

LA CRÍTICA DE HEIDEGGER A LA ANTROPOLOGÍA

Ignacio Guiu Andreu. Universidad de Barcelona.

Resumen. El propósito de este trabajo es entender, no sólo la crítica de Heidegger a la *insuficiencia* de la antropología y su definición zoológica del hombre como animal rationale, sino también su propuesta de una determinación positiva de la esencia del hombre desde la *Ek-sistenz*. Sólo una meditación sobre el ser mismo nos prepara para un pensar esencial sobre el hombre.

Abstract. The aim of this paper is to understand, not only the heideggerian criticism to the inadequacy of the anthropology and his zoological definition of man as animal rationale, but also his proposal of a positive determination of the essence of man from the *Ek-sistenz*. Only a meditation about being itself prepare us for an essential thought about man.

«Hay toda una oferta de «ciencias» que proporcionan informaciones sobre ese ser viviente llamado hombre y que se agrupan bajo el nombre de «antropología». Hay libros con presuntuosos nombres («El hombre», por ejemplo) que pretenden saber quién es el hombre».¹

La situación descrita por Heidegger —el texto es de 1941— no parece haber cambiado. También hoy se espera de la antropología la respuesta a la pregunta por el hombre. Pero la pregunta acerca de quién es el hombre está ya previamente decidida, y desde hace tiempo: el hombre es el animal racional. Olvidado el ser, ésta es la determinación de la esencia del hombre para toda antropología, y resulta suficiente para las prisas diarias: «Pero dejemos en paz la referencia del hombre al ser y paremonos a pensar en lo que resulta cotidianamente suficiente para las prisas diarias. Si nos paramos a pensar la posición del hombre en el ente, se muestra de golpe una situación tranquilizadora: la esencia del hombre está decidida desde hace tiempo. Esto es: el hombre es un «ser viviente» y de un modo más preciso un «ser viviente» que puede inventar, construir y utilizar máquinas, que puede *calcular* con las cosas; un ser viviente que puede, *en general*, emplazar a *todo* en su cálculo y cómputo: en la ratio. El hombre es el ser viviente dotado de razón (...). Hoy en día están a disposición del ser humano puesto a buen recaudo, una gran oferta de ciencias al servicio de un mejor conocimiento del hombre. Hoy tenemos a la antropología; así que ¿cómo no vamos a saber quién es el hombre? Desde hace mucho tiempo disponemos de ingenieros licenciados en construcción de máquinas, de electrotécnica, construcción de caminos, puentes y canales y otras cosas por el estilo. Disponemos de economistas, desde hace poco tiempo de ingenieros forestales y ahora recibimos a los psicólogos. Pronto llegaremos a poder leer en gráficos y curvas lo que los americanos buscan ya desde hace décadas por el camino de la licenciatura en psicología: la estipulación de lo que sea el hombre y del modo en que podría ser utilizado de la manera más eficaz en el puesto más apropiado, sin pérdida de tiempo o de energías. Pero quizá la pregunta acerca de quién sea el hombre esté decidida ya previamente a toda licenciatura en psicología. Toda antropología y la licenciatura en psicología, simplemente hacen un uso organizado de esa decisión. Esa decisión es conocida desde hace mucho tiempo: *homo est animal rationale*. El hombre es el animal racional».²

Firmemente delimitada así la esencia del hombre, ¿para qué va a servir entonces una meditación sobre la referencia del hombre al ser?, se pregunta Heidegger. Pero la *insuficiencia* de la antropología consiste, precisamente, en eludir una meditación sobre la referencia del hombre al ser. Sólo piensa al hombre en y desde el ente, no desde la verdad del ser. La antropología es metafísica, ignorante de la diferencia entre ente y ser. Pero si la interpretación del hombre y por lo tanto el ser-

¹ HEIDEGGER, M., *Conceptos fundamentales*, Alianza Editorial, Madrid 1999, pp. 123-124.

² *Ibid.*, pp. 131-133.

hombre histórico debe ser en cada caso la *consecuencia* esencial de la respectiva «esencia» de la verdad y del ser mismo, entonces «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 privilegie en ello la *rationalitas* (racionalidad, conciencia y espiritualidad) o la *animalitas*, la animalidad y la corporalidad, o se busque en cada caso simplemente un equilibrio aceptable entre ambas».³

La verdad sobre el hombre pasa por pensar la esencia del hombre como perteneciente a la verdad del ser. Pero esto la metafísica no lo puede saber: «En la interpretación corriente en Occidente del hombre como *animal rationale*, se experimenta en primer lugar en el ámbito de los *animalia, zôa*,⁴ de los seres vivientes. Al ente que así aparece se le atribuye entonces, como distinción y carácter diferencial de su animalidad respecto de la de los meros animales, la *ratio*, el *logos*. En el *logos* está ciertamente la referencia al ente, tal como lo vemos por la conexión entre *logos* y *katêgoria*. Esta referencia, sin embargo, no se hace valer como tal. Por el contrario, el *logos* es comprendido como una facultad que permite al ser viviente «hombre» conocimientos superiores y más amplios, mientras que los animales no pasan de ser seres vivientes «irracionales», *a-loga*. Que, y cómo, la esencia de la verdad y del ser y la referencia a éste determinan la esencia del hombre, de manera tal que ni la animalidad ni la racionalidad, ni el cuerpo, ni el alma, ni el espíritu, ni todos ellos juntos alcanzan para comprender de modo inicial la esencia del hombre, es algo de lo que la metafísica nada sabe ni *puede* saber».⁵

Hasta aquí la *pars destruens*. Pero Heidegger va más allá, y determina positivamente la esencia del hombre desde la *ex-sistencia* (*Ek-sistenz*). Las claves de su meditación hemos de buscarlas en su *Carta sobre el «humanismo»*.⁶ Todo humanismo, y, podríamos añadir también, toda antropología, es interpretación metafísica: «Toda determinación de la esencia del hombre, que, sabiéndolo o no, presupone ya la interpretación del ente sin plantear la pregunta por la verdad del ser es metafísica (...)».⁷ Y como tal, impide la pregunta por la relación del ser con el hombre, puesto que no la conoce ni la entiende en razón de su origen metafísico. Pero Heidegger se apresura a añadir que dicha interpretación no es falsa, aunque sí insuficiente: «El primer humanismo, esto es, el romano, y todas las clases de humanismo que han ido apareciendo desde entonces hasta la actualidad presuponen y dan por sobreentendida la «esencia» más universal del ser humano. El hombre se entiende como *animal rationale*. Esta determinación no es sólo la traducción latina del griego *zôon logon echon*, sino una interpretación metafísica. En efecto, esta determinación esencial del ser humano no es falsa, pero sí está condicionada por la metafísica. Pero es su origen esencial y no sólo sus límites lo que se ha considerado digno de ser puesto en cuestión en *Ser y tiempo*. Aquello que es digno de ser cuestionado no es en absoluto arrojado a la voracidad de un escepticismo vacío, sino que es confiado al pensar como eso que es propiamente suyo y tiene que pensar».⁸

La referencia de Heidegger a *Ser y tiempo* nos obliga, por un momento, a volver sobre ese texto, en concreto al párrafo 10, donde explica la diferencia entre la analítica del *Dasein* respecto de la antropología, la psicología y la biología. Evita utilizar el término «hombre» porque su empleo no hace sentir la necesidad de preguntar por el ser del hombre. Y se centra en Scheler, principalmente «porque Scheler acentúa expresamente el ser-persona en cuanto tal, y busca determinarlo por la vía de una delimitación del ser específico de los actos en oposición a todo lo «psíquico». Según Scheler, la persona no debe ser pensada jamás como una cosa o como una substancia (...). La persona no es un ser substancial y cósmico. Tampoco

³ ID., *Nietzsche*, Destino, Barcelona 2005, p. 675.

⁴ En adelante, las palabras griegas serán transliteradas con el fin de facilitar la edición de este trabajo.

⁵ *Ibid.*, p. 676.

⁶ Véase, al respecto, PHILIPSE, H., *Heidegger's Philosophy of Being. A Critical Interpretation*, Princeton University Press, Princeton 1998, pp. 199-201.

⁷ ID., *Carta sobre el «humanismo»*, en *Hitos*, Alianza, Madrid 2000, p. 265.

⁸ *Ibid.*, pp. 265-266.

puede agotarse el ser de la persona en ser sujeto de actos racionales regidos por determinadas leyes. La persona no es ni cosa, ni substancia, ni objeto (...). El ser psíquico no tiene, pues, nada que ver con el ser-persona».⁹

La primera crítica va dirigida contra la habitual consideración del hombre, presente también en Scheler, como unidad corpóreo-anímico-espiritual. «Pero, cuando lo que está en cuestión es el ser del hombre, este ser no puede calcularse aditivamente partiendo de las formas de ser del cuerpo, el alma y el espíritu que, a su vez, tendrían aún que ser determinadas».NOT(, ,), * MERGEFORMAT¹⁰ Más adelante profundiza en la razón de esta crítica: «La vida es un modo peculiar de ser, pero esencialmente sólo accesible en el Dasein. La ontología de la vida se lleva a cabo por la vía de una interpretación privativa; ella determina lo que debe ser para que pueda haber algo así como un «mero vivir». La vida no es ni un puro estar-ahí ni tampoco es un Dasein. El Dasein, por su parte, nunca puede ser ontológicamente determinado como vida (ontológicamente indeterminada) y, además, otra cosa».¹¹

La segunda crítica es más decisiva: «Pero, lo que bloquea o lanza por un falso camino la pregunta fundamental por el ser del Dasein es la habitual orientación hacia la antropología antiguo-cristiana, cuyos insuficientes fundamentos ontológicos pasan inadvertidos incluso al personalismo y a la filosofía de la vida».¹² Para Heidegger, la antropología tradicional implica la definición griega del hombre como *zōon logon echon* en su versión de *animal rationale*, y la definición teológica que ve al hombre como imagen y semejanza de Dios. Las dos son insuficientes: «Ahora bien, el modo de ser del *zōon* es comprendido en este caso como estar-ahí y encontrarse delante. El *logos* es un acondicionamiento superior, cuyo modo de ser queda tan oscuro como el del ente así compuesto».¹³ En cuanto al otro hilo conductor para definir el ser y la esencia del hombre, a saber, el teológico, reprocha a la antropología de la teología cristiana que se haya servido de la ontología griega. «Pero, de la misma manera como el ser de Dios es interpretado ontológicamente con los medios de la ontología antigua, así también, y con mayor razón, el ser del *ens finitum*». =AND({ MERGEFIELD Pero_as_como_se_hace_ex gesis_ ontol gicamente del - ser_de_Dios_con_los_medios_de_la_ontolog a_antigua , , ,), * MERGEFORMAT

En suma: «Las fuentes decisivas para la antropología tradicional, vale decir, la definición griega y el hilo conductor teológico, indican que, más allá de una determinación esencial del ente llamado «hombre», la pregunta por su ser queda en el olvido, y que a este ser se lo comprende más bien como algo «obvio», en el sentido del *estar-ahí* de las demás cosas creadas. Ambos hilos conductores se enlazan en la antropología moderna con la exigencia metodológica de partir desde la *res cogitans*, la conciencia, la trama de las vivencias. Pero, en la medida en que también las *cogitationes* permanecen ontológicamente indeterminadas o se las considera una vez más, inexpressa y «obviamente» como algo «dado» cuyo «ser» está fuera de todo cuestionamiento, la problemática antropológica queda indeterminada en sus fundamentos ontológicos decisivos».¹⁵

Volviendo a la *Carta sobre el «humanismo»*, Heidegger se lamenta de que quizá no estemos aún preparados para una meditación sobre el ser mismo y, por lo mismo, para un pensar esencial sobre el hombre. Seguimos transitando por los caminos secundarios de la metafísica. «Ciertamente, la metafísica representa al ente en su

⁹ ID., *Ser y tiempo*, 2ª ed., Editorial Universitaria, Santiago de Chile 1998, pp. 72-73.

¹⁰ *Ibid.*, p. 73. Este texto trae a la memoria aquél otro de Descartes: «Pero yo, que estoy cierto de que soy, no conozco aún con bastante claridad quién soy (...). Por lo cual, consideraré ahora de nuevo lo que yo creía ser, antes de entrar en estos últimos pensamientos (...). ¿Qué he creído ser, pues, anteriormente? Sin dificultad he pensado que era un hombre. Y, ¿qué es un hombre? ¿Diré que un animal racional? No, por cierto, pues tendría que indagar luego lo que es animal y lo que es racional; y así una sola cuestión me llevaría insensiblemente a infinidad de otras más difíciles y embarazosas; y no quisiera abusar del poco tiempo y ocio que me quedan, empleándolo en descifrar semejantes dificultades» (DESCARTES, R., *II Medit.*, A. T., IX-1, p. 20).

¹¹ *Ibid.*, p. 75.

¹² *Ibid.*, p. 73.

¹³ *Ibid.*, pp. 73.

¹⁴ *Ibid.*, p. 74.

¹⁵ *Ibid.*, p. 74.

ser y, por ende, también piensa el ser del ente. Pero no piensa el ser como tal, no piensa la diferencia entre ambos (*vid. Vom Wesen des Grundes*, 1929, p. 8; también *Kant und das Problem der Metaphysik*, 1929, p. 225, y *Sein und Zeit*, p. 230). La metafísica no pregunta por la verdad del ser mismo. Por tanto, tampoco pregunta nunca de qué modo la esencia del hombre pertenece a la verdad del ser. Pero no se trata sólo de que la metafísica no haya planteado nunca hasta ahora esa pregunta, sino de que dicha pregunta es inaccesible para la metafísica en cuanto metafísica. El ser todavía está aguardando el momento en que él mismo llegue a ser digno de ser pensado por el hombre. Desde la perspectiva de una determinación esencial del hombre, da igual cómo definamos la *ratio* del animal y la razón del ser vivo, bien sea como «facultad de principios», como «facultad de las categorías» o de cualquier otro modo, pues, en cualquier caso, siempre y en cada ocasión, nos encontraremos con que la esencia de la razón se funda en el hecho de que para toda aprehensión del ente en su ser, el ser mismo se halla ya siempre aclarado como aquello que acontece en su verdad. Del mismo modo, con el término «animal», *zôon*, ya se plantea una interpretación de la «vida» que necesariamente reposa sobre una interpretación del ente como *zôê* y *physis* dentro de la que aparece lo vivo. Pero, aparte de esto, lo que finalmente nos queda por preguntar por encima de todo es si acaso la esencia del hombre reside de una manera inicial que decide todo por anticipado en la dimensión de la *animalitas*. ¿De verdad estamos en el buen camino para llegar a la esencia del hombre cuando y mientras lo definimos como un ser vivo entre otros, diferente de las plantas, los animales y dios? Sin duda, se puede proceder así, se puede disponer de ese modo al hombre dentro del ente entendiéndolo como un ente en medio de los otros. De esta suerte, siempre se podrán afirmar cosas correctas sobre el ser humano. Pero también debe quedarnos muy claro que, procediendo así, el hombre queda definitivamente relegado al ámbito esencial de la *animalitas*, aun cuando no lo pongamos al mismo nivel que el animal, sino que le concedamos una diferencia específica. Porque, en principio, siempre se piensa en el *homo animalis*, por mucho que se ponga al *anima* como *animus sive mens* y en consecuencia como sujeto, como persona, como espíritu. Esta manera de poner es, sin duda, la propia de la metafísica. Pero, con ello, la esencia del hombre recibe una consideración bien menguada, y no es pensada en su origen, un origen esencial que sigue siendo siempre el futuro esencial para la humanidad histórica. La metafísica piensa al hombre a partir de la *animalitas* y no lo piensa en función de su *humanitas*.¹⁶

La insuficiencia de la antropología consiste en no haber pensado el hombre desde el hombre, desde sí, sino sólo desde el animal, perdiendo así la determinación esencial del hombre. La antropología metafísica es naturalismo, que sólo sabe ver entes. Pensar al hombre desde sí, es pensarlo desde la ex-sistencia (*Ek-sistenz*), que es el modo propio del ser del hombre: «La metafísica se cierra al sencillo hecho esencial de que el hombre sólo se presenta en su esencia en la medida en que es interpelado por el ser. Sólo por esa llamada «ha» encontrado el hombre dónde habita su esencia. Sólo por ese habitar «tiene» el «lenguaje» a modo de morada que preserva el carácter extático de su esencia. A estar en el claro (*Lichtung*) del ser es a lo que yo llamo la ex-sistencia del hombre. Sólo el hombre tiene ese modo de ser, sólo de él es propio. La ex-sistencia así entendida no es sólo el fundamento de la posibilidad de la razón, *ratio*, sino aquello en donde la esencia del hombre preserva el origen de su determinación».¹⁷ La metafísica no puede sospechar que el hombre sólo es hombre cuando y en la medida que el ser le dirige la palabra. El hombre como hombre habita en la verdad del ser, es decir, en su iluminación y apertura.

Sólo a la luz de la ex-sistencia se puede entonces pensar incluso la *animalitas* del hombre: «La ex-sistencia es algo que sólo se puede decir de la esencia del hombre, esto es, sólo del modo humano de «ser» (...). Y, por eso, también se funda en la esencia de la ex-sistencia la parte de *animalitas* que le atribuimos al hombre cuando lo comparamos con el «animal». El cuerpo del hombre es algo esencialmente distinto de un organismo animal. La confusión del biologismo no se supera por añadirle a la

¹⁶ ID., *Carta sobre el «humanismo»*, o. c., pp. 266-267.

¹⁷ *Ibid.*, p. 267.

parte 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, si después se vuelve a caer en la vivencia de la vida, advirtiendo y asegurando que los rígidos conceptos del pensar destruyen la corriente de la vida y que el pensar del ser desfigura la existencia. Que la fisiología y la química fisiológica puedan investigar al ser humano en su calidad de organismo, desde la perspectiva de las ciencias naturales, no prueba en modo alguno que en eso «orgánico», es decir, en el cuerpo científicamente explicado, resida la esencia del hombre (...). Así como la esencia del hombre no consiste en ser un organismo animal, así tampoco esa definición esencial del hombre se puede desechar o remediar con el argumento de que el hombre está dotado de un alma inmortal o una facultad de raciocinio o del carácter de persona. En todos los casos estamos pasando por encima de la esencia, basándonos precisamente en el fundamento del propio proyecto metafísico.¹⁸ A todo este embrollo nos ha llevado el proyecto metafísico como *lógica del ente*.

Que yo sepa, sólo Santo Tomás ha determinado originariamente la «esencia» del hombre fuera de la corporeidad o de la espiritualidad. Ciertamente, el hombre es cuerpo y alma, materia y espíritu, pero además tiene *esse*, y sólo desde su *esse* propio, que es un *esse intellectivum*, se esclarece adecuadamente la relación cuerpo-alma. Situada ontológicamente en la frontera entre la substancia puramente espiritual y la substancia estrictamente corpórea, el alma constituye un caso peculiar, pues ella misma es subsistente o espiritual, y tiene directamente y por sí —sin necesidad de materia— el *esse*. Pero, por ocupar el último grado en las substancias espirituales, el alma humana es la que tiene más de potencia de ser entre estas substancias, y más próxima se halla a las realidades materiales, hasta el punto de que hace participar su propio *esse* a la materia (cuerpo humano), como su forma, siendo así su primer principio de animación y organización, que, sin embargo, es en sí misma subsistente. Así, de esta alma y de este cuerpo resulta un solo *esse* en un único compuesto, aunque dicho *esse*, por pertenecer al alma, no depende del cuerpo.¹⁹ El alma humana es una substancia espiritual que también por esencia informa un cuerpo; pero no necesita informarlo para subsistir. Su subsistencia está esencialmente entretendida de esta función de vivificación y estructuración orgánica del cuerpo, *pero no se agota en ella*, pues tiene un obrar propio —su vida espiritual— en el que no participa de suyo el cuerpo.

No es el momento ahora de comparar el *esse intellectivum* con la *Ek-sistenz*, pero sí de advertir que ambos planteamientos discurren fuera del ente. Además, la noción de *esse* le permite a Santo Tomás salvar el escollo de una pluralidad de formas substanciales en el hombre, que rompería su unidad absoluta. «Luego decimos que en este hombre no hay otra forma substancial que el alma racional; y que por ella el hombre no sólo es hombre, sino animal, y viviente, y cuerpo, y substancia, y ente».²⁰ En virtud del grado de ser del hombre, que es su específico ser intelectual (que inicialmente necesita del mundo *sensible*, a diferencia de los espíritus puros y de Dios), y en orden a él, el hombre se perfecciona además en todos los grados inferiores de ser: ser sensitivo, ser vegetativo, ser corpóreo. «Ninguna otra forma substancial hay en el hombre sino la sola alma intelectual; y ella misma, así como contiene virtualmente al alma sensitiva y al alma nutritiva, así también contiene virtualmente todas las formas inferiores, y ella sola hace en el hombre lo que las formas más imperfectas hacen en otros».²¹ Sólo una consideración *lógica* del hombre, desvinculada del ser, puede verlo como un animal más, igual en cuanto animal al resto de los animales, pero dotado de un espíritu. En virtud de esa determinada actuación de su *esse* que es el ser intelectual, no puede ya ser un animal como el resto, porque su *animalitas*, su ser sensitivo, es conferido por una substancia espiritual.

No hay peligro en Santo Tomás de una definición zoológica del hombre. Género

¹⁸ *Ibid.*, pp. 267-268.

¹⁹ Cfr. SANTO TOMÁS, *De ente et essentia*, c. 5.

²⁰ *Q. Disp. De Spirit. creat.*, a. 3.

²¹ *Ś. Th.*, I, 76, 4.

y diferencia son conceptos que se unifican formalmente en la definición de la especie y no pueden, por tanto, indicar realidades distintas. Como conceptos expresivos, el uno y el otro indican la misma y única naturaleza específica, pero de manera distinta. El género expresa indeterminadamente todo lo que está en la especie, y no sólo la materia: significa el todo como una cierta denominación que determina lo que es material en la cosa sin la determinación propia de la forma, y por eso decimos que el género se toma de la materia, aunque no sea materia. La diferencia también significa el todo, y no sólo la forma, pero lo significa como una cierta denominación de una forma determinada tomada aparte de una materia determinada. La especie o definición expresa el todo significando una materia determinada y una forma determinada.²² No hay correspondencia directa entre el orden lógico y el metafísico. Esta sería la respuesta de Santo Tomás a la exégesis de *animal rationale*. En la base del error, denunciado por Tomás de Aquino y Heidegger, de considerar al hombre como unidad corpóreo-anímico-espiritual está el *logicismo* de querer explicar la realidad partiendo de nuestros conceptos más abstractos y universales.²³

Volvamos a la esencia ex-sistente del hombre. Podríamos decir, con *Ser y tiempo*, que la “esencia” del Dasein es la existencia, lo cual no hace de Heidegger un existencialista. «Lo que dice la frase es que el hombre se presenta de tal modo que es el «aquí» (*Da*), es decir, el claro del ser».²⁴ Más adelante, insiste sobre esto mismo: «La frase «la “substancia” del hombre es la ex-sistencia» no dice sino que el modo en que el hombre se presenta al ser en su propia esencia es el extático estar dentro de la verdad del ser. Mediante esta determinación esencial del hombre ni se desechan ni se tildan de falsas las interpretaciones humanísticas del ser humano como animal racional, «persona», o ser dotado de espíritu, alma y cuerpo. Por el contrario, se puede afirmar que el único pensamiento es el de que las supremas determinaciones humanistas de la esencia del hombre todavía no llegan a experimentar la auténtica dignidad del hombre».²⁵ ¿Cuál es esta dignidad? «En cuanto ex-sistente —ha escrito poco antes Heidegger—, el hombre soporta el ser-aquí (*Da-sein*), en la medida en que toma a su «cuidado» el aquí en cuanto claro del ser. Pero el propio ser-aquí se presenta en cuanto «arrojado». Se presenta en el arrojado del ser, en lo destinal que arroja a un destino».²⁶

Conviene leer estos textos a la luz de lo dicho en *Sobre la esencia de la verdad*, en el apartado dedicado a la esencia de la libertad. La libertad es un *dejar ser* al ente. ¿Qué significa el dejar ser (*Seinlassen*) al ente? Al contrario de una actitud de pasiva indiferencia, el dejar ser quiere significar el entregarse al ente. Entregarse al ente traduce y expresa la acción de exponerse a su presencia. El conocer se expone al ente en tanto que se entrega a su manifiesta y patente presencia y a la apertura del dominio iluminado que lo rodea y donde él se mantiene. A ese «estado de abierto» en que se encuentra el ente se le llama su desvelación o desocultamiento (*Unverborgenheit*, *Entborgenheit*). Exponerse al ente significa, en tal sentido, entregarse a su desvelación. Semejante entrega no significa colocarse indiferentemente frente a él, ni tampoco ensayar cualquier acción que modifique su presencia. Más bien se despliega con un «retroceso» ante su desvelación, con lo cual se lo deja manifestar libremente en lo que es y cómo es, de tal modo que su propia presencia hace las veces de medida directriz en el proceso que define el *comportarse*: «El entregarse en el desocultamiento del ente no se pierde en éste, sino que se despliega hacia un retroceder ante el ente, de manera que éste se manifieste en lo que es y cómo es».²⁷ El comportarse, dejando ser al ente, se expone a él. O a la inversa: se expone al ente dejándolo ser en su desocultamiento.

Tal ex-posición en la desvelada presencia del ente —ese extático estar dentro de

²² Cfr. *In VII Metaph.*, lect. 9, n. 1463.

²³ Sobre el giro antropológico en Scheler y Gehlen, y una respuesta desde Heidegger y Tomás de Aquino, cfr. GUIU, I., «Pensar el hombre. Perspectivas antropológicas del siglo XX», en *La síntesis de Santo Tomás de Aquino*, Actas del Congreso de la SITAE Barcelona, vol. 1, Publicacions i Edicions, Universitat de Barcelona, pp. 205-222.

²⁴ HEIDEGGER, M., *Carta sobre el «humanismo»*, o. c., p. 268.

²⁵ *Ibid.*, pp. 271-272.

²⁶ *Ibid.*, p. 269.

²⁷ *Id.*, *De la esencia de la verdad*, en *Hitos*, o. c., p. 160. He cambiado ligeramente la traducción.

la verdad del ser— es lo que constituye propiamente aquello que «es» la ex-sistencia en cuanto ser del Dasein. «La ex-sistencia, enraizada en la verdad como libertad, es la ex-posición en el desocultamiento del ente como tal, *die Aus-setzung in die Entborgenheit des Seienden als eines solchen*».²⁸ Mediante el ex-sistente entregarse al ente, el Dasein se relaciona con el ser y alcanza la verdad. Da-sein (Ex-sistencia) quiere decir «ser» relativamente a ese «Da» que, en cuanto desvelación, constituye la presencia iluminada del ser mismo. «El desocultamiento mismo se encuentra salvaguardado en el entregarse ex-sistente, gracias al cual el estado de abierto de lo abierto (*die Offenheit des Offenen*), o, lo que es lo mismo, el «aquí» (*Da*), es lo que es».²⁹ En el Da-sein se le devuelve al hombre el fundamento esencial y durante mucho tiempo infundamentado gracias al cual el hombre puede ex-sistir, sentencia Heidegger.

Hemos de ir concluyendo. «El hombre —leemos en la *Carta sobre el «humanismo»*— se encuentra «arrojado» por el ser mismo a la verdad del ser, a fin de que, existiendo de ese modo, preserve la verdad del ser para que el ente aparezca en la luz del ser como ese ente que es. Si acaso y cómo aparece, si acaso y de qué modo el dios y los dioses, la historia y la naturaleza entran o no en el claro del ser, se presentan y se ausentan, eso es algo que no lo decide el hombre. El advenimiento del ente reside en el destino del ser. Pero al hombre le queda abierta la pregunta de si encontrará lo destinal y adecuado a su esencia, aquello que responde a dicho destino. Pues, en efecto, de acuerdo con ese destino, lo que tiene que hacer el hombre en cuanto ex-sistente es guardar la verdad del ser. El hombre es el pastor del ser».³⁰ El hombre está al cuidado del ser, en cuanto que está destinado a guardar su verdad. La expresión «pastor del ser» subraya el carácter de servicio al ser que constituye la esencia humana. Que el ser, gracias a los desvelos del ex-sistir humano (un ex-sistir ex-céntrico, pues tiene su centro fuera de sí, en el ser), se revele, no depende primariamente del hombre, sino del destino mismo del ser. Este estar sujeto al destino del ser es lo que constituye la índole *histórica* del hombre. Pero sin el vigilante cuidado del hombre, no se revela el ser. El ser se ilumina, gana su verdad, en el proyecto estático; pero este proyecto que es el hombre no crea el ser. La ex-sistencia es un proyecto «arrojado» y es precisamente el ser quien arroja, envía y destina al hombre a su esencia, que es el ex-sistir junto al ser. Sólo en este destino alcanza su auténtica dignidad.

En los orígenes del pensar occidental el ser del hombre se manifestó en la vecindad del ser, apareciendo como guardián y custodio del ser. Pero muy pronto se perdió la caracterización esencial tanto del hombre como del ser, contenida en la sentencia de Parménides: *to gar auto noein estin te kai einai* Lo que se realiza en esta sentencia es nada menos que el consciente aparecer del hombre como histórico guardián del ser.³¹

Ignacio Guiu Andreu
Dpto. de Filosofía Teórica y Práctica.
Facultad de Filosofía
Universidad de Barcelona
iguui@ub.edu

²⁸ Ibid., p. 161.

²⁹ Ibid., p. 160.

³⁰ ID., *Carta sobre el «humanismo»*, o. c., p. 272.

³¹ Cfr. ID., *Introducción a la Metafísica*, Gedisa, Barcelona 1997, p. 131.