



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS



**EL SENTIDO DE LA *EXPERIENCIA*
Y LAS POSIBILIDADES DE *LO HUMANO*
(REFLEXIONES DESDE KANT, HEGEL Y HEIDEGGER)**

Tesis que para obtener el grado de
Maestro en Filosofía presenta:

BILY LÓPEZ GONZÁLEZ

Asesora:
DRA. GRETA RIVARA KAMAJI

2006



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

AGRADECIMIENTOS

El profundo abismo que se abre cuando comenzamos a pensar se hace menos lúgubre cuando hay a nuestro lado personas dispuestas a acompañarnos, en uno u otro sentido, en nuestro viaje. El desarrollo intelectual de este trabajo no habría sido posible sin todas aquellas personas que, en su cercanía y generosidad, supieron compartir, enriquecer y problematizar mis intereses. Por ello les ofrezco mi más profundo agradecimiento.

El tiempo compartido con la Dra. Josefina Mac Gregor es invaluable. Su vitalidad, generosidad y su inigualable sentido ético me han permitido acercarme al ámbito académico desde la más profunda responsabilidad. Gracias, amiga, maestra.

El tiempo, la paciencia, el apoyo y las invaluable herramientas que la Dra. Greta Rivara ha puesto a mi disposición para seguir en este camino, quedan en cada una de las líneas de este trabajo.

Asimismo, la generosidad y las oportunidades que la Dra. María Antonia González-Valerio, la Dra. Rebeca Maldonado, el Dr. Crescenciano Grave y la Dra. Paulina Rivero, han puesto a mi alcance, han coadyuvado enormemente en mi desarrollo académico.

De igual forma, agradezco la experiencia con Grupo Doxonema y con el Centro de Estudios Genealógicos, en especial con Rafael Ángel Gómez Choreño, Osiris González y César López, *sparrings* profesionales.

Gracias también a CONACYT por la beca que me otorgó durante mis estudios de maestría, sin la cual no habría podido sustentar este proceso.

Y finalmente, mas no por ello menos importante, le agradezco a toda mi familia —Silvia, Felipe, Oscar, América y Brenda— y a mis amigos —que no nombro por ser muchos— por brindarme ese espacio de confort y belicosidad desde el cual me he construido. Porque sin ellos no podría ser quien soy.

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	1
INTRODUCCIÓN	2
CAPÍTULO I <i>Lo humano, la historia y la vida</i>	16
CAPÍTULO II La experiencia moderna y sus posibilidades existenciales	33
CAPÍTULO III Experiencia y existencia	63
CAPÍTULO IV (A MANERA DE CONCLUSIÓN) La historia, la vida y el ser (adiós a <i>lo humano</i>)	98
BIBLIOGRAFÍA	114

INTRODUCCIÓN

Hace ya más de un siglo que Occidente vive a disgusto consigo mismo. En sus prácticas sociales y en sus sistemas de pensamiento —cabría decir: en sus valores—, Occidente ha estado viviendo en un constante malestar que, al intentar remediarlo, sólo ha logrado paliarlo, encubriéndolo y, lo que es peor, agravándolo. El malestar propio de la cultura occidental se las ve día a día con políticos, con científicos, con trabajadores urbanos y campesinos, con amas de casa, con médicos, arquitectos, abogados, antropólogos, historiadores, con deportistas, con vagabundos y, por supuesto, se las ve también con filósofos. Todos vivimos en ese malestar, *en* y *con* esa cultura en la que hemos nacido, y todos, a nuestra manera, intentamos sobreponernos a él. Desde la filosofía, el desarrollo de dicho malestar se puede rastrear en los conceptos instaurados históricamente y se pueden ofrecer, si no soluciones, cuando menos avistamientos de advertencias de aquello que nos procura el malestar. En la filosofía misma, inclusive, se puede encontrar uno de los orígenes de dicho malestar.

A pesar de que el ejercicio filosófico puede ser entendido como un modo de ser eminentemente crítico —y en esta medida toda la historia de la filosofía es poseedora, en mayor o menor grado, de esta impronta—, no es sino hasta mediados del siglo XVIII, con Kant, que la filosofía se ha asumido a sí misma de manera radical y fundamentalmente crítica. Sin embargo, la crítica que va de Kant a Hegel intentaba, desde la filosofía, establecer una serie de pautas que obedecían a la construcción sistemática y universal de la racionalidad y la razón, era una crítica, por decirlo de alguna manera, constructiva; una crítica que apuntaba a la

razón pero que tenía todavía una profunda confianza en ella.¹ Paradójicamente, la crítica se convirtió en dogma. La *obsesión* moderna por la razón concluyó en la construcción de un sistema absoluto, el hegeliano, en el cual la razón fue el eje inamovible de cualquier manifestación mundana. A mediados del siglo XIX, inmediatamente después del desarrollo más acabado de esta *obsesión* por lo racional, el movimiento crítico continuó desarrollándose, pero con la singular característica de que en esta ocasión la mirilla se volvió completamente hacia el tirador. La razón, ya criticada y delimitada por Kant, pero absolutizada por Hegel, volvió sobre sí misma en una especie de movimiento de crítica de la crítica. Esto no es casual, puesto que la crítica moderna a la razón exacerbó con vehemencia un tipo específico de racionalidad, la científico-técnica, que discriminó indiscriminadamente cualquier otro tipo de racionalidad. Situamos el disgusto de Occidente consigo mismo a partir de este momento dada la culminación monumental de este tipo de racionalidad y su inmediato colapso filosófico. A partir de este momento, dada la tipificación y la crítica a esta tipificación de la razón, Occidente ha vivido en una *neurosis* constante. Si bien podríamos decir que ya desde Kant existía este disgusto, y si bien dicho disgusto podría ser localizado desde pensadores como Heráclito, Platón o San Agustín, en tanto que son pensadores críticos de su tiempo, también debemos anotar que el ejercicio crítico de la filosofía había sido ejercido siempre desde la consideración inamovible de que la razón era lo propio del *alma humana*. Fue sólo hasta mediados del siglo XIX, con pensadores como Nietzsche, Marx y Freud, que la crítica se volvió radical y desveló los presupuestos y los inconvenientes de esta racionalidad

¹ Utilizamos en este momento la palabra *crítica* en su sentido más corriente como *ataque* o *destrucción* en contra de algo o alguien para resaltar, precisamente, el sentido crítico de la filosofía. Estamos conscientes, sin embargo, del sentido específico y particular que esta palabra adquiere en Kant; éste uso vendrá a colación en apartados posteriores.

instrumental y cientificista. Es en este momento en el que la confianza por todo sistema y por la racionalidad absoluta se vio desmoronada. Hace ya más de un siglo que Occidente vive a disgusto consigo mismo.

Esto es, por supuesto, un desencanto y un disgusto *filosófico* de Occidente consigo mismo. Sin embargo, la desazón no es solamente filosófica. Ya Nietzsche ha mostrado que el contenido semántico de los conceptos filosóficos tiene una incidencia directa en la constitución moral de las comunidades en las cuales se manejan dichos conceptos; más aún, que los conceptos son en sí mismos una interpretación moral de los fenómenos. En este sentido, podemos decir que los conceptos generados en la Modernidad se enraizaron en la vida cotidiana de Occidente generando un tipo específico de prácticas sociales que, ante los ojos de los pensadores de la sospecha, y ante los nuestros, son francamente inconvenientes dada la específica concepción de la razón que se maneja en ellas. La concepción moderna de la razón, como han mostrado Nietzsche, Freud, Benjamin, Adorno, Heidegger y Foucault, entre otros, termina por morderse la cola en las prácticas sociales que instaura. Lo immaculado y lo impoluto de los sistemas de pensamiento modernos se desvelan como profundamente *perversos* a la hora de examinarlos desde una perspectiva crítica de las prácticas sociales que se derivan de ellos.

La idea de *hombre* o *humano* es una de las herencias más significativas y más grandemente perniciosas del pensamiento moderno, por no decir que es la principal, en tanto que el mundo, desde la Modernidad, gira en torno del *hombre*. La construcción del concepto *hombre* en la Modernidad, sin duda, penetró en la autocomprensión que tenemos de nosotros mismos y permitió una serie de comportamientos y prácticas sociales derivadas del concepto mismo de *hombre*. La crítica llevada a cabo por la escuela de Frankfurt, así como la que antes había llevado a cabo Nietzsche, ha mostrado la inconveniencia de la construcción y

delimitación del concepto *hombre* bajo la impronta de la racionalidad científico-técnica. No es casual, creemos, que en *Así habló Zaratustra* se trate, precisamente, de rebasar al *hombre* y crear al *superhombre*. Sin embargo, a pesar de esto, todavía hoy seguimos padeciendo los efectos de dicha construcción conceptual.

Existe un influjo innegable del concepto hacia lo fáctico, más aún cuando el concepto se refiere a nosotros mismos. No es una controversia decir que nuestros actos y nuestros pensamientos se despliegan en el mundo de acuerdo a las concepciones y conceptos que tenemos de las cosas y de nosotros mismos; y cuando el concepto se refiere específicamente a nosotros mismos, termina por dar forma y sentido a todas y cada una de nuestras acciones.² En este caso, el concepto *hombre* o *humano* nos dice, o intenta decirnos, *qué somos* y, en la medida en que forma parte de nuestra autocomprensión, nos confina en varios sentidos a la celda del concepto, por muy luminosa y suntuosa que pueda parecer. De este modo, *lo humano*, es decir, aquello que es propio del *hombre*, tiene un sentido específico y determinado por el concepto.³ El concepto *hombre* termina por tener una función *regulativa* en los actos que realizamos todos y cada uno de nosotros.

Sin duda, y por fortuna, ya no todos nos movemos en este tipo específico de comprensión de nosotros mismos. Sin embargo, decir *hombre* o *humano* —tal como se entendió en la

² Para decirlo con Heidegger, decimos que “El ‘ser ahí’, en su modo de ser en todo caso, y según esto también con la *comprensión* del ser que le es inherente, está envuelto en una interpretación tradicional de él y se desenvuelve dentro de ella. Partiendo de ella se comprende inmediatamente y dentro de cierto círculo constantemente. Esta *comprensión* abre las posibilidades de su ser y las regula” (Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 30 [las cursivas son nuestras]). Las fichas bibliográficas completas de las obras a las que hacemos referencia aparecen al final de este trabajo.

³ Por *lo humano* entendemos aquí todas las creaciones y propiedades que se desprenden del concepto *hombre*, aquello que le pertenece como propiedad meramente conceptual, pero también las instancias fácticas que se desprenden de la actualización del concepto; es decir, las cualidades que *hacen* que el *hombre* sea *hombre* y aquello que *hace* el *hombre* en calidad de *hombre*.

Modernidad— es todavía una forma muy generalizada de autocomprendernos. El disgusto de Occidente consigo mismo no es solamente filosófico, sino que se manifiesta también en los ámbitos más cotidianos de nuestra existencia. Los modos de vida regulados por la normatividad del concepto *hombre* y la crítica que exige el rompimiento de la cruja conceptual, se despliegan en comportamientos *neuróticos* a todas luces insatisfactorios. Pensar en todos y cada uno de nosotros como *hombres* implica, en algún sentido, el menoscabo de nuestra individualidad y la subsunción de nuestras particularidades bajo el imperativo que nos importa el concepto; llamarnos *hombres* y sabernos *hombres* es una forma de imponernos a nosotros mismos un cierto *modo de ser*, es violentarnos, es encerrar nuestras posibilidades en una sola instancia normativa: *el hombre*.

En el plano de la existencia, los sentidos históricos que preñan nuestro actual concepto de *hombre* se manifiestan como contrasentidos que tornan nuestra existencia en un absurdo sinsentido inconsciente de sí, a la manera de una *neurosis* o *patología degenerativa*.⁴ La libertad, el progreso y la razón —ideas, entre otras, constitutivas del concepto de *hombre* que nos heredaron la Ilustración y la Modernidad— se deslizan en nuestra cultura como una especie de mandamientos tácitos que nadie pone en cuestión y que pocos intentan cumplir a cabalidad, pero que todos enaltecen. Más que ideas, parecen imperativos que, como el decálogo cristiano, todos se encargan de pronunciar repetidamente y de menoscabar disimuladamente. Existe una relación *neurótica* en la mayor parte de nuestros pensamientos, entre nuestros valores efectivos y aquello que llamamos nuestros ideales, entre el progreso y la barbarie, entre la libertad regulada y la imposición democrática, entre la razón y lo irracional de la

⁴ El sinsentido y lo absurdo, como ha mostrado Camus, por sí mismos, no representan ningún inconveniente.

razón; “hoy el amor es muerte, y el hombre acecha al hombre”, escribió Miguel Hernández en 1939.⁵

A lo largo de la historia se ha querido hacer del *hombre* algo bueno o algo que tienda al bien, en este sentido, y con esta pretensión, las facultades que le han sido concedidas al *hombre* en los distintos sistemas de pensamiento siempre han tratado de encaminarse hacia ese lugar. La razón, desde hace mucho tiempo considerada por la mayoría como la característica *esencial* del *hombre*, conduce al bien; un comportamiento racional, bajo esta perspectiva, no puede ser malo. Sin embargo, los ideales que hacen de un *hombre* un *buen hombre* no son más que formas cotidianas y legitimadas —disimuladas— de barbarie, de imposición, de terror. Los modales más refinados, las atenciones más sofisticadas y la *buena educación*, por lo general esconden tras de sí una profunda idea de dominación, discriminación o, en el último de los casos, de exterminio.⁶ Mirado cuidadosamente, el papel de la cultura ha consistido en imponer ciertos valores morales sobre los impulsos descaradamente agresivos que nos constituyen. En este sentido, toda moral consiste en una imposición sobre otra imposición; en la moral se disfrazan los impulsos agresivos y se ejerce un nuevo tipo de dominación enmascarada; la moral puede ser considerada como la manifestación velada y pudorosa de nuestro egoísmo y nuestra voluntad de poder, como la forma sofisticada y elegante del dominio, sin que ella misma lo perciba de esta forma.⁷ Por estas

⁵ Esta misma línea es retomada por Greta Rivara y Marianela Santoveña para señalar, aunque en un sentido ligeramente distinto, el malestar de Occidente que aquí describimos. Las autoras describen, junto con Eric Hobsbawn, al siglo XX “como el tiempo en que el progreso y la barbarie convivieron azuzándose el uno al otro” (Greta Rivara, [coord.], *Vocación por la sombra. La razón confesada de María Zambrano*, pp. 7-13).

⁶ Para ampliar sobre estos temas, véase Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*; Theodor Adorno, *Minima moralia*; Walter Benjamin, *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*; y Rafael Ángel Gómez Choreño, *Apuntes para una genealogía de la violencia*.

⁷ Véase Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*; y Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*.

razones, todo aquello que traspasa los umbrales de la decencia y el buen gusto, todo aquello que va más allá de lo permitido, todo aquello que a la razón moderna le cuesta trabajo —por pudor— ser reconocido como parte de ella misma, se rechaza como ajeno, como im-propio, cae en el ámbito de lo bárbaro, de lo *no-humano*. Se vive así en una constante y temblorosa tensión entre el deber y el querer, entre aquello que se cree que es bueno y aquello que se cree que es malo, sin alcanzar a percibir que lo bueno y el deber, valores tan altos en nuestra cultura, llevan en sus raíces profundas latencias de esa maldad que se pretende condenar; sin alcanzar a percibir que esos valores están determinados desde una cierta interpretación, precomprensión o autocomprensión de nosotros mismos como *hombres*. Cuando algo produce horror o espanto, se dice que es *inhumano*, pero ya Nietzsche se encargó de decirnos que, en realidad, eso no es *inhumano*, sino tan sólo *humano, demasiado humano*; ser *hombre* era, ya para Nietzsche, algo francamente inconveniente.

El ámbito filosófico y el ámbito vivencial de este malestar que Occidente muestra consigo mismo son completamente inseparables, es decir, que la instancia conceptual y la instancia vivencial conviven en retroalimentación. Las ideas de *hombre* y *lo humano* nos rondan por doquiera que miremos. Aquél ámbito que Hegel concibió como el *espíritu* abunda hoy en día en manifestaciones abruptas y largos procesos continuos y subterráneos que amenazan a cada momento con su propia aniquilación. Las formas de vida que hemos creado y los modos de existencia que se generan en las grandes ciudades, e inclusive en aquellas pequeñas comunidades que intentan a pasos forzados introducirse al ámbito cosmopolita, denotan en sus grandes manifestaciones y en sus pequeñas especificidades una cierta idea reguladora que tras bambalinas sirve como eje para sus manifestaciones: *el hombre*. Sin embargo, ésta es una idea desgastada, debilitada, es una idea que está a la base de nuestro

actuar y que recubre nuestro pensamiento de una manera tan simulada que a veces es difícil percibir. Nacemos, podríamos decirlo así, sabiéndonos *hombres*, intentando ser *hombres* a lo largo de toda nuestra vida, pero, por paradójico que pueda sonar, parecería que no estamos completamente avisados sobre las implicaciones que esta idea rectora conlleva.

Las ideas de *hombre* y *lo humano* penetran, todavía hoy, a pesar de todas las críticas que desde la filosofía se han elaborado al respecto, y a pesar de todos los inconvenientes que nos importan a la existencia, todos y cada uno de los rincones de nuestra existencia, desde los esquemas de valores sociales más básicos en los cuales nos educamos, como la familia y los amigos, hasta las estructuras que definen y construyen nuestras formas de gobierno, como la división política y las leyes.⁸ No es arriesgado decir que los sistemas de gobierno, al intentar proponer o implementar determinados programas o políticas

⁸ Sirvan las referencias siguientes como marco discursivo de las distintas instancias que preñan de algún sentido nuestra existencia cotidiana en la colectividad. Han sido tomadas de ámbitos con los que de una u otra manera estamos inmiscuidos día a día, en lo más coloquial, en la superficie, por tanto, en lo más profundo de nuestra *constitución humana* (todas las cursivas son nuestras):

- *El hombre* es por naturaleza un animal social (Aristóteles, *Política*, 1253a4).
- Y creó Dios al *hombre* a su imagen, a imagen de Dios lo creó; varón y hembra los creó. Y los bendijo Dios, y les dijo: Fructificad y multiplicaos; llenad la tierra, y *sojuzgadla*, y señoread en los peces del mar, en las aves de los cielos, y en todas las *bestias* que se mueven sobre la tierra (*Génesis* 1:27-28).
- no se pueden quejar, son un *ser humano*
no me puedo quejar, estoy *condenado*
(Natalia Lafourcade)
- Todos los *seres humanos* nacen *libres* e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de *razón* y *conciencia*, *deben* comportarse fraternalmente los unos con los otros (*Declaración universal de los Derechos Humanos*, artículo 1).
- O nos respetan o se los lleva la chingada (José Medel, Líder del Sindicato del Trabajadores del GDF. 20 de mayo de 2003).
- Nadie será sometido a torturas ni a penas o tratos crueles, *inhumanos* o degradantes (*Declaración universal de los Derechos Humanos*, artículo 5).
- La ley de Herodes: o te chingas o te jodes (adagio popular).
- *Todo hombre es libre* para profesar la creencia religiosa que más le agrada y para practicar las ceremonias, devociones o actos de culto respectivo en los templos o en su domicilio

gubernamentales, intentan defender o salvaguardar una cierta idea específica sobre aquello que ellos consideran que es *el hombre*. En los sistemas autonombrados democráticos, por ejemplo, se defiende la libertad, el uso de la razón, el respeto a la ley y una bastante problemática idea de bien común; y se defienden precisamente porque se considera que tales disposiciones no sólo son posibles, sino necesarias y deseables para una buena convivencia entre *los hombres*, así como para su desarrollo y progreso. De manera extensiva, cabe decir que todo sistema de gobierno tiene ciertas aspiraciones *humanistas*, en el sentido de que pretenden promover, ensalzar, cultivar o cuidar aquello que ellos creen que es *el hombre* —aunque en cada caso la idea de *hombre* tenga ciertas variaciones. Asimismo, las asociaciones surgidas al interior de los gobiernos que se autonombran plurales intentan defender los derechos de las minorías o de todos aquellos sectores que de una u otra manera han sido olvidados por el

particular, *siempre que no constituyan un delito* o falta penados por la ley (*Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos*, artículo 24).

- *If you ever get close to a human*

And human behavior

Be ready to get confused

(Björk)

- *El hombre*, por naturaleza, es un ser racional; está dotado por su Creador, de intelecto para encontrar la VERDAD y de voluntad para buscar el BIEN (Norberto Rivera, Arzobispo Primado de México, *La pornografía. Reto para la iglesia y el gobierno*, citado en <http://www.catholic-church.org/mscperu/porno/blpornogrIlglob.html>).

- Dios quiera que Dios exista (adagio popular).

- La defensa de la *dignidad del ser humano* es un asunto de responsabilidad social integral que *a todos nos compromete*. Hoy mas que nunca, necesitamos trabajar unidos para establecer en la sociedad una verdadera cultura de la vida, en donde *por encima de todo*, se aprecie y se respete *el valor y la dignidad de cada ser humano*, desde el momento de su concepción, hasta su muerte natural. Solo mediante este principio, lograremos tener el país que tanto anhelamos y al que tenemos *derecho* (Comité Nacional Provida A.C., México).

- Juntos podemos garantizar el derecho de cada persona a una existencia conforme a su *dignidad humana*, así como garantizar el derecho de las generaciones futuras a crecer, desarrollarse y contribuir a la historia de la *civilización humana* (Palabras del Presidente Vicente Fox ante la Asamblea General de las Naciones Unidas, Nueva York, 24 de septiembre de 2003).

avance del progreso o bien sufren sus terribles consecuencias; pelean por integrar a estas minorías dentro del ideal de *hombre* que ha triunfado en cada caso particular, pero sin salirse del mismo, sin abandonar sus principios —en este caso están los ancianos, los indígenas, los discapacitados, etc. Inclusive, hay asociaciones locales, nacionales e internacionales, encargadas de la defensoría de los *derechos humanos*, así, en abstracto. De esta forma, y tomando en cuenta que cada individuo existe al interior del desenvolvimiento de un gobierno y determinadas instituciones y asociaciones, las garantías, los derechos y los deberes que tenemos parecen estar establecidas en un nuevo *topos hyperuranos* supratemporal —valga la ironía— que ellos se encargan de poner a nuestro alcance. Por otra parte, las ideologías particulares que surgen en las comunidades, ya sea a gran o pequeña escala, aparte de estar influidas en gran medida por la ideología gubernamental, se componen, a su vez, por ciertas normas y códigos de comportamiento que se establecen con base en una cierta concepción del *hombre*; lo que se debe o no se debe hacer, los castigos, los incentivos, así como la meta hacia donde deben dirigirse *los hombres*, llevan en la base la comprensión que tienen sobre ellos mismos y el papel que juegan en el mundo que les rodea.

La problemática conceptual del término *hombre*, pues, se inmiscuye de manera irrenunciable con nuestra problemática vivencial. El doble plano del malestar de Occidente consigo mismo es evidente. La *dignidad del hombre*, los *derechos humanos*, los *ideales de la humanidad*, son ideas que subyacen a nuestras formaciones y deformaciones culturales; nacemos con ellas, vivimos con ellas, morimos con ellas; ellas influyen, en mayor o menor medida, en la elaboración de programas de gobierno y de partidos políticos, en la organización de comités ciudadanos, en la elaboración de programas culturales y planes de desarrollo, en la educación familiar, en las costumbres, en nuestras proyecciones

profesionales y en nuestros planes de vida, en nuestra relación con los otros y con nosotros mismos. Tales ideas, que siempre conllevan alguna práctica social, están supeditadas a la idea de que *el hombre* tiene una esencia que debe ser realizada en su existencia. De esta forma, aquello que se entiende comúnmente como *lo humano* —es decir, toda creación del *hombre*— está siempre atravesado por una interpretación metafísica del *hombre*. El verdadero problema está en que este sentido metafísico del concepto *hombre* tiene una conformación histórica que por lo general se ignora, y esta falta de avisamiento es la que nos puede llevar a las distintas formas contradictorias e inconvenientes que tenemos de vivir. *Nuestros* ideales, *nuestras* metas, *nuestra* vida, terminan por ceñirse voluntaria o involuntariamente a consideraciones que creemos necesarias —pues, se dice, son esenciales— pero que en realidad tienen una emergencia contingente: los *ideales de la humanidad*. *Nuestra* vida termina por nunca ser *nuestra*. Lo que sí termina siendo nuestro, verdaderamente nuestro, es la inconveniencia y los contrasentidos que generamos con nuestras nociones que creemos inamovibles y que nos constituyen de manera irrenunciable en nuestra autocomprensión.

Ante todo este panorama podemos decir, pues, que el malestar de Occidente consigo mismo tiene que ver, en gran medida, con nuestra autocomprensión como *hombres*. El problema del *hombre* y *lo humano*, la desazón que constituye todavía en el actual estado de nuestra cultura, se puede observar en dos ámbitos que nunca están separados: el ámbito de la problemática conceptual del término *hombre*, y el ámbito de la problemática vivencial del mismo. La preconcepción y autocomprensión de nosotros mismos como *hombres*, y la inconveniencia de nuestra actual *condición humana*, nos obligan a preguntarnos por el sentido de eso que entendemos como *el hombre* y *lo humano*. En este trabajo, teniendo siempre presente

aquello que corresponde al ámbito de la problemática vivencial, nos preguntamos e investigamos por la problemática conceptual del término *hombre*. En la medida en que respondamos a la problemática conceptual responderemos también a las posibilidades vivenciales de nuestra autocomprensión, puesto que, si la creación de sentido de nuestras acciones depende de la comprensión que tenemos de nosotros mismos, entonces podremos ampliar nuestros horizontes de sentido si transformamos la forma de comprendernos.

El ámbito al que nos estamos refiriendo como horizonte problemático vivencial desde el cual señalamos el problema es, propiamente dicho, el ámbito de la constitución moral de una ciudad o comunidad —y, por ello, al de la constitución moral y ética de los individuos. Sin embargo, *hemos elegido tratar este problema desde la ontología*, y lo hemos hecho de esta forma puesto que toda ética, moral, epistemología, y en última instancia todo pensamiento, toda concepción que tengamos de las cosas y de nosotros mismos presupone, en el fondo, una cierta ontología, ya sea implícita o explícitamente. Des-velar nuestras posibilidades ontológicas abre la posibilidad de una nueva forma de autocomprendernos. En última instancia, esta es una investigación que pretende penetrar en la profundidad de nuestra constitución ontológica para desde ahí poder aprehender nuestro ser y autocomprendernos de manera distinta, lo cual intenta contribuir al desasimiento de nuestro malestar occidental.

El primer momento de nuestra investigación se concentra en desentrañar la construcción conceptual de eso que conocemos como *el hombre*. Realizar una investigación que busque, desde el *inicio*, la emergencia y el sentido de este concepto se impone como una tarea monumental y casi infinita. Por tal razón, en este trabajo buscamos su emergencia y su sentido en la Modernidad, época de la cual todavía somos herederos directos. La construcción del concepto filosófico *hombre* en la Modernidad

tiene sus principales derroteros en las filosofías de Kant y Hegel. En su escritura, a través de la definición del *hombre* como *sujeto*, se crea la noción de *hombre* que todavía predomina en nuestra cultura y en nosotros mismos, un *hombre* con ciertas capacidades y determinaciones (la libertad, la razón y el progreso —aunque en cada caso los matices sean distintos); asimismo, una de las piedras angulares en la construcción de la subjetividad en la Modernidad es el concepto de *experiencia*, en el cual se encuentran las propias condiciones de posibilidad de la subjetividad, es decir, del *hombre* mismo.¹⁰ De este modo, yendo del *hombre* al *sujeto*, y luego a la *experiencia*, rastreamos los presupuestos conceptuales de eso que se conoce como *hombre*.

Un segundo momento de nuestra investigación intenta, una vez explicitados los presupuestos del concepto *hombre*, atender desde la escritura heideggeriana a una posible y más originaria autocomprensión de nosotros mismos, más allá del desgastado concepto de *hombre* y las posibilidades de *lo humano* que encierran las concepciones modernas. Precisamente el hecho de que la escritura heideggeriana no hable de *hombre*, sino de *Dasein*, nos da la pauta para buscar en ella un posible desarrollo de la problemática que venimos planteando. La función específica que tiene el concepto de *experiencia* en la conformación de la subjetividad moderna se ve, creemos, suplantada y enriquecida por la noción de *existencia* en la escritura de Heidegger. Las posibilidades de *lo humano*, pues, dejan de estar supeditadas a las condiciones de posibilidad de la *experiencia* entendida en la Modernidad y se amplían desde las condiciones de posibilidad de la *existencia* en la escritura de Heidegger. En su escritura encontramos la posibilidad de dejar de concebirnos a nosotros mismos como hombres —como sujetos— y comenzar a

¹⁰ Estas breves líneas, como su nombre lo indica, son sólo una introducción. El sentido específico de cada una de las afirmaciones que aquí hacemos tiene su explicitación completa en el desarrollo de los capítulos de este trabajo.

concebirnos como algo, simultáneamente, más específico y con mayores posibilidades.

Este es, pues, el horizonte problemático desde el cual realizamos esta investigación, la cual está constituida por cuatro ensayos que pueden ser leídos de manera independiente, pero que en conjunto intentan formar un *corpus* más o menos homogéneo. Los ensayos, asimismo, han quedado dispuestos en un orden que les permite ir ganando en especificidad y complejidad, por esta razón es común que algunos temas sólo queden mencionados en algunos capítulos —particularmente en el primero— de manera que sólo sirvan como planteamiento a los intereses particulares del capítulo, pero que se retomen con mayor especificidad en los siguientes. La metodología y la justificación teórica de nuestro trabajo se encuentran de manera más explícita en el primer ensayo; el segundo analiza la constitución de la idea de *lo humano* bajo la impronta de la subjetividad moderna, tomando como hilo conductor el concepto de *experiencia* en Kant y en Hegel; el tercero es un intento de revisión crítica de la noción de *experiencia* moderna a la luz de las reflexiones de Heidegger, así como un intento por mostrar el paso de los pensamientos kantiano y hegeliano por el pensamiento de Heidegger; y el cuarto, que funciona a manera de conclusión, intenta articular las ideas trazadas en los demás ensayos para así intentar re-nombrarnos, es decir, re-crearnos y así poder desasirnos de nuestro propio malestar occidental.

CAPÍTULO I

LO HUMANO, LA HISTORIA Y LA VIDA*

¿*Lo humano*, cuándo fue de veras nuestro? El carácter y la forma de esta pregunta intentan poner de manifiesto una condición existencial que quiere responder a esta otra pregunta un tanto anterior: ¿qué somos? Sin embargo, la primera pregunta citada no es un preguntar inmediato o inocente —aunque ninguna pregunta en realidad lo sea—, sino que la forma misma de la pregunta presupone ya una respuesta que se pone en cuestión a través de la pregunta misma. ¿Qué somos? —preguntamos—, *humanos* —respondemos. Y entonces, con desdén, volvemos a preguntar, ¿*lo humano*, cuándo fue de veras nuestro?, ¿cuándo somos de veras lo que somos?¹ De manera un tanto ingenua, la pregunta ¿*qué somos?*, que nos asalta de manera inesperada pero también irremediabilmente cotidiana, solemos pensarla también de este otro modo en el ámbito más indolente de nuestro horizonte vivencial cotidiano: ¿qué es *el hombre*? Sin embargo, la forma de la pregunta a la que aquí queremos responder atañe más bien a esta otra forma, un poco más maliciosa, menos inmediata y con pretensiones críticas más insidiosas: ¿en verdad somos

*En este capítulo intentamos dar cuenta del problema del *hombre* y *lo humano* desde la instancia individual de la autocomprensión y su traslado al horizonte plenamente filosófico. Partimos de la preconcepción de nosotros mismos como *hombres* que nos brinda el horizonte de sentido en el que estamos insertos y al que aludimos en la Introducción de este trabajo, y partimos también de que esta precomprensión, en sentido óntico, nos hace *hombres* ante nosotros mismos. El objetivo es justificar el traslado del problema del ámbito individual y cotidiano —ámbito en el cual nace todo problema— al ámbito filosófico.

¹ Las preguntas que inauguran este trabajo son una paráfrasis de dos versos de Octavio Paz contenidos en el poema *Piedra de Sol* que, en su forma original, dicen así:

¿la vida, cuándo fue de veras nuestra?
¿cuándo somos de veras lo que somos?

hombres? Así, en un tono más escéptico y lindante en la ironía, la pregunta puede desglosarse bajo esta otra forma: ¿si contestamos qué es *el hombre*, en verdad damos razón de nosotros mismos?²

La pregunta *¿qué somos?*, formulada de esta manera, así, a secas, esconde en el *qué* el carácter estático de la respuesta que se busca mediante la forma misma de la pregunta; buscar el *qué* de las cosas es buscar lo *que* las cosas son, es decir, es buscar el *quid*, lo que no cambia, la *essentia*. Esta pregunta ignora el carácter performativo y transformativo de todo preguntar; es una pregunta mal formulada, puesto que ignora que toda pregunta que quiera ser respondida implica recorrer un camino que construye la respuesta y que, al final del recorrido, aquel que pregunta y responde es algo distinto de lo que fue antes de realizar la pregunta, por lo cual, cuando el tema o sujeto de la pregunta es el mismo que está preguntando, el *quid* tiene necesariamente un carácter móvil, inasible; pero sobre todo, la pregunta realizada de esta forma ignora su carácter de contingencia que es determinado por el momento de la emergencia de la pregunta misma, ya que toda respuesta que pretenda solventar esta pregunta nace desde un horizonte histórico, cultural y teórico distinto en cada caso en que ella emerge, es decir, que los recursos teóricos desde los cuales se intenta responder a esta pregunta determinan irremediabilmente la respuesta, y como aquellos son siempre distintos, movedizos, toda respuesta tiene un carácter contingente. Por estas razones descartamos este modo de preguntar.

Sobra decir que la pregunta, nacida en la existencia cotidiana de aquel que interroga, es de carácter ontológico, puesto

² “Todo preguntar es un buscar. Todo buscar tiene su dirección previa que le viene de lo buscado.” —dice Heidegger en el § 2 de *El ser y el tiempo*. En este sentido, estas preguntas, que pueden parecer retóricas, son preguntas que preguntan por nosotros mismos y que parten de aquello que de una u otra manera somos ante nosotros mismos —puesto que nos movemos siempre ya en una cierta comprensión de lo que somos— pero que buscan encaminarse hacia otra dirección que rebese este lugar.

que intenta encontrar el ser —y no la *essentia*— de aquel que interroga. La pregunta, bien mirada, no tiene ninguna *utilidad* si por utilidad entendemos aquello que trae o produce algún provecho o comodidad; sin embargo, que no tenga utilidad no significa que no tenga *efectos*. La búsqueda del ser de aquel que pregunta es una manera ya de construir simultáneamente su propio ser, dada la performatividad y transformatividad de todo preguntar. Preguntar *¿qué es el hombre?* y pretender que podemos acceder a una esencia de *lo humano* y que al encontrarla no hemos sido algo distinto de lo que ya éramos es una actitud metafísica, puesto que partimos desde una previa interpretación de la totalidad de lo ente en la cual suponemos que podemos encontrar la *essentia* de *lo humano*. Por estas razones descartamos este otro modo de preguntar.

Vale la pena remarcar que nuestra pregunta ha nacido en el marco existencial de la disidencia, de la displicencia, desde un lugar en que *lo humano* nos resulta inconveniente, desde un lugar en que los sentidos *humanos* se nos aparecen como un espectáculo deleznable. En este sentido, la pregunta existencial de carácter ontológico atañe a un *pathos* de inconformidad en donde no se quiere ser más lo que se ha sido. Si ser *hombres* significa ser partícipes de la danza pasmosa y neurótica que tenemos ante nuestros ojos, preferimos, como decía Aristóteles³, ser inferiores o superiores, ser insociables, como aves de rapiña, pero no *hombres*. Por eso la forma de nuestra pregunta no es más un *¿qué es el hombre?*, ni siquiera un llano *¿qué se es?*, sino que se podría traducir, más bien, en un *¿cómo se puede ser otra cosa?* Sin embargo, esta pregunta es aporética, puesto que querer ser otra cosa implica saber con alguna certeza qué es eso que ya se es, y si no se sabe qué es lo que se quiere cambiar, el recorrido de nuestra pregunta no podrá ir muy lejos.

³ Aristóteles, *Política*, 1253a 5.

Aunque nos pese o nos duela, en algún sentido somos *hombres*; el acto mismo de nombrarnos *hombres* y sabernos *hombres* —concebirnos o preconcebirnos como *hombres*— nos hace *hombres*, aunque sea ópticamente, nos limita, nos encierra en el concepto. La cultura nos ha hecho *hombres*; todos los actos realizados, aquellos que omitimos, los pensamientos más amados, los más dolidos, los sentimientos más odiados, nuestras más santas felicidades, nuestros ratos de ocio, nuestros deberes, nuestras aspiraciones, nuestras metas, las culpas, nuestro amor... todo tiene a la base una cierta idea de *hombre* de acuerdo a la cual nos desplegamos. Hemos aprendido a ser *humanos* gracias al horizonte de sentido en el cual estamos insertos. Toda forma de gobierno, toda religión, todo altruismo, todo bien, todo mal, toda hipocresía, todo llanto, cada una de nuestras fantasías, toda perversión, cada pensamiento... todo está inscrito en un horizonte en donde *lo humano* tiene una significación especial y permea el ambiente. Estamos en un lugar tembloroso, *¿cómo hemos llegado hasta aquí?* La historia nos puede ayudar, aunque quizá no, *necesariamente*, la historia de los *hechos*.

Todo concepto tiene una procedencia que se sitúa al interior de las distintas manifestaciones culturales de cada comunidad; en este sentido, podemos decir que las ideas, conceptos y concepciones que emergen en un determinado momento se van formando a partir de los distintos modos de vida y creaciones de sentido de una comunidad determinada. Pero también podemos decir lo contrario, esto es, que toda forma de vida y toda creación de sentido dependen de los conceptos que se manejen al interior de cada comunidad. Relación simbiótica unitaria: vida-concepto-vida. En este sentido, tanto de los modos de vida como de los conceptos, se puede rastrear su procedencia interrogando e interpretando los sentidos que históricamente han tenido. En realidad no se trata de hacer historia, sino una interpretación de la historicidad. Volvamos,

pues, a nuestra última pregunta: ¿cómo hemos llegado hasta aquí?, ¿cómo hemos llegado a ser *hombres*? Suspendamos por un momento la noción de *hombre* y exploremos las posibilidades que nos ofrece la pregunta *¿cómo hemos llegado a ser lo que somos?*

La intimidante sentencia de Píndaro, expresada bajo la fórmula *llega a ser el que eres*⁴, se constituyó como uno de los ejes más importantes del pensamiento de autores de la talla de Hegel y Nietzsche, y con razón, puesto que la máxima nos remite inmediatamente a una apropiación y afirmación de lo que somos nosotros mismos —¿y quienes sino Hegel y Nietzsche intentaron pensar la vida a partir de todas sus contradicciones, sus dolores y sus placeres, con tanta vehemencia y minuciosidad, para poder afirmarla? La sentencia —más bien imperativo—, antes de ser pensada dentro del marco de la ontología, la epistemología o la ética, refiere un ámbito anterior, el de la vivencia, el de la existencia, ámbito al que refiere toda filosofía, lo quiera o no.⁵ Para cumplir a cabalidad el mandato oracular de dicha máxima es perfectamente válido que se realice la pregunta *¿cómo se llega a ser lo que se es?* De ahí que no resulte extraño que toda la *Fenomenología del Espíritu* sea un esfuerzo titánico por tratar de desentrañar nuestra constitución mediante la descripción de los contenidos de la conciencia en cada uno de sus momentos, de ahí también que el subtítulo de *Ecce Homo* sea, precisamente, *cómo se llega a ser lo que se es*, y que Nietzsche recurra a esta fórmula en numerosas ocasiones.⁶

⁴ Píndaro, “Píticas”, II, 72, en *Odas y Fragmentos*, p. 82.

⁵ Por ello no resulta extraño el que Heidegger —autor que nos ayudará a tratar nuestro problema— también recurra a esta máxima en la explicitación del existencial *comprender*. Sólo porque nos comprendemos estamos en posibilidad de *poder ser*, dice Heidegger, sólo porque, en nuestro estado de yecto, podemos ser, nos proyectamos; y sólo por eso podemos llegar a ser algo, por eso podemos decirnos a nosotros mismos “¡Llega a ser lo que eres!” (Cf., Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 163).

⁶ En este sentido, también la filosofía de Heidegger puede comprenderse, mediante el análisis existencial de la existencia, como un intento por desentrañar cómo llegamos a ser lo que somos. De aquí la pertinencia, en parte, tanto del planteamiento que aquí esbozamos, como de la presencia de Heidegger en nuestra investigación.

Ahora bien, esta máxima tan breve contiene dos elementos fundamentales que la desglosan de manera descomunal. Por una parte, parece presuponer que *lo que se es* es algo conocido, y por otra, parece que la verdadera incógnita es el *cómo*, el camino o *metodos* mediante el cual se alcanza la apropiación de eso que ya se es. Sin embargo, mirado cuidadosamente, el *qué* depende en gran medida del *cómo*, puesto que la inmediatez de ese *qué* se transforma por el efecto de la mediación que ejerce el *cómo* en tanto que todo camino deja huellas imborrables en aquel que lo recorre; *llegar a ser* es descubrir el ser construyendo la existencia, pro-yectar nuestro ser, construir la existencia descubriendo el ser. En este sentido, *llegar a ser lo que se es* no presupone que *lo que se es* sea algo estático o definitivo, sino que, por el contrario, presupone que bajo el cumplimiento del mandato, esto es, en el recorrido del camino mismo mediante el cual se quiere llegar a ser eso que ya se es, se construye lo que se será al final del recorrido, de modo que a cada momento nos apropiaremos un poco más de nosotros mismos, aunque nunca terminemos de hacerlo a cabalidad. Tanto Hegel como Nietzsche recurrieron a la historicidad para responder el *qué* de aquello que se es, pero los caminos, esto es, el *cómo* que recorrieron fueron radicalmente opuestos: la historia tratada fenomenológicamente, por una parte, y la historia tratada genealógicamente, por otra. Precisamente por esta diferencia en el tratamiento de la historia decimos que a lo que se recurre es a la historicidad, y no a la historia de los *hechos*, propiamente dicho.⁷ Los resultados del preguntar de estos dos pensadores —es decir, las respuestas— son, en uno y otro caso, excepcionales y concupiscentemente cercanas, aunque también asombrosamente distantes. Hegel fue capaz de construir el

⁷ El pensamiento de Heidegger también recurre en numerosas ocasiones a la historicidad para dar respuesta a sus planteamientos. Heidegger considera a la historia como un lugar irrenunciable desde el cual debemos pensarnos. De hecho, uno de los existenciaristas constitutivos del *Dasein* es su *historicidad*.

concepto más absoluto de *lo humano* que jamás se haya pensado: el *espíritu*. Mientras que Nietzsche fue capaz de desmontar una a una las estructuras hegelianas —entre muchas otras— y así inaugurar eso que se conoce como *crisis de la razón*, en donde *lo humano*, o eso que se conoce como tal, pierde el piso, se resquebraja. Al intentar, pues, responder *cómo se llega a ser el que se es*, encontraron que el *qué* es una construcción histórica, más aún, construyeron ese *qué* desde sus distintos horizontes de interpretación.

Volvamos ahora, con este andamiaje, al concepto de *hombre* y preguntemos nuevamente *¿cómo hemos llegado a ser hombres?* La pregunta, formulada de esta manera, intenta atender a la historicidad ontológica de nosotros mismos. Ahora sabemos que si intentamos responder esta pregunta, en el intento mismo de responderla nos veremos afectados por los avatares de nuestro viaje. Formular de esta manera la pregunta nos permitirá, pues, salir de la aporía con que topamos líneas arriba y acceder simultáneamente a la cuestión fundamental que nos atañe: cómo se llega a ser otro de lo que ya se es, es decir, cómo podemos dejar de ser *hombres*, en el sentido tradicional del término.

Hombre, insistimos, es un concepto. Sin embargo, su índole es tan general y tan *global*, que si quisiéramos desentrañar su significación mediante una especie de genealogía que atienda a las instancias históricas vivenciales y a las instancias históricas conceptuales en mutua relación, tendríamos que atender, prácticamente, a la Historia Universal en sentido hegeliano, o bien, a una serie de genealogías locales al estilo foucaultiano. Empresas de esta índole nos están vedadas por obvias razones. Sin embargo este no es un camino sin salida.

Aprovechando la generalidad y la vaguedad —la *globalidad*— del concepto *hombre*, podemos atender, también, a sus sentidos más generales e intentar buscar una procedencia específica en el ámbito exclusivo del concepto —que nunca está separado del de

la vida. No es necesario demostrar que la emergencia más próxima a nosotros de la idea de *hombre* se encuentra en los ideales ilustrados y modernos. En este sentido, no resulta ocioso preguntarnos en dónde podemos encontrar la piedra angular de la Modernidad que define esa noción de *hombre* en la cual la libertad, el progreso y la razón se enaltecen como potencias máximas en el ideal de la *humanidad*.

El *hombre*, entendido modernamente, es *sujeto*. De modo que en las posibilidades —los límites— de ese sujeto se pueden encontrar las posibilidades mismas de *lo humano*. Decir que Descartes es el padre de la Modernidad es un lugar común que no pensamos controvertir; el *ego cogito* cartesiano, en su inmanencia ontológica que deviene trascendencia por medio de la idea de Dios,⁸ inaugura, de alguna manera, la subjetividad moderna desde uno de los más radicales ejercicios de la duda ejercidos en filosofía. Cuando la *res cogitans* cartesiana aparece en el discurso filosófico de Occidente pronunciando el principio dictatorial del *cogito*, se instaura una nueva manera de examinar el mundo, la vida, la existencia. Para buscar el ser de las cosas ya no se recurre, en primera instancia, a las cosas mismas, sino a las profundidades de nuestro pensamiento que, en su interioridad, nos brinda el fundamento último de las posibilidades de las cosas mismas. La filosofía da un giro y pasa de ser una metafísica de las cosas, del mundo, y de considerar al hombre en función de su lugar en el conjunto de los entes, para considerar al hombre como el centro de sus reflexiones.⁹ El dramático, teatral, y por momentos sofisticado, ejercicio de la duda que se nos presenta en las *Meditaciones metafísicas* da testimonio del inicio de esta nueva búsqueda en la interioridad de nuestro *yo*. A Descartes no le basta con tener ideas o representaciones o sensaciones, sino que exige que las cosas sean enteramente ciertas e indudables —claras y

⁸ Cf., René Descartes, *Meditaciones metafísicas*, Tercera meditación.

⁹ Cf., Eusebi Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, tomo I, p. 8.

distintas— para no negarles crédito.¹⁰ Descubrirse clara y distintamente a sí mismo como *cosa pensante*, y descubrir que esta es la única cosa de la cual no puede dudar, permite al pensamiento occidental tener un nuevo punto de partida: el yo que no es cuerpo —un conjunto de miembros, un viento, un soplo o un aire delicado—, sino un yo que es razón, una cosa que piensa.¹¹ Sin embargo, este *cogito* cartesiano aparentemente omnipotente necesita de Dios en todo momento, depende ontológicamente de él para pensarse y determinarse a sí mismo, así como de sus cualidades para demostrar que las cosas también existen fuera de él.¹² El mundo para Descartes, es decir, la *res extensa* y la *res cogitans*, tienen una insuficiencia ontológica que es llenada en su escritura con la idea de Dios, éste es su sustento ontológico; los límites o las demarcaciones de *lo humano*, pues, no son puestos por el *hombre* mismo, sino por un fundamento ajeno que les brinda su legalidad. La *res cogitans* cartesiana, con toda su metafísica incluida, no alcanza a tocar los lugares que alcanza la crítica kantiana en tanto que no posee total autonomía en su autorregulación.

Es por esto que creemos que es con la escritura de Kant que la subjetividad encuentra fundamentaciones ontológicas que debemos tomar en cuenta para *llevar a cabo* nuestra pregunta, dado que los *límites* que se imponen a la razón humana desde las tres *Críticas* constituyen el plano fundamental desde donde se puede demarcar la idea de *hombre*, desde donde ella misma se autodetermina. En la escritura de Kant, Dios no se presenta como alma del mundo, sino como un principio personal del alma humana.¹³ Dios es una necesidad del pensamiento, una muestra de nuestra necesidad de comprenderlo todo, pero, al mismo

¹⁰ Cf., René Descartes, *Op. Cit.*, p. 148.

¹¹ Cf., *Ibid.*, Segunda meditación.

¹² Cf., René Descartes, *Los principios de la filosofía*, *passim*.

¹³ Cf., Jean Lacroix, *Kant y el kantismo*, p. 59.

tiempo, sirve como principio regulador para la función práctica de la razón; sin embargo, que esta necesidad exista no significa que Dios esté obligado a existir, ni mucho menos que el hombre dependa de él, como sí ocurre en Descartes. El giro ptolemaico —y no copernicano—¹⁴ que realiza la filosofía crítica de Kant hace que no haya posibilidades de ir más allá de lo establecido por la crítica misma, en este sentido, lo que se puede conocer, lo que se debe hacer y lo que se puede esperar, queda establecido con claridad y con claridad también se perfila desde aquí la idea de *hombre* que recorrerá la Modernidad y llegará hasta nosotros.

Aunque el problema que plantea la escritura de Kant en la *Crítica de la razón pura* era, en apariencia, un problema por el conocimiento —la cuestión de cómo poder realizar juicios sintéticos *a priori*—, la escritura kantiana puede ser leída en clave ontológica y de ahí se puede derivar, precisamente, una comprensión ontológica de la subjetividad. Según Kant, no es posible conocer nada que no se halle dentro de la *experiencia* posible; y su crítica de la razón tiene por objeto examinar las condiciones de posibilidad, justamente, de la *experiencia*, de modo que el examen de las condiciones *a priori* de la posibilidad de la *experiencia* determina de qué modo pueden formularse juicios universales y necesarios sobre la realidad. La *experiencia* se convierte de este modo, en Kant, en el lugar en donde se entrecruzan la ontología, la epistemología y la ética, de manera que *lo humano* se define en la noción misma de una *experiencia* que se funda en las facultades trascendentales del sujeto. De esta forma, la naturaleza, el mundo, es para Kant *las cosas como objeto de una experiencia posible* y la totalidad de las mismas¹⁵; es decir, son los objetos del sujeto tal y como éste se los representa. Por otra parte, debemos tener siempre presente que el marco teórico de la *Crítica de la razón pura* sirve en todo momento como complemento

¹⁴ Cf., Eusebi Colomer, *Op. Cit.*, Introducción.

¹⁵ Cf., Immanuel Kant, *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir*, § 16-17, 36.

de la *Crítica de la razón práctica*, que es en donde aparece con mayor claridad un ideal ético de *el hombre*. La *legalidad* es el sello distintivo de la filosofía kantiana, de modo que la forma de universalidad que la escritura de Kant exige a las decisiones prácticas está intrínsecamente relacionada con la universalidad de la *experiencia* en el conocimiento teórico. Se puede decir sin ningún problema que, en Kant, aquello que se encuentra en el ámbito de las acciones posibles debe ser expresable en conceptos, es decir, se debe encontrar en el ámbito de los posibles objetos de conocimiento.

Al poner los límites de la razón dentro de los límites de la experiencia posible, Kant concibe *lo humano* como aquello que se puede —y se debe— determinar dentro de estos límites. Lo verdadero y lo falso, lo que se debe y no se debe hacer, se configuran en su noción de *experiencia*. Los límites que Kant impone a la razón son los mismos límites que impone al *hombre*, puesto que para él *lo humano* radica en lo racional.

Es, pues, en el concepto de *experiencia* que emerge en la escritura de Kant en donde encontramos la piedra de toque para la configuración de la subjetividad moderna, que es la que subyace a la idea, también moderna, de *hombre*. Sin embargo, dado que aquello que buscamos con nuestro preguntar no es solamente la exégesis de un concepto en un autor determinado, sino la genealogía del concepto y las posibilidades para romper con las determinaciones que impone a la cultura, es decir, que nos impone a nosotros mismos, debemos continuar con el seguimiento de las transformaciones del concepto.¹⁶

¹⁶ Decir que buscamos hacer una genealogía del concepto es algo francamente exagerado, para ello requeriríamos, necesariamente, un estudio que incluyera tanto más autores como más perspectivas, así como un estudio detallado de las formas de vida que hicieron posible sus transformaciones. Lo que buscamos aquí es localizar el papel que juega el concepto de *experiencia* en dos de los autores más influyentes en la construcción del *sujeto* en la Modernidad, para de esta forma poder atender a sus estructuras principales y así poder examinarlas críticamente.

La idea de un sujeto como fundamento de toda representación, a la manera kantiana, le parecía a Hegel algo demasiado ingenuo. La dialéctica hegeliana es un intento por mostrar que la razón puede ir más allá de los límites impuestos por Kant; es un intento por mostrar que la *experiencia posible* tiene formas mucho más variadas que las que Kant se quiso imaginar. La idea de lo absoluto, en Hegel, es el punto de partida y el punto de culminación de su pensamiento, por lo cual, todo análisis de cualquier concepto hegeliano debe ser pensado con referencia a la totalidad. Mientras que para Kant la totalidad era impensable bajo la forma legal de la *experiencia*, y el *noumeno* era algo inaccesible, la tarea de Hegel consiste en mostrar que, si algo puede ser pensado, entonces puede ser conocido o determinado. Sin embargo, Hegel no es más que un kantiano escéptico —lo cual no es poco—, puesto que retoma la noción kantiana de *experiencia* y sabe que en las posibilidades y el desarrollo de esta *experiencia* se encuentran las posibilidades mismas de eso que él llamó *espíritu*. Hegel, pues, intenta ampliar la noción de *experiencia* manejada por Kant y emprende la titánica labor de crear la substancia-sujeto. El sujeto en Hegel, el sujeto humano, es algo que se sobrepasa a sí mismo; es la conciencia, pero ella es la manifestación del *espíritu*: la totalidad que se manifiesta en constante movimiento dialéctico. Es comprensible, pues, que la *Fenomenología del espíritu* sea, así, la *ciencia de la experiencia de la conciencia*¹⁷, en donde el ser se manifiesta y se constituye en la conciencia misma, de modo que la *experiencia* deja de ser experiencia subjetiva u objetiva y se constituye como *experiencia absoluta*. Lo humano se constituye de esta forma, en Hegel, en la totalidad de un proceso progresivo —en el sentido de *mejoramiento*— que tiene lugar en la historia y que tiene como meta el saber absoluto. Es cierto que Hegel eliminó las distancias entre sujeto y objeto haciendo de la noción de *experiencia* un

¹⁷ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 60.

concepto más amplio en el cual sujeto y objeto, como partes de un mismo momento de la totalidad, pueden adquirir matices que rebasan las concepciones kantianas, sin embargo, su teleología orientada hacia el absoluto, nuevamente, limita las posibilidades del ser del *hombre* a la concreción o realización del saber absoluto, lo cual es visible de manera concreta en la ética heterónoma que se desprende de la dialéctica hegeliana. Desde la concepción básica del reconocimiento del otro, expresado en la dialéctica del señor y el siervo, se puede entrever el carácter externo o heterónomo de todo comportamiento moral, el cual, precisamente, nunca es totalmente autónomo, sino que siempre va de por medio la lucha a muerte entre las autoconciencias; de aquí hasta la conformación del Estado, la dialéctica se encarga de mostrar que el momento ético kantiano no es más que un momento dentro de la totalidad, puesto que la verdadera ética nace de la confrontación y la conformación de las moralidades históricamente constituidas. La *experiencia*, pues, se enriquece con Hegel, pero pierde autonomía frente a la *experiencia* kantianamente concebida.

Nuestra pregunta —mediante el rastreo histórico del concepto hombre—, ha alcanzado a esbozar el punto culminante de la *experiencia* como experiencia absoluta, en donde *lo humano*, lo que es el *hombre*, está constituido justamente por el desarrollo de esta *experiencia*. Es innegable el influjo que estos dos pensadores han tenido en nuestra cultura, en este sentido, parece que si cavamos con más precisión podremos encontrar el desarrollo preciso y las posibilidades de ser *humanos* que estas concepciones nos permiten. Sin embargo, vale la pena recordar que este no es, *stricto sensu*, nuestro objetivo, nuestra pregunta, pues. Si bien es cierto que la investigación debe cavar más hondo, también es cierto que esta no es la finalidad *per se* de nuestra pregunta. La pregunta, insistimos, es *¿cómo se llega a ser otro del que ya se es?* Hasta ahora hemos respondido introductoriamente, en lo que atañe al

concepto de *hombre*, a la pregunta *¿cómo se llega a ser lo que se es?* Somos *hombres*, nos guste o no, y el concepto *hombre* tiene su más inmediata referencia en los conceptos que hemos desarrollado hasta aquí.

Sabemos ahora que las nociones de *sujeto* y *experiencia*, con sus distintos matices, conforman nuestra idea de *hombre*; son ellas, pues, las que desde su conformación nos confinan a una determinada comprensión de nosotros mismos. Sabemos, por tanto, que si queremos rebasar nuestra idea de *hombre* debemos rebasar estas nociones para poder comprendernos a nosotros mismos de una manera distinta y ya no como *hombres*. Sin embargo, nuestra tarea no cae en el vacío, puesto que esta es una tarea que podemos encontrar en la escritura de Heidegger y a la cual debemos atender.¹⁸

Es relevante, sin duda, que desde *El ser y el tiempo* la escritura de Heidegger haya dejado de nombrar al *hombre* —es decir, todos y cada uno de nosotros mismos— como *hombre* y le haya nombrado *Dasein*, es decir, *un ente en cuyo ser le va este su ser*¹⁹. Con este pequeño gesto, al hablar sobre nosotros mismos, nos liberamos de la pesada carga que implica concebirnos como *hombres*; más aún, nos liberamos de la carga que implica decir *hombre* en la Modernidad, que es la época inmediata anterior de la cual la escritura de Heidegger intenta separarse. Hablar ya no de *hombre*, sino de *Dasein*, es, nos parece, la primera evidencia de que en la escritura de Heidegger podemos encontrar algunas pautas para ampliar y abrir —y no determinar— la noción de *hombre*, para poder ampliar nuestra propia autocomprensión. Heidegger pasa de una mirada antropológica o epistemológica a una

¹⁸ Heidegger no ha sido el único que ha intentado *llevar a cabo* esta tarea, Nietzsche, por supuesto, hizo su parte. Sin embargo, elegimos al primero por las razones que hemos mencionado estratégicamente en las notas 2, 5, 6 y 7, y por razones que aparecerán con claridad en las líneas siguientes.

¹⁹ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 21.

concepción estrictamente ontológica. El análisis existencial del *Dasein* muestra, fundamentalmente, que nosotros mismos no sólo somos *hombres* —entendiendo este concepto como se había definido en la Modernidad—, sino que ser *hombre* es sólo una de las posibilidades de nuestro originario *estado de abierto*.

En Heidegger el problema de *lo humano*, en la forma en la que lo hemos venido apuntando, puede ser comprendido, cuando menos, desde dos perspectivas fundamentales²⁰: 1) el problema de la constitución de la subjetividad en la Modernidad, es decir, de las determinaciones propias que se hacen de la subjetividad del sujeto en la Modernidad, de las cuales se deriva una cierta noción de *lo humano*,²¹ y 2) el problema de (todos) los humanismos, en los cuales se considera la *humanitas* del *homo humanus* determinada fundamentalmente por las características de la *paideia* griega y la *virtus* romana.²² Si bien ambas pautas interpretativas pueden comprenderse por sí mismas, vale la pena remarcar que son complementarias.

Heidegger, en *Kant y el problema de la metafísica*, en *La fenomenología del espíritu de Hegel*, y en *El concepto de experiencia de Hegel*, todos escritos después de *El ser y el tiempo*, parece ponernos al tanto del marco teórico que rodeaba, precisamente, a *El ser y el tiempo*. Es evidente que no se trata de los únicos autores que tenía como interlocutores implícitos pero, en lo que respecta al tema de *el hombre* y la subjetividad, es evidente que eran los autores centrales con los que dialogaba, pues representaban, justamente, la máxima expresión de la subjetividad moderna. Es el mismo Heidegger quien nos advierte que es en el concepto de *experiencia* de Hegel en donde se juega lo fundamental de la ontología

²⁰ Debe quedar claro, sin embargo, que, como tal, el problema de *lo humano* no existe en Heidegger, es decir, que no aparece formulado de esta manera en la escritura heideggeriana, sino que nosotros encontramos en ella las posibilidades de su tratamiento y resolución.

²¹ Esta perspectiva es analizada en el capítulo III de esta investigación.

²² Esta otra perspectiva se presenta en el capítulo IV de esta investigación.

hegeliana²³; y aunque en su interpretación de Kant descarta a la *experiencia* como tema central, su análisis considera a la filosofía kantiana como pieza clave para la construcción de una ontología de la subjetividad²⁴. No es casual, creemos, que en la *Carta sobre el humanismo*, texto en el cual el problema de *lo humano* se vuelve central, figuren los nombres, precisamente, de Kant, Hegel y Nietzsche. Heidegger critica y retoma a los dos primeros, y luego procede nietzscheanamente —por medio del lenguaje, la historia y lo originario— para hacer su diagnóstico de que la cultura (y *lo humano*) está fundamentada sobre la base de una interpretación técnica del pensar.²⁵

A través de los textos arriba citados se forma un arco uniforme que nos puede mostrar el desarrollo del problema del *hombre y lo humano* en el pensamiento de Heidegger. Se muestra que, para pensarnos a nosotros mismos, en Heidegger, no se trata ya de la constitución del sujeto, ni de la *essentia* de la *existentia*, ni siquiera de la *experiencia de la conciencia*, sino de la *Existenz* del *Dasein*. Es decir, se trata de una forma de comprendernos que intenta rebasar nuestra comprensión de nosotros mismos como *hombres*. Pero es claro que, sin este recorrido teórico previo, tal cosa para Heidegger habría sido imposible. Parece, por una parte, haber una sustitución de la fórmula kantiana de las *condiciones de posibilidad de la experiencia* por las heideggerianas *condiciones de posibilidad de la existencia*, es decir, que la forma y la función de las *categorías* kantianas fueron asumidas, criticadas y luego repensadas y reformuladas como *existenciaríos*, en los cuales el conocimiento y la legalidad del mismo —cuestiones centrales en el pensamiento kantiano— no son sino un segundo momento de nuestro originario *ser-en-el-mundo*. Por otra parte, también parece haber una

²³ Cf., Martin Heidegger, “El concepto de experiencia de Hegel”, en *Caminos de Bosque*, *passim*.

²⁴ Cf., Martin Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, *passim*.

²⁵ Cf., Martin Heidegger, “Carta sobre el humanismo”, en *Hitos*, *passim*.

transposición directa de la fórmula hegeliana sobre la *experiencia de la conciencia* a la fórmula heideggeriana en el sentido de la *existencia del ser-abí*, y esto es cierto sólo si primero se asume por completo toda la carga teórica que ronda en su especificidad a estos conceptos —categorías, existenciaros, conciencia, experiencia, existencia, *ser-abí*— dentro de cada fórmula, es decir, sólo si se asume que Heidegger piensa con Kant y con Hegel, que los critica, pero que, fundamentalmente, los retoma.

Con estos presupuestos sobre el problema del *hombre y lo humano*, pues, podemos intentar pensar a través de la escritura kantiana, hegeliana y heideggeriana, nuevamente, el mismo problema, podemos ver algunos de los alcances de sus propuestas, y podemos seguirlos pensando. De este modo, la pregunta *¿cómo llegamos a ser lo que somos?* nos ha señalado un camino. Más particularmente, la pregunta, bajo la misma fórmula, *¿cómo hemos llegado a ser hombres?* nos ha señalado el camino de la formación del concepto *hombre*. Nos exige ahora cavar en las minucias del concepto de *experiencia*²⁶ y nos promete dejarnos entrever un posible *cómo podemos ser algo más de lo que ya somos*, *cómo podemos ser algo más que hombres*²⁷. Abrir este camino nos dejará ver que *lo humano* nunca fue de veras nuestro.

²⁶ Tarea que se presentamos en el capítulo II de esta investigación.

²⁷ Posibilidad que exploramos en los capítulos III y IV.

CAPÍTULO II

LA EXPERIENCIA MODERNA Y SUS POSIBILIDADES EXISTENCIALES

I

Atender a *la experiencia moderna*, como tema, desde la ontología, implica atender a la constitución de la subjetividad que posibilita dicha experiencia. Sin embargo, el problema se desdobra también al contrario, puesto que la constitución de la subjetividad en la Modernidad depende en gran medida de las condiciones de posibilidad de la *experiencia* misma.¹ La *posibilidad de la experiencia* condiciona la subjetividad, y ésta condiciona su propia *experiencia posible*, es decir, la experiencia de *lo humano* mismo o lo que *el hombre* puede llegar a experimentar. Se advierten de inmediato dos sentidos de la palabra *experiencia*. Por una parte, la *experiencia posible* como *empiría*, como contacto con el mundo, como el despliegue de acciones y pensamientos en relación con un mundo externo; y por otra, en un sentido plenamente ontológico, la *posibilidad de la experiencia* como la instancia constitutiva de la subjetividad que nos hace posible dicho contacto o interacción. Ambos sentidos, es claro, son complementarios y casi inseparables, se refieren al contenido y a la forma de la *experiencia*,² en donde la forma delimita los contenidos. De esta manera, nuestra experiencia que

¹ La cuestión de la *experiencia* en la Modernidad tiene un sesgo eminentemente epistemológico, sin embargo, por razones que hemos explicado en el capítulo anterior, este enfoque nos permite entrever también un sesgo ontológico del mismo. Aquí atendemos a fundamentalmente a este último enfoque y aludimos al segundo sólo en la medida en que nos sirve para explicitar y reforzar el sentido ontológico de la *experiencia*.

² En adelante respetaremos estos lineamientos y escribiremos *experiencia* con cursivas cuando nos refiramos simultáneamente a los dos sentidos de la palabra; cuando no sea así, escribiremos *experiencia posible* o *posibilidad de la experiencia*, según sea el caso que se quiera denotar. La *experiencia posible*, para decirlo con más claridad, se refiere a lo óntico, y la *posibilidad de la experiencia* se refiere a lo ontológico.

como *hombres* podemos llegar a tener (la *experiencia posible*) está legalizada por la forma o las condiciones de posibilidad de la experiencia misma (la *posibilidad de la experiencia*). Dicho de otro modo: la *experiencia* que *el hombre* puede y debe tener se supedita, en la Modernidad, a la forma legal que nuestra constitución como sujetos nos permite.

El concepto de *experiencia*, tal y como lo hemos introducido, nace con Kant y culmina con Hegel, por este motivo exploraremos en sus escritos para poder esclarecer qué tipo de *experiencia* se posibilita a partir de la escritura de estos dos grandes momentos de la Modernidad. Como se puede ver, el interés de este trabajo es doble: por una parte, ver cómo se concibe al *hombre* desde la ontología planteada por estos autores —cómo se constituye ontológicamente— y, por otra, examinar las posibilidades ónticas de un *hombre* o *sujeto* concebido desde dicha ontología.³

II

Decir que el hombre es un ser racional no parece significar nada extraordinario o revolucionario, sin embargo, hacerlo como lo hizo Kant, sin duda lo es. El hombre kantiano es, ante todo, un ser racional; la razón es lo que lo distingue de entre todas las criaturas sobre la tierra.⁴ La razón no es una función en el

³ El horizonte problemático de esta investigación ha quedado planteado en la *Introducción* de la misma, sin embargo, vale la pena insistir en que el interés principal es investigar qué *modos de ser* en general se posibilitan desde la ontología del *hombre* moderno en el horizonte moral y ético del mismo, qué es lo que se le exige al hombre desde la ontología moderna. Asimismo, consideramos prudente advertir que de ninguna manera pretendemos elaborar un trabajo monográfico respecto de nuestros autores; estamos conscientes de que cada uno de los temas que se recorrerán para poder acercarnos a las ideas que nos interesan poseen en sí mismos polémicas fecundas que, sin embargo, no intentaremos responder; nuestro objetivo no es, *en este momento*, polemizar con los autores, sino intentar comprender el papel que juega nuestro tema dentro de su escritura.

⁴ Immanuel Kant, “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”, en *Filosofía de la historia*, Segundo principio, p. 42; *Crítica de la razón práctica*, p. 25.

hombre, un agregado, sino la esencia del mismo. Somos hombres porque somos racionales. Por lo tanto, si queremos saber qué es el hombre, debemos saber qué es esa razón. Preguntarnos por la naturaleza de nuestros sentimientos, por nuestros alcances, por nuestros límites, por las cosas, por nuestras relaciones con los otros y con nosotros mismos, se reduce en la filosofía kantiana a una sola y fundamental pregunta: la pregunta por la razón.

Decir que el destino primordial de la naturaleza humana radica en el progreso tampoco es nada novedoso hoy en día — esta idea suele aceptarse sin reservas, flota, por decirlo de alguna manera, en el ambiente— sin embargo, una vez más, decirlo como lo dijo Kant⁵ requiere de una serie de presupuestos teóricos que no necesariamente son explícitos en todos los casos. En el texto de 1784, titulado *¿Qué es la ilustración?*, Kant dice que el hombre está en un proceso de constante *ilustración*, e invoca a todos los hombres a que se atrevan a *pensar por sí mismos* para lograr consumir este proceso, pues es el destino de la razón —o del hombre, que es lo mismo. En este mismo texto, el imperativo *¡Ten el valor de servirte de tu propia razón!*⁶ es matizado y manejado de manera tal que en su ejercicio se garantiza, por una parte, el orden moral y político de la ciudad, así como la satisfacción y el cumplimiento ético de los individuos y, por otra, el constante proceso de ilustración, como individuos y como ciudad. Esto plantea una paradoja evidente, puesto que el uso de la razón garantiza la permanencia del orden y, simultáneamente, el progreso, que implica cambios necesarios del orden mismo. Kant sugiere que el uso de la razón puede contradecir el orden establecido y que en estos casos la obediencia a las leyes debe prevalecer, pero tiene una profunda confianza en que, si las disconformidades de la razón se expresan públicamente y dentro del marco legal, el orden puede cambiar por la vía del derecho

⁵ Immanuel Kant, “¿Qué es la Ilustración?”, en *Filosofía de la Historia*, p. 32.

⁶ *Ibid.*, p. 25.

para que, conforme a la razón, los principios del Estado y los principios del individuo puedan coincidir, a la manera en como se pretende que funcione la democracia.⁷ ¿Cuáles son los presupuestos ontológicos de un pensador que exige al hombre una tarea de esta índole?, ¿qué características ontológicas debe tener el hombre para poder servirse de su propia razón y así progresar?, ¿qué características debe tener la razón para poder cumplir con su propio destino?

El progreso para Kant es el *avance seguro* dentro de cualquier ámbito, y dicha *seguridad* consiste en el descubrimiento de una legislación universal o necesaria que se legitima a sí misma en el ámbito del conocimiento. Es decir, que todo progreso requiere, para su propia realización, la imposibilidad de que las premisas sobre las cuales descansa puedan ser falseadas; el avance tiene que ser firme, incontrovertible, universal, como los principios que lo sustentan. Si la razón quiere progresar, deberá, pues, encontrar principios universales sobre los cuales dar sus pasos. Ahora bien, la razón en Kant es pura y es práctica, lo cual equivale a decir que el hombre tiene un desenvolvimiento en el ámbito del conocimiento y en el ámbito moral. Esta división es artificiosa, puesto que en el fondo la razón es una sola, razón pura, pero es sumamente útil para demarcar los principios universales que la deben guiar en cada una de sus utilidades para así poder garantizar el progreso en cada uno de sus ámbitos.

Sin embargo, decir que la razón es la esencia del hombre no significa decir que el hombre es *únicamente* razón. Kant parecía saber a la perfección que, en su cotidianidad, en su existencia más viva, más patente, “los hombres no se mueven, como animales, por puro instinto, ni tampoco, como racionales ciudadanos del mundo, con arreglo a un plan acordado”⁸. Kant, como la tradición filosófica que le antecede, le reconoce al hombre su

⁷ Cf., *Ibid.*, *passim*.

⁸ Immanuel Kant, “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”, pp. 40-41.

animalidad pulsional. Si el hombre no fuera nada más que razón, no habría necesidad de crítica alguna, puesto que la razón se guiaría por sí misma, sin contradicción alguna. Decir que somos hombres porque somos racionales, como lo hicimos arriba, es más bien decir que tenemos una tarea que obedece al cumplimiento cabal, a la realización hasta sus últimas consecuencias, de aquella característica que le brinda al hombre su especificidad, su esencia. En palabras de Kant:

La Naturaleza ha querido que el hombre logre completamente de sí mismo todo aquello que sobrepasa el ordenamiento mecánico de su existencia animal, y que no participe de ninguna otra felicidad o perfección que la que él mismo, libre del instinto, se procure por la propia razón.⁹

Se concibe, pues, a la razón como la herramienta esencial que nos *realiza* como hombres. Ser hombre es ser racional, y como hombres es nuestro deber utilizar esta herramienta para su cumplimiento cabal: ser totalmente racionales. Sin embargo, esta afirmación necesita precisarse, puesto que *ser totalmente racionales*, en Kant, va más allá de la caracterización meramente ontológica del hombre, en cuanto a su constitución se refiere, y atañe al *uso* práctico y especulativo de la razón. Ser totalmente racional significa utilizar la razón de manera correcta.¹⁰ Surge, pues, un nuevo problema, a saber, el parámetro para establecer el uso correcto o incorrecto de la razón, ¿cuál es el uso correcto de la razón? La solución de Kant es ejemplar: utilizar la razón dentro de sus propios límites. Lo cual significa, en otras palabras, que para que el hombre pueda cumplir con su destino, que es el progreso, debe primero investigar su propia razón para saber cuáles son sus funciones, sus capacidades y sus limitaciones, y de

⁹ *Ibid*, Tercer principio, p. 44.

¹⁰ Puesto que la razón por sí misma, en su finitud, incurre en excesos y defectos.

esta manera su vida pueda encaminarse sobre pasos seguros en dicha dirección.

Establecer las funciones y los límites de la razón es el objetivo, precisamente, de la crítica kantiana. En la *Crítica de la razón pura* se examinan las condiciones de posibilidad del conocimiento científico, mientras que en la *Crítica de la razón práctica* se examinan las condiciones de posibilidad de los actos morales; y con ambos textos se forma en Kant aquello que se conoce como *metafísica de la naturaleza* y *metafísica de las costumbres*, respectivamente. Ambas *Críticas* atienden, propiamente dicho, a aquellas facultades trascendentales del sujeto que hacen posible su *experiencia* en el mundo. Establecer, pues, las condiciones de posibilidad de la experiencia servirá para determinar la *forma universal* de toda experiencia posible —en el ámbito del conocimiento y en el ámbito moral—, para que de esta manera los usos de nuestra razón queden *legalizados* bajo esta *forma*, dando como resultado que el hombre no incurra en excesos o defectos en la utilización de su razón.

Legalizar la *experiencia* implica, por una parte, establecer la *forma universal* en que la subjetividad hace posible una experiencia y, por otra, forzarnos a nosotros mismos a que toda experiencia posible sea enmarcada dentro de esta *forma*. De este modo, tanto en el ámbito del conocimiento como en el ámbito moral, la razón conoce —mediante la crítica— sus propios límites al establecer las condiciones de posibilidad de la *experiencia* misma. Y todo esto implica, por ende, que si el hombre tiene el valor para servirse de su propia razón y para acatar el mandato de la misma, se dirigirá irremediabilmente hacia el cumplimiento de su destino. Por el contrario, si la razón sigue infringiendo los límites que la crítica establece, su utilización seguirá siendo precaria, imprudente, y seguirá siendo incapaz de brindarnos principios indubitables que nos conduzcan hacia el progreso, tal y como dice Kant que ocurre con la metafísica, en donde la razón procede únicamente

por *meros conceptos* y prescinde de la *experiencia* y de la forma universal del conocimiento que se exige por medio de las condiciones de posibilidad de la *experiencia* misma.

Todo nuestro conocimiento —dice Kant— comienza con la *experiencia*.¹¹ Sin embargo —aclara— no todo nuestro conocimiento procede de ella.¹² El *comienzo* y la *procedencia* son instancias a las que debemos prestar atención. Si lo que queremos es establecer una legislación universal en lo que se refiere al conocimiento, entendiendo por legislación una *forma* universalmente válida del conocimiento mediante la cual podamos medir con seguridad los alcances y los límites del mismo para así poder dar pasos incontrovertibles hacia el progreso, entonces debemos distinguir entre que algo sea *de hecho* y que algo sea *de derecho*. Que una experiencia sensible nos diga que un fenómeno es, *de hecho*, de tal o cual manera no significa que, en todos los casos, y bajo cualquier circunstancia, el fenómeno será siempre igual; en este caso se pueden conocer los fenómenos, pero los *juicios de experiencia* que se deriven de este tipo de casos no tienen la validez universal que el verdadero conocimiento exige. En cambio, si decimos que la suma de los ángulos internos de un triángulo cualquiera es siempre igual a 180° , estamos diciendo algo que de ninguna manera, y bajo ninguna circunstancia, puede cambiar, es decir, nuestro conocimiento es seguro, universal, y para ello no necesitamos verificar todos y cada uno de los triángulos posibles —cosa por demás imposible—; aunque este criterio empírico de comprobación es algo que siempre debe estar cuando menos disponible y no debe contradecir nuestro juicio, los conceptos matemáticos *a priori* serían vacíos si no pudiésemos referirlos al sistema de la *experiencia posible*; se habla, en estos casos, de un conocimiento *de derecho*, que *es así porque así debe ser*, porque no

¹¹ Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, B1.

¹² *Idem*.

puede ser de ninguna otra forma. Decir que todo nuestro conocimiento *comienza* con la experiencia atañe a un orden temporal, fáctico, empírico —como el mismo Kant aclara—¹³, pero decir que no todo él *procede* de ella atañe al ámbito jurídico, al de la forma; quiere decir, en primera instancia, que nuestro conocimiento es una “composición de lo que recibimos mediante las impresiones y de *lo que nuestra propia facultad de conocer produce* (simplemente motivada por las impresiones) *a partir de sí misma*”¹⁴ y, en segunda, que hay cierto tipo de conocimientos *a priori* que no necesitan de la experiencia empírica para formarse. Y esta propiedad de producir conocimiento que tiene nuestra facultad de conocer es la que define, en general, la posibilidad del conocimiento mismo. Que una verdad sea válida para todo caso posible, pues, es un asunto que no atañe a la *experiencia posible* que nos ofrecen las cosas, sino a las *condiciones de posibilidad de la experiencia* puestas por el sujeto. Estamos diciendo, pues, que toda *experiencia posible* debe estar legalizada por la *forma de la posibilidad de la experiencia*.¹⁵

Si aceptamos, en este mismo sentido, que *a priori* significa *anterior* a la experiencia, en el sentido legal y no temporal de la palabra *anterior*, es decir, que para que se dé la experiencia es *necesario* que exista la condición de lo *a priori*, entonces podemos aceptar sin ninguna dificultad que las condiciones de posibilidad de la experiencia posible están dadas por ciertos principios *a priori* puestos por la subjetividad, los cuales le otorgan su validez a la *experiencia* misma. De esta manera, “al hablar de aquello en lo que consiste la experiencia misma como tal, no hablamos de cómo es cierto hecho, sino de *en qué consiste cierta validez*”¹⁶. Así, pues, para descubrir cómo es posible elaborar juicios sintéticos *a priori*, que

¹³ “[...] *en el orden temporal*, ningún conocimiento precede a la experiencia y todo conocimiento comienza con ella” (*Idem*).

¹⁴ *Idem* (Las cursivas son nuestras).

¹⁵ Cf., Felipe Martínez Marzoa, *Releer a Kant*, pp. 11-27.

¹⁶ *Ibid.*, p. 23 (las cursivas son del autor).

son los juicios que Kant considera como universalmente válidos, y así poder descubrir cómo podemos crear conocimientos universales y necesarios y así dirigirnos hacia el progreso, es necesario investigar cuáles son los principios *a priori* puestos por la subjetividad y que validan la *forma* legal de nuestra *experiencia*.

El sujeto trascendental kantiano —mediante las condiciones *a priori* de espacio y tiempo, y mediante la tabla de categorías— pues, es la condición de posibilidad de los fenómenos. La *experiencia* se *legaliza*, de esta forma, en el ámbito de los principios *a priori* constitutivos de la subjetividad.¹⁷ Sin embargo, una vez más es indispensable precisar estas afirmaciones. Al decir que toda *experiencia* es posible gracias a los principios *a priori* del entendimiento decimos que *la experiencia se legaliza*, que *el conocimiento es una legalidad*, y no decimos que todo conocimiento se produce *únicamente* en virtud de la productividad de la subjetividad trascendental. La naturaleza del hombre es una naturaleza *receptiva*, susceptible de ser afectada, y esto es lo que vuelve tan relevante esta noción de *experiencia*, puesto que si sólo se tratara de una razón que da forma a los fenómenos y es su único fundamento, el mundo, como algo externo, quedaría cancelado, no habría posibilidad de garantizar la existencia de las cosas ni de los otros hombres. La *experiencia* es, simultáneamente, actividad y pasividad; la subjetividad trascendental pone las condiciones para que los fenómenos aparezcan de una manera determinada, pero si no hubiera algo que se dejase construir como fenómeno, el fenómeno como tal no podría existir. Tal es la noción de *noumeno*, el mundo incognoscible por lo que es *en sí mismo*, y sólo determinable como fenómeno por la mediación de la subjetividad. Si Dios, la inmortalidad del alma o la libertad son

¹⁷ “el concepto puro y la intuición pura, las categorías y el tiempo, la forma del entendimiento y la forma de la sensibilidad, no constituyen otro tipo de dualidad que las dos caras de lo *mismo*, que hay una única *forma de la experiencia*” (Felipe Martínez Marzoa, *Op. Cit.*, p. 77).

en sí mismas reales, existentes, es algo que no podemos *conocer*, puesto que no hay un dato empírico que nos permita acceder a ellas en forma de conocimiento válido. Lo que el hombre puede conocer, lo que válidamente se puede concebir como conocimiento, se determina en el ámbito mismo de aquello que el hombre es; el hombre, para conocer, no depende ontológicamente de nadie más que de sí mismo y la relación con su mundo, un mundo que, por otra parte, se le presenta de una manera determinada en virtud de sus propias facultades.

Esta es la constitución ontológica del hombre que Kant sugiere mediante su concepto de *experiencia*, el cual se define desde la estructura del conocimiento. Este es el papel que juega la *experiencia* en la conformación de lo humano. Podríamos decir que la *experiencia* es lo que permite que el hombre sea lo que es, que lo regula, lo legaliza. Sin embargo, el hombre no es sólo un hombre de conocimiento científico, sino que es un hombre de acción, cabría decir, de acción moral —una acción que, vale la pena aclarar desde el inicio, está atravesada en todo momento por la instancia cognoscitiva y la legalidad de la misma a la que hemos aludido. La función práctica que Kant le reconoce a la razón es indispensable para que podamos entrever cómo un hombre concebido ontológicamente de tal manera puede tener acciones morales, y qué tipo de acción moral le está permitida. Dicho de otra manera, es necesario atender a la forma universal de la acción moral, a sus condiciones de posibilidad, para ver qué características deben cumplir nuestras acciones para que sean seguras y nos encaminen hacia el progreso. Así como en la *Crítica de la Razón pura* se trata de encontrar las condiciones de posibilidad de la *experiencia* para poder determinar qué nos es permitido conocer, en la *Crítica de la razón práctica* se trata de encontrar las condiciones de posibilidad de la experiencia moral para así poder determinar qué debemos hacer. La tarea de la *metafísica de la naturaleza* es fundar las leyes de aquello que es en la

experiencia, mientras que la tarea de la *metafísica de las costumbres* es fundar lo que debe ser por la libertad¹⁸. La primera *Crítica* descubre los principios *a priori* de la facultad de conocer, mientras que la segunda hace lo mismo con la facultad de desear.¹⁹

Como ya hemos establecido, la libertad es una idea que, por la experiencia empírica, nos es inaccesible como modo de conocimiento legal, sin embargo, en el uso práctico de la razón, se trata de demostrar que *esta cualidad corresponde en realidad a la voluntad humana*.²⁰ Una idea de fondo que recorre todo el pensamiento kantiano es la insuficiencia o incompletud, la finitud, pues, del hombre, es decir, de la razón. Como decíamos líneas arriba, el hombre es fundamentalmente razón, pero también es pasión, instinto animal.²¹ La razón, pues, no es absoluta. La tarea del hombre consiste en determinarse a sí mismo mediante la crítica para *realizarse* como hombre, completamente hombre, y dirigirse hacia el progreso. Pero esta determinación debe ser cuidadosa, el carácter no absoluto de la razón le impone a ella misma la tarea de criticarse y limitarse a sí misma para poder establecer principios universales que la guíen. Darse cuenta de su finitud la impulsa a determinar con precisión tales principios. Este mismo funcionamiento de la finitud en el ámbito del conocimiento se desenvuelve de manera análoga en el ámbito de lo moral. Se es libre porque se es finito, insuficiente; se puede elegir porque la razón no es unidireccional, completa, absoluta. La voluntad puede autodeterminarse sólo porque no está determinada ya. Se desea algo porque algo falta.

Suponer la libertad de la voluntad del hombre es necesario para abrir la posibilidad de los actos morales,²² estos son posibles si y sólo si la voluntad del hombre no está condicionada

¹⁸ Jean Lacroix, *Op. Cit.*, p. 74.

¹⁹ Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, Prólogo, p. 24.

²⁰ *Ibid.*, Introducción.

²¹ *Vid. Supra*, p. 4.

²² *Cf.*, Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, Prólogo.

causalmente por la naturaleza. Ya en la *Crítica de la razón pura* se dice que

debemos suponer una causalidad en virtud de la cual sucede algo sin que la causa de este algo siga estando, a su vez, determinada por otra anterior según leyes necesarias; es decir, debemos *suponer* una absoluta espontaneidad causal que inicie por sí misma una serie de fenómenos que se desarrollen según leyes de la naturaleza, esto es, una *libertad trascendental*. Si falta esta, nunca es completa la serie de fenómenos por el lado de las causas, ni siquiera en el curso de la naturaleza.²³

Esto atañe a la *libertad trascendental* del sujeto, pero, *en su sentido práctico*, la libertad es la independencia de la voluntad respecto de la imposición de los impulsos de la sensibilidad, lo cual significa que el hombre tiene la capacidad de determinarse espontáneamente a sí mismo con independencia de los impulsos sensibles.²⁴ Mediante la crítica a la facultad de conocer se establecen los límites del entendimiento respecto de las cosas que rebasan el marco legal de la *experiencia*, en la crítica a la facultad de desear se hace exactamente lo contrario, se le quita el derecho a ésta facultad de determinarse por medio de los objetos de la sensibilidad. Si la determinación de la voluntad descansara en el sentimiento de agrado o desagrado proveniente de un objeto de la sensibilidad, entonces le sería completamente indiferente por qué clase de representación es afectada y se entregaría a todos sus deseos, así fueran convenientes o inconvenientes, buenos o malos, lo cual imposibilitaría una cosa conocida como ley moral, dado que ésta descansa sobre una idea de bien.

La ley moral o principio práctico, pues, tiene la forma de *máxima* cuando es considerada como valedera sólo para el individuo, y tiene la forma de *ley práctica* cuando es valedera para la voluntad de todo hombre. Sobra decir que Kant buscaba esta

²³ Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*, B474 (las cursivas son nuestras).

²⁴ *Ibid.*, B562.

última *forma*. Una ley práctica universal debe contener el fundamento de determinación de la voluntad según la *forma* y no la materia del objeto de la voluntad. “Si una ley se separa de toda materia, es decir, todo objeto de la voluntad (como fundamento de determinación), no queda de esa ley más que la mera forma de una legislación universal.”²⁵ Es así como, alejados de todos los contenidos, la *forma* de la ley práctica es el fundamento de la voluntad. Y es así como el imperativo categórico, *obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal*,²⁶ tiene sentido; en la determinación de toda ley práctica debe haber una completa ausencia de contradicción; de lo que se trata es de que la voluntad, en la *forma* de su deseo, no se contradiga a sí misma. Por otra parte, establecer una legislación universal en el orden práctico exige, sin duda, que el objeto de la voluntad esté empíricamente determinado, es decir, que pueda ser expresable en conceptos; lo cual quiere decir que el entendimiento y la voluntad no pueden estar separados, ellos forman la unidad de la razón.

Conducirse conforme a los principios *a priori* que determinan la *experiencia* cognoscitiva y moral garantiza al hombre la universalidad de sus conocimientos y sus acciones, su avance seguro; por tanto, garantiza el estado de constante *ilustración* que Kant ve en el hombre, es decir, garantiza su progreso. El hombre de Kant es el hombre del *ius*, del derecho. El concepto de hombre que Kant maneja es, pues, el de un ser racional finito que necesita de principios *a priori* para determinar su conducta, así como para determinar su conocimiento.²⁷ La razón —el hombre— es en Kant una razón finita que necesita imponerse

²⁵ Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, Teorema III, p. 45.

²⁶ *Ibid*, § 7.

²⁷ *Cf.*, Eusebi Colomer, *Op. Cit.*, tomo I, p. 204.

leyes para auto-realizarse, es, ontológicamente, como diría Hegel, una *razón legisladora*.

III

Así como las *Críticas* de Kant intentan responder a las preguntas *¿qué puede conocer el hombre?*, y, *¿qué debe hacer el hombre?* la *Fenomenología del espíritu* de Hegel atiende a esta otra pregunta, muy parecida, pero más directa: *¿qué es el hombre?*, o, mejor dicho, *¿cómo está conformado lo humano?* Las preguntas kantianas, que por su forma misma atañen al ámbito de la epistemología y la ética, necesitan para su resolución la postulación de una ontología, es decir, que para resolver la cuestión de *qué puede conocer el hombre* y *qué debe hacer el hombre* se necesita responder, de una u otra manera, a la pregunta *¿qué es el hombre?*²⁸ Sin embargo, la filosofía de Kant se empeña por no contestar esta pregunta directamente, sino sólo a través de las preguntas anteriores; esto tiene una buena justificación, puesto que a Kant no le basta con decir que el hombre es una serie de principios *a priori* que constituyen la subjetividad trascendental y que hacen posible la *experiencia* en la unidad trascendental de la aperccepción, sino que Kant establece al hombre, fundamentalmente, como un deber. La constitución ontológica de la subjetividad en Kant apunta en todo momento a una tarea, dada su finitud y su capacidad de autolegislación. *Lo humano*, en Kant, *es una tarea* que se posibilita desde la ontología. Preguntar a la escritura kantiana simple y llanamente *¿qué es el hombre?* y pretender que se puede encontrar una respuesta *meramente* ontológica, es algo poco más que ingenuo; la respuesta a esta pregunta siempre será, aparte de ontológica,

²⁸ Jean Lacroix señala que Kant “en su *Lógica* afirma que las tres cuestiones que ha distinguido explicitan otra, más fundamental, que domina la antropología y la filosofía, a saber: ¿qué es el hombre?” (*Op. Cit.*, p. 11). Heidegger también menciona esta referencia en la *Lógica* de Kant, en su libro *Kant y el problema de la metafísica*, p. 175.

epistemológica, y sobre todo ética. Tal es la labor de la filosofía de Kant.

Hegel, en cambio, le concede a la filosofía una labor más modesta en cuanto a sus alcances —aunque parezca irónico—, pero no es menos exigente en cuanto al rigor de sus conceptos. A diferencia de Kant, para Hegel la filosofía no debe tocar los pliegues de la prescripción y se debe limitar a la descripción. La filosofía debe guardarse de pretender ser edificante,²⁹ puesto que ella sólo dispone de la realidad que es y que ya ha sido.

Para querer predicar y decir una palabra de cómo deba ser el mundo, la filosofía llega de todas maneras siempre tarde. Como pensamiento del mundo que es, la filosofía surge en el tiempo después de que la realidad ha completado su proceso de formación y está realizada. [...] el búho de Minerva inicia su vuelo al caer el crepúsculo.³⁰

Al contrario de lo que sucede en la escritura de Kant, en la cual no se quiere responder de manera directa qué es el hombre y sólo se responde qué debe ser, la escritura de Hegel no nos dice directamente qué debe ser el hombre, pero sí que nos dice qué es él en sus diferentes ámbitos. Sin embargo, en uno y otro caso se responde de manera indirecta, pero contundente, a las preguntas que se esquivan metodológicamente. Kant, al responder lo que debe ser el hombre, responde indirectamente qué es él; Hegel, al responder qué es el hombre, responde indirectamente qué debe ser. Y esto no es gratuito, puesto que ambas preguntas son inextricables, si respondemos qué es algo, respondemos al mismo tiempo cuáles son las posibilidades de ese algo y, viceversa, si respondemos cuáles son las posibilidades de algo, debemos dar cuenta de qué es lo que le permite a ese algo hacer tal o cual cosa, tener tales o cuales deberes.

²⁹ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 11.

³⁰ G.W.F. Hegel, *Filosofía del derecho*, p. 18.

Así, en el terreno de la descripción, la *Fenomenología del espíritu* es la exposición detallada del saber tal y como se manifiesta.³¹ Esta afirmación requiere precisiones que nos irán dirigiendo hacia el interés de este trabajo. El saber no es saber en abstracto, sino el saber de la conciencia, puesto que ella es el espacio en donde se manifiesta el proceso del saber. La *conciencia*, en sus distintas formulaciones en la escritura de la *Fenomenología* —conciencia natural, conciencia ingenua, autoconciencia, etc.—, no es sino aquello que Hegel concibe como *el hombre*, es decir, todos y cada uno de nosotros. La descripción detallada de todos los contenidos de la conciencia, el devenir del saber,³² es lo que se expone en la *Fenomenología* y es lo que Hegel intenta decir que es el hombre en su desarrollo. La tarea, al decir que es la exposición del saber, parece una tarea epistemológica, sin embargo, como el saber es inseparable de la conciencia que lo sabe, y como la exposición versa sobre las *configuraciones de la conciencia* en el devenir de ese mismo saber, la investigación es de corte ontológico, dado que se intenta averiguar *qué es la conciencia* dado un cierto contenido de su saber.

La pregunta hegeliana por el hombre no se reduce a un hombre individual, y no se trata tampoco de un sujeto trascendental, sino que se parte siempre de la totalidad de ese ámbito que han creado los hombres a lo largo de toda su historia, lo humano: la cultura, el saber, el *espíritu*. El planteamiento de Hegel parte de la totalidad y culmina en ella. La pregunta por el hombre se hace desde lo humano, desde aquello que ya ha sido y es el hombre. ¿Qué es lo humano? Una totalidad ¿Esta totalidad ha sido siempre la misma? No, ella ha llegado a ser la que es. El devenir dialéctico del *espíritu* —lo humano— se manifiesta análogamente en el devenir dialéctico mismo de la conciencia —el hombre. Lo humano sólo puede concebirse como algo

³¹ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 54.

³² *Ibid.*, p. 21.

históricamente *formado*. El hombre se hace a sí mismo en su historia. Por eso es de radical importancia dejar en claro que, en Hegel, lo humano se define en el proceso de *formación* de la conciencia y no en la *forma* trascendental de la subjetividad, como se define en Kant. Esta es una de las diferencias principales en la ontología de ambos pensadores, que iremos explorando paulatinamente. Sin embargo, a pesar de las diferencias, también encontramos similitudes irrenunciables en ambos planteamientos, similitudes que de igual manera iremos explorando sin la finalidad de agotarlas más que para el interés de nuestro trabajo.

Un fragmento de la *Fenomenología del espíritu* señala que la descripción de las formaciones de la conciencia que se hace en esta obra puede entenderse, en palabras del propio Hegel,

como el camino de la conciencia natural que *pugna por llegar al verdadero saber* o como el camino del *alma* que recorre la serie de sus configuraciones como otras tantas estaciones de tránsito que su *naturaleza* le traza, depurándose así hasta elevarse al *espíritu* y llegando, *a través de la experiencia* completa de sí misma al conocimiento de *lo que en sí misma es*.³³

Esto señala un camino, señala que la conciencia avanza y que avanza hacia el *verdadero saber*, y señala también que lo hace a través de la *experiencia*. Lo anterior puede decirse de otra forma, puede decirse que el hombre particular debe elevarse al espíritu de la totalidad, de lo humano, mediante la *experiencia completa* de sí mismo. Se señala, pues, un deber, una meta, algo hacia lo que el hombre se dirige. La descripción fenomenológica hegeliana se encarga de describir aquél camino que el hombre ha seguido *en su experiencia* para llegar a ser lo que es. Por eso la *Fenomenología* es *la ciencia de la experiencia de la conciencia*.³⁴ La *meta* de la conciencia, esto es, el conocimiento de lo que en sí misma es, es el *saber absoluto*.

³³ *Ibid.*, p. 54 (las cursivas son nuestras).

³⁴ *Ibid.*, p. 60.

Para Hegel, la humanidad ya ha alcanzado su fin, que es el saber en el cual el objeto corresponde al concepto y el concepto al objeto, es decir, el *saber absoluto*.³⁵ Por tanto, todo hombre debe dirigirse hacia ese lugar que ya ha sido alcanzado por el *espíritu*.

Lo anterior, lejos de ser abstracciones sin referente, atañe a la constitución misma de los individuos en una comunidad. La escritura de Hegel nos sugiere que un individuo nace en una cierta conformación cultural, en una cierta configuración del *espíritu*, y que esta configuración es el resultado del devenir de sí mismo en el saber de cada una de las conciencias individuales. La labor de los individuos, pues, es hacer suya esta configuración por medio de su *experiencia* y así saberse a sí mismos, en su autoconciencia, como parte de ese *espíritu*. Hegel encontró en su época la culminación del devenir para ser autoconsciente del *espíritu*, pero esto no quiere decir que la historia termine como proceso fáctico, sino solamente que el proceso de autoconciencia, de autoapropiación, ha concluido, y que todo hombre, después de ese momento, está en condiciones de acceder a ese saber.

Ahora bien, decir que la conciencia se hace a sí misma en su *experiencia*, y que a través de la *experiencia* se puede alcanzar la elevación hacia el *espíritu*, suscita ciertas preguntas que aquí debemos hacer. Dados los intereses de esta investigación, las preguntas fundamentales ante una concepción de esta magnitud son, ¿qué características ontológicas tiene la conciencia para poder posibilitar que mediante su *experiencia* se alcance el saber absoluto?, ¿qué es y qué hace la *experiencia*?, ¿cómo modifica la *experiencia* a la conciencia? Si trasladamos las preguntas al horizonte en el cual el hombre se entiende como sujeto, podemos formular una sola pregunta, a saber, ¿cuál es la constitución ontológica del sujeto hegeliano y qué papel juega la *experiencia* en ella?

³⁵ *Ibid.*, p. 55.

Hegel, decíamos, no es más que un kantiano escéptico, lo cual no es poco.³⁶ Su escritura parece revelar que descrea de la subjetividad trascendental como fundamento de toda representación; la subjetividad trascendental, para Hegel, no es más que meras posibilidades del pensamiento y desbordantes conceptos desprovistos de toda realidad.³⁷ Para Hegel, la constitutiva *receptividad* del sujeto kantiano fuerza al entendimiento a pensar solamente lo finito³⁸; no significa, como significa en la escritura de Kant, la garantía de un mundo externo, la garantía de que el entendimiento humano necesita de la intuición, la garantía de que existe un mundo fuera de nosotros por el cual somos afectados, el testimonio de una subjetividad finita; por el contrario, que el mundo sólo pueda ser conocido en forma de fenómenos, significa para Hegel el engendro de meras *quimeras cerebrales*.³⁹ La distinción entre *noumeno* y *fenómeno* le parece a Hegel demasiado idealista, le parece motivo suficiente para otorgarle a la filosofía de Kant el mote de idealismo subjetivo. “La filosofía kantiana hace que la esencialidad recaiga de nuevo en la conciencia de sí, pero no es capaz de infundir realidad alguna a esta esencia de la conciencia de sí o a esta conciencia pura de sí, ni es capaz tampoco de poner de manifiesto en ella misma el ser”⁴⁰. Sin embargo, también reconoce en Kant avances significativos, como el reconocimiento de la libertad⁴¹ y la descripción del espacio y el tiempo como formas de la intuición sensible, siempre y cuando se prescindiera en ellas lo que corresponde a lo que Hegel llama idealismo subjetivo⁴². En lo tocante al concepto de *experiencia*, que es el que nos interesa

³⁶ Cf., Capítulo I, p. 11.

³⁷ G.W.F. Hegel, *Fe y saber*, p. 65.

³⁸ G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, tomo III, p. 427-28.

³⁹ *Ibid.*, p. 424.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 420.

⁴¹ *Ibid.*, p. 419.

⁴² G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, §254-258.

seguir, Hegel también hace un comentario al respecto en su interpretación de Kant:

El entendimiento pensante es, por tanto, evidentemente la fuente de las distintas categorías; pero, como éstas son vacías por sí mismas, sólo adquieren una significación al entrar en contacto con la materia múltiple dada por las percepciones, los sentidos, etc. Pues bien, este enlace de las materias dadas por la sensibilidad con las categorías es cosa de la *experiencia*, es decir, de las sensaciones reducidas a categorías; y esto, y no otra cosa, es siempre el conocimiento [...] el descubrimiento en la experiencia de estas dos partes integrantes [lo necesario y lo contingente] constituye sin ningún género de duda un análisis certero.⁴³

La escritura hegeliana, pues, reconoce que el conocimiento se juega en la *experiencia* y que ésta es la unión de lo contingente y lo necesario —en vocabulario hegeliano, lo contingente es el objeto, y lo necesario es el concepto; en vocabulario kantiano, lo contingente es la materia de la sensibilidad, y lo necesario son los principios *a priori*. Sin embargo, partiendo de aquí, dice Hegel, Kant llega “al resultado de que la experiencia sólo capta fenómenos y de que a través del conocimiento, obtenido por la experiencia, no conocemos las cosas tal y como son en sí sino solamente en forma de leyes de la intuición y de la sensibilidad.”⁴⁴ La diferencia es clara. En la filosofía de Hegel el saber absoluto es la ausencia de contradicción entre objeto y concepto, mientras que en Kant, dadas las facultades del sujeto, el objeto es siempre *fenómeno*, por lo cual nunca es posible su identidad con el *noumeno*.

⁴³ G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, tomo III, p. 430 (las cursivas son de Hegel).

⁴⁴ *Idem*.

El saber absoluto es imposible para Kant, mientras que el saber fenoménico es una quimera para Hegel.⁴⁵

Si el sujeto hegeliano no es subjetividad trascendental, pero sí está constituido por la *experiencia*, y ella es la unión en devenir en el conocimiento entre lo necesario y lo contingente —el concepto y el objeto—, y si aceptamos también el paralelismo *denotativo* —que no semiótico y semántico—, de las palabras *hombre*, *sujeto* y *conciencia* podemos seguir preguntando, ¿qué es el sujeto hegeliano constituido por la *experiencia*?

Es necesario atender a la particular noción que Hegel se hace del sujeto. En el conocimiento todo depende, dice Hegel, “de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como *substancia*, sino también y en la misma medida como *sujeto*”.⁴⁶ Substancia y sujeto, pues, no son lo mismo en el pensamiento hegeliano. Substancia es, precisamente, lo que subyace, la esencia; mientras que el sujeto tiene una concepción diferente. Nuestro pensamiento está acostumbrado a pensar las cosas bajo la forma sujeto-predicado, bajo la forma A es B, de modo que B es sólo un agregado del sujeto A esencial; la lógica hegeliana nos impele a pensar al devenir como fundamento de toda realidad; bajo la lógica tradicional, decir que A es igual a A —fórmula pensada como la máxima intelección posible, como el principio de no contradicción— es irrefutable, en cambio, para Hegel esta es una fórmula vacía, una mera tautología; en la realidad una cosa nunca es idéntica a sí misma, está en constante devenir, decir que A es igual a A es algo que solamente es posible en el pensamiento abstracto, por eso la escritura de Hegel nos impele a aprehender las cosas de modo distinto, nos impele a concebir al sujeto como

⁴⁵ No es el objetivo de este trabajo continuar una polémica entre Kant y Hegel, sólo intentamos señalar cómo se da el tránsito del concepto de *experiencia* de uno a otro. Sin embargo, creemos prudente observar que la lectura hegeliana, a nuestro parecer, no hace justicia a la noción kantiana de *receptividad*, y es por ello que considera a su filosofía como un idealismo subjetivo.

⁴⁶ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 15 (las cursivas son nuestras).

algo cambiante, en movimiento, nos obliga a pensar que cuando decimos A estamos diciendo que A está dejando de ser B y que comienza a ser C.⁴⁷ Hay, pues, que aprehender y expresar lo verdadero como una substancia en constante cambio, como sujeto. La substancia-sujeto, estrictamente hablando, no es en Hegel una entidad, sino la formalidad del proceso de lo real, la mediación, la pura negatividad. “La substancia viva es [...] el ser que es en verdad *sujeto*”.⁴⁸ El proceso, la operación, la marcha, la *méthodos*, es lo verdaderamente constitutivo del *Sein* que es substancia y sujeto.⁴⁹ Esta formalidad del proceso se manifiesta por igual en el movimiento de autoformación del *espíritu* y la *conciencia*, por ello, podríamos decir que tanto la *conciencia* como el *espíritu* son sujeto o, cuando menos, podríamos decir que son parte del sujeto. Sin embargo, como nuestra pregunta es por el hombre, debemos situar esta formalidad del proceso en la conciencia.

El hombre —la conciencia— es una substancia móvil cuya esencia es el saber, un saber en constante movimiento, en constante contradicción, en constante formación dialéctica, por ello su substancia puede ser determinada solamente desde la totalidad, desde el final del proceso de su constitución.⁵⁰ El sujeto en Hegel —el sujeto humano— es la conciencia en sus distintas *formaciones*, por eso el sujeto humano nunca es una sola cosa, es conciencia cambiante —conciencia natural, conciencia ingenua, razón legisladora, conciencia infeliz, etc. Decir que el hombre, desde el punto de vista de la totalidad, es autoconciencia libre de

⁴⁷ Cf., G.W.F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, §115; *Fenomenología del espíritu*, p. 15.

⁴⁸ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 15 (las cursivas son de Hegel).

⁴⁹ Cf., Felipe Martínez Marzoa, *Hölderlin y la lógica hegeliana*, pp. 59-65.

⁵⁰ “Lo verdadero es el todo. Pero el todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo. De lo absoluto hay que decir que es esencialmente *resultado*, que sólo al *final* es lo que es en verdad, y en ello precisamente estriba su naturaleza, que es la de ser real, sujeto o devenir de sí mismo (G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 16. [las cursivas son de Hegel]).

contradicciones entre objeto y concepto implica señalar el camino de lo que ha sido el hombre, o la conciencia, a través de todas sus *formaciones*. El paralelismo que hay entre el *espíritu* y la *conciencia* nos dice qué es el hombre en el ámbito de la descripción fenomenológica —el de la ontología. El hombre no es animal o razón, ni únicamente facultades ontológicas que fundamentan su existencia óptica, no es una esencia que posibilita el conocimiento o la vida, algo inmutable, sino conciencia que se manifiesta en la vida como un cierto saber que es distinto a cada momento y que obtiene de ella ese saber; negación y negación de la negación; la conciencia misma es esa vida y ese saber; es un proceso cuyo desarrollo es la manifestación de la Idea. El *espíritu* —*lo humano*—, en cada uno de sus momentos, nos dice qué es el *hombre* en cada uno de ellos, pero la idea de *hombre* es la que permite el desarrollo de *lo humano*, se autoconforman. *Lo humano* y el *hombre* se unen en Hegel, se hacen co-dependientes, *lo humano* hace al *hombre* y el *hombre* hace *lo humano*. En Hegel lo óptico y lo ontológico son completamente inseparables, y la *experiencia* es lo que los une.

Ahora bien, una vez esbozado qué es el hombre, es prudente cavar más hondo sobre el papel que juega la *experiencia* es su formación. La *experiencia*, decíamos atrás, es la constante tensión entre lo contingente y lo necesario en el ámbito del saber, la tensión entre el objeto y el concepto, de modo que de todas sus batallas se logra necesariamente la liberación de sus contradicciones: el saber absoluto. El escenario de dichas confrontaciones es la conciencia misma, ella es lo que es en virtud del episodio de lucha que se esté llevando a cabo. Hasta aquí, lo dicho no es más que una paráfrasis de cosas que ya habíamos mencionado. Lo relevante de la escritura hegeliana radica en la caracterización de la *experiencia* como *experiencia absoluta*. Si el punto de partida del pensamiento hegeliano es el absoluto, entendiendo por tal el *espíritu* de lo humano, y si la *experiencia de la conciencia* es totalmente análoga a la *experiencia del espíritu*, entonces

la *experiencia* es también absoluta, en el sentido de que todo hombre debe recorrer su camino para eliminar sus contradicciones. Hegel retoma el concepto de *experiencia* kantiano como aquél concepto que hace posible la constitución de lo humano en la tensión de lo contingente y lo necesario, y lo libera de la subjetividad trascendental para poder pensarlo como la manifestación y constitución de lo humano mismo, de modo que ya no es *experiencia posible* o *posibilidad de la experiencia*, sino *experiencia de la conciencia* que debe dirigirse hacia la *experiencia absoluta*. La *experiencia* no tiene una *legalidad* en Hegel —salvo el proceso dialéctico-formal de su autoformación—, sólo tiene un *desarrollo* que él se encarga de describir. Y es precisamente en la descripción de este desarrollo en el cual se muestran formaciones de lo humano que son capaces de describir con mayor agudeza algunas situaciones en las que la filosofía de Kant se muestra, francamente, ingenua.

Hegel, pues, al describir, y no prescribir, lo humano, nos dice qué es el hombre, sin embargo, como ya señalamos, quizá muy a su pesar, también nos dice qué debe ser el hombre.⁵¹ La experiencia ética y moral hegeliana no parte de una universalidad ni de una legalidad *a priori* de la razón práctica, sino que parte, precisamente, de la *experiencia* vivencial primaria de una autoconciencia con otra autoconciencia, vista, claro, desde la totalidad. La mediación es lo constitutivo de toda *experiencia*, de modo que, para que el hombre alcance a realizar absolutamente su *experiencia* moral, es necesario que recorra toda la serie de mediaciones —los momentos de negatividad— por las que ha pasado el *espíritu*. La lucha por el reconocimiento que se da entre

⁵¹ El deber ser del hombre no debe confundirse como una coacción, sino como un proceso inmanente de realización de la Idea de la libertad. La libertad es la esencia del sujeto, de modo que el proceso de concreción del *espíritu* puede entenderse, a la par que como el proceso de la emancipación de las diferencias entre objeto y concepto en el saber, como el proceso de la realización de la Idea de la libertad. En este sentido, el hombre *debe* hacer concreta, objetiva, esta idea.

las autoconciencias, y el lugar que una de ellas ocupa como señor y la otra como siervo, es lo que Hegel reconoce como el ámbito primario de nuestra experiencia moral; el ámbito de la lucha en la necesidad de ser reconocido por los otros tal y como nos reconocemos a nosotros mismos; el ámbito de la defensa de nuestra libertad, en donde va de por medio nuestra vida.⁵² Una vez que se convierte en razón, la conciencia práctica adquiere la certeza de la unidad entre la substancia ética de su comunidad y su propia individualidad, lo cual suscita una nueva lucha por encontrarse a sí misma dentro de la eticidad del pueblo. La experiencia ética del mundo comienza en la verdad reconocida por la autoconciencia de que ella misma es parte de una comunidad.⁵³ En este saberse a sí misma como parte de una comunidad, la conciencia atraviesa por una serie de formaciones y mediaciones que poco a poco van haciendo más corta la distancia entre objeto y concepto, de modo que las leyes que se van estableciendo en la comunidad de autoconciencias se acercan de igual manera hacia esa ausencia de contradicción hasta que el deber no puede adoptar la forma de algo ajeno a la propia autoconciencia.⁵⁴ La familia, la comunidad y, finalmente, el Estado, se conciben en Hegel como el espacio en el cual se conforma la vida ética de los individuos.⁵⁵ Toda legislación nace a través de las mediaciones de la propia autoconciencia y de su relación con otras autoconciencias. De esta forma, el Estado es concebido por Hegel de la siguiente manera:

El Estado es la realidad de la Idea ética; es el Espíritu ético en cuanto voluntad manifiesta, clara para sí misma, sustancial,

⁵² Cf., G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 116.

⁵³ Cf., *Ibid.*, p. 212.

⁵⁴ Cf., *Ibid.*, p. 352.

⁵⁵ Hacer una descripción detallada de las configuraciones de la conciencia no es una tarea que ataña a nuestros intereses. Intentamos mostrar, simplemente, la forma de las transformaciones de las figuras éticas de la conciencia, para así poder ver las posibilidades del hombre y lo humano.

que se piensa y se sabe. En las costumbres el Estado tiene su existencia inmediata; y en la autoconciencia del individuo, en su conocer y actividad, tiene su existencia mediata; y esta autoconciencia, por medio de los sentimientos, tiene su libertad sustancial en él, como su esencia, fin y producto de su actividad.⁵⁶

La totalidad en el ámbito de lo ético, el Estado, tal y como lo concibe Hegel, es la meta del hombre en este mismo ámbito. El progreso del hombre hacia este específico lugar está dado por la descripción de la fenomenología hegeliana. Ser hombre, parece, no es una tarea de autoleislación, sino un proceso inmanente e ineludible del hombre. El hombre, pues, es la totalidad de su *experiencia*.

IV

En el ámbito no-filosófico, y de manera triste y sorprendente en el propio ámbito filosófico, es común que lo que Kant y Hegel establecieron sea escasamente examinado. Sin atender a la valiosa sugerencia que hizo Marx respecto de Hegel, suele tratarseles como “perros muertos”, como meros “objetos de estudio” o como mera curiosidad erudita. Sin embargo, aquello que de alguna manera instituyeron Kant y Hegel en la cultura moderna es algo a lo que deberíamos atender por razones más vitales, puesto que sus consideraciones sobre la subjetividad y sus nociones de deber son formas de pensamiento que todavía subyacen ensortijadas en nuestras formaciones y deformaciones culturales. Aunque no estemos al tanto de las condiciones *a priori* de la sensibilidad y el entendimiento, aprendemos en la vida cotidiana, mediante la educación, a concebirnos como sujetos de conocimiento, aprendemos a relacionarnos con el mundo de modo que el mundo es algo que debe determinarse mediante el conocimiento. La relación teórica con el mundo es la que más

⁵⁶ G.W.F. Hegel, *Filosofía del derecho*, § 257, p. 242.

positivamente se valora en nuestras sociedades, y es a partir de esta relación teórica que establecemos nuestros comportamientos *racionales* con el mundo y con los otros *sujetos*. La racionalidad científica se nos impone así como una forma de valoración del mundo, como el medio adecuado para ser totalmente libres y progresar en todos los ámbitos que constituyen la esfera de lo humano. Sin embargo, la sobrevalorada racionalidad científica en nuestras sociedades parece no darse cuenta de que este modo de aprehender el mundo deja de lado aspectos fundamentales e irrenunciables del mismo. Esta sobrevaloración se nos vuelve, sin que nos demos cuenta, en una discriminación indiscriminada en contra de todos aquellos saberes y comportamientos que no cumplen con la exigencia de la científicidad. La virtud misma de los pueblos suele determinarse desde el ámbito exclusivo de este tipo de racionalidad excluyente.

Ilustrarnos —esta exigencia que hacía Kant a los hombres para que se atrevieran a pensar por sí mismos—, por otra parte, se nos traduce ahora en un afán de saber enciclopédico e irreflexivo. Parece como si en la actualidad la ilustración tuviera como consigna *el saber por el saber*, sin atender, en su propiedad, a la especificidad de los actos éticos y políticos —entre otros—, imposible de ser atendida exclusivamente por este tipo de racionalidad. Una persona ilustrada, en la actualidad, es tan solo una persona que sabe muchas cosas, y esto suele ponderarse de manera positiva. Sin embargo, la interpretación utilitaria y técnica del saber ha provocado el crecimiento desmesurado de saberes que, sin darnos cuenta, poco a poco actúan contra nosotros mismos. Nuestras *producciones racionales* contradicen, sin advertirlo, nuestras supuestas *convicciones racionales*.

Tener al progreso como uno de nuestros ideales humanos más queridos da forma y sentido a todas nuestras acciones. La marcha incesante de la *humanidad* hacia el progreso científico y

tecnológico parece ignorar aquella sentencia lapidaria de Walter Benjamin en la que nos anunciaba que *todo documento de cultura es también un documento de barbarie*⁵⁷. El *avance* es, siempre, un retroceso, y más aún cuando se cree que el saber, por sí mismo, proporciona este avance.

En la escuela, al menos en primaria y secundaria, por lo general se enseña la historia en sentido hegeliano, como una serie de procesos que se han ido sucediendo y que han contribuido a la libertad de los hombres. Nos concebimos a nosotros mismos como la culminación de la humanidad en el reino de la libertad, y ya Nietzsche se encargó de mostrarnos el peligro, *para la vida*, que subyace en esta consideración.⁵⁸

El mundo se nos ha convertido en un instrumento, en una herramienta, en un objeto de conocimiento, el cual debemos determinar bajo una determinada concepción de la verdad para que podamos progresar. Esta actitud científicista frente al mundo domina también nuestras relaciones sociales, en las cuales implosiona, casi sin darnos cuenta, nuestra racionalidad. La razón en el ámbito social ha terminado por convertirse en la justificación perfecta de la dominación y la barbarie. La defensoría de los *derechos humanos* puede llegar a convertirse en la coartada perfecta para legitimar una serie de actos de la más alta y sofisticada barbarie que pueda ser concebida. Los *buenos modales* y la *buena educación*, tan racionales comportamientos, esconden casi siempre tras de ellos una profunda idea de domino, la cual permanece velada por la elegancia y el buen gusto. La *estigmatización* que hemos hecho de cierto tipo de violencia parece obedecer a un afán por ocultar la violencia implícita que esconden todos y cada uno de nuestros actos⁵⁹. El *neurótico*

⁵⁷ Walter Benjamin, “Sobre el concepto de historia”, en *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, tesis VII.

⁵⁸ Cf., Friedrich Nietzsche, *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida*, *passim*.

⁵⁹ Para ahondar sobre la *estigmatización* de la violencia, véase: Rafael Ángel Gómez Choreño, *Apuntes para una genealogía de la violencia*, Introducción.

malestar de Occidente tiene sus cimientos en una cierta comprensión de nosotros mismos como *hombres*, como sujetos, a partir de la cual determinamos nuestro mundo y a nosotros mismos, sin darnos cuenta de que esta determinación termina por cancelar la multiplicidad de sentidos que acaece en los fenómenos. Por querer ser racionales y querer actuar conforme a la razón, olvidamos que esta razón es sólo un tipo específico de razón y terminamos siendo más *inhumanos* de lo que nos gustaría aceptar.

Nuestros comportamientos *tan racionales, tan buenos, tan humanitarios*, intentan ceñirse a las nociones de deber que todavía se ajustan a la subjetividad pensada modernamente. Puede ser que Kant y Hegel no se mencionen, pero ellos le enseñaron a la humanidad moderna cómo ser *verdaderamente* humana. Seríamos un poco más afortunados si se siguieran al pie de la letra sus enseñanzas, pero esto es imposible. Lo que queda de ellos son solamente los remanentes desgastados de una racionalidad absoluta que tiene una finalidad inmanente: el progreso. Si no estamos dispuestos a reconocer esto, si seguimos pensándonos como hombres con una finalidad determinada y un papel también determinado dentro de la totalidad de los entes, el camino que nos queda por recorrer no se ve muy afortunado.

Las condiciones ópticas que posibilita la constitución ontológica de la subjetividad kantiana nos imponen una idea de bien francamente inalcanzable, nos ofrecen una idea formal de la acción que, al llenarse con contenidos específicos, resulta más problemática de lo que el mismo Kant estaría dispuesto a reconocer. Mientras que la riqueza y los matices que el pensamiento hegeliano otorga a la *experiencia* humana se hunden en la oscuridad de una finalidad que se ciñe a una determinación dada por un tipo específico de totalidad de lo humano. Por eso es urgente atender a nuevas concepciones de nosotros mismos que nos permitan nuevas maneras de relacionarnos con el mundo, por

eso es urgente rebasar nuestra actual *condición humana*, por eso es urgente dejar de comprendernos a nosotros mismos sólo como hombres y dismantelar las estructuras de la subjetividad moderna que constituyen nuestra *experiencia*, para así poder autocomprendernos como algo distinto y con distintas posibilidades de las que ahora se nos imponen.

El hombre, entendido modernamente, se define como sujeto que se construye en su *experiencia*. Esto, como hemos visto, nos determina a una específica consideración de nosotros mismos y hace que nos experimentemos de una manera determinada e inconveniente. Una vez que hemos explicitado estos presupuestos, nuestra labor consiste en abrir nuestro ser a otro tipo de *experiencia*, una *experiencia* más originaria del mundo y de nosotros mismos que pueda sacarnos de nuestro malestar. Dicha posibilidad, en el capítulo siguiente, la intentaremos buscar en la escritura de Heidegger.

CAPÍTULO III

EXPERIENCIA Y EXISTENCIA

I

En el ámbito que enmarcan las ontologías kantiana y hegeliana, el hombre siempre está supeditado a una cierta interpretación de la racionalidad en la cual éste tiene un destino o un propósito, una función que cumplir que se define en torno a la concepción misma de la razón. Es cierto que la capacidad de autodeterminación que tiene el sujeto kantiano, dada su ontología, es una facultad que debemos considerar como irrenunciable dentro de cualquier planteamiento que pretenda dar cuenta de nosotros mismos, pero también es cierto que todo sujeto está inscrito en un horizonte de sentido que hace que esta autodeterminación no pueda, de ninguna manera, tener el carácter autónomo absoluto que Kant le concedió. En este sentido, la descripción fenomenológica hegeliana parece dar cuenta de una manera menos ingenua de aquello que instauro la noción de deber en el hombre y dota de sentido a sus acciones, así como de lo humano en general; sin embargo, puesto que la descripción fenomenológica se hace desde lo ya dado en un momento determinado de la historia, parecería que el hombre tiene un destino que no puede eludir, y su deber se establece siempre desde lo dado en el mundo ético de su comunidad y desde una determinada interpretación de la razón; si aceptamos la verdad del *espíritu objetivo* hegeliano, necesariamente debemos reconocer su imposición a la conciencia; la ontologización del *espíritu objetivo* hace que éste tenga una primacía, también ontológica, sobre todas y cada una de las autoconciencias.

La autonomía y la heteronomía, es decir, *las posibilidades de acción del hombre*, en los sistemas kantiano y hegeliano se definen en el terreno ontológico de la *experiencia*, ella es la que les brinda su sustento. A pesar de que en Kant y en Hegel la libertad del sujeto es un elemento irrenunciable, el uso efectivo y correcto de la libertad siempre está mediado o regulado por la razón y supeditado a ella. Y como la razón a la que se supeditan las acciones es un tipo específico de razón, los actos *verdaderamente humanos* quedan atrapados, asimismo, en esta misma esfera. *El hombre* es un ente coartado en sus posibilidades desde su autocomprensión exclusiva como *sujeto racional*.

Sin embargo, a pesar de estos inconvenientes, no podemos desechar de un plumazo todo lo establecido por Kant y por Hegel. Creemos, al igual que Ricoeur, que, en la actualidad, “una de las tareas de la filosofía consiste en proceder siempre a una recapitulación crítica de su propia herencia, aun cuando sea una tarea abrumadora enfrentarse con gigantes como Kant y Hegel”¹. En el capítulo II de esta tesis hemos explorado qué es y qué debe ser el hombre en las filosofías de estos autores; ahí quedó establecida la constitución ontológica del hombre y las posibilidades de un *deber ser* posibilitadas, precisamente, por dicha ontología. No abandonaremos esta referencia en ningún momento. Sin embargo, ante esto, creemos que debemos buscar la manera de autocomprendernos de manera distinta si es que queremos ser algo más de lo que hemos sido, algo distinto, algo más propio de lo que ya somos. Y es esto, y no otra cosa, lo que buscaremos encontrar en la escritura de Martin Heidegger. Coincidimos con Greta Rivara cuando nos dice que en Heidegger podemos encontrar “otra idea de nosotros, que no seremos más sujeto ni conciencia, sino existencia, *ser-ahí*”². Sin embargo, si bien

¹ Paul Ricoeur, *Del texto a la acción, Ensayos de hermenéutica II*, p. 219.

² Greta Rivara, *El ser para la muerte. Una ontología de la finitud*, p. 16.

Heidegger nos ofrece una nueva comprensión de nosotros mismos, él mismo no desecha del todo a Kant y a Hegel.

En las líneas que siguen intentamos hacer un acercamiento a la escritura de Heidegger mostrando los paralelismos y las distancias que hay entre sus propios planteamientos teóricos y los de los autores que ya hemos analizado. En primer lugar analizamos cómo se piensa en la escritura heideggeriana aquello que la Modernidad llamó *hombre* y, en segundo, mostramos el paso de las estructuras kantianas y hegelianas por dicha escritura. Si *el hombre* se define en la Modernidad a través de la *experiencia* del *sujeto*, en Heidegger este planteamiento será abandonado y, para pensarnos a nosotros mismos, se tratará ahora de desentrañar la constitución de la *existencia* del *Dasein*. Lo que esto significa es algo que se expone en las líneas siguientes.³

II

Después de la muerte de Dios⁴ —que es, si no la máxima, cuando menos la más cruda expresión filosófica del malestar de Occidente consigo mismo— no queda otra alternativa que, como sugería el mismo Nietzsche, tomar nosotros mismos las riendas de nuestra existencia, no queda más que estar *despiertos* —como quería Heráclito— ante el mundo y ante nosotros mismos en el radical abandono y ausencia de fundamento, no queda más que mirarnos a nosotros mismos en la radical responsabilidad que nos importa la desaparición del horizonte que nos garantizaba alguna seguridad de sentido y que cayó bajo su propio peso. El camino abierto por Nietzsche en la deconstrucción del pensamiento

³ Debemos hacer dos aclaraciones que consideramos pertinentes. Primero, que el problema del hombre y lo humano es un problema que no se encuentra formulado expresamente en Heidegger, sino que es un problema que, según nuestra lectura, subyace a sus planteamientos; y por esta razón es que encontramos en su escritura una posible vía de apertura a dicha problemática. Segundo, que no intentaremos, de ninguna manera, dar una explicación cabal del pensamiento heideggeriano, sino que sólo nos acercaremos a él en la medida en que nos permita pensar nuestra problemática.

⁴ En los múltiples sentidos que señalan tanto Nietzsche como el propio Heidegger.

occidental fue retomado por Heidegger en diálogo abierto con gran parte de su tradición filosófica, pensando al hombre y al mundo desde el ámbito más propio y más olvidado por la tradición, el ámbito más cercano y, paradójicamente, el más lejano a nosotros mismos: el ámbito de la ontología, es decir, el del ser.⁵ Después de la crítica nietzscheana, el pensamiento se ve arrojado y desnudo a un nuevo comienzo sin parapetos ni resguardos. Hay que volver a comenzar. Hay que volver a andar el camino. El pensamiento de Heidegger se levanta en medio del colapso filosófico de Occidente, pero también en medio de su colapso vivencial, se levanta en medio de “esa Europa, siempre a punto de apuñalarse a sí misma en su irremediable ceguera”⁶. No es mera casualidad que entre la publicación de *El ser y el tiempo* y *El malestar en la cultura* medien tan sólo dos años de diferencia. En el pensamiento de Heidegger se nota una urgencia por pensar al hombre y al mundo —y al hombre en relación consigo mismo— bajo una nueva relación. En este sentido, es fácil aceptar que el pensamiento heideggeriano se ciñe al pensamiento que piensa desde la experiencia del malestar. Y es fácil también aceptar, junto con Safranski, que para Heidegger la filosofía pase a ser “el arte de mantener <<despierto al ser-ahí para sí mismo>>”⁷.

La escritura de Heidegger posibilita un camino distinto de comprensión de nosotros mismos desde el replanteamiento de la pregunta que interroga por el sentido del ser. Para Heidegger, ha existido una confusión histórica —él le llama olvido— en el modo de plantear la pregunta desde la filosofía: “la filosofía ha

⁵ Sin negar las influencias de otras tradiciones filosóficas, o bien de otros autores, sobre el pensamiento de Heidegger, retomamos aquí el camino nietzscheano dado que es éste el que se centra en la implosión del hombre y lo humano consigo mismo en la Modernidad. Al respecto, nos dice Gadamer: “el verdadero precursor de la posición heideggeriana en la pregunta por el ser y en su remar contra la corriente de los planteamientos metafísicos occidentales no podían ser ni Dilthey ni Husserl, sino en todo caso Nietzsche” (Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método*, p. 323).

⁶ Martin Heidegger, *Introducción a la metafísica*, p. 42.

⁷ Rüdiger Safranski, *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, p. 182.

preguntado siempre por el fundamento del ente”⁸. Este modo de preguntar es el que ha conducido el destino de Occidente, puesto que es una actitud que se ha extendido en todas y cada una de nuestras actitudes hacia el mundo. “La filosofía apunta siempre a los primeros y a los últimos fundamentos del ente y lo hace de manera tal que *el hombre* mismo experimenta, de forma relevante, una interpretación y definición de *su meta* en tanto existencia humana”⁹. Es en este sentido en el que el planteamiento de Heidegger se nos vuelve relevante para pensarnos a nosotros mismos. Si la filosofía, al preguntarse por el ser del ente, confundió la pregunta y se ha preguntado a lo largo de toda su historia por el fundamento del ente, y si este modo de preguntar derivó en una comprensión peculiar de nosotros mismos como sujetos y nos puso al mundo *ante* nosotros como simple *presencia*, como objeto de conocimiento, y esta comprensión se tradujo en un modo de ser específico en el cual la existencia humana tiene una *meta* y un sentido establecidos desde esa comprensión, entonces, si volvemos a la pregunta original y la dilucidamos fuera de este esquema, es posible que el ser se nos manifieste de manera distinta y es posible también que nuestro propio ser pueda ser interpretado y definido de una manera distinta en nuestra existencia, preguntando ya no por el fundamento del ente, sino por el ser del ente.

Uno de los pasos fundamentales que encontramos para poder plantear de manera distinta la pregunta que interroga por el sentido del ser es aquel que da el mismo Heidegger en *El ser y el tiempo* y que centra su mirada sobre nosotros mismos. Pensar el ser y pensar el *ahí* del ser, que somos nosotros, es en Heidegger una tarea inseparable. El pensamiento moderno centró su mirada en el hombre y lo puso en el núcleo alrededor del cual gira todo el universo; heredándonos con ello una perspectiva desde la cual

⁸ Martin Heidegger, *Op. Cit.*, p. 31.

⁹ *Ibid*, p. 19 (las cursivas son nuestras).

el sujeto moderno se sabe a sí mismo como sujeto que busca en los objetos el fundamento de su entidad, es decir, su objetividad, llegando a ponerse a sí mismo como objeto ante sí mismo; este es un sujeto que siempre está *ante* los objetos, puesto *frente* a ellos en una relación de conocimiento. El procedimiento heideggeriano podría dar la apariencia de hacer lo mismo al colocar el análisis existencial del *Dasein* en primer lugar en el desarrollo de la pregunta por el ser, sin embargo, la descripción fenomenológico-hermenéutica que hace Heidegger de nosotros mismos tiene su anclaje en un lugar bien distinto. Heidegger, al igual que Nietzsche, piensa que presentar al *intelecto humano* dentro de la naturaleza como aquella instancia primigenia que domina y dota de sentido al universo es algo más bien sombrío, caduco, estéril y arbitrario.¹⁰ “No hay ninguna razón legítima para otorgar relevancia, *dentro del ente en su totalidad*, precisamente a *este ente llamado ser humano* y al cual, ocasionalmente, pertenecemos nosotros mismos”¹¹. Aquello que ha sido llamado ser humano es tan sólo un ente *en* la totalidad de los entes, y es precisamente este ente el que ha inventado el conocimiento. Esta pequeña pauta nos sugiere dos cosas fundamentales. En primer lugar, que la pregunta de Heidegger no es una pregunta por el hombre o bien una pregunta antropológica, sino una pregunta por el ser, es decir, ontológica; y en segundo, que el conocimiento no será la instancia primera a partir de la cual Heidegger intentará pensar el ser de aquello que se ha llamado ser humano. Esto, en el mismo sentido, también da un viraje radical al planteamiento moderno sobre el sujeto, puesto que —aparte de destituirle su primacía estructural— en dicho planteamiento el sujeto está *ante* los objetos, y para Heidegger nosotros somos un ente que está *en* los entes, *entre* ellos y *con* ellos; la noción de *presencia* de los objetos

¹⁰ Cf., Friedrich Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, p. 17.

¹¹ Martin Heidegger, *Op. Cit.*, p. 14 (las cursivas son nuestras). A estas líneas precede, en el texto de Heidegger, una breve paráfrasis de *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*.

ante los sujetos se revela para Heidegger como una manera parcial e insuficiente para describir el ser y el modo de ser de nosotros mismos.¹² En este sentido, ante la separación de la postura heideggeriana frente al planteamiento moderno del sujeto, vale la pena puntualizar en qué sentido el ser debe pensarse desde su *abí* que somos nosotros; vale la pena, pues, preguntarnos qué es ese *abí*.

Hacer expresamente la pregunta que interroga por el sentido del ser implica reconocer que el pensamiento occidental ha olvidado esta pregunta e implica, simultáneamente, reconocer que es una pregunta fundamental, puesto que en ella va de por medio nuestro propio ser. Sin embargo, *preguntar* es un *modo de ser* de un ente determinado, *el ente que somos en cada caso nosotros mismos*. Por ello, desarrollar la pregunta que interroga por el ser significa “ver a través” del ente que pregunta; y a este ente Heidegger le llama ser-ahí (*Dasein*). “El hacer en forma expresa y de ‘ver a través’ de ella la pregunta que interroga por el sentido del ser, pide el previo y adecuado análisis de un ente (el “ser ahí”)

¹² Cf., Gianni Vattimo, *Introducción a Heidegger*, p. 27. Vale la pena mencionar que Heidegger detecta que la noción de *presencia* es la determinación del sentido del ser que se ha hecho en la historia de la filosofía, es decir, que los entes se determinan como *parousía*. Esta peculiar determinación del sentido del ser provoca que, como lo que se busca es el fundamento y no el ser del ente, se busque el fundamento en una *presencia*, precisamente, presente en todo tiempo, una *presencia substancial* que fundamenta ontológicamente la presencia óptica del objeto. En la noción de *presencia* y en el modo de preguntar por el ente se fundamenta, pues, la caracterización del ser como intemporal e inmutable, es decir, siempre presente. Contra esta concepción, Heidegger encontrará al tiempo como horizonte de la comprensión del ser, partiendo de la temporalidad como ser del *Dasein* que comprende el ser mismo (Cf., Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, pp. 27, 35-36). Por otra parte, en la noción de *presencia* se fundamenta también la caracterización del hombre como sujeto, caracterización que combatirá Heidegger. “El representar presenta al objeto representándose al sujeto y en dicha representación el propio sujeto se presenta como tal. La presentación es el rasgo fundamental del saber en el sentido de la autoconciencia del sujeto. La presentación es un modo esencial de la presencia (*parousía*). Como tal, esto es, como presencia, es el ser de lo ente bajo el modo del sujeto” (Martin Heidegger, “El concepto de experiencia de Hegel”, en *Caminos de Bosque*, p. 103).

poniendo la mira en su ser”.¹³ El *Dasein* es, precisamente, el *abí* del ser, es el claro en el cual el ser se manifiesta; es únicamente en este sentido en el cual el *Dasein* tiene una preeminencia sobre los otros entes, puesto que en él se desarrolla la pregunta por el ser. Preguntar por este ente no se trata, de ninguna manera, de una cuestión antropocéntrica, sino de una precisión metodológica. Y es en este, y en ningún otro sentido, en el cual la pregunta por el ser puede ser entendida como una pregunta por nosotros mismos. El análisis del *Dasein*, entonces, nos da la pauta para volver a pensar el ser y para poder pensarnos a nosotros mismos de una manera distinta que como meros sujetos de conocimiento, nos da la pauta para volver a comenzar y salir así del camino del malestar al que nos han llevado los planteamientos modernos.¹⁴

El análisis del *Dasein* es, pues, sólo un paso previo, pero fundamental, en la resolución de la pregunta que interroga por el sentido del ser. El análisis heideggeriano abandona metodológicamente cualquier modalidad interpretativa psicológica, antropológica, ética, política o historiográfica, y se centra en la ontología. Sin embargo, dice Heidegger, “la ontología sólo es posible como fenomenología”¹⁵, con lo cual quiere decir que su acercamiento al ser del *Dasein* se llevará a cabo fenomenológicamente. *Fenómeno* y *Fenomenología* son dos nociones que ya habían tenido un uso determinado en la historia de la filosofía —y más precisamente hablando, habían tenido un uso muy específico en Kant y en Hegel—, por eso vale la pena apuntar brevemente en qué sentido utiliza Heidegger estas dos nociones.

Fenómeno nos remite inmediatamente a Kant y su irremediable oposición al *noumeno*. En la filosofía kantiana el

¹³ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, p.17.

¹⁴ Aunque para Heidegger, debemos decirlo, este malestar no es sólo producto de la Modernidad, sino de toda la historia de la filosofía.

¹⁵ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 46.

fenómeno es aquello que se aparece ante nosotros de una manera determinada en virtud de las facultades trascendentales del sujeto; son los objetos de la intuición empírica entendidos como *apariencia* en contraposición a la *verdad* inalcanzable del *noumeno*. Nuestra realidad está dada en fenómenos, nuestra verdad es la verdad de la *apariencia*. Para Heidegger nuestra realidad también está dada en fenómenos, pero en esta noción no hay, de ninguna manera, un *noumeno* inaccesible que se oculte tras el fenómeno. Hay ciertamente algo que se oculta, pero este algo no es necesariamente aquello que le brinda su entidad, esencia o fundamento a los fenómenos. En Heidegger, como en Nietzsche, el fenómeno no es equiparable a la *mera apariencia*, sino que el aparecer, el mostrarse, es la única realidad.¹⁶ Fenómeno es “lo que se muestra en sí mismo, lo patente”¹⁷. Por esta razón, la consigna fenomenológica de “ir a las cosas mismas” significa en Heidegger atender a aquello que se muestra o se saca a la luz del día. Y como aquello que se saca a la luz del día se saca, precisamente, mediante el lenguaje, debemos atender a éste para considerar su función primaria; el *logos*, como lenguaje, nos permite ver lo fenoménicamente dado,¹⁸ el lenguaje nos abre a la mostración del fenómeno. En este sentido, la verdad (*aletheia*) que acaece en el *logos* es simplemente descubridora, es el puro *noein*, el cual no puede encubrir ni ser falso, a lo mucho puede quedarse en un *no-percibir*. Sin embargo, este desvelamiento de lo que se manifiesta, al determinar al fenómeno *como* algo, encubre simultáneamente otras posibilidades del fenómeno. Por eso, para Heidegger, el ser se manifiesta ocultándose; lo que aparece en los fenómenos como visible oculta simultáneamente algunas otras de sus características en virtud de un determinado modo de ver con el cual atendemos

¹⁶ Dicho más precisamente: “Los fenómenos no son nunca, según esto, apariencias, pero en cambio toda apariencia necesita de fenómenos” (Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 40).

¹⁷ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 39.

¹⁸ *Ibid.*, p. 43.

a ellos. Por ello, atender fenomenológicamente a los fenómenos significa des-ocultar aquello que permanece oculto en su propia mostración. La verdad como *adaequatio* es un tipo de relación con los entes que viene sólo en un segundo momento, lo fundamental de la verdad (*aletheia*) consiste, precisamente, en des-velar aquello que permanece velado en el fenómeno mismo, consiste en “sacar de su ocultamiento al ente de que se habla y permitir verlo, descubrirlo, como no oculto”¹⁹.

Para Hegel la fenomenología consistía en la descripción del saber tal y como se manifiesta en la conciencia; *saber* y *conciencia*, en el sentido en que Hegel los utiliza, constituyen tan sólo una relación o determinación secundaria ante los ojos de Heidegger, hay ya en estos conceptos una previa interpretación de la totalidad de lo ente —el *espíritu*— en la cual *saber* y *conciencia* tienen una tipificación determinada; en este sentido, la fenomenología heideggeriana se aparta de la hegeliana y busca pensar más originariamente, antes del saber y antes de toda conciencia teórica. Por otra parte, para Husserl —un autor del cual no tratamos en esta investigación, pero que sin duda debemos mencionar si hablamos de fenomenología— la fenomenología intentaba ser un método descriptivo capaz de derivar en una ciencia apriórica que suministrara el órgano fundamental para una filosofía rigurosamente científica; sin embargo, lo que inició por ser una descripción pura que intentaba apartarse de prejuicios y presupuestos entretreídos en nuestra forma de mirar el mundo, terminó en un subjetivismo trascendental que bloqueaba sus intenciones originales; en la fenomenología husserliana la verdad sigue entendiéndose como *adaequatio*, y la *conciencia* sigue manteniendo su sentido preeminentemente racional. Por estas razones, la noción de fenomenología en Heidegger no puede coincidir con ninguna de

¹⁹ *Idem.*

las anteriores. *Fenomenología*, en el sentido en que Heidegger entiende *phainómenon* y *logos*, alejado de la significación hegeliana e inclusive husserliana del término, significa “permitir ver lo que se muestra, tal como se muestra por sí mismo, efectivamente por sí mismo”²⁰, previo al *saber* y a la *verdad* como adecuación o correspondencia, previo a toda conciencia o subjetividad. Lo que la fenomenología debe mostrar es aquello que no se muestra de manera inmediata o bajo una aprehensión exclusivamente teórica, es decir, el ser del ente, aquello que está oculto pero que pertenece sin duda a lo que inmediatamente se muestra.²¹

A esta comprensión de la fenomenología debemos agregar que “las cosas mismas”, por el horizonte lingüístico en el que aparecen —y por el carácter descubridor y encubridor del lenguaje— aparecen para nosotros con un carácter de interpretadas. Por ello la “fenomenología del ‘ser ahí’ es hermenéutica”²². En este sentido, la pregunta por el ser del *Dasein* consiste en una tarea hermenéutica que desvele las posibilidades de ser de este ente encubiertas por cierto modo de ver, y dichas posibilidades sólo pueden ser establecidas estableciendo también sus propias *condiciones de posibilidad*. Como la “esencia” del *Dasein* está en su existencia²³, el análisis fenomenológico-hermenéutico del mismo se traduce en la interpretación del *Dasein* en su existencia, es decir, en una analítica de la existencialidad de la existencia, es decir, de las condiciones de posibilidad de la existencia²⁴. Vale la pena, pues, detenernos en lo que Heidegger comprende como existencia (*Existenz*) y cómo es que esta constituye la “esencia” del *Dasein*.²⁵

²⁰ *Ibid.*, p. 45.

²¹ *Cf.*, *Ibid.*, p. 46.

²² *Ibid.*, p. 48.

²³ *Ibid.*, p. 54.

²⁴ *Ibid.*, p. 48.

²⁵ En el apartado siguiente de este mismo capítulo explicaremos con más detalle la carga semántica específica que Heidegger pone en estas dos palabras —*Existenz* y *Dasein*— puesto que en ellas se juega, en nuestra opinión, el cambio de enfoque radical del tema

La existencia es un modo de ser que sólo pertenece al ser del *Dasein*, puesto que ex-sistir es precisamente un *estar fuera* en el ser, lo cual quiere decir que su ser consiste en no ser indiferente ante su ser mismo. Existir es un modo de ser abierto al ser, en el doble sentido de ser posibilidad de ser y que en esta posibilidad se comprende el ser. Los caracteres que se ponen de manifiesto en la existencia no son particularidades “esenciales” del *Dasein*, sino sólo modos de ser posible del mismo, por este motivo la “esencia” del *Dasein* no debe buscarse en aquello que es *de hecho*, dado que eso que es *de hecho* son sólo peculiaridades “ante los ojos”. Por otra parte, la existencia del *Dasein* siempre es comprendida como existencia propia, es decir, que aquello que sea ella no le puede ser indiferente al propio *Dasein*, y ésta es una particularidad que ningún otro ente posee. En la relación que se da en la propia existencia entre ser algo y comprender el ser se produce el rasgo más propio del *Dasein*, a saber, que él “es en cada caso, su posibilidad”²⁶. La determinación del *Dasein* como ente se hace “en cada caso, partiendo de una posibilidad que él *es* y que en su ser comprende de alguna manera”²⁷. Y como el *logos* debe desvelar aquello que está oculto en los fenómenos, el *logos* fenomenológico debe, precisamente, mostrar las posibilidades ontológicas de ser de este ente en su existencia. El *cómo* existe el *Dasein*, es decir, su *modo* de existir, su ser “ante los ojos”, pues, no es lo que la investigación ontológica debe perseguir, sino las propias condiciones que hacen posible la existencia en sí misma, puesto que en toda existencia reside *a priori* la estructura de la existencialidad²⁸.

La pregunta por el ser del ente que ha sido llamado *hombre*, pues, debe partir de la existencia peculiar de este ente, debe

del *hombre* respecto de los planteamientos modernos. Baste por el momento con explicitar la función de las mismas en el planteamiento heideggeriano.

²⁶ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 54.

²⁷ *Ibid.*, p. 55.

²⁸ *Ibid.*, p. 56.

desocultar los rasgos constitutivos de ese su existir. Heidegger mismo nos dice que “si ha de poder dilucidarse filosóficamente la cuestión de ‘qué sea el hombre’”, entonces es necesario “poner en libertad *aquel a priori* que ha de ser visible”²⁹. Y para poner en libertad el *a priori* de la existencia, es decir, para desocultar la existencialidad o los existencialistas, es necesario volver a pensar el mundo —nosotros incluidos— trastocando nuestra forma de pensar, trastocando el lenguaje y la gramática misma que nos ha heredado la tradición, forzándola para eliminar las determinaciones a las que ella misma nos conmina. Si los análisis de la tradición filosófica habían, precisamente, separado y distinguido al mundo y al hombre descomponiéndolos en sus distintos elementos, la titánica tarea de Heidegger consiste en —mediante un nuevo análisis— revocar los efectos de tales análisis y volver a pensar desde la unidad irrenunciablemente interrelacionada de cada parte del hombre y el mundo; de ahí que el análisis de cada uno de los existencialistas remita inevitablemente a todos los demás. Por ello no resulta extraño que el análisis de la existencialidad, como dice Safranski, conduzca a “extravagantes atornillamientos de la terminología”³⁰. Sin embargo,

eso se debe a que todo enunciado conceptual ha de evitar una recaída en la separación, aparentemente obvia, de sujeto y objeto, y en la elección de un punto de vista bien <<subjetivo>> (interior), bien <<objetivo>> (exterior). Surgen así las palabras monstruosas repletas de guiones, que quieren designar las estructuras en su conexión inseparable.³¹

²⁹ *Ibid.*, p. 57 (las cursivas son de Heidegger).

³⁰ Rüdiger Safranski, *Op. Cit.*, p. 190.

³¹ *Idem. Extravagancia y monstruosidad* no son, sin embargo, adjetivos peyorativos, sino el reconocimiento aturdido de una lucidez teratológica. Kant y Hegel, sólo por mencionar a los autores con los que tratamos en esta investigación, no poseen menores *extravagancias* en sus tratamientos filosóficos. Los tres autores con los que intimamos en este trabajo parecen ser conscientes de su propia *monstruosidad*. Kant, por una parte, sabía que su *Crítica de la Razón Pura* era “seca, oscura, contradice todas las habituales

Así, pues, en su irremediable lóbreguez, el ser del *Dasein* se presenta ante la analítica existencial, primeramente, como *ser-en-el-mundo* (*In-der-Welt-sein*). Los elementos que componen esta estructura existencial son asimismo inextricablemente estructurales, de modo que detenerse en uno de ellos implica mirar a todos los otros, se quiera o no.³² La descripción fenomenológica heideggeriana se esfuerza, una y otra vez, en señalar que cada uno de los existenciales del *ser-en-el-mundo* son igualmente originarios, y a través la explicitación que va haciendo de cada uno de ellos se van poniendo de relieve diversos aspectos ónticos y ontológicos de la existencia del *Dasein*. Sin embargo, nuestra intención primordial en esta investigación no es hacer un análisis exhaustivo de la constitución existencial del *Dasein*, sino mostrar cómo, a partir de la ontología heideggeriana, se abre un nuevo tipo de comprensión de nosotros mismos que posibilita una manera distinta de actuar. Por ello es necesario abordar la

nociones y, además, es prolija”; ante esto escribe: “yo confieso cuán inesperado es para mí oír quejarse de un filósofo por falta de popularidad, amenidad y comodidad, cuando se trata de la existencia del mismo alabado conocimiento, indispensable para la humanidad, el cual no puede ser tratado de otro modo que según las más estrictas reglas de una exactitud escolar” (*Prolegómenos a toda metafísica del porvenir*, Prefacio). Hegel, por su parte, escribió en uno de sus escritos de juventud: “La filosofía es, por naturaleza, esotérica: no está hecha para el populacho ni es susceptible de ser aderezada para él: pues sólo es filosofía por oponerse completamente al entendimiento y, por lo tanto, todavía más al sano sentido común (que significa las limitaciones locales y temporales de un grupo de personas). Comparado con éste, el mundo de la filosofía es un mundo al revés” (*Apud*, Ramiro Florez, *La dialéctica de la historia en Hegel*). Y, en consonancia, Heidegger también apuntó en la lección titulada *Prolegómenos a la historia del concepto de tiempo*, de 1925: “Si nos vemos obligados a introducir aquí palabras pesadas y que quizá no resulten bonitas, esto no se debe a un capricho mío, ni se basa en una afición especial [...] sino que responde a las exigencias de los fenómenos mismos. [...] Las ciencias, y menos la filosofía, no pueden presumir de una terminología más bonita” (*Apud*, Rüdiger Safranski, *Op. Cit.*, p.191).

³² “Para Heidegger los existenciales no son características ni rasgos que se puedan ver por separado o que existan unos antes que otros; el *ser-abí* [...] es una totalidad ontológica en la medida en que no está ‘compuesto’ por elementos; él es todas sus estructuras y ellas son él” (Greta Rivara, *Op. Cit.*, p. 47).

constitución existencial del *Dasein*, primero, desde el punto de vista de las posibilidades de ser que plantea esta ontología.

A partir de las ontologías kantiana y hegeliana, como ya hemos visto, el hombre se comprende a sí mismo con una finalidad dentro de la totalidad de los entes. La razón es la que determina o debe determinar, en primera y última instancia, sus acciones. En la ontología heideggeriana, en cambio, el *Dasein* se experimenta a sí mismo, ante todo, como su propia posibilidad, antes de cualquier determinación *racional*. En este sentido, el *Dasein* no tiene una meta determinada, un *telos*, sino sólo una existencia que se mira a sí misma.

El ‘ser ahí’ es en cada caso su posibilidad, y no se limita a ‘tenerla’ como una peculiaridad, a la manera de lo ‘ante los ojos’. Y por ser en cada caso el ‘ser ahí’ esencialmente su posibilidad, *puede* este ente en su ser ‘elegirse’ a sí mismo, ganarse, y también perderse, o no ganarse nunca, o sólo ‘parecer ser’ que se gana.³³

Heidegger penetra así en el terreno de la ética. No, claro está, en la ética del *nomos*, de la ley, sino en los fundamentos de una ética originaria que, antes del *deber ser*, explora el *poder ser*. Penetra, mejor dicho, en los fundamentos ontológico-originales de la posibilidad de la ética antes que en la ética misma. La filosofía de Heidegger, decíamos atrás³⁴, puede comprenderse como un intento de despertar al *Dasein* para sí mismo. Este despertar consiste en comprender que, ante todo, somos seres en cuyo ser está la posibilidad, y que en cada una de nuestras acciones va de por medio nuestra responsabilidad y nuestro propio ser. El hombre se gana o se pierde en la *propiedad* o en la *impropiedad*. Sin embargo, “tanto la propiedad como la impropiedad son existenciales y no tienen en Heidegger ninguna

³³ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 54 (las cursivas son de Heidegger).

³⁴ *Vid. Supra*, p. 60.

connotación de tipo moral”.³⁵ Este sesgo ético —y no moral— de las descripciones fenomenológicas puede comprenderse menos como un intento por delinear de manera específica la existencia en el plano óntico que como un “arribar al plano ontológico-existencial para desde ahí asumir la libertad como un hacerse cargo de las propias posibilidades”.³⁶ Mantener despierto al *Dasein* para sí mismo, con sus múltiples posibilidades de ser, es la única exigencia heideggeriana. Ganarse o perderse son sólo posibilidades descritas por la fenomenología, sustentadas en la propiedad o impropiiedad originarias del *Dasein*, y de ninguna manera tienen una valoración negativa o positiva; explican, más bien, la relación que hay entre lo óntico y lo ontológico en el modo de ser del *Dasein*. Vale la pena pues, ahora sí, examinar la constitución ontológica de este *Dasein* que tiene la posibilidad de estar despierto ante sí mismo, es decir, examinar las propias condiciones de posibilidad que hacen posible este ser posible, y para ello resulta notable la fábula 220 de Higino que el mismo Heidegger cita en *El ser y el tiempo* respecto de la *cura* o *cuidado* (*Sorge*) en la que está el *Dasein*.

Una vez llegó Cura a un río y vio terrones de arcilla. Cavilando, cogió un trozo y empezó a modelarlo. Mientras piensa para sí qué había hecho, se acerca Júpiter. Cura le pide que infunda espíritu al modelado trozo de arcilla. Júpiter se lo concede con gusto. Pero al querer Cura poner su nombre a su obra, Júpiter se lo prohibió, diciendo que debía dársele el suyo. Mientras Cura y Júpiter litigaban sobre el nombre, se levantó la Tierra (Tellus) y pidió que se le pusiera a la obra su nombre, puesto que ella era quien había dado para la misma un trozo de su cuerpo. Los litigantes escogieron por juez a Saturno. Y Saturno les dio la siguiente sentencia evidentemente justa: “Tú, Júpiter, por haber puesto el espíritu, lo recibirás a su muerte; tú, Tierra, por haber

³⁵ Greta Rivara, *Op. Cit.*, p. 50.

³⁶ Cresenciano Grave, “La angustia y la fundamentación de la ética”, en Juliana González (coord.) *Heidegger y la pregunta por la ética*, p. 44.

ofrecido el cuerpo, recibirás el cuerpo. Pero por haber sido Cura quien primero dio forma a este ser, que mientras viva lo posea Cura. Y en cuanto al litigio sobre el nombre, que se llame ‘*homo*’, puesto que está hecho de *humus* (tierra).³⁷

Para Heidegger, el *ser-abí* humano está entregado durante toda su vida a la cura.³⁸ El ejemplo anterior lo cita Heidegger como interpretación preontológica del *Dasein*, sin embargo, la cura es una estructura formal —ontológico existencial— del *Dasein*. Éste *habita* conduciendo su existencia relativamente a sí mismo y la abre a los entes. La cura unifica la totalidad existencial del *Dasein*, es aquello a lo cual está entregado durante toda su vida. “La expresión ‘curarse de’ tiene ante todo su significación precientífica y puede querer decir ‘llevar a cabo’, despachar, liquidar algo. La expresión puede mentar también un curarse de algo en el sentido de ‘procurarse algo’”.³⁹ En este sentido, la cura es *curarse de* y *curarse para*, en el sentido de que el *Dasein* se cura de la vida y para la vida, es decir, que está entregado a ella. Pero también puede decirse que el *Dasein* se cura de los entes y para los entes, aunque sería más afortunado decir que el *Dasein* se cura de sí mismo y para sí mismo, es decir, de su existencia y para su existencia. Cura significa, simultáneamente, solicitud y entrega.⁴⁰ Y es entonces cuando se hace necesario ahondar en la analítica existencial, puesto que aquello de lo que se cura y en lo que se cura el *Dasein* es lo que le brinda su radical diferencia de otros planteamientos filosóficos.

Decíamos que el *ser-en-el-mundo* es la estructura existencial fundamental del *Dasein*. La acuñación de este vocablo va más allá de mentar una mera relación de contenido-conteniente, en la cual

³⁷ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, pp. 218-219.

³⁸ Cf., *Idem*.

³⁹ *Ibid.*, p. 69.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 219.

el *Dasein* está dentro de un mundo.⁴¹ “El ser-en-el-mundo se rebajaría a la condición de una verdad de Perogrullo, si se entendiera como la recíproca relación de dos entes en el espacio”.⁴² Lo que Heidegger pone de manifiesto con este término es que el *Dasein* no es un ente, ni mucho menos un sujeto, que puede determinar las cosas en su intimidad y que luego sale al exterior, como el *cogito* cartesiano; antes bien, si con Descartes el sujeto pensaba y luego podía volver al mundo con sospechosos traspies, con Heidegger el *Dasein* es capaz de elaborar sus *cogitationes* —si este fuera el caso— sólo porque *primero* está en un mundo. *Ser-en-el-mundo* implica estar absorbido y entregado a las referencias,⁴³ significa un radical hacer frente a los entes que no tienen la forma de ser del *Dasein*. La existencia de éste se lleva a cabo en el mundo, desde el mundo, con el mundo y para el mundo. “No decimos que el hombre está en el mundo, porque *de hecho* se encuentra en él: decimos que el hombre no puede existir, si no está hasta en su mayor hondura y trascendentalmente *ligado* al mundo”.⁴⁴ El mundo es la condición de posibilidad de la existencia del *Dasein*. Toda actitud, toda acción, todo pensamiento y toda determinación de que es capaz el *Dasein* están posibilitadas desde el mundo en el que ya es, desde la propia mundanidad del mundo. “La misma expresión ‘ser en el mundo’ indica ya que con ella se mienta, a pesar de ser una expresión compuesta, un fenómeno dotado de unidad”.⁴⁵ Ante esto, cabe preguntarse ¿qué es el mundo en el cual está este *Dasein*?

⁴¹ “No hay nada semejante a una contigüidad de un ente llamado “ser ahí” a otro ente llamado “mundo” (*Ibid.*, p. 67).

⁴² Eusebi Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, tomo III, p. 510.

⁴³ *Cf.*, Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 90.

⁴⁴ A. de Waelhens, *La filosofía de Martin Heidegger*, p. 38.

⁴⁵ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 65.

Mundo, en sentido óntico, es “aquello ‘en que’ un ‘ser ahí’ fáctico, en cuanto este ‘ser ahí’, ‘vive’”⁴⁶. Pero en sentido ontológico, mundo es “el concepto existencial de la mundanidad”⁴⁷. El mundo, en sentido ontológico, es una totalidad de relaciones y significaciones en un sistema de unidad que hace que los entes se conciban como entes intramundanos. La totalidad de los objetos no es el mundo, cada uno de ellos aparece ya en un mundo, un objeto sólo se concibe como objeto perteneciendo a un mundo. El *Dasein* mundaniza el mundo, concatena las referencias y funcionalidades de los utensilios hasta que forma un todo, un mundo, en el cual, él es. El mundo se concibe como una red de referencias significativas que incluye a los objetos, pero que en definitiva sólo tiene sentido para un sujeto, por decirlo de manera tradicional. Con el *Dasein* hay siempre un mundo. Pero este mundo se da sólo si se da el *Dasein*.⁴⁸ Por eso el *Dasein* es siempre *ser-en-el-mundo*.

Ahora bien, “el ente constituido esencialmente por el ‘ser en el mundo’ es él mismo en cada caso su ‘ahí’”⁴⁹. Lo cual quiere decir que cualquier particularidad de este ente, cualquier *aquí* o *allí*, sólo son posibles en un *ahí*. Es decir, que cualquier especificidad óntica de este ente sólo es posible en un *ahí* propio del *Dasein*, esto quiere decir que sólo es posible si hay un ente que abre un espacio en tanto *ser-en-el-mundo*. El *Da-sein* es su propio estado de abierto,⁵⁰ de lo contrario, su “esencia” no sería tal.

Esta apertura del *Dasein* está constituida por los existenciales fundamentales del *habla*, el *encontrarse* y el *comprender*. Nos centraremos aquí en los dos últimos, ya que son los que,

⁴⁶ *Ibid.*, p. 78.

⁴⁷ *Idem.*

⁴⁸ “Ser —no entes— sólo lo ‘hay’ hasta donde la verdad es. Y la verdad sólo *es*, hasta donde y mientras el ‘ser ahí’ es” (Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 251). Cf., Eusebi Colomer, *Op. Cit.*, p. 513.

⁴⁹ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 149.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 150.

pedagógicamente, nos acercan más directamente a nuestro objetivo. Con este par de existenciaros Heidegger nos pone en el camino directo de una nueva autocomprensión, puesto que son componentes del *ser-en-el-mundo* que sin duda anteceden a toda comprensión de nosotros mismos como sujetos racionales. Encontrarse remite al estado de ánimo, al “cómo le va a uno”⁵¹ en el mundo. El estado de ánimo es “la forma de ser original del ‘ser ahí’ en que éste es ‘abierto’ para sí mismo *antes* de todo conocer y querer y *mucho por encima* del alcance de lo que éstos son capaces de abrir”⁵². El estado de ánimo nos pone en marcha de algo, de lo que sea, nos brinda una primera orientación a las cosas, nos abre al mundo, pero también nos cierra a él, digamos que abre al *Dasein* en su estado de yecto⁵³. Sin embargo, con la misma originalidad del encontrarse está el comprender. “El comprender es siempre afectivo”⁵⁴. Este existenciaro no tiene que ver con una comprensión científica o teórica de los fenómenos, por el contrario, es equiparable a una comprensión de término medio que nos permite “hacer frente a una cosa”, “estar a su altura”⁵⁵. Comprendiendo el mundo nos encontramos en él. Toda acción presupone una cierta comprensión de las cosas, así como un estado de ánimo desde el cual se lleva a cabo. “El comprender es el ser existenciaro del ‘poder ser’ peculiar del ‘ser ahí’ mismo, de tal suerte que este ser abre en sí mismo el ‘en dónde’ del ser consigo mismo”⁵⁶. Porque comprendemos el mundo y nos encontramos en él, podemos, en tanto yectos, proyectar nuestro ser en él. Sin embargo, este proyecto que es el *Dasein*, también originariamente, no tiene nada que ver con un plan o método, sino que muestra la forma originaria en la que el

⁵¹ *Ibid.*, p. 151.

⁵² *Ibid.*, p. 153 (las cursivas son de Heidegger).

⁵³ *Cf.*, *Idem.*

⁵⁴ *Ibid.*, p. 160.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 161.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 162.

Dasein es en el mundo. “El proyectar no tiene nada que ver con un conducirse relativamente a un plan concebido con arreglo al cual organizaría su ser el ‘ser ahí’, sino que éste, en cuanto tal, se ha proyectado en cada caso ya, y mientras es, es proyectante”.⁵⁷ En la composición de estos dos existenciarios, el encontrarse y el comprender, y en el igualmente originario estado de yecto, el *Dasein* se proyecta en un proyecto que se despliega en el tiempo y que llega o no llega a ser por completo. Sólo en estas condiciones, comprendiéndose a sí mismo, el *Dasein* puede decirse a sí mismo: “¡Llega a ser lo que eres!”⁵⁸

De esta manera, toda forma óptica de ser del *Dasein* está posibilitada por estas estructuras fundamentales, de modo que, para Heidegger, no somos sujeto, ni conciencia, sino existencia en cuyo ser le va su ser; existencia, por otra parte, abierta a sí misma a sus propias posibilidades.

Respecto de la autonomía y la heteronomía a las cuales referíamos en el primer apartado de este capítulo, autonomía y heteronomía que se definen en las filosofías de Kant y Hegel en el terreno de la *experiencia*, en Heidegger podrían ser definidas en el terreno ontológico de la existencia. Si bien no con exactitud, la propiedad y la impropiedad guardan cierto paralelismo con autonomía y heteronomía, respectivamente. Kant, en su concepción del sujeto como razón legisladora, concibe a un hombre capaz de autolegislarse totalmente gracias a la naturaleza de la razón. Hegel, por otra parte, sujeta las acciones del sujeto y las determina por lo ya dado en el mundo ético de su comunidad. En Heidegger, en cambio, podríamos considerar como heterónomas, junto con Hegel, a todas aquellas acciones que se dan a partir del mundo del *uno* en el cual irremediablemente nos encontramos, y a tal posibilidad él le llama impropiedad. “Con impropiedad Heidegger designa el modo en que inmediata y

⁵⁷ *Ibid.*, p. 163.

⁵⁸ *Idem.* Cf., Capítulo I de este trabajo.

regularmente nos encontramos en el mundo del ‘uno’, en donde mi proyecto de vida no es del todo mío sino el diseñado por el mundo al que pertenece”⁵⁹. La impropiedad es para Heidegger la regla antes que la excepción. En tanto *ser-en-el-mundo*, el *Dasein* pertenece más al mundo que a sí mismo, de tal suerte que el proyecto que proyecta es más fácilmente diseñado por el *uno*. Por el contrario, la autonomía podría ser entendida como propiedad en tanto que ésta es “la posibilidad que tiene el ser-ahí de asumir su propio proyecto de vida más allá o al margen de lo estructurado en el mundo del ‘uno’⁶⁰. Sin embargo, tanto autonomía como heteronomía, en sentido estricto, no pueden ser impuestas al pensamiento de Heidegger, puesto que la impropiedad misma se elige, aunque no como impropiedad, sino como un modo de ser que asume un proyecto que no es suyo, por lo cual nunca es totalmente impuesta, es más bien aceptada. Asimismo, la propiedad nace en todo momento desde la impropiedad, pues también es-en-el-mundo, razón por la cual nunca puede ser totalmente autónoma. “La propiedad no es un salir del mundo cotidiano ni salvarse al margen del mismo”⁶¹. De esta forma, desde la ontología de Heidegger, el actuar siempre es del *Dasein*, no autónoma ni heterónomamente, sino propia o impropriamente.

La ontología de Heidegger nos sugiere a un ente —ese que ha sido llamado ser humano— entregado durante toda su vida a su propio cuidado; vida, ante todo, finita, y cuya finitud o ser-para-la-muerte abre su ser en un mundo que moldea las propias posibilidades del *Dasein*. Éste ente tiene una existencia que existe en una originaria apertura que no se define por lo racional, sino, antes que eso, por lo emotivo y la posibilidad. Así, antes que como hombre de conocimiento, el *Dasein* se define en una

⁵⁹ Greta Rivara, *Op. Cit.*, p. 50.

⁶⁰ *Idem.*

⁶¹ *Idem.*

cotidianidad que le hace su ser, su *abí*. Encontrándose afectivamente y comprendiéndose de acuerdo a sus posibilidades, el *Dasein* se manifiesta en su existencia como proyectante de mundo. En palabras de Heidegger: “La cotidianidad de término medio del ‘ser ahí’ puede definirse [...] como el ‘ser en el mundo’ abierto-cayendo, proyectante-yecto, al que en su ser cabe el ‘mundo’ y en el ‘ser con’ otros le va el más peculiar ‘poder ser’ mismo”⁶².

Esta fundamentación ontológica del *Dasein* nos permite, sin duda, autocomprendernos de manera distinta, tanto más porque la propia autocomprensión es originaria al *Dasein*. Heidegger, antes de toda ética, antes de toda legislación, antes de toda razón, ha puesto al descubierto las estructuras que, en su facticidad, hacen posible nuestra *existencia*.

III

Como se puede ver, definir aquello que somos nosotros mismos no es una tarea fácil. Kant y Hegel modelan una ontología en la cual, en la *experiencia*, se hace el hombre. En cambio, Heidegger modela una ontología en la cual la *existencia* define nuestro *ser-abí*. Por muy conveniente y original que el planteamiento heideggeriano nos pueda parecer, no podemos dejar de reconocer el influjo tanto de Kant como de Hegel en el mismo. Y esto no es un demérito, sino todo lo contrario, puesto que constituye la historicidad de todo pensamiento y, sobre todo, constituye el testimonio del profundo compromiso que Heidegger tenía con la tradición. En la lectura que hace de la historia de la filosofía, siempre, nos presenta a los autores de tal modo que parece que tales autores lo han dicho todo, sin embargo, siempre hace falta algo, aquello que imprime Heidegger con su propia filosofía. Su lectura de Kant y Hegel no es la excepción. Por medio de su

⁶² Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 201.

interpretación podemos acceder a aquello que el mismo Heidegger retoma de ellos para formular su propio pensamiento. En el presente apartado abordaremos, en primer lugar, las distancias y comuniones que existen entre las categorías kantianas y los existencialistas heideggerianos; en segundo, la herencia hegeliana sobre el concepto de mundo y *ser-en-el-mundo* de Heidegger; y, en tercero, intentaremos mostrar el paso de la *experiencia* a la *existencia*. Se trata de acceder en alguna medida a la formación del pensamiento Heideggeriano, más como el rescate de una tradición que en algunas ocasiones se da por despachada, que como una crítica a Kant y a Hegel o al mismo Heidegger.⁶³

A manera de preámbulo debemos mencionar que la distinción entre lo óntico y lo ontológico —entendiendo lo óntico como lo que es *de hecho* o *ante los ojos*, y lo ontológico como las condiciones de posibilidad para que lo óntico se nos aparezca de tal o cual forma— que hace Heidegger es la distinción fundamental que le permite llevar su pensamiento por un camino diferente. La consideración de los fenómenos como una unidad cuyo fundamento no está separado de ellos, sino que aparece en la propia mostración del fenómeno, es lo que permite distinguir a lo ontológico como parte del fenómeno mismo y así alejarse de las dualidades metafísicas tradicionales. Lo óntico y lo ontológico están siempre juntos, ambos son parte del fenómeno. Con esta distinción conceptual, Heidegger logra resolver varios de los problemas que se le presentaron a la filosofía que le antecede.

Si la obra de Kant intenta responder a la pregunta *¿qué es el hombre?*⁶⁴, y para ello, en la *Crítica de la razón pura* —según nuestra

⁶³ Debemos aclarar que no se trata de demostrar que determinados conceptos heideggerianos proceden directamente del pensamiento de Kant y Hegel, sino de mostrar que, de alguna manera, para comprender lo que Heidegger nos quiere decir, debemos antes asumir algunos presupuestos tanto kantianos como hegelianos que no deben ser tirados por la borda sólo porque Heidegger los haya rebasado. Y se trata, al mismo tiempo del reconocimiento de la historicidad de todo pensamiento y de todo concepto.

⁶⁴ *Vid. Supra*, Capítulo II, p.41.

lectura—, se pregunta por las condiciones de posibilidad de la experiencia, y con su respuesta determina qué podemos conocer, esto no debe llamarnos a error y a considerar que dicha obra es un tratado sobre epistemología. Así lo considera Heidegger:

Quienes interpretan la *Crítica de la razón pura* como una “teoría de la experiencia” y más aún como una teoría de las ciencias positivas, desconocen por completo la intención de esta obra [...]. Si la dejásemos pasar por una teoría del conocimiento, habría que decir que la *Crítica de la razón pura* no es, de ningún modo, una teoría del conocimiento óntico (experiencia), sino del conocimiento ontológico.⁶⁵

Lo que nos llama la atención en el fragmento anterior son dos cosas. En primer lugar, que Heidegger no considera el análisis de la experiencia (*Erfahrung*) como algo propio de la ontología. Y en segundo, que en su lectura de Kant distingue al conocimiento empírico como conocimiento óntico y al conocimiento no empírico como conocimiento ontológico. “Conocimiento ontológico equivale [...] a juzgar según bases no empíricas (principios)”⁶⁶. Esta distinción, con este lenguaje, no existe en Kant. Para Kant se trata de encontrar los *principios de la experiencia* (*Erfahrungsprinzipien*) o la *posibilidad de la experiencia* (*Möglichkeit der Erfahrung*) para así poder determinar la validez de la *experiencia posible* (*möglicher Erfahrung*). Sin embargo, en sus distintas acepciones, lo que a Kant le interesa es la *experiencia* (*Erfahrung*). El lenguaje de Kant sólo adereza la *Erfahrung* con palabras adyacentes para denotar diferentes instancias, ya sea la *empiría* o aquello que trascendentalmente la hace posible. En su lectura, Heidegger parece darse cuenta de ello y nombra conocimiento óntico al conocimiento derivado de la *möglicher Erfahrung*, y

⁶⁵ Martin Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, p. 25.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 22.

nombra conocimiento ontológico al que se deriva de los *Erfahrungsprinzipien*.

Por consiguiente, es comprensible que Heidegger, con esta distinción, abandone la *Erfahrung* como tema central de la ontología de Kant y se dirija específicamente hacia aquello que a él le interesa, es decir, los *Prinzipien*, o sea, las categorías. Sin embargo, distingue a la perfección que, en Kant, “la verdad óptica se orienta necesariamente hacia la verdad ontológica”⁶⁷. Distingue con gran agudeza la interdependencia que existe entre la intuición y el entendimiento, y no deja de tener presente en ningún momento la receptividad del sujeto kantiano.⁶⁸ Heidegger comprende y asume la *unidad esencial*⁶⁹ que hay entre las impresiones y las categorías, pero, dados sus intereses, centra su lectura en las categorías, en la unidad de las mismas y en la unión de éstas con las impresiones, es decir, en la imaginación trascendental y el papel que juega su espontaneidad en la filosofía de Kant, a decir de Heidegger, en lo propiamente ontológico de la filosofía kantiana. Heidegger reconoce que, *stricto sensu*, el problema de *El ser y el tiempo* le era ajeno a Kant⁷⁰, pero no deja de reconocer que en su filosofía hay avances importantes que atañen el problema de *El ser y el tiempo*. Los avances, es claro, se centran en el establecimiento de la ontología por medio del establecimiento las condiciones de posibilidad de los fenómenos en el sujeto trascendental. “¿Qué es lo que sucede en la fundamentación kantiana? Nada menos que esto: se funda la posibilidad interna de la ontología como una revelación de la trascendencia, es decir, de la subjetividad del sujeto humano”⁷¹. Heidegger reconoce este avance y, en un sentido que abordaremos a continuación, retoma a Kant, sin embargo,

⁶⁷ *Ibid.*, p. 25.

⁶⁸ Heidegger reconoce también en esta receptividad la necesaria finitud del sujeto.

⁶⁹ Martin Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, p. 57.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 112. Véase también *El ser y el tiempo*, p. 34.

⁷¹ *Ibid.*, p. 174.

también nota un problema fundamental con la fundamentación kantiana, y escribe: “La fundamentación kantiana revela lo siguiente: fundar la metafísica es igual a preguntar por el hombre, es decir, es antropología”⁷².

La pregunta de Heidegger es por el ser, no por el hombre y, en su lectura de Kant, descubre esta filosofía como una antropología. Para Heidegger, preguntar en primer lugar por el hombre es un error metodológico, pues antes que el hombre está el ser, pues el ente llamado hombre *es*, y es algo —su *abí*— antes que hombre. Si bien el ser se manifiesta al *Dasein*, lo que sea éste se debe descubrir a la luz del ser, y no al revés. La omisión de la pregunta expresa que interroga por el ser es lo que lleva a Kant, según Heidegger, a asumir dogmáticamente la posición de Descartes y colocar al hombre en el centro de sus reflexiones.⁷³ Esta es la primera distancia que guardará con el filósofo de Königsberg.

Las categorías, pues, son aquello que atañe a lo ontológico y lo cual atrae la atención de Heidegger. Las categorías, como estructuras trascendentales de la subjetividad, nos sirven para determinar la naturaleza, sin embargo, el modo de ser del ente que está con —o entre— esa naturaleza no se toma en cuenta mediante ellas; las categorías nos permiten pensar el ser de los entes, pero no el ser del ente que las piensa. Y como lo que Heidegger, en su interés por dilucidar la pregunta por el ser, quiere descubrir es precisamente el modo de ser del ente que pregunta por el ser, es necesario encontrar estructuras que pongan de manifiesto la naturaleza de este ente —la existencia. Surgen entonces los existencialistas como las condiciones de posibilidad de la existencia misma. “Existencialistas y categorías son las dos posibilidades fundamentales de caracteres del ser”⁷⁴.

⁷² *Idem.*

⁷³ *Cf.*, Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, pp. 34, 224-225.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 57.

La función que tienen las categorías en la filosofía de Kant es asumida como forma fundamental en la filosofía de Heidegger, sólo que en ésta hay una necesidad metodológica por aprehender el ser del ente que posee tales categorías. Vale la pena mencionar que las categorías no quedan canceladas en el pensamiento de Heidegger, tal y como lo muestra la referencia anterior, sino que se desplazan a un segundo momento o a una relación secundaria en el modo de ser del *Dasein*, el modo de ser teórico. Por eso es tan relevante y fundamental la acuñación de los existenciaristas, pues, en la existencia, son anteriores a las categorías.

La indistinción lingüística que hay en Kant para denotar el contenido semántico de la experiencia (*Erfahrung*) en sentido óntico y en sentido ontológico es algo que sufre un cambio en la filosofía de Hegel. Como hemos apuntado⁷⁵, Hegel reconoce a la *experiencia* como el lugar en que se unen lo contingente y lo necesario —el objeto y el concepto. La *ciencia de la experiencia de la conciencia*, en Hegel, nos muestra el desarrollo y las formaciones de la conciencia en la tensión constante entre el objeto y el concepto, nos muestra el desarrollo del *espíritu*, la manifestación de la *Idea*, el esfuerzo de lo absoluto por hacer aparecer su propia presencia y a sí mismo dentro de ella. De modo que, para Hegel, lo óntico y lo ontológico —distinción que tampoco aparece en su escritura— estarían en constante tensión formativa.

En la interpretación heideggeriana de Hegel, “la esencia del espíritu reside en la autoconciencia”⁷⁶. Y para decir esto se apoya en aquello que dice Hegel sobre Descartes en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, a saber, que es con Descartes con quien “verdaderamente entramos en una filosofía independiente que se sabe que procede de forma autónoma de la razón y que la autoconciencia es un momento esencial de lo verdadero”⁷⁷. En

⁷⁵ *Vid. Supra*, Capítulo II, pp. 46-47.

⁷⁶ Martin Heidegger, “El concepto de experiencia de Hegel”, p. 100.

⁷⁷ *Idem. Cf.*, G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, tomo III, p. 252.

Hegel el pensar —dice Heidegger— “busca en la inquebrantable certeza de lo pensado por él su *fundamentum absolutum*”⁷⁸. Y dicho fundamento absoluto —continúa Heidegger— es el *espíritu*, “aquello que en la certeza del saberse incondicionado está presente en sí mismo”⁷⁹. Como se puede ver, Heidegger comprende con finura la relación recíproca y circular que hay ente conciencia y espíritu. A su vez, para la conciencia que se presenta como sujeto en la filosofía hegeliana, los objetos —o lo que Heidegger llama *lo ente*— son tales en la medida en que se encuentran en el modo del saberse incondicionado del saber, es decir, en tanto que son parte constitutiva de la conciencia y del espíritu, pues el saberse incondicionado es en cuanto subjetividad del sujeto, la absolutez de lo absoluto.⁸⁰

En esta abigarrada unidad entre lo ente, el espíritu y la conciencia, como partes de un mismo absoluto, tienen lugar las formaciones de la conciencia que se dan en un proceso dialéctico. “Este movimiento dialéctico que la conciencia lleva a cabo en sí misma, tanto en su saber como en su objeto [...] es propiamente lo que se llamará experiencia”⁸¹. Heidegger nota la relevancia de estas líneas y se pregunta, “¿Qué nombra Hegel con la palabra experiencia?”, y responde:

Nombra el ser de lo ente. Entretanto, lo ente se ha convertido en sujeto y, con él, en objeto y objetivo [...]. Con el nombre de experiencia, Hegel nombra a lo que se manifiesta en cuanto aquello que se manifiesta [...]. Experiencia no es ya el nombre para un tipo de conocimiento. Experiencia es ahora la palabra para el ser, en la medida en que este es percibido a partir de lo ente en cuanto tal. Experiencia nombra a la subjetividad del sujeto.⁸²

⁷⁸ Martin Heidegger, “El concepto de experiencia de Hegel”, p. 100.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 101.

⁸⁰ *Cf.*, *Ibid.*, p. 103.

⁸¹ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, p. 58.

⁸² Martin Heidegger, “El concepto de experiencia de Hegel”, p. 136.

Así como en Kant las categorías son las que conforman la subjetividad del sujeto, en Hegel es la *experiencia* la que hace esta subjetividad. Es notable que Heidegger haga a un lado la *experiencia* (*Erfahrung*) en su interpretación de Kant y que en su interpretación de Hegel se vuelva tan relevante. Esto no es gratuito. La indistinción lingüística que hay en Kant es lo que obliga a Heidegger a descartarla. A pesar de que Hegel utiliza la misma palabra —*Erfahrung*—, la carga semántica con la que la llena es a todas luces distinta. Hemos dicho ya en qué sentido asume Hegel este término. Heidegger mismo reconoce que el sentido y el uso que Hegel da al término *Erfahrung* “cae completamente fuera del uso lingüístico corriente”⁸³. Sin embargo, este uso no puede entenderse si no se comprende primero la inextricable unidad que hay entre conciencia y espíritu en la filosofía hegeliana.

Decíamos atrás que en Hegel lo óntico y lo ontológico son completamente inseparables.⁸⁴ Lo óntico y lo ontológico, como se sabe, son acuñaciones heideggerianas que Hegel ignoraba, pero podemos encontrar en su pensamiento el juego entre lo óntico y lo ontológico que se juega en la experiencia de la conciencia. “La conciencia es en cuanto conciencia su movimiento, porque es la comparación entre el saber óntico-preontológico y el saber ontológico”⁸⁵. Heidegger distingue con claridad que la conciencia hegeliana es una “conciencia óntico-ontológica”⁸⁶. En Hegel hay un movimiento —al cual Heidegger presta atención con sumo cuidado— de la conciencia hacia los entes en la unidad del espíritu, y a dicho movimiento le llama experiencia, de modo que para Heidegger la ciencia de la experiencia de la conciencia es “la ontología de lo verdaderamente ente en su existencia”⁸⁷. La

⁸³ *Ibid.*, p. 137.

⁸⁴ *Vid. Supra*, Capítulo II, p. 50.

⁸⁵ Martin Heidegger, “El concepto de experiencia de Hegel”, p. 139.

⁸⁶ *Cf., Idem.*

⁸⁷ *Ibid.*, p. 147.

ontología hegeliana une en la experiencia sujeto y objeto, de modo que, por separado, son sólo un momento de la totalidad del espíritu. De esta forma, la experiencia “es la entidad de lo ente, que en cuanto *subiectum* se determina a partir de la subjetividad”⁸⁸. La subjetividad que determina la entidad de lo ente es la manifestación del absoluto que es en sí y para sí y, al mismo tiempo, ese absoluto no podría manifestarse sin eso que se manifiesta. Por ello, sin nosotros, el absoluto no podría ser en absoluto.

Sin embargo, para Heidegger, Hegel tampoco piensa expresamente la pregunta por el ser. La conciencia, que se dirige hacia la concreción del espíritu, deja de lado la pregunta por el ser y avanza hacia la concreción del saber. Entregada por completo a su propio representar, la conciencia natural se atiene a lo ente y no se vuelve hacia el ser. “Si se la conmina a fijarse en el ser, la conciencia natural asegura que el ser es algo abstracto”⁸⁹. Por tal motivo la conciencia absoluta hegeliana no puede pensarse de manera del todo originaria.

A pesar de este reparo, no podemos dejar de apuntar que la inextricable conjunción entre conciencia y espíritu, tal y como la hemos descrito —y tal y como la comprende Heidegger—, nos lleva de la mano a la noción de mundo y al existenciario de *ser-en-el-mundo* de Heidegger. *Ser-en-el-mundo* no denota más que esta intrincada relación que Hegel describe entre conciencia y espíritu. Del mismo modo que el absoluto no podría manifestarse sin nosotros⁹⁰, sólo hay un mundo cuando hay un *Dasein*⁹¹. Lo ente, que es determinado por, y que determina la conciencia, es el fundamento desde el cual la conciencia es conciencia y se despliega a sí misma en el espíritu. De la misma manera, el *Dasein*

⁸⁸ *Ibid.*, p. 139.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 154. Cf., G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, “La certeza sensible”.

⁹⁰ Cf., Martin Heidegger, “El concepto de experiencia de Hegel”, p. 153.

⁹¹ “Ciertamente, sólo mientras el ‘ser ahí’ *es* [...], ‘se da’ el ser” (Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, pp. 232.)

es en un mundo que lo determina y sobre el cual se proyecta. El rasgo fundamental de la conciencia que se despliega en su experiencia es que, en su movimiento dialéctico, está llegando a ser ella misma; Heidegger también toma nota de este rasgo de la conciencia y anota: “El ser de la conciencia consiste en que se mueve creando camino”⁹². Este llegar a ser, este no ser por completo ella misma y abrirse su camino, es retomado en *El ser y el tiempo* al decir que el *Dasein* tiene un carácter proyectante-yecto y a partir de ahí se hace su existencia.⁹³

Estos paralelismos que encontramos entre las escrituras kantiana, hegeliana y heideggeriana, van más allá de ser meras coincidencias, malentendidos o plagios intelectuales; refieren, más bien, al esfuerzo de Heidegger por pensarnos a nosotros mismos de un modo originario, pero sin dejar de lado una tradición que había hecho el mismo esfuerzo por pensar lo mismo. La originalidad de Heidegger consiste en forzar de manera desmesurada el lenguaje para desarticular lo que ya Kant y Hegel estaban pensando pero que por sus mismas limitaciones conceptuales no pudieron dar a luz. Lo que encontramos en la lectura heideggeriana de Kant y Hegel es, precisamente, la imposición del lenguaje heideggeriano a sus filosofías para poder ver con claridad lo que ellos mismos sólo pudieron entrever.

El ejemplo más claro de esto que decimos se encuentra en la transformación de la experiencia (*Erfahrung*) hacia la existencia (*Existenz*) como instancias a partir de las cuales se intenta definir nuestro ser. Las categorías —aquello que Heidegger encuentra como lo ontológico en el pensamiento de Kant— no son más que los *principios de la experiencia* (*Erfahrungsprinzipien*), es decir, sus condiciones de posibilidad. El que Kant no haya utilizado una palabra diferente para denotar esta instancia provoca una cierta confusión entre la experiencia en sentido epistemológico —como

⁹² Martin Heidegger, “El concepto de experiencia de Hegel”, p. 138.

⁹³ *Cf.*, Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, pp. 163.

empiría— y la experiencia en sentido ontológico. Heidegger nota esta confusión y es por esto que descarta a la experiencia como la instancia a partir de la cual definir el ser del hombre, y por ello se centra en los principios; sin embargo, lo que Heidegger no pone de relieve, es que estos principios son principios, precisamente, de la experiencia, es decir, que se sigue tratando de la experiencia. En su lugar, en el lugar de la experiencia, Heidegger pone el conocimiento óntico; y en el lugar de los principios, Heidegger pone lo ontológico. Esta distinción conceptual le permite a Heidegger tratar sobre lo mismo, pero con mayor precisión.

Hegel, por su parte, parece notar con mayor agudeza esta imprecisión de Kant, pero parece notar también con un buen grado de certeza lo que se está poniendo en juego en dicho concepto, es por eso que Hegel puede utilizar esta imprecisión a su favor y convierte a la experiencia en la reunión descomunal de lo óntico y lo ontológico. En Kant también se da esta reunión, sólo que Hegel la vuelve más impúdica. Sin embargo, Hegel sigue utilizando *Erfahrung*. Para Hegel, también, sigue siendo desconocida la distinción entre lo óntico y lo ontológico. Es con Hegel con quien Heidegger cae en cuenta de que la función que tiene la *experiencia* es algo que él quiere decir. Sin embargo, a lo dicho por Hegel le falta algo, o le sobra, como se prefiera. El sujeto hegeliano sigue siendo, ante todo, un sujeto que se determina a sí mismo desde la racionalidad científicista. Y es justo esta determinación la que Heidegger quiere combatir, por ello es que anudará nuevas palabras y le dará un uso específico a las ya existentes para poder poner en su lugar lo dicho por sus antecesores.

Dasein y *Existenz* son palabras alemanas que denotan la existencia, que algo existe o que es en un determinado lugar y tiempo, que es-ahí. Kant y Hegel las utilizan casi indistintamente. Sin embargo, Heidegger utiliza *Dasein* para nombrar al ente que somos en cada caso nosotros mismos, dado que el *abí (da)* señala

exclusivamente que algo o alguien *es* (*Sein*). ¿Qué es ese algo? No se sabe. Aquello que sea este ente nombrado *Dasein* se puede saber sólo mediante la investigación de lo que es en su existencia (*Existenz*). De esta forma, *Dasein* es el nombre ontológico de nosotros mismos que tenemos una *Existenz* óntica. De lo que se trata en la filosofía de Heidegger es de descubrir los presupuestos ontológicos de esta existencia óntica del *Dasein*.

Heidegger sigue considerando a la *Erfahrung* como parte de lo óntico, pues para él sigue significando *empiría*, sin embargo, aquella fórmula hegeliana de la *experiencia de la conciencia* no pasa desapercibida para él, parece saber a la perfección lo que está en juego en esta fórmula —el ser de lo ente y la subjetividad misma—, por eso es comprensible que el planteamiento de la *existencia del ser-abí* guarde una similitud irrenunciable con el planteamiento hegeliano sobre la *experiencia de la conciencia*. Heidegger elimina la ambigüedad que la palabra *Erfahrung* importa a los planteamientos kantiano y hegeliano y coloca a la *Existenz* en su lugar.

Vale la pena insistir en que éste no es un mero intercambio de palabras, sino una precisión conceptual que se traslada de un modo de pensar a otro. Así como las *condiciones de posibilidad de la experiencia* —el espacio, el tiempo, y las categorías— nos sirven para pensar o determinar a los entes o a la naturaleza, *las condiciones de posibilidad de la existencia* —los existenciaris— nos sirven para pensarnos a nosotros mismos. Heidegger hace un traslado de las funciones conceptuales de sus antecesores para poder pensar en su especificidad al *Dasein*, que, a la larga, no es sino un esfuerzo para poder pensar de manera diferente el sentido del ser, pensamiento que, en opinión de Heidegger, ni Kant ni Hegel tuvieron en cuenta.

El desarrollo conceptual de la palabra *hombre* al que hemos atendido en los capítulos II y III responde a la construcción y deconstrucción de la subjetividad como aquello que nos brinda nuestro fundamento, responde a un intento por mostrar la

contingencia y las limitaciones de eso que se conoce como *hombre*. Vale la pena, pues, atender ahora a las consideraciones heideggerianas sobre el humanismo, que es otra perspectiva, más directa, desde la cual podemos dar salida a nuestro problema.

CAPÍTULO IV (A MANERA DE CONCLUSIÓN)

LA HISTORIA, LA VIDA Y EL SER (ADIÓS A *LO HUMANO*)

I

Después de Heidegger, la pregunta por *el hombre*, como tal, carece de sentido. Sin embargo, la pregunta por nosotros mismos no queda, de ninguna manera, cancelada. Lo que este ente que ha sido llamado hombre sea es una cuestión que debe buscarse en el *abí* óntico-ontológico de su existencia, en su *Da- Sein*.

Sin embargo, en su radical originalidad, la existencia del *Dasein* es histórica.¹ Como existenciario, la historicidad abre la existencia del *Dasein* y le brinda una particular comprensión de sí mismo en su estado de yecto. Como un modo de ser del *Dasein*, la historiografía —o lo que se llama historia (*Historie*)— “tiene la historicidad del ‘ser ahí’ por supuesto en un modo peculiar y eminente”². Por ello, abrir historiográficamente la historia del *Dasein* nos ayuda a abrir concretamente el ser-ahí “sido ahí”³, lo cual nos permite apropiarnos deliberadamente del sentido que de alguna manera constituye nuestro presente.⁴ La construcción temporal del *Dasein* puede ser examinada desde la historiografía y desde ahí abrirse un nuevo proyecto que desemboce la impropiedad interpretativa en la que vivimos respecto de nosotros mismos, puesto que “El ‘ser ahí’ se temporaría en la

¹ Cf., Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, §72-77.

² *Ibid.*, p. 423.

³ *Ibid.*, p. 425.

⁴ Vale la pena mencionar que el reconocimiento de la historicidad es un planteamiento que ya había sido puesto de relieve, entre otros filósofos, por Hegel. Sin embargo, la relación entre *Geschichte* e *Historie*, es decir, entre la historia como realidad acontecida y la historia como el relato o el estudio de lo acontecido, tal y como la maneja Heidegger, es una herencia evidentemente nietzscheana (Cf., Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, §76).

unidad del advenir y el sido como presente. Éste, en cuanto mirada, abre propiamente el hoy”⁵.

El concepto *hombre*, que intenta decir lo que somos nosotros mismos, es la instancia en la cual hemos fijado nuestra atención a lo largo de toda esta investigación. Atendiendo a la propia historicidad, hemos intentado destejer la construcción histórica de ese concepto en el cual solemos autocomprendernos. Sin embargo, como hemos mostrado, la construcción de la subjetividad moderna como pieza clave para la definición del hombre y lo humano en la Modernidad es sólo una perspectiva desde la cual podemos interpretar el pensamiento heideggeriano. La labor que hemos realizado en los capítulos precedentes obedece a una labor interpretativa que pretende rastrear la conformación histórica del pensamiento que ha intentado pensarnos a nosotros mismos. El concepto *hombre* es una instancia que, por decirlo de alguna manera, y en una medida no del todo arbitraria, nosotros hemos impuesto a los autores. Sin embargo, en la *Carta sobre el humanismo*, Heidegger trata específicamente sobre este concepto, y lo hace de manera tal que finca su interpretación sobre las bases de *El ser y el tiempo*.⁶

El análisis de dicho documento, pues, nos permite redondear el trabajo que hemos realizado en los capítulos anteriores y nos permite, asimismo, ver el problema de la constitución histórica de lo humano desde una perspectiva diferente y de ninguna manera contrapuesta a la que aquí hemos presentado.

⁵ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 428.

⁶ Lejos de lo que en frecuentes ocasiones suele pensarse, nosotros sostenemos que no hay una separación entre el pensamiento de Heidegger en *El ser y el tiempo* y el que se presenta en la *Carta sobre el humanismo*, es decir, que no hay una distinción parecida a un *primer Heidegger* y un *segundo Heidegger*. Los elementos en los que se hace énfasis en la *Carta sobre el humanismo* son elementos que ya estaban apuntados en *El ser y el tiempo*, sólo que en la primera el análisis se hace, preponderantemente, desde el lenguaje, pero esto no contraviene en ningún sentido a lo dicho en *El ser y el tiempo*. Lo que encontramos es tan sólo un cambio de perspectiva y un énfasis deliberado en *lo humano* como tal.

Pasemos, pues, a analizar específicamente el problema de *lo humano* desde los planteamientos que se hacen en la *Carta sobre el humanismo*, en donde este problema adquiere una relevancia de mayores dimensiones y se hace manifiesto el planteamiento contra ese concepto tan desgastado: *el hombre*.⁷

El sufijo *ismo* suele aplicarse a sustantivos bien definidos en su significación, denotando así doctrinas, sistemas, escuelas o movimientos; de esta forma funciona en palabras como socialismo, platonismo o impresionismo. En el caso de ‘humanismo’, el sufijo se aplica a la palabra ‘humano’, dando como resultado la definición de una doctrina, sistema, escuela o movimiento, que trata sobre lo humano, que procura, promueve o ensalza lo humano. En palabras de Heidegger, el humanismo es “meditar y cuidarse de que el hombre sea humano en lugar de no-humano, <<inhumano>>, esto es, ajeno a su esencia”⁸.

Si esto es así, vale la pena hacer notar que todo humanismo, o toda práctica pretendidamente humanista, presupone una definición de lo humano en cuanto tal. Es decir, que todo humanismo, en tanto *ismo*, presupone una cierta definición o comprensión sobre aquello en lo que consiste la humanidad del hombre, o sea de su esencia, de la esencia de lo humano.

En este sentido, para saber en qué consiste el humanismo, Heidegger plantea la pregunta: “¿desde dónde y cómo se determina la esencia del hombre?”⁹, para ver, simultáneamente, desde dónde y cómo se plantea el humanismo. En la *Carta*, Heidegger no aborda este problema desde la subjetividad moderna —como parece hacerlo desde *El ser y el tiempo*, en donde sus críticas a la noción de sujeto son repetidas—, aunque sin duda

⁷ No abordaremos toda la problemática planteada en este documento respecto de diversos temas, tales como la ética, el lenguaje o la caracterización del ser, sino que nos centraremos, en la medida de lo posible, en el análisis de *lo humano* a la luz de lo que hasta hora hemos expuesto y lo que se dice en la propia *Carta* al respecto.

⁸ Martin Heidegger, “Carta sobre el humanismo”, en *Hitos*, p. 264.

⁹ *Idem*.

tiene presente a la Modernidad en su reflexión, como se muestra en el siguiente párrafo a propósito de la interpretación técnica que se ha hecho del pensar:

Paulatinamente, la filosofía se convierte en una técnica de explicación a partir de las causas supremas. Ya no se piensa, sino que uno se ocupa con la <<filosofía>>. En mutua confrontación, esas ocupaciones se presentan después públicamente como una serie de... ismos e intentan superarse entre sí. El dominio que ejercen estos títulos no es fruto del azar. Especialmente en la Edad Moderna [...] ¹⁰

En este sentido, Heidegger señala a la Modernidad como una época en donde los *ismos* han cobrado mayor relevancia. Sin embargo, para rastrear la determinación de lo humano que utilizan los humanismos, Heidegger echará mano de un análisis histórico conceptual, casi genealógico, que prescinde, al menos nominalmente, de la subjetividad moderna.

El primer humanismo nace en Roma. Heidegger nos dice que la *humanitas* es pensada por primera vez, como tal, en la época de la República romana, en donde el término *humanitas* se entiende como una aspiración del *homo humanus*, que es el romano. La *humanitas* es una mezcla entre la *virtus* romana y la *paideia* griega, la cual se enseñaba en las escuelas filosóficas y consistía, básicamente, en la *eruditio e institutio in bonas artes*. De esta forma, el hombre romano, en tanto tal, era engrandecido y entendido como tal si poseía esta *humanitas*. La verdadera y auténtica *romanitas* del *homo romanus* consistía en la posesión y el ejercicio de tal clase de *humanitas*.¹¹

Posteriormente, en el Renacimiento, el *homo humanus* se contraponía, como lo hizo en Roma, al *homo barbarus*. Sólo que en esta ocasión lo bárbaro, lo inhumano, no eran los godos o los

¹⁰ *Ibid.*, p. 262.

¹¹ *Cf.*, *Ibid.*, p. 264.

visigodos, sino la supuesta barbarie de la escolástica gótica del Medioevo. Según Heidegger, el humanismo del Renacimiento de los siglos XIV y XV en Italia, no es sino una *renascentia romanitatis*, que sigue viendo en la *romanitas* la verdadera *humanitas*. En el mismo sentido, el humanismo del siglo XVIII, representado por Winckelman, Goethe y Schiller, muestra la misma característica: una consideración de la *humanitas* que remite de un modo determinado a la antigüedad y a una revivificación de lo griego.¹²

Sin embargo, Heidegger señala que también hay humanismos como los de Marx y Sartre, en los cuales no se precisa de ningún retorno a la antigüedad; inclusive señala que en un humanismo como el del cristianismo no es precisa esta reminiscencia de lo antiguo; y con esto introduce que, si bien todo humanismo es contingente y que sus contenidos variarán en cada caso en función del concepto que se tenga de la libertad y la naturaleza del hombre, todo humanismo nace de una cierta concepción del mundo, es decir, de lo ente en su totalidad. Lo que en el fondo significa esto es que cualquier humanismo es algo contingente, que defiende un tipo específico de hombre, pero que, a pesar de su contingencia, tienen una cosa en común.

Por muy diferentes que puedan ser estos tipos de humanismo en función de su meta y fundamento, del modo y los medios empleados para su realización y de la forma de su doctrina, en cualquier caso, siempre coinciden en el hecho de que la *humanitas* del *homo humanus* se determina desde la perspectiva previamente establecida de una interpretación de la naturaleza, la historia, el mundo y el fundamento del mundo, esto es, de lo ente en su totalidad.¹³

En este sentido, podemos apreciar con claridad que todo humanismo se basa en una metafísica, puesto que toda

¹² Cf., *Idem*.

¹³ *Ibid.*, p. 265.

determinación de la esencia del hombre en estos planteamientos presupone una previa interpretación de lo ente. En este sentido, la determinación de la esencia del hombre desde cualquier humanismo impide que se piense al hombre desde la pregunta por el ser. Según Heidegger, desde el primer humanismo nacido en Roma, y hasta los humanismos que han ido apareciendo en la actualidad, se ha presupuesto y se ha sobreentendido la esencia más universal del ser humano: la de ser *animal rationale*.¹⁴

Sin embargo, si se define al hombre como animal racional, este ente no es pensado en su propiedad, sino en su especificidad respecto de los demás entes; se piensa esencialmente desde su animalidad, aun cuando se le otorgue la diferencia específica de la razón. Por mucho que el hombre se piense como sujeto, como conciencia, como persona o como espíritu, siempre se seguirá pensando desde la radicalidad de su animalidad otorgada por el pensamiento metafísico. “En todos los casos estamos pasando por encima de la esencia, basándonos precisamente en el fundamento del propio proyecto metafísico”¹⁵.

Para Heidegger, la “esencia” del *Dasein* reside en su existencia.¹⁶ La *Existenz*, entendida como el estar en el claro del ser, es algo que sólo se puede decir del modo “humano” de ser, puesto que sólo el “hombre” está destinado a pensar la esencia de su ser, es decir, a estar en el claro del ser y en su morada, que es el lenguaje. La concepción de la animalidad y la racionalidad caben en las posibilidades de esta *Existenz*.

Es en este desarrollo que se da en la *Carta sobre el humanismo* en donde encontramos una vía de retorno a lo planteado en *El ser y el tiempo*. Y es en esta conexión en donde encontramos la pista principal para plantear que el problema de *lo humano* es un

¹⁴ Cf., *Idem*.

¹⁵ *Ibid.*, p. 267-268.

¹⁶ Cf. *Ibid*, p. 268; *El ser y el tiempo*, § 9.

problema no sólo presente en la escritura de Heidegger, sino que es un problema al que constantemente se atiende.

En los capítulos anteriores rastreamos la construcción de *lo humano* a partir de la subjetividad moderna. Esto no se contrapone, en ningún sentido, a la perspectiva que abre el análisis de la *Carta sobre el humanismo*. Por el contrario, amplía el panorama problemático y nos permite comprender de mejor manera la posible solución que ofrece Heidegger al respecto, que en ambos casos es la misma, sólo que enunciada y desarrollada en cada caso con matices distintos. La conexión que se da entre ambas perspectivas se da en la posible solución que presenta Heidegger: la *Existenz* planteada en la *Carta sobre el humanismo*, y la analítica existencial desarrollada en *El ser y el tiempo*.

Decir que “la esencia del *Dasein* radica en su existencia” es una manera de dar cuenta de lo que propiamente es el ente llamado hombre. Sin embargo, las palabras que enmarcan al *Dasein* en esta frase, es decir, la esencia y la existencia, poseen una carga semántica particular en el lenguaje heideggeriano. De manera tradicional, la *essentia* se opone a la *existentia*; se piensa a ésta como el concepto metafísico que expresa la realidad efectiva de lo real, como la *actualitas* de la *potentia*, como la expresión fáctica de aquello que subyace como fundamento. En este sentido, si interpretamos la frase que dice que “la esencia del *Dasein* radica en su existencia” entendiendo esencia y existencia como *essentia* y *existentia*, podríamos pensar que lo que significa dicha frase es que “la realidad efectiva del *Dasein* le crea a éste su fundamento metafísico en tanto *Dasein*”. Y no es así. La existencia es, en Heidegger, *Existenz*, “no es la realización de una esencia ni mucho menos produce o pone ella lo esencial”¹⁷. Desde *El ser y el tiempo*, dicha frase aparece con la palabra ‘esencia’ entrecomillada, lo cual denota que esa palabra es tomada con

¹⁷ Martin Heidegger, “Carta sobre el humanismo”, p. 269.

reservas o en un sentido diferente del tradicional, indica que, bajo su perspectiva, “la <<esencia>> no se determina ni desde el *esse essentiae* ni desde el *esse existentiae*, sino desde lo ex-stático del *Dasein*”¹⁸.

La existencia, ese rasgo fundamental del *Dasein* que hace que en su ser le vaya este su ser, es pues, aquello que se debe desvelar desde la analítica existencial que propone en *El ser y el tiempo*. La existencia se hace posible, ontológicamente, por medio de los existenciales como el “estado de abierto”, “comprender”, “encontrarse”, “ser-en-el-mundo”, “ser-para-la-muerte”, y el mismo lenguaje considerado como existencial.

Bajo las interpretaciones metafísicas, el hombre queda determinado a ciertas aspiraciones contingentes de una manera de interpretar el mundo en un momento determinado. La apertura del *Dasein*, es decir, sus propias posibilidades ontológicas, se ve coartada cuando “la aprehensión se ha convertido en el producir representaciones en la *perceptio* de la *res cogitans* comprendida como *subiectum* de la *certitudo*”¹⁹.

Es por esto que el pensamiento de Heidegger piensa contra el humanismo, puesto que éste no pone la *humanitas* del hombre a suficiente altura, ya que, para Heidegger

La altura esencial del hombre no consiste en que él sea la substancia de lo ente en cuanto su <<sujeto>> para luego, y puesto que él es el que tiene en sus manos el poder del ser, dejar que desaparezca el ser ente de lo ente en esa tan excesivamente celebrada <<objetividad>>.²⁰

A partir de lo señalado aquí podemos decir que, ante los ojos de Heidegger, el pensamiento sobre *lo humano*, ya sea que se aborde desde la subjetividad moderna o desde los planteamientos

¹⁸ *Idem.*

¹⁹ *Ibid.*, p. 273.

²⁰ *Ibid.*, p. 272.

humanistas, ha determinado tajantemente al *Dasein* y le ha supeditado a una interpretación metafísica del mundo, por lo cual no ha podido dar cuenta del *hombre* de manera satisfactoria. La pregunta por el sentido del ser es lo que ha hecho falta.

II

¿*Lo humano*, cuando fue de veras *nuestro*? Nunca lo ha sido. Aquello que se conoce como *hombre* es una construcción conceptual que es más bien *impropia*; está ahí, en el *uno*, en ese mundo que nos constituye de manera irrenunciable en su impropiedad. Si somos hombres es por indolencia, por imprudencia, por impericia.

Reconocer la historicidad que nos constituye y mirar dentro de la historia de aquello que es el concepto *hombre* es una manera de mirarnos a nosotros mismos y reconocer esta estructura en su impropiedad. Esta mirada es la que nos permite asir nuestra propia historia y ponerla en un camino diferente, es la que nos permite proyectarnos de manera distinta. Mostrar la contingente construcción conceptual de eso que se cree que somos nos permite arribar a la existencia desde un plano más originario, lejos de todo deber inmanente, lejos de toda coacción moral, lejos de toda hipocresía, de todo progreso, de toda racionalidad, *más allá del bien y del mal*.

La investigación que aquí hemos presentado se trata menos de una confrontación agonística entre los autores, que de una manera de explorar a través de ellos un mismo problema: *cómo apropiarnos de nosotros mismos*. Se trata menos de ver quién tiene la razón, que de intentar rastrear una cuestión ineludible a la hora de preguntarnos por nosotros mismos. En este sentido, las nociones que aquí hemos manejado, así como la selección de textos que hemos hecho, atienden más al sentido histórico que los autores nos heredaron, que a las precisiones con las cuales pueden ser leídos. Kant y Hegel, sobra decirlo, tienen especificidades teóricas

que rebasan con holgura nuestra exposición de su pensamiento; sin embargo, el significado que hemos querido rescatar en este trabajo se ciñe más al influjo cultural que su pensamiento nos heredó, que a las riquísimas especificidades teóricas que contiene. En este sentido, puede que se hayan cometido algunas *injusticias* a la hora de su tratamiento, sin embargo, tales injusticias fueron seleccionadas para hacer énfasis en el traslado del problema de *lo humano* de un autor a otro.

Apropiarnos de nosotros mismos, es claro, no es un problema exclusivo de una época determinada, la historia de la filosofía es testimonio de ello. Píndaro ha servido de hilo conductor en esta investigación —con la sentencia que nos dice *llega a ser el que eres*— sin embargo, Sócrates, Heráclito, Platón, Aristóteles, Agustín, Hume, entre otros, y cada uno a su manera, nos presentan el mismo problema y una solución diferente ante el mismo. Sin embargo, la definición de ciertos criterios pragmáticos adoptados en la Modernidad para definirnos a nosotros mismos y construir nuestro mundo le dio a este problema una nueva dimensión, que es la que ahora se nos ha convertido en un nuevo problema; las necesidades específicas que presentó la Modernidad para configurar un mundo son las que dieron como resultado un cierto modo de ser humanos que todavía hoy nos contraviene. La mensurabilidad y la certitud que Descartes comenzó a exigir a nuestros conocimientos se tradujeron en un anhelo de cientificidad absoluta. Por eso no es de extrañar que la construcción del sujeto que se da en Kant defina ante todo una regulación de la propia subjetividad, y que en Hegel esta subjetividad justifique un determinado orden del mundo. El complejísimo movimiento histórico de la Modernidad nos habla de un modo de ser humanos en el cual todo tiene una regulación, una legalidad otorgada por la razón, de modo que todo comportamiento se comprende desde una determinada regulación de lo que se cree que es el hombre.

Nietzsche comprendió con particular agudeza la particularidad de este movimiento, por ello fue capaz de elaborar una de las críticas más acabadas al pensamiento y a los modos de ser modernos. Comprendió que los modos de ser que se derivaban de la comprensión moderna de la razón no hacían sino ocultar o disimular aquellas instancias terribles que también nos constituyen. Comprendió —y esto es más grave— que todas las pulsiones que intentaban ser disimuladas por la razón habían sabido abrirse paso a través de la sutileza y la elegancia, que aquéllas no habían cesado, sino que se habían exacerbado. Comprendió que ellas nos seguían gobernando, y que a nosotros se nos había olvidado. Comprendió, para decirlo en una palabra, que no nos pertenecemos a nosotros mismos en el modo de ser moderno, que vivimos enajenados.²¹

La problemática que detectó y desarrolló Nietzsche en torno a la Modernidad sigue siendo todavía un problema al cual debemos atender, pues no acabamos de salir de él e, inclusive, parece agravarse y manifestarse de manera peculiarmente grave en nuestra experiencia cotidiana. “El hombre moderno es un ser escindido entre la abundancia de conocimiento y la pobreza de una intimidad indispuesta para la experiencia y la acción”.²² Este tipo de hombre no está muy alejado, en la actualidad, de nosotros mismos. A pesar de la relativa pluralidad de las ideas, y a pesar de las críticas que día con día se dan en contra de nuestros modos de vivir, la razón —entendida modernamente— sigue implantada en nosotros como un estigma. La construcción del mundo en sus diferentes ámbitos sigue estando supeditada a las formas

²¹ Esta enajenación también la comprendió Marx en el modo de producción capitalista, en el trabajo enajenado. Y a pesar de que su pensamiento se ciñe metodológicamente al de Hegel, y de que en Hegel la alienación es un paso fundamental en la operación de la negatividad, la aplicación al trabajo y a los modos de producción que hace Marx es notable.

²² Crescenciano Grave, “La idea de la historia”, en Bolívar Echeverría (comp.), *La mirada del Ángel. En torno a las Tesis sobre la historia de Walter Benjamin*, p. 185.

modernas de la razón. Nuestro mundo gira en torno de criterios pragmáticos que intentan dirigirse hacia aquello que se cree que es el bien. Por ello, en la existencia, la vida se nos va entre lo que se debe y lo que se quiere, en la neurosis implantada por el trauma de la razón monológica. No nos pertenecemos, vivimos enajenados intentando construir un mundo que *funcione* adecuadamente. Vivimos una vida impuesta.

La determinación histórica del ser como *presencia* transforma a éste en algo estático, inmóvil, al cual tenemos que acceder. Las consecuencias existenciales de esta determinación pueden verse en el ámbito de la cotidianidad, en la cual el mundo —lo que es— se presenta *ante* nosotros de una manera determinada, en la cual el mundo es cambiante y de lo que se trata es de acceder a esa parte inalterable de las cosas que las constituye: la substancia, la verdad, el ser inmutable. El mundo *ante* nosotros, bajo esta perspectiva, se nos impone. La construcción de nuestro mundo determinada por esta perspectiva también ha terminado por imponerse ante nosotros mismos. Vivimos en dinámicas impuestas por nuestras formas de determinar el mundo. Todo parece determinado ya. Hemos creado modos de vida que poco a poco nos sacan más de nosotros mismos. Entre las obligaciones y los placeres que nos hemos construido, poco queda para nosotros. Inclusive aquellos pocos *momentos* en que podemos disfrutar de la ociosidad y alejarnos de los *deberes* impuestos son asaltados por una amplísima gama de productos comerciales que nos dicen en qué gastar nuestro *tiempo libre*. No tenemos tiempo para nada. Vivimos en un tiempo impuesto, sobrepuesto al ser, tiempo ordenado por el *uno*, gobernado por la neurosis. Vivimos, por decirlo de alguna manera, sin tiempo para nosotros mismos. Heidegger nos ofrece una salida.

A través de la escritura heideggeriana hemos mostrado la historicidad constitutiva de nuestro ser. El reconocimiento de la historicidad tiene, sin embargo, un presupuesto en el que vale la

pena hacer un énfasis final: el tiempo. Decir que *ser es tiempo*, en nuestra opinión, va más allá de una mera solución teórica a los problemas de la metafísica clásica. Si bien dichos problemas sufren un viraje decisivo con este planteamiento, el ámbito de la existencia, que es el que importa directamente, también sufre sus repercusiones. Para Heidegger, el tiempo es el horizonte de comprensibilidad del ser; el ser, pues, se da en el tiempo... o, mejor, *ser es tiempo*. Por tanto, lo que es, es histórico, incluidos nosotros mismos en nuestra unidad existencial. Comprendernos a nosotros mismos como un *abí* que es histórico —es decir, que su ser es tiempo— nos permite re-conocer nuestra historia y abre nuestras posibilidades desde una impropiedad y hacia una propiedad que son, asimismo, históricas. De este modo la vida, el ser, se nos va en el tiempo, un tiempo del que nos podemos apropiarnos y desde el cual podemos apropiarnos de nosotros mismos. Asumir al ser como tiempo nos permite asumirnos a nosotros mismos como entes históricos cuya construcción depende de nosotros mismos. Este énfasis en el tiempo nos ofrece una perspectiva desde la cual podemos acceder a un nuevo tipo de experiencia en la cual se vive el tiempo cualitativamente —y no sólo como una linealidad cuantitativa—, como unidad originaria del ser —y ya no como el problema de la unidad del mismo.²³ Con la Modernidad, a través de sus construcciones, nuestro tiempo dejó de pertenecernos, ahora podemos volver a capturarlo.

Heidegger, sin duda, nos ha puesto en el camino de una nueva auto-comprensión. Comprendiéndonos a nosotros mismos

²³ Trastocar el tiempo y ampliar la noción moderna de *experiencia* es, asimismo, una tentativa que llevó a cabo Walter Benjamin. Si bien con distintos horizontes teóricos y con matices diferentes, no podemos soslayar el hecho de que ambos pensadores forjaron su pensamiento desde la experiencia del malestar, por lo cual su intención no puede estar del todo dissociada (es claro, sin embargo, que la condición de Benjamin era considerablemente más precaria y desventurada, y por ello, quizá, más privilegiada y abiertamente más exigente).

más allá de la subjetividad y la objetividad, el mundo se nos abre con distintos matices. Podemos hacerlo nuestro a nuestra propia manera, en la existencia. El mundo deja de ser una legalidad y se nos convierte en una posibilidad. Los valores —sin duda necesarios para vivir— pueden establecerse desde un nuevo punto de vista alejado de las neuróticas dualidades de nuestro malestar occidental. Sin pudor, sin vergüenza.

Dejar de concebirnos como *hombres* nos libera de falsas determinaciones impuestas por un cierto modo de mirar la vida, esas determinaciones que nos impuso la Modernidad. No somos más sujeto, ni conciencia, sino *ser-abí*, y en nuestro *abí* podemos apropiarnos de nosotros mismos. En ese *abí* cotidiano de nuestro existir, en ese *abí* que nos hace temer, que nos fustiga, pero que también nos excita, nos embriaga y nos exalta; en una palabra, en ese *abí* que es nuestra vida.

Llegar a ser el que se es, como bien lo comprendió Nietzsche, es apropiarse de uno mismo, dejar de ser lo que se ha sido y, en esta apropiación, ser algo más —cosa que se posibilita desde la ontología Heideggeriana.²⁴ En el proyecto que somos nosotros mismos está ya esta posibilidad, de lo que se trata ahora es de apropiarnos de esta posibilidad para hacerla verdaderamente nuestra. Lo humano nunca ha sido verdaderamente nuestro, de ahí nuestro malestar occidental, al querer ser algo que no somos, al intentar dirigirnos a un lugar que no es el nuestro, que nunca lo ha sido; ahora podemos dejar de ser hombres y ser algo más

¿Cómo hemos llegado a ser hombres? Esto ya ha sido dicho. Kant intenta decirnos cómo ser verdaderamente hombres; Hegel nos ha descrito cómo hemos llegado a ser lo que somos; sin embargo, en ambos planteamientos nos topamos con una meta, con un fin al que debemos supeditarnos si es que queremos

²⁴ Y no es que la escritura de Nietzsche no lo posibilite, sino que el tratamiento heideggeriano lo hace desde las mismas estructuras de las cuales procede eso que se ha sido. Nietzsche es más intempestivo, Heidegger más académico.

ser *verdaderamente humanos*. La Modernidad creó al hombre, sus ideales, sus valores, sus modos de vida; y lo hizo de tal forma que, en este ser hombres, nos experimentamos de una manera determinada respecto de aquello que creemos que somos nosotros mismos, desde este ser hombres es desde donde experimentamos nuestro malestar. Los límites que intenta ponernos el concepto hombre son trasgredidos día con día por la sencilla razón de que es un concepto que no nos pertenece, que nunca lo ha hecho. La Modernidad selló nuestras posibilidades en la determinación racional de nosotros mismos, finiquitó, o al menos lo intentó, cualquier otro modo de ser humano. A través de la escritura de Heidegger, en cambio, la pregunta no llega a su final, pero sí obtiene un nuevo principio abierto a múltiples posibilidades, lo cual nos permite comenzar de nuevo, volver a andar el camino, lo cual nos permite salir del malestar. Comprendiéndonos a nosotros mismos como un ente que está abierto en su propia existencia, lo racional y el deber pueden ser examinados de manera crítica, alejados de cualquier *petitio principii* que nos determine. La vida, pues, se nos abre a la posibilidad de determinarnos desde un nuevo horizonte que nos aleje de las dualidades valóricas establecidas en la Modernidad, ya que en esta época toda determinación de esta índole se llevó a cabo desde la determinación de el hombre como sujeto racional. Podemos acceder ahora a un nuevo tipo de ética y constitución moral de nuestras comunidades en tanto podemos comprendernos de una manera distinta, y ya no como meros sujetos racionales. ¿Cómo hacerlo? Esa es una tarea que todavía está por hacerse, que depende de lo que hagamos en nuestro *abí* de nuestro ser. Así, desde la ontología, se abre un nuevo panorama que puede sustentar la creación de nuevas formas de vida, se abre, propiamente dicho, la obligación de construirnos a nosotros mismos desde nuestra irrenunciable responsabilidad con nosotros mismos y, por ello, con el mundo en el que somos de manera

originaria. Tenemos, pues, una ardua tarea por hacer. Lo que ese ente que ha sido llamado hombre sea es, a partir de ahora, una tarea que está en nuestras manos.

Llegamos así al final de nuestro estudio, lo cual no quiere decir que hemos llegado al final de la cuestión.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles. *Ética Nicomáquea*, traducción de Julio Pallí, Madrid, Gredos, 2000.
- Aristóteles. *Metafísica*, traducción de Tomás Calvo, Madrid, Gredos, 2000.
- Aristóteles. *Política*, traducción de Manuela García, Madrid, Gredos, 1999.
- Adorno, Theodor W. *Minima moralia*, traducción de N. Silveti Paz, Venezuela, Monte Ávila, 1975.
- Benedito, María Fernanda. *Heidegger en su lenguaje*, Madrid, Tecnos, 1992.
- Bengoa, Javier. *De Heidegger a Habermas. Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*, 2ª ed., Barcelona, Herder, 2002.
- Berciano, Modesto. *La crítica de Heidegger al pensar occidental*, Salamanca, Universidad Pontificia Salamanca, 1990.
- Benjamin, Walter. *La metafísica de la juventud*, traducción de Luis Martínez de Velasco, Barcelona, Paidós, 1993.
- Benjamin, Walter. *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, traducción de Andrés E. Weikert, México, Itaca, 2003.
- Benjamin, Walter. *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, traducción de Roberto Blatt, Madrid, Taurus, 1991.

- Benjamin, Walter. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, traducción de Bolívar Echeverría, México, Contrahistorias, 2005.
- Camus, Albert. *El mito de Sísifo*, traducción de Esther Benítez, Madrid, Alianza, 2003.
- Cassirer, Ernst. *Kant. Vida y doctrina*, traducción de Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1968.
- Cassirer, Ernst. *La filosofía de la Ilustración*, 2ª ed., traducción de Eugenio Ímaz, México, F.C.E., 2002.
- Chávez Mac Gregor, Helena. *La experiencia del arte: Walter Benjamin y el arte de la desconfianza*. Tesis de Licenciatura, México, UNAM-FFyL, 2004.
- Colli, Giorgio. *Después de Nietzsche*, 3ª ed., traducción de Carmen Artal, Barcelona, Anagrama, 2000.
- Colomer, Eusebi. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, 3 vols., Barcelona, Herder, 2001.
- Deleuze, Gilles. *Nietzsche y la filosofía*, traducción de Carmen Artal, Barcelona, Anagrama, 2000.
- Derrida, Jacques. *Aporías*, traducción de Cristina Peretti, Barcelona, Paidós, 1998.
- Derrida, Jacques. *La escritura y la diferencia*, traducción de Patricio Peñalver, Barcelona, Anthropos, 1989.
- Descartes, René. *Discurso del método y Meditaciones metafísicas*, traducción de Manuel García Morente, Madrid, Tecnos, 2002.

- Descartes, René, *Los principios de la filosofía*, Madrid, Alianza, 1995.
- D'Hondt, Jacques. *Hegel*, traducción de Carlos Pujol, Tusquets, Barcelona, 2002.
- Duque, Félix (dir.). *Heidegger: la voz de tiempos sombríos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1991,
- Echeverría, Bolívar. *Definición de la cultura*, México, UNAM-Itaca, 2001.
- Echeverría, Bolívar (comp.). *La mirada del ángel. En torno a las Tesis sobre la historia de Walter Benjamin*, México, UNAM-Era, 2005.
- Flórez, Ramiro. *La dialéctica de la historia en Hegel*, Madrid, Gredos, 1983.
- Foucault, Michel. *La arqueología del saber*, 20ª ed, traducción de Aurelio Garzón, México, Siglo XXI, 2001.
- Foucault, Michel. *Microfísica del poder*, 3ª ed., traducción de Julia Varela y Fernando Álvarez-Uría, Madrid, La Piqueta, 1992.
- Foucault, Michel. *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Barcelona, Pretextos, 1997.
- Foucault, Michel. *Sobre la Ilustración*, traducción de Javier de la Higuera, Eduardo Bello y Antonio Campillo, Madrid, Tecnos, 2003.
- Freud, Sigmund. *Autobiografía*, traducción de Luis López-Ballesteros y de Torres, Madrid, Alianza, 2001.

- Freud, Sigmund. *El malestar en la cultura*, traducción de Ramón Rey Ardid, Madrid, Alianza, 2001.
- Freud, Sigmund. *Tótem y Tabú*, traducción de Luis López-Ballesteros y de Torres, Madrid, Alianza, 2000.
- Gadamer, Hans-Georg. *El problema de la conciencia histórica*, 2ª ed., traducción de Agustín Moratalla, Madrid, Tecnos, 2001.
- Gadamer, Hans-Georg. *La dialéctica de Hegel*, traducción de Manuel Garrido, Madrid, Cátedra, 2000.
- Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y Método I*, 9ª ed., traducción de Ana Agud y Rafael de Agapito, Salamanca, Sígueme, 2001.
- Gaos, José. *Introducción a El ser y el tiempo de Martin Heidegger*, México, F.C.E., 1996.
- González, Juliana (coord.). *Heidegger y la pregunta por la ética*. México, UNAM-FFyL, 2001.
- González-Valerio, María Antonia., Rivara, Greta., Rivero, Paulina., (coords.) *Entre hermenéuticas*, México, UNAM-FFyL, 2004.
- Gómez Choreño, Rafael Ángel. *Apuntes para una genealogía de la violencia*. Tesis de licenciatura, México, UNAM-FFyL, 2005.
- Grave, Crescenciano. *El pensar trágico, un ensayo sobre Nietzsche*, México, UNAM-FFyL, 1998.
- Grave Crescenciano. *Verdad y Belleza. Un ensayo sobre ontología y estética*, México, UNAM-FFyL, 2002.

- Guerra, Ricardo. *Filosofía y fin de siglo*, México, UNAM-FFyL, 1998.
- Hegel, G.W.F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, traducción de Ramón Valls Plana, Madrid, Alianza, 1999.
- Hegel, G.W.F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, traducción de E. Ovejero y Maury, México, Porrúa, 1997.
- Hegel, G.W.F. *Fe y saber. O la filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas como filosofía de Kant, Jacobi y Fichte*, traducción de Vicente Serrano, México, Colofón, 2001.
- Hegel, G.W.F. *Fenomenología del espíritu*, traducción de Wenceslao Roces y Ricardo Guerra, México, F.C.E., 2000.
- Hegel, G.W.F. *Filosofía del derecho*, edición revisada por Laura Mues y Eduardo Cevallos, México, UNAM, 1985.
- Hegel, G.W.F. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, 3 vols., traducción de Wenceslao Roces, México, F.C.E. 2000.
- Hegel, G.W.F. *Lógica*, 2 vols., traducción de Antonio Zozaya, Barcelona, Folio, 2002.
- Hegel, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes, Sämtliche Werke. Kritische Ausgabe. Band II:; Nach dem Texte der Originalausgabe Herausgegeben von Johannes Hoffmeister*, Verlag von Felix Meiner, Leipzig, 1949.
- Heidegger, Martin. *Caminos de bosque*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2001.

- Heidegger, Martin. *Conceptos fundamentales. Curso del semestre de verano, Friburgo, 1941*, traducción de Manuel E. Vázquez, Madrid, Alianza, 2001.
- Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*, traducción de José Gaos, México, F.C.E., 1999.
- Heidegger, Martin. *Hitos*, traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2001.
- Heidegger, Martin. *Introducción a la metafísica*, traducción de Ángela Ackermann, Barcelona, Gedisa, 1999.
- Heidegger, Martin. *Kant y el problema de la metafísica*, 2ª ed., traducción de Gred Ibscher, México, F.C.E., 1996.
- Heidegger, Martin. *La fenomenología del espíritu de Hegel*, traducción de Manuel E. Vázquez y Klaus Wrehde, Madrid, Alianza, 1995.
- Heidegger, Martin. *Nietzsche*, 2 vols., traducción de Juan Luis Vermal, Barcelona, Destino, 2000.
- Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*, Tübingen, M. Niemeyer, 1936.
- Horkheimer, Max. *Crítica de la razón instrumental*, traducción de Jacobo Muñoz, Madrid, Trotta, 2002.
- Horkheimer, Max. *Materialismo, metafísica y moral*, traducción de Agapito Maestre y José Romagosa, Madrid, Tecnos, 1999.
- Horkheimer, Max y Adorno, Theodor. *Dialéctica de la Ilustración*, 5ª ed., traducción de Juan José Sánchez, Madrid, Trotta, 2003.

- Hyppolite, Jean. *Génesis y estructura de la <<Fenomenología del espíritu de Hegel>>*, 3ª ed., traducción de Francisco Fernández Buey, Barcelona, Península, 1998.
- Hyppolite, Jean. *Lógica y existencia*, traducción de Luisa Medrano, Barcelona, Herder, 1996.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*, traducción de Roberto R. Aramayo, Madrid, Alianza, 2002.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*, traducción de Manuel García Morente, Salamanca, Sígueme, 2002.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*, 17ª ed., traducción de Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara, 2000.
- Kant, Immanuel. *Filosofía de la historia*, 2ª ed., traducción de Eugenio Ímaz, México, F.C.E., 1997.
- Kant, Immanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres., Crítica de la razón práctica., La paz perpetua*, México, Porrúa, 2000.
- Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg, verlag von Felix Meiner, 1956.
- Kant, Immanuel. *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir., Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime., Crítica del juicio.*, México, Porrúa, 2000.
- Kant, Immanuel. *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia.* Edición bilingüe. Traducción de Mario Cami, Madrid, Istmo, 1999.
- Kaufmann, Walter. *Hegel*, traducción de Víctor Sánchez de Zavala, Madrid, Alianza, 1985.

- Körner, S. *Kant*, traducción de Ignacio Zapata, Madrid, Alianza, 1995.
- Lacroix, Jean *Kant y el kantismo*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1995.
- Löwith, Karl. *De Hegel a Nietzsche*, traducción de Emilio Estiú, Buenos Aires, Sudamericana, 1974.
- Löwit, Karl. *Heidegger: pensador de un tiempo indigente*, traducción de Fernando Montero, Madrid, Rialp, 1956.
- Lyotard, Jean-François. *La condición postmoderna*, 7ª ed, traducción de Mariano Antolín, Madrid, Cátedra, 2000.
- Marcuse, Herbert. *Eros y civilización*, 6ª ed., traducción de Juan García Ponce, Barcelona, Ariel, 2002.
- Martínez Marzoa, Felipe. *Releer a Kant*, Barcelona, Anthropos, 1989.
- Martínez Marzoa, Felipe. *Hölderlin y la lógica hegeliana*, Madrid, Visor, 1995.
- Marx, Karl. *Manuscritos económico-filosóficos*, traducción de Julieta Campos, México, F.C.E., 1998.
- Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1998.
- Nietzsche, Friedrich. *Crepúsculo de los ídolos*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2000.
- Nietzsche, Friedrich. *Ecce homo*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2000.

- Nietzsche, Friedrich. *El Anticristo*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2000.
- Nietzsche, Friedrich. *Humano, demasiado humano*, traducción de Jaime González, México, E.M.U., 1994.
- Nietzsche, Friedrich. *Humano, demasiado humano*, traducción de Enrique Eidesltein y Miguel Ángel Garrido, Barcelona, Edicomunicación, 2000.
- Nietzsche, Friedrich. *La ciencia jovial (la gaya scienza)*, 3ª ed., traducción de José Jara, Caracas, Monte Ávila, 1999.
- Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2000.
- Nietzsche, Friedrich. *Más allá del bien y del mal*, traducción de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 2000.
- Nietzsche, Friedrich. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, traducción de Luis M. Valdés Madrid, Tecnos, 2003.
- Nietzsche, Friedrich. *Sobre la utilidad y los perjuicios de la historia para la vida*, traducción de Dioniso Garzón, Madrid, Edaf, 2000.
- Nietzsche, Friedrich. *De la utilidad y los inconvenientes de los estudios históricos para la vida*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1999.
- Nolte, Ernst. *Heidegger. Política e historia en su vida y pensamiento*, traducción de Elisa Lucena, Madrid, Tecnos, 1992.
- Ortega y Gasset, José. *Kant, Hegel, Dilthey*, Madrid, Revista de Occidente, 1972.

- Ott, Hugo. *Martin Heidegger. En camino hacia su biografía*, traducción de Helena Cortés, Madrid, Alianza, 1992.
- Paz, Octavio. *Lo mejor de Octavio Paz. El fuego de cada día*, México, Seix Barral, 1999.
- Píndaro, *Odas y Fragmentos*, traducción de Alfonso Ortega, Madrid, Gredos, 2002.
- Platón. *Diálogos*, 7 vols. Madrid, Gredos, 2000.
- Rivara, Greta. *El ser para la muerte. Una ontología de la finitud*, México, Itaca-UNAM, 2003.
- Rivara, Greta. *Vocación por la sombra. La razón confesada de María Zambrano*, México, Edere, 2003.
- Ricoeur, Paul. *Del texto a la acción, ensayos de hermenéutica II*, traducción de Pablo Corona, México, F.C.E., 2004.
- Safranski, Rüdiger. *Nietzsche: biografía de su pensamiento*, traducción de Raúl Gabas, México, Tusquets, 2001.
- Safranski, Rüdiger. *Schopenhauer y los años salvajes de la filosofía*, traducción de José Planells, Madrid, Alianza, 1991.
- Safranski, Rüdiger. *Un maestro en Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*, traducción de Raúl Gabás, Barcelona, Tusquets, 2003.
- Stepanenko, Pedro. *Categorías y autoconciencia en Kant. Antecedentes y objetivos de la deducción trascendental de las categorías*, México, UNAM-IIF, 2000.
- Trías, Eugenio. *El lenguaje del perdón. Un ensayo sobre Hegel*, Barcelona, Anagrama, 1981.

- Trías, Eugenio y González, Juliana. *Cuestiones metafísicas*, Madrid, Trotta, 2003.
- Valls Plana, Ramón. *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*, Barcelona, Laia, 1979.
- Vattimo, Gianni. *Diálogo con Nietzsche*, traducción de Carmen Revilla, Barcelona, Paidós, 2002.
- Vattimo, Gianni. *El fin de la modernidad*, traducción de Alberto Bixio, Barcelona, Gedisa, 2000.
- Vattimo, Gianni. *Introducción a Heidegger*, traducción de Alfredo Baez, Barcelona, Gedisa, 1986.
- Vattimo, Gianni. *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, traducción de Juan Carlos Gentile, Barcelona, Paidós, 1992.
- Villacañas, José Luis. *Racionalidad crítica. Introducción a la filosofía de Kant*, Madrid, Tecnos, 1987.
- Waelhens, A. de. *La filosofía de Martin Heidegger*, traducción de Ramón Ceñal, México, Universidad Autónoma de Puebla, 1986.
- Weber, Max. *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, traducción de José Medina, Juan Roura, Eugenio Ímaz, Eduardo García Maynes y José Ferrater Mora, México, F.C.E., 1997.