

# ARTÍCULOS

<http://dx.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v64n158.40482>

## LA FRONTERA ENTRE LO HUMANO Y LO INHUMANO COMO PROBLEMA HERMENÉUTICO



### THE BOUNDARY BETWEEN HUMANITY AND INHUMANITY AS A HERMENEUTIC PROBLEM

ENVER JOEL TORREGROZA LARA \*  
Universidad del Rosario - Bogotá - Colombia

.....  
*Artículo recibido: 25 de octubre de 2013; aceptado: 20 de enero del 2014.*

\* [enverj.torregroza@urosario.edu.co](mailto:enverj.torregroza@urosario.edu.co)

#### **Cómo citar este artículo:**

**MLA:** Torregroza Lara, E. J. "La frontera entre lo humano y lo inhumano como problema hermenéutico." *Ideas y Valores* 64.158 (2015): 9-20.

**APA:** Torregroza Lara, E. J. (2015). La frontera entre lo humano y lo inhumano como problema hermenéutico. *Ideas y Valores*, 64(158), 9-20.

**CHICAGO:** Enver Joel Torregroza Lara. "La frontera entre lo humano y lo inhumano como problema hermenéutico." *Ideas y Valores* 64, n.º158 (2015): 9-20.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

**RESUMEN**

Comprendemos la necesidad de abandonar visiones de la naturaleza humana onmicomprensivas y definitivas; sin embargo, los desarrollos tecnobiológicos y tecnobiocráticos parecen obligarnos a la paradoja de tener que proponer límites para lo humano, sin poder creer en ellos como antes. Tal paradoja, que opera tanto en las expectativas epistémicas de las ciencias naturales y humanas, como en el debate y la opinión pública en el mundo globalizado, también reta a la filosofía: ¿por qué resulta necesario trazar esa frontera entre lo humano y lo inhumano? ¿Qué tipo de frontera puede ser? ¿Es posible trazar esa frontera?

*Palabras clave:* antropología filosófica, antropología funcional, cuidado del ser.

**ABSTRACT**

We understand the need to abandon all-encompassing and definitive perceptions of human nature. However, techno-biological and techno-biocratical developments seem to paradoxically require us to propose boundaries for what is human without being able to believe in these boundaries as before. Such a paradox, which operates both in the epistemic expectations of the natural and human sciences and in debate and public opinion in the globalized world, also poses a challenge to philosophy. Why is it necessary to draw this boundary between the human and the non-human? What type of boundary might this be? Is it even possible to draw such a boundary?

*Keywords:* philosophical anthropology, functional anthropology, care of the self.

### La delimitación de lo que somos

Desarrollar un proyecto de antropología filosófica implica un doble reto. Para comenzar, se debe lidiar con una problemática compleja, difícilmente separable de otras preocupaciones filosóficas. La cuestión del hombre debe ser planteada de una forma tal, que permita identificar el foco de atención a partir del cual una multiplicidad siempre creciente de inquietudes va a ser abordada: lo que a menudo se sobreentiende como el deber de formular una pregunta de orden ontológico en el molde de las cuestiones socráticas. La pregunta “¿qué es el hombre?” pareciera entonces convertirse en el procedimiento privilegiado para dar cuenta filosóficamente de la cuestión “de fondo”, otorgándole un punto de convergencia a inquietudes que podrían dispersarse en otras áreas de reflexión o incluso de investigación científica. Al fin de cuentas, la filosofía pareciera ser eso: una ocupación de quienes indagan *en profundidades*. Pero incluso en tal caso, la dificultad radicaría en cómo entender ese modo de preguntar focalizado que atrae como un vórtice gravitatorio las demás cuestiones que estarían asociadas con el título “ser humano”. No bastaría con lanzarse a buscar un equipo adecuado de exploración para iniciar una travesía filosófica, en aras de encontrar –en algún lugar distante– la roca dura y firme de una substancia sobre la cual edificar todo lo demás. Al plantear una pregunta así, no podemos pretender que su respuesta, si la hay, se encuentre en un lugar muy lejano de nosotros mismos. Hay un hecho de entrada que no cabe desconocer: ya somos de algún modo y, por ello mismo, tenemos alguna idea de lo que estamos siendo. La respuesta en cierto sentido nos “precede”, y el viaje que se pretende iniciar con el objetivo de buscarla ya la supone. Al mismo tiempo, el hecho mismo de preguntarnos por nuestro ser es un indicio de que no basta con mirar lo que creemos que somos para calmar un asombro o una inquietud en la que no dejamos de recaer. Esto revela que el preguntar mismo puede llegar a ser más importante que la obtención de una respuesta definitiva; que lo que vale es mantener vivo el viaje, y no el arribo a una meta fija. Por ello, puede decirse que la pregunta filosófica parece estar apuntando hacia otro lado; no hacia una respuesta estable que acalle nuestra inquietud, sino más bien en la dirección de comprender por qué la estamos planteando, por qué nos estamos preguntado algo así, qué sentido pueda tener preguntarse por el “ser *del* hombre”.

Lo dicho nos conduce rápidamente a identificar el otro reto de la antropología filosófica: aquel de hacerla viable, ya que la idea misma de antropología filosófica es el primer problema filosófico que esta enfrenta. ¿Cómo es posible un proyecto así? ¿Qué herramientas ha de usar para llevar a cabo su tarea? Estas son preguntas que requieren saber para qué hacemos antropología filosófica; que exigen averiguar qué es

lo que indagamos cuando nos preocupamos por el problema filosófico del hombre. A raíz de estas interrogaciones, nuevamente se asoma una paradoja, pues la antropología filosófica requiere de sí misma, como condición previa, para ser posible, no solo porque la pregunta filosófica por el ser del hombre obliga a tratar con ese hombre de las preguntas filosóficas, el *homo philosophicus*, sino también porque hay que pensar en el problema humano, en el problema *para* el hombre que trae consigo, de manera implícita, este proyecto. ¿A qué carencia responde la antropología filosófica y qué *función* cumple?

Es ya casi un lugar común aceptar que la antropología filosófica es un proyecto que tuvo auge solo hasta el siglo xx, aun cuando se puedan rastrear notables antecedentes de semejante empeño siglos antes, aunque siempre en tiempos llamados “modernos” (cf. Torregroza 73-155). El surgimiento explícito de la problemática antropológica, desde una perspectiva filosófica, no ha conducido, sin embargo, a identificar una definición del hombre, sino que, desde un comienzo, ha señalado su carácter indefinido como algo inseparable de su modo de ser. Según esto, no se trata simplemente de que sea difícil definir al hombre, sino que su ser consiste en resistirse a la definición. Apelando a un lenguaje paradójico, propio de un acontecimiento deconstructivo que ya estaba en obra, resuenan aquí las palabras de Max Scheler: “La indefinibilidad es parte de la esencia del ser humano” (307). Lo que no es necesariamente un “problema”, en sentido negativo. Por el contrario, se trata de un modo de responder que no solo nos descargaría del peso contenido en una imperiosa búsqueda teórica de respuestas finales, revelando incluso su liviandad, neutralizando su impacto vital, sino que señala explícitamente un programa antropológico, en la forma de un camino a seguir, no solo para la filosofía que quiera ser “antropológica”, sino para el hombre que quiera ser hombre. No es fácil deshacerse del impacto pragmático de esta hipótesis. No hay definición del hombre que no lo transforme, decía Nicolás Gómez Dávila, o, dicho en lenguaje kantiano, no hay antropología sino en sentido pragmático (cf. Gómez Dávila 2005 17).

### **El sentido del hombre**

No en vano, cuando se piensa contemporáneamente en los problemas del hombre con su ser, el asunto que se asoma es el de un ser con problemas de *sentido*. Lo que se puede interpretar de maneras diversas. A menudo lo que se quiere decir con esto es simplemente que su *razón de ser* no está establecida *a priori*, como si toda la cuestión se redujera a encontrar una justificación para la existencia de un ser que tiene serias dificultades en el proceso de encajar en medio de un plan que parece no haberlo previsto. Un plan que, si lo incluyera, lo haría mediante algún

forzado artificio que violentaría sus propios límites –los del plan y los del hombre–, poniendo en riesgo su suficiencia, desnudando su debilidad; por lo que el hombre no sería solo una molestia adosada al orden originario, sino la mayor amenaza para su estabilidad. En tal caso, sería poco probable que se desplegara la energía suficiente, el gasto ontológico necesario, para forzar la *invención* de un lugar fuera de todo lugar, precisamente para algo que no lo tiene –y que, por ello, podría decirse que no lo merece–. Esto sería como arriesgarlo todo en virtud de un ser incómodo, innecesario y, sobre todo, peligroso. Una verdadera amenaza para la seguridad ontológica del cosmos. A este ser sobrante no le quedarían entonces más opciones que asumir todos los papeles que pueda simular, usurpando posiciones que no le corresponden, o salir rápidamente de un ordenamiento semejante que, evidentemente, no sería el suyo. En la huida, las cargas se invertirían, convirtiéndose el cosmos en un problema para el hombre y no al revés.

Sin embargo, el problema del *sentido* de un ente cuyo sentido no está definido, no se reduce a indagar su *razón de ser*. No se niega con esto que la pregunta por el lugar del hombre en el cosmos sea una inquietud significativa que atraviesa la antropología filosófica, y no solo desde que Max Scheler la usó como título para el libro que se ha considerado “fundacional” –o sintomático– en los desarrollos de este campo de reflexión filosófica durante el siglo xx. Pero un examen atento a la pregunta pronto revela que la inquietud no es tanto la de buscarle ocupación y función al ser humano en un cosmos cuyo sentido y funcionamiento ya están claramente prefigurados, al no haber ya siquiera un “cosmos” en el cual tener o no tener cabida. Más bien, este análisis apunta a indagar si algo así como “el hombre” es posible, ha sido posible o lo será, y, por ende, si es factible un mundo humano. La pregunta por el lugar del hombre en el cosmos deviene entonces en una búsqueda de un hogar para el ser humano, de una casa en la que él pueda habitar; de un mundo, el mundo de la vida del hombre (cf. Husserl 1965, 1991; Blumenberg 2007 12, 2013 y Marquard 2006 107), en el que aquello que invocamos con la palabra “humano” adquiera *posibilidades de ser*.

Una “radicalización” ontológica de la pregunta antropológica se manifiesta entonces como un paso necesario en su comprensión, señalando otras dimensiones de los retos que semejante tarea debe enfrentar. Por ello, tampoco podemos reducir la indefinición de lo humano a las dificultades que tiene un ser para otorgarle una orientación a su existencia entre las múltiples opciones que se le plantean –lo que se suele entender como “sentido de la vida”–, de tal forma que las actividades cotidianas que realiza parezcan estar al servicio de una causa “superior”. Por supuesto que un cuestionamiento como este también está directa o indirectamente implicado en toda reflexión filosófica sobre el sentido

del hombre. Pero tales formas de plantear el problema aún suponen que preexiste un ser humano que se encuentra con dificultades, lo que es ya asumir que hay algo en el hombre que está, de una forma u otra, definido.

El cuestionamiento filosófico no solo debe señalar las dificultades de un ser para encontrarle sentido a su existencia, sino también la *indefinibilidad* –y no solo la mera “indefinición”– del sentido de su ser, lo que invita a pensar, de paso, en el *sentido del ser* y en el *ser del sentido* –lo que vendría a ser lo mismo–. El que no esté claro qué sea el hombre, nos indica que no es evidente que algo así como el hombre *exista*. Hablar del “hombre” podría perder sentido y puede que antes no lo haya tenido, o que *hoy* no lo tenga. Lo que en un principio podría parecer solo un grave problema de orientación, se revela prontamente como un problema ontológico; lo que urge no es que le encontremos algún sentido a nuestras vidas –eso al fin y al cabo lo hacemos y nos suele funcionar–, sino que hagamos algo para que el sentido de lo humano no se diluya entre nuestras manos, esto es, para que lo humano del sentido permanezca vivo, para que lo humano del ser permanezca como una llama que hay que mantener viva –haya sido o no hija de un robo, un regalo o un préstamo–, como una nave que hay que mantener a flote.

### **Antropología funcional**

Para decirlo con una expresión ya usual en la filosofía del último siglo, el hombre es un *ser abierto* (cf. Heidegger 2003 §24 111; Gehlen 1980 39; Agamben 52-66 y 106-115). No se trata, sin embargo, de cualquier tipo de indeterminación, pues muy rápidamente la filosofía encontró en semejante apertura un reconocimiento de nuestra inseguridad ontológica constitutiva, al mismo tiempo que halló, paradójicamente, la principal condición de posibilidad de una existencia que podría llamarse *humana*. Que el hombre sea un ser abierto quiere decir que está expuesto al ser, y que en su apertura el ser se abre. El *Dasein*, del que habló Heidegger, no es simplemente un ser-ahí, sino también –o quizás “más bien”– el *ahí* del ser (cf. Rivera 454); es decir, ese extraño lugar –pues no es un lugar en propiedad– en el que el ser se hace a su vez posible como sentido.

El problema del hombre, asumido por una antropología filosófica pos-heideggeriana, no puede reducirse, por ello, a la búsqueda del sentido unívoco de una expresión útil para delimitar el ente principal de una ontología regional. Heidegger igualó la antropología filosófica de su tiempo con una ontología regional (cf. 2003 §10 48-49), sin ver que esta crítica conducía a subrayar las posibilidades, abiertas también por su propio proyecto filosófico, de una antropología entendida no de manera sustancial, sino *funcional*. Ni siquiera el proyecto teóricamente asumido de caracterizar al menos –y no ya “definir”– el ser del hombre

resulta suficiente para responder al reto planteado por la constatación de la indeterminación esencial de su ser.

Que la antropología tenga una tarea significa que tiene una *función*: elaborar una comprensión del hombre que le permita mantenerse a flote, sin hundirse en las profundidades de la ausencia total de sentido o en el océano, igual de perverso, en el que absolutamente todo lo tiene (cf. Blumenberg 1992 66). No porque al final del ejercicio, del despliegue de la tarea, encontremos el recurso de flotación definitivo, el que sí necesitábamos, sino porque en el mismo esfuerzo de mover los brazos para mantenerse sobre el agua ya habita el hombre, la nave que somos. Al asomarse a los abismos de su carencia esencial de ser, el hombre moderno se encontró con un *trabajo* y no simplemente con una pregunta de escuela que debía ser escolásticamente asumida: el *trabajo* de hacernos a un mundo en el cual tengamos lugar, la tarea de hacernos a nosotros mismos, no para consumir un proyecto y cancelar con ello toda inseguridad de fondo, sino para mantenerse vibrante como proyecto, lidiando cada nuevo día con la tarea de mantenerse navegando. Aunque Heidegger subrayó la necesidad de esa tarea, se empeñó en defender como válido un solo modo de navegación: el heroico trabajo de hacerse *auténticamente* a sí mismo (también Ortega tiene una idea similar: cf. 397-398, 410 y 418; Marías 27), que desemboca en la soledad, al despreciar la prosaica elaboración de lo que somos, al no valorar lo suficiente nuestra condición de entrada como pluralidad (cf. Arendt 131) de navegantes ya embarcados.

El reconocimiento de la ausencia esencial de ser del hombre, aquello que antropológicamente se ha denominado también su ser *carencial* (*Mängelwesen*) (Gehlen 1980 22 y 36, 1993 65-66; Marquard 2001 15-31), es, por supuesto, una respuesta a la pregunta por su ser, no una constatación de un misterio que deja sin tratar un problema que, mal que bien, no podemos eludir o desplazar al terreno de una preocupación especializada de filósofos ociosos. Los problemas con la realidad del hombre de nuestra época han puesto de manifiesto que nuestro modo de ser consiste justamente en eso, en tener problemas con la realidad. Cuando nos asomamos al vórtice de nuestra problematicidad ontológica constitutiva, encontramos que nuestro ser es un signo de interrogación. “Somos un signo por interpretar”, dice un verso de Hölderlin (195 II). Un signo que no permanece constante, sino que inquietamente se sacude, como “una aguda flecha en el viento”, como dice Gómez Dávila (cf. 2002 13-14). O dicho con el estilo de Hans Blumenberg (1992), cuando recuerda la famosa fábula de Higinio citada por Heidegger en el corazón de *Ser y tiempo*, el hombre es una “inquietud que atraviesa el río” y que, mientras dura, permanece jugando con las olas.

A la hora de describir el problema metafísico del hombre moderno, el diagnóstico de Heidegger es el correcto: el asunto de la realidad de nuestro ser es tener problemas con la realidad, en un modo de ser preguntón, en el que el principal cuestionamiento somos *nosotros mismos*. Por lo que la existencia humana es inquietud, cuidado, cura, *Sorge*, de cara a nuestra finitud, esto es, frente al hecho fundamental de que la problemática realidad con la que nos enfrentamos día a día nos supera, es inconmensurable con nosotros, *si dirigimos la mirada hacia el fondo de todas las cosas*. Incluso, la reacción filosófica *básica* propuesta por Heidegger a la problematización constitutiva del hombre también es la correcta. Si asumimos la verdad indicada por el verso de Hölderlin, “Somos un signo por interpretar”, la reacción humana al problema del hombre no puede ser otra que devenir *hermeneutas* de nuestra propia existencia –continuamente puesta en cuestión–, ser intérpretes de nuestro tiempo, para salvaguardar su significatividad.

### **El modo de ser prosaico como cuidado del ser**

Pero la filosofía de Heidegger, como la de muchos otros, tiene una vocación de heroísmo épico. Su preocupación fundamental es el ser, no el hombre, con lo que su pensamiento apunta hacia un espacio –claramente lejos de este mundo cotidiano, presente o moderno–, en el que hombres y dioses se rozarían, encontrándose o perdiéndose mutuamente. Con ello, es cierto, logra sacudir la problemática antropológica, formulada explícitamente a comienzos del siglo xx, de la ingenuidad *óptica* de las ciencias modernas, al mismo tiempo que permite darnos cuenta de que el problema del ser del hombre no había sido planteado en los sistemas metafísicos heredados de la antigüedad y del cristianismo medieval. Sin embargo, semejante proceder metodológico subordina también la preocupación antropológica a servir como una mera escala en el viaje hacia el ser, queriendo siempre cruzar por los ámbitos de la medianía, de la cotidianidad y del mundo de la vida de los hombres, únicamente para llegar con prontitud a la playa de la *desocultación* del Ser; un lugar al que el filósofo no arribaría nunca plenamente, en su viaje solitario, en su ceguera constitutiva, como en una novela de suspenso en la que el nudo nunca se desata, en la que el misterio jamás se deshace (cf. Blumenberg 2002 125-127). Habría que decir que el filósofo del ser apenas llega a unas cuantas millas de la costa, montado en su humilde y frágil nave de conceptos, desde donde mira con envidia al poeta, que *ya* en la exótica isla se habría encaramado en el volcán, saltando desde su cima con el fin de atrapar con sus manos mortales el rayo de los dioses, para caer, como es de esperarse, en la caldera de lava. Un impulso filosófico como el de Heidegger pasa como un huracán por este mundo prosaico en el que vivimos los hombres. Y mientras los más trabajamos



en mantener una existencia significativa a nuestra escala, y no medida con el patrón de los inmortales, el héroe épico filosófico aboga por ir al encuentro directo con la verdad, clamando por vivir de cara a la metafísica (cf. Heidegger 2007 §1-3), dispuesto temerariamente a diluirse en el ser de la tierra firme, a hundirse sin escafandra y reserva alguna de oxígeno en el fondo del mar, donde solo hay ciudades ideales hundidas, criaturas mitológicas o, en su defecto, sus cadáveres titánicos.

Lo propio de los hombres es la tarea prosaica y cotidiana de urdir nuestro espacio significativo de existencia, oscilando inquietamente entre la ausencia plena de sentido y la árida rigidez de un mundo en el que todo está explicado. La filosofía misma, en su proyección antropológica, también se puede acomodar a esta escala, a un heroísmo de tamaño humano, desplegando sus procedimientos y estrategias hermenéuticas para mantener la significatividad a flote, para hacer que navegue cada día la *nave que somos* (cf. Torregroza 493-507). Si los filósofos tenemos vocación de buzos, como amantes de las profundidades, podemos procurar hacer nuestra tarea de revisar el fondo del casco y la quilla de nuestros barcos, admirarnos y ayudar a otros a admirar el “azul profundo del mar”, reflejo del azul profundo del cielo, y, de vez en cuando, ir lo más hondo que podamos; pero solo *para volver*, pues la vida humana, nuestra tarea y trabajo diario, permanece en la cubierta, al amparo del maderamen, donde las exigencias cotidianas de mantenernos a flote no se agotan, sino que renacen todos los días. Aquí no se está argumentando en absoluto nada nuevo, pues ya el mito de la caverna señala que nuestro viaje en el ejercicio filosófico es de *ida y vuelta*, que no solo es el recorrido de todo héroe, sino también el viaje hermenéutico, el del círculo hermenéutico; aunque, a diferencia de Platón y siguiendo a Hannah Arendt, no habría que poner a buzos de profundidad –ni mucho menos a Ícaros profesionalizados– a fungir de reyes de la polis flotante.

Lo anterior implica que es posible apostarle a una elaboración plástica de fronteras móviles de lo humano, más que proteger nuestra indefinición esencial de las amenazas contemporáneas. El riesgo, en ese sentido, reside en caer en una solidificación de aspectos de nuestra condición histórica y experiencia existencial en los que nuestra humanidad no se agota. Lo humano está, pues, construido en cada caso en función de la protección de nuestros mundos de la vida, nuestras elaboraciones culturales, que le otorgan un horizonte de sentido a nuestras acciones, respecto de la inhumanidad potencial contenida en la reducción de nuestra humanidad a cualquier dimensión parcial de la existencia, a cualquier particular interpretación, científica o no, teológica o no, de nuestro “ser”. Estamos al cuidado de nuestro propio ser, y esto significa mantenernos al cuidado de nuestro misterio, protegerlo de la pretensión

de agotarlo en explicaciones científicas, en definiciones jurídicas o políticas, en creencias teológicas. Nuestro ser se da por ello, en cada caso, en concretos modos de ser como tarea o trabajo oscilante. Modos de ser que van, en un extremo, desde la configuración de contornos para no diluirnos en la nada, tomando prestado, cuando sea necesario, lo que fuere funcional para vestirnos temporalmente, hasta el otro extremo, en el que, trasladándonos continuamente, y desplazándonos de las zonas de control conceptual, escapamos a una sustancialización que siempre será impostada, violenta y bárbara, si se la asume como respuesta definitiva. En medio de este trabajo oscilante habita el hombre y su tarea, la de permanecer al abrigo y abrigar su zona “propia”, su mundo de posibilidades vitales cada día conquistado.

### **Conclusión: el reto antropológico**

La pregunta fundamental de la antropología filosófica no puede ser considerada como una cuestión de menor rango en sentido práctico. Hoy en día, el ser del hombre está en juego. Qué podamos entender por ser humano o por humanidad resulta decisivo para nuestra vida diaria, no solo porque de ello depende que podamos vivir una vida con sentido, en el plano personal o social, sino porque de ello también depende el aparato jurídico-político que establece los límites a las acciones humanas, la interpretación de los conceptos morales en los que se basan nuestras valoraciones del mundo y nuestras decisiones, el sentido de la práctica médica y el futuro de la investigación biológica, y, finalmente, pero en un lugar no menos importante, nuestra relación con la naturaleza en general y no solo con la propia, por proponer algunos ejemplos. Resulta evidente que tales problemas acuciantes no pueden ser tan solo “resueltos” mediante la formulación de definiciones acabadas de lo humano que “cancelen” nuestros terrores y nuestras angustias, generados por las amenazas continuas de una vida sin sentido en un universo inhumano. No solo porque las definiciones no “cancelan” la angustia o el terror, así sean un valioso recurso para su elaboración, mediante el simple gesto de la denominación. La cuestión no es, en cada caso, de mero conocimiento teórico lógicamente satisfactorio, de tranquilidad construida a punta de fronteras categoriales y de conceptos estables, así no neguemos la necesidad de la ilusión jurídico-política de la estabilidad, y así consideremos que los conceptos cumplen una función importante a la hora de navegar. El problema, más bien, radica en el asunto práctico de las decisiones que hemos de tomar, de las acciones que hemos de realizar y, más básico aún, de los modos como hemos de vivir. Cuando decimos que el ser del hombre está en juego, decimos al mismo tiempo que el sentido de lo humano corre riesgo; que el hombre esté bajo amenaza significa que la posibilidad misma de la significatividad peligra.

Pero no porque esto sea una consecuencia necesaria de “la modernidad”, antes bien, es porque el mundo moderno es el escenario en el que se hace descaradamente evidente, de una forma que no deja de revestir alguna novedad, la problematicidad ontológica constitutiva del hombre.

La pregunta que hay que hacerse, por lo tanto, no es “¿qué es el hombre?” sino, más bien, “¿cómo es posible el hombre?” o, en otras formulaciones complementarias, “¿cómo es posible hacerse a un mundo significativamente humano en el que nuestra existencia tenga algún sentido?” y “¿cómo es posible hacerse humanamente a una idea de hombre?”.

### Bibliografía

- Agamben, G. *Lo abierto. El hombre y el animal*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2006.
- Arendt, H. *La promesa de la política*. Barcelona: Paidós, 2008.
- Blumenberg, H. *La inquietud que atraviesa el río. Un ensayo sobre la metáfora*. Barcelona: Península, 1992.
- Blumenberg, H. *La posibilidad de comprenderse: obra Póstuma*. Madrid: Síntesis, 2002.
- Blumenberg, H. *Tiempo de la vida, tiempo del mundo*. Valencia: Pretextos, 2007.
- Blumenberg, H. *Teoría del mundo de la vida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- Gehlen, A. *El hombre, su naturaleza y su lugar en el mundo*. Barcelona: Sígueme, 1980.
- Gehlen, A. *Antropología filosófica. Del encuentro y descubrimiento del hombre por sí mismo*. Barcelona: Paidós, 1993.
- Gómez Dávila, N. *Textos I*. Bogotá: Villegas, 2002.
- Gómez Dávila, N. *Escolios a un texto implícito*. Bogotá: Villegas, 2005.
- Heidegger, M. *Ser y tiempo*. Trad. y notas Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Trotta, 2003.
- Heidegger, M. *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad*. Madrid: Alianza, 2007.
- Hölderlin, F. *Sämtliche Werke*. Ed. Friedrich Beissner. Stuttgart: Kohlhammer, 1970.
- Husserl, E. “Kant und die Idee der Transzendentalphilosophie.” *Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*. Hua VII. The Hague: Nijhoff, 1965. 230- 287.
- Husserl, E. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona: Crítica, 1991.
- Mariás, J. “El primer libro de Ortega.” Prólogo. *Meditaciones del Quijote*. Por José Ortega y Gasset. Madrid: Cátedra, 1984.
- Marquard, O. *Filosofía de la compensación*. Barcelona: Paidós, 2001.
- Marquard, O. *Felicidad en la infelicidad. Reflexiones filosóficas*. Buenos Aires: Katz, 2006.

Ortega y Gasset, J. "Pidiendo un Goethe desde dentro." *Obras completas*, t. IV. Madrid: Revista de Occidente, 1947.

Rivera, J. E. "notas." *Ser y tiempo*. Por Martin Heidegger. Madrid: Trotta, 2003.

Scheler, M. *Vom Umsturz der Werte*. Vol. III. Leipzig: Der Neue Geist, 1919.

Torregroza, E. *La nave que somos: hacia una filosofía del sentido del hombre*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2014.