

CAPÍTULO 8

Lo humano en los escritos de Heidegger: de la finitud a los límites de la metafísica

María Paula Viglione

Introducción

¿Qué es aquello que hace de lo humano, lo humano en cuanto tal? Esta pregunta constituye el hilo conductor del presente capítulo, cuyo objetivo es analizar el problema de lo humano en tres momentos diferentes del *corpus* de Martin Heidegger. Las diversas denominaciones que van desde la vida fáctica, el *Dasein* o la ex-sistencia como modo humano de ser, forman parte de las articulaciones heideggerianas en torno a la pregunta por aquello que es la humanidad. En lo que sigue, examinaremos esta cuestión tomando como punto de partida algunos de los escritos que anteceden a *Ser y tiempo* [1927], pasando por *Los conceptos fundamentales de la metafísica* [1929-1930] hasta llegar a *Carta sobre el humanismo* [1947]. El problema de la relación originaria que el sujeto establece con el mundo, la finitud de la existencia, el tiempo como nexo entre el *Dasein* y el ser, así como el viraje de la ontología fundamental a la destrucción del lenguaje de la metafísica, constituyen los principales lineamientos del pensamiento de Heidegger que trabajaremos a lo largo de este capítulo.

Lo humano como vida, finitud y apertura

El problema de lo humano constituye el centro de las reflexiones del joven Heidegger, principalmente desde comienzos de 1920 hasta su obra fundamental *Ser y tiempo*. Si bien sus primeros trabajos académicos se inscriben en una línea neokantiana y giran en torno a la lógica y la filosofía del lenguaje, su crítica inicial al psicologismo deja entrever que la cuestión del ser humano se cuela en las entrelíneas de sus textos tempranos. A partir del alejamiento de Heidegger de la influencia neokantiana y de sus primeros contactos con la fenomenología husserliana, aparece el problema de la vida como materia principal de sus reflexiones. En este contexto, opera un giro histórico en su pensamiento que se da simultáneamente al ingreso de sus consideraciones sobre el ser humano. Este giro ya se anuncia de modo implícito en las

conclusiones que añade a su escrito de habilitación, *La doctrina de las categorías y de la significación de Duns Scoto* [1915-1916]. Allí Heidegger plantea lo siguiente: la óptica de la lógica a partir de la cual analiza las categorías y el problema del significado se torna impotente si no se inserta en el marco histórico de la experiencia del sujeto. Sobre esta base, una de las tareas pendientes que deja el escrito consiste en ampliar la base de la teoría del significado y referir a la incidencia cualitativa que tiene el “flujo de la vivencia” del ser humano en la significación del lenguaje (1978, p. 409).

El problema de la vida histórica del sujeto, planteado programáticamente en este epílogo, es retomado por Heidegger en el curso del semestre de posguerra de 1919, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Este escrito inicia el período de las lecciones tempranas de Friburgo –que constituyen una parte fundamental del núcleo primario de *Ser y tiempo*– y puede interpretarse como signo del distanciamiento de Heidegger de su formación temprana, así como del desplazamiento embrionario hacia la vida fáctica en los inicios de 1920.⁹⁰ El planteo incipiente de la “analítica existencial” se retrotrae aquí al proyecto de una “ciencia originaria” que busca aprehender de modo pre-teórico las manifestaciones de la vida. Siguiendo la formulación de *Ideas I* [1913] de Husserl, la ciencia originaria se funda en el “principio de los principios” de la fenomenología: “*todo lo que se da originariamente en la «intuición» [...] hay que tomarlo simplemente como se da*” (2005, p. 132). De acuerdo con la lectura de Heidegger, si este metaprinzipio es de naturaleza no teórica, es porque consiste en la “intención originaria de la auténtica vida” (2005, p. 133).

El carácter originario de esta ciencia se comprende en oposición a la dimensión derivada de las ciencias particulares, cuyo proceder teórico cosifica el darse inmediato de la vida en el mundo. En este sentido, no se trata de la vida en un sentido biológico ni antropológico, sino de las manifestaciones fenomenológicas de la vida implicadas en el trato del sujeto con el mundo. Heidegger describe esta vivencia a partir de la conocida expresión “mundeia” [es *weltet*], la cual es indicativa de un fenómeno pre-reflexivo de la vida que se torna inaccesible por medio de un método teórico-objetivante. Desde esta perspectiva, todo intento de conceptualizar o aprehender teóricamente la relación originaria que el sujeto experimenta con el mundo provoca “un triple movimiento de designificación [*Entdeutung*], de deshistorización [*Entgeschichtlichung*] y de desmundanización [*Entweltlichung*] de la vida” que culminan en su propia privación [*Entlebung*] (Escudero, 2009, p. 73).

Esta distinción entre la apropiación originaria de la vida y su privación teórica también se encuentra presente en sus reflexiones sobre la relación entre lo humano y lo histórico. Las lecciones impartidas en el semestre de invierno 1920-1921, *Introducción a la fenomenología de la religión*, buscan aprehender el fenómeno de la vida fáctica a partir de la experiencia histórica que experimentan los cristianos frente a la llegada mesiánica. Heidegger comienza este curso con una crítica a las filosofías de la historia –desde Dilthey y Simmel hasta Spengler, Windelband

⁹⁰ Gadamer sitúa en estas lecciones el comienzo de lo que llama “el giro [*Kehre*] antes del giro” en el pensamiento de Heidegger. A partir de ello, el autor pone en cuestión la distinción entre el “Heidegger I” y el “Heidegger II” que “ha sido casi oficialmente sancionada como dogma”, en particular debido al libro de William John Richardson *Heidegger: Through Phenomenology to Thought* [1963] (Gadamer, 1994, p. 25-26).

y Rickert— que convierten la vida histórica en objeto de conocimiento, reduciendo la riqueza del encuentro del sujeto fáctico con el mundo al “contexto falso” del paradigma cientificista (2005, p. 81).

La comprensión heideggeriana de lo humano como “experiencia de la vida fáctica” busca revertir el desarraigo histórico de la subjetividad moderna, el cual alcanza su máxima expresión en el sujeto trascendental kantiano o en el espíritu absoluto hegeliano. Desde la óptica moderna, el ser humano se constituye como esquema formal *a priori* o como mero instrumento de la astucia de la razón, pagando el precio de su vaciamiento empírico-fáctico. Al renunciar explícitamente a nombrar lo humano en términos de “sujeto” o “conciencia”, Heidegger busca no sólo interpretar críticamente la comprensión abstracta del ser humano que ha realizado la tradición filosófica, sino advertir que la existencia humana siempre se comprende a partir de su inserción en un mundo histórico.

La noción temprana de “vida fáctica” es reemplazada luego por el intraducible término *Dasein*, entendido como la constitución ontológica del ser humano que se caracteriza por su apertura [Da] al ser [Sein] y por la capacidad de interrogarse por su sentido.⁹¹ El *Dasein* indica, así, la idea de que el ser humano está abierto a sí mismo, al mundo y a los demás seres humanos. En sus lecciones *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* [1923], el *Dasein* es examinado desde su condición fáctica y su estar arrojado al mundo, alcanzando ya su definición como el modo de ser propio de la existencia humana.

Posteriormente, Heidegger desplaza el eje de la facticidad al problema del tiempo como indicador fundamental de la condición finita del ser humano. Como veremos en lo que sigue, en tanto el tiempo implica la salida de sí del *Dasein*, consume el intento heideggeriano de subvertir la idea de una identidad constitutiva del sujeto. A partir de 1924, tanto en la conferencia como en el tratado, titulados *El concepto de tiempo*, el problema del tiempo pasa a ser el articulador de la comprensión de lo humano. Allí Heidegger sentencia: “el *Dasein* es el tiempo” o, más bien, él “es la temporeidad” [*Zeitlichkeit*] (2003, p. 58).

En el proyecto fundamental de *Ser y tiempo* [1927], Heidegger se propone “la elaboración concreta de la pregunta por el sentido del «ser»”, a partir de “la interpretación del tiempo como horizonte de posibilidad para toda comprensión del ser en general” (2014, p. 21). Sobre esta base, el esquema del tratado consiste en partir del *Dasein* —como ente ejemplar que comprende el ser— para luego arribar al tiempo como nexo de comprensión de la cuestión del ser. Si el recorrido *Dasein-tiempo-ser* se presenta como una “meta provisional”, se debe a que *Ser y tiempo* sólo examina el primer trayecto, del *Dasein* al tiempo, sin analizar el recorrido que va del

⁹¹ Heidegger ya se vale del término *Dasein* para hablar del ente que se interroga por el propio ser en el documento conocido como *Informe Natorp*, cuyo título original es *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles (Indicación de la situación hermenéutica)*. Se trata del informe académico que Heidegger redacta en el otoño de 1922 para postularse como profesor extraordinario a las plazas vacantes de la Universidad de Marburgo y la Universidad de Gotinga. La carta que Paul Natorp envía a Husserl elogiando el informe de Heidegger le valdrá, hacia junio de 1923, su nombramiento oficial como profesor extraordinario para ocupar la cátedra que Nicolai Hartmann dejaba vacante en Marburgo. Su traslado se realizará recién en el invierno de 1923-1924, iniciando así el fructífero período de las lecciones de Marburgo.

tiempo al ser. En términos específicos, la obra desarrolla la primera de las dos partes estructuralmente prefijadas, y de ella sólo dos de las tres secciones previstas.⁹²

La apuesta fundamental de Heidegger consiste en establecer una relación íntima entre el ser y el tiempo, lo cual implica que toda ontología se mueve siempre en un horizonte temporal. El hecho de que la filosofía occidental haya comprendido el ser a partir del tiempo se constata en la ontología antigua: en su determinación como *parousía* o como *ousía*, el sentido del ser queda supeditado a la “presencia” [*Anwesenheit*] y comprendido bajo el horizonte temporal del “presente”. Heidegger no pretende permanecer en esta constatación, sino repetir explícitamente la pregunta por el ser, esto es, replantear de manera radical la cuestión directriz de la filosofía. Esta búsqueda abandona la orientación unilateral del ser como el ente que está-ahí presente [*Vorhandenheit; Vorhandensein*] para atender al evento del darse mismo [*es gibt*] que adviene con la apertura de la existencia humana. De este modo, elucidar el sentido temporal del ser implica una investigación ontológica “concreta”, cuyo punto de partida será aquel ente que comprende el ser: el *Dasein*. Éste no sólo posee una “primacía óntico-ontológica”, sino que incluso es “el ente que en su ser se comporta ya siempre en relación a aquello por lo que en esta pregunta se cuestiona” (2014, p. 35, §4).

Interrogar previamente respecto del ser del *Dasein* será la tarea de una “ontología fundamental” que Heidegger denomina “analítica existencial”. Este análisis pretende renunciar a los presupuestos esencialistas para dejar que el *Dasein* se muestre “tal como es inmediata y regularmente, en su cotidianidad media” (2014, p. 38, §5). El punto de partida de este ser cotidiano del *Dasein* es el estar-en-el-mundo [*In-der-Welt-sein*]. A partir de este concepto, Heidegger señala la co-pertenencia originaria de *Dasein* y mundo, esto es, el hecho de que el *Dasein* se encuentra siempre inserto en un mundo y abierto a su urdimbre de significaciones. En este punto, es importante advertir que el estar-en-el-mundo del *Dasein* implica compartir ese mundo con otros, es decir, la subjetividad está implicada en y por la intersubjetividad.

De acuerdo con Heidegger, la convivencia con otros forma parte de la existencia cotidiana del *Dasein* y se inscribe en la modalidad del “uno” [*man*], esto es, en el modo de existir impersonal, colectivo y anónimo, donde lo propio queda absorbido en el plano común de aquello que, simultáneamente, pertenece a todos y a ninguno. Si la existencia impersonal del “uno” es caracterizada como “impropia” es porque el *Dasein* se entrega a posibilidades de ser que no fueron asumidas desde su sí-mismo, sino que siguen la imposición del medio público. Esta caída

⁹² Heidegger explicita el plan de la obra en el párrafo 8: la primera parte pretende examinar “la interpretación del *Dasein* por la temporeidad [*Zeitlichkeit*] y la explicación del tiempo como horizonte trascendental de la pregunta por el ser” (2014, p. 59, §8). Ella comprende tres secciones: (1) la etapa preparatoria del análisis existencial del *Dasein*, (2) “*Dasein* y temporeidad” y (3) “Tiempo y ser”. Por otro lado, la segunda parte consiste en “los rasgos fundamentales de una destrucción fenomenológica de la historia de la ontología al hilo de la problemática de la temporalidad [*Temporalität*]” (ibid.). Esta destrucción se efectúa de “modo triple” en las filosofías de Kant, Descartes y Aristóteles como momentos fundamentales de la historia de la ontología. *Ser y tiempo* sólo concreta las primeras dos secciones de la primera parte, esto es, “la interpretación del *Dasein* por la temporeidad”. Inmediatamente después de la publicación de esta obra, en el curso titulado *Los problemas fundamentales de la fenomenología* [1927], Heidegger avanza en el plan de *Ser y tiempo*. Ya desde el comienzo, estas lecciones se definen como “una nueva elaboración de la tercera sección de la primera parte de *Ser y tiempo*”, es decir, “Tiempo y ser” (2000, p. 25, §1). Heidegger desarrolla allí no sólo el concepto de temporalidad [*Temporalität*] como tiempo del ser, sino que también expone las concepciones kantiana y aristotélica del tiempo, de modo que este curso podría inscribirse en la segunda parte de *Ser y tiempo* destinada a la destrucción de la historia de la ontología.

del *Dasein* en el mundo público es una inclinación a la que siempre está propenso, ya que forma parte de su constitución ontológica y de la estructura del “estar-con” [*Mit-sein*]; el *Dasein* no puede no recaer en el “uno”. No obstante, es a partir de esta caída en lo impersonal que cada *Dasein* debe comenzar a encontrarse él mismo.

Partiendo del concepto fundamental del estar-en-el-mundo, Heidegger desarrolla los caracteres ontológicos fundamentales del *Dasein* en cuanto “proyecto arrojado”: la «existencialidad» [*Existenzialität*], la «facticidad» [*Faktizität*] y la «caída» [*Verfallen*]. Todos estos caracteres poseen una naturaleza relacional e interdependiente que encuentra su articulación en el «cuidado» [*Sorge*] como “totalidad existencial del todo estructural ontológico del *Dasein*” (2014, p. 210, §41). Es con la interpretación del cuidado como el modo propio y fundamental del estar-en-el-mundo del *Dasein* que *Ser y tiempo* culmina la “analítica existencial”.

La segunda sección de la obra abandona el terreno impropio del *Dasein* cotidiano para arribar al escenario de su poder-ser más propio, esto es, al problema de la temporeidad. En este marco, Heidegger desarrolla el modo en que todas y cada una de las estructuras ontológicas del *Dasein* –expuestas en la analítica– tienen su fundamento en la temporeidad.

El punto de partida para exponer el sentido temporal del hombre consiste en el fenómeno de la muerte como elemento constitutivo del *Dasein*. La finitud aparece, así, como la característica central del universo heideggeriano de lo humano. Desde esta perspectiva, el problema de la muerte no es abordado en términos fisiológicos, sino ontológico-existenciales. Según Heidegger, la muerte no constituye una instancia final de la vida, un punto de llegada o un momento definitivo único, sino la posibilidad más extrema, inminente, indeterminada y cierta que acompaña al *Dasein* de modo incesante en su existencia. Esta idea de la muerte como existencial es expresada en el “estar vuelto hacia la muerte” [*Sein zum Tode*]. En este punto, podríamos introducir el problema latente de la diferencia entre los seres vivientes humanos y no humanos, cuestión que retomaremos en el próximo apartado. Según Heidegger, el “estar vuelto hacia la muerte” indica la posibilidad íntima que acompaña al ser humano de dejar de ser y ante la cual se anticipa. Las plantas y los animales, por el contrario, no pueden anticiparse a la muerte ni se relacionan con ella como una posibilidad esperada o temida, sino que simplemente les adviene como acabamiento de su vida.

El fenómeno del “adelantarse” [*vorlaufen*] hasta la muerte se constituye como el momento central donde el *Dasein* alcanza la resolución, esto es, comprende no sólo su apertura sino también la posibilidad de su clausura. El acto resolutorio implica que el *Dasein* asume su finitud: el “*ser-fundamento de una nihilidad*” (2014, p. 300, §58). Ello remite, por un lado, a la condición fáctica de arrojado del *Dasein*, que debe asumir, existiendo, el ser-fundamento en sí de su poder-ser. Por el otro, refiere a su carácter proyectivo, ya que el ser-libre del *Dasein* implica existir conforme a una posibilidad elegida y no otra. De este modo, tomar responsabilidad por esta doble condición de proyecto arrojado permite al *Dasein* comprenderse desde su poder-ser más propio y alcanzar así su resolución.

El punto fundamental sobre el cual debemos insistir es el siguiente: si el *Dasein* es tiempo, es porque su modo de ser es finito y caduco, es decir, indica el hecho de que el ser humano nace,

existe, decide y muere. El vínculo entre muerte y finitud es indicativo del carácter inacabado [*unabgeschlossen*] del ser del *Dasein*, pero no en el sentido de que su acabamiento o su muerte es la parte que viene a completarlo en cuanto totalidad. No es la muerte sino la temporeidad la que indica el carácter total del ser del *Dasein* y fundamenta todo el complejo estructural que constituye ontológicamente la existencia humana.

De acuerdo con Heidegger, el ser del *Dasein* es la temporeidad. Sin embargo, no se trata del tiempo en su comprensión tradicional, esto es, como el despliegue secuencial y diacrónico desde el pasado hacia el presente y proyectado hacia el futuro, sino en la interrupción de esta sucesión en pos de un entrecruzamiento de los tres éxtasis temporales. El tiempo originario del *Dasein* es definido como “lo ἐκζητητικόν por excelencia”: “*temporeidad es el originario «fuera de sí», en y por sí mismo*” (2014, p. 344, §65). De esta manera, el tiempo no es pensado como algo que primero es y luego sale de sí, sino que la estructura extática de la temporeidad indica que, en su temporización, el tiempo sale de sí a través del presente, el haber-sido y el futuro. En efecto, la temporeidad heideggeriana se construye a partir de la unidad de los tres éxtasis como modalidades entrelazadas y co-originarias de la existencia del *Dasein*. Así, a la par que el tiempo heideggeriano funda y posibilita las estructuras ontológicas del sujeto, su estructura extático-horizontal consiste en un constante estar fuera de sí del *Dasein* que rompe con toda identidad que no incorpora la diferencia, pues se torna imposible concebir el tiempo o el sujeto desde una mismidad reclusiva. Dicho positivamente, la temporeidad permite dislocar el lugar identitario del sujeto.

En razón de lo expuesto, la comprensión de lo humano en *Ser y tiempo* consiste en el juego entre la salida de sí y el retorno al sí mismo propio que caracteriza ontológicamente al *Dasein*: la finitud, la naturaleza caduca y temporal de la existencia constituye el signo heideggeriano de la humanidad.

Lo humano y lo animal

Hacia una crítica de la antropología

Heidegger vuelve sobre el problema del *Dasein* finito en su curso titulado *Kant y el problema de la metafísica* [1929]. A partir de una reinterpretación de la *Crítica de la razón pura*, el curso busca demostrar que la idea de la finitud humana constituye el centro de la fundamentación kantiana de la metafísica. Heidegger inicia estas lecciones con la pregunta “¿qué es el hombre?”. A partir de ella, busca delimitar de entrada su “ontología fundamental” —en tanto metafísica del *Dasein*— de toda antropología, incluso de la filosófica. Partiendo de la definición kantiana de la metafísica como “disposición natural” [*Naturanlage*] del ser humano, se deriva, en primer lugar, que el problema de la finitud de la razón se halla en el centro de la primera *Crítica*. En segundo

lugar, Heidegger busca situar el origen del conocimiento humano en la “unidad originaria” de la sensibilidad y el entendimiento, esto es, en la imaginación trascendental. Proyectando los lineamientos de *Ser y tiempo*, la hermenéutica heideggeriana consiste en demostrar que la imaginación trascendental es el tiempo originario, de modo que la fundamentación kantiana de la metafísica tiene su fundamento esencial en el tiempo.

Heidegger reconoce los límites de esta interpretación. Sin embargo, los presenta bajo la etiqueta de un “retroceso” [*zurückweichen*] kantiano: en el pasaje de la primera a la segunda edición de la *Crítica*, Kant despoja a la imaginación pura de su autonomía y de su naturaleza trascendental para subyugarla a una función del entendimiento, retrocediendo así ante el fundamento que había establecido. De esta manera, si el paso inicial de Kant haría “saltar la plataforma de la razón”, era preciso dejar de lado “su radicalismo” para evitar el derrumbe del predominio de la lógica en la metafísica (1996, p. 204, §45). Según Heidegger, la fundamentación [*Grund-legung*] kantiana de la metafísica se repliega para evitar su caída en el abismo [*Ab-grund*], esto es, retrocede ante el hecho de que toda fundamentación carece, en sí misma, de fundamento.

Este retroceso kantiano piensa la subjetividad siguiendo los lineamientos de la antropología y la psicología tradicionales. El carácter empírico de la antropología de Kant impide, de acuerdo con Heidegger, poner en el centro de la pregunta el elemento trascendental de la subjetividad. En este marco, el curso insiste en diferenciar el *Dasein* del sujeto y la analítica existencial de toda antropología, no sólo de la empírica, sino también de la filosófica. Según la lectura heideggeriana, la antropología filosófica atiende a la naturaleza esencial del hombre y abarca otros dominios que le permiten delimitar la especie humana frente a otros seres vivos como el animal y la planta. En su pretensión de investigar acerca de una región específica del ente humano, “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” (1996, p. 178, §37). En razón de ello, Heidegger sentencia que la “ontología fundamental” precede a todas las ontologías regionales, incluida la antropología filosófica.⁹³

La pobreza del animal *versus* la configuración humana de mundo

Unos meses después de dictar el curso sobre Kant, la comparación del ser humano con otros seres vivos no humanos —como el animal o la planta— vuelve a ser motivo de reflexión de Heidegger. En *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo, finitud, soledad*, dictado en el semestre de invierno de 1929-1930 en Friburgo, se elabora una triple tesis que resulta

⁹³ Heidegger vuelve sobre esta cuestión en su disputa en Davos con Cassirer, incluida como “apéndice” a la edición de *Kant y el problema de la metafísica* (1996, pp. 208-226).

central para la investigación sobre lo humano: “la piedra es sin mundo [*weltlos*], el animal es pobre de mundo [*weltarm*], el hombre configura mundo [*weltbildend*” (2007, p. 225, §42). Dejando de lado la piedra —en tanto no-viviente, carece de una relación con el mundo circundante—, Heidegger se dedica a reflexionar en qué consiste lo que denomina la “*esencia de la animalidad del animal*” y la “*esencia de la humanidad del hombre*” a partir de la relación que cada viviente establece con el mundo, entendido éste como “accesibilidad de lo ente” (2007, p. 228, §43).

En primer lugar, Heidegger se hace eco de las reflexiones biológico-zoológicas de Jakob von Uexküll y de su concepto elemental de *Umwelt*, que refiere a la idea del “mundo circundante” o “medio ambiente” propio de los animales. En este marco, queda claro que la idea de “pobreza de mundo” no niega que el animal se relacione con el mundo, pero los límites de acceder a él y a lo ente se tornan más estrechos. Dentro del exhaustivo análisis que Heidegger dedica a este problema, quisiéramos destacar dos puntos. En primer lugar, el animal sólo puede adoptar una conducta [*benehmen*], pero no puede comportarse u obrar del modo en que lo hace el ser humano. A partir de ello, el modo de ser esencial del animal es definido en términos de “perturbamiento” [*Benommenheit*], es decir, el animal “está absorbido” [*Hingenommenheit*] por su ambiente y sólo se conduce en él de modo instintivo, pero carece de la posibilidad de “percibir algo en tanto que algo”. Heidegger presenta el siguiente ejemplo: el impulso fundamental de la abeja de buscar comida y luego regresar a su colmena no implica una percepción de ello *en tanto que* lugar de alimento o *en tanto que* retorno a su hogar, sino que se trata de un comportarse instintivo del animal. El perturbamiento como “*esencial estar sustraída toda percepción de algo en tanto que algo*” y “*estar absorbido por...*” no consiste en un “hechizamiento del animal, sino que este perturbamiento posibilita y traza un campo propio de juego de la conducta (...) hacia los impulsos” (2007, p. 301, §59).

En segundo lugar, Heidegger explica la relación particular que el animal establece con los entes que lo circundan: en el perturbamiento, lo ente no se le manifiesta como tal al animal, es decir, lo ente no le está abierto pero, precisamente por ello, tampoco le está cerrado. De allí que el filósofo afirme “que el perturbamiento sea la esencia de la animalidad significa: *El animal no está en cuanto tal en una manifestabilidad de lo ente [Offenbarkeit von Seiendem]. Ni lo que se da en llamar su medio circundante ni él mismo están manifestados en tanto que ente*” (Ibid.). La particularidad del animal consiste, entonces, en que se encuentra en una constante oscilación entre sí mismo y su medio circundante, sin poder experimentarlos en tanto que entes.

Ahora bien, ello no niega la apertura del ambiente para el animal, aun cuando se trate de una apertura sin manifestación de lo ente. La particular apertura del animal es desarrollada por Heidegger en torno a su noción del “desinhibidor” [*das Entthemmende*]; éste refiere a las capacidades y motivaciones que desinhiben al animal y forman parte de su conducta en el medio circundante. Esta apertura del animal habilita un “tener” [*haben*] que le es esencial y sólo en razón de esta posesión también puede ser pobre. En consideración de ello, Heidegger ubica al animal en el lugar intermedio que se juega entre la posesión y pobreza, la tenencia y la carencia:

aun cuando el animal carece de mundo, tiene “lo desinhibidor” que, sin embargo, no se le revela como ente.

Resulta llamativo que este curso dedique tres capítulos enteros al problema de la animalidad, en contraste con el único y último capítulo que le dedica a la configuración humana de mundo. Señalemos, en lo que sigue, algunos puntos fundamentales de este recorrido. Heidegger indica que, a diferencia de la conducta del animal, el ser humano adopta un “comportamiento” [*verhalten*] y actúa en el mundo circundante, lo cual implica no sólo tener el carácter del “sí mismo” o el estatuto de persona, sino la posibilidad de acceder a la revelación de lo ente en cuanto tal. En este marco, el autor subraya lo siguiente: la referencia formal al “algo *en tanto que* algo” es aquello que, en contraste con el animal, se le manifiesta al ser humano en su trato con el mundo y le permite tener experiencias con él. En consecuencia, el mundo configurado y habitado por el hombre es definido como “manifestabilidad de lo ente en cuanto tal en su conjunto” (2007, p. 414, §74).

Heidegger llega a esta definición de mundo luego de un análisis exhaustivo del problema del *logos*. De acuerdo con su argumentación, el camino del *logos* al mundo permite poner al descubierto la operación de la metafísica tradicional que, basada en los cimientos del *logos* y la *ratio*, desplaza y oculta el problema del mundo. La referencia de Heidegger a lo ente “en su conjunto” en su nueva definición de mundo no es casual, sino que atiende a lo ente desde su manifestación pre-lógica, es decir, desde aquello que posibilita al *logos* en cuanto tal y remite a la forma originaria en que lo ente sale a su encuentro con la existencia humana.

Si bien no aparece explicitado como tal, Heidegger regresa aquí a la idea de *Ser y tiempo* de que el encuentro del sujeto con el mundo presupone una estructura lingüística previa de significación. El ejemplo esbozado en esta obra de que nunca oímos primeramente ruidos o meros sonidos, sino la motocicleta, el pájaro carpintero que golpea, el fuego crepitante, ya que el *Dasein* –en cuanto está-en-el-mundo– se encuentra siempre inmerso en un todo de significaciones, refiere a la “significatividad” [*Bedeutsamkeit*] como horizonte previo de sentido del *Dasein* desde el cual pre-comprende los entes mundanos (2014, p. 182, §34). Esta experiencia hermenéutica del *Dasein* con el mundo forma parte de su apertura, la cual está constituida co-originariamente por los siguientes existenciales: la “disposición afectiva” [*Befindlichkeit*], el “comprender” [*Verstehen*] y el “habla” [*Rede*].

Regresando sobre el curso del semestre de 1929-1930, Heidegger sentencia que “el hombre, en la esencia y en el fundamento de su existencia, es configurador de mundo” (2007, p. 418, §75). Esta afirmación parte de la siguiente constatación: la existencia y el mundo no pueden concebirse separadamente, sino que existe una relación íntima entre el “acontecer fundamental de la existencia” y el “acontecer del mundo”. Los tres momentos esenciales que articulan la configuración humana de mundo son: la “vinculatoriedad” [*Verbindlichkeit*], el “completamiento” [*Ergänzung*] y el “descubrimiento del ser de lo ente” [*Enthüllung des Seins des Seienden*]. Estos caracteres se dan de forma unitaria en la relación del ser humano con el mundo y se encuentran completamente ausentes en el caso del animal. El mundo, en tanto es concebido y

experimentado por el hombre como acontecer, es denominado por Heidegger en términos de “imperar el mundo” [*walten der Welt*].

Aquí se torna explícita una crítica fundamental al planteo heideggeriano: la idea de imperar, reinar o gobernar el mundo supone una relación de apropiación del ser humano respecto de lo existente. Dicho en otros términos, si el mundo sólo se le presenta al ser humano bajo la categoría de gobierno, de propiedad o disposición, se establece una jerarquía ontológica que ubica a la humanidad en el lugar de soberano o propietario de la naturaleza y de los otros existentes, como si estos últimos sólo son en tanto están disponibles en y para el servicio del hombre. Aun cuando Heidegger intenta, por momentos, distanciarse de esta postura, lo cierto es que se trata de una consecuencia política inscripta sintomáticamente en la triple tesis del curso.

En síntesis, la diferencia tematizada por Heidegger en estas lecciones radica en el vínculo que el ser humano y el animal establecen con el mundo: mientras la relación de lo humano con el mundo es configuradora, la del animal es carente. En efecto, el animal es pobre de mundo porque a éste último le pertenece la manifestabilidad de lo ente, lo cual sólo se torna posible en la capacidad formadora del hombre. Así, aunque lo ente está abierto para el animal, no le es accesible en cuanto tal. De acuerdo con la lectura heideggeriana, la disponibilidad y la configuración del mundo constituyen un patrimonio exclusivo de la humanidad.

En *Lo abierto. El hombre y el animal* [2002], Giorgio Agamben problematiza la relación que establece Heidegger entre los seres vivientes humanos y no humanos. Además de recuperar la triple tesis sobre la piedra, el animal y el hombre expuesta en *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, Agamben da un paso más. En primer lugar, se detiene en lo que denomina “la paradoja del animal”. El hecho de que el animal esté, simultáneamente, abierto y no abierto indica que el perturbamiento expresa “una apertura más intensa y envolvente que cualquier conocimiento humano” y, a la vez, cierra al animal en “una opacidad integral” (Agamben, 2016, p. 111).

A partir de este “estar *abierto en un no-develamiento*” del animal, Agamben recupera los diferentes fragmentos del curso que, más que distanciar lo humano de lo animal, los acercan. En su estudio sobre el hombre como configurador del mundo, Heidegger vuelve sobre su investigación inicial sobre el “aburrimiento profundo” como el “temple de ánimo fundamental” [*Grundstimmung*] de la existencia humana. Allí advierte que, si bien existe una “proximidad inmediata” [*nächste Nähe*] entre el perturbamiento del animal y el aburrimiento del hombre, el “abismo” infranqueable que separa la animalidad de la humanidad sólo se torna comprensible por medio de su contraste (2007, p. 340, §67). Recuperando esta reflexión, Agamben interpreta que el aburrimiento como *Stimmung* fundamental podría operar como punto de unión entre la apertura humana al mundo y la apertura animal al desinhibidor:

(...) el aburrimiento ilumina la proximidad inesperada entre el *Dasein* y el animal. *El Dasein, aburriéndose, está consignado (ausgeliefert) a algo que le*

rehuye, exactamente como el animal, en su perturbamiento —traducido aquí como “aturdimiento”—, *está expuesto (hinausgesetzt) en un no revelado. (...)* Ambos están, en su gesto más propio, *abiertos a una clausura*, integralmente consignados a algo que obstinadamente se sustrae (Agamben, 2016, pp. 122-123).

El punto productivo de esta hermenéutica se manifiesta cuando Agamben conduce esta reflexión al plano de la política y al contexto del *Parménides*, el curso dictado por Heidegger en el semestre de invierno 1943-1943. Luego de una interpretación de este escrito, Agamben concluye que, si la posibilidad de la política se juega en esta idea de una apertura en la clausura que aproxima lo humano a lo animal, de una manifestación de lo ente en aquello no revelado, entonces el “conflicto político originario” consiste en el “conflicto entre la humanidad y la animalidad del hombre” (2016, p. 136).

Lo humano como límite metafísico: contra el humanismo

La comprensión heideggeriana de lo humano que desarrollamos en los apartados anteriores es sometida a una crítica fundamental en *Carta sobre el humanismo*. Se trata de una versión de la carta que Heidegger escribe a Jean Beaufret el 10 de noviembre de 1946, revisada para su edición y publicada por primera vez a comienzos de 1947.⁹⁴ Son múltiples las razones que dan cuenta de la importancia de este documento, no sólo en lo que respecta al *corpus* heideggeriano, sino también en lo que concierne a la filosofía del siglo XX. Por una parte, esta carta constituye el retorno de Heidegger al escenario filosófico después de la Segunda Guerra Mundial y de su controvertida participación nacionalsocialista como Rector de la Universidad de Friburgo en el período 1933-1934, tras la llegada de Hitler a la cancillería del *Reich*.⁹⁵

Asimismo, Heidegger formula por primera vez aquí la idea de la *Kehre* en su pensamiento, esto es, de un “giro” o “inversión” de la ontología fundamental de *Ser y tiempo* hacia el pensar el ser como *Ereignis*. En palabras de Heidegger: “ese otro pensar que abandona la subjetividad” no pudo abordarse en *Ser y tiempo* debido a la falta de la tercera sección de la primera parte “Tiempo y ser”. Esta sección fue retenida “porque el pensar no fue capaz de expresar ese giro [*Kehre*] con un decir de suficiente alcance ni tampoco consiguió superar esa dificultad con ayuda

⁹⁴ La mediación de Beaufret también tiene como corolario la influencia decisiva que Heidegger tendrá en Francia a partir de la década de 1950. Si bien su recepción se inicia con la lectura de Sartre de *Ser y tiempo*, posteriormente la obra heideggeriana será recuperada por autores como Lacan, Foucault y Derrida en la línea del pensamiento posthumanista y postmetafísico.

⁹⁵ En el contexto en que escribe esta carta, Heidegger daba cuenta de su membresía en el NSDAP y de su participación nazi como Rector ante la comisión de la Universidad de Friburgo que llevaba a cabo una “depuración” política del cuerpo docente después de 1945.

del lenguaje de la metafísica” (2006, p. 34). En consecuencia, si el reproche a *Ser y tiempo* se sitúa en el problema de la subjetividad y del lenguaje de la metafísica, el intento heideggeriano en este escrito consiste en dirigir una crítica destructiva contra ambos lineamientos.

No es casual que Heidegger sitúe el inicio de este giro sobre su pensamiento en el año 1936, tal y como lo consigna en la nota al pie que abre la edición de la *Carta* de 1949. Además de escribir por estos años *Aportes a la filosofía. Acerca del evento* [1936-1938], Heidegger dedica una serie de reflexiones críticas de *Ser y tiempo*, donde su intento de diferenciar el *Dasein* del sujeto y la analítica existencial de la antropología se muestra impotente. Al revisar los diarios escritos entre 1931 y 1938, se reconoce que la amenaza subjetivista de la analítica existencial es el peligro de toda antropología: “¿Qué otra cosa es la antropología más que la glorificación y la consolidación del hombre como sujeto, la glorificación y la consolidación de lo dado como el centro de referencia para todo lo dado?” (Heidegger, 2015, p. 385).

Esta cuestión es recuperada y profundizada en la *Carta*, aunque el rótulo de “subjetivismo” o “antropología” es desplazado hacia la etiqueta de “humanismo”. El planteo general de este documento puede circunscribirse al siguiente punto: desmontar el humanismo y los modos tradicionales de comprensión de lo humano implica, simultáneamente, abandonar el lenguaje de la metafísica. De acuerdo con Heidegger, la tradición filosófica —aquí “filosofía” es equiparable a “metafísica”— comprende el hombre como “animal racional”, valiéndose del lenguaje de la lógica y la gramática de la metafísica. En contraposición, Heidegger redefine el ser humano en términos de “ex-sistencia” [*Ek-sistenz*] y a partir de su relación con el ser, a la par que pondera un lenguaje más originario, donde su acercamiento al ámbito de la poesía permite desvanecer la dimensión instrumental, representativa y comunicativa del lenguaje tradicional. Este doble movimiento de destrucción-construcción de lo humano y del lenguaje se inscribe en una oposición estructural entre la “metafísica” y lo que Heidegger denomina “pensar”. Las diferencias entre ambos las podemos ilustrar con el siguiente cuadro:

Movimiento destructivo: Metafísica	Movimiento constructivo: Pensar
Comprende el ser a partir de lo ente	Piensa el ser desde el ser
Se funda en la diferencia entre teoría (reflexión conceptual) y praxis (efectividad y utilidad de los resultados)	Es anterior a la diferencia entre teoría y praxis: es un pensar libre porque deja ser al ser
Se concibe como pensamiento teórico basado en la relación sujeto-objeto	No busca resultados ni efectos prácticos o visibles: su simplicidad es un “hacer insignificante”
Lenguaje lógico, enunciativo, representativo y conceptual	Lenguaje poético y simple que no expresa nada: el lenguaje como “casa del ser” y “morada del hombre”
Ascenso del ser humano a <i>homo animalis</i> y “señor de lo ente”	Descenso a la pobreza del <i>homo humanus</i> como “pastor del ser”

Esta diferencia estructural entre la “metafísica” y el “pensar” atraviesa toda la argumentación de la *Carta*. Mientras la primera comprende el ser a partir de lo ente, tecnifica el conocimiento en términos de sujeto-objeto y abandona el ser como elemento del pensamiento, el pensar heideggeriano no busca producir un efecto o una utilidad, así como tampoco aspira a devenir ciencia, sino que pretende recuperar el ser a partir de su íntima relación con el ser humano.

Luego de esta introducción general, recuperemos alguno de los puntos principales de la argumentación de Heidegger. El tema clave del humanismo es desarrollado a partir de dos grandes concepciones, una de índole histórica y otra filosófica, que articulan la comprensión del ser humano a lo largo del pensamiento occidental. La primera de ellas es definida por Heidegger como un “meditar y cuidarse de que el hombre sea humano en lugar de no-humano [*unmenschlich*], «inhumano» [*inhuman*], esto es, ajeno a su esencia”, ya que la esencia del hombre es identificada aquí con la humanidad (2006, p. 21).

Esta primera manifestación histórica del humanismo se da en la república romana, época en la que el término *humanitas* aparece por primera vez como materia de reflexión y aspiración. Aquí el *homo humanus* es concebido en oposición al *homo barbarus*, donde la categoría de humanidad sólo le cabe al romano en contraposición al no-romano. Heidegger repara en el hecho de que este “primer humanismo” surge del encuentro de Roma con la cultura de la Grecia tardía. En consideración de ello, el romano sólo adquiere humanidad una vez que combina su virtud

republicana con la *paideia* griega, es decir, eleva su espíritu con la educación filosófica y artística enseñada en los espacios de erudición romana. Este humanismo luego reaparece y se expande a lo largo de Europa: en el Renacimiento italiano de los siglos XIV y XV —donde la etiqueta de lo bárbaro le cabe ahora a la escolástica medieval— y posteriormente en la Alemania del siglo XVIII de la mano de Winckelmann, Goethe y Schiller. Esta expresión histórica del humanismo es identificada, insiste Heidegger, con sitio en la Antigüedad y como “revivificación de lo griego” (2006, p. 22).

La segunda concepción de lo humano obedece más bien a una acepción filosófica del humanismo: “el esfuerzo por que el hombre se torne libre para su humanidad y encuentre en ella su dignidad”, siendo los conceptos de “libertad” y “naturaleza” los que articulan las variaciones de este humanismo (2006, p. 23). Además de identificar al cristianismo y las filosofías de Marx y de Sartre con esta concepción, Heidegger formula una de las críticas más fuertes al humanismo filosófico:

Todo humanismo se basa en una metafísica, excepto cuando se convierte él mismo en el fundamento de tal metafísica. Toda determinación de la esencia del hombre, que, sabiéndolo o no, presupone ya la interpretación de lo ente sin plantear la pregunta por la verdad del ser es metafísica. Por eso, y en concreto desde la perspectiva del modo en que se determina la esencia del hombre, lo particular y propio de toda metafísica se revela en el hecho de que es «humanista». En consecuencia, todo humanismo sigue siendo metafísico. A la hora de determinar la humanidad del ser humano, el humanismo no sólo no pregunta por la relación del ser con el ser humano, sino que hasta impide esa pregunta, puesto que no la conoce ni la entiende en razón de su origen metafísico (2006, p. 23-24).

Con esta sentencia se torna claro el rechazo heideggeriano al humanismo. En la medida en que tiene su base en la metafísica, el humanismo niega la diferencia ontológica entre el ser y el ente, esto es, comprende el ser como ente y a partir de una objetivación que tiene origen en la subjetivación de lo humano. Dicho en otros términos, el humanismo reproduce todas las carencias lingüísticas y reflexivas de la metafísica que indicamos con anterioridad. Ahora bien, ¿cuál es la concepción metafísica del ser humano? Todos los humanismos, de acuerdo con Heidegger, presuponen la definición del ser humano como *animal rationale*. Esta interpretación es desmontada desde una doble perspectiva: por un lado, el concepto de animal plantea una interpretación biologicista de la vida basada en la comprensión de lo ente como *zoé* y *physis*; por el otro, y aun cuando se intente concebir a la *ratio* como determinación propia del hombre, esta idea de la razón parte de una comprensión de lo ente y no del ser.

Heidegger regresa aquí a su curso del semestre 1929-1930 que expusimos en el apartado anterior y recupera, desde otra perspectiva, el problema de la animalidad. La definición metafísica

del hombre como “animal racional” no sólo busca determinar lo humano a partir de un presupuesto anticipado de lo animal, sino que reduce la esencia del hombre a un ser vivo más entre otros, distinto de las plantas, los animales y Dios. En consecuencia, Heidegger advierte que la metafísica y, por ende, todo humanismo, concibe el ser humano a partir de la *animalitas* y no en función de su *humanitas*.

En contraposición a esta interpretación metafísica, el escrito elabora otra concepción de lo humano atendiendo a su relación con el ser. Desde la óptica del “pensar”, la determinación esencial del hombre consiste en la “ex-sistencia” [*Ek-sistenz*] como modo humano de ser. Heidegger advierte que esta *Ek-sistenz* no es entendida en su acepción tradicional, esto es, a partir de la oposición entre la existencia como “realidad efectiva” y la esencia como “posibilidad”. Además de distanciar su definición de lo humano de la metafísica de Kant, Hegel y Nietzsche, el autor recupera la reflexión de *Ser y tiempo* del “aquí” [*Da*] del *Dasein* como ser arrojado, así como también la idea de la estructura extática como juego entre el adentro y el afuera del sujeto, esto es, como un estar dentro - estando fuera. Heidegger sostiene que “el hombre se presenta de tal modo que es el «aquí», es decir, el claro del ser”, donde “este «ser» [*Sein*] del aquí [*Da*], y solo él, tiene el rasgo fundamental de la ex-sistencia, es decir, del extático estar dentro de la verdad del ser” (2006, p. 30). Esta explicación busca insistir en la íntima relación entre el ser y el hombre. El ser sólo se abre y se torna claro para el hombre en tanto *Dasein*, a la par que la ex-sistencia refiere a la dialéctica del adentro y del afuera que rompe con toda identidad del sujeto y tiene su origen en el claroscuro del ser, su revelación y ocultamiento, el darse y el negarse a sí mismo.

El intento heideggeriano de recuperar el vínculo de lo humano con el ser aparece, una vez más, en oposición al “desterramiento” [*Heimatlosigkeit*] —en el sentido de la pérdida de la patria como hogar— que sufre el ser con la metafísica. En este contexto, aparece por primera vez la crítica de Heidegger a la técnica como producto moderno del dominio de la subjetividad sobre la naturaleza, esto es, del ser humano como propietario del mundo que dispone de él acorde a su voluntad. A diferencia del “imperar el mundo” de las lecciones del semestre de 1929-1930, aquí se afirma: “El hombre no es el señor de lo ente. El hombre es el pastor del ser” (2006, p. 57).

Un último punto que merece nuestra atención podría expresarse en los siguientes términos: posicionarse contra todo humanismo no implica —insiste Heidegger— adoptar una defensa de lo inhumano. El lenguaje metafísico de la lógica y sus estructuras de pensamiento son las responsables de derivar que, al negar el humanismo, sólo queda la alternativa de afirmar la “inhumanidad” [*Unmenschlichkeit*]. El escrito profundiza en esta crítica a la gramática de la metafísica, articulada en torno a un sistema de oposiciones que tecnifican el pensamiento y lo conducen a un callejón sin salida. Este lenguaje oculta su verdadero fundamento: la *ratio* como determinación esencial de lo humano frente a los otros vivientes.

Consideraciones finales

A lo largo de este recorrido, hemos reflexionado en torno a las diferentes comprensiones de lo humano que atraviesan algunos de los escritos de Heidegger. A raíz de ello, podríamos articular este análisis en tres aproximaciones a lo humano que corren paralelamente a los desplazamientos de la obra heideggeriana.

En primer lugar, desarrollamos la concepción del ser humano como vida fáctica y experiencia histórica, para luego reparar en el viraje hacia el fenómeno existencial de la facticidad y el estar arrojado al mundo como indicadores de la finitud humana. En este marco, advertimos que la perspectiva ontológica sobre el hombre ingresa en Heidegger con la apropiación del término *Dasein*, que indica no sólo la apertura de lo humano al ser y la capacidad de interrogarse por su sentido, sino también la apertura del hombre a sí mismo, a los otros y al mundo. El fenómeno de la muerte y de la existencia finita permitieron, por un lado, tramar la relación entre el *Dasein* como proyecto arrojado y su modo de ser en la temporeidad; por el otro, dar cuenta de que el tiempo constituye el eje vertebrador del vínculo propiamente heideggeriano entre el *Dasein* y el ser.

El segundo momento de nuestra exposición se situó en la crítica de Heidegger a toda antropología y en su alejamiento paulatino de la ontología fundamental de *Ser y tiempo*. Aquí introducimos el problema de la animalidad en contraste con la comprensión heideggeriana de la humanidad. La “pobreza de mundo” del animal y la “configuración de mundo” del ser humano dejaron entrever lo siguiente: la debilidad política de la interpretación heideggeriana consiste en reproducir la centralidad del sujeto moderno frente a los otros existentes, ya que vuelve a ubicar al ser humano en una jerarquía ontológica que lo convierte en el soberano que dispone del mundo a su voluntad. Pese a ello, encontramos otra clave de interpretación de este problema en Giorgio Agamben, quién intenta recuperar más bien los puntos de acercamiento entre lo humano y lo animal en las entrelíneas de los escritos heideggerianos.

Por último, reconstruimos los lineamientos principales de la *Carta sobre el humanismo*, donde Heidegger busca destruir la comprensión tradicional del ser humano como “animal racional”, a la par que hace responsable al lenguaje de la metafísica de concebir lo humano a partir de la *animalitas* y no de su *humanitas*. En efecto, en este apartado insistimos en que, desde la perspectiva de Heidegger, la crítica al humanismo se torna inseparable de la crítica al lenguaje filosófico, ya que ambos tienen su origen en la metafísica. En contraste, expusimos la propuesta del “pensar” heideggeriano, la definición de la “ex-sistencia” como modo humano de ser y su recuperación del nexos entre el “ahí” del *Dasein* y el ser.

A la luz de este recorrido, podríamos decir que el aporte de Heidegger consiste en poner al descubierto que el problema de lo humano constituye el eje vertebral de los límites políticos del pensamiento filosófico. Más que el movimiento constructivo de su propuesta, la riqueza de su obra se ubica en el movimiento destructivo y en los modos argumentativos en que somete los

fundamentos de la metafísica occidental a una crítica radical. En otras palabras, el pensamiento de Heidegger habilita la posibilidad de arremeter contra sí mismo, pues la destrucción de las premisas humanistas también alcanza la definición heideggeriana de la existencia humana como sitio privilegiado de la manifestación del ser.

Sección de apoyo didáctico

Bibliografía básica recomendada

Heidegger, M. (2006). *Carta sobre el humanismo*. Trad. de Helena Cortes y Arturo Leyte. Madrid: Alianza.

Heidegger, M. (2014). *Ser y tiempo* (§9 a §13). Trad. de Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Trotta.

Bibliografía complementaria

Dastur, F. (2006). *Heidegger y la cuestión del tiempo*. Trad. de Lisabeth V. Ruiz Moreno. Buenos Aires: Ediciones Del Signo.

Escudero, J. A. (2008). *El programa filosófico del joven Heidegger. Introducción, notas aclaratorias y glosario terminológico sobre el tratado El concepto de tiempo*. Barcelona: Herder.

Kisiel, T. (1993). *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.

Kisiel, T. y Van Buren, J. (eds.) (1994). *Reading Heidegger from the Start. Essays in his Earliest Thought*. Albany: State University of New York Press.

Gadamer, H-G. (2002). *Los caminos de Heidegger*. Trad. de Angela Ackermann Pilári. Barcelona: Herder.

Ott, H. (1992). *Martin Heidegger. En camino hacia su biografía*. Trad. de Helena Cortés Gabaudan. Madrid: Alianza.

Pöggeler, O. (1993). *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Trad. de Félix Duque. Madrid: Alianza.

Vattimo, G. (1998). *Introducción a Heidegger*. Barcelona: Gedisa.

Sitios web con material suplementario

Documental subtítuloado “Martin Heidegger. Humano, demasiado humano” (1999):

https://www.youtube.com/watch?v=zVu0sMt0FrQ&ab_channel=GastonCampo

Fragmento subtítuloado de una entrevista a Heidegger sobre el hombre, la ciencia y la técnica:

https://www.youtube.com/watch?v=xe-GxfRS1ss&ab_channel=Caverna

Entrevista a Jorge Eduardo Rivera sobre *Ser y tiempo*:

https://www.youtube.com/watch?v=tPdlv0nR9Pw&ab_channel=DanielFreudenbergArias

Sitio web de la Biblioteca de la Universidad de Freiburg: [https://www.ub.uni-](https://www.ub.uni-freiburg.de/index.php?id=3908)

[freiburg.de/index.php?id=3908](https://www.ub.uni-freiburg.de/index.php?id=3908)

Sitio web con bibliografía de Heidegger en distintos idiomas, principalmente en inglés:

<http://www.beyng.com/ereignis.html>

Sitio web de la Sociedad Martin Heidegger de Meßkirch: <https://www.heidegger-gesellschaft.de/>

Sitio web de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos (SIEH) que cuenta con diversos recursos bibliográficos, archivos, enlaces de interés e información sobre eventos académicos, entre otros materiales: <https://www.sociedadheidegger.org/>

Sitio web del Grupo de Estudios Heideggerianos de la Universitat Autònoma de Barcelona:

<https://grupsderecerca.uab.cat/ceh/>

Sitio web del Círculo de Heidegger con sede en la Universidad de Boston, con acceso a diversos materiales, recursos bibliográficos e información sobre eventos académicos:

<https://heidegger-circle.org/>

Sitio web del Círculo Latinoamericano de Fenomenología: <https://clafen.org/>

Sitio web de *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*, editada por el Centro de Estudios Heideggerianos de la Universidad de Sevilla: <https://revistascientificas.us.es/index.php/Differenz>

Sitio web de *Alea. Revista Internacional de Fenomenología y Hermenéutica*, editada por la Universitat de Barcelona: <http://revista-alea.blogspot.com/>

Guía de actividades

- 1 - Reconstruya las principales características de lo humano en los escritos que anteceden a *Ser y tiempo*.
- 2 - ¿Qué lugar ocupa el *Dasein* en el contexto de la tesis principal de *Ser y tiempo*?
- 3 - ¿Cuál es la relación que establece Heidegger entre la muerte y el tiempo?
- 4 - ¿Por qué, según Heidegger, la ontología fundamental antecede a la antropología filosófica?
- 5 - Explícite las diferencias principales que establece Heidegger entre el animal y el hombre.
- 6 - Reconstruya las razones que conducen a Heidegger al rechazo de todo humanismo. A partir de ello, ¿cómo redefine el autor el concepto de lo humano?

Referencias bibliográficas

- Agamben, G. (2016). *Lo abierto. El hombre y el animal*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Escudero, J. A. (2009). *El lenguaje filosófico de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*. Barcelona: Herder.
- Gadamer, H-G. (1994). Martin Heidegger's One Path. En T. Kiesel y J. Van Buren (eds.), *Reading Heidegger from the Start. Essays in his Earliest Thought* (pp. 19-34). Albany: State University of New York Press.
- Heidegger, M. (1978). Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus. En Friedrich-Wilhelm von Herrmann (ed.), *Gesamtausgabe 1* (189-412). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1996). *Kant y el problema de la metafísica*. Trad. de Gred Ibscher Roth. México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (2000). *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Trad. de Juan José García Norro. Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2003). *El concepto de tiempo*. Trad. de Raúl Gabás Pallás y Jesús Adrián Escudero. Madrid: Minima Trotta.
- Heidegger, M. (2005). *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*. Trad. y notas de Jesús Adrián Escudero. Barcelona: Herder.
- Heidegger, M. (2006). *Carta sobre el humanismo*. Trad. de Helena Cortes y Arturo Leyte. Madrid: Alianza.

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

Heidegger, M. (2014). *Ser y tiempo*. Trad. de Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Trotta.

Heidegger, M. (2015). *Cuadernos negros (1931-1938)*. Reflexiones II-VI. Trad. de Alberto Ciria Cosculluela. Madrid: Trotta.