

Dos son los términos clave para precisar en qué sentido la existencia es un factor a priori de lo Abierto: *pertenencia* (*Zugehörigkeit*)<sup>29</sup> y *asignación* (*Zugewiesenheit*)<sup>30</sup>. A la existencia humana le es inherente, entonces, la pertenencia a lo Abierto o su asignación a lo Abierto.

Pueden destacarse aquí cinco aportaciones específicas que mejoran, afinan y enmiendan lo expuesto en *Ser y tiempo*:

---

expulsar al Yo o a la conciencia del ámbito transcendental, sino a deshacer la posibilidad del ámbito mismo. El éxito de la empresa es, sin embargo, dudoso: el ámbito destituido deja demasiadas huellas de su ausencia, de forma que no se tarda mucho en comprender que sólo desde ella se hacen inteligibles las argumentaciones desconstructivas» (página 121, *Hermenéutica y subjetividad*, editorial Trotta, 2010). Heidegger, por un lado, preserva la “topología transcendental” y, por otro lado, ubica *en* ella a la existencia humana al mostrarla como una pieza insuprimible de esa “estructura” o “dimensión”.

<sup>27</sup> Véase al respecto el §87 de *Meditaciones*.

<sup>28</sup> La originaria receptividad de los comportamientos intencionales del existir en tanto abocados a dejar ser el ente que sale al encuentro en un entorno mundano está expuesta, por ejemplo, en el escrito “De la esencia de la verdad” (incluido en el libro *Hitos*, editorial Alianza, 2000).

<sup>29</sup> La pertenencia de la existencia a lo Abierto (*das Offene*) es analizada, principalmente, en los siguientes parágrafos de *Meditación*: §8, §14-15, §53, §56, §67, §71, §91.

<sup>30</sup> La asignación de la existencia a lo Abierto es estudiada, por ejemplo, en el §14 del tratado *Meditación*.

- a) La existencia se define *relacionalmente*, nunca substancialmente o autorreferencialmente (tal y como se ha intentado una y otra vez en la larga tradición del dualismo antropológico)<sup>31</sup>. Si la existencia es un factor de lo Abierto, se trata de un elemento que intrínsecamente remite a otros elementos (Heidegger señala cuatro factores -los cuales están en pugna entre sí en una tensión fecunda)<sup>32</sup>.
- b) El existir en lo Abierto no consiste, según lo que se propone en *Meditación* y en contraste con lo que se afirmaba en *Ser y tiempo*, en una perpetua oscilación entre el salir de sí mismo y el volver a sí mismo. En la órbita del tratado de 1927 la trascendencia de la existencia se definía según un doble movimiento: un movimiento centrífugo de exteriorización y otro movimiento centrípeto de interiorización. Pero ahora, cuando la pregunta conductora es la pregunta por la verdad del ser, el existir está a priori vertido en la exterioridad: el centro de gravedad está, para el ser humano, siempre fuera de sí mismo, es decir, en los desempeños con los que realiza su vida mundana. Estar en lo Abierto es vivir en el Afuera volcado en la comprensión del ente en sus distintos ámbitos (ciencia, técnica, arte, política, etc.).
- c) Lo Abierto equivale a lo que en *Ser y tiempo* se denominaba “mundo”. Pero ahora lo Abierto, a diferencia del mundo tematizado en el tratado de 1927, no es un existenciario, es decir, no es un ingrediente de la existencia. Lo Abierto incluye a la existencia humana, pero, a la vez, la excede y la desborda.
- d) La facticidad es, en las indagaciones expuestas en *Meditación*, desligada de un existenciario concreto. En *Ser y tiempo* era vinculada, exclusivamente, con el existenciario denominado *afectividad* (*Befindlichkeit*). Por otro lado, la facticidad de la existencia es desligada, también, de un momento específico del tiempo (en *Ser y tiempo* se conectaba el arrojamiento con el éxtasis del pasado).

<sup>31</sup> En el §60 de *Meditaciones* se expone este punto concreto.

<sup>32</sup> Al conjunto de estos cuatro elementos, más adelante, lo denominaré Heidegger la cuaternidad, el *Geviert*. Remitimos aquí a los libros: Jean-François Mattéi, *Heidegger et Hölderlin. Le Quadriparti*, ed. PUF, 2001; Damir Barbaric (Hrsg.), *Das Spätwerk Heideggers (Ereignis, Sage, Geviert)*, Königshausen und Neumann, 2007.

- e) La facticidad ya no es equiparada con el decaer o la caída (*Verfallen*) del existir, es decir, con la existencia inauténtica (esa en la que lo propio del existir resulta desfigurado o distorsionado).

Hay un punto más que habría que elaborar con mucho detalle pero que aquí sólo podemos mencionar : la *formalidad* de la existencia en tanto factor a priori de lo Abierto se refiere a ella en tanto es invariable y, por ello, pone de relieve un elemento transhistórico. Pero esto, en la ontología de la existencia propuesta por Heidegger no lo es todo : a su vez hay modos de ser del existir humano de índole histórico, epocal, mundanal ; estos modos de ser son variables y, simplificando, puede decirse que en cada época del mundo rige uno (por ejemplo, el modo humano de ser preponderante en la Edad Media, era el concretado por la definición del hombre como *imago Dei*). En estos modos históricos de definirse quiénes somos o cómo somos concurren, al menos, dos factores : por un lado, una des-formalización (o materialización) de la existencia (en tanto factor invariable de lo Abierto), por otro lado, la singular *impronta* del ser en su *acontecer*.

Anteriormente señalamos que Heidegger planteaba una perspicaz crítica de la regionalidad del hombre, es decir : cuestionaba que nosotros delimitemos una región autónoma del ente que pueda ser definida esencialmente (y, con ello, discutía con un modo de concebir la “antropología filosófica”). Heidegger insiste, por lo tanto, contra la idea convencional de una “antropología filosófica”, en que el hombre no es una región del ente que se pueda investigar aisladamente de un modo sistemático. ¿Qué es, entonces ? ¿Qué o quiénes somos nosotros ? Yo soy o nosotros somos un factor a priori de las condiciones a priori de posibilidad de lo Abierto, es decir, de la comparecencia de lo óntico en los distintos ámbitos de la comprensión (la ciencia, la técnica, la moral, la política, el arte, la religión) ; y precisamente por 314e resto no somos una región, una clase universal de entes acaparada o agotada por una esencia (una identidad fija, unos contenidos inmutables, unas facultades inflexibles).

Por último, ¿en qué aspecto es filosóficamente superior la tesis heideggeriana sobre la pertenencia a priori de la existencia a lo Abierto respecto a lo que encontramos expuesto en los libros que se ocupan de articular una “antropología filosófica” ? Para abordar inicialmente esta compleja cuestión cabe contrastar lo que Heidegger expone

sobre la técnica (por ejemplo, en el párrafo 63 de *Meditación*) con lo que afirma Arnold Gehlen (por ejemplo, en el texto titulado “La técnica vista por la antropología”, en el libro *Antropología filosófica*, editorial Paidós, 1993). Gehlen sostiene que el hombre es un “animal técnico” porque es empíricamente constatable que usa y fabrica herramientas; pero, más allá de esto, y en base a una concepción a la vez instrumentalista y antropocéntrica de la técnica, Gehlen implícitamente sostiene que el hombre es el sujeto de la técnica, es decir, su fundamento. ¿Qué dice Heidegger sobre esto? Pues, a nuestro juicio, algo más profundo y acertado. Lo resumiremos así: el hombre, en efecto, usa y fabrica herramientas porque, a priori, pertenece al ámbito de la comprensión técnica, un ámbito ya abierto y despejado, circunscrito y articulado desde una serie de factores que operan en simultaneidad. Aquí el hombre no se presenta previamente -como implícitamente sucede en la exposición de Gehlen- como un ente aislado e incondicionado que primero es ya hombre y, después, produce o usa utensilios. La implícita argumentación de Gehlen -que, como decimos, únicamente da pie a una limitada concepción de la técnica y lo técnico de cuño instrumentalista y antropocéntrico- afirma a la vez dos cosas: a) el hombre necesita de la técnica para suplir sus carencias orgánicas; b) el hombre es hombre antes del saber técnico (y, por eso, por ser anterior y superior de iure, puede erigirse en su sujeto, en su fundamento, en su alfa y su omega). Ahora bien, estas dos tesis son contradictorias (una afirma lo que la otra niega). Su planteamiento es unilateral y diacrónico. En cambio, Heidegger, por un lado, evita esa contradicción con la tesis fenomenológica de la originaria pertenencia de la existencia humana al ámbito abierto de la técnica y lo técnico (enlazados en su diferencia). Su planteamiento es multilateral y sincrónico, y gracias a él, por un lado, supera el antropocentrismo y el instrumentalismo y, por otro, es capaz de entender que el saber técnico se despliega históricamente según paradigmas distintos (es decir, según distintos modos de ser de la técnica y lo técnico; como bien ha explicitado Félix Duque en sus libros)<sup>33</sup>. En general, por ejemplo, en el párrafo 61 de *Meditación*, Heidegger ha cuestionado con perspicacia el mito moderno de la auto-creación del hombre a través de la creación de su cultura (una tesis idealista que

---

<sup>33</sup> Félix Duque, “En lo impoético, pensar lo poético (De las difíciles relaciones de Heidegger con la tecnología)”, en *Guía Comares de Heidegger*, edición de Ramón Rodríguez, editorial Comares, 2018; *Filosofía de la técnica de la naturaleza*, editorial Abada. 2019.

vertebra muchas de las convencionales afirmaciones de la antropología filosófica). En este mito, por un lado, se afirma que el hombre es un “animal cultural”, pero, por otro lado, se le asigna el papel del “creador” de su “cultura” (con lo cual, se afirma, implícitamente, que el hombre es hombre previamente a cualquier forma cultural, en tanto, de iure, el sujeto de la cultura es anterior y superior a todo eso que él ha creado -pero esto se afirma bajo la tesis de que “sin cultura” el hombre no es “nada”, es decir, y otra vez, se formulan aquí dos tesis contradictorias : el hombre es independiente de la cultura y dependiente de ella). Heidegger, y esto es lo único que pretendemos subrayar aquí, ha forjado un marco teórico más sólido y solvente para entender las habituales tesis de la antropología filosófica que definen al hombre como “animal técnico”, “animal lingüístico”, “animal cultural”, “animal simbólico”, etc. En resumen, a partir de la tesis inicial según la cual la existencia humana *pertenece* a priori a lo Abierto, a un campo total de manifestabilidad del ente, en razón de su facticidad y su ser-en-el-mundo, se pueden asumir las principales tesis de la antropología filosófica en un marco teórico -multilateral y sincrónico, entre otras cosas- que es significativamente mejor que el contradictorio marco que encontramos, por seguir con el ejemplo del que partíamos, arrojando a las tesis que sobre la comprensión técnica del mundo Arnold Gehlen expone en el texto citado<sup>34</sup>.

316

Nº 97  
Enero  
febrero  
2021

#### 4 Custodiar la diferencia

Una vez establecida la *ubicación* de la existencia humana afirmando que le corresponde una *pertenencia* a lo Abierto como uno de los factores que *a priori* lo delimitan, la ontología de la existencia, es decir, la respuesta a la pregunta “¿qué es o

---

<sup>34</sup> No se trata, en ningún caso, de, simplemente, tirar por la borda el enorme caudal de conocimientos sistematizados por eso que se suele llamar “antropología filosófica”. En el fondo, una porción significativa de lo que se expone en los libros que se ocupan de esta temática puede ser elaborado desde claves “heideggerianas”. Mencionaremos unos pocos textos que, como decimos, pueden ser retomados en esta dirección: José Lorite Mena, *El animal paradójico*, editorial Alianza, 1982; Jacinto Choza, *Antropología filosófica (las representaciones del sí mismo)*, editorial Biblioteca Nueva, 2002; Víctor Gómez Pin, *El hombre, un animal singular*, editorial Esfera de los Libros, 2005; Miguel Morey, *El hombre como argumento*, editorial Eug, 2019.

quién es el hombre?”, tiene que encontrar para ella una *encomienda*: un cometido o encargo que defina su *ser* sosteniéndolo, atravesándolo y estimulándolo<sup>35</sup>.

La *encomienda* dirigida a la existencia humana está integrada por dos facetas distintas y convergentes:

En primer lugar, consiste en la *custodia del ser* en su *diferencia* con el ente o, también, la *guarda* de la *verdad del ser* (donde el verbo “ser” designa un abrir lo Abierto, un envío de posibilidades de juego, un acontecer recurrente, un aparecer inaparente). La existencia humana se define así por este concreto ejercicio. En este punto se prolonga lo que en *Ser y tiempo*, se consideraba el *ser* de la existencia: el “cuidado” (*Sorge*). Aunque se introduce un matiz muy importante que mejora el conjunto: se suspende la *primacía* del “cuidado de sí mismo”; es decir, la equiparación de la *Sorge* con la *Selbstsorge* llevada a cabo en el §41 de *Ser y tiempo* cuando Heidegger dice: «La expresión “cuidado de sí” [“*Selbstsorge*”], por analogía con *Besorgen* [ocupación, cuidado de las cosas] y *Fürsorge* [solicitud, cuidado por los otros], sería una tautología»<sup>36</sup>. Esa equiparación es, aquí, desbaratada: el cuidado de sí mismo de la existencia está imbricado con algo más amplio: el dejar ser al ente (en su mostrarse según sus rasgos propios) y el cuidado del ser mismo en el acontecer de su diferencia. El despliegue de esta tarea de guarda y custodia por parte de la existencia humana es complejo: la custodia, en un primer paso, arranca con una rememoración o recuerdo del *olvido* del ser inherente a la comprensión óptica ordinaria (tal y como acaece en los distintos ámbitos de su desarrollo, el arte o la ciencia, por ejemplo). El “olvido del ser” está signado siempre por una ineliminable ambigüedad; en parte es inevitable, en parte es evitable<sup>37</sup>. El *recuerdo* del ser olvidado en que se resuelve la custodia ejercida por la existencia humana consiste en llevar a cabo una destitución y una restitución; veámoslo con brevedad.

<sup>35</sup> Esta segunda tarea de la ontología de la existencia se acomete, en *Meditación*, en los siguientes parágrafos: §14, §28, §46, §52, §58, §60, §93, §95.

<sup>36</sup> Remitimos aquí a los parágrafos 28 y 93 de *Meditación*, en los que el cuidado -sin dejar de incluir una autorreferencia de la existencia (un comprenderse)- se prolonga en la custodia del ser, en su protección y guarda (evitando, por ejemplo, que se lo convierta indebidamente en el ente supremo, en un fundamento, en un absoluto).

<sup>37</sup> Remitimos, sobre este asunto, al parágrafo 68 de *Meditación*.

La custodia del ser, en tanto rememoración de su diferencia en el pensar meditativo, implica destituir la absoluta primacía del ente, y, en un paso más, conduce a despedirse del Fundamento. Es decir, Heidegger pone el acento en el propósito de suspender el juego del dualismo metafísico según el cual hay un terreno del ente inferior subordinado a un ente supremo que lo ata, lo fija, lo asegura<sup>38</sup>. La custodia incluye, pues, un des-fundamentar, es decir, un asumir con todas sus consecuencias el abismo del ser<sup>39</sup>. Esta tarea aquí, en el libro *Meditación*, obtiene una concreción histórica al ser vinculada con el estado actual del mundo, es decir, con el desenlace nihilista de la modernidad. Pero, considerado más en general, el reto consiste en dismantelar la metafísica del fundamento en sus tres etapas (cosmológica, teológica, antropológica). En este marco se señala, además, un aspecto o vertiente del existir en su inautenticidad (un extravío o una huida de lo propio) diciendo que ésta consiste en un obstinado aferrarse al ente ya descubierto (empecinándose, pues, en la seguridad de lo manifiesto, seguridad que culmina en el agarrarse a un Fundamento que detiene el devenir del ente encorsetándolo en un orden fijo, permanente, acabado, definitivo, por ejemplo cuando Platón postula un y sólo un universo eidético que delimita de antemano a lo fenoménico).

318

En el ejercicio de la custodia o guarda se restituye la siguiente secuencia: ente, nada, ser. Fijémonos aquí en el término intermedio. La nada es la instancia que horada el sentido del fenómeno, lo desbarata internamente. La experiencia de la nada -de la ausencia de sentido- por parte de la existencia humana, por lo tanto, tiene un papel relevante en el conjunto de la rememoración del ser acaecida en medio de la comprensión ordinaria del ente<sup>40</sup>.

Con este complejo conjunto de elementos que se concentran en la rememoración del ser previamente olvidado como encomienda asignada a la existencia humana se lleva a cabo una concreta y específica *preparación* del acontecer del ser (un advenir

<sup>38</sup> El fundamento es un dispositivo de clausura que cancela lo posible desde lo necesario, subordina la multiplicidad a la unidad, reconduce la diferencia a la identidad, etc.

<sup>39</sup> Sobre el ser como abismo (*Abgrund*) remitimos a los parágrafos 26, 27 y 50 de *Meditación*.

<sup>40</sup> La nada es, entonces, una ausencia de sentido, el punto en el que el ente resulta despojado de los rasgos que hasta ese momento considerábamos suyos. En *Ser y tiempo* la nada era vinculada con el sentimiento de la angustia. Aquí, en *Meditación*, es situada entre el ente y el ser, es decir, como un elemento mediador entre ambos; véanse, los parágrafos 78 y 84.

futuro, una donación de lo posible). Lo cual nos conduce a un punto de convergencia con la segunda faceta de la encomienda propia de la existencia humana (esa en cuyo desempeño ésta realiza su “ser”, alcanzado lo propio, lo suyo, lo que le corresponde, lo que le toca, su parte).

En segundo lugar, la encomienda del custodiar la diferencia del ser, es decir, el límite, lo posible y el acontecimiento, culmina en el ejercicio, por el existir, del “poetizar”, es decir, en un *participar*, desde el arraigo en la pertenencia, en la *fundación* de la comprensión<sup>41</sup>. La temática de la fundación es una elaboración y prolongación de la temática del proyecto y del proyectar en *Ser y tiempo*, tal y como se explicita en los §14, §60 de *Meditación*. ¿De qué se trata aquí? Lo expondremos atendiendo a la conferencia impartida por Heidegger en 1936 con el título “Hölderlin y la esencia de la poesía”<sup>42</sup>. En ella encontramos dos frases que nos ayudan a entender en su exacta dimensión la segunda vertiente de la encomienda incrustada en el “ser” de la existencia humana. Una frase dice: “el habitar del existir sobre la tierra es poético”; la otra dice: “en el poetizar del poeta es fundado lo que perdura”. Expondremos, a continuación, una porción de su significado con el fin de esclarecer este específico punto.

Que el habitar mundano de la existencia humana sea intrínsecamente “poético” no alude exclusivamente a ese arte de la palabra denominado poesía: el radio de acción de este término es mucho más amplio. El “poetizar” en el que está embarcado el existir se refiere a la inventividad de la comprensión, a su carácter profundamente indagador (en el sentido de explorar lo desconocido, lo oculto, lo ignoto)<sup>43</sup>. Ya en el párrafo 3 de *Ser y tiempo* se decía al respecto: «El verdadero “movimiento” de las ciencias se produce por la revisión más o menos radical (aunque no transparente para sí misma) de los conceptos fundamentales. El nivel de una ciencia se determina por su mayor o menor *capacidad* de experimentar una crisis en sus conceptos fundamentales. En estas

<sup>41</sup> Respecto a la *fundación* remitimos a los párrafos 187, 188, 198 y 247 de las *Contribuciones a la filosofía (del acontecer)*.

<sup>42</sup> Martin Heidegger, *Hölderlin y la esencia de la poesía*, editorial Anthropos, 1989.

<sup>43</sup> Escribe Marina Garcés en su libro *Filosofía inacabada*: «La filosofía del siglo XX nos ha enseñado que la condición humana no tiene una esencia ni un destino predeterminado. Que está compuesta de encuentro y de creación, de aquello que nos hace y aquello que hacemos, de un sentido sin fundamento, pero cargado de materialidad» (editorial Galaxia Gutenberg, 2015, página 328).

crisis inmanentes de las ciencias se tambalea la relación de la investigación positiva con las cosas interrogadas mismas. Las diversas disciplinas muestran hoy por doquier la tendencia a establecer nuevos fundamentos para su investigación» (y, a continuación, se menciona aquí a la matemática, la física, la biología y la historia)<sup>44</sup>. El comprender, por lo tanto, en su origen, remite al momento fundacional, esto es: a la tarea del “poetizar” (algo que ocurre en los distintos modos de comprensión, tanto en el arte como en la ciencia y la técnica, por ejemplo).

Que lo que *perdura* lo funden, en el poetizar del comprender, los “poetas”, significa que aquí, cuando el poetizar se logra en su plenitud, brotan las obras clásicas, es decir, las obras originales y ejemplares, las obras en adelante canónicas (ellas son eso que trasciende, desde dentro, su contexto de emergencia, por lo que serán recibidas una y otra vez, como sucede, por ejemplo, con los clásicos de la literatura o de la música)<sup>45</sup>.

En las frases de Heidegger que estamos considerando, por lo tanto, el “poeta” es, el *pionero*, el que con audacia explora por anticipado una *Terra incognita*. El “poetizar” nombra, aquí, a su vez, el momento fundacional de un saber, el instante de su renovación *paradigmática* (en el sentido de Thomas S. Kuhn). El existir auténtico y pleno se despliega, así, bajo la figura del *pionero*, el cual, como indicamos, al explorar una *Terra Incognita*, se adentra en lo oculto, en lo ignoto, en lo desconocido (bajo el hilo conductor de una pregunta y un problema)<sup>46</sup>.

La encomienda de la existencia humana de custodiar la verdad del ser culmina, entonces, con la *participación* en el instante fundacional de lo que perdura en la comprensión del ente, en los ámbitos del saber (y lo que perdura son las obras clásicas, originales y ejemplares, sea en el terreno de la ciencia o del arte, etc.). En esta participación reside la autenticidad del existir, su plenitud, su punto álgido, su momento ascendente.

La fundación del saber o de la comprensión -en la que la existencia auténtica culmina bajo la figura ejemplar del pionero- es, por otro lado, una pugna entre los

<sup>44</sup> Una brillante exposición de estas cuestiones se encuentra en el libro de Dominique Pradelle, *Généalogie de la raison (essai sur l'historicité du sujet transcendantal de Kant à Heidegger)*, ed. PUF, 2013.

<sup>45</sup> Una elaboración de este tema puede leerse en el libro *El futuro de lo clásico* de Salvatore Settis, editorial Abada, 2006. Este es uno de los asuntos sobre los que con perspicacia ha meditado Gadamer.

<sup>46</sup> El pionero es tematizado en las *Contribuciones a la filosofía (del acontecimiento)*, bajo la figura del “hombre venidero”, véanse los §§248-250.

cuatro elementos que circunscriben lo Abierto. Esa pugna, tal y como está expuesta en *Meditación*, se resuelve en una réplica entre el hombre y lo divino (entendido como límite y medida) y la contienda entre la tierra y el mundo (siendo la tierra lo replegado y oculto y el mundo la luminosidad que brilla en cada fenómeno, rodeándolo). La originaria *inventividad* en la comprensión -sea esta científica, técnica, ética, política, artística o religiosa- se gesta, así, en la confluencia entre cuatro factores: la brega de los pioneros, la oscuridad de la tierra, la luz del mundo, y un límite y una medida que, a la vez, espolea la indagación orientándola en su búsqueda de respuestas y proporciona un canon de la verdad de las obras arrancadas en la aventura del aprender e investigar (una aventura que marca el punto álgido de la existencia humana, su momento de excelencia).

Para terminar, subrayaremos que cuando se efectúan estas dos encomiendas convergentes la existencia logra su plenitud. Es decir, la existencia está abocada y tensada hacia alcanzar *lo propio*, es decir, *ser sí misma*. Tiene, entonces, que llegar a (ser) ella misma asumiendo su sitio y desplegado su doble encomienda. *Lo propio del existir* no es una esencia, y, por eso, especialmente, tiene que ser, como estamos diciendo, asumido, desplegado, reconocido, logrado, alcanzado. Aquí opera un peculiar juego de apropiación y de expropiación, pues, como hemos dicho, la definición de la existencia humana es *relacional* tal y como se expone en el §57 de *Meditación* (una definición relacional de la existencia humana se opone a las tradicionales definiciones substanciales, en las que se asignan o unas facultades fijas o una serie de contenidos inamovibles a un ente previamente aislado y separado). La existencia se define por un llegar a ser lo que es, y, en ese empeño, puede ganarse o perderse<sup>47</sup>. Lo propio de la existencia, su *ser*, se alcanza, en definitiva, como estamos señalando, en medio de un complejo juego de apropiación y expropiación. La existencia humana es, entonces, un *nudo de relaciones*. Unas relaciones o remisiones que son o asumidas o rechazadas (por ejemplo, cuando el ser humano se entiende de un modo substancial, en el cual esas relaciones constitutivas son negadas y el ser humano resulta ensimismado, encerrado

<sup>47</sup> Perderse, para la existencia humana, implica una huida de sí mismo; en *Meditación* el asunto se expone en el §54 y el §66. La inautenticidad del existir consiste, entonces, en un empecinarse en lo óntico, en aferrarse a lo que ya está dado, y, como en un reflejo de ello, también en un ontificarse, en un substancializarse del propio existir (por ejemplo, cuando se autoasigna una esencia fija o una identidad permanente); véase el §94 de *Meditación*.

en una esencia fija y permanente calcada del circuito de los instintos de los otros seres vivos, perdiéndose, así, la *singularidad* de la existencia humana en tanto existencia intrínsecamente *abierta e inacabada*).

## Conclusión

Heidegger, en su amplia y sinuosa trayectoria filosófica, ha realizado una significativa aportación a la tarea actual de plantear y responder a la pregunta “¿qué o quién es el hombre?” La filosofía contemporánea no puede prescindir de ella, por más, desde luego, que pueda prolongar sus aciertos, discutir sus errores o suplir sus deficiencias.

En el párrafo 14 de *Meditación*, en la página 55, Heidegger, con perspicacia y lucidez, subraya que la existencia humana es intrínsecamente *enigmática* y que la filosofía tiene que preservar lo que tiene de insondable. Pero esta enigmaticidad no excluye que se tenga que responder filosóficamente a la pregunta por el “ser” de la existencia humana.

El núcleo de lo que sostiene Heidegger consiste en definir al existir humano *desde* el “ser” y *hacia* él (siendo éste en último término un acontecer, una eclosión, una erupción). Hay, pues, una intrínseca “relación de ser” (*Seinsbezug*) del existir que anida en su mismo centro, y en la que están entreveradas la comprensión del ente y la comprensión del ser<sup>48</sup>. Esta tesis ya está subrayada en *Ser y tiempo*, pero en el tratado de 1927 la relación de ser iba, primordialmente, de sí mismo a sí mismo, es decir: de la existencia a la existencia. En los textos posteriores, por ejemplo, en *Meditación*, esta relación consigo misma de la existencia humana no es eliminada, pero sí resulta despojada de su primacía o de su prioridad: la relación consigo mismo del existir humano está sostenida y atravesada por algo que incluyéndola la excede y rebasa (la *apertura* del existir, por ello, marca su radical “excentricidad”: su centro gravitatorio es externo, nunca una interioridad vuelta sobre sí misma). Por lo tanto, el recurrente *acontecer del ser*, desborda la existencia humana, la excede, pero incluyéndola como un

---

<sup>48</sup> Véase el párrafo 55 de *Meditación*.

factor a priori de lo Abierto y bajo el estímulo de una peculiar y compleja encomienda en la que el existir gana o pierde su ser, eso que le es propio.

Heidegger, en su condición de pionero, ha encarado la pregunta por el hombre de un modo especialmente relevante para el siglo XXI. Destaquemos, por ejemplo, en primer lugar, los siguientes logros: a) subraya con acierto que no hay una definición esencial del hombre porque este, de modo positivo, carece de una esencia única, fija, universal, necesaria, permanente, cerrada (la existencia humana se caracteriza por su *apertura*, su versatilidad, plasticidad, adaptabilidad, porosidad, etc.); b) rechaza que el hombre sea el sujeto, el fundamento (nosotros, por lo tanto, no somos dueños y señores del ente siendo, por ello, nuestra tarea un dejar ser al ente reconociéndole, cada vez, en aquello que le es propio)<sup>49</sup>. Hay, en Heidegger, por lo tanto, una importante crítica de la definición de la existencia humana propia del mundo moderno, en la que, de un modo desmesurado, se la concibe como el sujeto, como el fundamento del mundo (y sólo se pueden asumir, en su raíz, los distintos aspectos de la crisis del mundo moderno, por ejemplo, el nexo entre la tecnociencia y la crisis ecológica, en tanto se ponga en el foco de la controversia filosófica esta específica definición del hombre históricamente consignada en el surgimiento de la figura moderna del mundo).

Uno de los méritos de la ontología de la existencia humana propuesta por Heidegger en los escritos posteriores a *Ser y tiempo* es que desarrolla una definición de su “ser” en dos pasos: primero, acomete su *ubicación*; segundo, busca para ella una *encomienda* en la que la existencia, desde su sitio, se despliega, se desarrolla, se realiza. Ambas facetas de la existencia humana son definidas, además, de un modo *relacional* (un nudo de relaciones, por su parte, incluye un juego de apropiación y expropiación y, con él, despunta el reto, para la existencia, de alcanzarse a sí misma en lo que es, en lo suyo propio).

La primera tarea de la ontología de la existencia consiste, como hemos dicho, en *ubicarla*. Esa ubicación es, por un lado, posicional y, por otro lado, perimetral. En primer lugar, localiza, respecto a la existencia humana, su sitio, su posición (bajo el concepto de “pertenencia”). En segundo lugar, ese sitio es destacado en su carácter

---

<sup>49</sup> Remitimos aquí a los capítulos quinto, sexto y séptimo del libro de José Manuel Chillón, *Serenidad (Heidegger para un tiempo postfilosófico)*, editorial Comares, 2019.

perimetral, es decir, en tanto delimita una totalidad y, además, está remitido originariamente a otra serie de elementos que, también, circunscriben ese conjunto total, denominado “lo Abierto” (una constelación de factores sincrónicos).

Otra importante característica de esta peculiar respuesta a la pregunta por el *ser* de la existencia humana es que combina lo invariable formal (una ubicación, un sitio, una encomienda) con lo variable material (el lado histórico y mundano; los modos históricos de ser de los humanos, en definitiva). Heidegger muestra a la existencia humana en tanto es *uno* de los factores de lo Abierto, es decir, del terreno total de la manifestabilidad del ente según sus rasgos propios. Con ello está poniendo de relieve un elemento de las condiciones a priori de posibilidad de índole invariable y, por ello, transhistórico. En su pureza este elemento carece de contenidos, por eso cabe sostener que se caracteriza por su estricta “formalidad”. La vacía formalidad del existir, y según la singular impronta del envío del ser que rige en cada una de las épocas del mundo, resulta concretada, cada vez y en cada caso, en una *figura* de la existencia humana, es decir, en un modo peculiar de ser y de desarrollarse (un modo de desplegarse y definirse, una manera de realizar su humanidad). Con ello se conjugan una invariabilidad formal -la existencia humana en tanto factor a priori de lo Abierto bajo una compleja encomienda- con una variabilidad en la que se especifica eso que somos como seres humanos en cada una de las épocas históricas del mundo (por eso, por ejemplo, es legítimo distinguir el modo griego de ser del modo moderno de concretarse la existencia humana)<sup>50</sup>.

Esta serie de aportaciones merece ser prolongada y desarrollada en el siglo XXI. Y hay aquí, además, una específica pregunta que marca un reto de futuro: ¿qué figura rectora de lo humano (un modo de ser de la existencia) se dibuja e insinúa en el porvenir en medio de la actual crisis del mundo moderno?<sup>51</sup> ¿Qué figura o modo de

---

<sup>50</sup> Esto explica, por ejemplo, que se puedan elaborar libros como el editado por Jean Pierre Vernant bajo el título *El hombre griego*, editorial Alianza, 1995. En este magnífico libro se desgranar con erudición las distintas facetas de qué significaba “ser hombre” en el mundo griego, es decir, cuáles fueron los aspectos de la *figura rectora* propia y peculiar de esa época del mundo.

<sup>51</sup> El texto de Félix Duque “Homo homini res mutanda” explica de un modo interesante en qué sentido el ser humano, actualmente, está en medio de un cambio profundo que concierne y afecta a su mismo ser; el texto está incluido en el libro colectivo *La querrela del humanismo en el siglo XX*, editorial Guillermo Escolar, 2018.

ser de la existencia humana se apunta en el horizonte?<sup>52</sup> Esta pregunta es tan importante como difícil de responder. La tarea está ahí, y hay que adentrarse en su laberinto peculiar, el laberinto mismo de lo que somos y respecto al cual Heidegger nos ayuda a recorrer, al menos, un trecho del camino.

---

<sup>52</sup> Algunos libros relevantes aquí son, por ejemplo: Santiago Koval, *La condición poshumana*, editorial Cinema, 2008; Jean-Marie Schaeffer, *El fin de la excepción humana*, editorial Marbot, 2009; Francisco Broncano, *La melancolía del ciborg*, editorial Herder, 2009; Andrés Moya, *Naturaleza y futuro del hombre*, editorial Síntesis, 2011; François Flahault, *El crepúsculo de Prometeo*, editorial Galaxia Gutenberg, 2013; Rosi Braidotti, *Lo Posthumano*, editorial Gedisa, 2015; Antonio Diéguez, *Transhumanismo*, editorial Herder, 2017; Roger Bartra, *Chamanes y robots*, editorial Anagrama, 2019; José Ignacio Galparsoro, *Más allá del posthumanismo*, editorial Comares, 2019.

## Bibliografía

- Bimbenet, Étienne. (2011) *L'animal que je ne suis plus*. Paris: editorial Gallimard
- Bimbenet, Étienne. (2015) "La formule transcendantale. Sur l'apport de la phénoménologie à l'anthropologie philosophique", *Revue Alter*, nº 23
- Cabestan, Philippe. (2015) "Phénoménologie, anthropologie: Husserl, Heidegger, Sartre", *Revue Alter*, nº 23
- Dastur, Françoise. (2003) *Heidegger et la question anthropologique*. Lovaina: Peeters
- Dastur, Françoise. (2015) "Phénoménologie et anthropologie", *Revue Alter*, nº 23
- Gómez Ramos, Antonio, "¿Humanismo o subjetividad? Observaciones a la Carta sobre el Humanismo de Heidegger", en *La querrela del humanismo en el siglo XX*. Madrid: editorial, Guillermo Escolar, 2018
- Haar, Michel. (1990) *Heidegger et l'essence de l'homme*. Grenoble: ed. J. Millon
- Jaran, Francois. (2012) *Heidegger inédit 1929-1930*. Paris: ed. Vrin
- Johnson, Felipe. (2020) "¿Cómo pensar el cuerpo al margen de la idea de sujeto corporal?", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, nº 37
- Piette, Albert. (2015) "Heidegger, le Dasein, l'origine: conversions en vue d'une anthropologie philosophique", *Revue Alter*, nº 23
- Rodríguez, Ramón. (2019) "Cuestión del ser y crítica del sujeto", en *Guía Comares de Heidegger*. Granda: editorial Comares
- Romano, Claude. (2019) *Être soi-même*. Paris: ed. Gallimard
- Zaccaria, Gino. (2019) "Was ist das -der Mensch?", *Revista Eudia*, nº 13

# eikasía

REVISTA DE FILOSOFÍA