

30. *Heidegger: Antropología problemática*. Publicado en J. F. SELLÉS, *Propuestas antropológicas del siglo XX*, Pamplona 2004, pp. 77-103

*RESUMEN: En análisis heideggeriano del Dasein en Ser y tiempo se ha visto muchas veces como una antropología. Según Heidegger, Ser y tiempo ni es una antropología apriórico-existencial, ni es una ontología completa del Dasein, ni basa para fundamentar una antropología. En escritos posteriores, Heidegger ve dificultades aún mayores para fundamentar una antropología. Él cree que la antropología filosófica es un resultado de la metafísica de la subjetividad y que es un obstáculo para plantearse la pregunta por el ser del hombre. Con todo, parece que la filosofía de Heidegger puede aportar importantes conceptos para una antropología filosófica.*

El concepto de antropología filosófica resulta complejo. Aunque este título data ya del siglo XVIII, se entiende por antropología filosófica sobre todo la que se ha desarrollado en el siglo XX y tiene como representantes a Max Scheler, considerado como su fundador, Helmuth Plessner o Arnold Gehlen, por citar a los más importantes y conocidos.<sup>1</sup> Es esta antropología filosófica, sobre todo la desarrollada en la primera mitad del siglo XX, la que Heidegger tiene presente en sus referencias a la misma.

Heidegger apenas se ocupó de la antropología. En sus numerosos y amplios cursos sólo se encuentran breves referencias o cortas reflexiones sobre ella, en general críticas. Con todo, en varios momentos y sentidos se lo ha asociado con la antropología filosófica. El mismo Husserl vio en *Ser y tiempo* como una recaída en un transcendental antropologismo. También desde la teología, el teólogo protestante Rudolf Bultmann, vio en *Ser y tiempo* una antropología, en la que la interpretación existencial del hombre, reflejaba la existencia cristiana primitiva, tal como se revela en los escritos del Nuevo Testamento. Por este motivo, Bultmann tomó como base la interpretación heideggeriana para su programa teológico, según el cual la teología es antropología y hablar de Dios es hablar del hombre como existencia inquieta, con una precomprensión y una pregunta abierta, que busca una respuesta que puede encontrar en el mensaje cristiano. Ludwig Binswanger aceptó también desde la psiquiatría la descripción heideggeriana del hombre. Bollnov, desde la antropología, aceptó igualmente el punto de partida de Heidegger acerca del hombre.<sup>2</sup> Y hubo otros autores que vieron en *Ser y tiempo* una aportación a la antropología.<sup>3</sup> El mismo Marcuse, en su intento de fundamentar la acción marxista

---

<sup>1</sup> Para una breve información sobre el desarrollo y la situación actual de la antropología véase J. L. RODRÍGUEZ MOLINERO, *Desarrollo de la noción de antropología filosófica y de sus tareas fundamentales*; id., *Prehistoria de la antropología filosófica*.

<sup>2</sup> Cf. O. PÖGGELER, *Existenziale Anthropologie*, pp. 449-450

<sup>3</sup> Cf. B. JORDAN, "Angst und Sorge. Was leistet die Ontologie Heideggers für die Neubegründung der Anthropologie?" (1931); OE, SEISHIRO, "Das Grundproblem bei Heideggers Anthropologie" (1931); KITO, EIICHI, "Fundamentalontologie und Anthropologie" (1932); id., "Heideggers Anthropologie", (1935); M. BUBER, "Die Verwirklichung des Menschen. Zur Anthropologie Martin Heideggers" (1938); H. KUNZ, "Die Bedeutung des Daseinsanalytik Martin Heideggers für die Psychologie und die philosophische Anthropologie" (1949)

radical, ve en el análisis de *Ser y tiempo* una buena interpretación de la esencia humana, aunque no suficientemente concreta.

Como veremos, el objeto de *Ser y tiempo* no es una antropología y Heidegger lo dice de modo explícito. Por eso la asociación de Heidegger con la antropología filosófica ha sido considerado en los círculos heideggerianos como un malentendido antropológico (*anthropologisches Missverständnis*).<sup>4</sup>

Además, la relación de Heidegger con la antropología no puede limitarse a *Ser y tiempo* ni a los primeros escritos del autor. El pensamiento de Heidegger ha tenido una larga trayectoria, en la que el autor se ha preguntado repetidamente por el hombre en contextos y en sentidos diferentes. Parece obvio que un filósofo no pueda dejar de plantearse el tema del hombre; y también Heidegger habla repetidamente de Dasein, de existencia, de hombre. ¿No se podría hablar, en este sentido, de cierta antropología en él? Así lo vería Martín Buber, el cual afirma que, a pesar de que Heidegger no quiere que se entienda su filosofía como una antropología filosófica, habría que considerarla así, por el hecho de que se ocupa de lo concreto de la vida humana, que constituye el objeto de la antropología filosófica.<sup>5</sup> ¿Será lícito aplicar este título a las reflexiones heideggerianas? ¿Qué piensa el propio Heidegger de la antropología? ¿Qué importancia tiene para la antropología la visión heideggeriana del hombre?

## 1. Ontología del Dasein y antropología

Ya desde sus primeros escritos habla Heidegger de la necesidad de que la filosofía se centre en el mundo de la vida; y esto significa centrarse en el mundo propio (*Selbstwelt*) o en el ser del Dasein. Es en su obra más conocida, *Ser y tiempo*, donde Heidegger busca una comprensión temática del ser del Dasein, entendida por él mismo como una ontología fundamental. ¿No está, con esto, haciendo también una antropología fundamental? Entender el análisis de la existencia como una antropología sin más, sería un malentendido. Pero que el análisis heideggeriano tenga relación con una antropología, parece un hecho que se puede confirmar con algunas referencias a la misma en esta obra.

Ya en la introducción se refiere Heidegger a las interpretaciones que han dado del Dasein la psicología filosófica, la antropología filosófica, la ética, la política, etc. Y se pregunta si estas y otras interpretaciones se han dado de un modo existencial (*existenzial*) ontológico tan originario como tal vez lo fueron en sentido existencial (*existenziell*) óntico. En otras palabras: Las interpretaciones indicadas han tenido gran importancia y se han planteado de modo originario en un sentido óntico o en el plano de la existencia. Pero Heidegger se pregunta si han sido fundamentales y originarias en sentido ontológico; si han llegado hasta las estructuras ontológicas, existenciales del Dasein. Y añade que ambas interpretaciones no van necesariamente juntas; pero que tampoco se excluyen. Las explicaciones ónticas de la existencia requerirían la explicación existencial ontológica; y sólo se llegaría a ella cuando se expliquen las estructuras fundamentales del Dasein como orientadas al problema del ser<sup>6</sup>. Con esto queda indicada desde un principio la perspectiva heideggeriana acerca de la antropología y otras disciplinas acerca del hombre.

A la antropología concretamente se refiere Heidegger de modo más explícito unas líneas más adelante: “La analítica del Dasein así concebida permanece del todo orientada

<sup>4</sup> H. FAHRENBACH, “Heidegger und das Problem einer “philosophischen” Anthropologie”, pp. 99-112

<sup>5</sup> M. BUBER, *Ibid.*, pp. 86-87

<sup>6</sup> M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, pp. 22-23

hacia la tarea de la elaboración de la pregunta por el ser, que le sirve de guía. Con ello se determinan sus limitaciones. No puede pretender darnos una ontología completa del Dasein, como la que debiera sin duda elaborarse si tiene que mantenerse en pie algo así como una antropología ‘filosófica’ sobre una base filosófica suficiente. En la perspectiva de una posible antropología o de su fundamentación ontológica, la interpretación que sigue da sólo algunos ‘fragmentos’, aunque no inesenciales”.<sup>7</sup>

El paso es muy explícito. La ontología del Dasein en *Ser y tiempo* sería, según esto, incompleta. Dicha ontología ni sería, en realidad, una antropología filosófica, ni bastaría para fundamentar una antropología así. Pero sí proporcionaría algunos elementos esenciales para fundamentarla. Tampoco sería una ontología completa del Dasein, ya que está de antemano limitada por la finalidad a la cual va encaminada: La pregunta por el ser en general. La ontología del Dasein que se desarrolla aquí es limitada; se refiere a elementos esenciales, pero sería incompleta en relación con las estructuras concretas del ser del Dasein. Estas estructuras o análisis concretos no serían necesarios para la pregunta por el ser en general; pero serían imprescindibles para fundamentar una antropología filosófica.

Parece quedar claro que una antropología filosófica debería presuponer una ontología del ser del Dasein o una ontología de la existencia que fuese más o menos completa. Heidegger escribe entre comillas el adjetivo “filosófica” que califica a antropología. Parece obvio que Heidegger hace esto en sentido crítico, queriendo expresar que la llamada antropología “filosófica” no sería realmente filosófica. El motivo sería que dicha antropología no se ha fundado sobre la base de una ontología existencial del hombre. Por eso la critica Heidegger.

De lo dicho hasta aquí resulta que la ontología del Dasein desarrollada en *Ser y tiempo* ni es una antropología, ni basta para fundamentar una antropología filosófica. Pero parece que tampoco una ontología completa del Dasein, que debería ser la que sirviera de fundamento a una antropología filosófica, sería ella misma antropología filosófica, sino sólo fundamento para la misma. También parece claro que Heidegger no negaría todo tipo de antropología, sino que critica aquella que no tenga un fundamento ontológico.

A lo largo de *Ser y tiempo* hay nuevas referencias a la antropología, en las que se explican o especifican más las líneas programáticas de la precedente introducción. Al comienzo de la sección preparatoria del análisis del Dasein como ser en el mundo, Heidegger vuelve a afirmar la necesidad de esta analítica, delimitándola frente a la antropología, la psicología y la biología: “En la introducción ya se indicó que la analítica existencial del Dasein contribuye a promover una tarea cuya urgencia es apenas menor que la de la misma pregunta por el ser: Poner al descubierto *aquel* a priori que ha de ser visible si ha de poder ser dilucidada la pregunta: ¿qué es el hombre? La analítica existencial del Dasein está antes de toda psicología, de toda antropología y más aún de toda biología”.<sup>8</sup> La analítica ontológica contribuye a hacer visible el a priori del Dasein como ser en el mundo; ha de hacer visible lo que es este Dasein como tal, con su apertura, su comprender y su praxis en el mundo. Al decir que “contribuye”, Heidegger indica una vez más la distinción entre ontología fundamental de *Ser y tiempo* y una ontología completa del Dasein, que debería preceder a la antropología filosófica y que parece que equivaldría a la ontología completa del Dasein, a la cual viene refiriéndose Heidegger.

La psicología, la antropología y la biología yerran el problema filosófico, no apuntando hacia el ser del Dasein. Esta reflexión falta ya en Descartes, quien se centra en

---

<sup>7</sup> Ibid., p. 23; cf. p. 265

<sup>8</sup> Ibid., p. 60

el *cogito* y olvida el *sum*. También en la filosofía de la vida hay una deficiencia fundamental: La vida misma no se convierte en problema ontológico. Dilthey intenta comprender las vivencias de esta vida en su estructura y desarrollo, partiendo desde el todo de la vida. Pero así no llega al ser de la vida. Este mismo fallo se daría en Bergson, en todas las formas de personalismo derivadas de ambos autores y en todas las tendencias de la antropología filosófica.<sup>9</sup>

Dentro de esta referencia a la antropología menciona Heidegger también la fenomenología de Husserl y Scheler. Heidegger cree que, a pesar de las diferencias, ambos coincidirían en lo negativo. Reconoce que hay en ellos una interpretación más radical y clara de la personalidad; pero ni uno ni otro se plantearían la pregunta por el ser de la persona. Scheler se plantea la pregunta por la persona de modo explícito e intenta dar una respuesta por medio de los actos. El resultado: La persona no es ni cosa, ni substancia, ni objeto. Con esto pone el acento en lo mismo que Husserl cuando afirma que la unidad de la persona tiene una constitución distinta de la de las cosas de la naturaleza. La pregunta es: ¿Cómo hay que determinar de modo positivo el ser de la persona?<sup>10</sup>

Lo que impide o encamina mal la pregunta por el ser del Dasein sería, según Heidegger, la orientación habitual de la antropología hacia los conceptos griego y cristiano de la misma. Aristóteles definió al hombre como *zōon logon eἶson*, como animal racional, entendiendo el *zōon* como un estar delante. La visión bíblica considera al hombre como imagen y semejanza (*kat eikōna kai ōmoiówsin*) de Dios (*Gen. 1,26*). En ninguno de estos casos, ni en la concepción cristiana posterior se ha planteado la pregunta ontológica por el ser del hombre, sino que este ser se ha considerado como algo obvio: Como el ser-ahí delante, a la manera de las demás cosas creadas. Este mismo defecto tendría la psicología, a pesar de sus tendencias antropológicas. Y tampoco se puede suplir el fundamento ontológico insertando la antropología y la psicología en la biología.<sup>11</sup>

Heidegger ha dicho que es imprescindible poner al descubierto el a priori que ha de hacer posible la pregunta: ¿qué es el hombre? Al tratar, más adelante, del ser-en (*Insein*) del Dasein, como introducción a la explicación de la constitución existencial de la apertura (Da) y de sus modos, vuelve a referirse a dicho a priori: “Lo expuesto hasta aquí necesitaría ser completado en muchos sentidos, en vista de una elaboración exhaustiva del a priori existencial de la antropología filosófica. Pero no es esa la finalidad de la presente investigación. Su propósito es ontológico fundamental”.<sup>12</sup> Heidegger afirma una vez más la necesidad de un análisis ontológico previo a la antropología filosófica; dice que el análisis hecho de *Ser y tiempo* sería muy insuficiente para constituir el a priori existencial de una antropología y que no se propone aquí elaborar dicho a priori para la misma.

Ya hemos dicho que este a priori sería una ontología completa del Dasein, y nos hemos preguntado si dicho a priori u ontología podría ser considerado como antropología. Heidegger parece admitir esto en un paso posterior, al hablar del cuidado (*Sorge*) como ser del Dasein. Aquí se habla de “antropología apriórico-existencial” (*existenzial-apriorische Anthropologie*) y se afirma que el sentido del ser en general, al cual se dirige la pregunta por el ser del Dasein, está más allá de dicha antropología.<sup>13</sup>

<sup>9</sup> Ibid., pp. 61-63

<sup>10</sup> Ibid., pp. 63-65

<sup>11</sup> Ibid., pp. 65-67

<sup>12</sup> Ibid., p. 175; cf. *ibid.*, pp. 257-258

<sup>13</sup> Ibid., p. 243

De manera más específica, Heidegger da algunas indicaciones concretas sobre lo que debería ser dicha ontología. Hablando de la resolución (*Entschlossenheit*) que se debe dar en las situaciones concretas para realizar las posibilidades, dice Heidegger que “la resolución es sólo el carácter propio (*Eigentlichkeit*) del cuidado (*Sorge*) mismo”. Y añade: “Presentar las posibilidades existenciales (*existenziellen*) fácticas con sus caracteres fundamentales y sus conexiones e interpretarlas según su estructura existencial (*existenzial*) pertenece al campo de la antropología existencial temática”. Y en una nota añade Heidegger que en la dirección de esta problemática Karl Jaspers por primera vez ha llevado a cabo la tarea de elaborar una doctrina de la visión del mundo, en su obra *Psychologie der Weltanschauungen*. Aquí se pregunta qué es el hombre; y se determina a partir de aquello que puede llegar a ser.<sup>14</sup>

En conclusión, Heidegger habla de una ontología completa del Dasein; o mejor, más o menos completa, ya que desde la perspectiva de *Ser y tiempo* una ontología completa no cabe esperarla, dado que el ser del Dasein es la temporalidad. Además, el análisis del Dasein es provisional y sólo en relación con el ser en general sería del todo comprensible; y también el ser en general es visto desde el horizonte del tiempo. Esta ontología más o menos completa sería el a priori existencial para una antropología verdaderamente filosófica; y es considerada también como antropología apriórico-existencial. Ahora bien, esta ontología o antropología a priori ni ha sido elaborada, ni la elabora el mismo Heidegger. Lo que ha hecho él en *Ser y tiempo* no es sino escoger y explicar algunos existenciales fundamentales del Dasein, que le permitan llegar a comprender el sentido del ser en general, que es lo que se propone en la obra. Pero estos análisis son muy insuficientes para poder ser considerados como una ontología completa del Dasein, que es la que debería servir de fundamento para una antropología filosófica. En otras palabras: *Ser y tiempo* ni es una ontología completa del Dasein, ni es una antropología apriórico-existencial del Dasein, ni basta para fundamentar una antropología filosófica.

De lo dicho resultaría también que Heidegger en *Ser y tiempo* no niega sin más la posibilidad de una antropología filosófica. Más bien indica el camino para elaborarla: Una ontología apriórico-existencial; y sobre este fundamento, una antropología filosófica.

## 2. Antropología y metafísica

El escrito en que Heidegger se refiere más ampliamente de modo explícito a la antropología es *Kant y el problema de la metafísica*. Heidegger comienza la introducción del libro con estas palabras: “La investigación que sigue se propone la tarea de interpretar la *Crítica de la razón pura* de Kant como una fundamentación de la metafísica, para presentar de este modo el problema de la metafísica como problema de una ontología fundamental”. Y añade Heidegger que por ontología fundamental entiende aquí “la analítica ontológica de la esencia finita del hombre”.<sup>15</sup>

Con esto parece que la reflexión se centra en la esencia del hombre finito y concreto en la *Crítica* kantiana, de manera análoga a lo que hace Heidegger en *Ser y tiempo*. Es la búsqueda de una fundamentación de la metafísica independientemente de la experiencia por el ser finito la que lleva a Heidegger al tema de la antropología. El autor hace un detenido análisis del conocimiento puro en la *Crítica* de Kant. El punto de

<sup>14</sup> Ibid., pp. 398-399

<sup>15</sup> M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 1

llegada es la imaginación trascendental, que sirve de mediadora y forma la síntesis de la apercepción trascendental y la intuición pura o el tiempo. “La imaginación trascendental es, según esto, el fundamento sobre el que se construye la posibilidad interna del conocimiento ontológico y con ello la de la metafísica general”.<sup>16</sup>

Al llegar a este punto, Heidegger quiere determinar mejor la naturaleza de la imaginación y recurre a la antropología de Kant, explicada por éste durante muchos años en sus clases.<sup>17</sup> Pero los resultados de esta antropología son escasos. La imaginación es una facultad activa y pasiva; es receptiva, pero también es creadora y puede intuir también sin la presencia del objeto. Como activa o como espontaneidad, se asemeja al entendimiento; como pasiva equivale a la sensibilidad. Kant reconoce el carácter productivo de la misma; pero no sería una verdadera creación, ya que la imaginación dependería siempre de intuiciones y de imágenes anteriores. Heidegger concluye: “Esto es lo esencial del informe que la antropología nos da sobre la imaginación en general y sobre la imaginación productiva en particular. No contiene nada más de lo que la fundamentación en la *Crítica de la razón pura* ha puesto de relieve. Por el contrario, la discusión de la deducción trascendental y del esquematismo han sacado a la luz de modo mucho más originario que la imaginación es una facultad intermedia entre la sensibilidad y el entendimiento”.<sup>18</sup>

Heidegger sigue exponiendo las carencias de la antropología. Esta indica que incluso la imaginación productiva está destinada a las representaciones sensibles; mientras que en el esquematismo trascendental de la *Crítica de la razón pura* la imaginación resulta originariamente representadora en la imagen pura del tiempo. “El intento de experimentar desde la antropología algo más originario sobre la imaginación como el fundamento establecido de la ontología, no da, por tanto, nunca resultado. No sólo esto; es en general un error, ya que por una parte desconoce el carácter empírico de la antropología kantiana; y por otra, no da cuenta de la peculiaridad de la reflexión sobre la fundamentación y sobre la desocultación originaria en la *Crítica de la razón pura*. La antropología kantiana es empírica en un doble sentido. En primer lugar, la característica de las facultades del alma se mueve en el marco de los conocimientos que proporciona sobre el hombre la experiencia general. Pero además, las mismas facultades del alma, por ejemplo la imaginación, son consideradas de antemano y únicamente desde el punto de vista de su referencia al ente de una posible experiencia y del modo como se refieren a él. La imaginación productiva de la que trata la antropología se refiere siempre únicamente al formar aspectos de objetos empíricos posibles o imposibles”.<sup>19</sup>

Según esto, la antropología kantiana es empírica y no basta ni para explicar las facultades humanas ni para explicar el conocimiento. Unas y otras tienen un fundamento más profundo en el ámbito trascendental y esto es objeto de la reflexión del mismo Kant; pero no en la antropología, sino en la *Crítica de la razón pura*, donde analiza el ámbito trascendental del sujeto finito.

Pero según Heidegger, una mayor determinación de lo que es la imaginación trascendental en Kant resulta difícil ya en la primera edición de la *Crítica*; y más difícil aún si se tienen en cuenta las dos ediciones de la misma, ya que mientras en la primera edición la imaginación trascendental parece ser la desconocida raíz común de la

---

<sup>16</sup> Ibid., p. 127

<sup>17</sup> I. KANT, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*.

<sup>18</sup> M. HEIDEGGER, *ibid.*, pp. 128-131

<sup>19</sup> Ibid., p. 132

sensibilidad y del entendimiento, en la segunda la imaginación es reducida al ámbito del entendimiento.<sup>20</sup>

Heidegger sigue la primera edición de la *Crítica*, porque cree que expresa de manera más auténtica el pensamiento kantiano. El resultado del análisis de la misma es que “la imaginación trascendental hace surgir el tiempo como sucesión de ahora; y que por tanto ella es –como la que lo hace surgir– el tiempo originario”.<sup>21</sup> O como dice en otro lugar: “La imaginación sólo es posible como relacionada con el tiempo. O formulado con más claridad: Ella misma es el tiempo, en el sentido del tiempo originario que llamamos temporalidad (*Zeitlichkeit*).”<sup>22</sup> Heidegger recuerda aquí la expresión de Kant: “El tiempo fuera del sujeto no es nada”; y comenta que en el sujeto lo es todo.<sup>23</sup> Y Heidegger afirma la necesidad de comprender bien el carácter temporal, como afección pura del sujeto finito.<sup>24</sup>

Recuérdese que de lo que se trata es de llegar al fundamento originario del conocimiento ontológico y de la metafísica. Heidegger ha llegado a verlo en la imaginación trascendental y en el sujeto. “La pregunta por la esencia de la metafísica es la pregunta por la unidad de las facultades fundamentales del espíritu humano. La fundamentación kantiana da este resultado: Fundamentación de la metafísica es un preguntar por el hombre, esto es, antropología”.<sup>25</sup> Pero Heidegger no vuelve ahora a la antropología empírica kantiana, juzgada antes como insuficiente. El análisis hecho muestra más bien la necesidad de una antropología “pura”, de una “antropología filosófica” (*philosophische Anthropologie*) para fundamentación de la metafísica.<sup>26</sup>

La relación entre antropología y metafísica la expresaría Kant en las conocidas preguntas: ¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué me es permitido esperar?<sup>27</sup> La primera de estas preguntas se refiere, según Heidegger, a la cosmología; la segunda al hombre; y la tercera a la inmortalidad y a Dios. En la *Lógica*, a estas tres preguntas añade Kant una cuarta: ¿Qué es el hombre?<sup>28</sup> Heidegger hace notar el carácter fundamental de esta pregunta, según palabras del mismo Kant: “La primera pregunta la responde la metafísica; la segunda, la moral; la tercera, la religión; y la cuarta, la antropología. Pero en el fondo todo esto se podría atribuir a la antropología, porque las tres primeras preguntas se refieren a la última”.<sup>29</sup>

En conclusión, el análisis kantiano de la fundamentación de la metafísica conduciría hacia una antropología filosófica. Pero Heidegger se pregunta: “¿Qué es lo que corresponde a una antropología filosófica? ¿Qué es, en general, la antropología y cómo se convierte en filosófica?”<sup>30</sup> Heidegger ve la respuesta a estas preguntas muy compleja.

Una antropología abarcaría todo lo que se puede investigar acerca de la naturaleza del hombre como dotado de cuerpo, alma y espíritu. Estas son las propiedades visibles; pero el hombre tiene otras propiedades ocultas: Las diferencias de carácter, sexo y raza. Y a todas estas propiedades, que pertenecen a la constitución del hombre, hay que añadir

<sup>20</sup> Ibid., pp. 134-171

<sup>21</sup> Ibid., pp. 175-176

<sup>22</sup> M. HEIDEGGER, *Phänomenologische Interpretationen zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, p. 342

<sup>23</sup> M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, p. 188; cf. I. KANT, KrV, A 35, B 51

<sup>24</sup> M. HEIDEGGER, Ibid., pp. 188-203

<sup>25</sup> Ibid., p. 205

<sup>26</sup> Ibid., p. 206

<sup>27</sup> I. KANT, KrV., A 805, B 833

<sup>28</sup> I. KANT, *Logik* A 25

<sup>29</sup> Ibid., A 25

<sup>30</sup> M. HEIDEGGER, Ibid., p. 208

todo un nuevo ámbito: El hombre actúa y crea; “la antropología ha de intentar comprender también lo que el hombre como actuante ‘hace a partir de sí mismo’, lo que puede y debe hacer. Su poder y deber se basan siempre, en fin de cuentas, en posturas fundamentales que el hombre como tal puede adoptar y que nosotros llamamos visiones del mundo (*Weltanschauungen*), cuya ‘psicología’ abarca el conjunto de la ciencia del hombre”.<sup>31</sup>

En resumen: La antropología comprendería: Aspectos somático, biológico y psicológico del hombre, caracterología, psicoanálisis, etnología, psicología pedagógica, morfología de la cultura, tipología de las visiones del mundo; y en definitiva, el ente en su totalidad. Todo esto es ya muy complejo para poder abarcarlo. Pero habría que añadir aún las maneras diferentes de plantear el problema, los objetivos de las mismas y los supuestos que dirigen la investigación. Heidegger concluye afirmando que la antropología “se hace tan amplia que su idea se hunde en una completa indeterminación”.<sup>32</sup>

La antropología filosófica en uso se considera, según Heidegger, como una disciplina filosófica fundamental: “La antropología... designa hoy una tendencia fundamental de la posición actual del hombre frente a sí mismo y en la totalidad del ente. De acuerdo con esta posición fundamental, algo es conocido y comprendido sólo si se encuentra una explicación antropológica. La antropología busca no sólo la verdad sobre el hombre, sino que ahora pretende decidir acerca de lo que puede significar verdad en general”.<sup>33</sup>

La enorme complejidad de la antropología y la importancia que se le atribuye aquí contrastan con lo poco que se sabe del hombre, según reconocía Max Scheler: “Ninguna época ha sabido tanto y tan variado acerca del hombre como la nuestra. Ninguna época ha expuesto el saber acerca del hombre de forma más penetrante y fascinante que la actual. Ninguna época hasta ahora ha logrado ofrecer este saber con la rapidez y facilidad que la presente. Pero al mismo tiempo, ninguna época ha sabido menos lo que es el hombre que la nuestra. En ninguna época se ha hecho el hombre tan problemático como en la nuestra”.<sup>34</sup> El mismo autor afirma expresamente la importancia de la antropología y las dificultades que presenta: Todos los problemas centrales de la filosofía pueden reducirse a las preguntas qué es el hombre y cuál es su lugar en la totalidad del ser ; pero “el hombre es algo tan amplio, tan abigarrado y múltiple que todas las definiciones se quedan cortas”.<sup>35</sup>

Pero Heidegger cree que la dificultad fundamental de una antropología filosófica no radica en lograr una unidad sistemática de esta complejidad, sino en su concepto mismo. En efecto, se pregunta Heidegger: “¿Qué es lo que convierte una antropología en filosófica? ¿Consiste sólo en que sus conocimientos se diferencian de los de una empírica en el grado de generalidad, cuando sigue siendo siempre problemático en qué grado de generalidad cesa el conocimiento empírico y comienza el filosófico?”.<sup>36</sup> Parece obvio que Heidegger no considera válido este criterio.

Un nuevo criterio sería el método: “Sin duda, una antropología puede llamarse filosófica en la medida en que su método es filosófico, tal vez en el sentido de una reflexión sobre la esencia del hombre”. Esto explicaría lo que es la esencia del hombre,

---

<sup>31</sup> Ibid., p. 208

<sup>32</sup> Ibid., pp. 208-209

<sup>33</sup> Ibid., p. 209

<sup>34</sup> Ibid., p. 209; HEIDEGGER cita a M. SCHELER, *Sie Stellung des Menschen im Kosmos*, 1928, p. 13

<sup>35</sup> M. HEIDEGGER, Ibid., p. 210; cita a M. SCHELER, *Zur Idee des Menschen*, Bd. 1, 1915, pp. 319.324

<sup>36</sup> M. HEIDEGGER, Ibid., p. 210



esto es, la constitución esencial de una región de los entes, diferente de otras regiones, como los animales o las plantas. En este sentido dicha antropología sería una ontología regional. Heidegger sí la considera filosófica; pero dice que “una antropología filosófica así entendida no es sin más centro de la filosofía; y sobre todo no lo es fundándose en la estructura interna de su problemática”.<sup>37</sup>

Otra manera de ser filosófica la antropología consistiría en que ésta determine el fin de la filosofía, el punto de partida de la misma o ambas cosas a la vez. Si el fin de la filosofía es lograr una *Weltanschauung*, la antropología debería delimitar “el puesto del hombre en el cosmos”. Y si se considera la filosofía como un conocimiento absolutamente cierto y al hombre como lo primero y lo más cierto, dicha filosofía debería poner la subjetividad humana en el centro de su reflexión. Ambas tareas, compatibles entre sí, podrían ser consideradas como reflexiones antropológicas y podrían servirse del método y de los resultados de una ontología regional del hombre.<sup>38</sup>

Heidegger comenta que estas diversas posibilidades de definir el carácter filosófico de una antropología indican la imprecisión de ésta idea. En efecto, sería filosófica una antropología como ontología regional sobre la esencia del hombre; y lo serían reflexiones sobre la subjetividad humana como centro y punto de partida del filosofar, o sobre el puesto del hombre en el cosmos. En estos casos, se fundarían ya en una ontología regional sobre el hombre, que parece que podría ser antropología filosófica en sentido más originario, aunque no pueda ser considerada como centro de la filosofía.

Heidegger añade que la imprecisión de una antropología filosófica aumenta si se tiene en cuenta la diversidad de conocimientos antropológicos empíricos en los que se funda toda antropología filosófica, al menos como punto de partida. “La idea de una antropología filosófica no sólo no está suficientemente determinada, sino que su función en el conjunto de la filosofía queda oscura e indecisa”. Y esto sucedería porque la antropología filosófica no está fundada en la esencia de la filosofía, sino que está concebida en vista del fin de la filosofía y de su posible punto de partida; un fin que Heidegger considera como superficial.<sup>39</sup>

Pero a pesar de estas carencias e imprecisiones de la antropología, Heidegger vuelve a las preguntas kantianas sobre la relación de los problemas centrales de la filosofía con la pregunta sobre el hombre: “¿Por qué se pueden reducir éstos a la pregunta: qué es el hombre? ¿Pueden reducirse sólo cuando se tiene la ocurrencia de emprender una cosa así o tienen que ser reducidos a esta pregunta? Y si tienen que serlo ¿dónde está el motivo de esta necesidad? ¿Tal vez en el hecho de que los problemas centrales de la filosofía provienen del hombre, no sólo en el sentido de que es el hombre el que los plantea, sino porque en su contenido intrínseco tienen referencia al hombre? Pero ¿hasta qué punto son naturales a la esencia del hombre todos los problemas filosóficos centrales? ¿Cuáles son, en fin los problemas centrales en general y dónde está su centro? ¿Qué significa filosofar, si su problemática tiene su centro natural en la esencia del hombre?”.<sup>40</sup>

Heidegger añade: “Mientras estas preguntas no se desarrollen y determinen según su orden sistemático interno, no se hará visible ni siquiera el límite interno de la idea de una antropología filosófica. Sin la discusión de estas preguntas se carecerá de fundamento

---

<sup>37</sup> Ibid., p. 211

<sup>38</sup> Ibid., p. 211

<sup>39</sup> Ibid., pp. 211-212

<sup>40</sup> Ibid., p. 212

para una decisión acerca de la esencia, el derecho y la función de una antropología filosófica dentro de la filosofía”.<sup>41</sup>

Primero hay que ver qué es filosofar; y luego se podrá ver qué es la antropología dentro de la filosofía. Pero a la pregunta: ¿Qué es filosofar?, añade Heidegger: “si su problemática tiene su centro natural en la esencia del hombre”. ¿No habrá que empezar precisamente por explicar qué es la esencia del hombre? ¿No llegaba también a este punto la pregunta kantiana por la fundamentación de la metafísica? ¿Y no es esto antropología? Heidegger se plantea también estas preguntas, pero responde: “Por el hecho de que Kant reduzca las tres preguntas de la metafísica propiamente dicha a la cuarta pregunta: qué es el hombre, sería apresurado entender esta pregunta como antropología y trasladar la fundamentación de la metafísica a una antropología filosófica. La antropología, por el mero hecho de ser antropología, no fundamenta la metafísica”.<sup>42</sup> Y remitiendo a la crítica anterior, añade que “no es suficiente plantear sólo de una manera simple la cuarta pregunta: qué es el hombre”.<sup>43</sup>

Con esto parece indicar Heidegger que sí sería fundamental preguntarse por el hombre; pero no como lo hace la antropología. Y a esta conclusión llegaría también Kant en la *Crítica de la razón pura*. Heidegger recuerda una vez más el retroceso de Kant ante la imaginación trascendental, a la cual fue a parar la fundamentación de la metafísica en la primera edición de la *Crítica*. Kant habría llegado a la conclusión de que la investigación sobre la subjetividad conduce a lo oscuro; de que la base de la razón pura, de donde partía Kant, se hunde; y de que la metafísica aparece como un abismo. Este sería el resultado del intento kantiano de fundamentación. Las tres preguntas de Kant: ¿Qué puedo hacer? ¿Qué debo hacer? ¿Qué me es permitido esperar?, ponen de manifiesto la finitud esencial de la razón humana o del sujeto. Porque la razón es finita, tiene que plantearse estas problemáticas preguntas; y por eso mismo, en definitiva, se reducen a la pregunta más fundamental: ¿Qué es el hombre? A Heidegger le parece obvio que esta pregunta, la más fundamental, hay que verla en este contexto problemático: “Se vuelve problemático qué clase de pregunta por el hombre es esta pregunta y si puede ser aún, en fin de cuentas, una pregunta antropológica”.<sup>44</sup>

Heidegger cree que la antropología filosófica no puede dar una respuesta adecuada a esta pregunta: “Por muchos y esenciales conocimientos que pueda aportar sobre el hombre la antropología filosófica, nunca podrá sólo por esto considerarse con derecho a ser una disciplina fundamental de la filosofía por el hecho de ser antropología. Al contrario, encierra en sí el peligro constante de dejar oculta la necesidad de llegar a elaborar la pregunta por el hombre en vista de una fundamentación de la metafísica”.<sup>45</sup>

En realidad, Heidegger no rechaza una antropología filosófica. Lo que niega es que ésta pueda ser una disciplina fundamental de la filosofía por el hecho de ser antropología. Además, Heidegger cree que dicha antropología constituye un peligro para plantearse una pregunta más radical sobre el hombre, en vista de una fundamentación de la metafísica. Quiere decir que la pregunta sobre el hombre que se plantea Kant sí es una pregunta fundamental en la filosofía. Pero Heidegger cree que esta pregunta por el hombre no es la antropología filosófica. Esta deberá más bien fundarse sobre la base de una respuesta a la pregunta fundamental por el hombre y acerca de los problemas

---

<sup>41</sup> Ibid., pp. 212-213

<sup>42</sup> Ibid., p. 213

<sup>43</sup> Ibid., p. 213

<sup>44</sup> Ibid., p. 217

<sup>45</sup> Ibid., p. 218

fundamentales de la filosofía. A partir de ahí se podrá ver la esencia, la función y los límites de una antropología filosófica. Pero Heidegger dice expresamente que no entra en este tema: “Si la ‘antropología filosófica’ –fuera del problema de una fundamentación de la metafísica- tiene una tarea específica y cómo la tiene, no puede discutirse aquí”.<sup>46</sup>

El resto del libro de Heidegger es una vuelta a *Ser y tiempo*. La pregunta de Kant sobre el hombre parte de un intento de fundamentar la metafísica especial. Esta se había fundado en la metafísica general u ontología, que desde Aristóteles se preguntaba por el ente. Heidegger recuerda una vez más que el ente es ente en el ser y que hay que preguntarse por el ser. Y de ahí habría que llegar a una pregunta más originaria: ¿A partir de qué es posible comprender una noción como la del ser? Esta pregunta nos lleva a la comprensión preconceptual del ser por el Dasein. La finitud humana se caracteriza por la comprensión o precomprensión del ser. Con esto volvemos a *Ser y tiempo*, a la metafísica del Dasein como ontología fundamental, que hemos visto que Heidegger pone también en relación con la antropología filosófica.

Las reflexiones de Heidegger sobre la antropología filosófica en este libro son más amplias que las de *Ser y tiempo* y dan algunos pasos más, pero están en el mismo contexto de ideas. En primer lugar, Heidegger sí parece admitir que la antropología filosófica puede aportar muchos conocimientos esenciales sobre el hombre, aunque no sea una disciplina fundamental de la filosofía. En segundo lugar, Heidegger deja claro que la antropología filosófica es un concepto bastante impreciso, si se atiende a su contenido. En tercer lugar, habla de antropología filosófica que se pregunte por el puesto del hombre en el cosmos o que haga de la subjetividad humana el centro de su reflexión. Estas deberían fundarse ya en una ontología regional acerca de la esencia del hombre. Esta ontología regional vendría a ser la “antropología existencial temática” de la que se habla en *Ser y tiempo*. Ahora bien, en *Ser y tiempo*, como ya se ha visto, no se hace una ontología completa del Dasein; y por lo tanto, tampoco una ontología regional, ni una antropología existencial temática, ni una antropología apriórico-existencial. En *Ser y tiempo* se habla ampliamente del Dasein; pero no se consideran de éste sino algunos aspectos esenciales, en vista de la pregunta por el ser, que es el objeto de esta obra.

Heidegger deja también claro que este tipo de antropología como ontología regional o como antropología existencial tampoco sería el centro de la filosofía o el fundamento de la misma, ya que se trataría de un ámbito del ente, diferente de otros ámbitos. Más allá del ente y más fundamental que él sería el ser.

### 3. Antropología y metafísica de la subjetividad

Heidegger ve la antropología filosófica como producto de la metafísica occidental, especialmente de la filosofía moderna, que es una metafísica de la subjetividad. Esta se afirma de modo decidido en Descartes y se prolonga a lo largo de toda la filosofía moderna, hasta llegar a la subjetividad absoluta en el idealismo.<sup>47</sup> “Con la explicación del hombre como sujeto, Descartes crea el presupuesto de toda futura antropología de cualquier clase y dirección. En la llegada de las antropologías celebra Descartes su mayor triunfo”.<sup>48</sup>

---

<sup>46</sup> Ibid., p. 218

<sup>47</sup> Cf. M. BERCIANO, *La crítica de Heidegger al pensar occidental*.

<sup>48</sup> M. HEIDEGGER, “Die Zeit des Weltbildes”, p. 99

En la filosofía cartesiana el sujeto se impone sobre el objeto. “El ente en su totalidad se entiende ahora de tal manera que llega a ser y es ente sólo en tanto que es puesto por el hombre que representa y elabora. Cuando se llega a la imagen del mundo se lleva a cabo una decisión esencial sobre el ente en su totalidad. El ser del ente se busca y se encuentra en el carácter de representado del ente”.<sup>49</sup> Por considerarse así el ente en su totalidad, se puede hablar de imagen del mundo en el hombre como sujeto. “Que el mundo se convierta en imagen, es el único y mismo proceso que el que el hombre pase a ser sujeto dentro del ente”.<sup>50</sup>

Dentro de esta metafísica de la subjetividad son centrales conceptos como antropología, humanismo o *Weltanschauung*. “En efecto, cuanto más ampliamente y más enteramente está a disposición el mundo como conquistado, cuanto más objetivo aparece el objeto, tanto más subjetivo, esto es, tanto más apremiante se alza el sujeto, de modo tanto más incontenible se transforma la contemplación y la doctrina del mundo en una doctrina del hombre, en antropología. No es extraño que el humanismo surja sólo cuando el hombre se convierte en imagen... Por consiguiente, el humanismo en sentido histórico estricto no es sino una antropología moral-estética”.<sup>51</sup> Y otro tanto puede decirse de la visión del mundo o *Weltanschauung*. “El enraizamiento cada vez más exclusivo de la interpretación del mundo en la antropología, que se introduce desde finales del siglo XVIII, halla su expresión en el hecho de que la postura fundamental del hombre ante el ente en su totalidad se define como visión del mundo”.<sup>52</sup>

Antropología, humanismo o *Weltanschauung* son conceptos que tienen plena vigencia en la metafísica moderna de la subjetividad iniciada de modo decidido por Descartes, aunque tuviera raíces mucho más antiguas. Estos conceptos se dan sobre un cambio de dirección en la historia de la metafísica: “Mediante la antropología, el proceso de la metafísica es conducido al hecho del simple cese o suspensión de toda filosofía. Que Dilthey negase la metafísica... es la consecuencia interna de su postura fundamental antropológica. Su ‘Filosofía de la filosofía’ es la forma elegante de una abolición antropológica, no la superación de la filosofía. Por eso también toda antropología –en la cual la filosofía precedente es utilizada según convenga, pero como filosofía es considerada superflua- tiene la preeminencia de ver claramente qué es lo que se reclama con la afirmación de la antropología”.<sup>53</sup>

No se puede dejar de notar las primeras palabras de la cita anterior: La antropología significa el cese o la suspensión de toda filosofía. Y más adelante se habla de abolición antropológica de la filosofía. Las palabras irónicas finales de Heidegger contrastan con el carácter problemático de una antropología que hemos visto antes. Fundada sobre una metafísica de la subjetividad, que reduce el ente a lo que puede ser representado y conocido por el sujeto, de manera que éste pueda tener una imagen o una visión del mundo (*Weltbild, Weltanschauung*), la antropología también tendría claro lo que es el hombre y lo que es el ente en su totalidad. “Este nombre (antropología) no significa aquí ninguna investigación científico-natural del hombre. Tampoco significa la doctrina establecida dentro de la teología cristiana sobre el hombre creado, caído y redimido. Indica aquel significado filosófico del hombre, que a partir del hombre y hacia

---

<sup>49</sup> Ibid., pp. 89-90

<sup>50</sup> Ibid., p. 92

<sup>51</sup> Ibid., p. 93

<sup>52</sup> Ibid., p. 93

<sup>53</sup> Ibid., pp. 99-100

el hombre explica y valora el ente en su totalidad”.<sup>54</sup> O como se dice más adelante: “La antropología es aquel significado del hombre, que en el fondo ya sabe qué es el hombre y que por tanto no puede preguntar nunca quién es. En efecto, con esta pregunta debería confesarse a sí misma como sacudida y superada. ¿Cómo se puede insinuar esto a la antropología, si ella propiamente y solamente tiene que lograr asegurar ulteriormente la autoseguridad del sujeto?”.<sup>55</sup>

Como puede verse, Heidegger considera la antropología como punto de llegada de la metafísica moderna de la subjetividad y como contrapuesta a su propia filosofía, en la que el hombre y el ser son sumamente problemáticos. Heidegger cree que la metafísica precedente ha de ser superada. Pero esta superación (*Überwindung*) no se da mediante la antropología. No se da en Dilthey, en el cual se daría más bien una abolición de la filosofía; ni se dará en Nietzsche, en el cual hay una consumación (*Vollendung*) de la metafísica, sin superarla. En lugar de una verdadera superación de la metafísica, lo que se impone es la antropología, que no puede superar la metafísica. “Una cosa, por cierto, no puede tampoco la antropología. No puede superar a Descartes y ni siquiera puede levantarse contra él, pues ¿cómo ha de poder el efecto ir contra el fundamento sobre el que se encuentra?”.<sup>56</sup>

Más bien que superar la metafísica, lo que haría la antropología sería llevar la filosofía a la ruina. “En la época de la metafísica consumada, la filosofía es la antropología. Que se diga aún antropología ‘filosófica’ o no, es lo mismo. Entretanto la filosofía se ha convertido en antropología y por este camino se ha convertido en un botín de los descendientes de la metafísica, esto es, de la física en sentido amplio, que comprende la física de la vida y del hombre, la biología y la psicología. Convertida en antropología, la filosofía misma, en la metafísica, va a la ruina”.<sup>57</sup>

Con esto cambia la postura de Heidegger frente a la antropología, con respecto a la etapa anterior de su pensamiento. Entonces admitía una antropología filosófica que se fundase en una ontología regional o apriórico-existencial del Dasein. Ahora, al considerar la antropología como punto de llegada de la metafísica, no parece dejar lugar para dicha posibilidad. La antropología sería el punto de llegada de la metafísica de la subjetividad, en la que el sujeto decide lo que ha de ser considerado como ente. Este significado tendría el hecho de querer hacer de la antropología filosófica una disciplina fundamental, en la que todo filosofar se reduce a la pregunta por el hombre. Esta antropología ha de ser superada, junto con la metafísica en la que se funda.

#### 4. ¿Qué es el hombre?

La antropología se pregunta por el hombre. La posibilidad de la misma dependería de la de dar una respuesta a esta pregunta. ¿Hay posibilidad de darla en la filosofía de Heidegger? ¿Será posible darla en un pensar que supere la metafísica?

En *Ser y tiempo* Heidegger dejaba ya claro que no elaboraba una antropología filosófica ni una ontología completa del Dasein, que podría ser considerada como antropología apriórico-existencial, sobre la cual podría luego elaborarse una antropología filosófica. En el libro *Kant y el problema de la metafísica* se llega a denominar

<sup>54</sup> Ibid., p. 93

<sup>55</sup> Ibid., pp. 111-112

<sup>56</sup> Ibid., p. 100

<sup>57</sup> M. HEIDEGGER, “Überwindung der Metaphysik”, p. 85

antropología a una ontología regional que explicase la esencia del hombre. Pero tampoco se elabora ésta, sino que se vuelve al análisis ontológico de *Ser y tiempo*. No se elabora, en este contexto, la fundamentación de una metafísica; y mucho menos una antropología.

A partir de ahí la pregunta sobre el hombre no sólo no se aclara, sino que se complica. En el libro *Introducción a la metafísica* Heidegger se pregunta repetidamente qué es el hombre. Ya en *Ser y tiempo* se consideraba que una comprensión completa del hombre debería presuponer la comprensión del ser; el análisis del Dasein no podía por tanto ser sino provisional y en camino. En *Introducción a la metafísica* Heidegger insiste en esta idea. “La esencia y los modos del ser-hombre se puede determinar sólo desde la esencia del ser”.<sup>58</sup>

Del análisis de algunos fragmentos de Heráclito llega Heidegger a estas conclusiones: “Quién es el hombre no está escrito para la filosofía en algún lugar en el cielo. Más bien resulta aquí:

1. La determinación de la esencia del hombre no es *nunca* respuesta, sino esencialmente pregunta.
2. El preguntar de esta pregunta y su decisión es histórico, no sólo en general, sino la esencia de la historia.
3. La pregunta quién es el hombre ha de ser planteada siempre en relación esencial con la pregunta qué hay del ser. La pregunta por el hombre no es antropológica, sino histórica y metafísica”.<sup>59</sup>

Estas conclusiones son confirmadas y completadas con el análisis de fragmentos de Parménides. “Lo que el dicho de Parménides expresa es la determinación de la esencia del hombre a partir de la esencia del ser mismo”.<sup>60</sup>

Heidegger dice una vez más que la pregunta sobre el hombre no es antropológica, sino metafísica u ontológica. Pero ahora la pone de modo más explícito en relación con la pregunta por el ser y con el acaecer histórico. La respuesta a la pregunta sobre el hombre no se puede dar mirando sólo al hombre, sino que hay que darla pensando en su relación con el ser; y además en el contexto de un acaecer histórico. Dentro de este acaecer, ni la pregunta por el ser ni la pregunta por el hombre van a encontrar una respuesta definitiva. La determinación de la esencia del hombre es esencialmente pregunta y no será nunca respuesta definitiva. Esto se acentúa mucho más cuando el concepto de evento (*Ereignis*) pasa a ser el concepto fundamental del pensar heideggeriano.<sup>61</sup>

En este contexto de ideas está la conocida *Carta sobre el humanismo*, en la que se pregunta a Heidegger cómo dar un nuevo sentido a la palabra “humanismo”. Ya hemos visto que Heidegger relaciona este concepto con la antropología, con las *Weltanschauungen* y con la metafísica de la subjetividad, en la que se fundan estos conceptos. Esta idea se repite sin cesar en la *Carta sobre el humanismo*. “Todo humanismo o se funda en una metafísica o se constituye a sí mismo en fundamento de ella”. Y en contraposición a esta visión metafísica del hombre, añade Heidegger: “Toda determinación de la esencia del hombre que presuponga ya la explicación del ente sin la pregunta por la verdad del ser, sea sabiéndolo, sea sin saberlo, es metafísica... El humanismo, en la determinación de la humanidad del hombre, no sólo no pregunta por la

<sup>58</sup> M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, p. 148

<sup>59</sup> Ibid., pp. 148-149

<sup>60</sup> Ibid., p. 152

<sup>61</sup> Cf. M. BERCIANO, “El camino de Heidegger hacia el Ereignis”; id. “El ser como evento” (Ereignis); id., “Ereignis: La clave del pensamiento de Heidegger”.

relación del ser con la esencia del hombre; el humanismo impide, incluso, esta pregunta, puesto que, a causa de la procedencia de la metafísica, ni la conoce ni la comprende”.<sup>62</sup>

El verdadero humanismo para Heidegger consiste en que el hombre sea verdaderamente humano y no inhumano, esto es, que no esté fuera de su esencia. Y la esencia del hombre consiste en su relación con el ser. La esencia extática del hombre consiste en ser ek-sistencia; esto es, en estar en la apertura o iluminación del ser. “El hombre está presente de tal manera que es el *Da*, esto es la iluminación (*Lichtung*) del ser. Este ‘ser’ del *Da* y sólo éste tiene el carácter fundamental de la existencia, esto es, del extático estar dentro de la verdad del ser”.<sup>63</sup>

El primer humanismo romano y todas las clases de humanismo han definido al hombre como *animal rationale*, que sería la traducción y explicación metafísica de la definición aristotélica *zōon logon eχōn*. En *Introducción a la metafísica* dice Heidegger que ésta es una definición zoológica del hombre; y que sobre ella se han construido toda psicología, ética, teoría del conocimiento y antropología.<sup>64</sup> Esta definición considera la razón como la esencia del hombre. Heidegger dice que como quiera que se considere la razón, como facultad de las categorías o de los principios, o de otra manera, la esencia de la razón se funda en que en todo percibir el ente en su ser tiene que estar ya iluminado el ser. También el concepto de animal (*zōon*) presupone una explicación de la vida (*zōē*) dentro de la *φύσις*. En otras palabras: La esencia del hombre como animal racional presupone ya una relación del hombre con el ser y habría que ver aquí la verdadera esencia del hombre.<sup>65</sup>

Años más tarde, Heidegger vuelve a referirse a la definición clásica del hombre como animal racional. “Entonces se pone al hombre así representado en la serie de planta y animal... También si el hombre es designado como ser vivo racional, aparece siempre de manera que su carácter de ser vivo es normativo, por más que lo biológico en el sentido de lo animal y lo vegetativo quede subordinado al carácter racional y personal del hombre, que determina su vida del espíritu. Toda antropología queda dirigida por la representación del hombre como ser vivo. Ni la antropología filosófica ni la científica parten de la esencia del hombre en la determinación del mismo”.<sup>66</sup> El hombre no debe ser considerado sólo como el ente que es ahora. “Lo que es no se agota en lo real y fáctico de cada vez. A lo que es, esto es, a lo que está determinado a partir del ser, le pertenece igualmente, si no especialmente, lo que puede ser, lo que debe ser, lo que ha sido. El ser es aquella esencia que es en tanto que apunta al ser y que por lo tanto sólo puede ser, en tanto que se comporta ya siempre con el ente”.<sup>67</sup>

Estas ideas se acentúan más aún cuando el concepto más fundamental en la filosofía de Heidegger no es ya el ser, sino el evento (*Ereignis*). El hombre es uno de los cuatro componentes del evento. Pero también entonces acaece en relación con el ser, como coperteneciéndose el uno al otro. De este copertenecerse tienen el ser y el hombre su propia esencia.<sup>68</sup>

Si el concepto fundamental de la filosofía de Heidegger es un evento, un acaecer como destino; si ser y hombre son constituidos como tales en este evento y como tales se

<sup>62</sup> M. HEIDEGGER, Carta sobre el humanismo, p. 321

<sup>63</sup> Ibid., p. 325

<sup>64</sup> M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, p. 150

<sup>65</sup> M. HEIDEGGER, Brief über den Humanismus, pp. 322-323

<sup>66</sup> M. HEIDEGGER, *Was heisst Denken?*, p. 95

<sup>67</sup> Ibid., pp. 95-96

<sup>68</sup> M. HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, p. 19

copertenecen; si no es posible ir más allá del evento y éste es siempre iluminación en una ocultación, ocultación iluminadora (*lichtende Verbergung*), parece obvio que no va a ser posible una comprensión completa ni del ser ni del hombre. ¿Será posible alguna antropología a partir de ese fundamento-abismo?

## 5. Heidegger y la antropología

Heidegger es crítico con la antropología filosófica. Las pretensiones que tendría ésta, según él, de constituirse en disciplina fundamental, el peligro que llevaría consigo, de impedir preguntas filosóficas más fundamentales, la complejidad de la misma, la falta de definición o de precisión de sus límites y sobre todo la falta de fundamentación, serían los motivos principales de la crítica heideggeriana de la antropología. Heidegger expresaba su crítica sobre todo en los años veinte y treinta del pasado siglo. La antropología ha tenido desde entonces un gran desarrollo. ¿Qué actualidad tendrían hoy las observaciones críticas de Heidegger? ¿Qué puede aportar su filosofía a una antropología filosófica?

La reflexión fundamental sobre el hombre que quiere Heidegger en un principio es una ontología completa del Dasein, que en *Ser y tiempo* es considerada como “antropología existencial temática” o como antropología apriórico-existencial y en *Kant y el problema de la metafísica* es considerada como una ontología regional sobre la esencia del hombre. En realidad, esta fundamentación no llegó a hacerla Heidegger. En *Ser y tiempo* Heidegger dice expresamente que no hace esta ontología completa; que lo que hace en esta obra es una ontología fundamental parcial, analizando algunos existenciales del Dasein que le sirvan para el objeto de su reflexión, que es la pregunta por el ser. Además, como ya hemos hecho notar, una ontología completa del Dasein no es posible en el contexto de ideas de *Ser y tiempo*, ya que presupondría una comprensión del ser, hacia la que esta obra está sólo en camino. Por lo tanto, la idea de una fundamentación ontológica de la antropología, afirmada en *Ser y tiempo*, no pasaría de ser una idea o un deseo.

El desarrollo posterior de la filosofía de Heidegger continúa con la crítica a la antropología y muestra la dificultad cada vez mayor de una fundamentación. El autor pone de relieve que la antropología filosófica es punto de llegada de la metafísica de la subjetividad, desarrollada sobre todo en la filosofía moderna y en la que se da un olvido del ser. Eso significa que la antropología no sólo carece de fundamentación, sino que es el resultado de una metafísica unilateral e insuficiente. La requerida fundamentación de la antropología presupondría, por tanto, una superación de la metafísica en la que se considere el ser. Pero esta superación cuya necesidad parece tan obvia, tampoco puede concretarla Heidegger, dado que no es posible hacer temática la comprensión del ser. Este es entendido en los primeros escritos en relación con el tiempo; y del tiempo no se da sino una comprensión extática, o una precomprensión que no se llega a hacer temática, a pesar de los repetidos intentos de Heidegger al final de *Ser y tiempo* y en los cursos siguientes. Luego el ser se entiende como evento y al fin como dado en el evento, en un acaecer que es destino. Con ello la relación hombre-ser se hace cada vez más problemática. El pensar es preguntar como permanecer en camino; la verdad del ser acaece en el evento; la pregunta por el ser no tiene nunca una respuesta completa; y la determinación de la esencia del hombre es también esencialmente una pregunta, sin poder llegar nunca a ser



respuesta. La fundamentación de una antropología filosófica no es posible sobre estas premisas; no podrá ser otra cosa que un proceso constante.

¿Qué aportaciones a una antropología filosófica puede hacer, en este contexto, la filosofía de Heidegger? Las reflexiones del autor han puesto de relieve varios puntos de vista que debería tener en cuenta una antropología filosófica. En primer lugar, la crítica de Heidegger ha puesto de relieve que el hombre no puede ser considerado sólo como un algo, como un ente objetivo y presente ante los ojos. El hombre no es una esencia ya hecha, como sucede con la mayor parte de los entes. Tampoco sería suficiente considerarlo sólo como un ser vivo, dentro de otros. Una antropología desde esta perspectiva, que viese al hombre en continuidad con las plantas y los animales dentro de la serie de los seres vivos, una especie de zoología humana, sería del todo insuficiente. El hombre no es una esencia hecha, sino un deber-ser, un ser que actúa, que proyecta, que se proyecta a sí mismo, que emprende sin cesar y que sólo así llega a ser él mismo. Estas ideas no son exclusivas de Heidegger; pero este autor les ha puesto una sólida base ontológica.

Además, el hombre no se puede definir a sí mismo como aislado, sino en relación con el ser; y por tanto en relación con los entes, con otros seres humanos, con la totalidad. Ahora bien, el ser, en Heidegger, como se ha dicho, es evento y es destino. En ese evento acaece también el hombre, ligado siempre al ser, al tiempo, a los entes mundanos. Estas múltiples relaciones hacen de la antropología una disciplina muy compleja.

Una antropología filosófica no puede prescindir de una reflexión ontológica sobre el hombre, aunque ésta no pueda ser completa, sino constante preguntar y proceso. La reflexión heideggeriana sobre el ser y el tiempo, sobre el carácter histórico del hombre y de la verdad ha llevado al autor más a formular preguntas que a dar respuestas. Pero esta reflexión ontológica parece acorde con la naturaleza del hombre como ser temporal e histórico. Una fundamentación clara de la antropología no parece posible.

Pero esta falta de fundamentación no tiene por qué conducir a un relativismo, al que tampoco conduciría el pensar de Heidegger. Relatividad del acaecer histórico no equivale a relativismo. De hecho, en Heidegger abundan las reflexiones sobre el ser, sobre el ente en general, sobre las diferentes interpretaciones filosóficas de la realidad, sobre varios ámbitos de la misma: El lenguaje, el arte, la ciencia, la técnica, la religión; y sobre el Dasein, el hombre, el humanismo, etc.

La postura de Heidegger frente a la antropología filosófica no sería de rechazo. Heidegger, en realidad, no se opone a una antropología filosófica sin más. En algún caso admite de modo explícito que la antropología filosófica podría aportar muchos y esenciales conocimientos sobre el hombre, aunque éstos deban ser situados en una reflexión ontológica más fundamental.

Heidegger ve la antropología filosófica como una disciplina muy compleja; y el lugar y significado de la misma como muy poco definidos. Y también afirma expresamente que él no entra a considerar si la antropología filosófica tiene una tarea específica dentro de la filosofía y cómo la tiene. Sin duda, se le podría pedir a Heidegger un intento por definir de manera un poco más precisa el lugar y el papel de la antropología en la filosofía y un esbozo de las líneas fundamentales de la misma, de manera semejante a lo que hizo sobre temas como el arte, la técnica, la ciencia, etc., sin limitarse a una crítica.

En cualquier caso, Heidegger no rechaza sin más una antropología filosófica. Lo que niega desde un principio, es que dicha antropología pueda ser una disciplina fundamental, punto de partida o centro de la filosofía por el hecho de ser antropología.

Más bien, la antropología filosófica debería estar fundamentada en una reflexión más profunda sobre el hombre y sobre los problemas fundamentales de la filosofía. Hablando de la fundamentación de la metafísica en Kant, Heidegger cree que la antropología constituye un peligro para plantearse una pregunta más radical sobre el hombre, en vista de una fundamentación de la metafísica. Se podría pensar que este peligro existe también para la reflexión sobre el hombre que quiere Heidegger. Este es sobremanera complejo; y una antropología filosófica podría encerrar un peligro para una reflexión más profunda.

## BIBLIOGRAFIA

BERCIANO, M., “El camino de Heidegger hacia el *Ereignis*”. En *Cuadernos salmantinos de Filosofía*, 28, 2001, 159-190

BERCIANO, M., “El ser como evento” (*Ereignis*). En J. Velarde y otros, *Studia philosophica II*, Oviedo 2001, pp. 297-326

BERCIANO, M., “*Ereignis*: La clave del pensamiento de Heidegger”. En *Themata*, 28, 2002, 48-69

BERCIANO, M., *La crítica de Heidegger al pensar occidental*, Salamanca 1990

BINSWANGER, L., *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Zürich 1942

BUBER, M., “Die Verwirklichung des Menschen. Zur Anthropologie Martin Heideggers”. En *Philosophia*, 3, 1938, 289-308

FAHRENBACH, H., “Heidegger und das Problem einer philosophischen Anthropologie”. En *Durchblicke*. Martin Heidegger zum 80 Geburtstag. Frankfurt am Main 1970, pp. 97-131

HEIDEGGER, M., “Brief über den Humanismus”. En *Wegmarken*, Frankfurt 1976, pp. 313-364 (GA 9)

HEIDEGGER, M., “Die Zeit des Weltbildes”. En *Holzwege*, Frankfurt 1977, pp. 75-113 (GA 5)

HEIDEGGER, M., *Einführung in die Metaphysik*, Frankfurt 1983 (GA 40)

HEIDEGGER, M., *Identität und Differenz*, Pfullingen 1976

HEIDEGGER, M., *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt 1991 (GA 3)

HEIDEGGER, M., *Phänomenologische Interpretationen zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt 1977 (GA 25)

HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, Frankfurt 1977 (GA 2)

HEIDEGGER, M., “Überwindung der Metaphysik”. En *Vorträge und Aufsätze*, Frankfurt 2000, pp. 67-98 (GA 7)

HEIDEGGER, M., *Was heisst Denken?*, Tübingen 1971

JORDAN, B., “Angst und Sorge. Was leistet die Ontologie Heideggers für die Neubegründung der Anthropologie?” En *Die Tatwelt* 8, Jena 1931, pp. 81-89

KITO, EIICHI, “Fundamentalontologie und Anthropologie”, *Riso*, Tokyo, Januar 1932<sup>69</sup>

KITO, EIICHI, “Heideggers Anthropologie”, *Riso*, Tokyo, 1935

KÖCHLER, H., *Der innere Bezug von Anthropologie und Ontologie. Das Problem der Anthropologie im Denken Martin Heideggers*. Beihefte zur Zeitschrift für philosophische Forschung, Heft 30. Meisenheim an Glan 1974

KUNZ, H., “Die Bedeutung des Daseinsanalytik Martin Heideggers für die Psychologie und die philosophische Anthropologie”. En *Martin Heideggers Einfluss auf die Wissenschaften*, Bern 1949, pp. 37-57

LANDMANN, M., *Philosophische Anthropologie. Menschliche Selbstbedeutung in Geschichte und Gegenwart*, Berlin 1955, pp. 59-62. 232-235, etc.

OE, SEISHIRO, “Das Grundproblem bei Heideggers Anthropologie”, *Riso*, Tokyo, April 1931

PÖGGELER, O., “Existenziale Anthropologie”. En *Die Frage nach dem Menschen*. Festschrift für Max Müller zum 60. Geburtstag. Freiburg – München, 1966, pp. 443-460

RODRIGUEZ MOLINERO, J. L., “Desarrollo de la noción de antropología filosófica y de sus tareas fundamentales”. En *La filosofía en el fin de siglo: Balances y perspectivas*, Sociedad castellano-leonesa de filosofía, Salamanca 2001, pp. 288-332

RODRIGUEZ MOLINERO, J. L., “Prehistoria de la antropología filosófica”. En J. M. Hernández (coord.), *Cuestiones actuales de filosofía y pedagogía*, Salamanca 2001, pp. 49-64

VOLPI, F., Ontologia, teologia e antropologia in alcune recenti pubblicazioni su Heidegger. En *Bolletino filosofico*, 10, 1976, 17-21

---

<sup>69</sup> Este y algunos otros artículos están escritos en japonés. Aquí indicamos la traducción alemana, según la bibliografía heideggeriana de H. M. SASS.