

Sobre la anfibología del *Dasein*. En torno a la auto-lectura heideggeriana en sus escritos privados (1936-1944)¹

César Gómez Algarra²

Recibido: 1 de junio de 2022 / Aceptado: 22 de junio de 2022

Resumen. En este artículo nos gustaría analizar en detalle la transformación del sentido del *Dasein* como esencia del ser humano, particularmente en los escritos privados de los años 1930-1940. Nuestra hipótesis de trabajo es que, a través de la relectura de su propia obra, y para enfrentarse a las interpretaciones más “antropológicas” de su filosofía, Heidegger radicaliza sus conceptos en el marco de la historia del ser y del pensar del *Ereignis*. Por esta vía, y en vistas a pensar al ser humano únicamente en su relación con el ser, mostraremos cómo el pensador alemán usa el concepto de *Da-sein* de manera ambivalente: a la vez humano, a la vez algo no-humano. Esto le lleva a un concepto problemático, alejado de las intuiciones fenomenológicas que la primera parte de su obra desarrolló.

Palabras clave: *Dasein*; fenomenología; antropología; *Ereignis*; historia del ser;

[en] On the amphibology of *Dasein*. Around Heidegger’s self-reading in his private writings (1936-1944)

Abstract: In this paper, we would like to analyze the transformation of the meaning of *Dasein* (as the essence of the human being), particularly in the posthumous works and notes, written in 1930-1940. Our hypothesis is that, through the rereading of his own work, and to confront the “anthropological” interpretations of his philosophy, Heidegger radicalizes his concepts within the framework of the History of Being and the *Ereignis-Denken*. In this way, and in order to grasp the human being only in its relationship with being itself, we will show how the German thinker uses the concept of *Da-sein* in an ambivalent way: as human and as non-human at the same. This leads him to a problematic concept, far from the phenomenological insights that the first part of his work developed.

Keywords: *Dasein*, phenomenology, anthropology, *Ereignis* history of Being.

Sumario: 1. Introducción; 2. La relectura de *Ser y tiempo* frente a las interpretaciones antropológicas; 3. Del *Dasein* al *Da-sein*: su reelaboración a partir de sus conceptos fundamentales; 4. Los límites del *Da-sein* como posibilidad inhumana: ¿un retorno a la facticidad?; 5. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Gómez Algarra, C. (2022) “Sobre la anfibología del *Dasein*. En torno a la auto-lectura heideggeriana en sus escritos privados (1936-1944)”, en *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 55 (2), 293-310.

¹ Este artículo se enmarca en el proyecto de investigación “La hermenéutica fenomenológica en el contexto de la filosofía trascendental. Desde la apropiación hasta su crítica radical”, dirigido por F. Jaran (Universidad Complutense de Madrid) y financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación (PID2019-108291GB-I00). Una primera versión de este trabajo fue presentada en las “V Jornadas Ibericas de Fenomenología / VI Congreso de la Associação Portuguesa de Filosofia Fenomenológica”, que tuvo lugar en la Universidad de Lisboa, el 11 de noviembre de 2021.

² Universitat de València (Québec, Canadá); Universitat de València.
cesargomezalgarra@gmail.com

L'homme, bien sûr ! Et quoi d'autre s'il n'est pas là ?

J. Gracq

1. Introducción

Tras casi un siglo de la publicación de *Ser y tiempo*, sabemos que gran parte de la conmoción que causó en el panorama filosófico de la época provenía no solo de sus planteamientos ontológicos y de las reconsideraciones sobre el planteamiento fenomenológico de la historicidad, sino también de su intento por repensar qué es el ser humano. La catástrofe de la Primera Guerra Mundial había dejado no solo millones de muertos, sino un sentimiento apocalíptico, como si el sueño de una humanidad moderna e ilustrada tocara a su fin. En el campo de las ciencias, no sólo de la naturaleza sino también de las ciencias sociales o del espíritu (*Geisteswissenschaften*), se llevaban a cabo numerosos descubrimientos que trastocaban nuestra propia concepción biológica e histórica, dirigiéndonos más allá de Darwin. Como diagnosticaría M. Scheler en su último texto, *El puesto del hombre en el cosmos*, pese a todo el conocimiento que la época acumulaba sobre el ser humano, menos parece que se supiera sobre éste. El ser humano se había convertido en algo problemático.

La obra de Heidegger parecía querer responder a esta situación, y para ello, replanteaba la forma de concebir al ser humano y proponía una nueva elucidación de éste, entendido ahora como *Dasein*, como ser-ahí, como ese ser que somos nosotros mismos a cada momento. En cualquier caso, así es como fue mayormente leída e interpretada. Su autor no tardaría en lamentar esta interpretación: demasiados lectores se habrían concentrado, de una manera parcial, en la analítica del *Dasein*, en los temas existenciales que poblaban sus páginas, dejando de lado la verdadera pregunta decisiva: la pregunta por el sentido del ser. Dicho con otras palabras y más claramente: el problema fue que *Ser y tiempo* se leyó como una antropología filosófica. A partir de esta óptica, el objetivo general de la obra se habría malogrado, e incluso el sentido de muchos de sus análisis serían deformados y sacados de contexto.

En este artículo, nuestra intención no es tanto poner a prueba la legitimidad o ilegitimidad de las interpretaciones antropologizantes de *Ser y tiempo*, ni tampoco reivindicar otra manera de leerla. Más bien, nos gustaría analizar la recepción del propio autor: las observaciones que Heidegger hizo al respecto de esas mismas interpretaciones, y cómo ello le llevó a evolucionar y transformar su propio proyecto filosófico. Es decir, nos gustaría rastrear el sentido y las consecuencias de las lecturas que el filósofo hizo de su propia obra, especialmente en torno al problema de la relación entre *Dasein* y ser humano. La hipótesis de trabajo que queremos poner a prueba aquí es que, a lo largo de las relecturas que hizo Heidegger, éste fue reformulando y modificando el sentido de muchos de los conceptos fundamentales que concernían al *Dasein* y a su relación con el ser. Sin embargo, a lo largo de esta relectura, y en pos de separarse aún más de toda posible interpretación de corte antropológico, el filósofo de Meßkirch habría él mismo transformado –incluso deformado quizás– parte de sus intuiciones previas. Una vez explicados estos motivos, intentaremos demostrar que tal transformación del concepto de *Dasein* no trajo necesariamente un mayor beneficio fenomenológico ni hermenéutico a todos sus niveles. De esta

manera, existiría una ambigüedad constitutiva entre servirse del *Dasein* como un concepto que es eminente y específicamente humano, pero que a la vez parece no (deber) serlo. Por ello, creemos que podría hablarse de una *anfibiología* del *Dasein* en la obra heideggeriana, como si el concepto siempre se moviera entre la identificación con lo humano y su rechazo total –al menos tal y como aparece en los tratados, en los *Cuadernos negros* y en demás textos de la historia del ser, redactados entre los años 1930 y 1940 pero publicados póstumamente.

Para desarrollar esta tarea “genealógico-conceptual” dentro de una historia de la recepción (*Wirkungsgeschichte*), deberemos llevar a cabo un análisis de las últimas publicaciones de la obra completa. Particularmente, nos centraremos en el volumen 82, dedicado a los comentarios personales a sus propios textos, y que reagrupa anotaciones redactadas en los mismos años que los tratados. Como ha señalado con mucho atino H. Seubert, las notas de relectura poseen una naturaleza bifronte, en la medida en que, cual cabeza de Jano, miran hacia el proyecto de *Ser y tiempo* al mismo tiempo que dan importantes pasos hacia el pensar del *Ereignis*³. En ese sentido, las notas pertenecen de pleno derecho a un pensar en transición, y, pese a haber sido menos trabajadas, constituyen un documento valioso para profundizar en los conceptos del viraje (*Kehre*)⁴. Asimismo, junto a este volumen e inseparable de él, deberemos explorar el resto del corpus de escritos privados: el conjunto de llamados tratados de la historia del ser o del *Ereignis*, que empieza con las *Contribuciones a la filosofía* (GA 65) hasta *Das Ereignis* (GA 71), así como los distintos volúmenes de los *Cuadernos negros* que recogen estos años (GA 94-97)⁵.

Nuestro trabajo se dividirá en tres apartados. En un primer momento, presentaremos las reflexiones y las críticas explícitas, a partir de los años 1930, que Heidegger hace respecto a las lecturas antropológicas del *Dasein* en *Ser y tiempo*. En ese sentido, se tratará de poner de relieve los límites y las insuficiencias con las que se interpretaron la mayoría de sus conceptos fundamentales, privilegiando (aunque no sean exclusivos) la comprensión del ser, los templos fundamentales y el cuidado. Después, expondremos la reelaboración y transformación de esos mismos conceptos fundamentales ligados al *Dasein*, que el filósofo propone y desarrolla en los tratados del *Ereignis* y los *Cuadernos negros*. Finalmente, y para concluir, explicaremos la transformación decisiva del concepto de *Da-sein* tal y como aparece tematizado en este período, así como sus posibles límites y problemas. De esta manera, podremos evaluar con mayor profundidad la distancia y las diferencias con su tratamiento en *Ser y tiempo* y en la primera etapa de su filosofía, tanto en sus aciertos como respecto a las posibilidades que quizás se perdieron por el camino.

³ Seubert, H.: *Ende der Philosophie oder Anfang des Denkens*, Friburgo, Karl Alber Verlag, 2019, p. 186.

⁴ Además del trabajo de H. Seubert, cabe destacar aquí las importantes contribuciones de Polt, R. (“A Running Leap into the There. Heidegger’s ‘Running Notes on *Being and Time*’”, *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 41, 1, 2020, pp. 55-71), de McNeill, W. (*The Fate of Phenomenology: Heidegger’s Legacy*, Londres, Rowman & Littlefield, 2020), y de Veraza Tonda, P. (“La transformación conjunta del *Da-sein* y el método en las ‘*Laufende Anmerkungen zu Sein und Zeit*’”, *Apéiron*, 9, 2018, pp. 135-145), aunque aquí no sigamos necesariamente todos sus argumentos.

⁵ Para simplificar, citamos según la obra completa (GA: *Gesamtausgabe*, Fráncfort, Vittorio Klostermann, 1976–) de Heidegger. Cuando estaban disponibles, nos hemos inspirado de las traducciones al español, reservándonos el derecho de modificarlas para adecuarlas mejor al contexto. El resto de traducciones son nuestras.

2. La relectura de *Ser y tiempo* frente a las interpretaciones antropológicas

Pese a que en el prefacio de la obra se expone que “la pregunta por el sentido del ser” es su meta y objetivo, y que apenas unas páginas después Heidegger realiza una delimitación prolija del *Dasein* frente a otro tipo de ciencia o doctrina del ser humano, el tratado se leyó en gran medida como tal doctrina. ¿A qué se debió esto? Por un lado, resultaría muy sencillo considerar que los intérpretes permanecieron ciegos y no supieron entender nada de lo que se planteaba. Una afirmación así – de las que hace gala el propio Heidegger en varias ocasiones –, difícilmente rinde justicia al problema. Pero, por otro lado, en distintas ocasiones el filósofo se muestra más perspicaz y atento al detalle en lo que concierne su propio trabajo. Gran parte del interés de sus notas de relectura y de sus observaciones retrospectivas no estriba tanto en la crítica acerba contra todos sus contemporáneos –que no deja de ocupar muchas de sus páginas, especialmente en los *Cuadernos negros*– como en sus auto-críticas. Encontramos distintos argumentos y desarrollos en los que Heidegger se muestra muy exigente con su obra, apuntando limitaciones en su vocabulario y en su estructura a casi todos los niveles. A lo largo de los años, él mismo parece zigzaguear y cambiar de una posición a otra según el momento. Y esto ocurre particularmente a menudo en lo que concierne al problema del *Dasein* humano y de su posible lectura antropológica. Así, lo vemos alternando entre su defensa a ultranza de la obra incomprendida y su reconocimiento de que esta “tenía que parecer, inevitablemente, una ‘metafísica’ y una ‘antropología’”⁶. Uno de los mayores problemas que el filósofo identifica en esta tendencia antropologizante de interpretación fue considerar *Ser y tiempo* como otra gran contribución “sobre el ser humano” (*Vom Menschen*), en la estela de otros trabajos de antropólogos y biólogos de la época. Piénsese en Scheler y Plessner a finales de los años 1920, o en Sombart, Gehlen y Portmann en los años 1930 y 1940, por citar algunos de los ejemplos más relevantes⁷. Pero esto es precisamente lo que ocurrió en muchos casos, aunque cada vez fuera por caminos diferentes (no es lo mismo el caso de Binswanger que el de Sartre, por ejemplo). Entonces, ¿cómo y por qué se llegó a leer de esta manera el tratado?

Es cierto que el § 10 de *Ser y tiempo* sienta las bases de la analítica existencial del *Dasein*, estableciendo una separación tajante respecto a los trabajos de corte psicológico, biológico o antropológico. Además, el sentido de esta delimitación no deja de orientarse en pos de alcanzar una respuesta a la pregunta por el sentido del ser. El *Dasein* es justamente aquel ser que, en la medida en que ya goza de una comprensión o precomprensión del ser (*Seinsverständnis*), debe ser interrogado para poner en marcha y llevar a buen puerto el planteamiento de una ontología fundamental. Definiéndolo y caracterizándolo a través de este atributo, y en la medida en que es “aquel” o “aquello” que debe ser interrogado para avanzar en la investigación, se pueden excluir todas las otras determinaciones humanas del *Dasein* como posteriores o espurias en el marco de esa misma investigación. Sin embargo, incluso una vez aceptado esto, ¿acaso no resulta innegable que tal ser es *algo así como* el ser humano? Esta parece ser la conclusión a la que llegaron la mayoría de lectores del tratado. Al menos, si nos atenemos a la reconstrucción que hace el

⁶ GA 66, pp. 146-147. En estas páginas, Heidegger también menciona la posibilidad de leer *Ser y tiempo* como una “ética existencial”.

⁷ Pensamos, respectivamente, en: *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928) de Scheler, *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (1928) de Plessner, *Vom Menschen* (1938) de Sombart, *Der Mensch* (1940) de Gehlen y los *Biologische Fragmente zu einer Lehre von der Menschen* (1944) de Portmann.

propio Heidegger. Pero, ¿qué significa exactamente que el *Dasein* no deja de ser el ser humano?

De entrada, esto parece implicar que se tomó el concepto *Dasein* como un mero sustituto de la palabra “ser humano”. El propio Heidegger parece lamentar haber usado la expresión “*Dasein* humano (*menschliches Dasein*)” en numerosas ocasiones del tratado, o haber prestado a confusión con la idea de distintos tipos de *Dasein*, y así es como se expresa en algunas de sus notas de trabajo⁸. Pero curiosamente, lo cierto es que el uso de esa expresión, aunque lo encontramos en cursos y tratados posteriores, apenas aparece en *Ser y tiempo*, punto sobre el que F. Jaran ha llamado la atención en un texto reciente⁹. Si esto es así, entonces quizá cabe reconocer que la interpretación “antropologizante” del *Dasein* se debería a razones más profundas, y no solo a ciertas expresiones confusas porque insuficientes. Desde esta óptica, más bien parece que se leyó el *Dasein* como nuevo avatar del ser humano, al que se le habrían cambiado sus antiguas determinaciones por unas distintas, como puede ser la comprensión del ser, ya mencionada, y sobre la que vale la pena detenerse ahora.

En una de las primeras notas de relectura, las “*Laufende Anmerkungen*”, Heidegger afirma que la comprensión del ser no debía ser captada como “condición” del *Dasein*¹⁰. Encontramos este argumento desarrollado con mayor detalle en el tratado *Meditación*, donde podemos leer que:

[La] comprensión del ser no vale como propiedad, tampoco vale como caracterización esencial del ser humano en el sentido de una propiedad. Ciertamente, en tal dirección se capta la comprensión del ser como una aprehensión más esencial de la “razón”. Sin embargo, la comprensión del ser es el fundamento esencial para el hombre ya determinado a la transformación esencial¹¹.

Dicho con otras palabras, el concepto mismo que llevaba a plantear y a desarrollar la investigación sobre el sentido del ser se habría captado erróneamente al considerarse una facultad más, tratándola como una propiedad o una capacidad entre todas las posibles que caracterizan al ser humano en su esencia, al *Dasein*. Nótese además que esta crítica prefigura y anuncia la definición más famosa que Heidegger expondrá después de la guerra, en la *Carta sobre el humanismo* (1947). A saber, la definición del ser humano como *animal rationale*, como ser vivo y animal al que se le añade una facultad suplementaria: el *lógos*, la razón, el pensamiento, la vida política, etc.¹². Por esta vía, no se puede preguntar por lo que constituye lo más propio del ser humano. Lo que equivale a defender que captar al *Dasein* como ser animal al que se le añade posteriormente la facultad de tener una “comprensión del ser”, entre otras posibles facultades, es no comprender siquiera el punto de partida de la investigación.

⁸ GA 65, p. 300; GA 82, p. 285: “En el lenguaje del tratado, *Dasein* siempre quiere decir *Dasein* humano”.

⁹ Jaran, F.: “De l’inhumanité du *Dasein*”, en S.-J. Arrien y C. Sommer (eds.), *Heidegger aujourd’hui. Actualité et postérité de sa pensée de l’événement*, Paris, Hermann, 2021, pp. 195-196. El autor desarrolla este argumento en otro trabajo, donde explicita la relación entre *Dasein* y ser humano en el contexto de *Ser y tiempo* y los cursos contemporáneos: “El *Dasein* neutro y el ser humano encarnado. Acerca del camino que lleva de la ontología a la antropología”, en R. Rodríguez y F. Jaran (eds.), *El proyecto de una antropología fenomenológica*, Madrid, Guillermo Escolar, 2021, pp. 145-164.

¹⁰ GA 82, p. 14.

¹¹ GA 66, p. 323.

¹² GA 9, p. 323.

Por supuesto, esta perspectiva interpretativa no se limita tan sólo al problema preciso de la comprensión del ser. Al contrario, el esquema antropológico aplicado al *Dasein* va a permear y afectar a casi todos los argumentos que *Ser y tiempo* desarrolla y Heidegger va a intentar enfrentarse a todos ellos. A fin de cuentas, si el *Dasein* ocupa un lugar central en el tratado (lo cual es precisamente el problema que se intentará remediar a partir de los años 1930), es lógico que su consideración antropologizante se refleje en el resto de conceptos y de determinaciones. Uno de ellos, al que el filósofo presta especial atención en sus notas de relectura, es el de temple o tonalidad (*Stimmung*), y más concretamente, los temples fundamentales del miedo y de la angustia (*Angst*). No es preciso extendernos aquí sobre el problema de las raíces existencialistas y cristianas del concepto, que se remontarían a Kierkegaard y hasta Pascal. Sin embargo, sí cabe destacar que es otro tema contencioso para Heidegger, enfrascado en su cruzada por rechazar no solo las lecturas antropológicas sino también existencialistas –que, al fin y al cabo, tampoco están tan alejadas la una de la otra¹³.

Respecto a la malinterpretación antropológica de los temples fundamentales, esta es clara y puede resumirse perfectamente así: los temples fueron leídos como meros “sentimientos” del ser humano. Es decir, fueron aprehendidos de una manera que casi podríamos tildar de “romántica”: como sentimientos *subjetivos* que pertenecen al *Dasein* en cuanto nueva forma de la subjetividad humana. Al desarrollar y tematizar un pensar del “encontrarse” (*Befindlichkeit*) y de los temples, lo que Heidegger pretendía era alejarse y superar toda perspectiva psicológica que los captara como “estados mentales” o formas derivadas. Contra esta perspectiva (que parte de los enfoques subjetivistas de la conciencia inaugurados por Descartes y que se prosiguen triunfantes hasta más allá de Nietzsche), el objetivo era desmontar los prejuicios sobre un “interior” del *Dasein*, como si la esencia del ser humano fuera algo extrañamente situado *dentro de nosotros*¹⁴. En última instancia, las secciones dedicadas al encontrarse y a los temples en *Ser y tiempo* acabaron siendo enfocadas como una “representación emocional”, incluso como un simple “sustituto de las doctrinas de los ‘sentimientos’ actuales (*Ersatz der bisherigen ‘Gefühls’-lehre*)”¹⁵.

Pruebas insignes de estas lecturas de corte antropológico se encuentran en las retomas inspiradas por el propio Heidegger, entre las que destacan en particular los trabajos de O. F. Bollnow, que publica *Das Wesen der Stimmungen* en 1941¹⁶. Para nuestro autor, siguiendo la forma de tematizar y elaborar los temples en investigaciones, lo único que se puede terminar haciendo con ellos es algo así como una “lista de sentimientos”. Más concretamente, y como expone Heidegger muy irónicamente en *Das Ereignis*, los temples se “describen como ‘tipos’ de aviones” y se piensa que así se han hecho “grandes descubrimientos” gracias a ellos¹⁷. Una clasificación de esta índole es, a su parecer, una desfiguración total de la tentativa que se pretendía exclusiva: pensar la relación con el ser a partir de los temples, y servirse de ellos para avanzar en el preguntar por el sentido del ser. Al contrario, estas “interpretaciones antropológicas” representan el camino más seguro para perder el

¹³ GA 82, p. 307. Sobre la angustia, véase también GA 82, p. 314, donde Heidegger se lamenta por las lecturas de *Ser y tiempo* como antropología “nihilista”, llena de “negación”, “destrucción”, “angustia” y “muerte”.

¹⁴ GA 82, p. 363: “Nuestra esencia no tiene ni exterior ni interior”.

¹⁵ GA 82, p. 385.

¹⁶ Sobre la crítica a O. F. Bollnow, véase GA 96, pp. 216-217.

¹⁷ GA 71, p. 224.

fenómeno de aquello que “templaba” o que “entonaba” en el temple mismo; es decir, el ser¹⁸. Por decirlo con otras palabras (del propio Heidegger): se comprendieron los temples como algo que “subía dentro” de nosotros mismos, cuando desde la perspectiva del *Dasein*, de lo que se trataba más bien es de “entrar” en ellos, de penetrar en la relación con el ser¹⁹.

Finalmente, ¿qué hay del que, para muchos, fue el concepto principal que caracterizaba al *Dasein*? Es decir, ¿cómo fue releída antropológicamente la problemática del cuidado como “todo constitutivo” del ser del *Dasein*? Este es uno de los conceptos que, a partir de los años 1930, más se verá relegado y dejado de lado en los escritos privados de Heidegger. En *Ser y tiempo*, el cuidado ocupaba un puesto indudablemente central. En sus notas de relectura, el filósofo deplora muy rápidamente que el cuidado se hubiera concebido según una determinación antropológica del *Dasein*, como si solo fuera “el sentido del ser del ser-humano (*Seinssinn der Mensch-seins*)” y no el puente hacia el sentido del ser del *Da-sein*²⁰. ¿A qué se debió principalmente este error? Él mismo reconoce que la estructura de la obra permitía leer el cuidado como un fenómeno ligado al análisis de la cotidianidad del *Dasein*, lo que habría inclinado la balanza hacia lo humano y lo existencial²¹. Incidentalmente, en las notas de relectura, el ámbito de lo cotidiano también es deplorado como un aspecto demasiado “humano”, en el sentido quizás más banal de la palabra. Así se enfocaron los análisis del ser a-la-mano, de la *Zuhandenheit*: como meras descripciones de un atarearse que, a lo sumo, se interpretaban como una defensa de una forma de vida *más práctica*, y más cercana a la realidad del carpintero²².

Desde esta misma óptica, resultó muy fácil leer el cuidado como una especie de reactualización de la conciencia o de la autoconciencia humana, y esta habría sido la tendencia mayoritaria que Heidegger quiere combatir²³. Pero, enfocado desde esta perspectiva, el cuidado corre el riesgo de ser leído como mera “pequeña preocupación” (*kleine Bekümmernis*), y de acabar siendo considerado como simple cuidado “óntico”: cuidado respecto a los entes y ya no respecto al sentido del ser mismo. En las *Contribuciones*, esta situación es denunciada por centrarse en una visión tildada de “personal”, de “antropológica” y, finalmente, de más propia de las “concepciones del mundo”²⁴. Es decir, que el cuidado ya no se concebiría como la manera en la que el *Dasein* está en relación con el ser en cuanto tal y desplegando esta misma relación, sino que acaba siendo nada más que otra manera de pensar el trato mismo con los entes. Sin duda, podía reconocerse una cierta ventaja frente a las aproximaciones teóricas de la *Vorhandenheit* en la tradición que llega hasta la fenomenología de Husserl. Pero eso no hubiera sido suficiente para avanzar en la pregunta por el sentido del ser. El puesto del *Dasein* parecía hundirse así en un batiburrillo antropológico-ontológico. A éste, además de las determinaciones que hemos analizado, podría añadirse otras más, aunque aparezcan con menor

¹⁸ GA 96, p. 194.

¹⁹ GA 82, p. 531.

²⁰ GA 82, p. 57.

²¹ GA 82, p. 55.

²² GA 82, p. 55. Entre otros, así es como interpretó la obra Husserl, tal y como dan a entender sus notas de lectura, las *Randbemerkungen*.

²³ GA 82, p. 241.

²⁴ GA 65, p. 16.

frecuencia, como sería la distinción entre autenticidad e inautenticidad (*Eigentlichkeit/Uneigentlichkeit*), o el problema de la muerte²⁵.

Sin embargo, todo lo que hemos expuesto hasta el momento es suficiente para delimitar y precisar mejor las dificultades que acarrearán las interpretaciones antropológicas de *Ser y tiempo* –al menos, tal y como Heidegger las concibe pocos años después de su publicación. Al final, la mayor parte de los conceptos estructurantes y fundamentales, (comprensión del ser, encontrarse, temples, angustia, cuidado, autenticidad, muerte, etc.) parecían desarrollar una lectura que situaba al *Dasein* como centro del proceder, como punto de partida de una filosofía “pseudo-trascendental” que se interroga por las condiciones de posibilidad necesarias para preguntar por el sentido del ser. No obstante, en la medida en que ese centro fue sustituido por una *idea* del ser humano, una especie de renovación o una “mejora” de la doctrina antropológica, el verdadero alcance de la obra habría sido errado, incluso desfigurado e invertido en muchos de sus aspectos fundamentales. Dicho con otras palabras, la analítica del *Dasein* se habría desarrollado como una “nueva” antropología filosófica, aunque fuera una que suplía las carencias y los problemas de sus predecesoras y de sus rivales. Sin embargo, dado que tal óptica oscurecía el objetivo principal de desarrollar y llevar a buen término la pregunta por el sentido del ser, se impone para Heidegger una reelaboración de estos conceptos que permita escapar a sus ambigüedades antropológicas. Como leemos en una nota de relectura de 1941:

Sin embargo, si al meditar sobre el ser no se puede descartar esencialmente la relación entre el ser y el ser humano, es decir, si la meditación sobre el ser del ser humano es necesaria desde el punto de vista de la pregunta del ser, esto no da lugar en modo alguno a la necesidad de la antropología, sino sólo a la necesidad de la superación de la interpretación antropológica de la esencia del ser humano²⁶.

Nuestra tarea ahora será exponer cómo se reelaboran estos conceptos, y de qué manera permiten privilegiar la esencia del ser humano y del *Dasein* en su relación con el ser, alejándose así de todas sus posibles “interpretaciones antropológicas”.

3. Del *Dasein* al *Da-sein*: su reelaboración a partir de sus conceptos fundamentales

A la hora de replantear el sentido de los conceptos del *Dasein* más allá de la analítica existencial, es necesario precisar varios puntos importantes en cuanto al *viraje* y el camino hacia un pensar de la historia del ser (*Seynsgeschichte*), también llamado el pensar del *Ereignis*. A partir de los años 1930, el objetivo de Heidegger, sobre el que insiste en numerosas páginas, tanto públicas como privadas, no es abandonar sino repetir y profundizar la pregunta por el ser. Para llevarlo a cabo, y dada su insatisfacción con *Ser y tiempo*, es el punto de partida mismo el que debe ser invertido: el esfuerzo del pensar no debe comenzar por el *Dasein* como algo dado, como el ser que ya somos, sino concentrarse en el ser mismo, en una manera de

²⁵ Sobre la autenticidad, véase *GA* 82, p. 325 y *GA* 66, p. 145. Para la reinterpretación de la muerte, véase especialmente *GA* 65, p. 324 y *GA* 95, p. 368.

²⁶ *GA* 82, p. 332.

captarlo y pensar ya desde él. Así, se pretende dejar de lado no solo la perspectiva antropológica, sino también toda óptica trascendental, que la influencia neokantiana del tratado de 1927 no lograría apartar por completo.

Sin embargo, de esta manera tampoco se trata de concebir el ser como un en-sí, como algo trascendente y absoluto, alcanzable dialécticamente o no. Al contrario, lo que se pretende, más concretamente, es procurar captar el sentido que el ser en cuanto tal puede ofrecer y ofrece según el desarrollo de cada época histórica y según su propia esencia. Esta última, la esencia, debe ser entendida ahora en un sentido verbal y activo, como *Wesen*, y no como una eidética platónico-husserliana. Dicho con otras palabras: el ser (ahora escrito con la grafía arcaica, *Seyn*), ya no es algo fijo e inamovible, sino que se esencia históricamente como *Ereignis*. Es decir, el ser modifica su sentido a través de las distintas etapas de un despliegue histórico, lo que es llamado la historia del ser. Todo el interés y la dificultad del proyecto del *Ereignis* consiste en rastrear e identificar esta movilidad histórica del ser, rindiendo justicia a sus transformaciones y, al mismo tiempo, elaborar conceptualmente una forma nueva de pensar la relación del ser con el ser humano que permita comprender una nueva transformación como apropiación o evento apropiador. Según esta perspectiva, y para separarse aún más de la analítica existencial de *Ser y tiempo*, la esencia del ser humano en su relación con el ser debe entenderse como *Da-sein* y ya no como *Dasein*, lo que la nueva grafía con un guion pretende poner de manifiesto²⁷.

Como subrayará Heidegger después de la guerra, ya no se trata de ver en el *Dasein* un mero existente, sino comprenderlo como “ser el ahí”. Según esta nueva forma de pensar la relación con el ser, el *Da-sein* ya no es lo que nosotros mismos somos de manera inmediata, despojados de toda referencia a nuestras facultades físicas o animales. Tampoco es, sin más, el ser al que le concierne su ser mismo, sino que constituye más bien una *posibilidad* de transformación del ser humano en su relación con el ser. Como subraya R. Schürmann, uno de los primeros lectores avezados de las *Contribuciones a la filosofía*, el *Da-sein* puede acontecer o puede no acontecer²⁸.

Es desde esta perspectiva que debemos analizar la reactualización de los conceptos que hemos expuesto en nuestra primera sección, y que nos permite aprehender mejor el sentido profundo de esta manera de tematizar la relación entre ser y *Da-sein*. De entrada, la retoma que hace Heidegger de la comprensión del ser es especialmente ilustrativa a este respecto. En vistas a no concebirla más como mera facultad subjetiva o capacidad del ser humano, el filósofo la relee insistiendo en este carácter problemático, y reconoce con cierta honestidad que sin duda hay algo ambiguo en la *Seinsverständnis*, en la medida en que no dejaría de referir a una nueva determinación de la razón humana y del sujeto²⁹. Sin embargo, a lo que apuntaba la comprensión del ser era a algo completamente diferente: a hacer “volar en pedazos” toda interpretación subjetivista que se limitara a entender la relación con el ser como mera facultad³⁰. ¿En qué sentido debemos comprender entonces esta *explosión* de los conceptos subjetivos y antropológicos? ¿De qué manera debe llevarse a cabo? En estos textos, redactados en la intimidad y no expuestos al público hasta años después de su muerte, Heidegger desarrolla cómo la comprensión del

²⁷ En *Meditación*, Heidegger afirma que un “abismo infranqueable” separa al *Da-sein* del *Dasein* de 1927 (*GA* 66, p. 146).

²⁸ Schürmann, R.: *Des hégémonies brisées*, Mauvezin, T.E.R., 1996, p. 649.

²⁹ *GA* 66, p. 333.

³⁰ *GA* 66, p. 333.

ser y los demás conceptos pertenecientes al *Dasein* pueden saltar por encima de las captaciones tradicionales del ser humano, tal y como estas aún influenciaban el lenguaje trascendental de *Ser y tiempo*. Para ello, debe ser replanteada la idea misma de una comprensión del ser, alejándose decisivamente de toda temática más “hermenéutica” del comprender, del *Verstehen*³¹.

Este alejamiento de la dimensión antropológizante y “comprensiva” de la relación con el ser sobresale especialmente respecto al problema de los temples de ánimo fundamentales. Si bien la noción de *Befindlichkeit* va desapareciendo poco a poco, no así la de los temples, que no solo reaparecen con fuerza en los escritos privados, sino que incluso se podría defender que tienen un rol aún más central y decisivo que en *Ser y tiempo*. Aunque el problema es amplio y desborda la cuestión de una relectura antropológica del *Da-sein* –pudiendo incluso considerarse una vía de acceso privilegiada a todo el proyecto de la historia del ser– aquí deberemos concentrarnos en esta cuestión circunscrita y limitada.

La transformación y la revalorización de los temples fundamentales pone el énfasis principalmente en el ser mismo, que el pensar en los tratados del *Ereignis* procura desarrollar. En ese sentido, los temples operan alejándose todo lo posible de las emociones subjetivas o de cualquier clasificación de sentimientos. Al contrario, pese a que se exponen varios temples fundamentales y se presentan como múltiples y proteiformes, Heidegger no duda en subrayar que todos ellos se reúnen en la “simplicidad” de un único sentido³². ¿Cuál puede ser esta simplicidad? Contra la voluntad del propio filósofo, sería posible hacer una lista y mostrar que todos ellos, el horror (*Erschrecken*), la retención (*Verhaltenheit*), el presentimiento (*Ahnung*), el espanto (*Entsetzung*) e incluso el dolor (*Schmerz*), no dejan de girar en torno a una misma experiencia y un único sentido: la del ser mismo³³.

Esta experiencia es la que debe abrirse o “despertarse”, puesto que es la experiencia que falta, imposibilitada en una época en la que la atención del pensar se vuelca única y exclusivamente en el sentido más banal y (aparentemente) evidente de lo que es: el ente en su estar ahí presente, como *vorhanden*. Asimismo, es a esta experiencia a lo que alude la recurrente expresión del olvido y abandono del ser, *Seinsvergessenheit* y *Seinsverlassenheit*. Pero en lo que aquí nos interesa, lo fundamental es que tales temples fundamentales son los que permiten superar su olvido y su abandono; son aquello que impide captar al ente como nada más que ente, como algo que es y nada más que eso que es. En este sentido, es fácil reconocer el funcionamiento de los temples en los tratados privados de manera semejante a lo que la angustia suponía, no solo en *Ser y tiempo*, sino también en la lección inaugural de 1929, “¿Qué es metafísica?”. Pero si en estos textos se trataba más bien de la apertura a la experiencia de la nada, ahora los temples deben precisar la relación misma con el ser, de manera más profunda y detallada.

³¹ Lo que concierne también, dicho sea de paso, al progresivo abandono de la expresión “sentido (*Sinn*) del ser”, prefiriéndole el uso más directo de la pregunta por el ser mismo, *Seinsfrage*.

³² *GA 65*, p. 21.

³³ Aunque las distinciones no sean tajantes y podamos encontrar algunas juntas en un mismo tratado, es posible considerar las tres primeras como propias de las *Contribuciones*, el espanto aparecería sobre todo en *Meditación* y en *La historia del ser*. Si bien el dolor empieza a entrecruzar en *Sobre el comienzo*, es mayormente en *Das Ereignis* que recibe su análisis profundo. Para una lectura cronológica de los tratados, y también de sus temples correspondientes, remitimos a Vallega-Neu, D.: *Heidegger's Poetic Writings. From Contributions to The Event*, Bloomington, Bloomington University Press, 2018.

En varios pasajes de los tratados, como en las *Contribuciones*, Heidegger da a entender que por esta vía de la historia del ser, el pensar de los templos fundamentales logra destruir aún más decididamente la perspectiva subjetivista³⁴. Dicho de otro modo, una vez apartada la tendencia a ver el templo como un sentimiento propio del *Dasein*, lo único que quedaría es la relación con el ser como aquello que “templa el templo”: lo que entona la tonalidad y lo determina en cuanto *Stimmende der Stimmung*. De ahí también que encontremos este fenómeno expresado de manera más metafórica, como puede ser a través de la idea de una “voz del ser”³⁵. Es esta “voz” la que templa al *Da-sein*, asegurando una inversión (*Umkehr*) fundamental en la forma de pensar la relación con el ser: ya no como sentimientos subjetivos de una interioridad humana sino como el despliegue mismo, ya determinado, de la relación con el ser³⁶.

Es conjuntamente a esta relación con el ser, pero también respecto a los propios templos fundamentales donde volvemos a encontrar el concepto de *cuidado* en los escritos privados de los años 1930 y en adelante. Si el cuidado fue leído casi como un modo de ser del *Dasein* y, por ende, retrotraído a un modo de ser propiamente humano, ahora este debe ser replanteado tan solo a partir de la relación con el ser³⁷. Más concretamente, tal y como encontramos expuesto al principio de las *Contribuciones*, en el marco de la historia del ser el cuidado debe ser reconsiderado como ligado y dependiente al templo fundamental de la retención, *Verhaltenheit*³⁸. Esta última funcionaría incluso a la manera del “fundamento del cuidado”³⁹. ¿Cómo debemos entender este vínculo entre cuidado y retención? Más precisamente, Heidegger escribe que el cuidado es la

estabilidad constante del *Da-sein*, la decisión anticipadora sobre la verdad del ser (*Seyn*) y la detención que distribuye lo asignado, sobre todo en el ahí; el fundamento de ese sobre todo es la retención del *Dasein*. Esta templa solo como pertenencia apropiada (*ereignete Zugehörigkeit*) a la verdad del ser (*Sein*)⁴⁰.

En ese sentido, la retención parece recoger y sobrepasar la tematización del cuidado. De ahí también que, si bien las referencias al cuidado no desaparezcan en la historia del ser, ya no tengan el mismo sentido ni parezcan ocupar el mismo sitio en su estructura general.

³⁴ GA 65, p. 375. Hemos propuesto un primer acercamiento al problema de la crítica de la subjetividad “yoica” y de la dimensión asubjetiva en los escritos privados –que abre la vía a una comparación con otros proyectos de fenomenología asubjetiva, como lo serían los de Patočka y de M. Richir. Cf. C. Gómez Algarra, “Nadie comprende lo que ‘yo’ pienso aquí. Críticas de la primera persona y *Selbstheit* en el pensar del *Ereignis*”, en *Studia Heideggeriana*, X, 2021, pp. 35-51.

³⁵ GA 66, p. 100; GA 71, p. 173.

³⁶ GA 82, p. 76. Para una perspectiva crítica sobre la dimensión de la voz y de la escucha, remitimos a Espinet, D.: *Phänomenologie des Hörens. Eine Untersuchung im Ausgang von Martin Heidegger*, Tubinga, Mohr Siebeck, 2016.

³⁷ GA 73.1, p. 380.

³⁸ Debido a esto, y al lugar estructurante que asume en el complejo arquitectónico de este primer tratado, varios estudios han privilegiado a la retención. A este respecto, véase Xolocotzi, Á.: *Fundamento y abismo. Aproximaciones al Heidegger tardío*, México, Porrúa, 2011 y Vigo, A.: “Meditación, historia, contención”, *Claridades*, 12, 2, 2020, pp. 45-74.

³⁹ GA 65, p. 35.

⁴⁰ GA 65, p. 35.

Frente al cuidado como todo constitutivo del *Dasein*, la retención es el temple que asegura y enmarca un pensar de otro estilo: un pensar que ya no debe precipitarse, y, que, espoleado por una noción de voluntad que solo gira en torno a la pregunta por el ser, por su transformación histórica –pero sin osar aventurarse más allá de lo que concierne al ser mismo. Es decir, según Heidegger, se trata de un pensar que ya no aspira a lograr un resultado palpable en el ámbito de los entes, algo como un “éxito óptico”, sino que, por así decirlo, se mantiene a cierta distancia, de tal manera que es capaz de “poder-renunciar al ‘efecto’”⁴¹. De ahí que esta capacidad de renuncia requiera de una “estabilización constante”, y se ve acompañada por un vocabulario metafórico que evoca las ideas de persistencia y de esfuerzo. Por ello y respecto al *Da-sein*, la retención es definida justamente como “la insistencia que soporta el ahí (*als die das Da ausstehende Inständigkeit*)”⁴².

Así, a través de la retención y el cuidado Heidegger nos dirige al punto esencial en el que se va a desplegar la nueva concepción del *Da-sein*: a partir de esta noción de insistencia en el ser, *Inständigkeit*. Como escribe en una nota de trabajo del mismo período, la “in-sistencia es más or-iginaria (*ur-sprünglicher*) como cuidado –porque [es la] estabilidad constante en el ahí– y [es la] superación y transformación del ser humano”⁴³. Pero, ¿cómo debemos entender, más concretamente, esta noción de insistencia y de mantenerse en el ser?

El propio Heidegger nos ofrece una valiosa indicación en otra de sus notas de trabajo, donde expone, frente a las malinterpretaciones existencialistas de *Ser y tiempo*, que ya no es la “existencia que es la esencia del *Dasein*” sino que lo es la insistencia. Más concretamente, como leemos en una nota de relectura a *Ser y tiempo*, ahora “la esencia [o el esenciar] del *Dasein* adviene en su insistencia”⁴⁴. Cabe precisar, además, que este es un concepto basal que estructura y sostiene prácticamente “la unidad” de todos los aspectos del pensar del *Ereignis* tal y como se plasma en los escritos privados de este período⁴⁵. Por eso aquí debemos limitarnos a poner de manifiesto en qué sentido la insistencia corresponde al nuevo sentido de la esencia del *Da-sein*, respecto a su oposición más radical a toda interpretación antropológica. A través de esta idea de insistir en el ser, los tratados y los demás escritos privados de los años 1930 y 1940 buscan conceptualizar la relación exclusiva del ser con el *Da-sein*, como una posibilidad íntima y superior del ser humano. La idea de insistir en el ser, al no referir a ninguna posibilidad óptica, tampoco se confunde sin más con cualquier trato con los entes –como aún parecía ocurrir en *Ser y tiempo*. Esto explicita también la manera en la que debe aprehenderse el ser como *Ereignis*, como el ser que puede esenciarse históricamente, como una esencia histórica del ser que puede acontecer y ser apropiada por el ser humano. Así, la única alternativa que le queda al pensar humano es “esenciarse” junto al ser, estar inserto en él, para “acompañarle” en ese desarrollo y dejarse determinar por una dimensión que, al mismo tiempo, va más allá de él⁴⁶.

⁴¹ GA 94, p. 267; GA 65, p. 60.

⁴² GA 65, p. 35.

⁴³ GA 73.1, p. 353.

⁴⁴ El propio Heidegger reconoce, en unas notas manuscritas de 1941, que prefiere cambiar el término de *Existenz* (demasiado cercano a la filosofía de Jaspers) por el de *Inständigkeit* para evitar así cualquier confusión (GA 82, p. 307).

⁴⁵ GA 65, p. 82.

⁴⁶ GA 82, p. 47. Es así como A. Schnell expone la relación del *Da-sein*, destacando especialmente la noción de

Dicho con otras palabras, ya no se trata de comprender ni de determinar (a partir de una doctrina de tipo trascendental) el sentido del ser, y mucho menos de caracterizarlo “antropológicamente”, como si el sentido del ser mismo fuera *para* el ser humano algo dado. Desde esta perspectiva, todo lo que le queda al ser humano, al menos en lo que concierne la pregunta por el ser, es su relación misma como insistencia: aquello que le permite transformarse en *Da-sein*. De ahí también que, en una nota de trabajo, Heidegger defiende que “el acontecimiento fundamental del ser humano es la in-sistencia”⁴⁷. Por todo esto, ya no es pertinente, en el contexto del viraje que se despliega en los tratados, seguir hablando de algo así como de un *Dasein* humano. Tanto en las *Contribuciones* como en otras notas manuscritas, lo que se tiene que pensar es “el ser humano en el *Da-sein*” o incluso el genitivo del “*Da-sein* del ser humano”⁴⁸. A través de esta denominación, se impide así cualquier manera de identificar ambos términos.

4. Los límites del *Da-sein* como posibilidad inhumana: ¿un retorno a la facticidad?

Para alcanzar este genitivo, el *Da-sein* es despojado de todo “resto” antropológico y se reduce ahora a constituir una posibilidad íntima del ser humano. No una posibilidad cualquiera, sino la posibilidad insigne que supera a todas las demás: la de insistir en el ser y responder y corresponder a su esencia histórica, de tal manera que pueda responder así a su sentido mismo. Esto es precisamente lo que Heidegger desarrollará a partir del viraje: la respuesta al esenciar del ser constituye al *Dasein* como una abertura de sentido situada en un ahí, en un claro, *Lichtung*, que determina al ser mismo y al conjunto de lo que es, del ente, desde tal *ahí*. Pero cabría entonces preguntarse por lo que queda de específicamente *humano* en semejante definición de su esencia como *Da-sein*.

El propio Heidegger pergeña distintas opciones, y encontramos interesantes elaboraciones de estas hipótesis en sus notas de trabajo y en varios de los *Cuadernos negros*. Así, y no sin similitudes con los intentos más “ilustrados” (como en el caso de Kant) de teorizar sobre seres racionales más allá del ser humano, se imagina la posibilidad de concebir un *Dasein* que fuera no-humano. Aunque el filósofo evoca la posibilidad de entender al *Dasein*, en su relación insistente con el ser, como una obra de arte y la apertura que ésta implica, en última instancia parece que todas estas vías deben ser descartadas por insuficientes⁴⁹. Aquí la anfibología constitutiva del *Da-sein* se muestra con más fuerza. Podemos leer entonces que, precisamente, el problema sobre un posible *Da-sein* no-humano es que “no conocemos otro tipo de *Da-sein*” que no sea el ser humano; y ello, aunque, de momento este último nunca haya logrado “sostener el *Da-sein*”⁵⁰.

Sin embargo, al despojar al ser humano de todas sus determinaciones y reducir su esencia única y exclusivamente a su relación con el ser, el gesto heideggeriano

“mantenerse en”, *Inne-stehen*: “*Ereignis et Da-sein dans les Beiträge zur Philosophie*”, en A. Schnell, (ed.), *Lire les Beiträge zur Philosophie de Heidegger*, París, Hermann, 2017, p. 159).

⁴⁷ GA 73.1, p. 423.

⁴⁸ GA 65, pp. 300-301. Respecto al sentido de este genitivo: GA 66, p. 143 y GA 73.1, pp. 403-404.

⁴⁹ Sobre la posibilidad del *Da-sein* como obra de arte, véase GA 66, p. 37 y GA 82, p. 519.

⁵⁰ GA 73.1, p. 274.

quizás excede por su propia radicalidad. Habría algo “inhumano” en esta manera de concebir al ser humano a través del prisma del *Da-sein*. Pero, lo que es aún más sorprendente, este problema parece ser tácitamente reconocido y asumido por el propio Heidegger. Varias de las expresiones que encontramos en los escritos de este período insisten en esta dimensión excesiva, que alcanza su paroxismo en un fragmento destacado del primer volumen de los *Cuadernos negros*:

El pensar habitual como cálculo calcula así: cuanto más ente es el ser humano, y cuanto más cerca llega a sí mismo como este ente, y capaz de referir a todo esto (cuanto más “vivo” está el ser humano), más seguro y con mayor certeza [el ser humano] debe llegar a ser respecto al ser (*Sein*).

¿Por qué podemos ver tan raramente esto, saber esto completamente otro, que el ser (*Seyn*) se ilumina aún mejor cuanto menos ente es el ser humano? El ser humano debería poder *no* ser, para aprehender la verdad del ser (*Seyn*) y a partir de ahí, estimar la entidad de todo ente en su fuerza esencial. Porque el ser humano también pertenece al ente, y porque se instaure cada vez más y más en esta “copertenencia” (*Zugehörigkeit*), por ello el camino de la verdad del ser (*Seyn*) le está tan vedado, y si está en parte abierto, aún está lejos⁵¹.

No cabe duda de que asistimos aquí a una crítica radical, donde Heidegger pretende condensar todo su rechazo a la historia de la metafísica y a su figura final: el fluir de la vida absoluta y la voluntad de poder en Nietzsche. Sin embargo, ni tan siquiera es necesario rechazar la importancia de la relación con el ser para considerar hasta qué punto esta posición sobre el “poder-no-ser” del ser humano es hiperbólica y provoca una insatisfacción conceptual. Bien podría ser que la relación con el ser fuera parte integral de la esencia humana, ¿pero acaso esto justificaría las consecuencias extremas con las que el pensar de Heidegger aleja todas las demás determinaciones y facultades de nuestra esencia? ¿No hay algo que es profundamente y paradójicamente *inhumano* en esta manera de desprenderse de todo lo biológico, lo corporal, lo vital⁵²? Lo que hemos querido nombrar la anfibología del *Da-sein* se muestra aquí con todo su esplendor –junto a todos los problemas que conlleva. Para pensar la relación con el ser como insistencia, el *Da-sein* debe dejar de ser humano, pero al mismo tiempo, no puede evitar seguir dependiendo de un vínculo determinante con éste⁵³.

Al contrario, si en *Ser y tiempo* el *Dasein* pretendía alejarse de toda aproximación antropológica en pos de una respuesta a la pregunta por el sentido del ser, no dejaba de manejar no solo conceptos, sino fenómenos y experiencias propiamente e indudablemente humanos. Así, muchos de los ejemplos que utiliza el tratado de 1927 –algunos incluso caricaturizados hasta la saciedad, como las señales del automóvil y el martillar del martillo– remitían a un hecho clara e inequívocamente humano. De

⁵¹ GA 94, p. 489.

⁵² Como hemos intentado mostrar en otro trabajo, el nuevo pensar en torno a la posibilidad del *Da-sein*, si funciona como una reactualización del *Übermensch* nietzscheano, es aún más radical, ya que abandona todo lo vital y corporal que éste aún contenía. C. Gómez Algarra, “Heidegger contre Nietzsche. Préparation du *Da-sein* et élevage du surhomme”, *Études philosophiques*, 207, 3, 2021, pp. 127-141.

⁵³ Lo que podemos constatar no solo en los tratados, sino en que la idea de una separación entre la *esencia* humana y lo *humano* permanece en los *Cuadernos negros* de posguerra y llega hasta el concepto de los “mortales”. Cf. GA 97, pp. 408-409; GA 98, p. 169.

ahí sin duda que, ya en 1968, en “*Les fins de l’homme*”, Derrida pudiera observar con mucho atino que, si el *Dasein* no es exactamente el ser humano, tampoco puede ser realmente otra cosa muy diferente al ser humano⁵⁴. Pero, si seguimos a Heidegger, difícilmente se puede sostener esta misma observación respecto al *Da-sein*, tal y como se elabora en los tratados y demás escritos privados de la historia del ser. Al menos, no se puede sostener en el mismo sentido ni con el mismo alcance.

Quizás las lecturas antropologizantes de *Ser y tiempo*, pese a dejar de lado la pregunta por el ser, tuvieran la ventaja innegable de dar una legitimidad y una vigencia a gran parte de los conceptos que la obra desarrollaba. Puede que estas lecturas “humanizaran” (y sigan humanizando) en demasía fenómenos que poseían otro sentido, como lo es, por ejemplo, el temple del miedo (*Furcht*) frente a la angustia en el § 34 del tratado. Sin embargo, cuando Heidegger relee estos argumentos y afirma que aquello que nos debe causar miedo es el ser mismo, resulta difícil no reaccionar con cierta perplejidad⁵⁵. No se trata de que toda la tematización del miedo del ser, que prefigura y que se modificará en el horror y en el espanto de los tratados de los años 1930, no tenga ningún sentido. Pero resulta difícil conceder que este miedo tiene algo que ver con el miedo que conocemos y que puede convocarnos aún hoy en día.

Lo mismo podríamos afirmar respecto al temple fundamental del *dolor* del ser, con el que Heidegger pretende oponerse al pequeño tratado de E. Jünger, y que es denunciado como mera aproximación fisiológica que trata con el dolor como un estado del cuerpo, un *Leibzustand*⁵⁶. ¿Y qué podría ser si no? En un libro reciente, D. Franck expone esto como un pensar “del dolor humano a partir del ser que es dolor”, y por tanto contra todo intento que promulgara su “humanización”⁵⁷. Pero esto no deja de resultar problemático, y quizás es prueba de un proceder conceptual y de un proceso de “ontologización” hipertrofiados. Por decirlo de otra manera, con estos ejemplos de la historia del ser ya no queda tan claro el sentido ni el referente de aquello que la analítica existencial –pese a sus límites y a sus problemas– permitía orientar con cierta claridad. Es cierto que esto nos sumerge de lleno en los problemas que Adorno (entre muchos otros) denunció, hace ya varios años, como una falsa concreción del pensar⁵⁸. Pero no sería imposible que este estatuto, más o menos concreto, del pensar heideggeriano en los años 1920 tuviera la ventaja de dar más que pensar, y de poder abrir nuevas vías para la investigación fenomenológica⁵⁹.

Estas mismas vías, si no completamente cerradas, se encuentran en una situación problemática en el marco de la historia del ser y en las obras posteriores. Quizás es esta tendencia hiperbólica de Heidegger a “ontologizar”, a tratar todos los fenómenos

⁵⁴ Derrida, J.: *Marges. De la philosophie*, París, Minuit, 1972, p. 151. Unos años después, el filósofo francés escribe que “el *Dasein* no es ni *vorhanden* ni *zuhanden*. Su modo de presencia es otro, pero debe tener mano para relacionarse con los otros modos de presencia” (“La main de Heidegger (Geschlecht II)”, en *Heidegger et la question. De l’esprit et autres essais*, París, Flammarion, 1990, p. 197).

⁵⁵ *GA* 82, p. 78.

⁵⁶ *GA* 73.1, p. 800; *GA* 71, p. 233.

⁵⁷ Franck, D.: *Le nom et la chose*, París, Vrin, 2017, p. 259.

⁵⁸ Adorno, T. W.: *Negative Dialektik – Jargon der Eigentlichkeit*, Berlín, Suhrkamp, 1997, pp. 82-83. Sobre los vasos comunicantes entre la dialéctica adorniana y el pensar del *Ereignis*, véase Gómez Algarra, C.: “*Machenschaft* y reificación”, en *Metodo*, 9, 2, 2021, pp. 361-387. Para una crítica de este problema a partir del texto heideggeriano, remitimos al trabajo pionero de Haar, M.: *Heidegger et l’essence de l’homme*, Grenoble, Jérôme Millon, 1990.

⁵⁹ Respecto al estatuto ambiguo de la fenomenología en los textos de los años 1930 y 1940 aquí analizados, hemos propuesto un primer acercamiento en “Sobre la fenomenología en los escritos privados de la historia del ser”, en *Daimon* [en prensa].

a partir y únicamente desde su relación con el ser, que Blumenberg intentó combatir en su obra, tildándola de falsa pregunta, pregunta “no creíble” que, a lo sumo, solo tiene una importancia secundaria en filosofía⁶⁰. Asimismo, el padre de la antropología filosófica, que nunca llegó a conocer estos textos, ya denunciaba esta hipertrofia de la comprensión del ser en uno de sus últimos textos⁶¹. No es algo muy distinto a lo que apunta Plessner en el segundo prefacio a sus *Grados de lo orgánico y el ser humano*, cuando menciona ese problemático estatuto “angélico” del *Dasein* respecto a su propia muerte. Como Levinas dijo una vez, no sin ánimo de provocación, el *Dasein* no pasa hambre. Pero entonces, ¿por qué podía empuñar un martillo?

En su intento por alejarse de toda interpretación antropológica, bien podría ser que Heidegger se distanciara demasiado de aquello que, paradójicamente, empezó teorizando: la vida fáctica en su experiencia originaria y finita. Pero para el autor de *Ser y tiempo*, la vida misma, a partir del viraje y sobre todo en los escritos privados, ya no representa más que una retoma metafísica del fluir absoluto del devenir, que Nietzsche fue el último en pensar y que debe ser superado. Sin embargo, hubo un momento en el que el *Dasein* quizás estaba más vivo, y donde, sin ser meramente una antropología más, se pensó y se desarrolló como el trabajo crítico en torno al proyecto fenomenológico, incluso al proyecto de una antropología fenomenológica⁶². Es posible que la fenomenología contemporánea, que vive ahora un renovado interés por la antropología bajo sus diferentes vertientes (la antropología de la imagen, del *homo imaginans* e incluso la antropología fenomenológica en un sentido más propio), pueda ganar algo decisivo volviendo a las primeras investigaciones de Heidegger⁶³.

¿Y qué hay del pensar del *Ereignis*, tal y como se desarrolla en los tratados y en los *Cuadernos negros*? Quizás la coherencia y la radicalidad con la que el *Da-sein* es pensado en estos textos, constituyendo la esencia del ser humano en su relación exclusiva con el ser, pueda servirnos de faro. Puede que ilumine los caminos por donde el barco del pensar es capaz de seguir navegando sin naufragar. Entonces pensaríamos contra Heidegger, aunque a partir de él. Como afirmaba en un *Cuaderno* de posguerra: “el barco que se hunde en el mar del ser es el pensar”⁶⁴. Pero, hoy en día, estamos mejor preparados para saber que un naufragio es una cosa terrible.

⁶⁰ Blumenberg, H.: *Descripción del ser humano*, Buenos Aires, Fondo de cultura económica, 2011, p. 71.

⁶¹ Scheler, M.: *Späte Schriften*, Bonn, Bouvier, 1976, pp. 274-275.

⁶² Así es como Heidegger presenta su proyecto filosófico en el “Informe Natorp”, *GA* 62, p. 371. Al respecto, véase Rodríguez, R.: “La antropología filosófica en el pensamiento de Heidegger. Un esbozo”, en R. Rodríguez y F. Jaran, (eds.), *El proyecto de una antropología fenomenológica*, Madrid, Guillermo Escolar, 2021, pp. 20-24. Sobre la posibilidad de pensar la vida en relación al *Dasein*, remitimos al trabajo de Sommer, C.: “Métaphysique du vivant. Note sur la différence zoo-anthropologique de Plessner à Heidegger”, *Philosophie*, 116, 1, 2013, pp. 48-77, 2013.

⁶³ Pensemos, respectivamente, en los trabajos de E. Alloa, o en la fenomenología de la imaginación de M. Richir y de A. Schnell. Podríamos considerar aquí también el proyecto de una antropología fenomenológica, llevado a cabo por É. Bimbenet, respecto al proceso de hominización (*L'animal que je ne suis plus*, París, Gallimard, 2011; *Le complexe des trois singes*, París, Seuil, 2017, p. 250).

⁶⁴ *GA* 97, p. 197. Queremos recordar aquí las bellas palabras de F. Volpi en su introducción a las *Contribuciones a la filosofía*: “por adentrarse demasiado lejos en el mar del ser, Heidegger naufraga. Sin embargo, como cuando es un gran navío el que se hunde, el espectáculo que ofrece a la vista es sublime” (Volpi, F.: *Aportes a la filosofía*, Madrid, Maia, 2011, p. 15).

5. Referencias bibliográficas

- Adorno, T. W.: *Negative Dialektik – Jargon der Eigentlichkeit. Gesammelte Werke – Band 6*, Berlín, Suhrkamp, 1997.
- Bimbenet, É.: *Le complexe des trois singes. Essai sur l’animalité humaine*, París, Seuil, 2017.
- Bimbenet, É.: *L’animal que je ne suis plus*, París, Gallimard, 2011.
- Gómez Algarra, C.: “Sobre la fenomenología en los escritos privados de la historia del ser”, en *Daimon* [en prensa].
- Gómez Algarra, C.: “*Machenschaft* y reificación. Una aproximación crítica desde Heidegger y Adorno”, en *Metodo*, 9, 2, 2021, pp. 361-387.
- Gómez Algarra, C., “Heidegger contre Nietzsche. Préparation du *Da-sein* et élevage du surhomme”, en *Études philosophiques*, 207, 3, 2021, pp. 127-141.
- Gómez Algarra, C.: “Nadie comprende lo que ‘yo’ pienso aquí. Críticas de la primera persona y *Selbstheit* en el pensar del *Ereignis*”, en *Studia Heideggeriana*, X, 2021, pp. 35-51.
- Blumenberg, H.: *Descripción del ser humano*, Buenos Aires, Fondo de cultura económica, 2011.
- Derrida, J.: “La main de Heidegger (Geschlecht II)”, en *Heidegger et la question. De l’esprit et autres essais*, París, Flammarion, 1990, pp. 173-222.
- Derrida, J.: *Marges. De la philosophie*, París, Éditions de Minuit, 1972.
- Espinet, D.: *Phänomenologie des Hörens. Eine Untersuchung im Ausgang von Martin Heidegger*, Tubinga, Mohr Siebeck, 2016.
- Franck, D.: *Le nom et la chose. Langue et vérité chez Heidegger*, París, Vrin, 2017.
- Jaran, F.: “De l’inhumanité du *Dasein*”, en S.-J. Arrien y C. Sommer (eds.), *Heidegger aujourd’hui. Actualité et postérité de sa pensée de l’événement*, París, Hermann, 2021, pp. 193-209.
- Jaran, F.: “El *Dasein* neutro y el ser humano encarnado. Acerca del camino que lleva de la ontología a la antropología”, en R. Rodríguez y F. Jaran (eds.), *El proyecto de una antropología fenomenológica*, Madrid, Guillermo Escolar, 2021, pp. 145-164.
- Haar, M.: *Heidegger et l’essence de l’homme*, Grenoble, Jérôme Millon, 1990.
- Heidegger, M.: *GA 9, Wegmarken*, Fráncfort, Vittorio Klostermann, 1976.
- Heidegger, M.: *GA 62, Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, Fráncfort, Vittorio Klostermann, 2005.
- Heidegger, M.: *GA 65, Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, 1989.
- Heidegger, M.: *GA 66, Besinnung*, Fráncfort, Vittorio Klostermann, 1997.
- Heidegger, M.: *GA 73.1, Zum Ereignis-Denken*, Fráncfort, Vittorio Klostermann, 2013.
- Heidegger, M.: *GA 82, Zu eigenen Veröffentlichungen*, Fráncfort, Vittorio Klostermann, 2018.
- Heidegger, M.: *GA 94, Überlegungen II-VI (Schwärze Hefte 1931-1938)*, Fráncfort, Vittorio Klostermann, 2014.
- Heidegger, M.: *GA 95, Überlegungen VII-XI (Schwärze Hefte 1938-1939)*, Fráncfort, Vittorio Klostermann, 2014.
- Heidegger, M.: *GA 96, Überlegungen XII-XV (Schwärze Hefte 1939-1941)*, Fráncfort, Vittorio Klostermann, 2014.
- Heidegger, M.: *GA 97, Anmerkungen I-V (Schwärze Hefte 1942-1948)*, Fráncfort, Vittorio Klostermann, 2015.
- Heidegger, M.: *GA 98, Anmerkungen VI-IX (Schwärze Hefte 1948/49-1951)*, Fráncfort, Vittorio Klostermann, 2018.
- McNeill, W.: *The Fate of Phenomenology: Heidegger’s Legacy*, Londres, Rowman & Littlefield, 2020.

- Polt, R.: "A Running Leap into the There. Heidegger's 'Running Notes on *Being and Time*'", *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 41, 1, 2020, pp. 55-71.
- Rodríguez, R.: "La antropología filosófica en el pensamiento de Heidegger. Un esbozo", en R. Rodríguez y F. Jaran (eds.), *El proyecto de una antropología fenomenológica*, Madrid, Guillermo Escolar, 2021, pp. 19-44.
- Scheler, M.: *Späte Schriften*, Bonn, Bouvier, 1976.
- Schnell, A.: "Ereignis et *Da-sein* dans les *Beiträge zur Philosophie*", en A. Schnell (ed.), *Lire les Beiträage zur Philosophie de Heidegger*, París, Hermann, 2017, pp. 159-173.
- Schürmann, R.: *Des hégémonies brisées*, Mauvezin, T.E.R., 1996.
- Seubert, H.: *Ende der Philosophie oder Anfang des Denkens*, Friburgo, Karl Alber Verlag, 2019.
- Sommer, C.: "Métaphysique du vivant. Note sur la différence zoo-anthropologique de Plessner à Heidegger", *Philosophie*, 116, 1, 2013, pp. 48-77.
- Vallega-Neu, D., *Heidegger's Poetic Writings. From Contributions to The Event*, Bloomington, Bloomington University Press, 2018.
- Veraza, P.: "La transformación conjunta del *Da-sein* y el método en las 'Laufende Anmerkungen zu *Sein und Zeit*'", *Apéiron*, 9, 2018, pp. 135-145.
- Vigo, A.: "Meditación, historia, contención", *Claridades*, 12, 2, 2020, pp. 45-74.
- Volpi, F.: *Martin Heidegger. Aportes a la filosofía*. Madrid, Maia, 2011.
- Xolocotzi, Á.: *Fundamento y abismo. Aproximaciones al Heidegger tardío*, México, Porrúa, 2011.