

¿UNA HUMANIDAD SIN ESENCIA? EL BLOQUEO DE LA ANIMALITAS METAFÍSICA EN EL PENSAR HEIDEGGERIANO DEL EREIGNIS

CÉSAR GÓMEZ ALGARRA¹

Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN: En su famosa *Carta sobre el humanismo*, Heidegger menciona un problema fundamental de la metafísica: ha preguntado siempre con vistas a la *animalitas* del ser *humano*, y no hacia su *humanitas*. La publicación de los escritos privados y de los *Cuadernos negros* nos ofrece una comprensión detallada del sentido que tiene para Heidegger la definición del *animal rationale*. Un análisis de esta parte del *corpus* de los años 1930 puede arrojar nueva luz sobre la idea de *animalitas* metafísica, iluminando la manera en la que Heidegger critica la época de la maquinación como bloqueo y fijación de la esencia del ser humano en su *animalitas*. Nos centraremos en exponer el sentido de este bloqueo, que asume también la forma de la hominización del ser humano, lo que nos permitirá un acercamiento con la fenomenología contemporánea. Del animal racional al animal *historicum*, los escritos privados nos ayudan tanto a completar la crítica heideggeriana al ser humano moderno como la necesidad de su transformación en *Da-sein*.

PALABRAS CLAVE: fenomenología; Heidegger; metafísica; naturaleza; animalidad.

Humanity without Essence? The Blockade of Metaphysical Animalitas in Heidegger's Ereignis-Denken

ABSTRACT: In his famous *Letter on Humanism*, Heidegger mentions a fundamental problem of metaphysics: it has always inquired considering the *animalitas* of the human being, and not his *humanitas*. The publication of the private writings and the *Black Notebooks* offers us a detailed understanding of the meaning of the definition of the animal rationale for Heidegger. An analysis of this part of the 1930s corpus can shed new light on the idea of metaphysical *animalitas*, illuminating the way in which Heidegger criticizes the epoch of machination as blocking and fixing the essence of the human being in his *animalitas*. We will focus on exposing the meaning of this blockage, which also assumes the form of the hominization of the human being, which will allow us to link it with contemporary phenomenology. From the *animal rationale* to the *animal historicum*, these writings help us both to complete the Heideggerian critique of the modern human being and the necessity of its transformation into *Da-sein*.

KEY WORDS: Phenomenology; Heidegger; Metaphysics; Nature; Animality.

INTRODUCCIÓN

Es bien conocida la afirmación de Heidegger en la *Carta sobre el humanismo* de 1947, según la cual la metafísica no habría preguntado de manera

¹ Este trabajo es parte de la ayuda *Juan de la Cierva* 2022, («Fenomenología y antropología»), financiada por MCIN/AEI/10.13039/50100011033 y por la Unión Europea «Next-GenerationEU»/PRTR. Este contrato se financia con cargo a fondos del Mecanismo de Recuperación y Resiliencia de la Unión Europea – NextGenerationEU establecido por el Reglamento (UE) 2020/2094 del Consejo, de 14 de diciembre de 2020, por el que se establece un instrumento de Recuperación de la Unión Europea para apoyar la recuperación tras las crisis de la COVID-19.

radicalmente originaria sobre la *humanitas* del ser humano; más bien, se habría contentado con preguntar con vistas a su *animalitas*, añadiéndole posteriormente otras determinaciones o adjetivos². Ya sea como animal racional, político o dotado de lenguaje, entre muchas otras determinaciones, el ser humano aparece siempre como el animal al que se le añade un suplemento. De ahí provienen también todas las definiciones tradicionales que el filósofo identifica y denuncia, centrándose particularmente en la de *animal rationale*. Sin embargo, desde el curso 1929-30 (*Los conceptos fundamentales de la metafísica*), que contiene la famosa tesis sobre el animal pobre en mundo (*weltarm*), hasta la *Carta sobre el humanismo*, transcurren más de quince años. A lo largo de todo este tiempo y entre bastidores, Heidegger elabora una interrogación profunda sobre la esencia del ser humano que le acompañará hasta su famosa crítica de posguerra.

Hasta hace poco no teníamos acceso a la mayoría de esta parte de su obra, puesto que estas reflexiones se encuentran esparcidas en el conjunto de sus escritos privados. Sin embargo, hoy en día, tras la publicación de casi toda su obra completa (*Gesamtausgabe*), y particularmente de los llamados escritos del *Ereignis* y de los *Cuadernos negros*³, que fueron redactados entre los años 1930 y 1940, estamos mejor preparados para entender su crítica de la *animalitas* metafísica, así como los fundamentos conceptuales que la sostienen. Habida cuenta de la importancia que tiene la crítica heideggeriana del ser humano tradicional como *animal rationale* —cuya influencia y cuyos efectos son notorios en numerosos proyectos fenomenológicos más actuales⁴— comprender mejor los conceptos basales y los engranajes profundos que la estructuran resulta una tarea hermenéutica provechosa y necesaria.

En el marco de este trabajo, trataremos de rastrear y de explicitar los siguientes problemas: ¿qué rol y qué sentido tiene la *animalitas* metafísica en pos de una pregunta más radical sobre el ser humano, tal y como esta aparece desarrollada en los textos póstumos? ¿De qué manera, según Heidegger, la definición tradicional del ser humano impide su correcta comprensión al final de la modernidad? Como veremos, la respuesta a esas preguntas es indisociable

² HEIDEGGER, M. GA 9, p. 323. Como es habitual, citamos según la paginación original de la obra completa alemana, la *Gesamtausgabe* (GA) y *Ser y tiempo* (Max Niemeyer, Túbinga, 1979: SuZ), salvo cuando la traducción al español no contiene la paginación alemana, en cuyo caso la añadimos después. Para las citas, y excepto indicación contraria, proponemos nuestra propia traducción, aunque nos hemos inspirado de las traducciones existentes al español y al francés.

³ Lo que corresponde al volumen 65 (*Beiträge zur Philosophie*) hasta el volumen 71 (*Das Ereignis*), así como del volumen 94 al 97 para los *Cuadernos negros*. A estos textos debe añadirse los volúmenes de notas manuscritas: el 73.1/73.2 y el volumen 82 que incluye las reflexiones de Heidegger a su obra publicada.

⁴ Ya sea para seguir la estela indicada por Heidegger como para, al contrario, oponerse con fuerza, la fenomenología (y sus herederos) no ha dejado de dialogar con las tesis avanzadas en la *Carta sobre el humanismo*. La bibliografía al respecto siendo inmensa, remitimos a algunos de los autores más relevantes que han dialogado con las tesis de la *Carta*: Derrida, Richir, F. Dastur, R. Barbaras, etc.

de una reflexión sobre qué significa *animalidad* y *naturaleza* para Heidegger y, sobre todo, qué relación ostentan con otros conceptos fundamentales: *Machenschaft* e historia (*Geschichte*), tal y como aparecen tematizados en estos años. Analizando el *corpus* más reciente de la obra completa, que empieza a publicarse en 1989 y que se prosigue hoy en día, intentaremos mostrar cómo la pregunta por la esencia del ser humano se despliega a partir de dos frentes: Primero, la pregunta misma contiene una crítica a las determinaciones tradicionales del humano, donde se enmarca su captación como ser corporal, ser animal, ser natural, etc. (1). Por otro lado, esta crítica es inseparable del diagnóstico de la época moderna como época de la *Machenschaft*, época en la que el ser humano se ve atrapado, fijado e incapaz de modificar su propia esencia (2). Finalmente, y para concluir, expondremos la alternativa que propone Heidegger en estos años: la transformación del ser humano en *Da-sein*, evocando sus posibles límites y sus dificultades (3).

1. CRÍTICA DE LAS DETERMINACIONES METAFÍSICAS DEL SER HUMANO

Los escritos privados retoman y reelaboran la crítica al antropologismo de la que ya hacía gala *Ser y tiempo* en 1927, pero también y sobre todo las últimas páginas de *Kant y el problema de la metafísica* [1929]. Allí, Heidegger ajustaba cuentas con el peligro de la antropología filosófica: una posibilidad que planteaba Scheler y que suponía una amenaza importante (ya sea el relativismo o la parcialidad de sus enfoques) para los avances respecto al conocimiento filosófico que la fenomenología había alcanzado, al menos desde los *Prolegómenos para la lógica pura* de Husserl [1900]⁵. No es baladí tampoco recordar que, en la introducción de *Ser y tiempo*, Heidegger lleva a cabo una delimitación muy precisa de la analítica del *Dasein* frente a todo tipo de antropología filosófica, insistiendo en la orientación decididamente *ontológica* de la obra⁶. Esta de-

⁵ Como es sabido, la larga historia de esta polémica (sobre la que no nos atrevemos a afirmar que esté cerrada), se recrudece con las conferencias de Husserl sobre «Fenomenología y antropología» de 1931, donde expone directamente su crítica de Heidegger y su consideración de *Ser y tiempo* como una antropología *nada fenomenológica*. Críticas que, curiosamente, el propio autor reconoce por momentos (GA 66, p. 144 *sq.*). Muchos años después, Blumenberg recogerá esta polémica e intentará desarrollar en su *Descripción del ser humano* [2006] una respuesta antropológica a la altura de la obra husserliana. Para una reconstrucción clara y penetrante de este problema, véase MONOD, J.-C., «La «prohibición antropológica» en Husserl y Heidegger y su transgresión por Blumenberg», en: JARAN, F. y RODRÍGUEZ, R., (eds.), *El proyecto de una antropología fenomenológica*, 2021, pp. 45-66.

⁶ Véase, p. ej., el § 28 de *Ser y tiempo*: «Lo expuesto hasta aquí necesitaría ser completado en muchos sentidos si se quisiera obtener una elaboración exhaustiva del *apriori* existencial de la antropología filosófica. Pero ésa no es la finalidad de la presente investigación. Su propósito está en la línea de una *ontología fundamental*» (*SuZ*, p. 131. Trad. J. E. Rivera) o el § 42: «Sin embargo, la analítica del *Dasein* no tiene como finalidad una fundamentación ontológica de la antropología; su objetivo es una *ontología fundamental*» (*SuZ*, p. 200. Trad. J. E. Rivera). El lector malintencionado podría argumentar que estas citas constituyen

limitación, junto a algunas menciones en el resto del libro, dan cuenta de la diferencia entre la analítica del *Dasein* y el riesgo de tomar a este último como nuevo avatar del ser humano, reduciendo sus logros metodológicos y conceptuales a no ser más que una mera parte de una ontología de tipo regional. Sin embargo, no debemos olvidar que tal interpretación es quizás la que más eco tuvo en la primera recepción de *Ser y tiempo*, y a la que Heidegger no deja de hacer frente en sus escritos posteriores, tanto los públicos como los privados⁷. Por eso, a partir del viraje (*Kehre*) y del proyecto de una historia del Ser, la crítica se concretiza y alcanza nuevas dimensiones conceptuales. El antropologismo se define ahora como una doctrina metafísica que puede reconocerse a lo largo de la historia de la filosofía, especialmente en la tendencia a poner al ser humano en el centro de toda inquietud e interrogación⁸.

A partir de esta crítica, lo que Heidegger quiere esclarecer es, como escribe al principio de las *Contribuciones a la filosofía* [1936-38], por qué el hecho de «que el ser humano consista en cuerpo-alma-espíritu no [nos] dice gran cosa»⁹. Unos años después, en *Meditación* [1938-39], el filósofo de Messkirch completa esta crítica y proclama que la jerarquía cuerpo-alma-espíritu ha agotado sus posibilidades explicativas (GA 66: 140). Este agotamiento no es casual: se debe a que el preguntar filosófico se ha centrado de manera cada vez más exclusiva en determinar la esencia humana a partir del ente, de lo que es, y no lo ha captado como una posibilidad *abierta* en relación con el ser. Finalmente, cabe destacar que en una época de crisis intelectual como lo fue el período de entreguerras, el filósofo retoma aquí problemas que estaban sobre la mesa (puestos no solo por Scheler, sino también por otros antropólogos y biólogos, como H. Driesch, J. von Uexküll, H. Plessner, F. J. J. Buitendijk, y un largo etc.), e intenta replantear desde su fundamento la pregunta por «¿qué es el ser humano?». O, más concretamente, la pregunta por «¿quién es el ser humano?».

A este respecto, los escritos privados de los años 1930-1940 recuperan la pregunta por el «¿quién?» del *Dasein*, la *Werfrage*, que ya encontramos elaborada en *Ser y tiempo*, y la desarrollan a partir de nuevas coordenadas temáticas e históricas¹⁰. Como en el libro de 1927, donde en el § 64 se desarrollaba una prolífica confrontación con el *Ich denke* kantiano y la tendencia a captarse en

la prueba de cierta *excusatio non petita, accusatio manifesta*. Sin embargo, creemos que el debate filosófico-conceptual de fondo nunca podrá captarse del todo en estos términos, un tanto reducionistas.

⁷ Para una exploración más directa y detallada del problema, véase nuestro trabajo «Sobre la anfibología del *Dasein*», en: *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 55/2, 2022, pp. 293-310.

⁸ Al respecto, véase HEIDEGGER, M., GA 66, § 61 y GA 96, p. 81.

⁹ HEIDEGGER, M., GA 65, p. 50.

¹⁰ En ese sentido, consideramos que las críticas recientes de Claude Romano a la fenomenología heideggeriana del *Selbst* en la obra heideggeriana se quedan cortas, ya que se niega a explorar el *corpus privado*, priorizando *Ser y tiempo* para mayor beneficio de su propio proyecto de una historia de la ipseidad. ROMANO, C., *Être soi-même*, Gallimard, París, 2018, p. 591 *sq*. A ese respecto, remitimos a nuestro artículo.

cuanto *Yo-cosa*, lo que le interesa a Heidegger es, dicho un tanto esquemáticamente, radicalizar cómo el ser humano ni es sustancia ni es captable como ente presente, *vorhanden*. Más bien, para no desfigurarlo a la hora de intentar analizarlo, el ser humano debe ser aprehendido a través de otro proceder. Como subraya R. Polt, y pese a reconocer límites y problemas en el planteamiento heideggeriano, no deja de ser patente que su empresa filosófica tiene y mantiene el interés actual de oponerse a toda objetivación del ser humano¹¹. Pero, para entender mejor su rechazo de la objetivación, debemos destacar de qué manera todos los intentos anteriores, propios de la historia de la metafísica como historia del primer comienzo de la filosofía, se han revelado insuficientes.

En primer lugar, para Heidegger la esencia del ser humano no puede ser correctamente aprehendida a partir de su cuerpo, y esto se debe a múltiples razones. No sólo es esta la manera más fácil y la vía más rápida para caer en un tratamiento objetivante del ser humano como ente a la mano, como *vorhanden*, sino que, además, esta óptica moviliza toda una serie de conceptos y presupuestos que, si los inspeccionamos con mayor cuidado, se revelan discutibles en grado sumo. Aunque la crítica de estos conceptos «antropológicos» permea el conjunto de los escritos privados, los aspectos esenciales pueden ser expuestos aquí, siempre en consideración a la jerarquía *humanitas-animalitas*.

De entrada y según Heidegger, pensar lo propio de la esencia humana como *corporal* equivale a proyectar su pertenencia a ámbitos ontológicos regionales precisos —todos ligados entre sí—: el de la cosa «física», el del ente natural y vivo, incluso el del ser animal. La malinterpretación de esta dimensión «física» es fundamental y es tratada en varias secciones de los escritos, donde se identifica la comprensión de la *physis* griega como surgimiento y surgir (*Aufgang; Aufgehen*) de lo presente: *anwesend*. Lo que surge es aquí aquello que se manifiesta, pero lo hace al mismo tiempo que va ocultando poco a poco el hecho del surgir mismo, el surgir y el presenciarse como tal¹². Desde el primer comienzo griego de la filosofía occidental, este fenómeno garantizó al ente visible y corporal su predominio frente a la posibilidad de pensar el movimiento del surgir en su dinamismo propio: a partir de un movimiento que conjuga la presencia y la ausencia como inseparables. Esta *physis* originaria no habría sido reconocida ni proseguida conceptualmente. En ese sentido, como leemos en *Meditación*: «En el horizonte de esta esenciación del Ser, el ser humano aparece primero en su

¹¹ POLT, R., *Time and Trauma*, Rowman & Littlefield, Londres, 2019, p. 199.

¹² Los escritos privados ahondan en el análisis de la *physis* griega que ya encontramos en conferencias o ensayos públicos, como lo es el curso de *Introducción a la metafísica* [1935], el curso dedicado a Heráclito [1944] o el importante comentario a Aristóteles de 1939 (GA 9, pp. 309-371). Un análisis comparativo de los escritos esotéricos frente a los escritos *exóticos* (los cursos y las conferencias) es una tarea aún pendiente en la investigación heideggeriana. Permitiría, entre otras cosas, relativizar la interpretación habitual de la *physis* griega en estos años, tal y como defienden algunos autores (CAPOBIANCO, R., *Heidegger's Way of Being*, Toronto University Press, Toronto, 2014). Para una aproximación crítica de las interpretaciones heideggerianas, remitimos a VIGO, A., «Heidegger en torno a la conexión entre φύσις y ἀλήθεια», en: *Claridades*, 13/1, 2021, pp. 125-148.

constitución corporal, como aquello que dura, es decir el ente, y de esta manera la animalidad es pensada como la primera determinación metafísica»¹³.

Hay aquí una identificación clara —y muy discutible— entre la primacía de la *presencia constante* como lo que perdura y la *animalidad* del ser humano, identificación que se ve reforzada por otros fragmentos donde se relacionan aún más marcadamente la animalidad y lo natural. Para el filósofo alemán, parece que la animalidad es una determinación más cercana al sentido físico, derivado, de la *physis*: lo que se capta a partir de la presencia efectiva y real de lo ente como *wirklich*. Con esta tesis, Heidegger quiere demostrar que la deformación de la *physis*, desde su primera comprensión como el surgir y el surgimiento hasta la *natura* latina y la naturaleza moderna, es un fenómeno que acompaña de manera esencial a la definición del ser humano en la historia occidental. Es precisamente porque la *physis* ha triunfado y se ha instituido como determinación (regional) de la naturaleza —aquello que es y que surge a partir de su movimiento propio— que esta conceptualidad ha acabado alimentando las perspectivas biológicas y animales sobre el ser humano.

Como leemos en *La historia del Ser* [1938-40], la metafísica ha priorizado siempre al ser humano como *physis*, ente natural, y a partir de ahí como «ser vivo», antes de añadirle cualquier tipo de suplemento¹⁴. Si estos suplementos o facultades pueden entenderse como la «marca distintiva» que garantiza la diferencia y la distinción del ser humano frente a los otros seres vivos, nada cambia al hecho de que la base del ser humano siga siendo la de ser un *animal viviente*¹⁵. Esta base constituye justamente lo que la metafísica eleva frente a otras determinaciones: es aquello que, dentro del ser humano, corresponde al «animal presente y su equipamiento ahí delante (*vorhandene Ausstattung*)»¹⁶. Para Heidegger, esta tendencia de la filosofía occidental puede describirse como un largo camino al que llama la *hominización del ser humano: die Vermenschung der Mensch*¹⁷. Sin embargo, si lo recorremos de nuevo y lo reconstruimos de una manera crítica, comprobaremos que esta hominización no ha sido tanto un preguntar explícito respecto a lo que constituye lo propio del ser humano, sino más bien un preguntar por su animalización progresiva, siempre partiendo de su propiedad insigne de *ser viviente*. Sin duda, este proceso de *longue durée* se ha ido concretando a partir de distintas determinaciones, y es innegable que la comprensión de las facultades suplementarias, junto a la de los instintos, ha alcanzado dimensiones muy profundas. Pero esto no altera en nada el escobero principal que acarrea tener un punto de partida metafísico-natural.

Con todo, cabe precisar que lo que está en juego no es tampoco una concepción exclusivamente *biológica-zoológica* del ser humano como animal dotado de instintos y de pulsiones, aunque tales tentativas también existan en el siglo

¹³ HEIDEGGER, M., GA 66, p. 85.

¹⁴ HEIDEGGER, M., GA 69, p. 160.

¹⁵ HEIDEGGER, M., GA 66, p. 161.

¹⁶ HEIDEGGER, M., GA 71, p. 157.

¹⁷ HEIDEGGER, M., GA 66, pp. 159-161 y GA 95, pp. 82-83.

XX. Para Heidegger, estas tentativas tienen una carga filosófica que no se puede desdeñar, asumiendo en general la forma de vulgarizaciones de Nietzsche o del psicoanálisis freudiano. Pero son igualmente criticadas con dureza en estos escritos pues, pese a la aparente agudeza de algunos de sus análisis, siguen captando al ser humano como animal dotado de una conciencia para luego proyectar en su esencia un inconsciente que sería el despliegue *aún más animal* de sus impulsos primarios y violentos. Con el tono polémico que es habitual en los *Cuadernos negros* de estos años, Heidegger afirma que la psicología moderna y sus derivados tan solo dan la «apariencia» de permitir al ser humano «mirarse a sí-mismo» y de observarse. En realidad, estas disciplinas científicas no hacen más que «arrastrarse hacia la parte más superficial de sí mismo como un objeto ahí delante (*vorhanden*) y olisquear sus propiedades»¹⁸.

De la misma manera, la comprensión del ser humano a partir de su *espíritu* (*Geist*) es rechazada con violencia, sobre todo en los *Cuadernos negros*, donde se prosiguen los ataques a Scheler que cerraban el *Kantbuch* de 1929. No obstante, la crítica del espíritu y de lo espiritual va más allá de los grandes nombres del pensamiento, alzándose contra todas las filosofías que se sirven de él hasta su abuso, así como de las proclamas culturales propias de la época¹⁹. En ese sentido el espíritu, en la medida en que se comprende como un escalafón superior de la animalidad, sigue cautivo de los mismos problemas en los que esta última se encierra. Sin duda, y el filósofo lo reconoce, es innegable que la metafísica no nos piensa únicamente como «una especie animal al lado de las otras»; al contrario, el ser humano es aquél que cree delimitar el resto de los otros entes y así, delimitar su propia esencia²⁰. Pero esa delimitación, para Heidegger, nos reduce aún más a «espíritu puro y cuerpo que nada embrida»²¹. ¿En qué sentido?

A partir de esta línea fundamental trazada, el ser humano se revela como un ser natural al que sus capacidades sobrenaturales le elevan por encima de todo aquello que puebla el mundo. Siguiendo este hilo conductor, el proyecto de la historia del ser rastrea el fenómeno de una línea de separación animal-natural, desde sus comienzos en el *noûs* y el *lógos* griegos, la *ratio* latina hasta sus últimas manifestaciones en la absolutización del cuerpo y de la vida en el superhombre nietzscheano, pasando por el alma, la razón, el *ego cogito*, la conciencia, la voluntad, etc.²². Pero al final, como veremos más adelante, la esencia

¹⁸ HEIDEGGER, M., GA 95, pp. 106-107. Sobre la crítica de los instintos animales y de lo inconsciente, véase también GA 71, p. 100 y GA 96, p. 28.

¹⁹ La crítica del espíritu concierne pues tanto a Scheler, Husserl o a Klages como a los ideólogos políticos que dominan la escena intelectual alemana en los años 1930. Por eso, la ambigüedad del concepto de espíritu, que Derrida ya denunció en *De l'esprit. Heidegger et la question* (Flammarion, París, 1978), merecería ser explorada de nuevo a partir de los *Cuadernos negros*. En su último libro, Ch. Sommer ya ha avanzado en la explicación «privada» de esa ambigüedad (*Mythologie de l'événement. Heidegger avec Hölderlin*, Presses universitaires de France, París, 2017, p. 168).

²⁰ HEIDEGGER, M., GA 66, p. 347.

²¹ HEIDEGGER, M., GA 66, p. 341.

²² HEIDEGGER, M., GA 65, pp. 312-313.

humana va a acabar hundiéndose y disolviéndose en este proceso: aquello que *somos* se inserta en el flujo incesante de la vida, formando parte integrante de ese mismo fluir absoluto de la vida y siendo imposible de distinguir. Con esta disolución, la posibilidad de pensar nuestra esencia fuera del esquema tradicional se evaporaría por completo.

Lo que queda de manifiesto así es que, según Heidegger, la metafísica ha preguntado siempre en vistas al *qué* del ser humano, y ha reconducido la interrogación misma a lo que constituye su animalidad: *su cuerpo, su presencia física y su ser vivo*. Y ello, pese a todas las caracterizaciones suplementarias que se le hayan podido añadir, de tal manera que, al final, éstas «no nos dicen gran cosa». Queda delimitado el marco general en el que se despliega la crítica de las determinaciones metafísicas tradicionales del ser humano. Sin embargo, si la filosofía no ha preguntado por el *quién* del ser humano, sino que ha preguntado siempre en dirección de su *qué*, de su *Was*, esto no se debe solo a cómo ha privilegiado una cierta comprensión ontológica por encima de otras. Para Heidegger, ese mismo privilegio ontológico también ha provocado la *imposibilidad* de preguntar de otra manera, de interrogarse por una esencia no animal del ser humano.

2. EL BLOQUEO DE LA ESENCIA HUMANA

En la historia de la metafísica tal y como la reconstruye Heidegger, las determinaciones del ser han evolucionado hasta priorizar un sentido ontológico por encima de todos los demás, el de efectividad o realidad efectiva: *Wirklichkeit*. Esta historia retrospectiva del pensamiento, también llamada historia del ser (*Geschichte des Seyns*), Heidegger la retrotrae desde el primer comienzo griego: desde la *idea* y la *enérgeia* en Platón y Aristóteles, hasta los últimos grandes filósofos modernos, que serían Hegel y Nietzsche. Según él, el idealismo alemán y sus herederos instauran definitiva y exclusivamente una comprensión del ser y del ente como efectivo. A partir de Hegel y su escuela, lo efectivo pasa a ser comprendido como la determinación esencial de lo que es real y presente²³. Esta última determinación cristaliza justamente el derivado final de la presencia «física» inaugurada en el primer comienzo: aquello que se ofrece como tal para un sujeto capaz de representar (él mismo) el conjunto de lo que es. La crítica de la subjetividad y de la representación, sobre la que versaban, en particular, tanto la conferencia sobre «La época de la imagen del mundo» [1938] como los cursos posteriores del *Nietzsche*, se completa y profundiza de manera decisiva en los escritos privados. Para comprender mejor las particularidades del bloqueo de la *animalitas* y de la esencia humana, es preciso exponer aquí algunos de los aspectos principales de esta crítica.

²³ Sobre la crítica de la efectividad en Hegel, véase también HEIDEGGER, M., GA 65, p. 203 y GA 66, p. 284.

2.1. La efectividad de las vivencias humanas

En la medida en que la determinación moderna del ser (e incluso más allá de la Modernidad) incumbe solo a estas dos características precisas, efectividad y representación subjetiva, Heidegger destaca que solo lo que produce un efecto y un resultado tiene valor, y que, a su vez, solo lo que produce efectos puede ser considerado como *siendo*, *seiend*, solo esto puede ser un *ente*²⁴. El filósofo diagnostica y critica esta situación, nombrándola la época de la *Machenschaft*; término que podríamos traducir por maquinación o fabricación, pero que no designa ninguna «maquinación» o «complot» históricos, sino el privilegio del *hacer* (*machen*) y de lo efectivo a la hora de entender al ser humano hodierno y a todo lo que le rodea²⁵. Como consecuencia de este estado de cosas epocal, hasta el ser humano es captado según el esquema ontológico de la efectividad, donde el sentido mismo de las experiencias humanas depende únicamente de sus efectos y de sus resultados y, en consecuencia, se calcula a partir de éstos. Más aún, es solo en la medida en que gozamos de estos efectos y resultados, *Er-folgen*, que podemos reconocer (y valorar) la efectividad misma del ente *que es*²⁶.

La intensidad con la que se mide lo que vivimos se concentra entonces en su choque con la realidad, en un sentido muy preciso. Para empezar, este choque es denunciado en los escritos privados por ser un falso cálculo y una falsa medida que, al final, conllevan una perniciosa preeminencia de las vivencias, *Erlebnisse*²⁷. La elección del término no es casual, al contrario; le permite al filósofo proponer una doble crítica de la época de la *Machenschaft*, como época donde las vivencias reinan por doquier. Por un lado, se despliega aquí una crítica que podemos tildar de «cultural», donde la vivencia es rastreada como el fenómeno común imperante a todos los niveles de la sociedad. La vivencia invita a identificar lo que *sentimos* con lo que *vivimos realmente*, y por ello Heidegger la rechaza como la forma vacía del más llano «*ego cogito cogitare*»²⁸.

²⁴ HEIDEGGER, M., GA 65, p. 109.

²⁵ El mismo Heidegger precisa la diferencia entre *Machenschaft* y complot en GA 65, § 61 y GA 69, § 41.

²⁶ HEIDEGGER, M., GA 95, p. 316.

²⁷ HEIDEGGER, M., GA 65, p. 131. Si bien la crítica de las vivencias y del vocabulario a ellas asociado estructura el conjunto de los escritos privados, merece ser notado que ya empieza a surgir mucho antes, como puede ser en el curso de 1929/30: «No es ni una obstinación ni un autoencapsulamiento en la filosofía el que hoy ya no hablamos de vivencias, de vivencias de conciencia ni de conciencia, sino que *estamos forzados a otro lenguaje a causa de una transformación en la existencia*» (HEIDEGGER, M. GA 29/30: p. 298/253, trad. A. Ciria).

²⁸ HEIDEGGER, M., GA 94, p. 452. La crítica de las vivencias merece una investigación en detalle que explore todas sus vertientes filosóficas y culturales, abordando desde su uso fenomenológico-subjetivo hasta la crítica de la industria cultural como algo *kitsch* (GA 66, p. 31). Esta investigación permitiría, además, completar los resultados arrojados por H. Schnädelbach en su importante libro sobre la historia conceptual de la filosofía alemana en lo que respecta al problema de la «vida» (SCHNÄDELBACH, H., *Philosophie in Deutschland (1831-1933)*, Suhrkamp, Berlin, 1983, pp. 174-197). Al respecto, se consultará también el primer capítulo

Por otro lado, y de manera decisiva, se ataca un concepto determinante de las tradiciones filosóficas en las que el mismo autor se formó: la filosofía de la vida de Dilthey y la fenomenología de Husserl. En ese sentido, el proyecto de una hermenéutica de la vida fáctica y sus distintos desarrollos, aún esenciales para el joven Heidegger durante los años 1920, parecen dejarse completamente de lado. La historia filosófica del término «vivencia» (*Erlebnis*), que Gadamer reconstruye en *Verdad y método*, y el peso de este término clave desde mediados del siglo XIX hasta el primer tercio del siglo XX, es una tendencia a la que su maestro se opone ahora con ímpetu. Si, como afirma Gadamer, la vivencia es antes que nada una «experiencia del sí-mismo» y de su «realidad más inmediata», entonces para Heidegger esta sería una experiencia cortada según unos patrones muy limitados²⁹. Estas razones llevan a Heidegger a recrudecer su ataque contra el reino de las vivencias, definidas como las experiencias propias del ser humano al final de la metafísica. Pero este ataque se debe también a la constatación de que, unida a las vivencias, nuestra esencia se ve reducida más y más a sus determinaciones *vitales* y *animales*. Según sus propias palabras: «Siempre más violenta y más inofensiva a la vez, siempre más ruidosa y más inquietante, “la vida” se enrosca en torno a su incondicionalidad en la primacía de la “vivencia”»³⁰. Ruidosa, porque solo la intensidad efectiva determina su valor; inquietante, porque la vida así captada permanece oscura respecto a sus presupuestos metafísicos. Y, finalmente, este fenómeno se perpetúa hasta alcanzar las dimensiones *ilimitadas* de lo incondicionado³¹.

Es en este punto donde la dimensión de la animalidad metafísica y el encierro propio de la *Machenschaft* en las categorías de efectividad y de vivencias se reúnen en un solo fenómeno. Pese a su unicidad, Heidegger denomina este fenómeno de múltiples maneras en sus escritos privados, describiéndolo tanto como la hominización de lo humano, la tendencia absolutista de la vida y la experiencia o, finalmente, con el rótulo del *animal historicum*. A partir de la idea de *animal historicum*, la ausencia y el bloqueo de la esencia humana se perfilan con mayor detalle en sus características fundamentales. No obstante, el filósofo no es todo lo explícito que podríamos desear respecto al contenido preciso de este concepto. Pese a ello, sí que es posible reconstruir sus argumentos principales basándose en algunas secciones de *Meditación* y del segundo volumen de los *Cuadernos negros*, que incluyen textos redactados en los mismos años: 1938 y 1939.

de *Teoría del mundo de la vida*, donde Blumenberg reconstruye la situación intelectual a principios del s. XX. Cf. BLUMENBERG, H., *Teoría del mundo de la vida*, Fondo de Cultura Económica, México, 2013, pp. 11-27.

²⁹ GADAMER, H.-G., *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Gesammelte Werke. Band 1, *Hermeneutik I*, Mohr Siebeck, Tübingen, 1990, p. 66.

³⁰ HEIDEGGER, M., GA 66, p. 286.

³¹ HEIDEGGER, M., GA 96, p. 111.

2.2. *Ni historia ni naturaleza: el encierro del animal historicum*

De entrada, cabe subrayar que con el rótulo *animal historicum* no se trata simplemente de concebir al ser humano como un animal dotado de historia, *Geschichte*, sino más bien lo contrario. El objetivo de Heidegger es denunciar su naturaleza a-histórica, propia de un ser al que se le ha arrebatado la posibilidad de tener historia y de estar auténticamente abierto a lo que queda de *acontecimiento* en lo histórico³². Con esta denominación, el filósofo retoma y desarrolla la crítica de la distinción *Geschichte/Historie*, con la que cerraba *Ser y tiempo* diez años antes. Durante los años 1920, esta díada conceptual, heredada de Dilthey pero transformándose de manera decisiva, ofrecía una vía de entrada para pensar cómo debe ser abordado el problema de la historia, y por qué la proyección de ciertos conceptos acababa desfigurando la correcta comprensión de aquello que *acontece* y que ha *acontecido*, así de cómo estamos afectados y determinados por ello³³.

Siguiendo esta vía y ya en los años 1930, Heidegger sigue poniendo en tela de juicio los presupuestos ontológicos que asume la ciencia historiográfica, revelándose incapaz de captar lo que ocurre históricamente fuera de la perspectiva objetivo-teórica propia de un ente presente ahí delante. No es necesario penetrar aquí más en detalle en la crítica de la historicidad, que adopta distintas formas en el *corpus* de los años 1930-1940. Lo que nos interesa destacar es lo siguiente: en los escritos privados, el *animal historicum* simboliza el ser humano comprendido como el ser que, obsesionado por el cálculo efectivo de todas las posibilidades, de todos los entes y sus consecuencias, acaba midiendo según esta óptica todo lo que le rodea. Esta obsesión por lo actual —aunque se defina como algo vital o histórico— impide hacer una experiencia de lo que aún pudiera ser un acontecimiento, al menos *más allá* de lo representado y producido como algo efectivo y vivenciado. Heidegger insiste sobre este problema y subraya que, a partir de la Modernidad y de la época de la *Machenschaft*, ya «nada ocurre (*nichts geschieht*)» realmente, y que tan sólo pasan cosas, *passieren*³⁴. En última instancia, el mayor signo del *animal historicum* sería la creencia moderna según la cual la historia es «algo» que puede *hacerse*, incluso que la historia puede concebirse como algo *hecho* sin más³⁵.

Esta misma crítica puede aplicarse a otros ámbitos ontológicos, ya que las divisiones tradicionales, establecidas por la metafísica, han sido vaciadas de su especificidad, hasta captarse exclusivamente a partir de la efectividad y de las vivencias. Dicho de otro modo, para Heidegger el ser humano hodierno, tal y como actúa en la época de la *Machenschaft*, no es sólo incapaz de (tener una) historia, sino que es también incapaz de una relación originaria con la

³² HEIDEGGER, M., GA 95, pp. 350-351.

³³ Al respecto, remitimos a las investigaciones de JARAN, F. (*Phénoménologies de l'histoire*, Peeters, Louvain-la-Neuve, 2013; *La huella de la historia*, Herder, Barcelona, 2019), que a día de hoy siguen constituyendo una de las exposiciones más precisas y completas del problema.

³⁴ HEIDEGGER, M., GA 70, p. 171.

³⁵ HEIDEGGER, M., GA 67, p. 97 y GA 70, p. 184.

naturaleza, más allá de su representación y de su producción efectiva. La oposición *historia-naturaleza*, interpretada desde la perspectiva de una historia del ser, resulta insuficiente. Según el filósofo friburgués, el paso de la naturaleza a la historia opera aquí un movimiento en falso: la naturaleza, la cultura y la historia han agotado sus posibilidades explicativas, convirtiéndose en meros rótulos desprovistos de contenido, ámbitos regionales caducos y tan solo pendientes de ser llenados con la efectividad de las vivencias³⁶. De ahí también que la distinción historia/naturaleza deba descartarse por su limitación. Según Heidegger, la dimensión *físico-natural* que concierne a la vida y a las vivencias se ha vuelto inseparable de una determinación historiográfica; los fenómenos naturales y los eventos históricos son captados como algo *hecho* por el ser humano.

En las «Reflexiones VIII» [1938-39] leemos precisamente que, dentro de la Modernidad, la naturaleza ya no puede ser lo insólito, ya no existe más allá de lo cotidiano, de lo banal y evidente³⁷. Al pensar científico, cada vez más técnico, no le queda otra salida que llevar a cabo un cálculo historiográfico (*historisch*) de la naturaleza y clasificarlo en consecuencia. Desde esta perspectiva, para Heidegger la naturaleza no sería entendida más que como un conjunto rígido de leyes y de determinaciones; se ha convertido en un esquema predeterminado y prefijado donde el ente encuentra su sitio, siguiendo ordenadamente el mismo patrón que hemos analizado antes de presencia efectiva y real. Si lo expresamos con las palabras del fenomenólogo Marc Richir, la naturaleza sería un tipo de *institución simbólica*. Es decir, un «conjunto» que aporta «coherencia» a los sistemas simbólicos, «encasillando el ser, el actuar y el pensar de los seres humanos»³⁸.

Con ello, el ser humano aparece fijado, incrustado en una enorme maquinaria que predetermina la forma en la que vivimos y experimentamos lo que vivimos —lo que Heidegger llama *Machenschaft* en estos años y lo que Richir, inspirándose en sus textos de posguerra, nombra «*dispositif*» o *Gestell*³⁹. Para ambos pensadores, lo que sobreviene aquí es una hominización radical de los instintos que definen al ser humano moderno. Este último aparece acaparado, incluso obnubilado, *benommen*, pero no tanto por lo que predeterminan sus pulsiones biológicas sino por lo que ya ha sido decidido respecto a la efectividad del ente, que abarca la totalidad de la naturaleza y de la historia. En las *Contribuciones*, Heidegger rebautiza este proceso, nombrándolo esta vez la transición al «animal tecnificado»⁴⁰. Richir, por su parte, deplora la híper-

³⁶ HEIDEGGER, M., GA 66, p. 169.

³⁷ HEIDEGGER, M., GA 95, p. 137.

³⁸ RICHIR, M., «Qu'est-ce qu'un dieu?», en SCHELLING, F. W. J., *Philosophie de la mythologie*, Jérôme Millon, Grenoble, 1994, p. 7.

³⁹ Por lo general, la *Machenschaft* se ha interpretado como el ancestro conceptual del *Gestell* en las conferencias sobre la técnica de los años 1950. Si los vasos comunicantes entre ambos conceptos son innegables, aún falta una comparación en detalle que destaque, pese a todo, sus matices y diferencias. Para una primera aproximación al problema, remitimos a SCHÜSSLER, I., «Machenschaft und Gestell». En LOTZ, C., FRIESEN, H., MEIER J., y WOLF, M. (eds.), *Ding und Verdinglichung*, Brill, Leiden-Boston, pp. 63-97.

⁴⁰ HEIDEGGER, M., GA 65, p. 98 y GA 95, p. 392.

animalización del ser humano⁴¹. En los dos casos, lo que se denuncia es el encierro de la esencia humana y la delimitación de su comportamiento en un círculo muy restringido respecto a lo que es factible o pensable.

Esto no implica, sin embargo, que la instauración histórica de la naturaleza sea la única institución simbólica posible, ni que podamos escapar sin más a todo tipo de institución. Para el fenomenólogo belga, la existencia humana no puede prescindir de las instituciones simbólicas si aspira a comprender y a dirigir su vida, so pena de hundirse en un caos absoluto —y, cabría añadir, no menos animal. Pero sí debe luchar por no sucumbir a una institución demasiado rígida, una que coarte sus posibilidades más íntimas hasta disolverlas por completo. En fenomenología, se trata de reconocer los límites que toda institución —aquí, la naturaleza como *physis* o la historia como factible— predetermina respecto a nuestra comprensión de nosotros mismos, con miras a despejar nuevos caminos para pensar quiénes somos en realidad.

Una vez expuestas todas las dimensiones de la crítica, volvamos ahora a la descripción de la animalidad metafísica que hemos analizado previamente. Según Heidegger, la situación epocal de la *Machenschaft* impide una concepción nueva: un proyecto de transformación de la esencia humana. No se trata solo de que, en todos los intentos de transformarla (incluido el último y probablemente el más importante, el de Nietzsche), se haya concebido al ser humano como ente, como un *qué*, como una cosa corporal y física dotada de facultades —lo cual sería cuestionable, y cabe preguntarse si esta reconstrucción histórica es tan fidedigna como se pretende. El problema es también que tales intentos implican moverse ya en la dimensión de lo que es representable y efectivo, de todo aquello que es capaz de convertirse en vivencia y de ser vivido (*er-lebt*) tan solo a través de este prisma⁴². Es el último paso que encontramos en el *corpus* póstumo de los años 1930 y 1940. En los escritos privados del *Ereignis* y en los *Cuadernos negros* el ser humano es tildado de *animal historicum* porque, al igual que el animal, que está determinado por sus instintos, no puede escapar a la determinación del ente como efectivo, a su limitación fundamental en vivencias. Sus sentimientos, pero también sus acciones e incluso su pensar más íntimo están ya determinados según los patrones que la *Machenschaft* dicta y eleva de manera exclusiva. De ahí también que, como leemos en *Sobre el comienzo*

⁴¹ RICHIR, M., *Phénoménologie et institution symbolique*, Jerôme Millon, Grenoble, 1989, pp. 275-285. Al respecto, véase también PINEDA SALDAÑA, C. A., «El animal tecnificado. ¿Un nombre para la finitud histórica del *Dasein*?». En *Tiempo y espacio. Actas del IV Congreso internacional de la SIEH*, Teseo Press, Buenos Aires, 2020, pp. 173-181. Nótese que la crítica del *animal tecnificado*, como un ser humano que se revela «acaparado» por unos instintos efectivos, que ya no son biológicos sino más bien tendencias «metafísicas», abre la puerta a una relectura del curso de 1929/30 junto a la de estos textos, pero con la mirada puesta en desarrollos más recientes. Para una primera aproximación al problema, remitimos a PERRIER, J.-F., *La pensée politique de Marc Richir*, Jerôme Millon, Grenoble, 2024.

⁴² HEIDEGGER, M., GA 65, p. 131.

[1941], el *animal historicum* pueda ser caracterizado por su «ausencia de esencia (*Wesenslosigkeit*)»⁴³.

En consecuencia, según Heidegger, para superar la forma metafísica de concebir al ser humano desde su *animalitas*, no solo debe cambiar la manera en la que lo concebimos. O, más bien, para que esa manera cambie, para preguntar por lo propio del ser humano, la propia pregunta por el ser, la manera de tematizar al ser en su relación y su diferencia con el ente debe replantearse desde sus propios fundamentos. Hasta cierto punto, esto ya era el programa de *Ser y tiempo*, pero en la historia del ser, para evitar todo riesgo de subjetivación que haría del proyecto mismo un heredero de la filosofía trascendental, ya no se parte de una analítica existencial del *Dasein*. Se arriesga una nueva forma de pensar al ser, de operar un salto decisivo para llegar a él. Tal y como leemos en estos textos, para alcanzar una nueva esencia del ser humano, esta debe enfocarse única y exclusivamente desde su relación con el ser. Lo que Heidegger va a llamar insistencia o instancia, *Inständigkei*.

3. LA INSISTENCIA EN EL SER: ¿UNA TRANSFORMACIÓN (DEMASIADO) RADICAL?

Como muestran varios pasajes y fragmentos de los escritos privados, la insistencia mienta una reformulación de la comprensión del ser (*Seinsverständnis*), de la *Existenz* y de las otras determinaciones fundamentales propias del *Dasein* en *Ser y tiempo*. Algunas notas de relectura incluso apuntan a que el abandono de la *Existenz* responde a un intento por alejarse lo máximo posible de la atmósfera existencialista de la época⁴⁴. Más allá de estas vicisitudes propias de la historia de la recepción, es patente que Heidegger quiere pensar de nuevo algo decisivo a partir de la idea de una insistencia en el ser. Desde el principio de las *Contribuciones*, la insistencia es definida como la determinación del *Da-sein*, la que señala de manera directa a su transformación posible —frente a lo que el ser humano ha sido anteriormente⁴⁵. Asimismo, en una nota de trabajo de los mismos años, se precisa que la insistencia es «el acontecimiento fundamental del ser humano»⁴⁶. Con esta fórmula, el filósofo intenta dejar detrás de sí toda aproximación metafísica que capte al ser humano como una cosa, un *Was*, ya sea a partir de su *animalitas*, de su ser natural o cualquiera de sus derivados.

Si esta determinación primera y basal de *insistencia* permite reconsiderar la relación que los seres humanos tenemos con el ser, entonces el primer aspecto decisivo es que esa relación no siempre se da y se muestra accesible como tal.

⁴³ HEIDEGGER, M., GA 70, p. 142.

⁴⁴ HEIDEGGER, M., GA 82, pp. 306-307. Algo similar afirma Heidegger en su curso del semestre de verano de 1941. Cf. GA 49, pp. 54-55.

⁴⁵ HEIDEGGER, M., GA 65, p. 82.

⁴⁶ HEIDEGGER, M., GA 73.1, p. 423.

En los años 1930 y 1940 la insistencia en el ser no equivale a una facultad o a una propiedad insigne de nuestra esencia humana, tal y como la metafísica la concibe —limitándose a añadir un suplemento diferencial a la base animal y vital. Como leemos en *Meditación*, esos son los obstáculos que presenta la comprensión del ser, tal y como aparece tematizada en *Ser y tiempo*, dando la apariencia de funcionar como una facultad antropológica mejorada⁴⁷. Al contrario, con la insistencia podría decirse que tan solo se indica una relación *posible* con el ser. La relación de insistencia puede ser bloqueada u ocultada, y es precisamente lo que ha acontecido a lo largo del desarrollo histórico occidental que concluye con la época de la *Machenschaft*.

Este diagnóstico crítico conduce a Heidegger a radicalizar la relación que une al ser humano con el ser, entendiendo esta relación como un vínculo íntimo que, pese a ser tan solo posible, exige ser desplegado y desarrollado en su profundidad. Contra la corporalidad *física*, contra la presencia real y efectiva que los componentes animales inscritos en nuestra *humanitas* ponían de manifiesto, asistimos aquí a un movimiento opuesto. Tal intento constituye una empresa que ni tan siquiera los primeros pensadores griegos lograron llevar a cabo: la de «fundar el alma y la esencia humana en la desocultación»⁴⁸. Es decir, en el pensar del *Ereignis* ya no se trata de fundar nuestra esencia en la *physis*, sino más bien en el movimiento dinámico de presencia y ausencia: lo que corresponde al ser mismo en un sentido originario; un sentido que, finalmente, debe manifestarse de manera previa a toda institución.

Por ese camino, la radicalidad del proyecto heideggeriano se manifiesta sin ambages, pero también las dimensiones desmesuradas e hiperbólicas que le caracterizan. Contra el bloqueo de la esencia humana, la historia del ser apunta ahora a una mutación sin precedentes: un «reino» que jamás ha tenido lugar en la historia de la metafísica⁴⁹. Nada quedaría entonces de las facultades tradicionales que esta misma historia elevaba a criterio decisivo. Pero esta interpretación de la esencia humana, fundada en su insistencia en el ser, conlleva quizás nuevos problemas y no menos dificultades. Pese a que quizás el cuerpo, el alma y el espíritu ya *no nos dicen gran cosa*, no por esto es fácil sostener que tales determinaciones *no nos dicen nada*, y que todo el peso pueda reposar en la relación con el ser. Dicho de otro modo: si seguimos esta vía del pensar heideggeriano en sus escritos privados, quizás nos alejemos demasiado del rigor que todo análisis preciso de los fenómenos, y en este caso de nuestra propia esencia humana, exige respetar, en la medida en que ellos son sus límites constitutivos.

⁴⁷ HEIDEGGER, M., GA 66, pp. 146-147 y p. 320.

⁴⁸ HEIDEGGER, M., GA 66, p. 110.

⁴⁹ HEIDEGGER, M., GA 66, p. 386.

REFLEXIONES FINALES

Para concluir nuestro trabajo, consideramos pertinente esbozar una crítica respecto a lo que implicaría esta posible transformación del ser humano. Lo primero, y pese a lo que pueda pretender Heidegger, es subrayar que la transformación de la esencia humana no deja de ser una *reactualización* del esquema nietzscheano del superhombre. El filósofo de Me kirch nos ha enseñado, quizás más que cualquier otro a lo largo del siglo XX, a prestar atención al peso histórico de conceptos, palabras y esquemas. Por ello, cuando él mismo afirma que el nuevo pensar del *Ereignis* concibe al ser humano actual como un puente y una transición hacia su esencia más auténtica, en ningún caso puede tratarse de una tesis desprovista de presupuestos⁵⁰. La referencia indirecta al «Prólogo» del *Zarathustra*, donde se afirma que lo que puede amarse en el ser humano es su naturaleza de *transición* y de *decadencia*, no se limita aquí a ser una mera alusión⁵¹. Pero la reactualización nietzscheana se pretende aún más extrema, por así decirlo, radicalizando un apartado del *Crepúsculo de los ídolos* en el que Nietzsche exclama: «¿Cuál puede ser nuestra única doctrina? Que nadie da al ser humano sus cualidades, ni Dios, ni la sociedad, ni sus padres y sus ancestros, ni él mismo»⁵². Para Heidegger, solo el ser puede otorgar sus cualidades al ser humano.

Sin embargo, frente a la esencia humana pensada únicamente a través de su relación con el ser, que es a lo que apunta el concepto de insistencia en los escritos privados, el superhombre tenía al menos la ventaja de no negar las otras dimensiones naturales y biológicas pertenecientes a la esencia humana. Lo cual no es una crítica infrecuente. Tras leer *Ser y tiempo*, Scheler denunciará la hipertrofia de la comprensión del ser del *Dasein*⁵³. De la misma manera, Plessner cuestiona su estatuto «angélico» en el «Prefacio a la segunda edición» de *Los grados de lo orgánico y el hombre*. Si el *Dasein* no es ni sujeto trascendental ni un ser natural y vivo, entonces su constitución ambigua es más problemática de lo que se aspira a explicar por mor de su relación con el ser.

Quizás estas críticas podrían recuperarse y renovarse *a fortiori* al hacer frente al *corpus* heideggeriano de los años 1930 y 1940. A fin de cuentas, durante la segunda mitad del siglo XX, no solo Heidegger, sino también gran parte del panorama filosófico europeo exhiben un llamativo desdén de toda antropología

⁵⁰ HEIDEGGER, M., GA 65, p. 32.

⁵¹ NIETZSCHE, F., *Kritische Studienausgabe*, vol. 4, *Así habló Zarathustra*, «Prólogo», § 10.

La reactualización nietzscheana puede entenderse desde varios enfoques, como en el de una preparación del *Da-sein*, idea que retoma la noción de cría, *Züchtung*, para oponerse frontalmente a ella. Al respecto, remitimos a nuestros análisis en «Heidegger contre Nietzsche», *Les Études philosophiques*, 2021, pp. 123-141.

⁵² NIETZSCHE, F., *Kritische Studienausgabe*, vol. 6, *Crepúsculo de los ídolos*, «Los cuatro grandes errores», § 8.

⁵³ SCHELER, M., *Gesammelte Werke* (GW). Vol. IX. *Späte Schriften*, Bouvier, Bonn, 1979, pp. 276-277.

filosófica. Desde la fenomenología hasta el posestructuralismo, pasando por la teoría crítica, se aprecia un rechazo de la metodología antropológico-filosófica como ingenua, naturalista y, en última instancia, metafísica⁵⁴. En ese sentido, la «prohibición antropológica» que la fenomenología instituyó desde su fundación, tanto Husserl como su heterodoxo discípulo, se ha visto cuestionada desde hace unos años, particularmente a partir de la aparición, en 2006, de la *Descripción del ser humano* de Blumenberg. Quizás sea pertinente recuperar, aunque sea parcialmente, la vía antropológica en la fenomenología y poner a prueba su fecundidad explicativa.

Pese a ello, habría que conceder a Heidegger el mérito de cuestionar lo propio del ser humano de una manera radical pero coherente; de replantear la pregunta por el «*quién es el ser humano*» a partir de su relación con el ser y de nada más que esta relación. Quizás esta pregunta ya no puede ofrecernos una respuesta satisfactoria hoy en día. Aun así, sus escritos privados de los años 1930-1940 contienen muchas ideas embrionarias que apuntan a direcciones interesantes, sin llegar a ser desarrolladas en profundidad. Pero su estatuto fragmentario no deja de ser inspirador. Como escribió Alexander Schnell en un libro reciente —y siguiendo las vías abiertas por Marc Richir— es muy posible que algunas de esas ideas sean provechosas para la tarea de una «refundación de la fenomenología»⁵⁵. No obstante, semejante tarea de refundación de la fenomenología tiene delante de sí una empresa imponente, respecto a la cual podemos avanzar al menos el siguiente problema.

Lejos de descartar por completo toda aproximación fenomenológica al problema de la naturaleza (y del ser humano), bien podría ser que los escritos privados contuviesen *in nuce* una nueva manera de abordarlo. Si Heidegger desacredita la evolución de la *physis* hasta la naturaleza moderna no es por obcecamiento, ni tan siquiera por poner de manifiesto una lectura *decadente* de la historia de la metafísica. Su proyecto debe enmarcarse más bien en la crítica de todas las determinaciones ontológicas que se despliegan en la historia del ser. En ese sentido, el filósofo alemán nos advierte del problema principal que conlleva abordar la naturaleza como un concepto pre-dado y obvio, un ámbito que sería evidente por sí mismo. Ciertamente, encontramos esa aproximación crítica en todo proyecto fenomenológico que se emprenda con el rigor

⁵⁴ Foucault, Derrida o Adorno constituyen ejemplos paradigmáticos de este rechazo del antropologismo *via* su anti-humanismo. Sin embargo, el caso de Heidegger no es menos llamativo. Como leemos en los «Comentarios VI», si el de Messkirch empieza a leer *El hombre* de Gehlen, parece descartar sus 500 páginas de análisis desde el momento en que se menciona la idea de ser carente (*Mängelwesen*) y, por tanto, se repetiría la idea del «animal aún no fijado» de Nietzsche (GA 98, p. 131). Sin embargo, el renacimiento que conoce actualmente la antropología filosófica podría disipar muchas de estas oscuridades. Sobre todo, si, como afirma R. Esposito, su propósito no es tanto perpetuar el humanismo sino cuestionarlo, preguntando de manera lateral por la esencia del ser humano (*Immunitas*, Amorrtu, Buenos Aires, 2013, p. 120 sq.).

⁵⁵ SCHNELL, A., *Qu'est-ce que la phénoménologie transcendantale?*, Jérôme Millon, Grenoble, 2020, p. 212.

suficiente. Pero, incluso en estos textos ambiguos, Heidegger posee la virtud de hacernos dudar de nuestra «lucidez» histórica. Esta invitación a la duda y a la sospecha, esta atención a lo impensado en nuestra historia de la filosofía sigue siendo algo que debemos conservar del *corpus* heideggeriano de estos años⁵⁶. Quizás una interpretación semejante sea modesta frente a las ambiciones de la propuesta heideggeriana. Incluso algunos podrían acusar tal interpretación de *deflacionista*. Sin embargo, reivindicamos el interés y la pertinencia de esta interpretación, y lo hacemos a partir de lo que el mismo Heidegger da a entender en las «Anotaciones VI» (1949), pasado el final de la Guerra: *una lectura historiográfica de la historia del ser también es posible*⁵⁷. En ese sentido, creemos que los análisis fenomenológicos de la institución, y de la institución histórico-simbólica de la naturaleza en particular, pueden beneficiarse de las ideas esbozadas en los escritos privados del pensar del *Ereignis* y de esta manera, completar el camino de Husserl, de Merleau-Ponty y de Richir, entre otros.

Por eso, nos gustaría concluir con un pasaje un tanto enigmático de *Meditación*, que señala precisamente los senderos que nos quedan por recorrer para repensar una fenomenología de la naturaleza y de la esencia humana —sin eximirse por ello de una confrontación histórica profunda. Leemos entonces que, según Heidegger, si

El ser humano [es] como una cosa que acontece [Vorkommnis] dentro de la naturaleza ([dentro del] ente en su conjunto). ¿*Esto* mismo [no es] una representación de ser humano? ¿Y de dónde viene? ¿Y la verdad de esa representación del ser humano [hecha] por el ser humano en la *naturaleza*? ¿Viene de la naturaleza? No se trata más bien de] una decisión, ¿y esta de dónde viene? Así, la naturaleza pierde su primacía, tanto como [la pierde] el ser humano⁵⁸.

BIBLIOGRAFÍA

- Blumenberg, H. (2013). *Teoría del mundo de la vida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Capobianco, R. (2014). *Heidegger's Way of Being*. Toronto: Toronto University Press.
- Derrida, J. (1978). *De l'esprit. Heidegger et la question*. París: Flammarion.
- Esposito, R. (2013). *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Gadamer, H.-G. (1990). *Gesammelte Werke (GW). Hermeneutik I. Wahrheit und Methode*. Tubinga: Paul Siebeck.

⁵⁶ Algo que Heidegger parece reivindicar, cuando afirma que la «atención» por lo que ocurre en la historia del pensamiento ha sido el objetivo de su docencia universitaria durante más de 30 años (GA 97, p. 454).

⁵⁷ HEIDEGGER, M., GA 98, p. 247. Hemos explorado la posibilidad *límite* de una historiografía del ser en «¿Qué tipo de historia es la historia del ser?», en: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* (en prensa).

⁵⁸ HEIDEGGER, M., GA 66, p. 149.

- Gómez Algarra, C. «¿Qué tipo de historia es la historia del ser?», en: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* [En prensa].
- Gómez Algarra, C. (2022). «Sobre la anfibología del *Dasein*», en: *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 55/2, pp. 293-310. doi.org/10.5209/asm.79393
- Gómez Algarra, C. (2021). «Heidegger contre Nietzsche. Préparation du *Da-sein* et élevage du surhomme», en: *Les Études philosophiques*, 138/3, pp. 123-141. doi.org/10.3917/leph.213.0123
- Gómez Algarra, C. (2021). «“Nadie comprende lo que ‘yo’ pienso aquí”. Críticas de la primera persona y *Selbstheit* en los tratados del *Ereignis*», en: *Studia Heideggeriana*, vol. X, pp. 35-51. doi.org/10.46605/sh.vol10.2021.119
- Heidegger, M. (2012). *Sein und Zeit*, Max Niemeyer, Túbinga, 18a ed., 2018; tr. esp. J. Rivera. *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2007). *Gesamtausgabe*, GA 9, *Wegmarken*. Ed. F.-W. von Herrmann. Klostermann, Fráncfort, 3a ed., 2004; tr. esp. H. Cortés y A. Leyte. *Hitos*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2007). *Gesamtausgabe*, GA 29/30, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*. Klostermann, Fráncfort: Ed. F.-W. von Herrmann, Fráncfort, 1983; tr. esp. A. Ciria. *Los conceptos fundamentales de la metafísica*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (1991). *Gesamtausgabe*, GA 49, *Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809)*. Fráncfort: Ed. G. Seibold. Klostermann.
- Heidegger, M. (2003). *Gesamtausgabe*, GA 65, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Ed. F.-W. von Herrmann. Klostermann, Fráncfort, 2a ed., 1994; tr. esp. D. V. Picotti. *Aportes a la filosofía (Acerca del evento)*. Buenos Aires: Biblos.
- Heidegger, M. (1999). *Gesamtausgabe*, GA 66, *Besinnung*. Ed. F.-W. von Herrmann. Klostermann, Fráncfort, 1997; tr. esp. D. V. Picotti. *Meditación*. Buenos Aires: Biblos.
- Heidegger, M. (1999). *Gesamtausgabe*, GA 67, *Metaphysik und Nihilismus*. Fráncfort: Ed. H.-J. Friedrich. Klostermann.
- Heidegger, M. (2011). *Gesamtausgabe*, GA 69, *Die Geschichte des Seyns*. Ed. P. Trawny, Klostermann, Fráncfort, 2a ed., 2012; tr. esp. D. V. Picotti. *La historia del Ser*. Buenos Aires: El hilo de Ariadna.
- Heidegger, M. (2007). *Gesamtausgabe*, GA 70, *Über den Anfang*. Ed. P.-L. Coriando, Klostermann, Fráncfort, 2005; tr. esp. D. V. Picotti. *Sobre el comienzo*. Buenos Aires: Biblos.
- Heidegger, M. (2016). *Gesamtausgabe*, GA 71, *Das Ereignis*. Ed. F.-W. von Herrmann. Klostermann, Fráncfort, 2009; tr. esp. D. V. Picotti. *El evento*. Buenos Aires: El hilo de Ariadna.
- Heidegger, M. (2013). *Gesamtausgabe*, GA 73.1, *Zum Ereignis-Denken*. Klostermann, Fráncfort: Ed. P. Trawny.
- Heidegger, M. (2018). *Gesamtausgabe*, GA 82, *Zu eigenen Veröffentlichungen*. Klostermann, Fráncfort: Ed. F.-W. von Herrmann.
- Heidegger, M. (2015). *Gesamtausgabe*, GA 94, *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*. Ed. P. Trawny. Klostermann, Fráncfort, 2014; tr. esp. A. Ciria. *Reflexiones II-VI (Cuadernos negros 1931-1938)*. Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2017). *Gesamtausgabe*, GA 95, *Überlegungen VII-XI (Schwarze Hefte 1938-1939)*. Ed. P. Trawny. Klostermann, Fráncfort, 2014; tr. esp. A. Ciria. *Reflexiones VII-XI (Cuadernos Negros 1938-1939)*. Madrid: Trotta.

- Heidegger, M. (2019). *Gesamtausgabe*, GA 96, Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939-1941). Ed. P. Trawny. Klostermann, Fráncfort, 2014; tr. esp. A. Ciria. *Reflexiones XII-XV (Cuadernos Negros 1939-1941)*. Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2022). *Gesamtausgabe*, GA 97, Anmerkungen I-V (Schwarze Hefte 1942-1948). Ed. P. Trawny. Klostermann, Fráncfort, 2015; tr. esp. A. Ciria. *Anotaciones I-V (Cuadernos Negros 1942-1948)*. Madrid: Trotta.
- Heidegger, M. (2018). *Gesamtausgabe*, GA 98, Anmerkungen VI-IX (Schwarze Hefte 1948/49-1951). Klostermann, Fráncfort: Ed. P. Trawny.
- Jaran, F. (2019). *La huella del pasado. Hacia una ontología de la realidad histórica*. Barcelona: Herder.
- Jaran, F. (2013). *Phénoménologies de l'histoire*. Louvain-la-Neuve: Peeters.
- Monod, J.-C. (2021). «La “prohibición antropológica” en Husserl y Heidegger y su transgresión por Blumenberg», en: Jaran, F. y Rodríguez, R. (eds.), *El proyecto de una antropología fenomenológica*. Madrid: Guillermo Escolar, pp. 45-66.
- Nietzsche, F. (1988). *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA)*. Vol. 4. Berlín: DTV/Walter de Gruyter.
- Nietzsche, F. (1988). *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA)*. Vol. 6. Berlín: DTV/Walter de Gruyter.
- Perrier, J.-F. (2024). *La pensée politique de Marc Richir*. Grenoble: Jérôme Millon.
- Pineda Saldaña, C. A. (2020). «El animal tecnificado. ¿Un nombre para la finitud histórica del *Dasein*?», en: *Tiempo y espacio. Actas del IV Congreso internacional de la SIEH*. Buenos Aires: Teseo Press, pp. 173-181. doi.org/10.55778/ts878631561
- Plessner, H. (2022). *Los grados de lo orgánico y el hombre. Introducción a la antropología filosófica*. Granada: Editorial Universidad de Granada.
- Polt, R. (2019). *Time and Trauma*. Londres: Rowman & Littlefield.
- Richir, M. (1994). «Qu'est-ce qu'un dieu ?», en: Schelling, F. J. W., *Philosophie de la mythologie*. Grenoble: Jérôme Millon.
- Richir, M. (1989). *Phénoménologie et institution symbolique*. Grenoble: Jérôme Millon.
- Romano, C. (2018). *Être soi-même. Une autre histoire de la philosophie*. París: Gallimard.
- Scheler, M. (1979), *Gesammelte Werke (GW)*, vol. IX. *Späte Schriften*. Bonn: Bouvier.
- Schnädelbach, H. (1983). *Philosophie in Deutschland (1831-1933)*. Berlín: Suhrkamp.
- Schüßler, I. (2012). «Machenschaft und Gestell», en: Lotz, C., Friesen, H., Meier, J. y Wolf, M. (eds.), *Ding und Verdinglichung*. Leiden-Boston: Brill, pp. 63-97.
- Schnell, A. (2020). *Qu'est-ce que la phénoménologie transcendante ?*. Grenoble: Jérôme Millon.
- Sommer, Ch. (2017). *Mythologie de l'événement. Heidegger avec Hölderlin*. París: Presses universitaires de France.
- Vigo, A. (2021). «Heidegger en torno a la conexión entre φύσις y ἀλήθεια», en: *Claridades*, Vol. 13/1, pp. 125-148. doi.org/10.24310/Claridadescrf.v13i1.10237