



Revista Bioética

ISSN: 1983-8042

ISSN: 1983-8034

Conselho Federal de Medicina

Castro, João Cardoso de; Castro, Murilo Cardoso de
Sobre a desfiguração do conceito de humano na bioética
Revista Bioética, vol. 28, núm. 4, 2020, Octubre-Diciembre, pp. 610-618
Conselho Federal de Medicina

DOI: <https://doi.org/10.1590/1983-80422020284424>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=361570653005>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UAEH [redalyc.org](https://www.redalyc.org)

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto



ACTUALIZACIÓN

Sobre la desfiguración del concepto de humano en la bioética

João Cardoso de Castro¹, Murilo Cardoso de Castro²

1. Grupo de Pesquisa Ética e Bioética, Centro Universitário Serra dos Órgãos, Teresópolis/RJ, Brasil. 2. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro/RJ, Brasil.

Resumen

Este ensayo presenta la interpretación hegemónica del concepto de “humano” en la bioética y representa este paradigma con base en el concepto de *Dasein* (ser-ahí), de Martin Heidegger. En la primera parte del artículo, se discute la manera en que el “olvido del ser” (*Seinsvergessenheit*) permite que surja el “sujeto”, que encuentra en la razón y en la metafísica modernas un terreno fértil para el predominio del modelo dual, sujeto-objeto, en todos los fenómenos y, en concreto, en la bioética. Buscando otra dirección, en la parte final del trabajo, se reflexiona sobre la originalidad de la interpretación heideggeriana de la experiencia humana en cuanto *Dasein*. Se pretende potenciar un debate que pueda ampliar el horizonte de la bioética al desvelar el concepto de “humano” y, con él, toda una gama de conceptos “herederos”, completamente sumergidos en capas calcificadas de tradición.

Palabras clave: Bioética. Humanos. Filosofía. Metafísica.

Resumo

Sobre a desfiguração do conceito de humano na bioética

Este ensaio apresenta a interpretação hegemônica de “humano” na bioética e representa esse paradigma a partir do conceito de *Dasein* (ser-aí), de Martin Heidegger. A primeira parte do artigo discute de que maneira o “esquecimento do ser” (*Seinsvergessenheit*) possibilita emergir o “sujeito”, que encontra na razão e na metafísica modernas solo fértil para o predomínio do modelo dual, sujeito-objeto, em todos os fenômenos, e em específico na bioética. Buscando outro encaminhamento, na parte final do trabalho reflete-se acerca da originalidade da interpretação heideggeriana sobre a experiência humana enquanto *Dasein*. Pretende-se potencializar debate que possa alargar o horizonte da bioética ao desencobrir o conceito de “humano” e, com ele, toda uma gama de conceitos “herdeiros”, integralmente submersos em camadas calcificadas de tradição.

Palavras-chave: Bioética. Humanos. Filosofia. Metafísica.

Abstract

On the distortion of the concept of human in bioethics

This article presents the hegemonic interpretation on the concept of “human” in Bioethics and represents this paradigm from Martin Heidegger’s concept of *Dasein* (“there being”). In the first part, we discuss how the “oblivion of being” (*Seinsvergessenheit*) allows the emergence of the “subject,” who finds in modern reason and metaphysics fertile ground for dominance of the dual model, subject-object, on all contemporary phenomena, specifically bioethics. In the final part of the article, we reflect on the originality of Heidegger’s interpretation of human experience as *Dasein*. We intend to broaden the debate and the bioethical perspective on the concept of “human” and, with it, a whole range of “successors” concepts completely submerged in layers of tradition.

Keywords: Bioethics. Humans. Philosophy. Metaphysics.

Los autores declaran que no existe ningún conflicto de interés.

Para Martin Heidegger, *la metafísica tiene un sentido a veces peyorativo, cuyo significado solo se aclara en el contexto de toda su filosofía. La metafísica funda una era en los principios que subyacen a todos los fenómenos que distinguen a esta era*¹. Este fundamento metafísico se basa en dos pilares que no siempre son explícitos: una determinada interpretación del ente y una determinada concepción de la verdad. Es decir, en la base fundacional de la “metafísica de la modernidad”, sobre la que se elabora todo el pensamiento sobre los fenómenos contemporáneos relevantes –al igual que la ciencia y la técnica–, brilla intensamente la determinación del ser del ente, la representación, y se configura un concepto de verdad, la certeza de la enunciación de la representación.

Como fenómeno relevante de la modernidad, existe en la bioética una determinada interpretación del ente, en particular del “ser” humano, y una determinada comprensión de lo que es la esencia de la verdad, en la certeza de la representación del “modelo” del ser humano. La bioética tiene su origen en consideraciones pertinentes sobre el avance de las llamadas biotecnologías, y en consonancia con la ética moderna, elaborada en términos de una ética “práctica” o “aplicada” fundamentada y constituida por la metafísica de la modernidad.

Los entes a los que se refiere esta ética práctica, y más concretamente la bioética, están dados y determinados por una interpretación de la razón moderna sobre lo que es “ser humano”, “sujeto”, “objeto”, “otro”, etc. De la misma manera, una concepción de la verdad, de la fidelidad y del sentido subyace una determinada representación del ser humano y, por consiguiente, del valor y excelencia. Y ya se ha reflexionado mucho sobre la manera en que estos presupuestos de la razón moderna sustentan el pensamiento ético.

Este trabajo toma como punto de partida la constatación de que vivimos una “crisis ética”. Sin embargo, más allá de la comprensión del término como un colapso de los valores que antaño regían la experiencia humana, entendemos que un horizonte muy antiguo se encuentra en el origen de esta “crisis”: la separación entre lo que originalmente se entendía como “ser humano” –y no solo “ser viviente”– y lo que se entiende como “humano”, simplemente, desde el humanismo renacentista y el *cogito* cartesiano.

Como motor de esta crisis, y moviéndose con cada vez mayor vigor dentro de ella, está lo que Heidegger denominó “olvido del ser” (*Seinsvergessenheit*) y “abandono del ser” (*Seinsverlassenheit*), sobre todo por la restricción

consagrada en la interpretación moderna, que reduce la expresión “ser humano” simplemente a “humano”. Esta interpretación fragmentada del “humano”, incapaz de decir el *ser* del humano en su profundidad radical, está implícita –o podríamos decir “aplicada”– en una ética moderna que se queda corta respecto a la concebida en su referencia al *ethos*, desde el pensamiento original hasta Aristóteles. De ahí la proliferación de comités de ética y normas de toda índole, ante la impotencia de la consagrada representación de ser humano, que repercute en la propia bioética.

Más que nunca, cabe la invitación a cuestionar los “pilares fundadores” de la metafísica moderna –“interpretación de la entidad” y “esencia de la verdad”–, en cuanto demarcadores de la razón moderna, orientando el pensamiento que navega por las aguas turbulentas de la ciencia y la técnica contemporáneas, por mencionar solo algunas de sus repercusiones. Este trabajo se centra en la reflexión sobre aspectos de la interpretación fragmentada de ser humano –el “ente” o el “siendo” que somos todos, tal y como se concibe hegemonícamente en el campo de la bioética–. En la estela de este objetivo –que es demostrar los malentendidos en la interpretación de “ser” humano como solo “humano”–, se pretende aportar elementos para una nueva interpretación del “humano”, basada en el concepto de *Dasein* (ser-ahí) en la filosofía de Martin Heidegger.

Para poner de relieve los supuestos cuestionables de este pilar de la bioética, se pretende emprender lo que Heidegger denomina “meditación”: *el coraje de hacer lo más cuestionable (Fragwürdigste) la verdad de los propios supuestos y el espacio de los propios objetivos*¹. Por lo tanto, se invita al lector a meditar sobre la expresión más completa de nuestra realidad: “ser humano”. Pero aquí cabe una advertencia importante: no se debe confundir la meditación con la parálisis y la contemplación pasiva. El pensar meditativo no debe confundirse con la mera maquinación humana; está más allá de la reflexión instrumentalizada.

Y esto solo es posible porque, aunque la perspectiva de un “ser” humano contaminado por la tecnociencia es dominante hoy en día, aún existe la posibilidad de un reconocimiento, de una invocación a la conciencia, de una llamada del *ethos*. Un recordatorio de la morada del “ser” humano que, al escuchar tal invocación, tal llamada (*Ruf*), hace que todo sea “re-versible”, en el sentido de retornable al centro, a la morada del hombre, al *ethos*, desde donde puede brillar la verdadera ética de la que tanto carecemos.

La miseria sujeto-objeto

La “razón” (que significa tanto el griego *noûs*, inteligencia, como *logos*, lenguaje), desde su pseudofundamento en un sujeto pensante, hablante y agente, adquiere su credencial de “moderna” y en adelante rige todas las relaciones humanas, ya sea de un humano consigo mismo, ya sea con otros humanos o con las cosas. Ahora todo está regulado bajo la égida de lo “humano”, alejado de lo que para Heidegger sería su “morada”: el *ethos*.

McNeill explica que *el ethos debe ser entendido temporalmente, como un modo de ser, en términos de nuestra postura y conducta en el momento de la acción, en la forma en que somos mantenidos y nos mantenemos y, así, “permanecemos” en la presencia (Dasein)*². En el “abandono del ser” (*Seinsverlassenheit*), expresión utilizada por Heidegger para referirse a la omisión de la reflexión sobre el “ser” (*Sein*) en la filosofía occidental, existe lo que se denominará “relación sujeto-objeto”. Esta disposición no solo fue un gran impulso para la ciencia moderna, que surgió en la misma época, sino también un divisor de aguas para el ser humano, considerado en adelante solo en su aspecto “humano, demasiado humano”, con sede en el cuerpo, donde está sentada una “mente”, y desde donde, en cuanto “sujeto”, es capaz de pensar, hablar y actuar, siempre en relación con los objetos, es decir, con el mundo y con los entes intramundanos:

*El advenimiento del sujeto no resulta, para Heidegger, de una mutación de la esencia del hombre como animal racional, sino de una mutación de la esencia de la verdad. El hombre no decide un buen día convertirse en un sujeto. Buscando el subjectum, es decir, lo que “sustenta” sus propias cualidades (la palabra “sujeto” significa “soporte”), el subjectum más estable, sólido, el más constantemente presente, pero sobre todo el más verdadero, el más seguro, Descartes lo sitúa no en el hombre (siempre considerado como un compuesto), sino en el yo, el alma, la razón, el pensar, términos equivalentes. Es la verdad definida desde la certeza para la conciencia (y ya no desde el eidos, energeia o actualitas) que requiere un “sujeto” en el que la adecuación de la evidencia se haga en la presencia a sí mismo sin fallo del instante*³.

Por el hilo conductor de la metafísica de la modernidad, la “representación”, es posible deconstruir aún más el “sujeto”, como hace Haar³ recurriendo al ensayo de Heidegger⁴ y elaborar adecuadamente este singular rasgo de la razón moderna: la representación es la objetivación investigativa y

dominante. Es decir, la representación es una práctica investigativa con el propósito de “conquistar” el ente por completo por medio del pensamiento que calcula de un “sujeto”.

*El término re-presentación, en el sentido crítico que se le da, pertenece a una interpretación, o mejor dicho, a un impensado de la esencia del sujeto, ya que ni Descartes, ni Kant, ni tampoco Hegel o Nietzsche definen explícitamente el sujeto por representación. Lo que está implicado en la representación es, en primer lugar, la objetivación ilimitada de todo ente, que comprende necesariamente la autoobjetivación del sujeto. Esta es la “escena” sobre la que todo ente, allí comprendido él mismo, debe aparecer para ser conocido y confirmado en su certeza. Pensar, en cuanto re-presentar, es postular el ente en su totalidad como opuesto (Gegenstand), pero también es presentarse a sí mismo como un sujeto objetivado, ante sí mismo. En segundo lugar, esta doble presentación implica la necesidad de someterse a la verdad como certeza, es decir, a la garantía de un cálculo. La representación es un método calculante que asegura la aprehensión de la presencia constante, sin descanso, de esto que es calculable. El método calculante implica una agresión, un “ataque” contra el ente en su totalidad*⁵.

Por lo tanto, es precisamente en este sentido, desde la necesidad de efectuar un asalto técnico sobre lo que se da, que hemos visto surgir el concepto de sujeto. La “subjetividad”, limitada, viene dada por la separación fantasiosa entre sujeto y objeto, en la que cualquier objeto se presenta como una proyección del sujeto. La “entidad”, es decir, todo lo que se presenta, tiene ahora el sentido de “re-presentidad” del sujeto que la representa.

No se trata de decir que el ente, sea lo que sea, es una mera representación o ocurrencia en la conciencia humana. Tampoco se pretende dudar de la realidad del ente en cuanto algo que *se constata en sí mismo y a partir de sí mismo en su siendo*⁵. Sin embargo, cabe reflexionar sobre cuáles son las implicaciones de la interpretación del ente vigente en la modernidad, sobre lo que significa, en este caso, “ser”, y sobre cómo el ente necesita ser alcanzado y asegurado por el hombre en cuanto aquel que se convirtió en sujeto. Este largo pasaje de Heidegger arroja luz sobre estas cuestiones:

Ser es la re-presentidad puesta en seguro en el re-presentar calculante, por medio de la cual se asegura por doquier al hombre el proceder en medio del ente, la investigación del mismo, su conquista, dominio y puesta a disposición; de manera tal que él mismo puede ser, desde sí, amo de su

propia aseguramiento y de su propia seguridad. (...) Un rasgo fundamental de toda determinación metafísica esencial de la verdad se expresa en la proposición que concibe la verdad como adecuación del conocimiento con el ente: veritas est adaequatio intellectus et rei. De acuerdo con lo que se ha dicho antes, vemos ahora fácilmente que esta "definición" corriente de la verdad se transforma según el modo en que se comprende el ente con el que debe adecuarse el conocimiento, pero también según el modo en que se comprenda el conocimiento, que debe estar en adecuación con el ente. El conocer en cuanto percipere y cogitare, en el sentido de Descartes, se distingue por solo admitir como conocimiento aquello que por medio del representar le es re-mitido al sujeto como indudable y que, en cuanto puesto de este modo, es en todo momento nuevamente alcanzable por el cálculo. También para Descartes, el conocer se rige por el ente, pero como ente solo vale lo que es puesto en seguro en el caracterizado modo del re-presentar y re-mitir. Solo es ente aquello de lo que el sujeto puede estar seguro en el sentido de su representar. Lo verdadero es solo lo asegurado, lo cierto. Verdad es certeza, certeza para la cual resulta decisivo que el hombre como sujeto esté en ella en cada caso seguro y cierto de sí mismo. Por ello, para el aseguramiento de la verdad en cuanto certeza es necesario en un sentido esencial el pro-ceder, el asegurar-de-antemano. El "método" adquiere ahora un peso metafísico que está por así decirlo inscrito en la esencia de la subjetividad⁶.

En este sentido, la representación asegura al sujeto la posibilidad de una ciencia. La representación que se procesa sobre lo real, asegurando y garantizando su estatus, es la elaboración que procesa lo real y lo ex-pone en una objetividad. Con esto, todo lo real se convierte, ya de antemano, en una variedad de objetos para el aseguramiento procesador de las investigaciones científicas y, por qué no, del modo de ser y actuar del humano. La primacía de la certeza científica camina *pari passu* con la valorización del "sujeto", que opera y realiza los logros notables de la ciencia y del pensamiento técnico.

Este "encuadramiento" del humano como "sujeto" servía al proyecto de la Ilustración de "intelectualizar" la naturaleza, por medio de la catalogación sistemática de toda su diversidad y de la representación fidedigna y matemática de su forma figurativa. Emerge, con intensidad constante y gradual, la figura de un "sujeto racional", el único capaz de aprehender el "todo", atribuyéndole un "orden", un "ordenamiento" racional. Este mismo paradigma se apropió de las éticas modernas, configurando la manera en

que se discute la acción y, por consiguiente, los conceptos de "autoría", de responsabilidad.

Pero ¿en qué condiciones hemos visto surgir el paradigma del "sujeto"? Hay varias respuestas posibles para esta pregunta. Sin embargo, entendemos que una razón destaca: el afán de deconstruir los valores medievales. Así, desde el Renacimiento, hemos visto que el paradigma que hasta entonces había orientado el modo de ser del hombre occidental, fundado sobre todo en las concepciones del teísmo y del creacionismo, es decir, en la creencia en los dioses y en la creación del mundo desde la voluntad de un ente sobrenatural, se vacía y pierde su encanto. Este período de la historia europea, desde el siglo XIV al XVII, considerado el puente cultural entre la Edad Media y la Modernidad, marca de manera fundamental el nacimiento del "sujeto".

Muchos autores han disertado con gran desenvoltura sobre este declive de la metafísica medieval, pero pocos con el talento de Friedrich Nietzsche^{7,8}. Para él, el nacimiento del sujeto marca también la muerte de Dios: *¡Dios ha muerto! Lo hemos matado...*⁹, dice el filósofo alemán. Desmantelamos los paradigmas que orientaban nuestros valores. En la primera parte de *Así habló Zaratustra*, Nietzsche⁸ relata tres transformaciones del espíritu, que son anunciadas por el mismo Zaratustra. El anuncio consiste en mostrar cómo el espíritu se convierte en un camello; el camello, en un león; y el león, finalmente, en un niño. Para entender el salto en relación con los paradigmas de otros tiempos, nos interesa particularmente el modo de ser del león y del camello. Según Cabral:

En cuanto a la cuestión ético-axiológica, el camello es aquel modo de ser que, al igual que ocurrió en la Edad Media, asume la fuerza del "Tú debes" (...). "Tú debes" es la expresión que señala la sumisión irrestricta de la existencia a los cánones morales-axiológicos positivados u objetivados por la tradición greco-cristiana que desde hace mucho orienta a todo Occidente. (...) Antes de que la situación apareciera, ya se sabía, de antemano, lo que se debería hacer. La sexualidad, la vida política, la vida económica, etc. ya estaban guiadas por las "riendas" de la moral cristiana positivista en forma de un manual doctrinal, que sirvió a priori como deontológico del hombre medieval¹⁰.

El texto nietzscheano anuncia una transmutación: el camello se convierte de repente en un león, ya que hemos sido tomados por otro modo de ser. En otras palabras, en lugar del "tú debes", aparece el "yo quiero". Por fin ganamos nuestra libertad,

precisamente porque ya no estamos a merced del “tú debes”. Como señala Cabral:

Ya no se dice, “sigo lo que me dijeron que debería”, sino, “debo seguir exactamente lo que quiero”. Es a partir de esto que es el Yo que, ahora, en el vigor del modo de ser del león, se confecciona el actuar, se efectúa. El Yo es el propio legislador y el moldeador de toda la realidad ético-axiológica. (...) Es fácil notar el paralelismo entre la tipología mencionada –camello, león– y la repercusión del destino del pensamiento occidental. Esto se debe a que, como ya se ha dicho, esta tipología también se refiere a la presencia de un horizonte de sentido desde el cual la totalidad de los modos de ser del ente que somos crece y se intensifica, es decir, vigora incluso el pensamiento filosófico. En este sentido, el camello se refiere al pensamiento griego postsocrático, sobre todo el que se desarrolla en las escuelas, y al pensamiento medieval-patrístico y escolástico. A su vez, el león se refiere a todo el pensamiento moderno, es decir, el poscartesiano¹¹.

En lugar de la aquiescencia ante lo que “es”, o de directrices divinas que guían la acción, ahora tenemos “nosotros mismos”, estructuras corporales dotadas de una razón capaz de actuar, pensar y deliberar sobre la realidad. Desde entonces ha habido un dominio absoluto del elemento subjetivo que en adelante guía a toda la humanidad y toda su comprensión del mundo. Según Heidegger¹², es en la estela de la filosofía cartesiana que se manifiesta claramente esta metafísica de la entidad “hombre” como “sujeto”.

Antes de Descartes, y aún con él, todo se concibe como un *sub-iectum*. El término *sub-iectum* es la traducción e interpretación latinizada del término griego *hypokeimenon*, que significa lo que subyace, lo que se encuentra en la base, lo que por sí mismo ya se encuentra ahí delante. Según Heidegger¹², por medio de Descartes y desde entonces el hombre, el “yo” humano, se convierte predominantemente en “sujeto”. Y en la medida en que esta interpretación separa la experiencia humana en cuerpo y mente (*res extensa* y *res cogitans*), él, el humano, pasa a proporcionar la medida a la entidad de todo y cualquier ente.

El propio término “razón” viene del latín *ratio*, “medida”. En este sentido, la profundidad original del concepto de *logos* se ve reducida a una instancia de lo humano, capaz de concebir como “real” solo lo que se puede calcular, medir, mensurar. Esto significa que junto con el humano en cuanto *sub-iectum* se encuentra ahora una decisión en cuanto a lo que efectivamente se puede establecer como “siendo”.

El hombre mismo *es aquel para quien esta disposición se reconoce como una tarea. El sujeto*

se muestra “subjetivo” por el hecho y en el hecho de que la determinación del ente y, con ello, la determinación del propio hombre ya no están restringidas a ningún límite, sino que tienen en todos los aspectos sus límites suprimidos. La relación con el ente es el pro-cedimiento de la apropiación durante la conquista y el dominio del mundo. El hombre entrega al ente la medida, porque determina a partir de sí mismo y hacia sí mismo lo que puede considerarse como siendo. El patrón de medida es la presunción de la medida, una presunción por la cual el hombre se funda en cuanto subiectum, como el punto central del ente en la totalidad. Sin embargo, es necesario tener en cuenta lo siguiente: el hombre no es aquí un yo egoísta aislado, sino un “sujeto”, lo que significa que se coloca en el camino de una revelación calculadora y representadora ilimitada del ente¹³.

Ante la emergencia cada vez más radical del sujeto, el pensamiento que calcula (*das rechnende Denken*)¹⁴ encuentra su vértice en la metafísica de la modernidad, o metafísica de la representación. Resta ahora *buscar valor y sentido a nuestra vida infinitamente disminuida, ante este conjunto inconmensurable, imposible de reconocernos como parte o participación alguna*¹⁵. Su repercusión más radical: el predominio del pensamiento técnico sobre todas las disciplinas del conocimiento, incluida ahí la ética y, por lo tanto, la bioética. Y es por esta razón que la crisis ética contemporánea se instala como una “crisis subjetiva”, o “crisis de la racionalidad”.

Se impone el sujeto cartesiano, del conocimiento y, por consiguiente, una serie de conceptos “herederos”, como el actuar, el decidir, el deliberar. Todas estas instancias son ahora abducidas por el calcular. Según Heidegger, para la razón moderna y, por lo tanto, para el hombre-sujeto, *el surgimiento de un grano, por ejemplo, es un proceso químico inserido en el conjunto de fuerzas y unidades componentes de una causalidad recíproca, mecánicamente entendida, entre la cosa semilla, las propiedades del suelo y la irradiación del calor*¹⁶.

Este sistema de interpretación de lo real está vigente en el interior de la propia bioética. Así, la representación moderna solo logra ver un sistema mecánico de causa y efecto entre procesos, lo que tiene como consecuencia determinados resultados. Regidas por la razón moderna, las éticas contemporáneas son y seguirán siendo “mecánicas”. Pero ¿cuál es la contribución del *Dasein* heideggeriano para este embrollo? ¿De qué manera una nueva interpretación del humano puede ofrecer un nuevo comienzo para la bioética? Estas son las preguntas que orientan la sección siguiente.

Ser humano en cuanto *Dasein*

De todo lo dicho hasta ahora, queda clara una cierta interpretación de “humano” como un compuesto, a saber: un cuerpo (que los griegos llamaban *soma*) y la razón. Por lo tanto, según la tradición, el “hombre” es el viviente capaz de razonar, poseedor del *logos*, el animal racional. Y la razón, entendida aquí a la luz de la modernidad, es el *poder de percibir, de captar, de juntar, de compactar, de reunir, de sintetizar* (...). *Y eso, se dice, es un poder, una fuerza interna*¹⁷.

Tal suposición lleva a interpretar el humano como compuesto de un dentro y un fuera, un interno y un externo. Pero ¿sería posible dejar de pensar el humano en el contexto de esta estructura (dentro *versus* fuera, sujeto *versus* objeto)? Y aun, ¿por qué deberíamos oponernos a esta perspectiva predominante? La respuesta a la primera pregunta es sí, pero creemos que es más fructífero centrarse en la segunda pregunta. Es necesario dar un salto que nos permita abandonar el paradigma dual que impide la comprensión integral del fenómeno.

Como nos advierte Fogel, *es necesario desimaginar que el hombre es, por ejemplo, un yo, o una conciencia, o un alma, o un espíritu. Por el contrario, es igualmente necesario desaprender o desimaginar que el hombre es, antes de nada, algo como materia, energía, cuerpo físico o biofisiológico, base de impulsos, instintos, reflejos o algo así natural. El hombre, la vida, o la existencia humana (así se entiende aquí el hombre), antes de nada, no es nada, nada en absoluto, pero... Pero ¿qué? Un vacío, un hueco, un agujero, que se puede denominar una posibilidad de la posibilidad. Mejor y más precisamente dicho: la realidad de la libertad como posibilidad de la posibilidad*¹⁸.

Además de la contribución del pensamiento griego, la concepción del hombre como una realidad de la libertad como posibilidad de la posibilidad, pronunciada originalmente por Kierkegaard¹⁹, fue, según Fogel, una de las grandes influencias para que Heidegger pensara el humano ya no como *algo dado, hecho o constituido, es decir, ya fijado, ya sea como yo, o como alma, o como individuo, o como conciencia* (...) *o como sujeto*²⁰. Pero, a fin de cuentas, ¿qué es el humano?

Para referirse al hombre, Heidegger usa el término *Dasein*. Tres consideraciones de carácter preliminar son pertinentes aquí: 1) el término es considerado por Heidegger como intraducible; 2) el *Dasein* no es una respuesta a la pregunta “¿qué es el hombre?”; y 3) el proyecto analítico heideggeriano, puesto en marcha en *Ser y tiempo*²¹, su obra más importante, trata de comprender la cuestión del

sentido del ser (*Frage nach dem Sinn von Sein*) y, por lo tanto, nunca tuvo como objetivo final comprender específicamente el *ser-ahí*, sino de valerse de él para responder a esta pregunta.

Acerca de la primera afirmación, hay que tener en cuenta que hay mucha disputa entre los estudiosos del pensamiento de Heidegger, y la traducción de los términos clave de su pensamiento es uno de esos espacios de conflicto en los que, a lo que todo indica, aún no se ha llegado a un consenso. El hecho es que traducir es ir hacia el pensamiento del término clave, aunque siempre hay necesidad de comentarios complementarios a la traducción. E incluso cuando se opta por mantener el término en alemán, siempre hay un comentario que acompaña a la primera aparición en el texto.

De esta manera, la intraducibilidad es evidente en cualquiera de las situaciones, al traducir los términos clave o no, a la vez que es extremadamente relevante comprenderlos para liberar el pensamiento en su estancia en el habla heideggeriana. Como señala la traductora del *Ser y tiempo*, Marcia Sá Cavalcante Schuback, *traducir solo es posible en cuanto un conducirse hacia aquello desde donde habla la palabra. Traducir no es simplemente conducir una lengua hacia otra, una palabra hacia otra, sino conducir la lengua hacia el horizonte de experiencia desde el que se pronuncia una palabra, se enuncia*²². Para Schuback, *la no-traducción hace de la palabra más corriente en alemán, Dasein, la más excéntrica cuando se pronuncia en portugués, “Dasein”, siendo así infiel a la característica más propia del lenguaje de Heidegger*²³.

Respecto a la segunda afirmación, los filósofos tienen muy buenas razones para poner al humano en el centro de sus investigaciones. Sin embargo, sería un error pensar que el *Dasein* heideggeriano responde a esta misma iniciativa. En ese sentido, Casanova llama la atención sobre algo importante:

El término “ser-ahí” designa en un primer momento simplemente el ser del hombre. Sin embargo, no solo se muestra como otra definición más que inevitablemente se unirá al largo rol de definiciones acuñadas en la historia del pensamiento occidental. Casi como si pudiéramos decir: el ser-ahí es el concepto heideggeriano de hombre. ¡No, no, y no otra vez! El empleo del término ser-ahí indica en el presente contexto una transformación radical en la forma misma de pensar el ser del hombre. Antes de nada, hay que tener en cuenta el hecho de que Heidegger no acuñó el término ser-ahí con base en la pregunta: ¿qué es el hombre? El término ser-ahí hace inviable desde el principio plantear tal pregunta, en la medida en que

hay un modo de ser que lo distingue fundamentalmente de todos los entes marcados por la presencia de propiedades esenciales²⁴.

Respecto a la tercera afirmación, Heidegger aclara la necesidad de analizar el *Dasein* como un horizonte para reflexionar sobre el sentido del ser: *Lo que se busca es responder a la pregunta del sentido del ser en general y, antes de eso, a la posibilidad de elaborar radicalmente esta cuestión fundamental de toda ontología. Liberar el horizonte en el que el ser en general es, en principio, comprensible equivale, sin embargo, a aclarar la posibilidad de comprender el ser en general, perteneciente a la constitución de este ente que denominamos presencia*²⁵.

Después de todo, el ser de los seres humanos es radicalmente diferente del ser de los demás entes del mundo. Para Heidegger, el *Dasein* es necesariamente ese ente que conlleva la cuestión del sentido del ser: *Ese ente que somos cada vez nosotros mismos y que tiene, entre otras posibilidades-de-ser, la posibilidad-de-ser del preguntar, la aprehendemos terminológicamente como Dasein*²⁶. Y es exactamente en este punto de su obra que Heidegger²¹ entiende la analítica existencial del *Dasein* como un camino para pensar una *ontología fundamental*, es decir, las condiciones de posibilidad de la cuestión del sentido del ser.

Sin embargo, como indica Casanova, *la ontología fundamental no significa aquí superontología, sino que apunta mucho más a la comprensión de la necesidad de preguntarse en primer lugar sobre la posibilidad misma de la ontología*²⁷. La posibilidad de una ontología fundamental se articula, por lo tanto, necesariamente con la analítica existencial del *Dasein*, que a su vez está ahora en el centro de la meditación heideggeriana. Estas observaciones, aunque de carácter preambular, dado el escaso espacio de un artículo, ya nos reconfortan con nuevas perspectivas sobre la posibilidad de aprehender al “ser humano” como *Dasein* en el campo de la bioética.

Es muy difícil acceder a una concepción definitiva del *Dasein*. Según el propio Heidegger, *el ser-ahí sigue siendo incomparable, no admite ningún aspecto bajo el cual pueda subsumirse como algo conocido. (...) El ser-ahí interrumpe cada intento de explicación*²⁸. Sin embargo, desde una perspectiva panorámica capaz de aclarar, aunque sea provisionalmente, el *Dasein* heideggeriano, es posible comprender el giro paradigmático que aquí se propone, sobre todo en la dimensión de la acción, de la praxis. Esta es, sin duda, la gran repercusión de esta “nueva” perspectiva del hombre: el propio significado atribuido a lo que significa “actuar”, en el horizonte de la bioética, proviene de una perspectiva empobrecida del concepto de humano.

Como advierte Heidegger, *el significado dado a la acción se basa en última instancia en la interpretación de lo que es pensar*²⁹. Pero donde la acción se concibe como la producción de un efecto, esta relación ya no es visible, y ninguna “filosofía de la acción” puede retornar al punto decisivo. Solo el trabajo de “destrucción” (*Destruktion*) del modo de pensar metafísico permite liberar el camino de otra comprensión del hombre y, por lo tanto, del actuar. Cuanto más logramos avanzar por este camino, más pensar y actuar sin dejar de remitir uno al otro:

*Desde hace mucho que aún no se piensa, con bastante decisión, la esencia del actuar. Solo se conoce el actuar como la producción de un efecto, cuya efectividad se evalúa por su utilidad. La esencia del actuar, sin embargo, está en con-sumar. Con-sumar significa: llevar algo al sumo, a la plenitud de su esencia. Llevarlo a esa plenitud, producir. (...) Por lo tanto, en un sentido propio, solo se puede con-sumar lo que ya es. Ahora bien, lo que es, antes de todo, es el Ser. El pensamiento con-suma la referencia del ser a la esencia del hombre. No la produce ni la efectúa. El pensamiento solo la restituye al ser, como algo que le ha sido dado por el propio Ser*³⁰.

Quizá el gran “giro” del concepto heideggeriano de *Dasein* consista en la disolución del modelo dual, sujeto-objeto, en el que el *pensar* y *actuar* se encuentran en una comunión fantasiosa. El *Dasein* está, desde siempre, lo quiera o no, lo sepa o no, en un determinado contexto significativo. Es decir, siempre está en el desvelamiento (*aletheia*), en el aparecer, en el mostrarse de las cosas, actuando y reaccionando de acuerdo con un determinado modo de desvelar que se presenta en el interior de cada situación.

Fogel lo dice bien cuando explica: *no es que lo real sea algo sub-existente, apático, indiferente, al que se acopla, se pega, se moldea algún sentido, alguna interpretación. (...) todo lo que es y hay, solo es y hay, porque ya es siempre solo y tan solo sentido expuesto, concretado, realizado. En ese sentido, el hombre no es el autor de esta interpretación, sino que también es obra, resultado, consecuencia. No hay quien*³¹. El *Dasein*, históricamente arrojado (*Geworfen*) en el uno (*das Man*), siempre está inmerso en la habladuría (*Gerede*).

Aquí se han citado por primera vez dos conceptos importantes, y es necesario aclararlos. El primero, “uno”, era utilizado por Heidegger para referirse a algo que está presente en todos nosotros. El uno quita el peso y la experiencia de la angustia (*Angst*) del *Dasein*, haciendo posible reconfigurar la condición original y auténtica del humano como ser-en-el-mundo. El concepto puede comprenderse

desde una cierta visión de sentido común, de la opinión pública o de la propia *doxa* griega. El *Dasein* tiende a interpretarse a sí mismo en cuanto “cosa”, estar-ahí (*Vorhandenheit*), sin comprender lo obvio sobre su naturaleza como *ser-en-el-mundo*, en contraste con las demás entidades de que se ocupa. Para Sloterdijk, *ni siquiera el lenguaje del uno dice alguna cosa propia, solo participa en la habladuría*³².

La habladuría es, por lo tanto, la reducción de las posibilidades del discurso (*Rede*) al parloteo, al hablar indolente, al chisme, a la cháchara, a la charla. La habladuría es el habla desarraigado de la situación particular y de la experiencia de *Dasein* particular, transmitiendo la interpretación general, de lo impersonal, del uno. Y aquí hay que recurrir aun a otro concepto: la curiosidad (*Neugier*), caracterizada por la constante necesidad de novedad, de lo que siempre es nuevo. El curioso parlanchín siempre está en busca de la novedad.

La habladuría y la curiosidad dan lugar a la ambigüedad y la duplicidad. Cuando se habla sobre todo, se presentan como resueltas cuestiones cuya naturaleza debería ser de constante apertura, aporía. En este ruido constante, en el que nos encontramos históricamente arrojados (*Geworfen*), hay una tendencia de sumisión al uno, al “ellos”, a lo que dicen y hacen, y a este proceso Heidegger le da el nombre de “caída” (*Verfallen*). La propia relación con otras entidades cuyo modo de ser es como el del *Dasein* sigue estando contaminada por el uno. Para Heidegger, el convivir en el uno no es indiferente, sino tenso, porque se trata de un *vigilarse unos a otros, un secreto y recíproco espionaje. Bajo la máscara del altruismo, se oculta un estar contra los otros*³³.

La propia reducción del humano al sujeto, como intentamos investigar en este trabajo, es uno de los productos de la “caída” del *Dasein* en la habladuría del uno. Lo que está demasiado cerca para ser evidente, la propia interpretación de nuestro modo de ser como existencia (*ek-sistencia*) en la apertura del *ahí*, es prontamente cubierta por el ruido de la habladuría, que potencia una constante fuga hacia el ámbito impersonal del “ellos”, del “nosotros”, del “uno”. Según Schuback, Heidegger usó “existencia” para designar toda la riqueza de las relaciones recíprocas entre el *Dasein*, *el ser*, y *todas las entificaciones, por medio de esta entificación privilegiada: el hombre. En este acepción, solo existe el hombre. La piedra es pero no existe. El coche es pero no existe. Dios es pero no existe*³⁴.

Perdido en esta confusión, de la que también forma parte, el *Dasein* se vuelve sordo a su voz interior, a la llamada de “algo” que lo invita a convertirse en sí mismo, reuniendo todas sus posibilidades.

Una nota importante sobre este aspecto se encuentra en Hervé Pasqua: *Los otros no significa: el resto de los hombres además de mí, de los cuales el yo se disociaría. Los otros son más bien aquellos de los que, más a menudo, no nos distinguimos nosotros mismos, entre los que también nos encontramos*³⁵.

Aun según Pasqua, *perdiéndose en la publicidad del Nosotros y de su habladuría, él [el yo] hace, a fuerza de escuchar el Nosotros, oídos sordos a sí mismo. Si el Dasein debe ser capaz de ser reconducido, retirado de esta pérdida donde ya no se escucha a sí mismo... aún le es necesario poder encontrarse primero a sí mismo, a quien ha hecho y sigue haciendo oídos sordos, no teniendo oídos más que para el Nosotros. Esta habladuría exterior, este ruido ensordecedor de las palabras de los habladores, este canto de sirenas que ejerce su seducción en la vida cotidiana, en una palabra la tiranía del Nosotros, está dilacerada por la llamada silenciosa de la conciencia que reconduce el Dasein a sí mismo: “Aquello que, al llamar, da a entender, es la conciencia”*³⁶.

La *llamada* (*Ruf*) es, por lo tanto, un grito silencioso que resuena en el interior del *ahí*, como un eco que viene de lejos. Pero ¿cómo colocarse a la escucha de esta llamada? ¿Cómo “silenciar” la habladuría en el interior del *ahí* y permitirse escuchar la llamada que viene de lo longinquo a lo longinquo? La filosofía es este *darse cuenta de eso*, dice Fogel, para *entrar en ello*³⁷. Apropiación tan necesaria como distante en el campo de la bioética.

Consideraciones finales

Este trabajo trató de delinear, aunque de manera sucinta, los contornos de una nueva interpretación de lo humano. Por medio de breves notas sobre la pobreza de la idea del humano en cuanto sujeto, buscamos esbozar elementos para una apropiación del concepto de *Dasein*. Entendemos que esta perspectiva, desde Heidegger, puede contribuir para cambiar los paradigmas o —para mantenernos en el léxico heideggeriano— para un “otro principio” (*anderen Anfang*) de conceptos importantes en el campo de la bioética.

Este campo se encuentra hace mucho en horizontes de problematización sedimentados por una determinada interpretación del ente. En ese sentido, el giro paradigmático que ahora proponemos pretende afrontar el soterramiento de estas significaciones originales, permitiendo una profunda relectura de conceptos como justicia, autonomía y toma de decisiones, todos ellos herederos de la metafísica de la modernidad y desfigurados de sus profundas posibilidades. Por esta razón, no nos alejamos del

sentido original de la ética, sino que buscamos, de una manera siempre nueva, producir pequeñas modulaciones de los supuestos que se sedimentaron a lo largo de la tradición.

En ese sentido, cualquier reducción del “ser” humano a lo meramente corporal o mental, o incluso a la suma de ambos, es el resultado de un error, un perderse, un fundirse en el uno. Aunque la existencia

del *Dasein* no es solitaria, siendo incluso imposible ser un absoluto sí mismo, independiente de los demás, es necesario distinguirse de los demás, sustraerse al dominio ajeno. Después de todo, poseído por el uno, ya no es posible reconocerse, y desaparecemos en el “nosotros”. Interpretarse en cuanto sujeto es ceder a la invitación tiránica del uno, es desaparecer en el ruido del nosotros.

Referencias

1. Heidegger M. Caminhos de floresta. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian; 2002. p. 97.
2. McNeill W. The time of life: Heidegger and ethos. New York: Suny; 2006. p. 11. Tradução livre.
3. Haar M. Heidegger and the essence of man. Albany: State University of New York Press; 1993. p. 86. Tradução livre.
4. Heidegger M. Op. cit.
5. Haar M. Op. cit. p. 87. Tradução livre.
6. Heidegger M. Nietzsche. Rio de Janeiro: Forense; 2007. v. 2. p. 126.
7. Nietzsche F. A gaia ciência. Lisboa: Guimarães; 2000.
8. Nietzsche F. Assim falou Zaratustra. Rio de Janeiro: Nova Cultural; 2005.
9. Nietzsche F. Op. cit. 2000. p. 239.
10. Cabral AM. Heidegger e a destruição da ética. Rio de Janeiro: Editora UFRJ; 2009. p. 18.
11. Cabral AM. Op. cit. p. 19.
12. Heidegger M. Op. cit. 2007.
13. Heidegger M. Op. cit. 2007. p. 127.
14. Heidegger M. Serenidade. Lisboa: Instituto Piaget; 2001.
15. Castro JC. A humanidade esquecida: a ciência na esteira da “metafísica da modernidade”. Princípios [Internet]. 2016 [acesso 30 out 2020];23(42):125-50. p. 138. DOI: 10.21680/1983-2109.2016v23n42ID9046
16. Heidegger M. Heráclito. Rio de Janeiro: Relume Dumará; 1998. p. 102.
17. Fogel G. Homem, realidade, interpretação. Rio de Janeiro: Mauad X; 2015. p. 13.
18. Fogel G. Op. cit. p. 16.
19. Kierkegaard S. The concept of anxiety. Princeton: Princeton University Press; 1980. p. 42.
20. Fogel G. Op. cit. p. 17.
21. Heidegger M. Ser e tempo. Petrópolis: Vozes; 2006.
22. Schuback MSC. A perplexidade da presença. In: Heidegger M. Op. cit. 2006. p. 15-32. p. 17.
23. Schuback MSC. Op. cit. p. 18.
24. Casanova MA. Compreender Heidegger. Petrópolis: Vozes; 2009. p. 89.
25. Heidegger M. Op. cit. 2006. p. 303-4.
26. Heidegger M. Op. cit. 2006. p. 42.
27. Casanova MA. Op. cit. p. 79.
28. Heidegger M. Mindfulness. Norfolk: Continuum International Publishing Group; 2006. p. 288. Tradução livre.
29. Heidegger M. Sobre o humanismo. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro; 1995. p. 24.
30. Heidegger M. Op. cit. 1995. p. 23-4.
31. Fogel G. Op. cit. p. 54.
32. Sloterdijk P. Critique of cynical reason. Minneapolis: University of Minnesota Press; 2001. p. 197. Tradução livre.
33. Heidegger M. Ser e tempo. Op. cit. 2006. p. 239.
34. Schuback MSC. Notas explicativas. In: Heidegger M. Ser e tempo. Op. cit. 2006. p. 561-82. p. 562.
35. Pasqua H. Introdução à leitura do Ser e Tempo de Martin Heidegger. Lisboa: Instituto Piaget; 1993. p. 67.
36. Pasqua H. Op. cit. p. 135.
37. Fogel G. Op. cit. p. 57.

Participación de los autores

Ambos autores colaboraron en la revisión bibliográfica. João Cardoso de Castro redactó el manuscrito. Murilo Cardoso de Castro realizó la revisión crítica del manuscrito.

Correspondencia

João Cardoso de Castro – Centro Universitário Serra dos Órgãos, Av. Alberto Torres, 111 – Alto CEP 25964-004. Teresópolis/RJ, Brasil.

João Cardoso de Castro – Doctor – joaocardosodecastro@gmail.com

 0000-0002-3811-405X

Murilo Cardoso de Castro – Doctor – murilocdecastro@gmail.com

 0000-0001-8809-5443

