

Ontología del hombre y deconstrucción: Heidegger, Sartre / Derrida, Sloterdijk

Leónides Fidalgo Benayas
PTUN Jubilado de la Uva

Introducción

El opúsculo *Normas para el parque humano* de Peter Sloterdijk se subtitula *Una respuesta a la 'Carta sobre el Humanismo' de Heidegger*¹. Tiene su origen en una conferencia que Sloterdijk pronunció en julio de 1999, con ocasión del Simposio Internacional *Más allá del Ser / Filosofía después de Heidegger*, (*Jenseits des Seins / Exodus from Being / Philosophie nach Heidegger*), celebrado en el Castillo de Elmau, Baviera, sobre “La filosofía en el final de siglo”. Este discurso había sido pronunciado por el autor “el 15 de junio de 1997 en Basilea como contribución a un ciclo sobre la actualidad del humanismo”,² y fue publicado en *Die Zeit* el 10 de septiembre de 1999.

Presento a este autor -centrándome particularmente en este escrito-, como un filósofo inserto en la temática de la **ontología del hombre**, núcleo de las filosofías de Heidegger y Sartre. Esta inserción se comprende mejor si se contemplan las tesis antropológicas de *Normas para el parque humano...* como el resultado de la aplicación por Sloterdijk de una “deconstrucción” de tipo heideggeriano y derridaiano a las ontologías del hombre del propio Heidegger e indirectamente de Sartre.

A) ONTOLOGÍA DEL HOMBRE

Las dos obras más representativas de la Filosofía existencial: *El Ser y el Tiempo* de Heidegger, publicado en 1927, y *El Ser y la Nada. Ensayo de ontología fenomenológica* de J. P. Sartre, publicado en 1943, consisten, en gran medida, en la aplicación del método fenomenológico de Husserl a la definición del hombre. Se podría decir que son un intento de respuesta a la cuarta pregunta kantiana: *¿qué es el hombre?*

También en torno a la cuestión de la esencia del hombre gira la conferencia sartreana, *El existencialismo es un humanismo* de 1945, y la famosa *Carta sobre el "Humanismo"* de Heidegger, de 1946, a la que P. Sloterdijk “responde” en el mencionado opúsculo.

Ha sido un tópico de la historiografía de décadas pasadas resaltar la relación de filiación de estas filosofías de la existencia con la de Kierkegaard, que había puesto en el centro de reflexión al individuo existente frente a la

¹ Sloterdijk, Peter, (2000), *Normas para el parque humano. Una respuesta a la 'Carta sobre el humanismo' de Heidegger*, trad. y prólogo de T. Rocha Barco, Madrid. Ediciones Siruela.

² Ibid. p. 89.

preponderancia que en Hegel tenía el Espíritu Absoluto. De este modo, el momento kierkegaardiano de la Filosofía existencial –*la cuestión de la existencia*– ha estado eclipsando el otro elemento procedente de la Fenomenología de Husserl, a saber, *la cuestión de la esencia*.

Fue Heidegger el que, aceptando la definición kierkegardiana del hombre como *existencia*, aplica el método fenomenológico husserliano a la *intuición y descripción de la esencia de la existencia*, realizando así la síntesis de Kierkegaard y Husserl.

I. Husserl: Definición de la Fenomenología.³

La Fenomenología de Husserl puede definirse como el método de la intuición y descripción de esencias. A las esencias se accede por la reducción eidética, que consiste en el tránsito de la intuición empírica de hechos a la intuición eidética de esencias. Esta concepción de la fenomenología constituye la primera etapa del pensamiento de Husserl. Es la etapa de la fenomenología eidética. Mediante ella es posible practicar, en actitud natural, la descripción eidética o descripción de esencias, tanto "formales", como de la naturaleza y de la conciencia. De esta manera, la fenomenología se presenta como una ciencia de esencias y no de hechos, al modo de las ciencias empíricas.⁴

Pero la fenomenología de Husserl, en un segundo momento, se transforma en un idealismo trascendental. Se puede definir éste como el resultado del tránsito de la actitud natural a la actitud fenomenológica, mediante la epojé y la reducción fenomenológicas trascendentales. Por la epojé fenomenológica trascendental se produce la desconexión de la posición del mundo como existente. Así se hace posible la reducción fenomenológica trascendental consistente en la reconducción a la subjetividad trascendental o conciencia absoluta, que Husserl denomina *esfera trascendental del ser de orígenes absolutos*.⁵ Pues bien, la esencia de la esfera trascendental del ser, la esencia de la conciencia absoluta y de sus vivencias puede ser intuita y descrita mediante la práctica de la fenomenología eidética. De este modo, por el entrelazamiento de la actitud eidética y de la actitud fenomenológica trascendental, la fenomenología husserliana se puede definir como *ciencia de la esencia de la conciencia*.

Husserl concibe su fenomenología como “el secreto anhelo de toda la filosofía moderna”⁶ y pretende haber llegado más allá que Kant, porque habría conseguido convertir la subjetividad trascendental en objeto de intuición y descripción eidéticas. En este sentido, la fenomenología trascendental no es, en esencia, ciencia de la posibilidad de la ciencia, al modo del idealismo trascendental kantiano y del neokantismo. Es primordialmente ciencia de la esencia de la conciencia, y únicamente en cuanto fenomenología aplicada es también ciencia de la posibilidad de la

³ Para importantes aspectos de esta brevisima sinopsis me inspiré en -San Martín, Javier, (1986), *La estructura del método fenomenológico*, Madrid, UNED.

⁴ Husserl, Edmund, (1962), (1913), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, trad. de J. Gaos, México, F.C.E., Sección primera: *Las esencias y el conocimiento de ellas*, Cap. I, *Hechos y esencias*, pp. 17-45, particularmente § 7 *Ciencias de hechos y ciencias de esencias*, pp. 27-29.

⁵ Ibid. p 130 y el título de la 5ª *Meditación cartesiana* citado *infra* en la nota 28.

⁶ Ibid. p. 142.

ciencia, como el kantismo.⁷

Esta fenomenología es ya en sí misma un gigantesco esfuerzo de reflexión sobre el hombre. Hace posible una psicología eidética de la conciencia empírica y en cuanto fenomenología trascendental eidética pretende ser intuición y descripción de la esencia de la conciencia trascendental.

II El giro ontológico y hermenéutico de la fenomenología husserliana en Heidegger

Heidegger en *El Ser y el Tiempo* opera una doble transformación, ontológica y hermenéutica, de la fenomenología de Husserl. La *Introducción* de esta obra contiene las grandes intuiciones iniciales del autor, e incluso en ella insinuó algunas de las principales tesis de lo que proyectaba decir en su nunca escrita “segunda parte”, o más precisamente, en la *Tercera Sección* de la *Primera* parte, que tituló *El tiempo y el ser*, y en la *Segunda Parte* propiamente tal.⁸ En el § 7 de esta *Introducción* titulado *El método fenomenológico de la investigación* ofrece una **triple definición** de *fenomenología*:

1ª) En **sentido formal** “fenomenología” significa *permitir ver lo que se muestra por sí mismo*.⁹

2ª) Por el **contenido** la fenomenología es **ontología**, y la define como *ciencia del ser de los entes*.¹⁰

3ª) Por el **método**, la fenomenología, en cuanto ontología del hombre o ciencia del ser del hombre, es **interpretación**, porque *el sentido de la descripción fenomenológica del Dasein¹¹ es el de la interpretación (Auslegung)*.¹²

A continuación explico cada una de estas definiciones.

1ª) Que fenomenología quiere decir *permitir ver lo que se muestra* se debe a que, según Heidegger, *lógos* significa *permitir ver algo (phainesthai)*, y “*phainómenon*” significa *lo que se muestra por sí mismo, lo patente*.¹³

De este modo, “la expresión ‘fenomenología’ puede formularse en griego así: *légein tà phainόμενα*”. Y como “*légein* quiere decir *apophainesthai*”: permitir ver, la expresión “fenomenología” equivale a la expresión *apophainesthai tà phainόμενα*, que significa *permitir ver lo que se muestra*.¹⁴

2ª) Ahora bien, por el contenido, la fenomenología es ontología o ciencia del ser de los entes, porque para la fenomenología, el fenómeno, o aquello que se muestra, es “el ser de los entes” y “su sentido”.¹⁵ Por tanto, la ontología del hombre será ciencia del ser de este ente y del sentido de su ser.

3ª) Y por último, la descripción fenomenológica del ser del hombre es *interpretación* porque “el *logos* de la fenomenología del ‘ser ahí’ (Dasein, hombre,) tiene el carácter del *hermēneuein*”. Por este *hermēneuein*, en la

⁷ Para esta interpretación me apoyo en Paul Ricoeur, que a su vez sigue las huellas de E. Fink, en la *Introducción* a su traducción de *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, (1950), (1913), Haag, Martinus Nijhoff. Cf. Husserl, (1950), *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, Éditions Gallimard, *Introduction*, pp. XIII-XIV, pp. XXVII-XXX y § 62, p.202, nota 1.

⁸ Heidegger, Martin, (1962), (1927), *El Ser y el Tiempo*, trad. de J. Gaos, México, F.C.E., § 8 *Plan del tratado*, p. 50.

⁹ *Ibid.* p.45.

¹⁰ *Ibid.* p. 48.

¹¹ Aquí traduzco “Dasein” por “hombre”. Ver *infra*, particularmente IV

¹² *Ibid.* p. 48.

¹³ *Ibid.* p 43 y p. 39.

¹⁴ *Ibid.* p. 45.

¹⁵ *Ibid.* p. 46.

comprensión del ser en general que es inherente al hombre, "se le dan a conocer" el sentido del ser de su peculiar ser y sus estructuras fundamentales.¹⁶ En otros términos, el fenómeno, lo que se manifiesta del hombre, lo que el *lógos* de "fenomenología" permite ver del ser del hombre, es que "la comprensión del ser es ella misma una 'determinación de ser' del 'ser ahí' (Dasein)". Permite ver que "lo ónticamente señalado del 'ser ahí' reside en que éste *es* ontológico".¹⁷ Dicho de otro modo aun: la fenomenología, en cuanto ontología del hombre, es hermenéutica porque permite ver que el ser del hombre es tener comprensión del ser.

III Heidegger: fenomenología de la esencia de la existencia.

A efectos de claridad expositiva y como propuesta interpretativa, distingo tres momentos, estratos, dimensiones o aspectos en la definición heideggeriana del hombre, o si se quiere, **tres definiciones** inextricablemente unidas. Son las siguientes:

1ª) El ser (o "esencia") del hombre es la existencia.

2ª) El ser (o "esencia") del hombre es la cura, el cuidado, (die Sorge), y la temporalidad es el sentido de su ser.

3ª) El ser (o "esencia") del hombre es tener comprensión del ser. El hombre es un ente que tiene comprensión del ser.

Veamos brevemente cada uno de esos momentos:

1ª) Definición: El ser (o "esencia") del hombre es la existencia.

Como ya señalé, se puede decir tópicamente que Heidegger opera la síntesis de Kierkegaard y Husserl. Conforme al momento kierkegardiano, concibe al hombre como existencia individual, o en otros términos, como un ente cuya esencia es la existencia, por cuanto que, dicho tautológica y pleonásticamente, es el único ente que existe en el sentido en el que existe el hombre (y no la roca, la planta o el animal). Que la esencia o el ser del hombre es la existencia lo expresa en tres fórmulas lapidarias en *Ser y Tiempo*: "... la 'sustancia' del hombre no es el espíritu como síntesis de alma y cuerpo, sino la *existencia*".¹⁸ ("... die 'Substanz' des Menschen ist nicht der Geist als die Synthese von Seele und Leib, sondern *Existenz*.").¹⁹ También escribe: "*La 'esencia' del 'ser ahí' está en su existencia*".²⁰ ("*Das 'Wesen' des Daseins liegt in seiner Existenz*").²¹ Estas fórmulas las recuerda hacia el final del § 43 mediante otra más sintética: "*la sustancia del hombre es la existencia*."²² ("*Die Substanz des Menschen ist die Existenz*").²³ Y en la *Carta sobre el "Humanismo"*, obra representativa del llamado "segundo Heidegger", afirma:

¹⁶ Ibid. p. 48.

¹⁷ Ibid. p. 22.

¹⁸ Ibid. p. 133.

¹⁹ Heidegger, Martin, (1977), (1927), *Sein und Zeit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, § 25 p. 157.

²⁰ *El Ser y el Tiempo*, op. cit. § 9, p.54.

²¹ *Sein und Zeit*, op. cit. § 9, p. 56.

²² *El Ser y el Tiempo*, op.cit, § 43, p. 233.

²³ *Sein und Zeit*, op.cit. § 43, p. 281.

“Aquello que sea el hombre, esto es, lo que en el lenguaje tradicional de la metafísica se llama la ‘esencia’ del hombre, reside en su ex-sistencia”.²⁴ (Das, was der Mensch ist, das heißt in der überlieferten Sprache der Metaphysik das ‘Wesen’ des Menschen, beruht in seiner Ek-sistenz”.)²⁵ Ser existencia no es meramente ser autoconciencia, sino que es ser un ente relativamente a sí mismo, un ente al que le incumbe su ser, ser que es en cada caso mío.²⁶ Ser existencia es ser un ente que ha de resolver la cuestión de su existencia existiendo.²⁷ Y el hombre, por ser *existencia*, no es ni instrumento, ni objeto, es decir, no es un ente cuya forma de ser sea la de “ser a la mano” (Zuhandenheit), ni un ente cuya forma de ser sea la de “ser ante los ojos”, (Vorhandenheit). Por su parte, la **fenomenología husserliana** se hace presente en Heidegger en su doble dimensión. En cuanto **fenomenología eidética** hace posible una descripción de la esencia de la existencia. En cuanto **fenomenología trascendental** permite concebir al hombre como realización o “encarnación” de la subjetividad trascendental husserliana. En este sentido, el propio Husserl, al final de su vida, pasa a concebir “la esfera trascendental del ser como intersubjetividad monadológica”,²⁸ es decir, como realizada en los seres humanos individuales. Ahora bien, gracias a la transformación ontológica de la fenomenología husserliana, que es ciencia de esencias y no de hechos, Heidegger cree posible elaborar una ontología del ser o ‘esencia’ de este existente individual y trascendental. A esta ontología la denomina ontología fundamental. Y por tratarse de un ente que es existencia, esta ontología cobra la forma de una *analítica existencial*, o lo que es lo mismo, de una analítica de la ‘*existencialidad*’ de la *existencia*.²⁹ La ontología heideggeriana del hombre es ontología porque es ciencia del ser del hombre. Y es ontología fundamental porque el Dasein, el hombre, en cuanto figura de la subjetividad trascendental husserliana, es, al modo del Cogito cartesiano, fundamentum inconcussum. La ontología fundamental es fundamental porque su objeto, el hombre, es el ente fundamental. Y lo es, porque la capacidad de comprensión del ser, que posee, lo convierte en la condición de posibilidad de la ontología.

2ª) Definición: el ser (o “esencia”) del hombre es la cura, el cuidado (die Sorge). Y la temporalidad es el sentido de su ser.

Por ser *existencia*, la constitución del ser del hombre, los caracteres de ser que lo constituyen, no pueden denominarse categorías sino existencialistas (o existenciales), y estos existencialistas nunca pueden tener el mismo significado que las categorías que se dicen, acusan o predicar de entes que no son el hombre. La respuesta a la pregunta *qué es el hombre o la definición del hombre* se consigue mediante la exposición del sistema de existencialistas que constituyen los rasgos esenciales del ser del hombre, y que sólo el método fenomenológico

²⁴ Carta sobre el “Humanismo”, (2000), (1946), en -Heidegger, Martin, *Hitos*, trad. de H.Cortés/A.Leyte, Madrid, Alianza Editorial, p. 268.

²⁵ Brief über den “Humanismus”, (1946), en -Heidegger, Martin, *Wegmarken*, (1976), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, p. 325.

²⁶ *El Ser y el Tiempo*, op.cit. pp. 54-55.

²⁷ Ibid. p. 22.

²⁸ Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, (1985), (1929), trad. de J. Gaos y M. García-Baró, Madrid, F.C.E., p.147, *Meditación Quinta: En que la esfera trascendental del ser se revela como intersubjetividad monadológica*. En alemán: -Husserl, Edmund, (1963), *Cartesianische Meditationen und pariser Vorträge*, Haag, Martinus Nijhoff, p. 121, *V. Meditation. Enthüllung der tanszendentalen Seinssphäre als monadologische Intersubjektivität*.

²⁹ *El Ser y el Tiempo*, op. cit. pp. 22-23.

permite intuir y describir.

Los "existenciaristas" y su sistemática son bien conocidos:

"**Ser en el mundo**" es el existenciarista más general. Se analiza como **ser junto a** otros entes que no tienen la forma de ser del hombre; **ser con** otros hombres y **ser sí mismo**.

El análisis del "**ser en**" distingue a su vez otros tres existenciaristas:

El **encontrarse o la disposición afectiva**, por la que el hombre se descubre como facticidad, como existiendo ya y teniendo que existir, como arrojado a la existencia y derelicto.

El **comprender**, por el que el hombre se descubre como poder ser, como proyecto.

Y **el habla**, que articula, expresa y comunica el encontrarse y el comprender.

Pero lo que constituye el **ser o esencia del hombre** es la **cura o cuidado** (Sorge). **Este existenciarista unifica el encontrarse, el comprender y el habla**. Define la **cura o el cuidado** como "**pre-ser-se-[ser-]ya-en** (el mundo) como **ser-cabe** (los entes que hacen frente dentro del mundo)".³⁰

El '**pre-ser-se**' se relaciona con la comprensión de las propias posibilidades o con el carácter de proyecto del hombre, y hace referencia al **futuro**. El '**ser-ya**' se relaciona con la facticidad del encontrarse existiendo ya, y hace referencia al **pasado**. Y el **ser-junto** a lo que nos rodea hace referencia al **presente**. De este modo, la **temporalidad** se manifiesta como el **sentido ontológico de la cura o cuidado**, que **es el ser del hombre**.

El resultado de la analítica existenciarista u ontología fundamental del ente fundamental es la siguiente definición de hombre: **El ser del hombre es la cura, el cuidado, (die Sorge), y la temporalidad es el sentido de su ser**. O dicho en otro orden: **La temporalidad es el sentido del ser del hombre, ser que es la cura**.

En el § 5 de la *Introducción de Ser y Tiempo* insinuó la que habría sido la tesis central de la no escrita *Tercera Sección* de la *Primera Parte* titulada *El tiempo y el ser*, a saber: que de modo análogo a como la *temporalidad* (Zeitlichkeit) es el sentido del ser del hombre (Dasein), la *temporalidad* (Temporalität) sería el sentido del ser.³¹

Raíces grecorromanas del concepto heideggeriano de "Sorge":

Consideraciones terminológicas y dos ejemplos literarios.

Decir que el hombre es *Sorge*, en alemán, *cura*, en latín y en español, *cuidado* (o "preocupación"), en español, (y que el tiempo es el sentido de su ser), constituye el núcleo de la ontología del hombre de Heidegger. Unas reflexiones sobre el significado de las palabras definitorias del ser del hombre pueden ayudar a comprender mejor esta ontología. **Heidegger** utiliza los recursos del alemán para significar que el hombre es *Sorge*, distinguiendo si la preocupación se refiere a las cosas del mundo (Besorgen: ocupación, cuidado de las cosas), o si se refiere a los otros hombres, (Fürsorge, solicitud, preocupación por los otros), mientras que considera tautológica la expresión "Selbstsorge". **José Gaos** traduce "**Sorge**" por "**cura**" y ha intentado reproducir los matices del alemán mediante el sustantivo "cura" y los verbos "curarse de", "procurar por", etc. El término "Cura" en latín es muy rico en

³⁰ Ibid. p. 213.

³¹ Ibid. p. 29.

significaciones, e incluso designaba una especie de deidad como después veremos. **J.E. Rivera** en su traducción de *Ser y Tiempo* traduce “**Sorge**” por “**cuidado**”.³² **Las palabras romances “cuidar” y “cuidado” proceden de las palabras latinas “cogitare”, y “cogitatum”,** que todos sabemos que significan **pensar y pensamiento,** respectivamente.³³ Por tanto, **etimológicamente, cuidar es pensar y cuidado es pensamiento.** (En este sentido etimológico, decir que el hombre es cuidado sería decir que es pensamiento, res cogitans).

Por otro lado, Foucault, en su *Historia de la sexualidad*, y particularmente en el tomo 2 titulado *El uso de los placeres*, muestra que ya existían en la **lengua griega** los términos y conceptos relativos al cuidado, cura o preocupación. Son, sobre todo, *epiméleia* y *epimélein*, con el significado de cuidado de sí mismo o de otro.³⁴ Se podría afirmar que tal vez Grecia haya sido la fuente de inspiración de la concepción heideggeriana de la esencia del hombre como *Sorge*, *cura* o *cuidado*. Pero no sólo Grecia, sino que también Roma habría podido ser fuente de inspiración, como lo sugiere el ejemplo literario latino aducido por el propio Heidegger. Este ejemplo podría además avalar la traducción de *Sorge* por *cura* que realiza J. Gaos, mientras que el segundo ejemplo, propuesto por mí, ayuda a comprender mejor la traducción de *Sorge* por *cuidado* que realiza J. E. Ribera.

Según Heidegger, el hombre ha tenido comprensión preontológica de su ser como *Sorge*, *cura* o *cuidado*. De esta autointerpretación es un testimonio privilegiado la fábula sobre “**Cura**” de la que dice haber tenido información “gracias al artículo de K. Burdach” titulado *Faust und die Sorge*, en el que este autor – según Heidegger – “muestra que Goethe tomó de Herder y refundió para la segunda parte de su *Fausto* la fábula de Cura, transmitida como la fábula 220 de Higino”.³⁵

1º La Fábula sobre CURA.

. La fábula dice así: “Una vez llega Cura a un río y ve terrones de arcilla”. Cavilando, coge un trozo, comienza a modelarlo, y le da forma. Se acerca Júpiter y Cura le pide que infunda espíritu (spiritus) al trozo de arcilla modelado. Júpiter se lo infunde. Pero Cura y Júpiter litigan entre sí porque los dos quieren ponerle su nombre a la obra. Además, interviene la Tierra (Tellus) para pedir que le pongan el suyo, por haberle dado un trozo de su cuerpo. Entonces los litigantes escogen como juez a Saturno. Y Saturno sentencia de la siguiente manera: Que Júpiter, por haberle dado el espíritu, reciba su espíritu cuando muera. Que la Tierra, por haberle dado el cuerpo, reciba su cuerpo. En cuanto a Cura, por haberle dado forma, que Cura lo posea mientras viva, (“Cura... teneat quamdiu vixerit”). Y respecto al nombre, causa del litigio, que se llame “homo”, por estar hecho de “*humus*”, tierra.³⁶

Me limito a hacer reparar en que el dios que sentencia es Saturno, dios del tiempo. Y que la fábula enseña que la preocupación, la inquietud, la Cura, nos dominará y será nuestra dueña durante todo el tiempo de nuestra vida. La cura es nuestro ser, el tiempo, su sentido. Y de paso podemos reparar también en que cuando hablamos de seres

³² Cf. *Sein und Zeit*, op. cit. § 41, p. 256; *El Ser y el Tiempo*, § 41, op. cit. p. 213, y -Heidegger, Martin, (1997), *Ser y Tiempo*, trad. de Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, § 41, pp. 214-215.

³³ Corominas, Joan, (1973) *Breve Diccionario etimológico de la lengua castellana* (3ª edición), Madrid, Gredos. p. 184.

³⁴ Cf. Foucault, Michel, (1984) *Histoire de la sexualité, 2 L'usage de plaisirs*, Paris, Gallimard, p. 85 y p.194. Traducción española: - (1987) *Historia de la Sexualidad, 2. El uso de los placeres*, trad. de M. Soler, Madrid, Siglo veintiuno de España editores, p. 71 y p. 162.

³⁵ *El Ser y el Tiempo*, op.cit. § 42, p. 218, nota 1.

³⁶ Se trata de un resumen de la Fábula, hecho a partir de la traducción de José Gaos. Cf. *El Ser y el Tiempo*, op. cit. § 42, pp. 218-219.

humanos, estamos hablando de seres terrenales.

2º Ejemplo: San Juan De la Cruz

El segundo ejemplo es la estrofa final del poema titulado *Noche oscura* de San Juan de la Cruz. Dice así:

Quedéme y olvidéme,
el rostro recliné sobre el Amado,
cesó todo, y dejéme,
dejando mi cuidado

entre las azucenas olvidado.³⁷

Propongo interpretar esta descripción del éxtasis místico de San Juan de la Cruz como la de una **experiencia ficticia de eternidad**, de modo semejante a como Paul Ricoeur interpreta a Proust en el tema de la recuperación del tiempo perdido a través de experiencias de rememoración suscitadas por sabores, sonidos etc.³⁸ En un primer momento, centro la interpretación en destacar la importancia primordial del significado del término “**cuidado**”, que el poeta usa en el penúltimo verso. Cuando dice que **deja su “cuidado entre las azucenas olvidado”**, está diciendo implícitamente que el ser del hombre es el cuidado, del mismo modo que Higinio dice implícitamente que el ser del hombre es la cura, en lo que Heidegger llama una comprensión preontológica del hombre. Y está diciendo, además, que al despojarse del cuidado, se despoja de su condición temporal humana, y se convierte en un ser eterno, carente de duración, o con expresiones de Proust, se convierte en un “ser extra-temporal” y “liberado del orden del tiempo”.³⁹ En un segundo momento de la interpretación, señalo que el significado del término “**cuidado**” forma parte de una constelación de significados de la estrofa. Para explicar esto es necesario volver a la idea de “experiencia ficticia de eternidad”. Paul Ricoeur la define, en cierto modo, como “la suspensión misma del tiempo”.⁴⁰ Pues bien, en esta estrofa de San Juan de la Cruz se transparentan los tres “éxtasis” temporales y la “suspensión del tiempo” se produce por la “suspensión” de cada uno de ellos. En efecto, hay olvido del pasado, cese de la percepción presente y liberación de la preocupación por el futuro. El “cuidado” aparece así como referido fundamentalmente al futuro. Sin embargo, **en ambas interpretaciones**, sobre el fondo de esta experiencia ficticia de eternidad, **emerge nuestra condición humana temporal**, que es “**cuidado**”, es decir, “**pensamiento**” inquieto, preocupado, solícito, atormentado.

3ª DEFINICIÓN: EL ser (o “esencia”) del hombre es tener comprensión del ser. El hombre es un ente que tiene comprensión del ser.

Esta definición se halla presente siempre en *Ser y Tiempo* de forma implícita. Dicho llanamente, significa que el hombre tiene comprensión del ser en general, comprensión del ser de los entes que no son el hombre y comprensión de su ser. Por ello es posible definir al hombre (Dasein), como ente hermenéutico, como ente que comprende, ente que comprende el ser, o ente que tiene comprensión del ser. Lo que hace hombre al hombre es la *comprensión del*

³⁷ San Juan de La Cruz en -Santa Teresa de Jesús / San Juan de la Cruz, (2006) *Poesías completas*, Madrid, Editorial de Espiritualidad, p. 163.

³⁸ Ricoeur, Paul, (1984) *Temps et récit, II, La configuration du temps dans le récit de fiction*, Paris, Éditions du Seuil, pp. 194-225, particularmente 213-214. (Traducción española: Ricoeur, Paul, (1987), *Tiempo y Narración, II, Configuración del tiempo en el relato de ficción*, trad. de A. Neira, Madrid, Ediciones Cristiandad, pp. 232-269, particularmente pp. 255-256).

³⁹ Ibid. p. 213 y notas 2 y 3, en las que P. Ricoeur recoge de M. Proust las dos últimas expresiones entrecomilladas. (Traducción española: Ibid. p. 255, notas 34 y 35).

⁴⁰ Ibid. p. 213. (Traducción española: Ibid. p. 225).

ser como quiera que haya que entender esto. Sin la *comprensión del ser* el hombre no sería *existencia* ni *cuidado*, como no lo es la planta ni el animal. Tener comprensión del ser es lo que hace posible que el hombre sea existencia y cuidado. Y es lo que fundamenta su definición como existencia y cuidado. A título de **hipótesis interpretativa** afirmo que **el fenómeno que ha llenado de admiración a Heidegger**, en el sentido del *thaumázein* griego, es el fenómeno o el hecho de que haya **intelección, conciencia, conocimiento**, o como quiera que haya que llamarlo. **A ese fenómeno él lo llama comprensión del ser**. “El ser determina a los entes en cuanto entes”, y sin ser un ente, funciona como fondo, atmósfera, elemento o medio en el que los entes son comprendidos.⁴¹ La esencia del hombre es su capacidad de aprehender o conocer los entes gracias a su capacidad de comprender el ser, ya que “cierta comprensión del ser es en cada caso ya incluida en toda aprehensión de un ente”.⁴² O bien, como escribe en *Carta sobre el “Humanismo”*: “...el hombre se encuentra ‘arrojado’ por el ser mismo a la verdad del ser, a fin de que, existiendo de este modo, preserve la verdad del ser para que lo ente aparezca en la luz del ser como eso ente que es”.⁴³ Tanto si la comprensión del ser brota del hombre, (“primer Heidegger”), como si la origina el ser mismo, (“segundo Heidegger”), ese poder de comprensión del ser (de los entes o de “lo ente”) constituye la esencia o ser del hombre.⁴⁴

IV Ontología fundamental versus antropología filosófica

En contraste con la ontología del ser en general, la ontología fundamental heideggeriana aparece terminada y completa en *Ser y Tiempo*. Su contenido es la definición del ser o esencia del hombre. Tal vez fuera posible reducir esta definición a la tradición. Sin embargo, según Heidegger, ni la tradición ni los últimos intentos de elaborar una antropología filosófica, incluidos los de Dilthey, Bergson, Scheler y del propio Husserl, han preguntado por el ser del hombre. Por ello, ninguna de las definiciones anteriores del hombre es ontológica. Sólo la ontología fundamental, que no es una mera antropología filosófica, habría logrado la primera definición ontológica del hombre de toda la historia de la filosofía. Porque sólo la fenomenología, en cuanto ciencia de esencias, hecha ontología y hermenéutica, puede preguntar por el ser del hombre y llegar a alcanzar su verdadera esencia. Por tanto, la definición heideggeriana del hombre sería una definición más fundamental y radical que la definición griega como *zōon lōgon échon*, (*animal que tiene logos*); más fundamental y radical que la definición latina como *animal rationale*, (*animal racional*). Y también sería más fundamental y radical que la definición cartesiana como *res cogitans* unida a un cuerpo. En general, estas concepciones antropológicas tradicionales, definen al hombre como

⁴¹ *El Ser y el Tiempo*, op. cit. p. 15.

⁴² Dice Heidegger al traducir a Tomás de Aquino en *ibid.* p. 12.

⁴³ *Carta sobre el “Humanismo”*, obra y traducción citadas, p. 272.

⁴⁴ Leyte, Arturo, (2005), *Heidegger*, Madrid, Alianza Editorial. Creo que la tesis central que el autor establece como interpretación de Heidegger es que el *Dasein* es “el propio ser”. (p. 131). O como dice en otro pasaje: “...lo que inicialmente se reconoció como *Dasein* no es ente alguno -el hombre- sino que sugiere el propio ser.” (p. 275-276). Aquí propongo entender que para Heidegger, *el fenómeno último*, “**admirable**”, es que haya comprensión (*del ser*). Se trataría de **admiración** ante lo que Sartre llama “el acontecimiento absoluto” o “surgimiento del para-sí”. Cf. *infra* A, VI, b. Cf. también. *infra*, B, III, 2 *Hombre y ser / Ser y hombre*

un *zōon* o *animal*. Y han comprendido este *zōon* o *animal* como un objeto o cosa entre las cosas, al que se le añade “una dote superior”, llamada *lógos* o *razón*. Pero tanto la forma de ser de ese *lógos* o *razón*, como la del compuesto resultante, han permanecido siempre “oscuras”. Por su parte, Descartes, descubridor del *cogito sum*, aunque investigó el *cogitare* del *ego*, dejó en la oscuridad el *sum*. (No dijo que el hombre es “ser en el mundo”, facticidad, ..., cura, etc). Pero por no haber planteado “la cuestión ontológica del **ser del sum**”, resulta imposible aprehender la forma de ser de las *cogitationes*. Por tanto, al igual que en la definición grecolatina, también en Descartes permanece oscura la **forma de ser del pensar**, que es la esencia de ese *algo* que añadido a un cuerpo da el compuesto humano, cuya forma de ser también permanece oscura. Por las razones antedichas, todas estas definiciones son definiciones antropológicas oscuras, y no definiciones ontológicas, que hayan planteado y respondido a la pregunta por el ser de este ente. Tampoco es ontológica la definición proporcionada por **la antropología de la teología cristiana**, que concibe al hombre como hecho a **imagen y semejanza de Dios**.⁴⁵

V La sacralidad del hombre

En *Normas para el parque humano*, Sloterdijk observa que Heidegger se opone al **humanismo**, en sus tres modalidades – antigua, cristiana o ilustrada-, no porque el humanismo “haya sobrevalorado la naturaleza humana, sino porque no la ha situado a la altura suficiente.”⁴⁶ Esta minusvaloración se produce porque el humanismo acepta de la *metafísica europea* la definición de hombre como **animal racional**, lo que equivale a concibir su esencia como “una *animalitas* aderezada con aditivos espirituales”.⁴⁷ Según Sloterdijk, este anti-vitalismo y anti-biologismo de Heidegger “rayan la histeria”, cuando llega a decir “que parece como si <<**la esencia de lo divino nos fuera más próxima que la extraña esencia de los `seres vivos`**>>”⁴⁸. Para Sloterdijk, con razón, la clave del anti-vitalismo heideggeriano radica en la tesis “de que el hombre difiere del animal de un modo ontológico, y no específico o genérico”. Y por ello, “bajo ningún concepto se le puede comprender como un animal con un plus cultural o metafísico”.⁴⁹

Es cierto que Heidegger establece un abismo ontológico o una radical heterogeneidad entre el hombre y el animal. Pero Sloterdijk, al enfatizar la omisión o supresión de la dimensión animal del hombre, desatiende esa especie de **apoteosis** heideggeriana del hombre. Es lo que yo quiero resaltar. Se trata de constatar la pervivencia en la ontología heideggeriana de huellas tradicionales de la **sacralidad del hombre**. La tesis de **la proximidad entre la esencia humana y la esencia de lo divino** es un vestigio perteneciente a la tradición filosófica, entremezclado con vestigios de la religiosidad griega y cristiana, y particularmente entrelazado con el tema judeocristiano de la

⁴⁵ *El Ser y el Tiempo*, op. cit. § 10, pp. 57-62.

⁴⁶ Sloterdijk, Peter, *Normas...* op. cit. pp. 41-42.

⁴⁷ *Ibid.* p. 42.

⁴⁸ *Ibid.* p. 43. Para esta cita de Heidegger por Sloterdijk, cf. *Carta sobre el “Humanismo”*, traducción española citada, p.268, en que Heidegger escribe: “De entre todos los entes, presumiblemente el que más difícil nos resulta de ser pensado es el ser vivo, porque, aunque hasta cierto punto es el más afín a nosotros, por otro lado está separado de nuestra esencia ex-sistente por un abismo. Por contra, podría parecer que la esencia de lo divino está más próxima a nosotros que la sensación de extrañeza que nos causan los seres vivos, entendiendo dicha proximidad desde una lejanía esencial que, sin embargo, en cuanto tal lejanía, le resulta más familiar a nuestra esencia existente que ese parentesco corporal con el animal que nos sume en un abismo apenas pensable. Semejantes reflexiones arrojan una extraña luz sobre la caracterización habitual ... del ser humano como animal rationale”. (Y op. cit. alemana, p. 306).

⁴⁹ *Ibid.* p. 43.

hechura del hombre a imagen y semejanza de Dios. De modo descarnado e intencionadamente descontextualizado voy a ofrecer tres citas al respecto, a modo de cerros testigo de esa tradición.

En la *Ética a Nicómaco* **Aristóteles** concibe el *Noûs* como algo **divino** o **lo más divino** que hay en el hombre.⁵⁰

En el *Tratado de la naturaleza humana* **Hume** afirma que “la mayor parte de **la filosofía moral**, sea antigua o moderna” ha atribuido a la **razón** los caracteres de “**eternidad, invariabilidad y origen divino**”. Lo ha hecho para defender la “primacía de la razón sobre la pasión“, en la dirección de la conducta.⁵¹ Esta observación de Hume, aparentemente inocente, es un prodigioso alarde de historia filosófica de la filosofía. Afirma que casi toda la filosofía, a través de su historia, ha predicado de **la razón**, que tradicionalmente es la **diferencia específica** que hace al hombre distinto de los animales, los atributos platónicos de **eternidad, inmutabilidad y origen divino**.

Por último, **Kant**, en la *Crítica de la razón pura*, habla de las “**leyes eternas e invariables que la razón posee**”.⁵²

La razón posee leyes eternas e inmutables. Y cabe preguntar: ¿Qué es esa razón? ¿Es ella misma eterna e inmutable? ¿Supone un sujeto absoluto que la posea o varias especies de sujetos que participen de ella de distinto modo? La proposición kantiana parece implicar que en el hombre hay algo eterno e inmutable o que el hombre participa de algo eterno e inmutable. A este respecto cabe recordar que el segundo postulado de la *razón práctica* es el de la inmortalidad del alma.

Cuando **Heidegger** habla de **la proximidad entre la esencia de lo divino y la esencia del hombre** se inserta en esta tradición religiosa y filosófica occidental, que tal vez hunda sus raíces en una **tendencia humana hacia la apoteosis, deificación o sacralización** del hombre, que hizo su aparición en los comienzos de las culturas griega y judía -(querer ser como Dios o los dioses)- y que se conserva en nuestros días bajo la forma del apotegma de **Séneca**: “**Homo sacra res homini.**” (“El hombre [es] cosa sagrada para el hombre.”)⁵³

Hay cuatro posibilidades teóricas resultantes de la combinación de la animalidad y la racionalidad en la definición del hombre.

Ha prevalecido la afirmación simultánea de la animalidad y la racionalidad. (1-1).

Parece imposible una definición que prescinda a la vez de los dos rasgos. (0-0).

Se podría minusvalorar la animalidad para enfatizar la diferencia específica. (0-1)

Por último, se podría definir al hombre predominantemente a partir de la animalidad, de la que derivaría ese *algo* que lo convierte en un animal muy especial, que no se siente animal. (1-0).

⁵⁰ Aristóteles, (1989), *Ética a Nicómaco*, Edición bilingüe y traducción por M. Araujo y J. Marías, Introducción y notas de J. Marías, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, L. X, c.7, 1177a, 12-18, p. 165.

⁵¹ Hume, David, (1998), (1739-1740), *Tratado de la naturaleza humana*, Estudio preliminar, traducción y notas de Félix Duque, Madrid, Tecnos, p.558.

⁵² Kant, Immanuel, (1984), (1781-1787), *Crítica de la razón pura*, Prólogo, traducción, notas e índices de Pedro Ribas, Madrid, Ediciones Alfaguara, A XII, p. 9.

⁵³ **L. Annaei Senecae ad Lucilium Epistolae** (1782), Volumen Tertium, Biponti ex Typographia societatis, MDCCLXXXII, Epistola, XCV, p. 419. Reproducida con un contexto mínimo dice así: “Homo, sacra res, homini iam per lusum et iocum occiditur:...”. Cf. en español: -Séneca, Lucio Anneo, (1955), *Cartas morales a Lucilio*, trad. de J. Bofill y Ferro, Barcelona, Editorial Iberia, TII, p. 130, quien traduce: “El hombre, cosa sagrada para el hombre, es muerto ya por juego o pasatiempo:...”. Sin olvidar la complejidad de la cuestión, sería interesante considerar este pasaje de Séneca en el contexto de la distinción de Sloterdijk entre las influencias inhibitoras, que la lectura de los clásicos produce, y las influencias desinhibidoras y embrutecedoras de los espectáculos circenses romanos. Cf. *Infra*, B, IV, 2

Heidegger parece prescindir de la animalidad y definir al hombre mediante la proximidad entre la esencia de lo divino y la esencia humana. Esta proximidad convertiría al hombre en imagen y semejanza de lo divino. Sloterdijk parece propender a definir la esencia humana mediante la animalidad. Y puesto que Sartre forma parte de la constelación de cuestiones aquí tratadas, podemos preguntar: ¿Cómo ha concebido Sartre al hombre? ¿Qué casilla ocupa en el sistema de posibilidades teóricas?

Voy a defender que ocupa la misma que Heidegger.

VI Sartre: La sombra de Dios

De forma muy breve, primero intento señalar que también en el hombre sartreano se esfuma la animalidad, de modo semejante a como, según la apreciación de Sloterdijk, sucede en Heidegger. Además, por mi parte, intento mostrar que, al menos de manera oblicua y negativa, en Sartre está presente el tema del hombre “hecho a imagen y semejanza” de (un inexistente) Dios.

a) Difuminación de la animalidad en el hombre

Para Sartre, hay dos regiones de ser diversas y separadas: el *ser en-sí* y la realidad humana o *para-sí*. *El ser-en-sí* simplemente “es lo que es”. Por el contrario, “el ser del *para sí* se define como el que es lo que no es y el que no es lo que es.”⁵⁴ Esto significa que para Sartre el hombre es negatividad y nada: “*el ser por el cual la Nada adviene al mundo debe ser su propia Nada*”⁵⁵

También en cuanto *para mí*, mi cuerpo es *ser-para-sí*.⁵⁶ Es decir, en cuanto *para mí*, mi cuerpo es conciencia y no cosa. Un ser así concebido no se define por la animalidad. Sartre conserva el antivitalismo y el antibiologismo heideggeriano.

b) El hombre como imagen y semejanza de un Dios imposible.

El hombre en Sartre es un dios imposible y malogrado, concebido a imagen y semejanza de su Dios imposible y fallido. Para explicar esto hay que tomar en consideración el esquema metafísico subyacente en su sistema. Veamos en qué sentido. Si tomamos como referencia la idea hegeliana de Absoluto como la Sustancia que es a la vez Sujeto, en Sartre no hay Absoluto. No hay Absoluto en el “principio”, porque no hay Dios en su sistema. Tampoco hay Absoluto en el “final” porque es imposible un proceso de todo cuanto hay, cuyo resultado fuera ese Absoluto. Expuesto con la máxima brevedad, se trata de lo siguiente. En el ‘principio’ sólo hay ser-en-sí. Este ser-en-sí es “sin

⁵⁴ Sartre, Jean-Paul, (1993), (1943), *El ser y la nada: Ensayo de ontología fenomenológica*, trad. de J. Valmar, Ediciones Altaya, Barcelona, pp. 34-35.

⁵⁵ Ibid. p. 58.

⁵⁶ Ibid. p. 333 y ss.

razón, sin causa y sin necesidad”, es “contingencia originaria.”⁵⁷ Por eso se puede decir que en el principio no hay una Sustancia que sea a la vez Sujeto, no hay una Natura que sea a la vez Deus. En el principio no hay Dios. En el principio sólo hay Sustancia o Natura. Ahora bien, **del ser-en-sí ha surgido el para-sí**. Se trata de un “acontecimiento absoluto” acerca del cual la metafísica sólo puede emitir hipótesis no verificables ni refutables. Pero la ontología puede “afirmar que *todo ocurre como si* el en-sí, en un proyecto de fundarse a sí mismo, se diera la modificación del para-sí.”⁵⁸ No obstante, “el en-sí y el para-sí son dos modalidades heterogéneas del *ser*”. Sin embargo, el para-sí o la conciencia está ligada al en sí por una relación *interna*, porque es conciencia del en-sí. Esto podría conducir a denominar *realidad o ser* a la totalidad formada por el en-sí y el para-sí. Se trata de algo semejante a lo que hacían los griegos cuando denominaban *tò pân* a la realidad cósmica, y *tò hólon* a la suma de la realidad cósmica más el vacío infinito que la rodeaba. El en-sí equivaldría a la realidad cósmica o *tò pân*; y este en-sí, más la “envoltura de nada” que es el para-sí, equivaldría al *tò hólon* de los griegos. Pues bien, la *realidad total o el ser total* sería “la síntesis unitaria del en-sí y de la conciencia”. Pero este *ser total o ser real* no es el *ser ideal*. El “*ser ideal* sería el en-sí fundado por el para-sí e idéntico al para-sí que lo funda”, es decir, “el ens causa sui.” Ahora bien, este ser ideal o causa sui es imposible. Así lo expresa Sartre: “Precisamente porque nos situamos en el punto de vista de este ser ideal para juzgar al ser *real* que llamamos *hólon*, hemos de constatar que lo real es un esfuerzo abortado por alcanzar la dignidad de causa-de-sí. Todo ocurre como si el mundo, el hombre y el hombre-en-el-mundo no llegaran a realizar sino un Dios fallido.”⁵⁹ Este **Dios fallido** significa la imposibilidad de un Absoluto como resultado final del proceso de todo cuanto hay. Por eso se puede decir que al “final” no puede haber un Sujeto que sea a la vez Sustancia, no puede haber un Deus que sea a la vez Natura. Al “final” tampoco puede haber Dios. No puede llegar a haber un Deus sive Natura.

Al igual que es imposible un Absoluto que sea *en-sí-para-sí*, también es imposible que **los para-sí individuales** lleguen a ser *en-sí-para-sí*. Los seres humanos individuales son proyectos frustrados de ser Dios. En palabras de Sartre: “El para-sí es el ser que es para sí mismo su propia carencia de ser. Y el ser que al para-sí le falta es el en-sí. ... La realidad humana es deseo de ser-en-sí. ...En tanto que conciencia, quiere tener la densidad infinita del en-sí;...El posible es pro-yectado como aquello que le falta al para-sí para convertirse en en-sí-para-sí,... El en-sí-para-sí es el ideal de una conciencia que fuera fundamento de su propio ser-en-sí por la pura conciencia que tomaría de sí misma. A este ideal se le puede llamar Dios. Así, puede decirse que lo que hace concebible mejor que nada el proyecto fundamental de la realidad humana es que **el hombre es el ser que proyecta ser Dios. ... Ser hombre es tender a Ser Dios**; o si se prefiere, **el hombre es fundamentalmente deseo de ser Dios**.”⁶⁰ Ideal imposible que convierte al hombre en una pasión inútil, que por ser libertad, “elige, como ideal de ser, el ser-lo-que-no-es y el no-ser-lo-que-es.”⁶¹

Así pues, **el hombre sartreano es la sombra de la sombra de Dios**. Sartre define al hombre sobre el fondo de la idea de Dios. El hombre es la imagen, el simulacro, de su inexistente Dios, que en el Universo de todo cuanto hay

⁵⁷ Ibid. p. 640.

⁵⁸ Ibid. p. 642.

⁵⁹ Ibid. pp. 643-644.

⁶⁰ Ibid. pp. 588-589.

⁶¹ Ibid. p. 648

o *tò Hólón*, ni es el arjé, ni está en el arjé, como ente primero. Tampoco está al final como resultado del proceso de la realidad.

B) DECONSTRUCCIÓN

La idea de hombre que sugiere Sloterdijk procede de la deconstrucción de las ideas tradicionales de hombre, entre las que están incluidas también las de Heidegger y Sartre. La deconstrucción de Sloterdijk afecta a la cuestión de la animalidad y de la sacralidad del hombre.

La deconstrucción es un procedimiento metodológico elaborado por Derrida, que sin embargo tiene un importante punto de arranque en Heidegger. Por ello hay que comenzar haciendo un poco de historia al respecto y preguntar: **¿qué es la deconstrucción**

I Heidegger y la Destrucción / Derrida y la Deconstrucción

La idea de “deconstrucción” de Derrida tiene como uno de sus principales precedentes la idea de “destrucción fenomenológica” de Heidegger. Pero para denominar su procedimiento metodológico, Derrida sustituye el término de origen latino “Destruktion”, que Heidegger emplea en los §§ 6 y 8 de *Ser y Tiempo*, por el menos violento neologismo “deconstrucción”. Además Derrida infunde un cierto aire de dialéctica hegeliana a su concepto de “deconstrucción”, aunque renunciando a la síntesis, es decir, rompiendo “con el sistema de la *Aufhebung* y de la dialéctica especulativa.”⁶² En este sentido, la deconstrucción de Derrida presenta ciertas diferencias respecto de la “destrucción” de Heidegger en *Ser y Tiempo*.

II Derrida y la deconstrucción

Para Derrida la “estrategia general de la deconstrucción” consiste en el procedimiento mediante el cual se descubren ciertas parejas conceptuales, que, como indicios y “espías” textuales, aparecen reiteradamente en frases y textos, por ejemplo, las parejas habla / escritura, espíritu / materia, etc. En ellas se manifiestan dualidades, contraposiciones y contradicciones, cuya dialéctica aporética hay que mostrar.

Cabe distinguir tres fases o momentos en la “deconstrucción”:

1º) El primero consiste en detectar y **aislar la “pareja conceptual”** que origina la aporía, y mostrar que en toda “oposición filosófica clásica”, los términos contrapuestos, nunca se hallan colocados *cara a cara* en pacífica coexistencia, sino sometidos a una jerarquización violenta. “Uno de los dos términos domina al otro (axiológicamente, lógicamente, etc.) y ocupa el lugar más alto.”⁶³

2º) El segundo momento consiste en la **inversión (renversement)** del orden jerárquico de los pares de conceptos

⁶² Derrida, Jacques, (1972), *Positions*, Paris, Les Editions de Minuit, p. 60.

⁶³ Ibid. pp. 56-57, (trad. mía).

opuestos. Tal inversión se consigue afirmando la prioridad del término subordinado respecto del dominante, por ejemplo, afirmando la prioridad de la escritura sobre el habla, o la prioridad de la materia sobre el espíritu.

3º) El tercer momento consiste en la **neutralización**, que libera el término sometido y hace emerger un nuevo concepto. Y así, por ejemplo, la “materia” “neutralizada” no es la materia tal como se entendía en la pareja inicial. No es “ni espiritual ni material”. Es un *indecible* respecto de la lógica binaria de la que procede, y a la vez se convierte en el *arjé* paradójico de la pareja en la que estaba cautivo.⁶⁴

III La destrucción heideggeriana

Pese a su anterioridad e influencia sobre Derrida, la teoría heideggeriana de la “destrucción fenomenológica” se ve a una nueva luz proyectando retrospectivamente sobre ella la teoría de la deconstrucción de Derrida. En este sentido se podría afirmar que en la práctica heideggeriana de la “destrucción” sólo están presentes los dos primeros momentos que distingue Derrida: El descubrimiento de parejas de términos opuestos y la inversión del orden de dependencia entre tales conceptos.

La “destrucción” aparece en el § 6 de la **Introducción** de *Ser y Tiempo*, titulado: *El problema de una destrucción de la historia de la ontología. (Die Aufgabe einer Destruktion der Geschichte der Ontologie)*.⁶⁵

Este *parágrafo* es una especie de anticipo sinóptico de la que hubiera sido la segunda parte propiamente tal de *Ser y Tiempo*. Pues bien, **la destrucción fenomenológica de la historia de la ontología** consiste, en primer lugar, en el descubrimiento de la secreta **relación** entre **ser y tiempo**, y en segundo lugar, en la **inversión** del orden de subordinación entre ambos términos. Generalizando, se podría decir que en Heidegger la “destrucción” versa acerca de parejas de conceptos relacionados, tales como **ser y tiempo, hombre y ser**, sobre los que practica la inversión de su orden de fundamentación. Este orden tendría que dejar de ser el que sugieren las fórmulas: **Ser y Tiempo, Hombre y Ser**, para pasar a ser más bien **Tiempo y Ser, Ser y Hombre**. La primera inversión está relacionada con el tema de la primera y segunda parte de *Ser y tiempo* y su carácter inconcluso. La segunda está relacionada con la cuestión del giro (Kehre) del pensamiento de Heidegger, que tiene su primera expresión en la **Carta sobre el Humanismo** de 1946, escrito que dio lugar a hablar de “un primer” y un “segundo Heidegger”. Sobre ambas cuestiones puede arrojar cierta luz el presente enfoque.

1 Ser y tiempo / Tiempo y ser

Expuesto de la manera más sucinta posible, la “destrucción” consiste en este caso concreto, nada menos que en descubrir la verdadera relación entre ser y tiempo. Para ello, recorre hacia atrás la historia de la filosofía occidental, arrancando de Kant, pasando por Descartes y llegando a la “ontología antigua” griega.

⁶⁴ Ibid. pp. 57 y ss, y Hottois Gilbert, (1999), *Historia de la filosofía del Renacimiento a la Posmodernidad*, trad.de M. A. Galmarini, Madrid, Cátedra, pp. 467-469.

⁶⁵ *El Ser y el Tiempo*, op. cit. p. 30 y *Sein und Zeit*, op. cit. p. 27.

Kant es el primero que descubre la unión entre la interpretación del ser y el fenómeno del tiempo. Pero Kant no advierte la verdadera relación entre ambos porque ni plantea la pregunta por el ser en general ni elabora una ontología explícita del Dasein.⁶⁶

Descartes, como Kant, tampoco elabora una ontología del ser en general ni una ontología fundamental que determine claramente “la forma de ser de la *res cogitans*”. Pero en Descartes se hace presente la ontología medieval y de modo enigmático se transparenta el tiempo en los atributos mediante los que define al hombre y a Dios.

Descartes define ontológicamente la *res cogitans* como *ens*. Y define el sentido del ser de este *ens* como *ens creatum*. Es decir, define el sentido del ser de la *res cogitans* mediante el tiempo, al definirla, como creada, como no eterna. También el tiempo aparece en relación con Dios, ya que “Dios, como *ens infinitum*, es el *ens increatum*”. Es decir, Dios es no temporal, es eterno.⁶⁷ De este modo, el tiempo determina, de forma oscura, las más fundamentales particiones ontológicas.

La **ontología antigua** interpreta el ser de los entes extrayendo del “tiempo” la comprensión del ser. Determina el sentido del ser de los entes como *parousía o ousía*, términos que según Heidegger significan ambos “presencia” (Anwesenheit).

En la *ontología antigua*, escribe Heidegger, “el ente se concibe, en cuanto a su ser, como ‘presencia’, es decir, se le comprende por respecto a un determinado modo del tiempo, el ‘presente’ (Gegenwart)”. Sucede así porque el *légein* y el *noeîn* han llegado a adquirir la estructura temporal del puro “hacer presente” algo, dado que se conciben como la simple percepción de algo “ante los ojos.”⁶⁸ Se entenderá mejor qué significa la comprensión del ser del ente como presencia mediante las siguientes formulaciones: El ser de los entes es la presencia, porque el ser de los entes es el ser ahora, el ser presente, el ser en el presente, pero no el haber sido y ya no ser, ni el haber de ser y no ser todavía. Y entes son los que son ahora, no los que han sido o llegarán a ser. De este modo, ya en la **ontología antigua** el tiempo determina la comprensión del ser de los entes. Pero esta ontología no se da cuenta de la función ontológica del tiempo. Incluso concibe el tiempo como un ente entre otros entes. De este modo, **se intenta captar el ser del tiempo desde la comprensión del ser, cuando es la comprensión del ser la que se orienta implícita e ingenuamente por el tiempo.**

La **inversión de la relación entre tiempo y ser** consiste en el descubrimiento de que el tiempo no es un ente, sino el horizonte trascendental para la comprensión del ser de los entes. El tiempo no es un ente, sino que, más bien, **el ser es tiempo**,⁶⁹ (pero no sólo presente, no sólo presencia). La inversión de la relación “ser y tiempo” en la relación “tiempo y ser” constituye el prototipo de “destrucción”, y en eso consiste la “destrucción fenomenológica” de la historia de la ontología.

⁶⁶ *El Ser y el Tiempo*, op. cit. pp. 33-34.

⁶⁷ Ibid. p 35.

⁶⁸ Ibid. pp. 35-36.

⁶⁹ Gadamer, Hans-Georg, (1991), (1975), *Verdad y Método, Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, (4ª edición), Salamanca, Ediciones Sígueme, p. 322: “La tesis de Heidegger es que el ser mismo es tiempo”, escribe Gadamer.

2 Hombre y ser / Ser y hombre

El existencialismo es un humanismo / Carta sobre el humanismo

La oposición humanismo / antihumanismo cristalizó en Francia en las primeras décadas de la segunda mitad del siglo XX, como efecto de la oposición entre la fenomenología y el existencialismo de Sartre, por un lado, y el llamado estructuralismo de Lévi-Strauss, Lacan, Althusser, y Foucault, por otro. La fenomenología y el existencialismo ponen al hombre en el centro y lo comprenden a partir de la subjetividad y la conciencia. El estructuralismo, por el contrario, pretende explicar al hombre, - individual y social-, en función de estructuras inconscientes, no humanas. En este sentido es un antihumanismo. Sin embargo, la génesis de la oposición humanismo / antihumanismo se podría hacer remontar a la contraposición entre el *Existencialismo es un humanismo* de Sartre y la *Carta sobre el Humanismo* de Heidegger.

En *El existencialismo es un humanismo*, Sartre rechaza el **humanismo** en cuanto “teoría que toma al hombre como fin y como valor superior.”⁷⁰ Esta teoría conduce al culto a la humanidad como en el caso de Comte y en último termino al “fascismo”, piensa Sartre.⁷¹ Él propugna el **humanismo existencialista**, que parte de la concepción fenomenológico-existencial del hombre como intencionalidad extática. Por esta intencionalidad el hombre se trasciende a sí mismo y está continuamente fuera de sí, proyectándose y persiguiendo fines trascendentes, que quedan así incluidos en la subjetividad humana e impregnados por ella. Desde esta perspectiva establece que: “No hay otro universo que este universo humano, el universo de la subjetividad humana”. Y en este universo no hay más legislador que el hombre mismo.⁷²

En la *Carta sobre el humanismo* Heidegger opone a esta especie de antropocentrismo sartreano, la prioridad del ser respecto del hombre. En este escrito, introduce el tema de “la historia del ser” y del “destino de la verdad del ser a partir de dicho ser.”⁷³ Según este nuevo enfoque de su pensamiento, es el ser el que, a través de la historia, determina los modos en que el hombre comprende el ser. La comprensión del ser por el hombre está determinada por la verdad del ser. Estas tesis heideggerianas constituyen formulaciones abstractas que prefiguran las teorías acerca de la existencia de estructuras inconscientes de carácter antropológico, social o histórico, tales como las epistemes de Foucault. De este modo, Heidegger es el pensador que inicia lo que después se llamó antihumanismo y el que denomina metafísica de la subjetividad a todo pensamiento centrado en el hombre. Se ha escrito que en la *Carta sobre el humanismo* reinterpreta *Ser y Tiempo* a la luz del nuevo giro de su pensamiento. Sin embargo, es plausible seguir sosteniendo que hay un primer y un segundo Heidegger, y que el giro consiste en que entre estas dos obras se ha producido la **alteración de la relación entre hombre y ser**. Se trata de la **inversión** o de la destrucción de una relación de **subordinación del ser respecto del hombre**, para ser sustituida por una **relación de subordinación del hombre respecto del ser**. Se podría decir que, en el “**primer Heidegger**”, el ser es el efecto de que el hombre posea comprensión o intelección. Así se puede inferir de los siguientes textos de *Ser y Tiempo*: “Ser

⁷⁰ Sartre, Jean-Paul, (1999), *El existencialismo es un humanismo*, trad. de V. Praci de Fernández, Barcelona, Edhasa, p. 83.

⁷¹ Ibid. p. 84.

⁷² Ibid. p. 85.

⁷³ *Carta...* op. cit. p. 276.

--no entes – sólo lo ‘hay’ hasta donde la verdad es. Y la verdad sólo *es*, hasta donde y mientras el ‘ser ahí’ (Dasein, hombre) es. El ser y la verdad ‘son’ igualmente originales.”⁷⁴ Es decir, sin hombre no habría verdad ni ser. Y también dice en la misma obra que el hombre posee comprensión o intelección, no porque se halle iluminado por otro ente, sino porque “él mismo *es* la iluminación.”⁷⁵ **En el “segundo Heidegger”, el ser es la causa** de que el hombre posea comprensión o intelección. El hombre posee comprensión o intelección porque es iluminado por el ser. Y es iluminado por el ser porque el hombre es ex-sistencia, y ex-sistencia “significa estar fuera en la verdad del ser.”⁷⁶ El hombre es hombre porque se halla en la verdad del ser en el sentido del genitivo subjetivo, esto es: la verdad o luz que el ser posee. Sin la verdad del ser el hombre no sería hombre. Es decir, sin ser y sin verdad del ser no habría hombre. Así, el hombre aparece subordinado al ser. En la *Carta sobre el humanismo*, escribe al respecto: **Al “definir la humanidad del hombre como ex-sistencia, lo que interesa es que lo esencial no sea el hombre, sino el ser...”**.⁷⁷ Esta **primacía del ser respecto del hombre** en la *Carta sobre el ‘Humanismo’*, con la que comienza el 2º Heidegger, constituye la antítesis del punto de vista sartreano del *Existencialismo es un humanismo*. Ha sido Heidegger quien ha producido **la inversión de la relación hombre y ser en la relación ser y hombre**. Él ha sido quien ha practicado la destrucción de la primera relación que él mismo había establecido, para sustituirla por la segunda. En resumen, la esencia del hombre se halla más próxima a la esencia de lo divino que a la del animal por el contacto con el ser, que hace posible que el hombre tenga “comprensión”. Sobre esta destrucción-construcción heideggeriana opera la deconstrucción de Sloterdijk.

IV SLOTERDIJK

1) Deconstrucción: Entre Heidegger y Derrida

La deconstrucción de Sloterdijk posee una estructura más simple que la de Derrida e incluso que la de Heidegger. En primer lugar, y al igual que la “destrucción” heideggeriana, es una deconstrucción sin síntesis. Pero a diferencia de la “destrucción” tampoco hay inversión de una relación binaria jerarquizada. En Sloterdijk la deconstrucción de la tradición filosófica opera mediante la destrucción, por negación, de supuestos básicos tradicionales, y mediante su sustitución por nuevos asertos. En esta modalidad de deconstrucción sólo hay tesis y antítesis discontinuas entre sí. Los supuestos tradicionales funcionan como tesis, los nuevos asertos que los sustituyen funcionan a modo de antítesis. Estas antítesis se convierten en las nuevas tesis que suplantán a las antiguas.

2) El animal humano

Normas para el parque humano. Una respuesta a la “Carta sobre el humanismo” de Heidegger, es un opúsculo

⁷⁴ *El Ser y el Tiempo* op. cit. p. 251. Cf. *Sein und Zeit*, op. cit. p. 304: “Sein - nicht Seiendes - ‘gibt es’ nur, sofern Wahrheit ist. Und sie ist nur, sofern und solange Dasein ist. Sein und Wahrheit ‘sind’ gleichursprünglich.”

⁷⁵ *Ibid.* p. 150. (E *ibid.* p. 177: “... es selbst die Lichtung ist.”)

⁷⁶ *Carta...* op. cit. p. 269.

⁷⁷ *Ibid.* p. 274 y *Brief...* op. cit. alemana, pp. 333-334: “... nicht der Mensch das Wesentliche ist, sondern das Sein ...”

breve pero complejo, que además ha resultado polémico. Creo que contiene un esbozo de ontología del hombre derivado de la negación de la ontología heideggeriana y de la suplantación de ésta por otra ontología alternativa. La respuesta de Sloterdijk a la *Carta sobre el humanismo* consiste en negar la negación de la animalidad del hombre y en negar la afirmación de su carácter cuasidivino. El resultado es la afirmación de la animalidad del hombre y la negación de su sacralidad. Me limito a hacer un breve resumen de los contenidos más relevantes de este opúsculo a los solos efectos de ilustrar estas tesis generales.

Las metáforas heideggerianas relativas al lenguaje como la casa del ser, al hombre como habitante de la casa del ser, al hombre como pastor del ser, al claro del bosque, etc, prescinden de la dimensión animal del hombre e insinúan su proximidad a lo divino. A esta “ontología pastoril”, Sloterdijk opone “la historia real del claro del bosque”, mediante un doble relato.

El **primer relato** es un **relato de historia natural**.

Cuenta la aventura de la hominización o revolución antropogenética. Ésta tuvo lugar en el claro del bosque, pero no del ser, sino de la selva, en lucha con otras especies animales. Así se produce la salida al mundo del hombre, que se convierte de este modo en un ser-en-el-mundo.⁷⁸

El **segundo relato** es un **relato de historia social**.

Cuenta la historia de la entrada del hombre en la casa, pero no en la del ser, sino en las casas construidas por él mismo. “En el claro del bosque se alzan las casas de los hombres mostrándoles que su ser-en-la-casa-del-mundo puede experimentarse también como un ser-en-su-propia-casa”, escribe Sloterdijk. La casa amansa y domestica al hombre. Y “con el amansamiento del hombre por medio de la casa da comienzo la epopeya de los animales domésticos”, cuya “monstruosa cohabitación” con el hombre aún no se ha descrito adecuadamente. Pocas veces ha hablado la filosofía de la casa, ni del complejo biopolítico que forma el hombre y el animal, piensa el autor. Ni se ha advertido “la estrecha relación entre la vida hogareña y la construcción de teorías”. Y sin embargo, tal vez las ventanas sean los claros del bosque de los muros de las casas. Tal vez la teoría sea “algo parecido a una mirada serena desde la ventana” en la seguridad de la casa.⁷⁹ Así ha surgido el hombre, y según estos relatos, **el hombre es un animal por su génesis biológica y cultural**. Es un **animal domesticado**, se podría decir.

Estructuralmente, “los hombres son `animales sometidos a influencias”. Se ven sometidos a “dos grandes poderes formativos”, que el autor denomina “influencias inhibitoras” e “influencias desinhibidoras.”⁸⁰ Las primeras impiden el retorno al estado salvaje y a la bestialidad. Las segundas lo fomentan. Por ejemplo, en Roma, la lectura de los griegos funcionaba como influencia inhibitora de la tendencia al embrutecimiento. El anfiteatro, por el contrario, suponía sumergirse en la brutalidad. Lo que los romanos llamaban la *humanitas* implicaba abstenerse de consumir semejante cultura de masas. Para el humanismo antiguo “lo humano consiste en elegir para el desarrollo de la propia naturaleza los medios inhibitoros y renunciar a los desinhibidores.”⁸¹ El humanismo se constituyó históricamente como una “cadena epistolar” formada por los textos procedentes de Grecia, recibidos por los

⁷⁸ Sloterdijk, Peter, *Normas...* op.cit. pp. 54-56.

⁷⁹ Ibid. pp. 56-60.

⁸⁰ Ibid. p. 33 y p. 32.

⁸¹ Ibid. p. 35.

romanos, aumentados por ellos, y transmitidos a las culturas europeas posteriores.⁸² El humanismo ha supuesto que la lectura de los clásicos actúa como un poder civilizador e incluso humanizador, capaz de “rescatar a los hombres de la barbarie.”⁸³ En general, “el tema del humanismo es la domesticación del hombre y su tesis es que una lectura adecuada amansa.”⁸⁴ Pero el autor considera ilusoria la afirmación de que la lectura de los clásicos pueda tener hoy poder de “amansamiento”. “En la cultura actual está teniendo lugar una lucha de titanes entre los impulsos domesticadores y los embrutecedores” y están surgiendo nuevos medios de desinhibición que fomentan el embrutecimiento.⁸⁵ Por lo demás, se anuncia una “antropotécnica” que tal vez permita “el paso del fatalismo natal al nacimiento opcional y a la selección prenatal.”⁸⁶ Un rasgo esencial de la “naturaleza humana” es que se le plantean problemas demasiado difíciles que no puede dejar de abordar. La filosofía podría ser la huella de esta condición paradójica. El discurso platónico sobre el problema del cuidado y de la cría del hombre en su diálogo *El Político* es un ejemplo de la huella dejada por este problema particular, pero fundamental. En este diálogo Platón inaugura la “politología pastoral europea”. Plantea el problema de la selección del pastor o gobernante del Estado y el de la cría de un pueblo para ese Estado. Con *El Político* y *La República* aparecen en el mundo “discursos que hablan de la comunidad humana como si se tratara de un parque zoológico que al mismo tiempo fuese un parque temático. A partir de entonces, el sostenimiento de hombres en parques o en ciudades se revela como una tarea zoopolítica.”⁸⁷ En el “zoo platónico” el problema que se plantea es el de averiguar si la diferencia entre los directores y los habitantes del zoo es gradual, - en cuyo caso éstos podrían ir eligiendo por turno a los primeros -, o si, por el contrario, la diferencia es específica, - en cuyo caso “no sería aconsejable una dirección elegida, sino una dirección con conocimiento de causa.”⁸⁸

Este conocido e importantísimo problema no es relevante para los propósitos presentes. Lo que quiero destacar es que Sloterdijk apoya en Platón, o bien proyecta sobre él, su tesis de la animalidad del hombre. Parece sugerir que hay que tomar en sentido literal la alegoría del basileus como pastor del rebaño de animales bípedos implumes. Sloterdijk prosigue señalando que cuando Platón cambia la metáfora del pastoreo humano por la del tejedor lo hace para introducir el tema de la antropotécnica del basileus. El fundamento jurídico del gobernante platónico, no es ni el haber sido elegido, ni los privilegios heredados, sino “un saber propio de reyes en materia de crianza”, un saber que le permite practicar el arte de la cría, el arte de la reproducción. Este arte consiste en saber **entretejer** la fortaleza guerrera y la prudencia filosófico-humana, para conseguir que “bajo su mando el ‘parque humano’ alcance la homeostasis óptima.”⁸⁹

Respecto de las implicaciones morales y políticas de estas viejas doctrinas platónicas Sloterdijk escribe lo siguiente: “Al lector moderno – que echa la vista atrás recordando los liceos humanistas de la época burguesa y la eugenesia fascista, y al mismo tiempo ya prevé la era biotecnológica – le es imposible ignorar el potencial

⁸² Ibid. p. 20.

⁸³ Ibid. p. 31.

⁸⁴ Ibid. p. 32.

⁸⁵ Ibid. p. 72.

⁸⁶ Ibid. p. 73.

⁸⁷ Ibid. p. 75.

⁸⁸ Ibid. p. 76.

⁸⁹ Ibid. pp. 80-81.

explosivo de estos razonamientos. Lo que Platón pronuncia por boca de su extranjero es el programa de una sociedad humanista encarnada en el único humanista pleno: el dueño de la ciencia del pastoreo regio. La tarea de este super-humanista sería la planificación de propiedades de una élite que habría que criar expresamente por el bien de todos.”⁹⁰

Ahora bien, el pastor platónico sólo es digno de crédito por ser la imagen terrenal del pastor originario, **el dios**, que en la anterior época de Cronos, custodiaba directamente a los hombres. Bajo el actual gobierno de Zeus “los dioses se han retirado dejando en manos del hombre la preocupación de custodiarse a sí mismo”. “Queda **el sabio** como el más digno guardián y criador, pues es el que tiene más vivo el recuerdo de las celestes visiones de lo mejor.” Y añade: “Sin el ideal del sabio el cuidado del hombre por el hombre sería una pasión vana.”⁹¹

No entro en los grandes problemas subyacentes a los que apunta Sloterdijk, de quien el estudioso citado en esta nota ⁹² hace un minucioso análisis.⁹² Simplemente señalo que Sloterdijk denomina posthumanismo, y no antihumanismo, a su cuestionamiento de la capacidad del humanismo, -en cuanto lectura de los clásicos-, para educar o amansar a los hombres de las sociedades contemporáneas. Y concluyo afirmando que uno de los sentidos posibles de este “esbozo” de ontología del hombre, que subyace en este opúsculo, consiste en la desacralización y desdivinización del hombre. **La esencia del hombre radica en su génesis animal.** El hombre no es dios ni imagen de Dios. **El hombre es una especie zoológica, una especie animal, autóctona, humana, hija de la tierra.**

No obstante, cabría preguntar: Si la inteligencia y razón humanas son el efecto de la evolución biológica natural y en cuanto tal no son más que el órgano de adaptación al medio y de supervivencia de la especie, ¿cómo pretender que el hombre está en relación con una razón universal, o que es una razón universal, o que tiene una razón universal capaz de entrar en contacto con un absoluto lógico y moral?⁹³

⁹⁰ Ibid. pp. 82-83.

⁹¹ Ibid. p. 83-84.

⁹² Vásquez Rocca, Adolfo, (2013), *Peter Sloterdijk: Experimentos con uno mismo, ensayos de intoxicación voluntaria y constitución psicomunitaria de la naturaleza humana*, en Eikasia, Revista de Filosofía, núm. 49, pp.47-76. <http://www.revistadefilosofia.com/49-02.pdf>

⁹³ Una pregunta así la planteó Husserl en 1907. Cf. Husserl, Edmund, (1989), *La Idea de la Fenomenología, Cinco Lecciones*, trad. de M. García-Baró, Madrid, F.C.E., p. 30.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles, (1989), *Ética a Nicómaco*, Edición bilingüe y trad. por M. Araujo y J. Marías, introducción y notas de Julián Marías, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- Corominas, Joan, (1973), *Breve Diccionario etimológico de la lengua castellana*, (3ª edición), Madrid, Gredos.
- Derrida, Jacques, (1972), *Positions*, Paris, Les Editions de Minuit.
- Foucault, Michel, (1984), *Histoire de la sexualité, 2 L'usage de plaisirs*, Paris, Gallimard.
- (1987) *Historia de la Sexualidad, 2. El uso de los placeres*, trad. de M. Soler, Madrid, Siglo veintiuno de España editores.
- Gadamer, Hans-Georg, (1991), (1975), *Verdad y Método, Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, (4ª edición), Salamanca, Ediciones Sígueme.
- Heidegger, Martin, (1977), (1927), *Sein und Zeit*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- (1962), (1951), *El Ser y el Tiempo*, trad. de J. Gaos. México, F.C.E..
- (1997), *Ser y Tiempo*, Traducción de J. E. Rivera, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, § 41, pp. 214-215.
- (1946), *Brief über den "Humanismus"*, en *Wegmarken*, (1976), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- (2000), *Carta sobre el "Humanismo"*, en *Hitos*, trad. de H. Cortés/A. Leyte, Madrid, Alianza Editorial.
- Hottos Gilbert, (1999), *Historia de la filosofía del Renacimiento a la Posmodernidad*, trad. de M. A. Galmarini, Madrid, Cátedra.
- Hume, David, (1998), (1739-1740), *Tratado de la naturaleza humana*, Estudio preliminar, traducción y notas de F. Duque, Madrid, Tecnos.
- Husserl, Edmund, (1950), (1913), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Haag, Martinus Nijhoff.
- (1962), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Traducción de José Gaos. México. FCE..
- (1963), (1929), *Cartesianische Meditationen und pariser Vorträge*, Haag, Martinus Nijhoff.
- (1985), *Meditaciones cartesianas*, trad. de J. Gaos y M. García-Baró, Madrid. F.C.E..
- Kant, Immanuel, (1984), (1781-1787), *Crítica de la razón pura*, Prólogo, traducción, notas e índices de P. Ribas, Madrid, Ediciones Alfaguara.
- Leyte, Arturo, (2005), *Heidegger*, Madrid, Alianza Editorial.
- Ricoeur, Paul, (1984) *Temps et récit II, La configuration du temps dans le récit de fiction*, Paris, Éditions du Seuil.
- (1987) *Tiempo y Narración II, Configuración del tiempo en el relato de ficción*, trad. de A. Neira, Madrid, Ediciones Cristiandad.
- Introducción a su traducción de -Husserl, (1950), *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*. Éditions Gallimard. *Introduction*, pp.XI-XXXIX.

- San Juan de La Cruz, en -Santa Teresa de Jesús / San Juan de la Cruz, (2006) *Poesías completas*, Madrid, Editorial de Espiritualidad.
- San Martín, Javier, (1986), *La estructura del método fenomenológico*, Madrid, UNED.
- Sartre, Jean-Paul, (1993), (1943), *El ser y la nada: Ensayo de ontología fenomenológica*, trad. de Juan Valmar, Ediciones Altaya, Barcelona, pp. 34-35.
- (1999), (1946), *El existencialismo es un humanismo*, Traducción de Victoria Praci de Fernández, Barcelona, Edhasa.
- Sloterdijk, Peter, (2000), *Normas para el parque humano. Una respuesta a la 'Carta sobre el humanismo' de Heidegger*, trad. y prólogo de T. Rocha Barco, Madrid, Ediciones Siruela.
- Vásquez Rocca, Adolfo, (2013), *Peter Sloterdijk: Experimentos con uno mismo, ensayos de intoxicación voluntaria y constitución psico-inmunitaria de la naturaleza humana*, en *Eikasia, Revista de Filosofía*, núm. 49, pp.47-76. <http://www.revistadefilosofia.com/49-02.pdf>

