

UNA METAFÍSICA COMO REMEDIO A LA “DESOLACIÓN TOTAL DE LA SITUACIÓN FILOSÓFICA” DE LOS AÑOS 1920 (MARTIN HEIDEGGER, MAX SCHELER)¹

FRANÇOIS JARAN
Archives Husserl de Paris

RESUMEN: En este artículo se muestra como el “giro metafísico” que tomó el pensamiento de Martin Heidegger después de la publicación de *Ser y tiempo* (1927) puede explicarse a partir de la interpretación errónea que se hizo de esa obra como contribución a la antropología filosófica. Retratando las primeras reseñas y críticas, nos acercamos a los textos del final de los años 1920 en los que Heidegger reinterpreta su ontología fundamental en términos de una “metafísica del *Dasein*” que pretende alejarse del planteamiento filosófico-antropológico. Terminaremos haciendo hincapié en el papel que desempeñó Max Scheler en dicha “conversión” transitoria a la metafísica.

PALABRAS CLAVE: Martin Heidegger, metafísica del *Dasein*, *Ser y tiempo*, antropología filosófica, Max Scheler.

Metaphysics as a Remedy for the “Total Hopelessness of the Philosophical Situation” in the 1920s (Martin Heidegger, Max Scheler)

ABSTRACT: In this paper, we show how the “metaphysical turn” Heidegger’s path took shortly after the publication of *Being and Time* (1927) should be explained by the erroneous interpretation of that work as a contribution to philosophical anthropology. Drawing a portrait of the first reviews and critics, we approach the texts of the end of the 1920s in which Heidegger reinterprets his fundamental ontology in terms of a non-anthropological “metaphysics of *Dasein*”. We end this article by underlining the role Max Scheler surely played in this transitory “conversion” to metaphysics.

KEYWORDS: Martin Heidegger, metaphysics of *Dasein*, *Being and Time*, philosophical anthropology, Max Scheler.

El pensamiento de Martin Heidegger hizo su verdadera aparición pública en 1927 con la publicación de *Sein und Zeit* (*Ser y tiempo*), obra que conoció un “éxito” inmenso en todo el mundo. En los años anteriores a la redacción de esta obra, Heidegger puso a prueba ante sus alumnos marburguenses este filosofar nuevo que presentó bajo el lema de una *ontología fundamental*. Nos es hoy muy difícil determinar si sus alumnos alcanzaron o no una comprensión justa de su pensamiento, pero sabemos con total seguridad que los primeros lectores de *Sein und Zeit* —al menos los que publicaron sus impresiones— no entendieron el alcance y la radicalidad del proyecto. El éxito de la obra se debe a una serie de malentendidos y de lecturas erróneas que hicieron de *Sein und Zeit* una obra maestra de la literatura existencialista, una gran contribución a

1. Este trabajo ha recibido apoyo del Conseil de Recherches en Sciences Humaines du Canada y del Ministerio de Educación y Ciencia (Plan Nacional I+D, HUM2006-04630/FISO).

la antropología filosófica o hasta una recaída en el subjetivismo. Del mismo modo, los esfuerzos realizados para pensar el hombre no como un sujeto conocedor sino como un “estar-en-el-mundo” (*In-der-Welt-Sein*) que se preocupa por —o que cuida de— su propio ser tardaron en ser reconocidos como tales. Los análisis finos de fenómenos como la angustia, la muerte o el “se” (*das Man*) acabaron ensombreciendo la pregunta fundamental de *Sein und Zeit*. Pues el fin real de la obra —que no era otro que el de *despertar la pregunta por el ser*— sólo se reconoció más tarde.

El proyecto de *Sein und Zeit*, como se sabe, consistía en plantear correctamente la *pregunta por el ser* —una pregunta que había alimentado las investigaciones de Platón y de Aristóteles antes de caer en el olvido— con el fin de darle una “respuesta concreta”² a partir de un análisis de lo que Heidegger llamó la comprensión del ser (*Seinsverständnis*) propia del hombre. Esta comprensión del ser se define como el entendimiento vago e implícito que cada uno posee de lo que significa “ser”, entendimiento que le permite reconocer las cosas que son —o los *entes*— y tener algún trato con ellas. Según una intuición que surgió de sus primeros contactos con el pensamiento griego, Heidegger sostiene que el ser siempre es entendido desde un horizonte *temporal*. En otras palabras, la relación que une el hombre a los entes que le rodean siempre sería mediatizado por el tiempo —de ahí el título de la obra: “Ser y tiempo”. Con el fin de dar con la respuesta a la pregunta por el ser —¿cuál es el sentido del ser?—, Heidegger pretendía en un principio poner en evidencia el enlace que existe entre el *Dasein* —ese ente caracterizado por su comprensión temporal del ser— y el tiempo. A partir de los “resultados” de este análisis, Heidegger se planteaba como meta ofrecer una lectura del sentido temporal del ser en general. Como es bien sabido, esta última etapa de la ontología fundamental (titulada “Tiempo y ser”) nunca se publicó. Según las palabras del mismo Heidegger, esta parte fue “contenida” (*zurückgehalten*)³ y todavía no salió de las cajas del *Nachlaß*.

Sein und Zeit es pues el título de una obra inacabada que, en su estado actual y definitivo, no propone nada más que un análisis de la existencia humana orientada sobre su relación al tiempo. Aunque la introducción a la obra —sin lugar a duda las 40 páginas más importantes de toda la obra heideggeriana— exponga claramente el proyecto que Heidegger pretendía entonces llevar a cabo, los primeros lectores se interesaron sobre todo por las 400 páginas restantes, en las

2. *Sein und Zeit* (en adelante *SZ*), Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 182001, 19; traducción al castellano de Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1997 (la paginación del original alemán se reproduce en el margen de la traducción). Mencionamos las traducciones existentes al castellano aunque todas las traducciones citadas sean nuestras.

3. Véase la *Carta sobre el humanismo*, en *Wegmarken, Gesamtausgabe* (en adelante *GA*), Frankfurt a. M., Klostermann (1975-2007), tomo 9, 327; traducción al castellano de Helena Cortés y Arturo Leyte, *Hitos*, Madrid, Alianza, 2000. La misma expresión se utiliza en los *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (*GA* 65, 451; traducción al castellano de Dina V. Picotti C., *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Buenos Aires, Biblos, “Biblioteca Internacional Martin Heidegger”, 2003) y en *Besinnung* (*GA* 66, 414; traducción al castellano de Dina V. Picotti C., *Meditación*, Buenos Aires, Biblos, “Biblioteca Internacional Martin Heidegger”, 2006).

que Heidegger procede al análisis existencial que, sin dejar de ser interesante, sólo tenía una función propedéutica en el despliegue de la respuesta a la pregunta por el ser.

En el marco de este corto estudio, deseamos abordar la cuestión del impacto que pudo tener dicha recepción del pensamiento heideggeriano en los años que siguieron la publicación de *Sein und Zeit*. Cabe decir que la publicación de la obra tuvo el efecto de un terremoto en el recorrido filosófico heideggeriano. Los textos escritos inmediatamente después de *Sein und Zeit* toman una dirección inesperada: si el curso del verano de 1927, titulado *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, tiene todavía la pretensión de completar la ontología fundamental basándose en una exposición de la diferencia ontológica⁴, los cursos siguientes efectuarán un repentino *giro metafísico*. Desde el verano de 1928, Heidegger subraya ya las insuficiencias de su proyecto inicial y afirma en adelante, posiblemente —como veremos— bajo la influencia de Max Scheler, que “dada la desolación total de la situación filosófica actual, ha llegado el momento de intentar nuevamente el salto a la metafísica verdadera”⁵. Este “salto a la metafísica”, que de ningún modo anunció *Sein und Zeit*⁶, durará tres años, tiempo durante el cual el pensamiento heideggeriano se hace “cómplice” de la metafísica, cuya *superación* (*Überwindung*) se transformará en *Leitmotiv* a partir de la mitad de los años treinta. Este nuevo proyecto que Heidegger llama “la metafísica del *Dasein*” y del cual trató sobre todo en el opúsculo *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929) coincide en el tiempo con las primeras recensiones críticas de la obra de 1927. En los textos situados entre 1927 y 1930, Heidegger procura contestar a los malentendidos que planearon sobre su obra en un modo tal que le empuja hacia una cierta “radicalización” de su temática. Si la “metafísica del *Dasein*” conserva las tesis fundamentales de *Sein und Zeit*, su vocabulario es más explícito. La intención esencial de *Sein und Zeit*, sostiene Heidegger con una impaciencia apenas disimulada, no es antropológica sino *ontológica*; su meta no es dar con la respuesta a la pregunta por el hombre sino *por el ser*; no se trata pues de una “filosofía de la vida” (*Lebensphilosophie*) sino de una *ontología*, ¡de una metafísica! Como difícilmente se entendió la inversión que implica, con respecto al cuestionamiento ordinario, esa primacía de la pregunta por el ser, Heidegger se alinea de forma más explícita con Aristóteles y Platón⁷ y preferirá a la expresión —quizá todavía ambigua— “ontología fundamental” la más decisiva de “metafísica del *Dasein*”. Todos los textos que seguirán a la publicación de *Sein und Zeit* aluden a las interpretaciones “antropologizantes” y

4. El curso se presenta como una “elaboración nueva de la tercera sección de la primera parte de *Sein und Zeit*” (*Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, 1; traducción al castellano de Juan José García Norro, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, Trotta, Madrid, 2000).

5. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA 26, 165.

6. Cabe recordar que *Sein und Zeit* se levanta en contra de la “metafísica” que, “aunque nuestro tiempo se atribuya el progreso de [su] reafirmación”, deja la pregunta por el ser en el olvido (*SZ*, 2).

7. “La cita del *Sofista* de Platón que abre el trabajo [sc. *Sein und Zeit*] no es un simple adorno” (*Kant und das Problem der Metaphysik* (en adelante *KPM*), GA 3, 329; traducción al castellano de Gred Ibscher Roth, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1954).

subrayan la naturaleza *metafísica* del ensayo de 1927. La discusión con la antropología filosófica que entonces se despliega es de un interés fundamental para la comprensión correcta de la relación *no antropocéntrica* que Heidegger procura establecer entre el hombre y el ser⁸.

Lo que aquí nos ocupará es la cuestión del enlace entre la recepción de *Sein und Zeit* y el desarrollo de la metafísica del *Dasein*. Como señalaremos, la ontología fundamental fue recibida como una contribución a la antropología filosófica entonces en boga. Centrándonos en el comentario más importante, el de Georg Misch, intentaremos indicar cómo la metafísica del *Dasein* puede ser interpretada como una respuesta a los malentendidos que nacieron de la lectura “antropologizante” de *Sein und Zeit*. Los artículos que Misch publicó entre 1929 y 1930 —y que se volvieron a editar en una obra titulada *Phänomenologie und Lebensphilosophie*⁹— presentan un interés peculiar para nuestra investigación, no sólo porque son representativos de la primera recepción de *Sein und Zeit*, sino también porque Heidegger los leyó con atención¹⁰ y porque tomó posición contra Misch en su curso del verano de 1929 sobre el idealismo alemán (publicado en 1997)¹¹. En este curso, Heidegger intenta desmontar la interpretación que hace de *Sein und Zeit* una obra perteneciente a la antropología filosófica y muestra cómo su metafísica del *Dasein* se opone radicalmente a ese movimiento filosófico.

La lucha en contra de la interpretación antropologizante de su pensamiento, Heidegger la libró unos años antes de abandonar la ontología fundamental a su suerte y aceptar, con ciertos matices, que su proyecto no había conseguido librarse de ese pensamiento que pretendía superar. No intentaremos aquí defender a Heidegger en contra de tales interpretaciones, ni siquiera evaluar si el análisis existencial consiguió o no escapar de la tradición subjetivista. Sólo pretendemos poner en evidencia las modificaciones que experimentó el pensamiento heideggeriano justo después de la publicación de *Sein und Zeit*.

8. Cabe mencionar aquí el interesante recorrido que hizo Manuel Cabada Castro de la antropología filosófica en esta misma revista (véase “La dimensión filosófica de la antropología”, *Pensamiento*, 2005/229, 5-29). Aunque la meta de nuestro artículo no sea responder al comentario que éste hace acerca de la crítica heideggeriana a la antropología filosófica, aportará sin embargo precisiones al respecto. Sobre el planteamiento heideggeriano, véase también el segundo capítulo del libro de Enrique V. Muñoz Pérez, *Der Mensch im Zentrum, aber nicht als Mensch. Zur Konzeption des Menschen in der ontologischen Perspektive Martin Heideggers*, Würzburg, Ergon, 2008, 69-104.

9. Georg Misch, *Phänomenologie und Lebensphilosophie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 31967.

10. El conjunto de sus anotaciones ha sido publicado: “Heideggers Marginalien zu Mischs Auseinandersetzung mit der phänomenologischen Ontologie”, *Dilthey-Jahrbuch*, 1999-2000/12, 187-221.

11. *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, GA 28, 131-139, 244 y 310.

1. La recepción de *Sein und Zeit*

Una ojeada al “plan del tratado” (§ 8) elaborado en la introducción a *Sein und Zeit* permite sacar la siguiente conclusión *errónea*: este intento de volver a pensar el absoluto filosófico que es el ser a partir de la naturaleza humana no hace nada más que prolongar el proyecto filosófico moderno inaugurado por Descartes. Pensar el ser a partir de la comprensión que el *Dasein* tiene de él no es sino un intento inscrito en la revolución copernicana de Kant, es decir, en esa voluntad de pensar el objeto no a partir de sí mismo, sino a partir del conocimiento que el sujeto tiene de él. Esa interpretación de la ontología fundamental —que comparten *todos* los comentaristas de la época—, Heidegger la previó desde mucho antes de la publicación de su obra. En los cursos que precedieron a la redacción de *Sein und Zeit*, Heidegger intentó con frecuencia mostrar las insuficiencias de los movimientos filosóficos de entonces, sobre todo el de la *antropología filosófica* de pensadores como Max Scheler¹² y Helmuth Plessner, pero también el de la *filosofía de la vida* (*Lebensphilosophie*) de Wilhelm Dilthey y Georg Misch y de la fenomenología de la personalidad de Edmund Husserl y Max Scheler. En *Sein und Zeit*, Heidegger dedicó el § 10 de la primera parte a delimitar los fines de su análisis existencial frente a los de las “ciencias positivas del hombre” que son la antropología, la psicología y la biología. Si todas esas ciencias estudian de hecho el hombre, ninguna interroga específicamente el *ser* del hombre en el modo de la analítica del *Dasein*. Pero a pesar de todos sus esfuerzos para determinar la radicalidad ontológica de su empresa, los primeros críticos no entendieron este intento de sacar del olvido la pregunta por el ser y de ponerla en la cumbre del edificio filosófico.

En una carta escrita en septiembre de 1929 a su antiguo alumno Kart Löwith, Heidegger le confió que sabía de antemano que el “efecto” de *Sein und Zeit* no se podría notar de un día para otro y que esperaba ser malinterpretado. Pero como él mismo dijo, nunca había soñado con una acogida tan “desmesuradamente superficial”¹³. Entre los textos a los que Heidegger se refiere aquí, destacan sin duda los artículos publicados en 1928 en un número especial de los *Philosophische Hefte* dedicado a *Sein und Zeit* —y que contenía textos de Maximilian Beck y de

12. En 1915, Max Scheler define así la orientación antropológica de la filosofía: “En un cierto sentido, todos los problemas centrales de la filosofía se pueden reducir a la pregunta de qué es el hombre y de cuáles son su posición y lugar metafísicos dentro de la totalidad del ser, en el mundo y en Dios” (*Zur Idee des Menschen*, en *Vom Umsturz der Werte, Gesammelte Werke* (en adelante *GW*), Bern, Francke Verlag (1954-1985)/Bonn, Bouvier Verlag (1985-1997), tomo 3, 173). Heidegger trabajará toda su vida para criticar esta “errónea” reducción de las preguntas acerca de la realidad, del ser, de la verdad, etc. a la pregunta del hombre.

13. Carta del 3 de septiembre de 1929 (citada en Kart Löwith, “Zu Heideggers Seinsfrage: Die Natur des Menschen und die Welt der Natur”, *Heidegger. Denker in dürftiger Zeit. Zur Stellung der Philosophie im 20. Jahrhundert, Sämtliche Schriften* 8, Stuttgart, J.B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung, 1984, 277).

Herbert Marcuse¹⁴ — así como los, ya mencionados, de Georg Misch editados en el *Philosophischer Anzeiger* entre 1929 y 1930¹⁵.

En su texto de 1928, Maximilian Beck reconoce el valor del intento hecho por Heidegger de superar el subjetivismo reuniendo, en una suerte de *Aufhebung* hegeliana, el sujeto y el objeto, la conciencia y el mundo. Según Beck, Heidegger habría intentado una superación de las oposiciones clásicas entre idealismo y realismo o subjetivismo y objetivismo en una síntesis calificada de “correlativismo” (*Korrelativismus*). Esa interpretación que no llega a una comprensión justa de la idea del “estar-en-el-mundo” desplegada en *Sein und Zeit* irritó a Heidegger. En su curso del verano de 1929 ya citado, afirma: “Pero no se trata de una mediación (*Vermittlung*) entre esos dos opuestos dados que son el *ens* y el *ego*. (...) No se trata de reunirlos ni de identificarlos, sino de mostrar que cada uno de los miembros de la oposición *no* es originario, que deben ser *problematizados* de tal modo que el intento de reunirlos pierda pie en su punto de partida”¹⁶. El intento de pensar el hombre ya no como un sujeto epistemológico sino como lo que Heidegger llama “estar-en-el-mundo” fue ignorado por Beck.

La crítica que hace Georg Misch en su debate con la fenomenología heideggeriana¹⁷ es bastante más matizada y profunda que la de Maximilian Beck¹⁸. Pero aunque Heidegger y él comparten la misma ambición de poner a la luz los presupuestos de la lógica tradicional, Misch no cree posible hacerlo desde un planteamiento ontológico. Cuando parece *Sein und Zeit* en 1927,

14. Maximilian Beck, “Referat und Kritik von Martin Heidegger: Sein und Zeit” (5-44) et Herbert Marcuse, “Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus” (45-68). De forma general, esos textos no fueron bien recibidos por Heidegger. Los comentarios que hizo Herbert Marcuse a Maximilian Beck en una carta de junio de 1929 muestran que esos textos son muy representativos de la recepción general de *Sein und Zeit*: “Ahora, en cuanto a su posición frente a vuestra reseña, no he podido sacarle nada a Seidemann sino que Heidegger está furioso porque muchos lectores usaron su texto como sucedáneo de su libro y no han leído, o muy mal, *Sein und Zeit*. Porque creyó escuchar, en su crítica, a un número importante de sus colegas (...), no son tanto las razones objetivas que podía encontrar en su reseña las que desataron sus ataques (...) como el eco de las opiniones de sus propios colegas” (Carta del 9 de junio de 1929, en Michel Haar (ed.), *Martin Heidegger*, Paris, Cahiers de l’Herne, 1983, 164).

15. Al respecto, véase Claudius Strube, “Kritik und Rezeption von *Sein und Zeit* in den ersten Jahren nach seinem Erscheinen” (*Perspektiven der Philosophie*, 1983/9), “Heideggers erste Entgegnung auf die Kritik von Georg Misch. Einige Textpassagen aus der Freiburger Vorlesung vom Sommersemester 1929, versehen mit einem Kommentar” y “Vergleichende Bemerkungen über die Auseinandersetzung zwischen Misch und Heidegger” (*Dilthey-Jahrbuch*, 1997-1998/11), Otto Pöggeler, “Die Metaphysik als Problem bei Georg Misch” (*Dilthey-Jahrbuch*, 1999-2000/12) y Elzbieta Paczkowska-Łagowska, “Ontologie oder Hermeneutik?” (*Zur philosophischen Aktualität Heideggers*, Bd. II, Frankfurt a. M., Klostermann, 1990).

16. *GA* 28, 135.

17. Acerca de la relación entre Georg Misch y Martin Heidegger y del contexto de dicha crítica, véase Jean Grondin, “Georg Misch und die Universalität der Hermeneutik. Logik oder Rhetorik?”, *Dilthey-Jahrbuch*, 1997-1998/11, 48-63.

18. Eso se debe seguramente a que Misch es uno de los filósofos que mejor conocían la obra de Heidegger en la época. Aunque de forma general no valoró positivamente los textos de Heidegger, leyó casi toda la producción heideggeriana de hasta entonces: la tesis de habilitación sobre Duns Escoto (1916, *Frühe Schriften*, *GA* 1) y las *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles* (1922, *GA* 62). También recibió un ejemplar de las *Anmerkungen zu Karl Jaspers “Psychologie der Weltanschauungen”* (1919/21, *Wegmarken*, *GA* 9) y se enteró, a través de su alumno Joseph Königs, del contenido del curso de invierno de 1925/26, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit* (*GA* 21).

considera necesario un esclarecimiento del sentido verdadero de la filosofía de Dilthey —su suegro— frente a su reapropiación fenomenológica. A Misch no le convence el intento heideggeriano de radicalizar el pensamiento de Dilthey hacia una ontología existencial. Ve en ese proyecto nada más que una recaída en la ontología antigua que el concepto diltheyano de vida pretendía justamente superar.

Misch no pudo —o no quiso— entender que Heidegger pretenda tomar a la pregunta por el ser como una pregunta reveladora de la más íntima esencia humana. Recibe el ensayo de Heidegger como una contribución a la filosofía de la vida de Dilthey y critica por consiguiente el interés que muestra Heidegger por la pregunta por el ser como un resto lógico-ontológico que le bloquea el acceso al fenómeno de la vida. Según Misch, caracterizar la existencia humana a partir de su comprensión del ser es lo mismo que analizar el hombre a partir de un “saber” o de un simple “modo de conocimiento”¹⁹. El esbozo sistemático de la existencia humana que presenta Heidegger es acogido favorablemente por Misch, *a pesar* de las consideraciones acerca del ser en las cuales no ve más que un rasgo metafísico, una suerte de residuo dogmático. Pero según Heidegger y al contrario de lo que cree Misch, el problema del ser no surge del uso en nuestro discurso de la cópula “es”: “La comprensión del ser (...) no es algo arbitrario, que acaece también y simplemente porque decimos ‘es’ en nuestros enunciados, sino que al revés: nos expresamos así sólo porque ya entendemos silenciosamente el ser; no podríamos ni callarnos si no entiéramos el ser”²⁰.

Estos dos textos ponen de manifiesto que los primeros lectores no entendieron la importancia que Heidegger dio a la pregunta por el ser, ni la novedad filosófica que constituía la idea de un estar-en-el-mundo. La ambición propiamente ontológica de *Sein und Zeit* se quedó escondida y sólo resaltó el análisis del *Dasein* que fue interpretado antropológicamente. Más cercano a Heidegger, Edmund Husserl también leyó la obra bajo ese ángulo. Aunque Husserl no tomó posición abiertamente en contra de *Sein und Zeit*, sabemos que consideraba, de forma general, que la empresa se acercaba a los fines de la antropología filosófica y que se alejaba de “la” fenomenología²¹. En su conferencia de Berlín del mes de junio de 1931 titulada “Phänomenologie und Anthropologie”, Husserl toma abiertamente posición en contra de esa desviación de la fenomenología que ve en el pensamiento de Heidegger. Aunque Heidegger no esté explícitamente nombrado en dicha conferencia, no puede dejar de reconocerse en ella una

19. *Phänomenologie und Lebensphilosophie*, 38-39.

20. *GA* 28, 133.

21. Véase, al respeto, las notas en su ejemplar de *Sein und Zeit* (“Randbemerkungen Husserls zu Heideggers *Sein und Zeit* und *Kant und das Problem der Metaphysik*”, *Husserl Studies*, 1994/11) y el libro de Françoise Dastur, *Heidegger et la question anthropologique*, Louvain, Peeters, 2003. Documento fundamental para entender la recepción de los textos de Heidegger por parte de Husserl es la carta a Alexander Pfänder del 6 de enero de 1931 (publicada en *Husserliana-Dokumente, Briefwechsel*, II, 180-184).

dura crítica a *Sein und Zeit*. Considerando que el “movimiento fenomenológico” se ha desviado de su orientación original bajo el efecto de la *Lebensphilosophie* de Dilthey, Husserl evoca esta tendencia a la antropología que domina la filosofía de entonces. Esta reforma antropologizante y psicologizante de la fenomenología trascendental estaría orientada, según Husserl, hacia una voluntad de tomar al hombre como fundamento verdadero de la filosofía, “en una doctrina de esencia de su *Dasein* concreto y mundano”²².

2. Antropología filosófica y metafísica del *Dasein*

Para oponerse a estas lecturas —específicamente a la de Misch—, Heidegger presentó en el curso del semestre del verano de 1929 una defensa de la noción fundamental de la “comprensión del ser”, que no tiene nada que ver con un “saber teórico-ontológico del ser”. En los cursos y textos que siguieron a la publicación de *Sein und Zeit*, Heidegger intenta precisar su pensamiento subrayando cada vez con más claridad el abismo que le separa de las otras tendencias filosóficas del momento, principalmente la antropológica. Pero lo que está en juego no es poco. El planteamiento de la ontología fundamental presenta en efecto numerosas similitudes con la antropología filosófica: los dos proyectos filosóficos buscan, cada uno a su modo, extraer de un análisis de la “naturaleza” humana las respuestas a las preguntas fundamentales de la filosofía. A pesar de ello, Heidegger sostiene que la forma de plantear la pregunta del hombre es justamente lo que distingue su “metafísica del *Dasein*” de la empresa “vulgarmente” antropológica de sus contemporáneos.

En el mes de enero de 1929 —algunos meses antes de que se publicaran *Vom Wesen des Grundes* y *Kant und das Problem der Metaphysik*²³—, Heidegger impartió en Frankfurt una conferencia titulada “Philosophische Anthropologie und Metaphysik des Daseins”. Esta conferencia es todavía inédita —su publicación está prevista para el tomo 80 de la *Gesamtausgabe*²⁴— pero su título permite suponer que Heidegger expuso su proyecto de una metafísica del *Dasein* confrontándolo con las críticas que interpretaron su ontología fundamental como una contribución a la antropología filosófica. Nos es posible reconstituir, a partir de lo dicho en la última parte del *Kantbuch* y en el curso del semestre de verano de 1929, lo que debió ser el contenido de esta conferencia.

22. “Phänomenologie und Anthropologie”, *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, *Husserliana* XXVII, 164.

23. *Vom Wesen des Grundes* se publicó en abril de 1929 como contribución al *Festschrift* dedicado a Husserl en su septuagésimo aniversario y *Kant und das Problem der Metaphysik*, terminado en Pentecostés, apareció en el verano del mismo año.

24. *Vorträge* [Conferencias], cuya edición está en manos de Bernd Heimbüchel. Sobre esta conferencia, véanse las indicaciones de Enrique V. Muñoz Pérez en el citado libro.

Con referencia al modelo que constituye la *Crítica de la razón pura* de Kant, Heidegger expone, en los textos mencionados, cómo cree posible plantear en su metafísica una pregunta acerca de la naturaleza humana sin caer en la “trampa” del antropologismo. Como bien se sabe, Kant sostuvo que los problemas fundamentales de la metafísica podían ser resumidos en una sola pregunta: “¿qué es el hombre?”. No obstante, Kant nunca propuso fundamentar la metafísica sobre sus ensayo de antropología empírica, sino más bien en un ensayo mayor titulado *Crítica de la razón pura*.

La antropología empírica kantiana no tiene de hecho la pretensión de fundamentar una metafísica. Este papel, Kant lo otorga a una crítica *de la razón pura*, es decir una investigación sobre los recursos que posee el hombre para afrontar las preguntas de la metafísica. La pregunta acerca del hombre que debe preceder a la fundamentación (*Grundlegung*) de la metafísica no es pues una pregunta *antropológica*, sino una pregunta de un orden bien distinto. Tanto en el planteamiento kantiano como en el heideggeriano, no se trata pues de determinar lo que constituye la naturaleza del hombre, sino de encontrar *quién es el hombre en consideración a una posible fundamentación de la metafísica*. Dicha pregunta ya no es *antropológica*, sino *metafísica* y es en ese preciso sentido en el que Heidegger habla de una fundamentación de la metafísica en términos de “metafísica del *Dasein*”.

Por otro lado, la antropología filosófica se caracteriza esencialmente por su voluntad de reducir todos los problemas de la filosofía al del hombre. No constituye tanto una ciencia como una “tendencia fundamental” que hace del hombre el centro absoluto del ente²⁵. Si el ente no es visible sino a través de los ojos humanos, que no es conocido sino a través de la facultad humana de conocer, que no existe, a fin de cuentas, sino en relación con la capacidad que posee el hombre de percibir —sea como sea— la existencia, la antropología se ve pues promovida al rango de filosofía primera.

La pregunta por el hombre se ve situada en el centro del edificio filosófico de tal forma que toda otra pregunta acerca de la realidad —se trate de historia, de arte, de naturaleza, etc.— se ve reducida a su relación con el hombre, o sea, estudiada a partir del trato que tiene el hombre con dichas cosas²⁶. Desde tal perspectiva, ya no se pregunta acerca de las cosas “en sí”, sino sólo acerca de los conocimientos que tiene el hombre de esas cosas, conocimientos que por vez primera procuran a las cosas una cierta realidad: “Las cosas son y tienen realidad sólo si son obtenidas en ese modo del conocimiento antropológico”²⁷. La antropología filosófica se presenta para Heidegger como el último avatar de la *antropologización* progresiva de la filosofía que habría

25. *GA* 28, 14 y *KPM*, 209.

26. *GA* 28, 15.

27. *Ibid.*

empezado con la filosofía cartesiana y que condenará a lo largo de toda su obra. Esta tendencia *antropologizante* que pretende expropiar a la filosofía su propio terreno cediendo a la antropología el planteamiento de las preguntas sobre el ser, la realidad y la verdad²⁸, es lo que podemos llamar *antropologismo*, es decir, la antropología como “tendencia filosófica fundamental”²⁹. Esta tendencia hace de la antropología no sólo una ciencia del hombre sino más bien una ciencia de todo lo que existe, una filosofía primera, una *metafísica*. Heidegger, justamente, se levantará en contra de esa pretensión de la antropología filosófica de determinar los problemas fundamentales de la filosofía.

Y es que dicha reducción de las preguntas metafísicas fundamentales a la pregunta acerca del hombre se apoya en un fundamento hartamente frágil. A pesar de la notable cantidad de conocimientos acumulados sobre el hombre, Heidegger proclama, citando a Max Scheler, “que en ninguna otra época de la historia tanto como hoy, *el hombre ha sido un problema para sí mismo*”³⁰. Pero si el cúmulo de conocimientos sobre el hombre no ha hecho, al final, más que agravar el problema de su esencia, es porque la investigación sobre el hombre carece de orientación. Según Heidegger, la antropología lo dice todo y nada sobre el hombre porque no sabe lo que está buscando. ¿Qué quiere saber precisamente del hombre? ¿Sabe acaso cómo interrogarlo?

Pero si Heidegger ataca la antropología filosófica, es sobre todo porque ella no intentó nunca justificar, a partir de la esencia de la filosofía, su repentina promoción al rango de filosofía primera. La antropología se ha instalado sin más en la cima sin preocuparse por la legitimidad de sus pretensiones. Heidegger no pone en cuestión, pues, la importancia de la pregunta acerca del hombre —la promueve en realidad, como es sabido, situando una analítica existencial en el umbral de su ontología fundamental—, pero rechaza el modo *no filosófico* con el que la antropología filosófica estableció al hombre en la cumbre de la interrogación filosófica. La falta de legitimidad y la carencia de orientación del planteamiento filosófico-antropológico son defectos que van a la par: para que la pregunta acerca del hombre pueda servir de fundamento a la metafísica, hace falta que el hombre sea interrogado no de forma arbitraria, sino en razón a la fundamentación misma de la metafísica. La antropología filosófica no tiene en cuenta la tarea inmensa que pretende hacer suya.

La metafísica del *Dasein* de Heidegger pretende corregir esas carencias de la antropología filosófica. La metafísica heideggeriana reconoce que la pregunta acerca del hombre no puede ser omitida, que es esencial a la fundamentación de la metafísica, pero esta pregunta fundamental

28. *Ibid.*, 16.

29. *Ibid.*, 14 *sq.*

30. Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (en adelante *SMK*), en *Späte Schriften*, *GW* 9, 11 ; traducción al castellano de José Gaos, *El puesto del hombre en el cosmos*, Buenos Aires, Losada, 1938 (2003); citado por Heidegger, *KPM*, 209.

sobre la naturaleza humana no puede desplegarse sin orientación previa. Interrogar al hombre en razón de la fundamentación de la metafísica no es lo mismo que acumular datos biológicos, somáticos o psicopedagógicos sobre el hombre. Si nos asignamos tal tarea, hace falta *interrogar al hombre en dirección de la esencia de la filosofía*, en la óptica de su propia pregunta —es decir, según Heidegger, hacia la pregunta por el ser³¹. Pero ¿cómo enfrentarnos a tal empresa? ¿Qué significa exactamente *interrogar al hombre hacia la pregunta por el ser*?

Tal tarea implica alejarse de las orientaciones habituales de la antropología. La pregunta acerca del hombre de la que aquí se trata será una pregunta acerca del *ser* del hombre, es decir, una pregunta *ontológica* o *metafísica*. Si la antropología toma al hombre como dato fundamental de su empresa, la metafísica del *Dasein* cuestionará lo que hace posible al hombre, algo todavía más originario que el hombre, “la esencia originaria sobre la cual el ser-hombre se funda”³². Es, así como lo escribe Heidegger entonces, “el *Dasein* en el hombre” lo que se presenta como tema de ese preguntar metafísico³³. Es *en contra* del preguntar antropológico acerca del hombre que se levanta el de la metafísica del *Dasein* humano: “La metafísica en su conjunto no se funda en una antropología, ni siquiera en una antropología filosófica, sino en una *metafísica del Dasein*”³⁴.

Es justamente de esta manera como la ontología fundamental pretendió interrogar al hombre: poniendo en evidencia la comprensión del ser contenida en el *Dasein*. Interrogar al hombre teniendo en consideración la elaboración de la pregunta filosófica por excelencia, es pues interrogarle en dirección de su comprensión temporal del ser. Así, Heidegger afirma en su curso de verano de 1929 que *Sein und Zeit* consiste en una “primera” metafísica del *Dasein*³⁵. Pero, ¿no podemos acusar a la metafísica del *Dasein* de sucumbir ella también al antropologismo, en la medida en que nunca se acerca al ser más que a través de la comprensión *humana* del ser? Según Heidegger, la pregunta por el hombre no puede ser esquivada en filosofía. Pero sí es posible evitar el antropologismo haciendo del hombre otra cosa que el centro de referencia por excelencia, haciendo de él una simple palanca que permite al pensamiento elevarse hacia la pregunta por el ser. El hombre, en la ontología fundamental o en la metafísica del *Dasein*, no es

31. Véase también lo que dice Heidegger al respecto en la conferencia *Hegel und das Problem der Metaphysik* del mes de marzo de 1930: “El interrogar efectivo de la pregunta fundamental de la metafísica (interrogar acerca de la esencia y el fundamento esencial del ser) es, en su punto de partida fundamental y acontecer, nada distinto a la interpretación del *Dasein* del hombre como temporalidad tomando como hilo conductor la pregunta por el ser” (conferencia cuya publicación está prevista en el tomo 80 de la *GA*; publicada en alemán con una traducción francesa en Hadrien France-Lanord et Fabrice Midal (ed.), *La fête de la pensée. Hommage à François Fénelon*, Paris, Lettrage-Distribution, 2001, 54).

32. *GA* 28, 235.

33. *KPM*, 230.

34. *GA* 28, 235.

35. *Sein und Zeit* y *Vom Wesen des Grundes* son entonces interpretados como “el ensayo de una metafísica del *Dasein* como ontología fundamental” (*ibid.*, 239).

nunca el fin de la investigación filosófica. No es más que un rodeo obligado hacia la exposición del sentido temporal del ser. Sólo es interrogado por su relación privilegiada con el ser.

Heidegger opera así un giro en el planteamiento antropológico de la filosofía. La tendencia al antropologismo que denuncia Heidegger en la filosofía de su época pretende abordar las preguntas de la metafísica a partir de la pregunta del hombre. Como el hombre es el foco de todo cuestionamiento sobre realidad y verdad, las preguntas metafísicas no tienen sentido más que desde la pregunta antropológica acerca del hombre. En la metafísica del *Dasein*, el planteamiento es inverso: en vez de determinar la esencia de la metafísica a partir de lo que se establece acerca del hombre, la pregunta sobre la esencia de la metafísica es la que permite entender la esencia más íntima del hombre. La antropología debe su sentido a la metafísica y no a la inversa. Para Heidegger, el fundamento de la metafísica no se debe buscar en una antropología, sino en la metafísica misma —en una metafísica del *Dasein*.

3. La metafísica de Max Scheler

Si, como vimos, la recepción de *Sein und Zeit* disgustó a Heidegger, sabemos también que la lectura que hizo del libro Max Scheler (1874-1928) inmediatamente después de su publicación permitió algún acercamiento entre ambos filósofos. Sin prejuzgar la posible influencia que tuvo este pensador en el despliegue de una metafísica del *Dasein*, debemos reconocer la importancia que Heidegger mismo dió a su último encuentro que tuvo lugar algunos meses antes de la muerte súbita de Scheler el 19 de mayo de 1928. El relato dramático que hizo de dicho encuentro muestra hasta que punto Heidegger creía en una cierta afinidad entre el pensamiento de Scheler y el suyo³⁶.

En la medida en que forma parte del movimiento que llama a un “giro antropológico” de la filosofía³⁷, Max Scheler hubiera podido ser una “víctima” más de la crítica heideggeriana a este movimiento que nunca interroga de forma radical el ser del hombre. No obstante, la profundidad de los escritos de Scheler interesaron a Heidegger, dentro de ciertos límites. El homenaje que le rindió en el verano de 1928 permite darnos cuenta del papel peculiar que pudo desempeñar el filósofo de Köln en el camino de Heidegger. Si las circunstancias en las que habla Heidegger de la muerte de Scheler son propicias a una cierta exageración —la expresión “la fuerza filosófica más

36. Mucho más importante, nos parece, que con el de Jaspers —aunque en su correspondencia, Heidegger insiste en la “comunidad de lucha” que les une (Carta del 27 de junio de 1922). Como atestigua la autobiografía de Jaspers, dicha comunidad de lucha nunca existió como tal —cada uno de los pensadores se interesó demasiado poco a las investigaciones del otro (véase, por ejemplo, *Philosophische Autobiographie*, Manchen, R. Piper, 1977, 98 sq.).

37. En textos tardíos como *Erkenntnis und Arbeit* (1926, en *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, GW 8) et *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1927)

grande de la Alemania moderna” es quizás abusiva³⁸ —, no podemos dudar de la existencia de alguna solidaridad entre los dos pensadores. Los puntos de encuentro entre sus proyectos filosóficos son expuestos por Heidegger en el curso del semestre de verano de 1928 y dejan entrever el interés que podía entonces presentar Scheler para él.

Aunque en el conjunto de los textos de Heidegger, Scheler sea a menudo la diana de la crítica a la antropología filosófica, un cierto acercamiento parece operarse a partir del verano de 1925 cuando Heidegger manifiesta de repente un cierto interés por esta interrogación peculiar sobre el hombre. Fundado en una “raíz común” —Dilthey y la interrogación fenomenológica de Husserl—, se puede de hecho hablar de un *acercamiento gradual* entre los dos pensadores. Reconoce Heidegger en Scheler un aliado en su intento de pensar el hombre de otra forma que como una cosa o una sustancia³⁹. Aunque Scheler considere al hombre como algo que sólo puede ser abordado como “algo vivido” y a partir de sus “experiencias”, Heidegger le reprochará sin embargo haber entrevisto la pregunta acerca del modo peculiar de ser del hombre sin haberle dado una respuesta: “*Acerca del modo de ser de la realización del acto y del modo de ser del que lo realiza, el silencio reina*”⁴⁰.

Habrá que esperar la muerte de Scheler para que Heidegger se exprese abiertamente sobre los puntos que le unen a su pensamiento. Pero esta coincidencia —que, según el testimonio de Heidegger, se había establecido en los últimos meses de vida de Scheler— se basa más bien en textos que Scheler preveía escribir que en textos publicados durante su vida. Sabemos que a Scheler le impresionó *Sein und Zeit* —obra que leyó y comentó con mucha dedicación⁴¹— y que estaba preparando antes de morir un comentario de dicho libro. Los esbozos del quinto capítulo de *Idealismus – Realismus* atestiguan la importancia de la obra para Scheler⁴². Hay que considerar también las notas que Scheler tomó en el propio ejemplar de la obra. A pesar de algunas críticas que Scheler hace respecto a tesis defendidas por Heidegger, su opinión es en su conjunto favorable: “A pesar de todo, espero mucho de la continuación de la obra de Heidegger. Su libro *Sein und Zeit* es la obra más original y la más *independiente* de toda tradición filosófica en un sentido

38. GA 26, 62. No hay que olvidar que en ese momento, Husserl sigue vivo y activo.

39. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, 175.

40. *Ibid.*, 177.

41. Según Richard Wisser, “Fundamental-Anthropologie (Max Scheler) oder Fundamental-Ontologie (Martin Heidegger? Umriss einer entscheidenden Kontroverse an einem Scheideweg”, en *Vom Weg-Charakter philosophischen Denkens. Geschichtliche Kontexte und menschliche Kontakte*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1998, 224, note 41.

42. Este quinto capítulo de *Idealismus – Realismus* había sido anunciado cuando se publicó en parte la obra en 1928 (GW 9, 235, nota 1). El conjunto de los textos de Scheler sobre *Sein und Zeit* han sido publicados en los *Späte Schriften* (GW 9).

banal. Se trata de la obra más libre que se encuentra en la ‘filosofía alemana contemporánea’ —un enfoque (*Angreifen*) radical y rigurosamente científico de los *problemas más elevados de la filosofía*”⁴³.

Según un testimonio de Manfred S. Frings, Heidegger habría entonces considerado a Scheler como “uno de los pocos, sino el único” en haber reconocido de inmediato el nuevo punto de partida que proponía *Sein und Zeit*⁴⁴. A partir de lo que hemos visto en la primera parte de nuestro estudio acerca de la recepción de la obra, este comentario permite imaginar que Heidegger tuvo en mucha consideración a Scheler y es de destacar el hecho de que la viuda de Scheler le eligiera como uno de los responsables de los fondos del fallecido.

Fuera cual fuera el contenido del último encuentro entre los dos filósofos en diciembre de 1927 —algunos meses después de la publicación de *Sein und Zeit* y algunos meses antes de la muerte de Scheler—, tenemos que reconocer que Scheler impresionó a Heidegger. Aunque sea un poco arriesgado sostener —como Otto Pöggeler— que este encuentro con Scheler había “transformado el pensamiento de Heidegger empujándole fuera de sus antiguas vías”⁴⁵, se puede pensar que Scheler desempeñó un papel en la adopción repentina del *vocabulario metafísico* que caracteriza el pensamiento de Heidegger a partir de entonces. El “salto a la metafísica” evocado en el curso del verano de 1928 es una empresa que Heidegger proyectaba llevar a cabo conjuntamente con Scheler⁴⁶. Esta metafísica del *Dasein* que se está elaborando debe probablemente algo a este encuentro con Scheler en el cual la pregunta fundamental de *Sein und Zeit* ha sido relacionada con el pensamiento metafísico de Max Scheler y con su propia concepción de la fenomenología⁴⁷.

Si Heidegger empezó resistiéndose a la tentación de emplear un vocabulario metafísico para caracterizar su pensamiento en los escritos anteriores a *Sein und Zeit* —prefiriendo el de la ontología—, Scheler, por su parte, lo empleaba desde hacía mucho, burlándose del pavor característico de la filosofía pos-kantiana ante toda metafísica⁴⁸. Aunque no sea nuestra intención dar aquí una interpretación de la “metafísica” de Scheler, un uso peculiar que hace del término es de señalar. En el marco de su antropología filosófica, la metafísica no se presentó como un

43. *GW* 9, 304.

44. *Ibid.*, “Nachwort des Herausgebers”, 362.

45. Otto Pöggeler, “Ausgleich und anderer Anfang. Scheler und Heidegger”, en Ernst Wolfgang Orth y Gerhard Pfafferott (ed.), *Studien zur Philosophie von Max Scheler*, Internationales Max-Scheler-Coloquium “Der Mensch im Weltalter des Ausgleich” (Universität zu Köln), Freiburg i. B., Alber, 1994, 181).

46. *GA* 26, 165.

47. *GW* 9, “Nachwort des Herausgebers”, 362. Podemos añadir que el ensayo *Die Stellung des Menschen im Kosmos* de 1928 evoca una cierta “metafísica del hombre” que pretende caracterizar la “relación distintiva que el hombre en cuanto tal poseería con el fundamento del mundo” (*GW* 9, 31) y que parece asimilarse a la “metafísica del *Dasein*” en el sentido de una metafísica contenida en el *Dasein* (véase *KPM*, 231). La última sección del ensayo de Scheler (“Contribución a la metafísica del hombre”) anuncia la elaboración de una metafísica por venir.

48. Un texto suyo de 1912-1914 habla de la “metafísica de la libertad” (“Zur Phänomenologie und Metaphysik der Freiheit”, *GW* 10).

campo de investigaciones sometido a los principios de la antropología, sino más bien como la superación de ella, como una “metantropología”⁴⁹. El punto de partida estrictamente antropológico de este pensamiento filosófico manifiesta, en su despliegue, problemas que no pueden ser resueltos en el marco propio de las investigaciones antropológicas, en la medida en que desbordan la simple cuestión ¿qué es el hombre? Estos problemas, iluminados por el trabajo de la antropología filosófica, sobrepasan las posibilidades propias del planteamiento antropológico. Esas preguntas *meta*-antropológicas obligan a la antropología filosófica a superarse a sí misma, abriendo un campo de cuestionamiento distinto. Esta metantropología constituye para Scheler la única acepción justa y rigurosa de la metafísica⁵⁰. La metafísica moderna no debe pues presentarse como cosmología o como metafísica del objeto (*Gegenstandsmetaphysik*), sino como metantropología o —en la medida en que el hombre es visto como actualidad realizable (*vollziehbare Aktualität*)— como metafísica del acto (*Aktmetaphysik*)⁵¹. De algún modo, Scheler preconiza él mismo la superación de los límites que su óptica antropológico-filosófica le impone.

¿Podemos sostener que una antropología filosófica que reconoce sus propios límites y la necesidad de su propia superación elude la crítica heideggeriana a toda antropología filosófica? A pesar del interés que haya podido tener para Heidegger el desarrollo de la obra de Scheler, es cierto que la omisión de la pregunta acerca del modo de ser del hombre arruina de antemano la posibilidad que esta metantropología pueda valer como metafísica auténtica. La carencia de orientación de esta interrogación sobre el hombre —que no tiene como punto de partida la pregunta por el ser— característica de toda antropología filosófica no deja de ser una lacra de esta metantropología. El reconocimiento de los límites de la antropología debe constituir el punto de partida de la metafísica, de tal modo que la pregunta acerca del hombre sea, desde su inicio, orientada hacia una *Grundlegung* de la metafísica como lo prescribe la metafísica del *Dasein*. Sin embargo, Heidegger no hizo comentarios explícitos al respecto. No se encuentra en los estudios actuales una confrontación real entre la metantropología y la metafísica del *Dasein* que determine los puntos precisos donde esos dos ensayos divergen. Tal trabajo permitiría sin duda mostrar que los puntos de convergencia son más numerosos de lo que pueda parecer⁵².

49. *Philosophische Weltanschauung* (1929), en *Späte Schriften*, *GW* 9, 83.

50. Sobre la relación entre metantropología, metafísica y metaciencias en Scheler, véase Felix Hammer, *Teonome Anthropologie? Max Schelers Menschenbild und Seine Grenzen*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1972, 133 *sq.*, así como los textos reunidos en Gérard Rault (éd.), *Max Scheler. L'anthropologie philosophique en Allemagne dans l'entre-deux-guerres/Philosophische Anthropologie in der Zwischenkriegszeit*, Paris, Maison des sciences de l'homme, 2002.

51. *GW* 9, 83.

52. La idea de una “auto-superación” de la problemática filosófico-antropológica puede haber inspirado a Heidegger en cuanto a la cuestión de la “metontología” que también se entiende como la superación de sí de la interrogación filosófica —de la ontología en este caso (*GA* 26, 199). Véase al respecto: Otto Pöggeler, “Ausgleich und anderer Anfang...”, 184 y Theodore Kisiel, “Das Versagen von *Sein und Zeit*: 1927-1930”, en Thomas Rentsch (ed.), *Martin Heidegger. Sein und Zeit*, Berlin, Akademie Verlag, 2001, 263.

En su curso del semestre de verano de 1928, Heidegger resumió así el último encuentro que tuvo con Scheler: “Durante nuestro último y largo encuentro en diciembre de 1927, hemos llegado a un acuerdo sobre cuatro puntos: 1. El problema de la relación sujeto–objeto debe volver a ser planteado por completo y liberado de todos los esfuerzos anteriores para resolverlo. 2. No se trata de una pregunta de la así llamada teoría del conocimiento; es decir que no debe ser planteada con vista a un sujeto que aprehende un objeto; tal aprehensión no puede ser presupuesta desde su inicio. 3. El problema tiene una importancia central en cuanto a la posibilidad de la metafísica y está íntimamente enlazado con su problema fundamental. 4. Lo más esencial: dada la desolación total de la situación filosófica actual, ha llegado el momento de intentar de nuevo el salto a la metafísica auténtica (*den Überschritt in die eigentliche Metaphysik*), es decir de desarrollarla de arriba abajo”⁵³. Si esos cuatro puntos fueron verdaderamente objeto de un acuerdo entre Heidegger y Scheler, podríamos convencernos de que se creó una auténtica “comunidad de lucha” entre los dos pensadores. De algún modo, todo el programa de la metafísica del *Dasein* esta aquí expuesto: volver a pensar la esencia de la subjetividad de tal modo que sea liberada de los prejuicios epistemológicos y que permita el despliegue de una nueva metafísica que esté a la altura de su problema fundamental. Sin embargo, nunca sabremos si Scheler se sumó a tal proyecto —lo que implicaría el reconocimiento de la insuficiencia de su propio punto de partida antropológico.

También habría que preguntarse si los dos filósofos llegaron a un acuerdo acerca de la naturaleza del “problema fundamental” de la metafísica. Es posible en efecto que Scheler no se haya adherido a la lectura *ontologizante* que Heidegger propone de la historia del pensamiento — que la reduce a la “sencillez de un problema fundamental”⁵⁴. Pero Heidegger consideraba en todo caso que Scheler estaba de algún modo de camino hacia el problema del ser. En su texto *Idealismus – Realismus*, Scheler sostiene que la ambigüedad de la relación entre *essentia* y *existentia* constituye el error fundamental de las dos vías filosóficas que son el idealismo y el realismo y en *Die Stellung des Menschen im Kosmos* llega a escribir que la “aptitud para separar la existencia de la esencia constituye el carácter fundamental de la mente humana, el carácter que está en el fundamento de todos los demás”⁵⁵. El parentesco entre esta caracterización del hombre y la que hace el mismo año *Sein und Zeit* a partir de la comprensión del ser propia del *Dasein* es

53. *GA* 26, 165. En cuanto a la importancia que Heidegger reconoce en ese momento al pensamiento de Max Scheler, véase el testimonio de Gadamer en *Philosophische Lehrjahre. Eine Rückschau*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1977, 44-45 y 78-79 (traducido al castellano por Rafael Fernández de Mauri Duque, *Mis años de aprendizaje*, Barcelona, Herder, 1996).

54. *GA* 26, 165.

55. *GW* 9, 42.

sorprendente. Siguiendo la interpretación heideggeriana del “problema de la articulación fundamental del ser”, la explicación de la relación entre *essentia* y *existentia* constituye de hecho una de las tareas fundamentales de la metafísica, en la medida en que representa un “elemento de respuesta” a la pregunta por el ser. Es así como Scheler se acerca a preocupaciones que se pueden considerar “heideggerianas”. Ambos ven en el problema y en la comprensión del ser uno de los rasgos fundamentales de la existencia humana. Heidegger reprocha no obstante a Scheler haber sido demasiado optimista en cuanto a la posible resolución del problema. Este optimismo de Scheler contrasta con la postura de Heidegger que considera que el descubrimiento del problema fundamental no constituye más que el principio de la investigación filosófica. Si Scheler percibió que la oscuridad reinante sobre el problema del ser arruinaba la filosofía desde dentro y si subrayó la importancia de dicha distinción entre *essentia* y *existentia*, no había sabido, según Heidegger, entrever toda la amplitud del problema que entonces se abría. La ambigüedad de la relación entre *essentia* y *existentia* no es sino *una* de las diferentes dimensiones del problema del ser⁵⁶.

Pero la comprensión radical del problema del ser no es el único punto de desacuerdo entre ambos pensadores. La concepción misma de lo que constituye la *esencia metafísica* del hombre difiere en su fundamento. Como bien se sabe, Scheler expuso en su ensayo titulado *Die Stellung des Menschen im Kosmos* la idea según la cual el hombre sería capaz de oponer a la realidad de las cosas un “‘no’ energético”⁵⁷. Dicha capacidad —que es el fundamento de la *reducción fenomenológica* en el sentido scheleriano y que consiste en retener el acto, el impulso que nos hace experimentar el mundo como resistencia⁵⁸— define esencialmente al hombre. “Comparado con el animal que siempre dice ‘sí’ a la realidad como tal, aún cuando le tiene aversión y huye de ella, el hombre es ‘el ser que puede decir no’, ‘el asceta de la vida’, y frente a todo lo que sólo es realidad, el *protestante* eterno”⁵⁹. A ese *Neinsagenkönnner*, Heidegger opone una caracterización del hombre como “el que pregunta acerca del ¿por qué?” (*der nach dem Warum Fragende*). El hombre no se define así sólo por esa libertad frente a la realidad de las cosas —y que le permite ponerla entre paréntesis—, sino sobre todo por ese impulso que le lleva desde la efectividad de las cosas a su posibilidad y del cual surge, de forma necesaria, la pregunta: ¿por qué?⁶⁰.

56. En esta época, Heidegger expone dos veces lo que llama los “cuatro problemas fundamentales de la ciencia del ser”, entre los cuales se encuentra el de la articulación fundamental del ser en *essentia* y *existentia* (véase *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, § 4; traducción al castellano de Juan José García Norro, Madrid, Trotta, 2000 y GA 26, 191-194).

57. *GW* 9, 42.

58. *Ibid.*, 44.

59. *Ibid.*

60. GA 26, 280. Las implicaciones de tal concepción del hombre en cuanto a lo que atañe a la naturaleza de la metafísica entendida como “acontecimiento radical en el *Dasein*” están expuestas en el ensayo *Vom Wesen des Grundes* de 1929.

*
* *
*

Sin intentar adivinar los motivos que animaron a Heidegger a “saltar” a la metafísica, podemos creer que la influencia de Scheler desempeñó un importante papel. La coincidencia del homenaje a Scheler y del nacimiento del proyecto de la metafísica del *Dasein* no es puramente accidental y señala una solidaridad entre los dos pensadores cuyo crecimiento fue impedido por la muerte súbita de Scheler. A pesar de la ausencia de una interrogación acerca del hombre orientada explícitamente y desde el inicio hacia la instauración del fundamento de la metafísica, Scheler tuvo numerosas intuiciones que le acercaron a la metafísica del *Dasein*: la ignorancia de nuestra época acerca del problema del hombre y la importancia de hacer explícita la articulación fundamental del ser. La exigencia para toda antropología de transformarse en una metantropología también permite introducir, aunque de forma no tan explícita como en la metafísica del *Dasein*, todas las limitaciones de la antropología filosófica.

Pero Heidegger perdió rápidamente su entusiasmo por Scheler. Después de haberle considerado un tiempo como la fuerza más grande de la filosofía contemporánea, Heidegger volvió a su juicio inicial formulado al principio de los años 1920 y en *Sein und Zeit*. Ya en el curso del semestre de verano de 1929/30, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, Heidegger afirmará que la idea del hombre expuesta en *Die Stellung des Menschen im Kosmos* como “el ser que une en él todos los grados del ente” constituye el “error fundamental de la postura de Scheler” que “le obstaculiza de forma necesaria el camino hacia la metafísica”⁶¹. Las vías de Heidegger y de Scheler hacia la metafísica se separan aquí. La antropología filosófica, aún la de Scheler, no puede pretender alcanzar la metafísica sin abandonar radicalmente su punto de partida.

Pero a la vez que abandona ese compañero, Heidegger está dejando su proyecto ambicioso de una ontología fundamental o de una metafísica del *Dasein*. A principios de los años 1930, Heidegger abandona el vocabulario metafísico que caracteriza los textos que siguen de inmediato la publicación de *Sein und Zeit* y se dedica a una lectura atenta de los grandes textos de la filosofía griega que no pretende ya retomar (*wiederholen*) el problema de la metafísica, sino superarlo (*überholen*)⁶². Contra el antropologismo, Heidegger ya no opondrá tanto una nueva metafísica como un nuevo modo de cuestionar el ser que ya no lucha con nadie, que sólo se agarra a la pregunta por el ser y que la sigue hasta donde vaya. “El peligro de interpretar mal *Sein*

61. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt–Endlichkeit–Einsamkeit*, GA 29/30, 283; traducción al castellano de Alberto Ciria, *Los conceptos fundamentales de la metafísica. Mundo–finitud–soledad*, Madrid, Trotta, 2007.

62. *Aristoteles, Metaphysik IX, 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*, GA 33, 81-82.

und Zeit en esta dirección ‘existencial-antropológica’ (...) se encuentra cercano y es reforzado por lo que, de distintas maneras, no se cumplió en *Sein und Zeit*. Pero la interpretación incorrecta es, en principio, (...) excluida si desde un comienzo nos aferramos a la pregunta fundamental por el ‘sentido del ser (*Seyn*)’ como *la* única pregunta”⁶³. No se vence al antropologismo más que siguiendo firmemente a la pregunta por el ser.

Más dura será la *Brief über den Humanismus* de 1946 que, como se sabe, sostendrá que el esfuerzo realizado en *Sein und Zeit* para pensar la pregunta por el ser quedó preso del subjetivismo y de su lenguaje metafísico⁶⁴. El camino que siguió Heidegger después de la publicación de su obra maestra puede ser caracterizado como un intento cada vez más radical de alejarse de las vías filosófico-antropológicas de plantear los problemas filosóficos y escapar a la sospecha de antropologismo. Hasta qué punto la mala recepción de *Sein und Zeit* desempeñó algún papel en ese caminar es algo indeterminable. Leído desde esta radicalización ulterior y las numerosas aclaraciones, *Sein und Zeit* parece efectivamente luchar contra todo subjetivismo y toda antropología. Pero en un primer momento, en 1927, pocos fueron los que entendieron el proyecto ontológico fundamental tal y como se planteaba.

FRANÇOIS JARAN

Archives Husserl
45 rue d’Ulm
75230 – Paris – cedex 005
francoisjara@gmail.com

63. *GA* 65, 87-88.

64. *GA* 9, 327-328.