

LA POSIBILIDAD DEL HUMANISMO (DESPUÉS DE HEIDEGGER)

PILAR FERNÁNDEZ BEITES

The thesis defended in this article is that Martin Heidegger's "ontological difference" disguises an anti-humanist nihilism, which eliminates philosophical anthropology as a science. Thus we are justified in going beyond Heidegger, in order to recover the notion of subjectivity proposed by Edmund Husserl, the founder of phenomenology, and by Max Scheler, the founder of philosophical anthropology. These thinkers show that the subject occupies a privileged place in the totality of the real, as that in which the "appearing" ("manifestation") of being is produced. This permits the construction of a philosophical anthropology without abandoning humanism, which has been the outstanding characteristic of Western culture.

Keywords: subjectivity, ontological difference, intentional difference, philosophical anthropology, body, biologism, Heidegger, Husserl, Scheler.

La tesis defendida en este trabajo es que la "diferencia ontológica" de Martin Heidegger encubre un anti-humanismo nihilista, que disuelve la antropología filosófica como ciencia. Se justifica así la necesidad de ir más atrás de Heidegger, para recuperar la noción de subjetividad propuesta por el fundador de la fenomenología, Edmund Husserl, y por el fundador de la antropología filosófica, Max Scheler. Ellos mostraron que el sujeto ocupa un lugar privilegiado en la totalidad de lo real, como aquél en el que se produce el "aparecer" del ser, la "manifestación" del ser. Esto permite construir una antropología filosófica y no abandonar el humanismo, que ha caracterizado a la filosofía propia de la cultura occidental.

Palabras clave: subjetividad, diferencia ontológica, diferencia intencional, antropología filosófica, cuerpo, biologismo, Heidegger, Husserl, Scheler.

Recepción: 27 noviembre 2007. Aceptación: 22 enero 2008.

¿Es posible la antropología filosófica? ¿Es posible considerar al hombre como un ser “singular”, esencialmente distinto del resto de los seres vivos? ¿Es posible el humanismo? Para contestar hoy a estos interrogantes, creo que es inevitable añadir una última pregunta: ¿es posible seguir hablando del hombre después de Heidegger?

Se considera a Max Scheler como fundador de la antropología filosófica. Scheler siguió el nuevo camino abierto en filosofía por el fundador de la fenomenología, Edmund Husserl e intentó justificar que el hombre es un ser peculiar, un ser que posee un “puesto singular” en el cosmos. Pero otro eminente discípulo de Husserl, Martin Heidegger, dirigió sus esfuerzos justamente en dirección contraria: en su filosofía primera se trata, más bien, de disolver al hombre y de mostrar, por tanto, que la antropología filosófica es imposible como ciencia. Sin duda, es la opción antropológica de Heidegger, y no la de Husserl o Scheler, la que ha logrado imponerse en el panorama filosófico y cultural actual, y creo que aquí reside una de las razones principales de que hoy vivamos en un claro anti-humanismo.

Heidegger, bajo el lema de la diferencia ontológica, elimina la noción de “subjetividad” que Husserl había situado en el centro de la discusión filosófica; pero con la subjetividad destruye también al hombre, al hombre que estudia la antropología occidental, cuyas raíces se encuentran en la “antropología antigua y cristiana (*antik-christlichen Anthropologie*)”¹. Y es que, para Heidegger, la antropología filosófica no es más que el momento final de la “metafísica”, caracterizada por su ignorancia acerca de la diferencia ontológica.

La antropología hunde sus raíces en la filosofía griega (o romana), que es la que entiende al hombre como animal racional, y llega

1. *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1986, &10, p. 48. A partir de ahora me referiré a esta obra con la abreviatura S.Z. Utilizo la traducción de José Gaos (*El ser y el tiempo*, FCE, Madrid², 1971), que es más literal que la propuesta por Jorge Eduardo Rivera C. y creo que por ello hace más fácil la discusión filosófica. Sólo la modifiqué cuando me parece necesario para facilitar la comprensión.

hasta las teorías de la subjetividad de Husserl o Scheler, porque, según Heidegger, hablar de sujeto es hablar de sustancia (*hypokeimenon*) y, por tanto, de ente. Así toda filosofía de la subjetividad permanece en la “metafísica”. Aunque Husserl o Scheler niegan explícitamente que el sujeto sea sustancia entendida como cosa (ente), Heidegger cree que se han limitado a negar la sustancia sin aportar ninguna noción ontológica nueva y por ello seguirían inmersos en el paradigma que pretenden negar. Sólo Heidegger lograría superar dicho paradigma al proponer una nueva noción ontológica, que es el “ser ahí”. El hombre debe dejar de ser sustancia, sujeto, espíritu, para convertirse en “existencia” —dice Heidegger de modo tajante ya en *Ser y tiempo*—, pero veremos que esto significa destruir el sujeto y destruir al hombre.

Por el contrario, me parece que Husserl o Scheler sí han logrado ofrecer una brillante teoría acerca del sujeto, en la que se muestra su radical distinción respecto a las cosas (respecto a la sustancia como cosa). No sé si sus tesis fueron comprendidas por Heidegger (que no manifiesta dicha comprensión en la crítica que hace en *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*), pero lo cierto es que fueron totalmente paralizadas por él, de modo que hoy en día es la opción heideggeriana la que ha logrado imponerse. Por ello, mi intención en este trabajo es contribuir a que se produzca una recuperación de las ideas de Husserl o Scheler, de modo que la teoría de Heidegger no sea necesariamente la última palabra acerca del hombre.

1. LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA FUNDADA POR SCHELER

La antropología de Scheler empieza constatando que el concepto de hombre presenta una “anfibiología alevosa”, pues se usa en dos sentidos muy distintos que a veces se confunden entre sí². En primer lugar, encontramos el “concepto sistemático-natural” de

2. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, en *Späte Schriften*. Gesammelte Werke, Band 9, zweite, durchgesehene Auflage. Bouvier Verlag, Bonn, 1995, pp. 11-13. Trad. cast. *El puesto del hombre en el cosmos*, Librería del Jurista, Buenos Aires, 1990.

hombre, según el cual el hombre es un animal más (situado en el grupo de los vertebrados mamíferos). Por supuesto, es más complejo que el resto de los animales, pero esto no marca diferencias esenciales entre ellos. Aunque el hombre sea el vértice superior de la pirámide evolutiva, nos dice Scheler con toda razón que dicho vértice “como todo vértice de una cosa, sigue perteneciendo a la cosa de la que es vértice”³. Si se trata de mera complejidad corporal, hay más diferencia entre el chimpancé y el infusorio —por usar los mismos ejemplos de Scheler— que entre el chimpancé y el hombre.

Pero, frente al concepto sistemático natural, hay lo que Scheler denomina el “concepto esencial” de hombre. Entonces ya no entendemos al hombre como un animal más, sino como algo totalmente opuesto al animal. El chimpancé no está más cercano al hombre que el infusorio, sino que la distancia entre el infusorio y el hombre, y entre el chimpancé y el hombre, es la misma; es una distancia que podemos considerar infinita, pues el hombre queda en un ámbito ajeno al de las comparaciones que podamos establecer entre los animales. Así el hombre adquiere un “puesto singular” (*Sonderstellung*)⁴ en el cosmos, incomparable al de cualquier animal.

Desde luego, esto hay que justificarlo y así nos encontramos con la tarea que Scheler asignó a la antropología filosófica, que consiste en comprobar si el concepto esencial de hombre “posee una existencia legítima”: “Nuestro problema es averiguar si ese segundo concepto, que otorga al hombre como tal un *puesto singular*, incomparable con el puesto singular de todas las demás especies vivas, *posee una existencia legítima*”⁵. En la antropología filosófica se trata de hacer filosofía en sentido estricto (filosofía primera) acerca del hombre, pues la nueva antropología de Scheler se propone como tarea justificar hasta el final la afirmación acerca de la peculiaridad de su objeto, del carácter singular del hombre. Y su radicalidad llega hasta el punto de que la antropología filosófica ha

3. *Op. cit.*, p. 12.

4. Cf. por ejemplo, *op. cit.*, pp. 11, 12, 31.

5. *Op. cit.*, p. 12.

de aceptar la posibilidad de anularse a sí misma como ciencia. Si el hombre fuera un ser vivo más, la antropología filosófica habría mostrado su propia imposibilidad como ciencia, pues su supuesto objeto de estudio sería, más bien, el objeto de estudio de las ciencias positivas (biología, antropología cultural...).

Para otorgar al hombre un puesto peculiar en la totalidad de lo real, hemos de defender que el hombre es *más que cuerpo*, ya que el cuerpo es justamente lo que comparte con los animales. La tesis de Scheler afirma que el hombre va más allá de su cuerpo en tanto que tiene “espíritu”, y por ello es “persona”:

“Ya los griegos sostuvieron la existencia de tal principio y lo llamaron ‘razón’. Nosotros preferimos emplear una palabra más amplia, la palabra ‘*espíritu*’, para designar esa X, una palabra que comprende el concepto de razón, pero que comprende también, junto al ‘*pensar ideas*’, un determinado tipo de ‘*intuición*’, la de los fenómenos originarios o contenidos esenciales, y además una determinada clase de *actos volitivos y emocionales*, como la bondad, el amor, el arrepentimiento, la veneración, el asombro espiritual, la bienaventuranza y la desesperación, y el libre albedrío. Definiremos como ‘*persona*’ al centro activo en el que el espíritu se manifiesta dentro de la esfera finita del ser [...]”⁶.

Scheler caracteriza el espíritu por su poder de “objetivación”. Pero no hemos de malinterpretar este término en el sentido de una mirada tan sólo teórica, que convierta el mundo en cosas “ante los ojos” —como dice Heidegger—. Según acabamos de leer, el objeto no se reduce al objeto teórico, sino que incluye también el objeto afectivo; incluye, pues, el amplio mundo de valores que Scheler convierte en el centro de la ética.

Pues bien, lo que muestra Scheler es que gracias al poder de objetivación de su espíritu, el hombre vive en un “mundo” (*Welt*) y no en un “medio ambiente” (*Umwelt*) como les sucede a los animales. Según dice bellamente nuestro autor, el animal vive extático

6. *Op. cit.*, p. 32.

en su entorno y lo lleva consigo a donde vaya, como el caracol su casa⁷. Sólo el hombre puede dejar de ser el centro de su entorno, realizando ese peculiar distanciamiento que le saca de todos los posibles entornos y le sitúa en un mundo. Para expresar la distancia al mundo que caracteriza al hombre, Scheler define al hombre como el ser que sabe decir “no”. El animal siempre ha de responder con un sí a los estímulos del entorno, pero el hombre puede decir “no” y así se distancia del entorno y constituye un mundo: “Ser hombre significa arrojar un decidido ‘no’ al rostro de esa especie de realidad”⁸. Frente a los animales que han de responder necesariamente al estímulo de la realidad, que han de decir “sí”, el hombre sería el animal que sabe decir “no”⁹.

Teniendo esto en cuenta, podemos formular la crucial tesis de Scheler que afirma que el hombre, gracias a su espíritu, ocupa un lugar singular en el cosmos, pues el hombre puede objetivarlo todo y queda así fuera, y por encima, del mundo espacio-temporal que puede objetivar:

“Sólo el hombre —en cuanto persona— puede elevarse por encima de sí mismo —como ser vivo— y, partiendo de un centro situado allende el mundo espacio temporal, convertirlo todo, incluso a sí mismo, en objeto de su conocimiento. El hombre como ser espiritual es, por consiguiente, el ser superior a sí mismo como ser vivo y al mundo”¹⁰.

Pero, en mi opinión, si queremos ser radicales, hemos de utilizar directamente las ideas del fundador de la fenomenología, E. Husserl, para completar la propuesta de Scheler, pues sólo la conciencia intencional, en la que Husserl centra sus investigaciones, permite entender hasta el final la capacidad del hombre

7. *Op. cit.*, p. 34.

8. *Op. cit.*, p. 42.

9. “Comparado con el animal, que siempre dice ‘sí’ a la realidad —incluso cuando la teme y la rehuye—, el hombre es el que ‘sabe decir no’ (*Neinsagenkönnen*), el ‘asceta de la vida’ (*Asket des Lebens*), el que protesta eternamente (*ewige Protestant*) contra toda mera realidad”, *op.cit.*, p. 44.

10. *Op. cit.*, p. 38.

de ponerse a distancia del mundo, que es el punto clave en antropología filosófica.

Husserl muestra que la conciencia tiene una característica decisiva que es la *intencionalidad*. Intencionalidad significa apertura: la conciencia se abre al mundo y apunta hacia lo otro que ella. La conciencia es aparecer, pero el aparecer es siempre aparecer del mundo; el aparecer está siempre dirigido a objetos, que se distinguen del propio aparecer. No hay sólo el aparecer, sino que hay siempre el aparecer de lo *otro* que la conciencia: el ver es ver el árbol, el oír es oír la música... El carácter temático de la intencionalidad nos permite entender en qué consiste la distancia del hombre frente al mundo. En la intencionalidad temática no se capta lo otro (que también sería captado por los animales), sino que se capta lo otro *como* otro, como distinto del aparecer: la música se da como distinta del oír, la persona amada como distinta del amar, el árbol visto como distinto del ver... La intencionalidad así entendida exige introducir en la descripción un sujeto, un “yo”. Y es que la distinción entre el aparecer y el objeto no se le puede dar al propio aparecer: el aparecer es distinto del objeto..., pero no lo sabe; sólo el yo sabe que sus apareceres son distintos de los objetos que en ellos aparecen.

La peculiaridad del yo, que convierte al hombre en un *sujeto trascendental*, se muestra justamente por su capacidad de distanciarse del mundo, del todo de lo real. En efecto, gracias a la conciencia, el mundo se transforma en polo intencional para el yo, pero el mundo está formado no sólo por las cosas, sino también por los hombres. Por consiguiente, si yo soy el sujeto trascendental, el mundo me incluye a mí misma en tanto que *sujeto empírico*. Y aquí encontramos el punto decisivo en nuestro problema. El yo capaz de situarse intencionalmente frente a la totalidad del mundo no puede ser, a su vez, una realidad más de las que constituyen dicho mundo. La conciencia convierte al hombre en un sujeto trascendental que deja de ser una parte más del mundo espacio-temporal, de modo que sólo el sujeto empírico forma parte del mundo.

En realidad, lo que acabo de exponer es una versión de la “reducción trascendental” propuesta por Husserl como único punto de

partida de la filosofía como “ciencia estricta”. La reducción trascendental pone entre paréntesis el ser real del “mundo” y así nos proporciona el acceso *temático y explícito* al ámbito de la “conciencia”, al “yo trascendental”, que queda fuera del mundo y que se distingue, por tanto, del yo empírico que es una parte más del mundo. Creo que de este modo se entiende hasta el final el puesto privilegiado que Scheler quiere reconocer al hombre: el hombre según su concepto esencial es justamente el hombre como sujeto trascendental. Es el sujeto trascendental el que queda por encima del mundo y, por tanto, queda incluso por encima del hombre como individuo empírico que forma parte del mundo.

Puedo ya precisar que, en el *Puesto del hombre en el cosmos*, Scheler no hace la “reducción trascendental” tal como proponía su maestro Husserl, sino que la sustituye por lo que Husserl denomina la “reducción eidética”, que es el paso a esencias. En realidad, Scheler (al igual que Heidegger) confunde ambas reducciones, cometiendo un error que debería ser ya corregido de manera definitiva, pues impide entender el verdadero sentido de la propuesta de Husserl. Es decisivo dejar claro que en la reducción trascendental el sujeto no está dirigido a esencias, sino principalmente a individuos. Veámoslo, aunque sea brevemente.

Scheler convierte la captación de esencias en la característica fundamental del espíritu: “Esta facultad *de separar la esencia y la existencia* constituye la característica *fundamental (Grundmerkmal)* del espíritu humano, que *funda (fundiert)* todas las demás”¹¹. En realidad, la interesante teoría sobre el hombre como ser capaz de decir ‘no’, es identificada por Scheler con el paso al ámbito de la esencia. Decir ‘no’ consiste justamente en pasar del individuo a la esencia. Y Scheler cree que así está desarrollando la reducción fenomenológica de Husserl:

“Tampoco piensa Edmund Husserl en otra cosa cuando vincula el conocimiento de las ideas con una ‘*reducción fenomenológica*’, es decir, con un ‘tachar’ o ‘poner entre paréntesis el

11. *Op. cit.*, p. 42.

contingente coeficiente existencial de las cosas del mundo, para obtener su ‘*essentia*’”¹².

Pero lo cierto es que lo que se obtiene con la reducción fenomenológica o trascendental, es decir, con el “poner entre paréntesis” o “tachar” la tesis de la actitud natural, no son esencias, sino cosas individuales. En la reducción se accede temáticamente al “objeto intencional”, a lo que aparece en tanto que aparece, que es el resultado de poner entre paréntesis el ser real de lo que aparece. Por ello, en la reducción el sujeto se enfrenta en principio con cosas individuales, y no necesariamente con esencias —el paso a esencias exige una segunda reducción, la “reducción eidética”—. La reducción trascendental no es, por tanto, una especie de actitud teórica que convierte el mundo cotidiano en algo así como en un museo de esencias, que le vienen muy bien al fenomenólogo que trata de fundar una ciencia absoluta, sino que lo dado es el mundo tal como la experimentamos en cada momento, articulado en una multiplicidad de objetos individuales.

Teniendo esto en cuenta, podemos precisar la teoría de Scheler en el sentido que yo misma he elegido más arriba. El hombre como ser peculiar es, según dice Scheler, el hombre capaz de objetivar, de realizar esa objetivación que le permite situarse por encima del mundo. Esta capacidad de objetivación, que nos enfrenta con objetos individuales, no necesariamente específicos (ni necesariamente teóricos, como vimos antes), es la característica fundamental del espíritu, que nos diferencia de los animales, y, por tanto, en ningún caso debería sustituirse por el paso a esencias.

Para acabar de enlazar la teoría de la reducción trascendental con la antropología filosófica propongo la siguiente tesis: el hombre puede efectuar la reducción trascendental que lo saca explícitamente del mundo, *porque está siempre ya a distancia del mundo*; a distancia del mundo en el nivel sensible, prerreflexivo y preteórico, gracias a la estructura intencional. La reducción trascendental hace explícito, por tanto, lo que se vive implícitamente antes de la re-

12. *Ibidem*.

ducción, que es la distancia intencional del sujeto al mundo. El que lo otro se dé como distinto del aparecer (intencionalidad), es lo que permite la reducción, que nos saca de la totalidad del mundo y hace explícito nuestro yo. La reducción no *crea* un yo trascendental, sino que muestra que el hombre es *siempre ya* un sujeto trascendental, aunque no caiga en la cuenta de ello. Como dice el mismo Husserl, “todo hombre ‘encierra en sí un yo trascendental’”¹³. Podemos hacer en este punto una analogía con el ser ahí “pre-ontológico” del que habla Heidegger y afirmamos que el hombre previo a la reducción es un sujeto trascendental, o bien “pre-trascendental” si decidimos reservar el término “trascendental” para el reconocimiento temático de dicho status. El carácter trascendental (pre-trascendental) del hombre se da, por tanto, siempre en una conciencia implícita, no atenta, que pasa al plano temático atencional cuando el sujeto decide realizar la reducción fenomenológica.

En definitiva, lo que otorga al hombre su posición privilegiada en el cosmos es la condición de sujeto trascendental, pues sólo el sujeto trascendental deja de ser una parte más del mundo (las esencias siguen siendo partes del mundo, aunque sea un mundo de Ideas). Este sujeto está en un mundo que es primariamente individual; en un mundo que no es sólo teórico, sino también valorativo (y práctico). Este sujeto es aquel que somos siempre cada uno de nosotros, aunque no hayamos hecho la reducción y, por tanto, no capturemos de modo temático nuestro propio carácter trascendental.

La fuerza de este modo fenomenológico de entender la antropología reside en que logramos que la diferencia del hombre con el animal se dé ya en el ámbito más elemental de la vida humana. No es necesario recurrir al nivel superior de la razón opuesta a la sensibilidad (“abstracción”) o bien a la “reflexión”, para encontrar lo peculiar del hombre, pues el hombre muestra ya su peculiaridad en la vida prerreflexiva y, además, no sólo al enfrentarse a un mundo

13. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie, Husserliana VI, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1954, p. 190. Trad. esp.: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Editorial Crítica, Barcelona, 1991.

abstracto de esencias, sino en la misma percepción externa abierta a un mundo sensible e individual.

Sin embargo, a esta forma de entender la antropología filosófica parece oponerse el mismo Husserl, que siempre se negó a considerar su teoría fenomenológica como antropología. En una conferencia de 1931 titulada “Fenomenología y antropología”¹⁴, Husserl defiende la fenomenología como ciencia del sujeto trascendental, pero justamente para hacerlo se opone a las interpretaciones de la fenomenología que la convierten en antropología, pensando en Heidegger y en Scheler. Frente al “antropologismo” de estas nuevas opciones fenomenológicas, Husserl se esfuerza por defender un “trascendentalismo”.

Husserl empieza recogiendo el hecho de que en Alemania la antropología filosófica se ha convertido en una moda, que afecta también a la fenomenología. La antropología afirmaría que “sólo en el hombre y además en una doctrina esencial (*Wesenlehre*) de la existencia mundana concreta (*konkret-weltlichen Dasein*) residiría el verdadero fundamento de la filosofía”¹⁵. Aunque no lo mencione por su nombre, la referencia a la existencia mundana concreta hace clara alusión a Heidegger y, frente a él, Husserl reivindica el “trascendentalismo”. El trascendentalismo denota la propia filosofía husserliana, que parte de la reducción y descubre así un sujeto trascendental. Husserl considera que este punto de partida radical es el que desaparece en los “antropologismos”. Dicho de modo más claro, Husserl no califica su filosofía primera como antropología filosófica, porque da por supuesto que “toda doctrina del hombre sea empírica o apriórica presupone un mundo existente o posiblemente existente”¹⁶. Es decir, hablar de “hombre” y de “antropología” supone no haber hecho la reducción trascendental.

14. E. HUSSERL, “Phänomenologie und Anthropologie”, en *Husserliana* Bd. XXVII: *Aufsätze und Vorträge: 1922-1937*, Dordrecht-Boston-London, 1989, pp. 164-181.

15. *Op.cit.*, p. 164.

16. *Op.cit.*, p. 179.

Por mi parte, creo que la teoría de Husserl permite construir una antropología filosófica, aclarando de nuevo que bajo este título lo que significamos no es una versión más de la antropología empírica, sino una filosofía en sentido estricto, una *filosofía primera* acerca del “hombre”¹⁷, en la que, por tanto, sí se ha hecho la reducción. La teoría de Husserl, que entiende al hombre como sujeto trascendental, sería una antropología filosófica a la que también podemos denominar “antropología trascendental”, para no suponer que damos por válidos los datos empíricos acerca del hombre (fundando en ellos la filosofía). Ahora bien, la diferencia entre la propuesta de Husserl y la que yo hago en estas páginas estriba en la importancia que se otorga al hombre empírico. Por mi parte, definiendo un realismo crítico en el que el hombre es un yo trascendental pero también empírico, que se integra en el mundo mediante su cuerpo objetivo-biológico. Creo que el hombre empírico es el único que puede encerrar un yo trascendental, pues para el idealismo, el hombre empírico sería un correlato noemático, que, por tanto, no podría contener nada..., tampoco el yo trascendental que quiere Husserl (del cual sería mero correlato puesto entre paréntesis).

2. LA POSIBILIDAD DE ENTENDER LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA COMO ONTOLOGÍA FUNDAMENTAL

En mi opinión, la “analítica” del ser ahí (*Dasein*) que Heidegger propone en *Ser y tiempo* —o la “metafísica del ser ahí”, que es el nombre que utiliza en *Kant y el problema de la metafísica*—, debe considerarse un nuevo intento en antropología filosófica, porque Heidegger elabora una filosofía primera pero centrada en el hombre, como ser ahí. Heidegger parece ser incluso más ambicioso que Scheler a la hora de determinar la importancia de la antropología,

17. Así lo entiende también Hiroshi Goto que, en *Der Begriff der Person in der Phänomenologie Edmund Husserls* (Königshausen & Neumann, Würzburg, 2004, p. 16), afirma que aunque Husserl rechaza el término “antropología” como término técnico, lo cierto es que, según su contenido, su última filosofía es una “filosofía primera antropológica-cultural (*kulturanthropologische Erste Philosophie*)”.

pues no duda en afirmar explícitamente que la “analítica del ser ahí” —que sería una antropología filosófica bien entendida— es la “ontología fundamental”. La antropología filosófica, como analítica del ser ahí, no es una ontología regional más, sino que se revela como la ontología fundamental.

Al igual que Scheler, Heidegger también parece reconocer al hombre un lugar privilegiado pues señala con fuerza la “preeminencia (*Vorrang*) óntico-ontológica”¹⁸ del ser ahí. Heidegger considera que el ser ahí es un ente “señalado (*ausgezeichnet*) entre los otros entes”¹⁹. Y la razón de que sea ónticamente señalado reside en que es ontológico, es decir, en que tiene relación con el ser, en que está abierto a su ser, en que “en su ser le va este su ser”²⁰: “Lo ónticamente señalado (*die ontische Auszeichnung*) del ser ahí reside en que éste *es* ontológico”²¹.

El ser ontológico del hombre es lo que abre la posibilidad de la ontología general. En la pregunta por el ser en general, el “aquello a que se pregunta” (*Befragtes*) sólo puede ser el ser ahí, pues sólo él es ontológico. Y, por este camino la analítica del ser ahí se convierte en la ontología fundamental, entendida como fundamento del resto de ontologías regionales. Para justificar esto último, Heidegger introduce la “preeminencia (*Vorrang*) óntico-ontológica”²² del ser ahí, que se suma a la preeminencia óntica y a la preeminencia ontológica descritas más arriba²³. Heidegger señala que el ser ahí es “ser en el mundo” y entonces la relación de ser lo es también respecto al ser de los entes intramundanos, que son aquellos de los que se ocupan las distintas ontologías regionales. Así aparece la preeminencia óntico-ontológica, que hace que la analítica del ser ahí sea el funda-

18. S.Z., &4, p. 14.

19. S.Z., &4, p. 11.

20. “El ser ahí es un ente que no se limita a ponerse delante entre otros entes. Es, antes bien, un ente ónticamente señalado porque en su ser *le va* este su ser (*in seinem Sein um dieses Sein selbst geht*)”, S.Z., &4, p. 12.

21. *Ibidem*.

22. S.Z., &4, p. 14.

23. S.Z., &4, p. 13.

mento del resto de ontologías regionales²⁴, pues esas otras ontologías se ocupan justamente de los entes del mundo (los entes a los que se enfrenta el ser ahí debido a su estructura de “ser en el mundo”) que tienen una forma de ser distinta de la del ser ahí.

En *Kant y el problema de la metafísica*, Heidegger saca las conclusiones de la tesis defendida en *Ser y tiempo* y afirma que el carácter fundamental de la analítica del ser ahí la convierte también en fundamento de la ontología general. La “metafísica del ser ahí” es ontología fundamental “en tanto que en ella debe ponerse el fundamento de la posibilidad de la metafísica”: “La revelación de la constitución del ser del ser ahí es ontología. Esta última se llama ontología fundamental en tanto que en ella debe ponerse el fundamento de la posibilidad de la metafísica”²⁵.

Si seguimos esta línea ontológica, podríamos afirmar que la antropología trascendental (ontología del ser ahí) es la primera figura que toma la ontología general. Utilizando la sugerencia del último Scheler, la metafísica debería denominarse “metaantropología”²⁶, por constituirse en primer lugar como antropología filosófica. No se trataría tanto de ir más allá de lo físico como de ir más allá del hombre, pues el hombre es el lugar privilegiado para acceder al ser. Pero con estas consideraciones nos moveríamos en una dirección bien distinta de la que le gustaría a Heidegger, pues él optó finalmente por disolver a la antropología filosófica como ciencia.

3. POSICIÓN CRÍTICA DE HEIDEGGER ANTE LA ANTROPOLOGÍA FILOSÓFICA DE SCHELER

Analicemos las razones que llevan a Heidegger a quejarse repetidamente de que se califique su obra como antropología. En primer lugar, ya hemos visto que antropología puede significar antro-

24. *Ibidem*.

25. *Kant und das Problem der Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, Fünfte, vermehrte Auflage, 1991, &42, p. 232. Trad. cast. *Kant y el problema de la metafísica*, FCE, 1993.

26. *Philosophische Weltanschauung*, en *Späte Schriften*, *op.cit.*, pp. 73-182, *op. cit.*, p. 83.

pología como ciencia empírica del hombre: así es como lo entiende Husserl. En este sentido, Heidegger no aceptaría el título de antropología para su teoría, pues la considera situada en el nivel trascendental. Más aún, cree que es la única que ocupa dicho nivel, pues considera que la filosofía de Husserl, que necesita el sujeto para alcanzar el nivel trascendental, no es acertada²⁷. Pero es obvio que, en este sentido, tampoco aceptaría el mismo Scheler que su teoría se considere como antropología, pues la fundación de la antropología filosófica como ciencia se produce en el momento en el que se deja claro que no debe confundirse con la antropología empírica, sino que ha de tratarse de filosofía en sentido estricto, de filosofía primera acerca del hombre (otra cuestión, es si Heidegger o Scheler logran realmente alcanzar el nivel trascendental que pretenden. Esto es lo que niega Husserl al acusarles de antropologismo).

En segundo lugar, una vez que aceptamos que la antropología filosófica no es antropología empírica, la razón que tendría Heidegger para rechazar la denominación de antropología filosófica sería que él pretende ser más radical en su intento que el propio fundador de la antropología filosófica, M. Scheler, y por ello no quiere sumarse al proyecto iniciado por este filósofo.

En tercer lugar, el punto decisivo en la relación polémica de Heidegger respecto a la antropología, me parece que reside en que el planteamiento de Heidegger le lleva finalmente a negar al hombre (al negar el sujeto). Por esta razón propone Heidegger renunciar, no sólo el término “hombre”, sino también a la expresión “antropología filosófica”.

Como vemos, esta polémica es, más bien, de carácter terminológico y por ello creo que, para no perder la claridad del discurso, deberíamos seguir hablando siempre de “antropología”. Es decir, aunque fuera cierto que la teoría de Heidegger es más radical que la de Scheler, hemos de denominarla antropología filosófica, porque sería justamente la única antropología filosófica aceptable.

27. Cf. *Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1998, p. 14. Trad. Cast. *Introducción a la Metafísica*. Gedisa, Barcelona, 1995.

Y hemos de defender igualmente que la *negación* de la antropología filosófica sigue siendo antropología filosófica (pues la antropología como filosofía primera ha de aceptar su posible disolución final).

Leamos ya algunos textos en los que Heidegger se pronuncia explícitamente respecto a la antropología. En primer lugar, cuando considera que su teoría no es antropología, podría referirse a la antropología empírica; en este caso, su teoría podría considerarse como antropología filosófica, que es previa a la empírica. Y en *Ser y tiempo* encontramos, en efecto, un pasaje que describe esta relación de fundamentación respecto a la antropología cultural o etnología:

“Pero hasta ahora quien nos depara la noción de los primitivos es la etnología. Y ésta se mueve ya desde el primer momento de ‘recogida de material’ y del cribado y elaboración del mismo, dentro de determinados conceptos previos e interpretaciones del humano ser ahí en general. [...] También la etnología presupone como hilo conductor una analítica del ser ahí suficientemente desarrollada”²⁸.

Pero Heidegger añade que su teoría es el presupuesto también de cualquier antropología filosófica:

“Tal analítica no puede pretender dar una completa ontología del ser ahí, que sin duda se tiene que edificar si se quiere que lo que se llama una antropología ‘filosófica’ grave sobre una base filosóficamente suficiente”²⁹.

En *Kant y el problema de la metafísica*, donde Heidegger discute explícitamente si su opción filosófica en *Ser y tiempo* debe o no ser considerada como antropología, se reafirma en que su metafísica del ser ahí no es antropología filosófica, sino el fundamento de dicha antropología. Heidegger niega explícitamente que la antropología filosófica, entendida como ontología regional que intenta determinar

28. S.Z., &11, p. 51.

29. S.Z., &5, p. 17.

el fin y/o el punto de partida de la filosofía, pueda ser el fundamento de la ontología. Ahora bien, a mí me parece claro que, en este distanciamiento de la antropología, Heidegger se está refiriendo a la antropología filosófica al uso, del tipo de la propuesta por Scheler, y por tanto no se refiere a la antropología filosófica sin más, tal como aquí la entendemos. Esto es lo que se trata de justificar en lo que sigue.

En realidad, Heidegger intenta proponer una nueva filosofía primera acerca del hombre que sea alternativa a la de Scheler, de modo que su negación del término antropología responde justamente a su interés en distanciar su postura de la Scheler. Su libro, *Kant y el problema de la metafísica*, está dedicado a la memoria de Scheler (muerto repentinamente el año anterior), pero en él se trata, más bien, de destruir hasta el final cada una de las tesis de Scheler. En el texto encontramos múltiples alusiones directas a Scheler, en las que, a pesar de no mencionar su nombre, se le critica con dureza³⁰.

Lo que intenta mostrar Heidegger es que la misma idea de una antropología filosófica adolece de una fuerte “indeterminación” (*Unbestimmtheit*)³¹ y, por tanto, lo que habría que hacer, en primer lugar, es determinarla, definirla, de modo preciso. Hemos de elaborar “la pregunta por el hombre con vistas a una fundamentación de la metafísica”³². Y al formular con rigor la pregunta por el hombre lo que encontramos no es una antropología filosófica al uso, sino una “metafísica del ser ahí”. Dicho de otro modo, el ser ahí no es el hombre de la antropología filosófica que propone Scheler, pues esta

30. En *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* su crítica a Scheler (referida a *Zur Idee des Menschen*) no puede ser más ácida: “El propio Scheler se mueve, a la manera tradicional, entre cuestiones cuyo planteamiento se ha quedado anticuado y resulta artificial; sólo gracias a la depurada manera fenomenológica de ver y explicar es tanto más funesto. [...] Claramente: ¡puro decorado (*Panorama*)!, ¡literatura (*Abschilderung*)!, ¡ficción (*Roman*)!”, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Gesamtausgabe, Band 63, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988, pp. 24-5. Trad. cast. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Alianza Editorial, Madrid, 1999.

31. *Kant und das Problem der Metaphysik*, &37, pp. 210-213.

32. *Kant und das Problem der Metaphysik*, &38, p. 218.

antropología estaría mal determinada. Frente a ella, lo que se trata de mostrar es justamente que el hombre debe entenderse como ser ahí:

“Si el hombre sólo es hombre *sobre la base del ser ahí en él*, la pregunta por lo que es más primordial que el hombre no puede ser, en principio, una pregunta antropológica. Toda antropología, aun la filosófica, supone ya al hombre como hombre.

El problema de la fundamentación de la metafísica se enraíza en la pregunta por el ser ahí en el hombre”³³.

“La revelación de la constitución del ser del ser ahí es ontología. Esta última se llama ontología fundamental en tanto que en ella debe ponerse el fundamento de la posibilidad de la metafísica —la finitud del ser ahí como su fundamento—. El contenido de este título incluye el problema de la finitud en el hombre como lo decisivo para posibilitar la comprensión del ser”³⁴.

También en *Introducción a la metafísica* rechaza Heidegger la antropología al uso, que se considera una “antropología libremente flotante en el aire”:

“La pregunta de quién sea el hombre está íntimamente vinculada con la pregunta por la esencia del ser. La determinación de la esencia del hombre, necesaria desde aquí, no es, empero, asunto de una antropología libremente flotante en el aire [...]. La pregunta por el ser-hombre, en su dirección y alcance, está ahora *únicamente* determinada desde la pregunta por el *ser*”³⁵.

Parece claro, sin embargo, que la ontología del ser ahí que Heidegger propone debe denominarse antropología filosófica, si bien distinta de la de Scheler. La razón es que se trata de la “pregunta por el ser-hombre” y lo que se estudia es el “hombre como hombre”. Lo que se muestra es que el hombre es hombre porque es ser ahí, porque es “finitud”. Esta metafísica del ser ahí que muestra al hombre como existencia, como finitud, sería la antropología filo-

33. *Kant und das Problem der Metaphysik*, &41, pp. 229-230

34. *Kant und das Problem der Metaphysik*, &42, p. 232.

35. *Einführung in die Metaphysik*, p. 156.

sófica bien entendida (que, además, es fundamento de la ontología general).

Sin embargo, lo cierto es que Heidegger no suma nunca su proyecto al de la antropología filosófica fundada por Scheler. Y la razón es que cree que este fenomenólogo no es suficientemente radical en su intento de definir al hombre y que su ausencia de radicalidad anula el mismo proyecto fundacional: Scheler no habría fundado en realidad nada nuevo, porque no entiende al hombre como “existencia” y sigue entonces preso de la definición de hombre propia de la “metafísica”.

4. CRÍTICA A LA ANTROPOLOGÍA COMO “METAFÍSICA”

Para Heidegger entender al hombre es caracterizarlo como “existencia”: sólo así logramos hacer la diferencia ontológica entre el ser y el ente. Esto le lleva a afirmar que todas las opciones previas a la suya permanecen en la “metafísica” que ignora la diferencia ontológica, y la antropología (es decir, la antropología al uso, tipo Scheler) no sería otra cosa que la culminación del pensamiento metafísico. La antropología constituiría el estadio final de la “metafísica”, pues ella aplanar la metafísica y da el paso a la cosmovisión: “modo de pensar *antropológico* que, *no comprendiendo ya la esencia de la subjetividad*, continúa la metafísica moderna aplanándola (*indem sie diese verflacht*). La ‘antropología’ como metafísica es la transición de la metafísica a su forma última: la ‘cosmovisión’”³⁶.

La definición metafísica del hombre es, en principio, la clásica definición del hombre como animal racional, que Heidegger sitúa en Roma³⁷. En la antropología clásica no se hace la diferencia ontológica y, por tanto, se considera al hombre como un ente, como un animal. Es cierto que al hombre se le añade la razón,

36. *Nietzsche II*, Neske, sechste, aktualisierte Auflage, 1998, p. 179. Trad. cast. *Nietzsche II*, Destino, Barcelona, 2000.

37. Así puede justificar su propuesta de volver a los orígenes griegos (cf., por ejemplo, *Was heißt Denken?*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1984, p. 66. Trad. cast. *¿Qué significa pensar?* Trotta, Madrid, 2005).

creyendo que así se le distingue del animal, pero lo que sostiene Heidegger es que, aunque se añada la razón, como se sigue tratando de un ente (pues no se hace la diferencia ontológica), en el fondo sigue siendo un animal. Dicho de modo más concreto, para que el hombre no sea animal se añade una “diferencia específica”, que sería la razón que supuestamente impera, pero la diferencia específica sigue dentro del ente:

“¿De verdad estamos en el buen camino para llegar a la esencia el hombre cuando y mientras lo distinguimos, como un ser vivo entre otros, de las plantas, de los animales y de Dios? Sin duda, se puede proceder así, se puede disponer de este modo al hombre dentro de lo ente como un ente entre otros. [...] Pero también debe quedarnos claro que procediendo así, el hombre queda definitivamente relegado al ámbito esencial de la *animalitas*, aun cuando no lo equiparemos con el animal, sino que le concedamos una diferencia específica. Porque, en principio, siempre se piensa en el *homo animalis*, incluso cuando se pone el *anima* como *animus sive mens* y ésta después como sujeto, como persona, como espíritu. Esta manera de poner es la propia de la metafísica [...] La metafísica piensa al hombre a partir de la *animalitas* y no lo piensa en la función de su *humanitas*”³⁸.

En la definición clásica da igual insistir en la racionalidad o en la animalidad, ya que también cuando la razón se quiere situar en el lugar principal, el hombre sigue siendo un animal. Aunque se insista en la racionalidad, lo cierto es que “toda antropología está dirigida por la representación del hombre como ser vivo”:

“la esencia del hombre no puede ser nunca determinada originariamente de modo *suficiente* con la interpretación del hombre *que se ha tenido hasta ahora*, es decir, con la interpretación *metafísica* del hombre como animal *rationale*, ya se pri-

38. “Brief über den ‘Humanismus’”, en *Gesamtausgabe*, Band 9, *Wegmarken*, pp. 313-364, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2., durchgesehene Auflage, 1996, pp. 323, 324, 325.

vilegie en ello la *rationalitas* (racionalidad, conciencia y espiritualidad) o la *animalitas*, la animalidad y la corporalidad [...]”³⁹.

Pero lo que aquí nos interesa es que Heidegger no duda en incluir a toda la modernidad en esta definición metafísica en la que el hombre es un ente más: desde Descartes hasta Husserl o Scheler. La “razón” como diferencia específica que se añade al animal, se sustituye por el alma (inmortal), la conciencia, el sujeto, el espíritu, la persona, que son los términos con los que Heidegger recoge todas las versiones, clásicas y modernas, de la subjetividad.

Scheler no considera la “razón” como diferencia específica capaz de caracterizar al hombre, sino que habla del “espíritu” (de la “persona”) y recordamos que, aunque Scheler enlaza el espíritu con la razón griega, lo considera más amplio pues incluye la “intuición” y los fenómenos afectivos y del libre albedrío. Pero Heidegger no entra en estas diferencias cruciales, sino que se limita a sostener que el hombre dotado de espíritu sigue siendo un ente más y, por tanto, un animal más. Scheler buscaría un concepto esencial en que el hombre no es un animal más, pero, al no hacer la diferencia ontológica, al no entender al hombre como existencia, olvidaría justificar lo fundamental que es que el hombre no es un “ente” más. Scheler no lograría sacar al hombre de la totalidad de lo real, porque, aunque lo dote de espíritu, el espíritu es todavía un ente que se pega externamente a un cuerpo animal.

39. *Nietzsche II*, p. 172. Esto mismo afirma en “La cosa”, al hablar de los “mortales”: “La metafísica por el contrario se representa al hombre como *animal*, como ser vivo. También cuando la razón impera sobre la *animalitas* permanece el ser humano determinado a partir de la vida y las vivencias”, “Das Ding”, en *Vorträge und Aufsätze*, Klett-Cotta, Stuttgart, Zehnte Auflage, 2004, pp. 157-179, p. 171 (Trad. cast. *Conferencias y artículos*, Odós, Barcelona, 1994). Y en *Qué significa pensar?* leemos: “Incluso cuando el hombre se caracteriza como el ser vivo racional, él se presenta de tal manera que su condición de ser vivo permanece la decisiva, por más que lo biológico en el sentido de lo animal y vegetativo se subordine al carácter racional y personal del hombre, que determina su vida espiritual. Toda antropología está dirigida por la representación del hombre como ser vivo” (*Was heißt Denken?*, p. 95).

Heidegger es totalmente contundente en su crítica y no duda en considerar la antropología filosófica como “biologismo”. Leamos el texto decisivo en el que Heidegger no cita a Scheler, pero al utilizar las nociones de espíritu y persona deja pocas dudas al respecto:

“El cuerpo del hombre es algo esencialmente distinto de un organismo animal. La confusión del biologismo no se supera por añadirle a lo corporal del hombre el alma, al alma el espíritu y al espíritu lo existencial y, además, predicar más alto que nunca la elevada estima en que se debe tener al espíritu. [...] Así como la esencia del hombre no consiste en ser un organismo animal, así tampoco, así tampoco esa insuficiente definición esencial del hombre se deja de lado ni se arregla al dotar al hombre de un alma inmortal o de la facultad racional o del carácter de persona”⁴⁰.

Aquí la crítica alcanza incluso un tono de desprecio, pues la teoría tradicional no sólo es insuficiente, sino que encima se intentan justificar mediante ella discursos de tipo edificante. Más que de hacer filosofía se trataría de “predicar más alto que nunca la elevada estima que se debe tener al espíritu”; pero con esto no se corrige el error de la definición filosófica de base que, por mucho que hable de espíritu, sigue siendo un puro y rudo biologismo.

Ahora ya podemos entender por qué Heidegger no se une a la antropología filosófica fundada por Scheler: porque Scheler no ha fundado nada. La supuesta antropología filosófica en realidad no es “filosófica”, por ello da igual que se añada o no el calificativo de “filosófica”: “La filosofía en la época de la metafísica consumada es la antropología [...]. Tanto da si se quiere decir todavía o no antropología filosófica”⁴¹. La razón que tiene Heidegger para equi-

40. “Brief über den ‘Humanismus’”, pp. 324-5. Esta misma crítica se expone en *Introducción a la metafísica*, pero sin justificarla: “antropología libremente flotante en el aire, que en realidad, se representa el hombre de la misma manera como la zoología se representa el animal” (*Einführung in die Metaphysik*, p. 156).

41. “Überwindung der Metaphysik”, en *Vorträge und Aufsätze, op. cit.*, pp. 67-95, p. 82. También en *¿Qué significa pensar?*: “Toda antropología está dirigida por la representación del hombre como ser vivo. En la definición del hombre, la

LA POSIBILIDAD DEL HUMANISMO (DESPUÉS DE HEIDEGGER)

parar la antropología filosófica con la antropología empírica es que no hace la diferencia ontológica y por tanto, sigue sin ser filosófica; no ha generado ella misma su idea de hombre, sino que la ha tomado de otras fuentes, de la tradicional definición del hombre como animal racional.

5. LA AUTÉNTICA PROPUESTA ANTROPOLÓGICA DE HEIDEGGER: LA DISOLUCIÓN DEL HOMBRE

La nueva teoría propuesta por Heidegger supone, desde luego, un corte radical frente a la antropología tradicional (antigua y cristiana), que vendría guiada por la idea de sustancia. El hombre, como animal racional, el alma, el espíritu se entienden como “sustancia” y, frente a la sustancia, Heidegger introduce la “existencia”: “Pues la ‘sustancia’ del hombre no es el espíritu, como síntesis de alma y cuerpo, sino la *existencia*”⁴². La existencia ya no es una mera adición al animal, pues es una noción totalmente nueva respecto a toda la filosofía tradicional:

“Pero la esencia del hombre consiste en ser más que el mero hombre entendido como ser vivo racional. El ‘más’ no debe tomarse aquí como una mera adición, algo así como si la definición tradicional del hombre debiera seguir siendo la determinación fundamental, y luego fuera ampliada añadiéndole el elemento existencial”⁴³.

El problema es que cuando Heidegger define la “existencia”, es decir, aquello que nos permitiría entender lo que es el hombre como algo distinto del animal, en realidad lo que sucede es que desaparece todo sujeto y con él desaparece el mismo hombre. Es decir, la nueva propuesta de Heidegger implica negar la subjetividad. No se trata de buscar en el hombre algo más profundo no tomado en cuenta por la filosofía clásica, que realmente lo distinga del animal;

antropología filosófica, al igual que la científica, *no* parte precisamente de la esencia humana”, *Was heißt Denken?*, p. 95.

42. *S.Z.*, &25, p. 117.

43. “Brief über den ‘Humanismus’”, p. 342.

no se trata de mejorar la caracterización clásica del hombre o de la subjetividad, insistiendo, por ejemplo, en su finitud, sino que se trata, sencillamente, de negar todo sujeto. Pero de este modo la antropología filosófica se disuelve a sí misma. Esto explica que Heidegger rechace esta expresión para referirse a su propia teoría, al igual que rechazaba el término “hombre” para referirse al ser ahí, pues, como señala agudamente Hannah Arendt, de lo que se trata es de borrar al hombre empezando por borrar el término que lo nombra:

“Al ser del hombre lo llama Heidegger ‘ser-ahí’. Con esta acuñación terminológica se libra de tener que usar la expresión hombre. Lo cual no es en absoluto un capricho terminológico, sino que responde al propósito de ‘disolver’ al hombre en una serie de modos de ser [...] Este funcionalismo realista, en que el hombre aparece sólo como un conglomerado de modos de ser, es por principio arbitrario, pues la elección de los modos de ser no está guiada por ninguna idea del hombre”⁴⁴.

En otro lugar intentaré mostrar con detalle que ya en *Ser y tiempo* el hombre ha dejado de ser un sujeto: no es, desde luego, el sujeto clásico, pero tampoco es un “sí mismo” que pueda ocupar el lugar vacío dejado por el sujeto clásico. La profunda ambigüedad de *Ser y tiempo* puede hacer creer que todavía hay sujeto, pero en realidad no lo hay; lo único que hay es la mera apertura, el puro tener que ser, sin ningún polo subjetivo que polarice dicha apertura. Esto es justamente lo peculiar de la tesis existencialista, en la que la existencia elimina toda esencia y con ella elimina todo posible sujeto, pues hablar de sujeto implica reconocer una esencia humana más allá del hacerse (en los términos de Hannah Arendt, una idea del hombre que vaya más allá de la arbitrariedad de los modos de ser). El hombre es “ser ahí”, y esto significa que el hombre es hacerse, es apertura, pero apertura vista tan sólo por el lado del mundo, del “ahí”.

Pero fijémonos ahora en el Heidegger posterior a *Ser y tiempo*, para comprobar que eliminar el hombre implica renunciar al huma-

44. “¿Qué es la filosofía de la existencia?”, en *Ensayos de comprensión. 1930-1954*, Caparrós, Madrid, 2005, pp. 203-231, pp. 220-1.

nismo. En “Carta sobre el humanismo”, Heidegger se opone a todos los humanismos existentes hasta el momento. El humanismo conocido hasta Heidegger se basa, según él, en la metafísica y, por tanto, en la antropología filosófica mal entendida, que desconoce la diferencia ontológica. En la nueva opción antropológica de Heidegger ya no hay hombre en ningún sentido (disolución de la antropología) y, por tanto, no hay un nuevo humanismo, sino un anti-humanismo.

En efecto, Heidegger identifica el humanismo con la metafísica y sitúa su origen en Roma⁴⁵:

“Desde la perspectiva del modo en que se determina la esencia del hombre, lo particular y propio de toda metafísica se revela en el hecho de que es ‘humanista’. En consecuencia, todo humanismo sigue siendo metafísica. A la hora de determinar la humanidad del ser humano, el humanismo no sólo no pregunta por la relación del ser con el ser humano, sino que hasta impide esa pregunta, puesto que no la conoce ni la entiende en razón de su origen metafísico”⁴⁶.

Frente al humanismo, en su nueva propuesta filosófica no hay sujeto y, por tanto, no hay hombre...; lo que hay es “ser”. El sujeto es la mera apertura asubjetiva, el “lugar” que el ser exige para su manifestación. El hombre se sustituye por el lugar en el que hay el ser. Esto es fácil de comprobar en los textos. Un pasaje citado de *Introducción a la metafísica* continúa así: “Dentro de la pregunta por el ser, la esencia del hombre se debe concebir y fundamentar [...] como *el lugar (die Stätte)* que el ser exige para su manifestación”⁴⁷. En “Carta sobre el humanismo” el ser ahí (*Dasein*), se escribe de un nuevo modo: *Da-sein, Ek-sistenz*. Y, como es sabido, Heidegger sostiene que la ex-sistencia consiste en estar en el claro (*Lichtung*) del ser: “Al estar (*Stehen*) en el claro del ser lo llamo la ex-sistencia (*Ek-sistenz*) del hombre”⁴⁸. La propiedad ya no es la de

45. “Brief über den ‘Humanismus’”, p. 320.

46. *Ibidem*, p. 321.

47. *Einführung in die Metaphysik*, p. 156.

48. “Brief über den ‘Humanismus’”, pp. 323-4.

la existencia propia (*Eigentlichkeit*) del ser ahí, sino la del acontecer (apropiador); y lo que acontece (*sich ereignet*) es el ahí, el claro: “Pero que acontezca el ahí, el claro como verdad del ser mismo, es el destino (*Schickung*) del ser mismo. Éste es el destino (*Geschick*) del claro”⁴⁹.

Para Heidegger, el hombre deja de ser el “señor del ente”, un ente privilegiado, para convertirse en el “pastor del ser”, que ya no podría centrar ninguna antropología filosófica. El anti-humanismo de esta posición ya es difícil de disimular, porque Heidegger afirma explícitamente que lo que importa es el ser y no el hombre como tal:

“La esencia del hombre reside en la ex-sistencia. Ésta es la que importa esencialmente (...). Si nos decidimos a conservar esta palabra, humanismo significa ahora que la esencia del hombre es esencial para la verdad del ser, de tal modo que lo que importa ya no es precisamente el hombre simplemente como tal”⁵⁰.

En su constante ambigüedad, Heidegger afirma, sin embargo, que en su propuesta se mantiene la dignidad en el hombre, para evitar así que su pensar del ser se convierta en “portavoz de lo inhumano”⁵¹. La dignidad es la dignidad del pastor y consiste en ser la “guarda” (*Wahrnis*) de la verdad del ser: “En este ‘menos’ el hombre no sólo no pierde nada, sino que gana [...]. Gana la esencial pobreza del pastor, cuya dignidad consiste en ser llamado por el propio ser para la guarda (*Wahrnis*) de su verdad”⁵².

49. *Ibidem*, p. 336.

50. *Ibidem*, p. 354. “Y así, en la determinación de la humanidad del hombre como existencia, lo que interesa es que lo esencial no es el hombre, sino el ser como dimensión de lo extático de la ex-sistencia (*Ek-sistenz*)”, *ibidem*, pp. 333-4.

51. *Ibidem*, p. 346.

52. “Brief über den ‘Humanismus’”, p. 342. Esta idea se repite en “La pregunta por la técnica” (“*Die Frage nach der Technik*”, en *Vorträge und Aufsätze*, pp. 9-40), donde se dice que para el hombre “la suprema dignidad de su esencia” consiste “en proteger (*hüten*) sobre esta tierra el estado de desocultamiento (*Unverborgenheit*) —y con él, previamente, el estado de ocultamiento— de toda esencia”, p. 36. Pero ahora el hombre es el *Gebrauchte*, es decir, el necesitado y también el usado, para el acontecimiento. La propiedad del hombre consiste en el ser

Pero no nos engañemos. Al negar el sujeto, el pastor del ser es sólo el hueco, la nada donde hay el ser y entonces la dignidad del pastor del ser es la dignidad de la nada. Como dice Heidegger, sólo la “existencia” puede introducir la diferencia ontológica, pues al margen de la existencia no hay más que los entes; podemos afirmar que hay ser, pero que no se da como tal, sino que queda integrado en la compacidad del ente. Mas lo decisivo es que la existencia capaz de introducir la diferencia ontológica tiene que ser sujeto en algún sentido, tiene que ser aparecer, intencionalidad, conciencia, comprensión, apertura... Sin sujeto no hay diferencia ontológica y, por tanto, el supuesto “destino del ser” se convierte en el “destino del ente”. El pastor del ser sólo es la nada en la que acontece el destino bruto y ciego del ente (*Gestell* como destino).

Frente a esto, creo que hemos de insistir en que el pensar del hombre no se puede sustituir por el “pensar del ser”, con el célebre genitivo no sólo objetivo, sino también subjetivo. El hombre no es un mero pastor del ser, sino el señor del ente; “señor”, no porque ponga el ser o lo cree (idealismo) o lo domine o lo destruya (razón técnica que olvida la subjetividad), que es lo que parece sugerir Heidegger, sino justamente porque el hombre *no es un ente más*, porque es aquél en el que se produce el aparecer del ser, la manifestación del ser, de la verdad.

7. LA “DIFERENCIA INTENCIONAL” COMO AUTÉNTICA DIFERENCIA ONTOLÓGICA

Heidegger, bajo el lema de la diferencia ontológica, intenta anular la subjetividad que Husserl había situado en el núcleo de la filosofía primera, pues incluye la teoría de la subjetividad dentro de la metafísica, que ignora la diferencia entre el ser y el ente. Aunque

apropiado por el acontecimiento, justamente en tanto que usado. El acontecimiento necesita que el hombre participe en el desocultamiento y “en tanto que así usado (*der so Gebrauchte*) es el hombre apropiado al acontecimiento de la verdad (*dem Ereignis der Wahrheit vereignet*)” (p. 36). El hombre interviene en el acontecimiento en tanto que a él le corresponde “ser el usado para la guarda de la esencia de la verdad (*der Gebrauchte zu sein zur Wahrnis der Wahrheit*)” (p. 37).

Husserl o Scheler sostienen que el sujeto no es sustancia entendida como cosa, que no es ente en el sentido clásico, Heidegger mantiene su crítica con un único argumento final: estos autores siguen presos del paradigma metafísico, que es el paradigma de la sustancia, porque no aportan ninguna noción ontológica nueva. Dicho de modo más claro, dado que la sustancia es la noción ontológica central, si no se ofrece una alternativa a ella en realidad se está dando por supuesta —por mucho que se niegue explícitamente—. En muchos lugares repite Heidegger esta idea mediante su conocida tesis del sujeto como *hypokeimenon*. La misma etimología del término muestra que decir sujeto (o yo) implica decir sustancia:

“El sentar un yo y sujeto inmediatamente dado desconoce de raíz la constitución fenoménica del ser ahí. Toda idea de un ‘sujeto’ —salvo el caso que esté depurada por una previa y fundamental definición ontológica— arrastra el sentar el *subjectum* (*hypokeimenon*) *ontológicamente*, por vivo que sea el ponerse ónticamente en guardia contra el ‘alma sustancial’ o contra ‘la cosificación de la conciencia’”⁵³.

En una palabra, hablar de sujeto es hablar de sustancia, de ente —en el que no se hace la diferencia ontológica—, y, por tanto, para Heidegger toda filosofía del sujeto permanece en la metafísica. Sin embargo, a mi juicio, lo cierto es que Husserl elaboró una compleja teoría de la subjetividad en la que se muestra precisamente su no ser sustancia en el sentido de cosa o mero ente; es, más bien, Heidegger el que no ha llegado a darse cuenta de la novedad que supone la noción clave de la fenomenología husserliana: la subjetividad como “conciencia” trascendental⁵⁴.

53. S.Z., &10, p. 46. “La sustancialidad es el hilo conductor ontológico para llegar a la definición del ente con el cual se responde a la cuestión del quién” S.Z., &25, p. 114.

54. Heidegger malinterpreta la noción misma de “conciencia” de un modo realmente sorprendente. De criticar con detalle estas erróneas interpretaciones se ha ocupado con detalle Agustín Serrano de Haro (“Cuestionamiento de la crítica inmanente de Heidegger a la filosofía de Husserl”, en Salvi Turró (ed.), *Fonamentació i facticitat en l’idealisme alemany i la fenomenologia*, Barcelona, Societat Catalana de Filosofia e Institut d’Estudis Catalans, 2007, pp. 103-114.), centrándose

Husserl muestra que la conciencia humana es conciencia intencional: “conciencia” fundamentalmente prerreflexiva, que es fusión de ser y aparecer (donación inmediata de ser); y conciencia “intencional” por estar abierta a un mundo, a un mundo formado sobre todo por individuos. Esto permite afirmar que la realidad se caracteriza por una distinción radical entre la cosa (ente clásico) y la conciencia (el aparecer, la vivencia): ésta es la distinción intencional o *diferencia intencional*. Y ésta es también la *diferencia ontológica*, si esta expresión ha de tener el peso decisivo en la filosofía primera. El mismo Husserl se refiere a ella como una “distinción fundamental y de esencia” (*grundwesentlicher Unterschied*) (“entre el ser como vivencia y el ser como cosa”), como la distinción “más cardinal”: “la diversidad por principio de los modos de ser (*prinzipielle Unterschiedenheit der Seinsweisen*), la más cardinal (*kardinalste*) que hay, la que hay entre *conciencia* y *realidad*”⁵⁵.

Para formular hasta el final la pregunta ontológica por el “ente en cuanto ente”, es decir, la pregunta por el ser, creo que es inevitable contar con la distinción básica puesta de manifiesto por Husserl: la diferencia intencional cosa-aparecer, pues sólo así evitamos entender el ente bajo el modelo más cercano, que es el modelo de la cosa. Lo decisivo es que no hay sólo la cosa, sino que

en el §11 de los *Prolegómenos al concepto de tiempo* y por ello puedo limitarme a recordar un par de puntos cruciales. En primer lugar, la “inmanencia” de la conciencia husserliana no consiste, como cree Heidegger, en estar “dentro” de un acto reflexivo, en ser objeto de reflexión, en un “dentro” espacial, pues, desde luego, esto sería permanecer en el ámbito de la sustancia como cosa. Muy al contrario, en Husserl la “inmanencia” no significa nunca un estar dentro cósmico, sino que la inmanencia significa el aparecer como donación pura. Ésta es la tesis clave de la conciencia como mero aparecer, como fusión de ser y aparecer, como donación inmediata de ser (tesis ampliamente desarrollada por Michel Henry). En segundo lugar, Husserl no convierte la conciencia y el mundo en un conjunto de esencias como cree Heidegger, que confunde así la reducción trascendental con la eidética.

55. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch, Husserliana III/1, pp. 87-88. Jean-Luc Marion señala también esta diferencia propuesta por Husserl como el equivalente a la diferencia ontológica (*Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, PUF, Paris, 1989, p. 183).

hay la cosa y el aparecer de la cosa (la conciencia). El aparecer es el darse de las cosas y es, por ello, algo así como un doble ser. Pero al reconocer la importancia del aparecer, el planteamiento cambia respecto a la filosofía clásica. Afirmamos que hay el aparecer (conciencia) y lo que aparece (cosas). Es decir, no hay cosa y *luego* su aparecer (que es entonces necesariamente una *segunda cosa*), sino que lo que hay es aparecer que lo es de la cosa; hay el aparecer que permite que se dé la cosa y la cosa que se da en el aparecer. Ésta es la diferencia intencional, y es la diferencia radical e irrenunciable. Diferencia trascendental, que hace que el problema del ser entendido en sentido clásico no sea el centro de la filosofía primera (frente a Heidegger). Lo interesante no es tanto el ser como distinto de todo ente, sino la distinción de dos tipos de ser: el ser de la cosa y el ser del aparecer.

La diferencia ontológica así entendida permite afirmar que el sujeto es justamente lo que no es cosa, porque es, más bien, la unidad de apareceres que son condición de posibilidad de que se dé la cosa. Me parece claro que esto aleja definitivamente a Husserl y Scheler de toda acusación de biologismo, es decir, de haber ignorado el problema del ser, entendiendo al hombre como un mero ente (animal). Es más, me parece que sólo si volvemos a la teoría original propuesta por el fundador de la fenomenología acerca de la subjetividad, podremos afrontar hoy con rigor ciertos problemas centrales acerca del *ser* del hombre.

8. CUERPO Y BIOLOGÍA

En primer lugar, hemos de considerar un tema decisivo en antropología, que, además, el mismo Heidegger sitúa en el centro de sus críticas. Se trata de la relación del sujeto con el cuerpo. Recordamos que Heidegger acusa a Scheler de no ir más allá del cuerpo como biología. Y, aunque en otro lugar le concede a Scheler ser el más avanzado en el tratamiento de este problema, Heidegger cree que Scheler sigue preso del paradigma clásico:

“La determinación más precisa de los actos, del enlace de la totalidad de actos —la persona— con lo psíquico, del enlace de

lo psíquico con la corporalidad, de la corporalidad con lo físico, viene determinada una vez más en el horizonte tradicional general, bien que en Scheler se encuentren aquí de nuevo adelantos esenciales respecto a la cuestión de la relación de lo anímico, lo psíquico, con la corporalidad. Probablemente sea Scheler el que hoy en día bajo la influencia de Bergson haya llegado más lejos dentro de esta cuestión”⁵⁶.

En esta línea, sostiene Otto Pöggeler que Heidegger, con su ser en el mundo, habría logrado superar el sujeto husserliano, que sería una especie de Yo puro desprovisto de cuerpo. Dice Pöggeler de modo irónico que el sujeto husserliano “utiliza su cuerpo a lo sumo cuando tiene que alejarse un par de pasos del escritorio para poder ver una cosa desde diferentes lados y describirla así con más precisión”⁵⁷. Frente a él, Heidegger habría logrado un sujeto fáctico que se inserta en el mundo mediante su cuerpo.

Realmente sorprende esta crítica respecto al tema del cuerpo en boca de Heidegger y de sus seguidores, porque la filosofía propuesta por Heidegger, no sólo es que no trate en ningún momento la cuestión del cuerpo, sino que no deja ningún espacio teórico que nos permita tratar esta cuestión decisiva. Y, sin embargo, en Scheler o Husserl tenemos una auténtica teoría del “cuerpo vivido”: ellos muestran que el sujeto se vive primariamente como cuerpo, como cuerpo vivido que se da en la experiencia prepredicativa. Es necesario seguir insistiendo, para evitar malentendidos,

56. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923-44, Band 20, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 3., durchgesehene Auflage, 1994, p. 177. Trad. cast. *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Alianza Editorial, Madrid, 2006. Lo mismo afirma en *Die Grundbegriffe der Metaphysik* (Gesamtausgabe, Band 29/30, II Abteilung, Vorlesungen 1923-1944, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1983, p. 283) donde considera un error fundamental de Scheler la tesis antropológica de que el hombre une en sí todos los niveles del ser, pero sostiene que el planteamiento scheleriano supera todos los habidos hasta la fecha.

57. O. PÖGGELER, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Neske, Tübingen, 1983, Zweite, um ein Nachwort erweiterte Auflage, p. 74. (Trad. cast. *El camino del pensar de Martin Heidegger*, Nueva Edición revisada y ampliada, Alianza, Madrid, 1993).

en que el sujeto que defienden Husserl o Scheler no es un sujeto absoluto tipo Hegel. Es un yo temporal y pasivo, que se da de modo prerreflexivo e implícito en la experiencia prepredicativa del mundo de la vida. Y, lo que ahora nos importa, es que es un yo relacionado con el cuerpo. Es un yo encarnado en un cuerpo vivido.

Por el contrario, en la filosofía de Heidegger el ser ahí se inserta en el mundo a través de la cura con entes a la mano y parece que esto exige contar con un sujeto corporal que maneja el mundo. Pero lo cierto es que Heidegger, al eliminar el sujeto, elimina necesariamente también el cuerpo, elimina justamente la “mano”, que no es objeto de ningún análisis en *Ser y tiempo*, a pesar de que resulta obvio que debería ocupar un lugar central. No se trata aquí de un mero olvido, sino de una cuestión absolutamente crucial del planteamiento de Heidegger: es la misma definición del hombre como ser ahí la que elimina por necesidad todo cuerpo vivido, pues el hombre se sitúa explícitamente en el “ahí”, frente al “aquí” absoluto que Husserl asigna al cuerpo vivido. El hombre se hace tan exterior, tan mundano, tan “ahí”, que pierde incluso su cuerpo (cuerpo vivido).

Esta paradoja nuclear de la teoría de Heidegger la reconoce incluso Michel Haar⁵⁸ (citado por Jean-François Courtine⁵⁹) que afirma que, en *Ser y tiempo*, Heidegger no hace un análisis temático de la problemática del cuerpo vivido, mientras que, sin embargo, autores como Husserl o Merleau-Ponty, habían sabido describir el cuerpo vivido como el lugar original de la verdad.

En segundo lugar, hemos de entrar en el tema de la biología. De nuevo es una cuestión silenciada en *Ser y tiempo*, pues en esta obra tan sólo se indica que la ontología del ser ahí es anterior a la onto-

58. M. HAAR, *Le chant de la terre. Heidegger et les assises de l'histoire de l'être*, L'Herne, Paris, 1987, p. 81.

59. J.-F. COURTINE, *Heidegger et la phénoménologie*, Vrin, Paris, p. 285. El intento de Courtine de utilizar reflexiones del segundo Heidegger para considerar la mano como don, como “*Ureignis*” (p. 303), sigue necesitando una teoría del cuerpo vivido; pero el cuerpo vivido es ya subjetividad y por ello la mano, el cuerpo, no puede poseer un lugar “originario” en la filosofía de Heidegger.

logía de la vida y por ello es sólo desde la existencia desde donde se puede tratar el tema de la vida:

“La biología del ser ahí, en cuanto ‘ciencia de la vida’, está fundada en la ontología del ser ahí, aunque no exclusivamente en ella. La vida es un forma de ser peculiar, pero por esencia accesible sólo en el ser ahí. La ontología de la vida se desarrolla por el camino de una exégesis privativa; determina lo que debe ser para que pueda ser algo así como ‘no más que vivir’ (*Nur-noch-leben*)”⁶⁰.

Además, según hemos tenido ocasión de comprobar, en su discusión con la antropología Heidegger sólo se refiere a la biología en sentido negativo: la principal acusación a sus oponentes es la de “biologismo”, la de entender al hombre como un animal, como un “ser vivo”. Hablar de biología es hablar de un animal más, de un ente más. Sin ir más lejos, a continuación del texto recién citado repite Heidegger esta tesis suya central contra la antropología: “el ser ahí no se puede definir ontológicamente nunca de modo: empezando por considerarlo como vida —(no definida ontológicamente) y como algo más, encima”⁶¹. Dicho de modo más contundente, el esfuerzo de Heidegger es *oponer* el ser *humano* al ser *vivo*: “Para pensar al hombre como ser *humano* (*Menschenwesen*), no como ser vivo (*Lebewesen*) [...]”⁶².

Podemos, pues, dar la razón a Michel Haar cuando señala que Heidegger mantiene inalterada su posición en lo relativo a la vida “desde los cursos anteriores a *Ser y tiempo* hasta los últimos seminarios, sobre todo aquel con Fink (1966-1967), pasando por la *Carta sobre el humanismo* y su crítica del *animal racional*”⁶³.

60. S.Z., &10, pp. 49-50.

61. S.Z., &10, p. 50.

62. *Was heißt Denken?*, p. 95.

63. *Le chant de la terre*, p. 45. Por ejemplo, en el seminario con Fink sigue afirmando que “lo corporal (*Leibliche*) en el hombre no es algo animal (*etwas Animalisches*). Los modos de comprensión relacionados con ello son algo que la metafísica actual todavía no ha rozado”, M. HEIDEGGER-E. FINK, *Heraklit. Seminar Wintersemester 1966/1967*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1970, p. 235. Trad. cast. *Heráclito*, Ariel, Barcelona, 1986. Y momentos antes

Pero parece que si, como quiere Heidegger, hablamos de facticidad, la biología ha de ser importante a la hora de entender al hombre. Se necesita, por tanto, una nueva teoría de la vida⁶⁴, en la que no se trata, por supuesto, de reducir al hombre a un ser vivo más, a un ente más, sino de enlazar la dimensión trascendental espiritual del hombre con la dimensión vital. El hombre es sujeto trascendental, pero es también vida, cuerpo biológico. El cuerpo biológico pertenece al cuerpo objetivo (*Körper*) que estudian Husserl o Scheler. Y la teoría sobre el cuerpo vivido nos permite enlazar este cuerpo objetivo-biológico con la conciencia (yo trascendental). En el hombre lo fundamental es el nivel trascendental, pero esto no desacredita el nivel biológico, como hemos visto que sucede en Heidegger⁶⁵.

Por último, no podemos eludir el tema de la sustancia. En este punto hemos de conceder a Heidegger el haber sabido localizar aquí el problema ontológico fundamental. Si el sujeto no es sustancia en el sentido clásico de cosa externa, esto nos obliga a reformular la noción ontológica básica de sustancia, para poder entender al hombre como un ser irreductible a cosa. A pesar de ello, las críticas de Heidegger a Husserl o Scheler siguen siendo injustas, pues

había enlazado el tema del cuerpo y de la vida: “El hombre sólo es cuerpo cuando vive (*Der Mensch leibt nur, wenn er lebt*)”, p. 234.

64. En una carta a Jaspers (27 de junio de 1922) Heidegger reconoce como significativa la “tarea de obtener la estructura categorial originaria del objeto vida” y cree que en ella “se pueden hacer evidentes las imposibilidades que residen en una aislada y flotante problemática de la conciencia” que a los actos espirituales querría pegar un cuerpo (*Martin Heidegger/ Karl Jaspers, Briefwechsel 1920-1963*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, p. 28). El problema es que Heidegger no entra en esta tarea de construir una ontología de la vida. En las lecciones de 1929-30 (*Die Grundbegriffe der Metaphysik*, GA. Band 29/30, *op. cit.*, pp. 261 y ss.) encontramos un intento de abordar la “pregunta por la esencia de la animalidad y, con ella, por la esencia de la vida” p. 303 (sobre esto, cf. Char, *op. cit.*, pp. 63 y ss.). A mi juicio, sin embargo, estos análisis (que se mantienen en el seminario de Fink, *op. cit.* pp. 234-235) no van más allá de la propuesta antropológica de Scheler o Plessner.

65. Por mi parte, he intentado enlazar ambos aspectos proponiendo un dualismo unitario (cf. *Embriones y muerte cerebral. Desde una fenomenología de la persona*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 2007).

ambos intentan esbozar una nueva ontología del sujeto (frente a Heidegger que elimina el sujeto, en lugar de buscar una ontología que se adapte a él). Husserl, por ejemplo, ofrece una brillante ontología, cuya potencia está aún por explorar. Se trata de la teoría de todos y partes de la tercera investigación lógica, que es, por cierto, la que utiliza el mismo Heidegger cuando expone su conocida teoría de la muerte (en la cual el hombre es un todo peculiar, un todo no clásico porque incorpora sus partes en tanto que “todavía no”). Es verdad que Husserl o Scheler no acabaron de completar una nueva ontología que permita entender hasta el final la peculiaridad del hombre, pero para poder seguir trabajando en esta cuestión decisiva, creo que deberíamos ir más atrás de Heidegger y seguir el camino iniciado por Husserl o Scheler, en el que se cuenta con una noción fuerte de sujeto y, por tanto, de hombre y de humanismo⁶⁶.

Pilar Fernández Beites
Universidad Complutense (Madrid)
pbeites@psi.ucm.es

66. Me permito remitir a “Teoría de todos y partes: Husserl y Zubiri” (*Signos filosóficos*, vol. IX, núm. 17, 2007, pp. 64-99), “Sobre la esencia... humana” (*Pensamiento*, vol. 63, pp. 235-266, 2007) y “Teoría de la sustantividad: una necesaria ampliación de la teoría de la sustancia” (*Pensamiento*, en prensa), donde intento desarrollar una teoría ontológica adecuada al ser de la persona.