

Información Importante

La Universidad de La Sabana informa que el(los) autor(es) ha(n) autorizado a usuarios internos y externos de la institución a consultar el contenido de este documento a través del Catálogo en línea de la Biblioteca y el Repositorio Institucional en la página Web de la Biblioteca, así como en las redes de información del país y del exterior con las cuales tenga convenio la Universidad de La Sabana.

Se permite la consulta a los usuarios interesados en el contenido de este documento para todos los usos que tengan finalidad académica, nunca para usos comerciales, siempre y cuando mediante la correspondiente cita bibliográfica se le de crédito al documento y a su autor.

De conformidad con lo establecido en el artículo 30 de la Ley 23 de 1982 y el artículo 11 de la Decisión Andina 351 de 1993, La Universidad de La Sabana informa que los derechos sobre los documentos son propiedad de los autores y tienen sobre su obra, entre otros, los derechos morales a que hacen referencia los mencionados artículos.

BIBLIOTECA OCTAVIO ARIZMENDI POSADA
UNIVERSIDAD DE LA SABANA
Chía - Cundinamarca

El *Dasein* tan lejos y tan cerca de sí mismo.
Una mirada a la comprensión del *Dasein* acerca de sí mismo
en la propiedad y la impropiedad

Trabajo de grado para obtener el título de filósofa

Laura Catalina Gómez Ricaurte

Directora

Dra. Amalia Quevedo

Universidad de la Sabana

Facultad de filosofía y ciencias humanas

Chía, Cundinamarca

Febrero del 2016

Este trabajo ha sido posible gracias al apoyo brindado por quienes creyeron y confiaron en él. Especialmente al Dr. Fernando Cardona por dedicación, paciencia y amor al conocimiento. También a la Dra. Amalia Quevedo con su labor de llevar los temas negativos a planos trascendentes.

La investigación va dedicada a mis padres y a mi hermano, al igual que a mis estudiantes y a mi prometido Tomás.

El hombre es un problema sin solución humana.

Nicolás Gómez Dávila

Tabla de contenidos

Introducción	5
1. El Dasein más cerca de sí mismo	7
1.1 El nacimiento del <i>Dasein</i> en la filosofía de Heidegger: la pregunta por el ser	7
1.2. Dasein: soy yo mismo	11
2. El Dasein y el otro: una mirada desde el no-yo cotidiano	19
2.1 ¿Con quién está el <i>Dasein</i> en la cotidianidad?: El coestar y el coexistir	19
2.2 ¿Cómo es el Dasein cotidiano?: La indiferencia	24
2.3 ¿Quién es realmente el Dasein cotidiano?: <i>Das Man</i>	28
3. El <i>Dasein</i> : una búsqueda por encontrarse a sí mismo auténticamente	33
3.1 La disposición afectiva del <i>Dasein</i> : el cuidado y la aperturidad	33
3.1.1 La disposición afectiva	33
3.1.2 El comprender	37
3.1.3 La Caída	43
3.2 Las posibilidades del Dasein: la muerte y la resolución	50
3.2.1 El Dasein y la muerte	50
3.2.2 La propiedad y la resolución	55
Conclusiones	59
Bibliografía	63

Introducción

En el 2009 el filósofo Peter Sloterdijk da una conferencia titulada *Muerte aparente en el pensar*. En ella, y a juzgar por el título, se plantea la idea, siguiendo aquí a Platón, de la necesidad de morir aparentemente para que merezca la pena hacer filosofía. Esta disciplina del pensamiento, en la que el filósofo plantea preguntas y busca problemas, suele preguntarse quién es el hombre. Esta pregunta, a la que últimamente respondemos con la cuestión y búsqueda de la identidad, no le es ajena al filósofo alemán Martin Heidegger.

En esta investigación, más que buscar soluciones al problema de la identidad, queremos ver cómo el hombre se pregunta a sí mismo por el qué es, y a esta respuesta cotidianamente respondemos de manera inapropiada. Buscarse a sí mismo en lo que no somos es quizás el más frecuente modo de perderse, la indiferencia que nos caracteriza hoy en día y las labores de la ocupación dan cuenta de la dificultad del hombre para ser alguien, o reconocerse a sí mismo como alguien auténtico. De este modo, trataremos sobre la pérdida del *Dasein* de sí mismo y la posibilidad de recuperarse.

Esta investigación se torna para nosotros importante, en tanto que la manifestación cotidiana del *Dasein* explicada por Heidegger se hace cada día más común a nuestras formas de vida. Que somos indiferentes no podemos negarlo y nuestro vivir se basa inminentemente en la ocupación, tampoco. De este modo, vamos poco a poco buscando si hay una posible salida y el porqué es necesario esto. Queremos, entonces, mostrar cómo Heidegger es tan agudo en su analítica de la cotidianidad que la situación aquí caracterizada la vivimos aún más de lo que podríamos pensar con las tecnologías actuales. Y cómo, tal como dice el título de la conferencia de Sloterdijk, es necesaria una muerte aparente para sobrevivir a una vida no aparente, sino real y que merezca la pena ser vivida. En esta investigación se usará preferentemente el texto de Heidegger de 1927 *Ser y tiempo*. Usando bibliografías múltiples que ayuden y contribuyan a la indagación acerca del *Dasein*. Veremos entonces momentos de gran perspicacia filosófica, de importantes contribuciones a la vida humana y a la comprensión de nuestro momento actual.

La idea de esta investigación nace en el intento de comprender cómo es el *Dasein* indiferente, a sí mismo y los otros. En torno a ello, se busca entender cómo es que debemos

primero hablar de quién es el *Dasein* y luego, buscar cómo la cotidianidad, que hace al *Dasein* indiferente, puede cambiarlo o ayudarlo desde la resolución a vivir auténticamente. Este texto se construye poco a poco en la elaboración de las ideas de Heidegger con el fin de crear un todo concluyente y panorámico del *Dasein*. Podremos entonces, encontrar o descubrir que el modo como vivimos no es el apropiado, que las llamadas de la conciencia a ayudarnos son necesarias y lo más importante, que estamos siempre siendo, siempre llegando a cumplir con nuestras posibilidades y el reto que nos deja Heidegger es el de poder estar a la altura de nuestras posibilidades más propias.

En un primer momento, debimos preguntarnos por qué y quién es el *Dasein* como tal y qué necesidad hay de plantear la pregunta por su modo más propio de ser. A ello responderemos que somos en cada caso nosotros mismos, es decir, los que vivimos y los que tenemos en las manos la decisión de cómo vivir. Una vez encontrado esto, podremos ver cómo el *Dasein* en su vivir más inmediato que es la cotidianidad, se encuentra siempre con los otros y su actitud frente a los otros se caracteriza por la indiferencia. De igual modo, encontraremos que el *Dasein* se encuentra perdido bajo la dictadura del uno, de todos y de nadie, un impersonal que determina el modo de ser y de actuar de cada uno de nosotros. De algún modo nos enfrentaremos al problema sobre cómo salir del uno, si es acaso posible o si la salida no es más que una ilusión. Finalmente, en un tercer momento analizaremos si es posible salir del uno mismo al sí mismo, de la impropiedad a la propiedad y de la inautenticidad a la autenticidad de la existencia del *Dasein*. Nuevamente nos enfrentaremos al problema de si realmente la resolución propuesta por Heidegger resuelve la salida del *Dasein*.

Capítulo 1

El Dasein más cerca de sí mismo

“*Nolis foras ire, in te redi, in interiore homine habitat veritas*” (San Agustín)¹.

Con esta frase de San Agustín queremos indicar el tema que a continuación examinaremos. Nuestro asunto versa sobre quienes somos nosotros mismos, es decir, qué tipo de ser es ese que Heidegger denomina con el término *Dasein*. Pero esta pregunta no la buscaremos fuera de nosotros mismos, sino desde nuestro ser más íntimo, es decir, desde nuestra constitución esencial y, como tal, desde nuestra comprensión de nosotros mismos. De este modo, se divide este capítulo en dos: en la primera parte examinaremos cuál es la necesidad de introducir esta pregunta en la temática general de la metafísica, pues Heidegger en la introducción a *Ser y tiempo* señala la importancia de no omitir esta pregunta en la investigación ontológica. Y en la segunda parte se abordará el camino más adecuado para atender a dicha pregunta a partir de la constitución fundamental del *Dasein* como estar-en-el-mundo. En esta parte no se busca al *Dasein* en el mundo, pues ello contradice el propósito inicialmente demarcado con la frase de Agustín, sino que se busca al *Dasein* en donde se constituye a sí mismo y donde propiamente es: en el mundo.

1.1. El nacimiento del *Dasein* en la filosofía de Heidegger: la pregunta por el ser

Las primeras líneas de *Ser y tiempo* son una llamada a volver a la pregunta por el ser y más específicamente por su sentido. Es así como Heidegger enuncia: “La elaboración concreta de la pregunta por el sentido del ser es el propósito del presente tratado” (2009, p. 21). ¿Qué tiene que ver la elaboración de la pregunta por el ser con el *Dasein*? En *Ser y tiempo* Heidegger muestra que la pregunta por el ser va a ser elaborada de manera rigurosa; para ello, resulta indispensable considerar al *Dasein* en dicho preguntar. Esta necesidad radica

¹”No vayas fuera de ti; dentro de ti, en el interior del hombre habita la verdad” (Citado por Husserl en el epílogo de las Meditaciones Cartesianas, Husserl 1986, 204).

en que todo preguntar siempre involucra al que pregunta, pues significa “Ver todo lo que va implicado no solamente en “lo preguntado”, sino también en el preguntar mismo en cuanto tal, es decir, en cuanto acto vivo de un ente particularísimo, de ese ente que Heidegger va a llamar el *Dasein*” (Rivera, 2008, p. 21)

Siguiendo con la pregunta planteada, es importante rastrear el modo como Heidegger llega al *Dasein*. Pues, tiene como punto de partida la necesidad de volver a la pregunta por el ser: “No sabemos lo que significa ser. Pero ya cuando preguntamos ¿qué es ser?, nos movemos en una comprensión del ser, sin que podamos fijar conceptualmente lo que significa ser.” (Heidegger, 2009, §2, p. 27). De ahí que en este párrafo Heidegger saque a la luz cómo todo preguntar es siempre tener un previo conocer, de donde nace la pregunta y si se quiere se entiende la respuesta, aun cuando ella no se tematice o se encuentre aún desconocida para quien pregunta.

Ahora bien, ya se conoce la pregunta de la que trata *Ser y tiempo*, el propósito de Heidegger y el punto de partida para el análisis del *Dasein*. Sin embargo, ¿cómo nace el *Dasein* en la filosofía de Heidegger? Pues lo hace en torno a una pregunta suscitada en el párrafo dos en donde se plantea: “¿En cuál ente se debe leer el sentido del ser, desde cuál ente deberá arrancar la apertura por el ser?” (Heidegger, 2009, §2, p. 27) De esta compleja pregunta es de donde brota el *Dasein* la idea del *Dasein*. Pero, ¿quién es el *Dasein*? O mejor, ¿qué es el *Dasein*?

El *Dasein* es el ente que goza de la posibilidad y capacidad de preguntar por el ser. De ser capaz de plantear la pregunta, pero por lo dicho anteriormente, también de estar en condiciones de responderla. Este *Dasein*, que cuenta con dichas características, no es un extraño para nosotros; al contrario, es lo más cercano a cada uno y lo más lejano. Dicho en las palabras de Heidegger, respecto al ente que se pregunta: “Dirigir la vista hacia, comprender y conceptualizar, elegir, acceder a..., son comportamientos constitutivos del preguntar y, por ende, también ellos, modos de ser de un ente determinado, del ente que somos en cada caso nosotros mismos, los que preguntamos” (Heidegger, 2009, §2, p. 28). A este ente entonces que “somos en cada caso nosotros mismos” se le llamará *Dasein*.

Aquí Heidegger rompe de alguna manera con el uso común y corriente de la palabra *Dasein* que significa existir, y crea un neologismo compuesto por *Da-* que significa ahí y *Sein-* que

significa ser. Como una expresión acuñada por Heidegger, el *Dasein* tiene un significado propio. Su referente es el ser humano, como aquel ente que se pregunta por el ser y se hace transparente con su ser. El *Dasein* no tiene un género específico de hombre o mujer, sino que es el mismo ser humano, al que se llama *Dasein* por sus capacidades de preguntar, y en concreto de hacerse pregunta más importante y filosófica (Inwood, 1999, pp. 42-43).

En este sentido, podemos decir ahora que “el sentido del ser está enterañado en el ser del *Dasein*” (Rivera, 2008, p. 49). Esta afirmación del profesor Rivera da una luz respecto a lo que significa el *Dasein* para Heidegger: se trata de ese ente que goza de una gran primacía pues es él donde se puede realizar la tarea propuesta en *Ser y tiempo*. Si bien ya se ve cómo el *Dasein* nace entre la lógica de esta tarea y cuál es su papel fundamental, ahora Heidegger enmarca al *Dasein* en una primacía óntico-ontológica frente a los otros entes. Para comprender esta primacía es importante primero conocer los significados a los que tienen estas dos palabras: ¿qué es óntico y qué es ontológico? Como lo óntico se comprenden determinaciones inmediatas del ente, provenientes de un conocimiento empírico y, por otro lado, como lo ontológico se comprende lo referente a las modalidades específicas del ser (Escudero, 2009, p. 135). Ahora bien, se entiende la primacía óntico-ontológica del *Dasein*, en tanto que es allí donde el *Dasein* adquiere mayor importancia frente a los otros entes. En primer lugar, porque ónticamente: “el *Dasein* está determinado en su ser por la existencia” (Heidegger, 2009, §4, p. 34).

Adicional a ello, las posibilidades que le dan al *Dasein* una primacía óntica, también convergen en las cualidades que tiene el *Dasein* de comprenderse a sí mismo desde su existir y, por ello, en esa autocomprensión se da una comprensión existencial del *Dasein*. Sin embargo, no es posible comprender la primacía óntica del *Dasein*, sin comprender su primacía ontológica. Ella resulta “de su determinación por la existencia, el *Dasein* es ontológico en sí mismo. Ahora bien, al *Dasein* le pertenece con igual originariedad –como constitutivo de la comprensión de la existencia –una comprensión del ser de todo ente que no tiene el modo de ser del *Dasein*” (Heidegger, 2009, §4, p. 34). De igual modo, como se considera en la visión óntica una comprensión existencial, ahora en la visión ontológica se comprenderá una exposición analítica de las estructuras de la existencia del *Dasein*, a dichas estructuras se les llama existenciales.

Por esta razón, se puede comprender al *Dasein* en una primacía óntico-ontológica en tanto que le va al *Dasein* su propio existir en la comprensión que tiene por su existir y del ser. Por ello, se debe tener presente en todo preguntar la primacía que tiene el *Dasein* sobre todo otro ente y su ontología debe ser una ontología fundamental sobre toda otra ontología. Así es como se puede pensar que “sin lugar a dudas, el *Dasein* está no sólo ónticamente cerca, no sólo es lo más cercano –sino que incluso lo somos en cada caso nosotros mismos. Sin embargo, o precisamente por eso, el *Dasein* es ontológicamente lo más lejano.” (Heidegger, §5, 36). Es así como se comprende que el *Dasein* es sin más cada uno de nosotros, el que escribe, el que lee, el que pregunta, el que piensa. Y, por ello, no hay duda de que ónticamente, en tanto que es cercano, pero ontológicamente, en tanto que es su existir y su ser es extraño, pues nada nos es más difícil de decir, enunciar, decodificar que lo yace justo dentro de nosotros mismos.

De todas maneras, no es el *Dasein* extraño a la pregunta por el ser, pues sabiendo que la pregunta yace en su propio existir, él tiene de esta una comprensión pre-ontológica que no lo deja de modo alguno indiferente. Así pues, a la pregunta que se planteaba en el párrafo dos, sobre si había un ente desde el cual leer la pregunta por el sentido del ser, el último párrafo del párrafo quinto responde: “Para la tarea de la interpretación del sentido del ser, el *Dasein* no es tan sólo el ente que debe ser primeramente interrogado, sino que es, además, el ente que en su ser se comporta ya siempre en relación a aquello por lo que en esta pregunta se cuestiona” (Heidegger, 2009, §4, p. 35). Finalmente, se ha visto cómo se da dicho nacimiento del *Dasein* en tanto que el ente al que se le pregunta por el sentido del ser, al mismo tiempo cómo se dan las primacías ontico-ontológica del *Dasein* frente a la pregunta y cómo es con este ente que en su existir vive la pregunta que da luz este término. Si bien se ha respondido en parte al quién es el *Dasein*, no se ha respondido aún por el *Dasein* en su sentido más próximo y modo de existir, pues el *Dasein* es un ente al que le corresponde esencialmente su ser en el mundo. Y es por ello, que para terminar de responder a esta pregunta es fundamental atenderla desde su estar-en-el-mundo.

1.2. Dasein: soy yo mismo

Sí bien ya se ha explicado cómo llega Heidegger a la formulación del término *Dasein*, cómo hace para darle nacimiento al término y en qué sentido tiene primacía frente a los otros entes, es ahora el momento de concentrarse en lo que realmente hace al *Dasein* quien es. Quizás la respuesta más clara a esto se encuentra en el párrafo nueve de *Ser y tiempo*. Recordando a Agustín, es sabida la importancia por buscarse a sí mismo en lo más cercano, es decir, dentro de nosotros mismos. No hemos de extrañarnos por la respuesta que da Heidegger a quién es el *Dasein*: ¡pues es quien lee y quien escribe aquí! O en sus palabras: “somos cada vez nosotros mismos” (Heidegger, 2009, §9, p. 63). Pero se ha explicado en el párrafo nueve con tantas posibilidades que es preferible pensar en qué significa cada una; en primer lugar “*el ser de este ente es cada vez mío*”: es decir, es nuestro ser el que está dentro de este ente y como algo que me pertenece y con lo que tengo que habérmelas, he de responder por el ser que está en este ente que es el *Dasein*: “al *Dasein* su ser le pertenece. No sólo le pertenece en el sentido de que el ser de cualquier cosa es el ser de esa cosa, sino que al *Dasein* su ser le pertenece formalmente. El *Dasein* es un ente que se autoposee y su ser es autoposesión” (Rivera 2010, p. 22) En segundo lugar, “*el ente se las va este mismo con su ser*”, porque este ente no es independiente de su ser, sino que le es propio a él, no es un querer o no querer sino que tiene el ser e incluso la comprensión pre-ontológica del mismo que lo lleva a comprender su ser, el de los otros entes y el de los otros *Dasein*.

De todo cuanto se ha dicho del *Dasein* se suma una parte que juega el partido contra la metafísica tradicional², pues “la esencia del *Dasein* consiste en su existencia” (Heidegger, §9, p. 63). ¿Qué quiere decir aquí Heidegger con existencia? Una de las respuestas más importantes al momento de determinar qué es el *Dasein*, puede ser atender a lo que no es. La existencia, tal como se ha entendido no es más que un estar-ahí, que un estar presente en, pero no es así como existe el *Dasein*: “Lo que con esta expresión se quiere mencionar es el hecho de que algo esté dado, o quizás, mejor aún, dado de antemano. Las cosas son *vorhanden* cuando se presentan ahí delante de nosotros como algo que es previo a nuestra

² Recordemos aquí que para la metafísica tomista “uno es el Dios, cuya esencia es su mismo ser; y por esto se encuentran algunos filósofos, que dicen que Dios no tiene *quiddidad* o esencia, porque su esencia no es otra que su ser” (Tomás de Aquino 2002, p. 289). Según esto, en todo ser finito diferente de Dios su existencia es diferente de su esencia, y la existencia proviene de Dios.

intervención; esto es, como algo dado de antemano. De este modo de ser que es la *Vorhandenheit*, se dice constantemente en *Ser y tiempo* que es esencialmente incompatible con el ente que tiene el carácter del *Dasein*” (Rivera, 2010, p. 20).

Entonces el existir será una determinación únicamente aplicable al *Dasein*, pero a los otros entes que no son el *Dasein* se les aplicará la *Vorhandenheit*, o si se quiere el sentido tradicional de entender el existir. Así responde Rivera a la pregunta fundamental del capítulo: “¿qué es el *Dasein*? Habría que responder que el *Dasein* es su existir mismo.” (Rivera, 2010, p. 21). Y en esta medida, en que su esencia se encuentra en su existencia, al preguntar por el *Dasein* no pregunta por el qué es..., sino en realidad por su ser, el *Dasein* es, sería entonces la respuesta adecuada.

Es así como el modo de ser del *Dasein* se encuentra definido por sus posibilidades, como la vida de cualquier persona es una posibilidad que se ha escogido de forma individual, pero que Heidegger estudia de manera general, no las elecciones del *Dasein*, sino las estructuras fundamentales de este ser y sus posibilidades, así pues: “*Dasein* es cada vez esencialmente su posibilidad, este ente puede en su ser escogerse, ganarse a sí mismo, puede perderse, es decir, no ganarse jamás o ganarse aparentemente” (Heidegger, §9, p. 64). Ahora bien, el *Dasein* es en Heidegger un ente real, que se va a estudiar desde su más sincera y próxima cotidianidad, diferente al sujeto abstracto de la tradición filosófica, del ser de Descartes o incluso de un estudio del hombre que ha buscado su qué –su entidad- y no su ser –su esencia-.

Una de las consecuencias de este modo de ser del *Dasein* es que en cuanto a que cada vez mío tiene la posibilidad de ser propio o de ser impropio. En cuanto a su ser impropio, como su modo de ser más cotidiano, en su ocupación inmediata y encuentro cotidiano con la realidad: “el *Dasein* (...) debe ser puesto al descubierto en su indiferente inmediatez y regularidad” (Heidegger, 2009, §9, p. 65). Heidegger es consciente de la dificultad que implica la tarea, y lo pone en palabras de Agustín: “*Quid autem propinquius meipso mihi?* y tiene que responder: *ego certe laboro hic et laboro in meipso: factus sum mihi terra difficultatis et sudoris nimii*”³. Es por ello que “a lo que se refiere Heidegger con esas

³ Confesiones libro X, capítulo 16. “¿Qué cosa hay más cercana a mí que yo a mí mismo? Ciertamente me esfuerzo en mí mismo; he llegado a ser para mí como una tierra de dificultades y de sudor abundante.” (Rivera, 2010, p. 25)

palabras –y sobre todo con aquello de la opacidad óptica del *Dasein* –es, en primer lugar, la dificultad que el hombre tiene de conocerse a sí mismo en su propia existencia, y en segundo lugar, la dificultad de teorizar este conocimiento” (Rivera, 2010, p. 25).

Aun cuando sea difícil no implica de manera alguna que sea una tarea que no deba hacerse, pues en el parágrafos 10 y 11, Heidegger deja claro que la respuesta sobre el *Dasein* dada por la psicología, la etnología, la antropología son insuficiente, pues presuponen una analítica del *Dasein* que en el fondo es equivocada. Es decir, una verdadera analítica del *Dasein* debe estar en la base de toda disciplina que indague sobre el *Dasein*; aun así, esta analítica es siempre insuficiente en la medida en que no es ontológica. La verdadera ontología, entonces “solo puede contribuir indirectamente al desarrollo de las disciplinas positivas ya existentes. Ella tiene por sí misma una finalidad autónoma, si es verdad que, por encima del conocimiento del ente, la pregunta por el ser es el aguijón de toda investigación científica” (Heidegger, §11, p. 73). Ahora bien, es momento de acceder a la pregunta, de responder a la inquietud de la que toda ciencia debe partir, para ello no se debe ir a un lugar lejano o peligroso, sino más bien dirigir la mirada a sí mismo y aquello que lo rodea. El ser mismo del *Dasein* es ser en el mundo y una explicación de ello es lo que se encuentra a continuación.

En lo que corresponde a la delimitación de la forma de comprensión del *Dasein*, Heidegger señala que él está delimitado por la pregunta por su ser, y es únicamente desde una autocomprensión de su ser desde donde el *Dasein* puede responder a la pregunta. Sin embargo, el ser del *Dasein* no se halla en momentos lejanos, encerrados al vacío o desorientados. El ser del *Dasein* es en su lugar, en donde él se desarrolla, se pierde o se apropia de sí mismo: en el mundo. Y no hay duda de que el hombre está abierto al mundo, pues cada uno es prueba de ello cada día de su vida, cuando se abre a los entes (el carro, el reloj, el celular) o cuando se abre a los otros, o cuando simplemente se abre a una ubicación espacial: eso es el *Dasein*, su existencia (Rivera, 2010, p. 21). Existir no es a la manera como se ha expresado antes en el modo como lo es la mesa, el carro y todos los otros entes que rodean al *Dasein* en el mundo, pero que no son él mismo. Por ello, el estar en el mundo no puede menos que ser un existencial.

¿En qué sentido se habla aquí de existencial? Al hablar del estar, siempre nos referimos a un estar espacial. De todas maneras, aquí la referencia no es al espacio, sino a un habitar o familiarizarse con. Una explicación de esto es dada por Heidegger en relación al tocar, pues de forma maravillosa es el *Dasein* quien toca a los entes que no son el *Dasein*, pero no son ellos quienes se tocan entre ellos: “Dos entes que están-ahí dentro del mundo y que, además, por sí mismos carecen de mundo, no pueden tocarse jamás, ninguno de ellos puede estar junto al otro” (Heidegger, §12, p. 77). Esta afirmación es muy importante, pues de no ser porque el *Dasein* está en el mundo y tiene la posibilidad de habitar allí, no podría tocar a los otros que simplemente están ahí dentro del mundo, sin otra posibilidad. Aun así el mundo no ha de verse como un conglomerado de cosas. Es el *Dasein* que se familiariza con ellas, que las habita y las conoce, un poco al modo como un nativo aprecia su lugar más que un extranjero.

Ahora bien, dicho esto es posible pensar que el *Dasein* está en el mundo en la medida que lo habita, pero aún debe examinarse de qué manera lo hace. A la manera en la que se conocen las personas unas a otras diariamente, en la que interactúan: en la ocupación. El *Dasein* está ocupado. Es en la ocupación en donde el *Dasein* es. Por esta razón, Heidegger anota en el párrafo 12 de *Ser y tiempo*:

La multiplicidad de estas formas pueden ponerse de manifiesto, a modo de ejemplo, mediante la siguiente enumeración: habérselas con algo, producir, cultivar y cuidar, usar, abandonar y dejar perderse, emprender, llevar a término, averiguar, interrogar, contemplar, discutir, determinar. Estas maneras de estar-en tienen el modo de ser del ocuparse (*Besorgen*), un modo de ser que deberá caracterizarse aún más a fondo. Maneras de ocuparse son también los modos deficientes del dejar de hacer, omitir, renunciar, reposar y todos los modos de “nada más que” respecto de las posibilidades del ocuparse. [...] En contraposición con estas significaciones precientíficas y ónticas, la expresión “ocuparse de algo” se usa en la presente investigación como término ontológico (como un existencial) para designar el ser de una determinada posibilidad de estar-en-el-mundo. Este término no se ha escogido porque el *Dasein* sea ante todo económico y práctico, sino porque el ser mismo del *Dasein* debe mostrarse como *Sorge, cuidado*. [...] Puesto que al *Dasein* le pertenece por esencia el estar-en-el-mundo, su estar vuelto al mundo es esencialmente ocupación (Heidegger, §12, p. 78).

En este sentido, “*Besorgen* no es otra cosa que la *Sorge* vertida sobre unas cosas con las que trata” (Rivera, 2010, p. 42). El *Dasein* está todo el tiempo ocupado, absorbido en su trato con las cosas, al punto que casi no se da cuenta de que lo hace, es decir, el *Dasein* realiza todo el tiempo un encuentro con aquello que está a la mano, o no necesariamente a la mano, logrando estar ocupado y absorto en ello. Heidegger aclara en el párrafo doce de

Ser y tiempo que no es solo en la ocupación directamente, sino también en los modos deficientes de la ocupación donde el *Dasein* se encuentra ocupado, pues estos modos no son simplemente la negación de algo, sino modos positivos de ser con ese algo. Si se quisiera pensar al *Dasein* como a un hombre de esta época no se erraría en mucho, pues dado que Heidegger ha explicitado la necesidad de una autocomprensión ontológica del ser del *Dasein*, en la realización de esta tarea, se suele buscar la respuesta, tal como citaba Husserl a Agustín, en aquellas cosas que están en el mundo y no son propiamente el *Dasein*.

Buscarse a sí mismo en las cosas es quizás el modo más común y enredado de buscar la respuesta por el ser. De este modo se pierde la adecuada comprensión de sí mismo que siempre está ahí incluso cuando no reparamos en ello. A todo esto Heidegger le llama interpretación rebote: “El mundo es parte constitutiva del *Dasein*. No hay *Dasein* sin mundo. Y “mundo” quiere decir aquí el horizonte total de la abertura del *Dasein*. Esta apertura es esencial al *Dasein*, y dentro de ella comparecen las cosas del mundo. Si el *Dasein* se interpreta a sí mismo “a partir de las cosas del mundo” no se está interpretando a sí mismo, sino desde lo que no es él. (...) ¿Por qué de rebote? Porque el *Dasein* vuelve a sí mismo desde lo que no es sí mismo (las cosas), pero comparece en virtud de lo que el *Dasein* es en sí mismo” (Rivera, 2010, p. 45).

En este contexto, podría suceder entonces que el *Dasein*, en aquel buscarse a sí mismo, se confunda con lo que es un momento estructural de su ser: el mundo. Aquel conocimiento que tiene el *Dasein* del mundo, de su relación con las cosas del mundo, sea errado o no, no es del todo teórico, sino por el contrario es un estar en el mundo de modo siempre óntico, es decir, siempre experimentado, vivido, ocupado. Para terminar de aclarar toda la confusión con el mundo y el *Dasein*, Heidegger explicita una aclaración terminológica en la que llama al modo de ser del *Dasein* en el mundo como un existencial: la *mundaneidad*. Distinto del estar en el mundo del estar-ahí que es un ente intramundano (Heidegger, 2009, §14, p. 87).

No deja aquí de parecer interesante que para Heidegger el *Dasein* ha sido confundido con los entes intramundanos que no tienen su modo de ser, pero desde el párrafo catorce y más adelante en el análisis existencial sobre el *Dasein* y el espacio, crítica la concepción que ha humanizado a la naturaleza como si fuera un *Dasein*, cuando en realidad no lo es: es

decir, la naturaleza, aun con vida y todo lo que se quiera, es un ente que está ahí en el mundo, dentro de él pero que no lo habita:

El *Dasein* sólo puede descubrir al ente como naturaleza, en este sentido, en un modo determinado de su estar-en-el-mundo. Este conocimiento tiene el carácter de una determinada desmundanización del mundo. La “naturaleza”, como concepto categorial global de las estructuras de ser de un determinado ente que comparece dentro del mundo, jamás puede hacer comprensible la mundaneidad (Heidegger, 2009, §14, p. 87).

A la desmundanización del mundo es a la que Heidegger dedicará los párrafos siguientes. Empezando por el mundo circundante que es el mundo más cercano al *Dasein*. En el contexto del mundo circundante nace uno de los párrafos más iluminadores de la vida cotidiana del hombre, en el que se despliega toda la explicación del útil. Pues en el constante estar ocupado, el *Dasein* tiene que habérselas siempre con las cosas, con los útiles⁴. Y este útil es siempre un para algo, un hacia algo, una función específica que como herramienta en un eslabón de herramientas, que permite alcanzar un fin. Es evidente que si el útil no es sino un para algo del *Dasein*, su modo de ser no es otro que el del estar-ahí, a saber, su remisión al *Dasein*. Pero lo interesante del análisis de lo útil, vuelve a coincidir con lo interesante del de la ocupación: el *Dasein* no se da cuenta de lo útiles a menos de que estos entren en sus modos deficientes: en llamar la atención o ser inservibles, en su apremiosidad o en estar ausentes, en la rebeldía o en el obstaculizar la ocupación. Es decir, no es sino cuando las gafas se ensucian o no están ahí que se da cuenta el hombre que tiene gafas. Es así como el *Dasein*, al que inicialmente llamamos como el ente al que puede hacerse la pregunta por el ser, es ahora al que podemos definir de otro modo que no es en ningún momento contrario a lo anterior. El *Dasein* es el ente que siempre ha estado en el

⁴ El término útil tiene para Heidegger un significado que toma inicialmente su sentido de la antigua palabra griega *πραγματα* y de la oposición con la palabra latina *res*: “En efecto, al hablar del ente como cosa (*res*) estamos anticipando implícitamente una determinación ontológica. El análisis que desde esa base interroga por el ser de ese ente, llegará a la cosidad y a la realidad. [...] Pero el ente que comparece en la ocupación queda por lo pronto oculto tras este modo de ser, y oculto incluso en su comparecer preontológico. [...] Los griegos tenía un término adecuado para las cosas: las llamaban *πραγματα*, que es aquello con lo que uno tiene que habérselas en el trato de la ocupación. Sin embargo, dejaron ontológicamente en la oscuridad justo el carácter específicamente pragmático de los *πραγματα* determinándolos por lo pronto como meras cosas. Nosotros llamaremos al ente que comparece en la ocupación el útil (*Zeug*)” (Heidegger, 2009, §15, p. 90). El dejar en oscuridad el carácter pragmático de las cosas corresponde al olvido del ser que ha determinado la historia de la metafísica en Occidente.

mundo, ha estado en la ocupación, en una ocupación con las cosas y vive en ellas tanto que puede incluso perderse en ellas.

En cuanto que el mundo es un constitutivo del *Dasein* y que él está en el mundo, no puede entonces menos que pensarse desde una espacialidad. Pues el mundo es espacial y como constitutivo del *Dasein* debe darle algo de esa espacialidad. El mundo circundante tiene una serie de útiles a los que se les asigna un lugar propio, ello en vistas de evitar los modos deficientes de la ocupación, pues ellos se dan cuando el útil no se encuentra en su lugar propio, en especial cuando el útil ha estado en el modo de la rebeldía o la apremiosidad. Pero se sabe también que el *Dasein* no tiene un lugar propio, sino al contrario lo que se quiere decir con la espacialidad del *Dasein* no es que tenga un lugar o que tenga un espacio concreto. Recordemos, el *Dasein* es existir y su existir es la ocupación. En esta ocupación, el *Dasein* cumple con la desalejación y la direccionalidad que le implican una determinación de su espacialidad. No se piense el espacio en el sentido de las meras distancias entre una cosa y otra, sino de acuerdo a lo que Heidegger llama un ordenar espaciante que no puede ser otra cosa que un existencial del *Dasein*. Ahora bien, para que ello es importante comprender lo que se quiere decir con el término desalejación como un existencial que busca acercar, literalmente hacer lo lejano más cercano⁵.

Desde el punto de vista de la analítica existencial, “el *Dasein* tiene una tendencia esencial a la cercanía. Todos los modos de la aceleración de la velocidad, en los que en mayor o menor grado estamos forzados hoy a participar, tienden a la superación de la lejanía” (Heidegger, §23, p. 126). Por esta razón, y siguiendo el proceder de la fenomenología, se comprende la necesidad que tiene Heidegger de distinguir a las cosas, a los entes que están ahí a la mano del *Dasein*. El *Dasein* no es sin más quien hace las preguntas, es también quien las vive; por ello, en su característica de ser espacial no queda sin más la atribución al espacio sino a cómo el *Dasein* reduce la lejanía, cómo acerca poco a poco en su ocupación las cosas, las trae hacia él. Y de un modo u otro, también busca hacerse a sí mismo más cercano en aquello que es más lejano: su comprensión ontológica de sí mismo.

⁵ El análisis de Heidegger entorno al espacio entra en constante confrontación con el mundo de Descartes y la *res extensa*, ello es tratado en los §19, 20 y 21.

Así pues, “el espacio no está en el sujeto, ni el mundo está en el espacio. El espacio está, más bien, en el mundo, en la medida en que el estar en el mundo, constitutivo del *Dasein*, ha abierto el espacio” (Heidegger, §24, 132). Lo que implica esta afirmación es que el espacio no es un estar afuera del *Dasein*, ni una condición de posibilidad *a priori*, sino que en el estar en el mundo constitutivo del *Dasein* y al tener el mundo una espacialidad, se ha abierto el espacio. Hay mundo porque hay *Dasein*, hay espacio porque hay mundo.

Ahora bien, este capítulo ha comenzado con el reto de responder a la pregunta de ¿quién es el *Dasein*? Una tarea que ya Agustín aseguraba como difícil pero que es supremamente necesaria. Para Heidegger, la respuesta a esta pregunta es fundamental. He aquí que en tanto que *Ser y tiempo* busca levantar de nuevo la pregunta por el ser, el *Dasein* es el ente capaz de hacerse esta pregunta de modo concreto, pero no es un ente lejano, sino cercano (óntico) en tanto que *somos en cada caso nosotros mismos*, pero por ello, nuestra autocomprensión (ontológica) es lejana a la respuesta acerca de quiénes somos. Aun así, se sabe por un lado que es el *Dasein* quien puede preguntar por el ser y que él es quien puede con su ser dar respuesta. Este modo de ser del *Dasein* no es otro que su existencia, una existencia que se caracteriza por el estar en el mundo rodeado de entes que no tienen su mismo modo de ser, sino que por el contrario le rodean y lo acompañan en todo momento al punto que puede llegar a perderse en ellos. Así pues, el quién es el *Dasein* se encuentra en su ocupación diaria con los útiles, en las labores cotidianas de los hospitales, de la calle, en la existencia mediana con las cosas. Es allí donde el *Dasein* se ve en su existencia más cercana, en el mundo y en la ocupación. Lo que dejan estos párrafos es fundamental a la investigación de Heidegger y a la nuestra; pues muestra cómo el *Dasein* no es un ente que este-ahí con propiedades y cualidades, sino que existe y es un quién específico, al que ir descubriendo es una tarea que debe comenzar desde nuestro interior. ¿Cómo abrimos entonces a esta tarea?

Capítulo 2

El Dasein y el otro: una mirada desde el no-yo cotidiano

Recapitulemos. Se ha indicado ya que el *Dasein* es ese ente que somos en cada caso nosotros mismos, que es para sí mismo lo más cercano de conocer ópticamente pero lo más lejano ontológicamente, en cuanto a una auto-comprensión o un auto-conocimiento. Ahora bien, sabemos que el lugar en el que habita el *Dasein* y su circunspección se ubican en el estar en el mundo; sin embargo, aún no hemos definido la verdadera mirada del *Dasein* en la cotidianidad. ¿A quién mira? ¿de quién toma ejemplo para actuar? Podría pensarse de antemano, que la mirada del *Dasein* va hacia el otro: hacia el no-yo. ¿Qué sucede en el mundo con los otros *Dasein*? ¿Son todos iguales o diferentes? ¿Cuál es la relación de mi *Dasein* con el tuyo? Todas estas preguntas serán exploradas a continuación. Para ello, este capítulo trata de la respuesta a tres preguntas fundamentales: ¿Con quién está el *Dasein* en la cotidianidad? ¿Cómo es el *Dasein* cotidiano? Y ¿Qué es realmente el *Dasein* cotidiano?

2.1 ¿Con quién está el *Dasein* en la cotidianidad?: El coestar y el coexistir

Recordemos ahora una de las tesis más clásicas sobre la naturaleza humana. Sin duda, se trata de aquella de Aristóteles: “El hombre es por naturaleza un animal social, y que el insocial por naturaleza y no por azar es o un ser inferior o un ser superior al hombre” (Aristóteles, 1988, p. 50). Con esta frase de la *Política* de Aristóteles podemos asumir que el *Dasein* no está solo; está cotidianamente acompañado por los otros, en su ocupación y diario vivir. Así pues, la soledad del hombre era para Aristóteles un tema propio de animales o de dioses, pero no había duda de que al hombre le correspondía ser un animal social, tanto como a las abejas. Ahora bien, Heidegger no estaría en desacuerdo con Aristóteles, pues es también plenamente consciente de la importancia del otro en la cotidianidad del *Dasein*. Para entender el alcance de este ser con otro, se hará explícita esta relación a partir de las indicaciones señaladas por Heidegger en el §26 de *Ser y tiempo*: el coestar (*Mitsein*) y el coexistir (*Mitdasein*).

Que el *Dasein* no está solo es una realidad que ni Heidegger ni nosotros mismos podemos desconocer; en efecto, nos encontramos rodeados de otros que están siempre ahí, sean o no cercanos a nosotros. En palabras de Theunissen:

La tendencia de admitir el ser-uno-con-otro en los fundamentos de *Dasein* es lo más extremo, en donde Heidegger –en un intento único, por cierto– liga la estructura formal de sí mismo con la de ser-hacia-otro. Formal aquí significa: no perturbado por las actuales modificaciones que el sí mismo sufre por los modos de efectuación que le hacen posible la autenticidad y la inautenticidad (2013, p.192).

Incluso en confrontación con las ideas de Husserl y la empatía en la intersubjetividad se podría decir: “Según Heidegger, sólo los que separan el Yo del otro tienen que echar mano de la empatía como acto que se supone instaure el lazo inicialmente ausente entre el Yo y el otro. Por contraste, el enredo original de ser-con y de ser-en-el-mundo garantiza que el *co-Dasein* de otros ya está implicado, y así, siempre ya comprendido, en la primaria proyección del mundo” (Theunissen, 2013, p.192). Como vemos, el análisis heideggeriano de *ser-con-otro* se distancia del solipsismo monológico que caracteriza a la fenomenología de Husserl.

Ahora bien, el otro es al que se le podría llamar un no-yo, aun así no es lo que quiere decir el autor con este término: el otro “no quiere decir todos los demás fuera de mí, en contraste con el yo; los otros son, más bien, aquellos de quienes uno mismo generalmente no se distingue, entre los cuales también se está” (Heidegger, 2009, §26, p. 138). No podríamos entonces pensar en el mundo sin los otros, porque los otros no son sin más una añadidura de la vida misma sino un *existencial* característico de lo que somos. Somos *con* ellos, ellos no son algo que define nuestra identidad propia, sino al contrario son parte de nosotros mismos en tanto que están ahí con nosotros dentro del mundo.

La palabra *Mitsein* que literalmente es el coestar debe entenderse como un existencial, pues “en virtud de este estar-en-el-mundo determinado por el *con*, el mundo es desde siempre el que yo comparto con los otros” (Heidegger, 2009, §26, p. 139). Esto quiere decir entonces que el *Dasein* está con los otros en el mundo, viviendo sin distinguirse de ellos y viviendo como ellos. Por esto, este existencial determina fácticamente al *Dasein*, incluso en la misma ausencia de los otros, pues hace parte de su propia estructura existencial. Ello tendrá sentido cuando se vea al *Dasein* como esencialmente cuidado (*Sorge*) e incluso en lo que

la *Sorge* implica con los otros como solicitud (*Fürsorge*) o ocupación con las cosas (*Besorge*) (Dahlstrom, 2013, p. 38).

Sin embargo, no es posible olvidar que en el capítulo anterior del presente trabajo se había indicado el camino hacia el quién del *Dasein* y ya Heidegger nos había guiado a él a partir de su existir cotidiano o si se quiere en lo que él realiza. Dicho en palabras contrarias a las de la tradición aristotélica: “La sustancia del hombre no es el espíritu, como síntesis de alma y cuerpo, sino la existencia” (Heidegger, 2009, §26, p. 137). Si bien hemos dicho que el *Dasein* se encuentra estando con los otros y que los otros son de alguna manera como es el mismo *Dasein*, hemos de entender entonces ahora el coestar en el mundo también como un coexistir, un *Mitdasein*. Este será por supuesto tan esencial al *Dasein* mismo como lo es el *Mitsein*, es pues un existencial propio de la estructura fundamental que nos compone. Es decir, no solo estamos aquí haciéndonos compañía, sino que incluso “el vivimos juntos” es un “existimos juntos”, incluso si tú no estás aquí conmigo hoy.

La tradición aristotélica había podido ver la importancia del estar juntos y el estar ahí de la política, pero no había tenido los alcances de vislumbrarlo como una existencia compartida en la que se juega el hombre su propia existencia individual, no solo en cuanto al carácter ético sino también en su encuentro consigo mismo. En este sentido, “el ser-en-sí intramundano de éstos es la *coexistencia* (*Mitdasein*) [...]. El *Dasein* se encuentra inmediatamente a sí mismo en lo que realiza, necesita, espera y evita –en lo a la mano de su inmediato quehacer en el mundo circundante” (Heidegger, 2009, §26, p. 138).

Si hemos señalado la importancia para el *Dasein* de su coestar y de su coexistir, ahora es importante entender que hace falta que el *coestar* tome el papel de un existencial del *Dasein* que está con los otros, para que la coexistencia pueda tener lugar en su vivir cotidiano. Porque el *coestar* es “una afirmación fenomenológica no de carácter óntico, sino una determinación existencial-ontológica. Si no fuera así, el ser-con tendría que ser una condición que “surgiría cada vez de la presencia de los otros”. El *Dasein* es un ser-con (*Mitsein*) aun cuando de hecho no haya otro *Dasein* (*Mitdasein*) junto a él” (Rivera, 2010, p. 128). Aquí que se pueda decir que incluso el estar solo es un modo deficiente del coestar, pero como se ha dicho antes el coestar en cuanto a que es un existencial del *Dasein* el otro

lo acompaña siempre, independiente de que estén con él unos pocos, muchos o ninguno de los otros *Dasein*.

Ahora bien, es gracias al coestar que es posible la coexistencia: “empleamos el término coexistencia para designar aquel ser con vistas al cual los otros son dejados en libertad dentro del mundo. Esta coexistencia de los otros queda intramundamente abierta para un *Dasein* y así también para los coexistentes, tan solo porque el *Dasein* es en sí mismo esencialmente coestar” (Heidegger, 2009, §26, p. 140). Pues el estar o no estar presentes de otros *Dasein* son modos de la coexistencia que se hacen posibles gracias al coestar: “Faltar o estar ausente son modos de la coexistencia, y solo son posibles porque el *Dasein*, en cuanto coestar, deja comparecer en su mundo al *Dasein* de los otros. (...) El *Dasein* propio sólo es coexistencia en la medida en que, teniendo la estructura esencial del coestar, comparece para otros” (Heidegger, 2009, §26, p. 141). Claro está que no se puede olvidar que tanto el coestar como el coexistir se generan gracias al hecho de que el *Dasein* está en el mundo. Y es así como el mundo es aquel que yo comparto con los otros como un mundo común o un *Mitwelt*. Y en esta medida el estar-en el mundo del *Dasein* es un coestar con los otros; mientras que el ser en sí del ente intramundano es un coexistir (Heidegger, 2009, §26, p. 139). En aquel coestar ahí en el mundo el *Dasein* se encuentra con los otros en los oficios del quehacer diario, en la ocupación, tal como lo indica Heidegger en el §12 de la primera parte de *Ser y tiempo*. Por ejemplo, vemos a los otros en el trabajo, pero no pensamos en ellos como el mero *Dasein* en el mundo que son, sino como su propio estar-ahí de la ocupación en la que estamos inmersos⁶. En el coexistir del *Dasein* dice Heidegger: “Incluso cuando vemos al otro simplemente “estando ahí ocioso”, no lo aprehendemos jamás como una cosa-humana que estuviera-ahí, sino que el “estar-ahí ocioso” es un modo

⁶ Podemos considerar las ideas de Heidegger respecto del *Dasein* cotidiano y la ocupación como un reflejo de la sociedad que él vivía. Sin duda, es posible crear la relación entre el trabajador incansable que es el *Dasein* y el hombre alienado de Marx: “Heidegger barrunta entretanto que está en camino de producir un nuevo giro en la filosofía. Con su pensamiento del no ocurrir de la vida fáctica en el ser-ahí ruinante, varía la idea de la alienación, que asumió una función histórica muy poderosa en Hegel y luego en Marx. El contenido de esta idea es que el hombre engendra su mundo, pero de tal manera que no puede reconocerse de nuevo en él. Su propia realización es su propia ruina. [...] Para Marx la raíz del hombre era el hombre que trabaja. El “comportamiento (el manejo de) algo” como determinación fundamental del hombre, en términos de Heidegger, es más amplio todavía que trabajar. Marx había definido el trabajo como “metabolismo con la naturaleza”. En Heidegger el comportarse ciertamente se refiere al “mundo circundante” (de las cosas y de la naturaleza), pero se refiere también al “mundo del sí mismo” y al “mundo común”. El enfoque de Heidegger es pragmático, pues la acción, o sea, lo que hemos llamado “comportamiento”, es la estructura fundamental del ser-ahí” (Safranski 2003, p. 148, 192).

existencial de ser: el descuidado y desapercibido permanecer en todo y en nada. El *Dasein* coexistente comparece en el mundo” (Heidegger, 2009, §26, p. 140).

Lo realmente interesante de la anterior cita de Heidegger es la frase: “el descuidado y desapercibido permanecer en todo y en nada” con la que define el estar ocioso. Una calificación que da Heidegger a dicho fenómeno, pero que se podría extender también a fenómenos típicos de nuestro tiempo, pues se puede pensar que nuestro vivir cotidiano es de algún modo un intento de estar en todo y en nada, desde el periodista que debe dar cuenta de cada noticia diaria pase o no pase algo, de todas las noticias y de ninguna; pero también de la mujer ama de casa a la que le interesa tener todo listo en la cocina y que parezca que no ha hecho nada, cuando lo ha hecho todo o al contrario⁷. Aun así esta frase no es propiamente en *Ser y tiempo* que aparece por primera vez. Ya Kierkegaard en su libro *La época presente* había definido su época así. Al ocioso como aquel que: “su condición es la del que se queda en la cama por la mañana: grandes sueños, luego adormecimiento, finalmente una cómica o ingeniosa idea para excusarse el haberse quedado en la cama” (Kierkegaard, 2012, p. 42). Pero estar condición ociosa a la que Heidegger describe de descuidado y desapercibido, no es solo un estar-ahí ocioso; para Kierkegaard, es la condición de su época y podríamos bien decir nosotros que también de la nuestra:

Si se pudiese aceptar que toda una generación tenga la tarea diplomática de dilatar las cosas, de modo que siempre se impida que algo suceda, y que sin embargo siempre parezca que algo sucede, entonces no podríamos negar que la época presente se comporta de manera tan admirable como la época de la revolución. Si alguien quisiera probar consigo mismo el experimento de olvidar todo lo que sabe sobre la época y sobre su excesiva relatividad, incluso ampliada por el hábito, y luego llegase como de otro planeta y así leyera uno u otro libro, un artículo en una revista, o bien simplemente hablara con un transeúnte, recibiría la siguiente impresión: ¡diantre, esta misma tarde debe haber ocurrido algo –o puede haber ocurrido algo la tarde anterior! (Kierkegaard, 2012, p. 43).

⁷ El filósofo coreano Byung-Chul Han comprende este fenómeno en su texto *La Sociedad del cansancio* de 2010. Allí muestra cómo el actuar del *Dasein* cotidiano y su intención de estar en todo y en nada no desaparece de las ocupaciones del hombre tardomoderno, sino que se incrementan y se espera cada vez más que sea así. Para entender esto en primer lugar analiza de qué se trata esta sociedad en contraste con la sociedad disciplinaria y de control de Foucault: “La sociedad del siglo XXI ya no es disciplinaria, sino una sociedad de rendimiento. Tampoco sus habitantes se llaman ya “sujetos de obediencia” sino “sujetos de rendimiento”” (Han 2012, p. 16). Ello lleva al hombre a enfrentarse a muchas tareas que deben ser hechas todas a la vez, pero sin la seguridad de que han quedado bien hechas: “El exceso de positividad se manifiesta, asimismo, como un exceso de estímulos, informaciones e impulsos. Modifica radicalmente la estructura y economía de la atención. Debido a esto, la percepción queda fragmentada y dispersa. [...]. La técnica de administración del tiempo y la atención *multitasking* no significa un progreso para la civilización” (2012, p. 21).

Podría decirse entonces que vivimos en la cotidianidad del estar-ahí ocioso en la descuidada y desapercibida preocupación del permanecer en todo y en nada, aburrimiento y cansancio. Kierkegaard atribuye a su época este suceder de las cosas a la publicidad: “La época presente es la época de la publicidad, la época de los misceláneos anuncios: no sucede nada, y sin embargo hay publicidad inmediata” (2012, p. 43). Del mismo modo Heidegger en 1927, como buen lector de Kierkegaard, ve que ese estar-ahí ocioso y ese querer estar en todo y en nada está determinando también por la publicidad: “La publicidad oscurece todas las cosas y presenta lo así encubierto como cosa sabida y accesible a cualquiera” (Heidegger, 2009, §27, p. 147)⁸. Ya se ha respondido a la pregunta con quién está el *Dasein* en el mundo y se ha dicho que está con los otros *Dasein* en un coestar cotidiano, esencial a sí, y en un coexistir intramundano. Ahora bien, en este coestar el *Dasein* no se comporta con los otros a la manera de un simple útil a la mano; sino trata al *Dasein* como otro *Dasein*, no al modo de la ocupación sino de la solicitud (*Fürsorge*). Así es como a continuación responderemos a cómo actúa el *Dasein* en la cotidianidad.

2.2. ¿Cómo es el *Dasein* cotidiano?: La indiferencia

Analicemos ahora cómo es que el *Dasein*, al que se atribuyen los existenciales de vivir con los otros en un coestar y en un coexistir, se comporta en la cotidianidad en los modos de la solicitud. La *Fürsorge* podría denominarse como un modo del estar ocupado del *Dasein*, pero ya no con las cosas sino con los otros. La solicitud es también una estructura del ser del *Dasein* que se da gracias al coestar, y que se desenvuelve fácticamente en modos deficientes aunque estén también los positivos. Si se quiere pensar al *Dasein* en su más inmediata cotidianidad, se encontrará con que sus modos de convivir con los otros tienden a la solicitud negativa. Estos modos son expuestos por Heidegger bajo la palabra *Indifferenz* (Indiferencia). Esta indiferencia podría expresarse en actitudes como el “ser uno para el otro, estar uno contra otro, prescindir los unos de los otros, pasar el uno al lado del otro, no interesarse los unos por los otros. Y precisamente los modos de la deficiencia y la indiferencia, mencionados al final, caracterizan el convivir cotidiano y de término medio”

⁸ Sobre esto se volverá más adelante en la parte 2.1.3.

(Heidegger, 2009, §26, p. 141)⁹. De ahí que se pueda decir que el modo del convivir cotidiano del *Dasein* en un vivir indiferente, en donde la solicitud se manifiesta por el no estar solícito a lo que el otro pueda necesitar o pedir; en parte es la misma ocupación del trabajo con los útiles lo que deja al *Dasein* sin la posibilidad de fijarse en el otro.

Sin embargo, la solicitud también tiene unos modos positivos sobre los que trabaja a diario: por un lado está el tomar el lugar del otro, el remplazarlo de su ocupación, tenemos así: “esta solicitud sustitutiva y aliviadora del cuidado determina ampliamente el convivir, y afecta por lo general a la ocupación con lo a la mano” (Heidegger, 2009, §26, p. 142). Por otro lado, es la solicitud anticipada que busca el cuidado del otro y no de su ocupación: “Esencialmente atañe al cuidado en sentido propio, es decir, a la existencia del otro, y no a una cosa de la que él se ocupe, ayuda al otro a hacerse transparente en su cuidado y libre para él” (Heidegger, 2009, §26, p. 142). Esta solicitud positiva es posible ante una auténtica solidaridad, si se quisieran pensar como contrarios, la indiferencia tomaría el lugar negativo de no darle importancia al otro, mientras que la solidaridad positiva se encarga del verdadero cuidado por el otro. Tanto un extremo como el otro pasan por el respeto (*Rücksicht*) y la indulgencia (*Nachsicht*) en sus modos deficientes como la falta de respeto (del indiferente que pasa de largo) o la extrema indulgencia (de aquel que perdona todo, señal de que es indiferente a lo que sucede).

La indiferencia aquí es lo que sucede a diario, lo más usual y ordinario en la vida común y corriente y que como modo deficiente de la solicitud se expresa con el término de *Indifferenz*, mientras que el ser indiferente de quien pasa de largo frente al otro se designará con la palabra alemana *Gleichgültigkeit* (Dostal, 1982, p. 43-45). Ello interesa en tanto que el mismo uso de la terminología en el texto de Heidegger denota ya la diferencia entre el ser indiferente de las cosas o el estar indiferente de un tema, y el ser indiferente ante el otro *Dasein* que se tiene enfrente: “Aunque parezcan variedades insignificantes del mismo modo de ser, hay, sin embargo, una diferencia ontológica esencial entre el “indiferente”

⁹ Esta afirmación de cómo los modos deficientes también son modos de ser del convivir cotidiana no es extraña para nosotros, ya desde el §12 Heidegger había explicado el ocuparse y los modos negativos del ocuparse como maneras de estar ocupado: “Maneras de ocuparse son también los modos deficientes de dejar de hacer, omitir, renunciar, reposar, y todos los modos de “nada más que” respecto de las posibilidades del ocuparse” (2009, §12, p. 78). Igualmente, los modos deficientes de la solicitud serán ahora modos de estar solícitos. Heidegger nos muestra un modo fenomenológico de explicar al *Dasein* desde los modos negativos y positivos de su analítica trascendental. Pero debemos tener en cuenta que la distinción entre modos positivos y negativos no es valorativa, ni determina distinciones cuantitativas.

encontrarse-ahí-juntas de cosas cualesquiera y el recíproco no interesarse de los que están unos con otros” (Heidegger, 2009, §26, p. 142).

La mayor dificultad que puede tener el modo de ser deficiente o indiferente es la confusión de ver a los otros *Dasein* al modo de un estar-ahí o de un útil sin más. Esto, se ve como el hombre que pasa caminando cerca de un conocido, que bien puede o no ser su amigo, y dirige su mirada contra el piso o hacia el lado opuesto, ignorando por completo al hombre conocido que ha visto y haciendo lo posible por que no lo reconozca. En este orden de ideas el hombre es un indiferente que oculta su rostro por un lado y que, por el otro, actúa como si aquel otro fuera un simple útil al que se lo ve y se lo ignora sin importar. Así el modo de ser indiferente es el más común: “la solicitud inmediata y regularmente se mueve en los modos deficientes o tan sólo indiferentes –en la indiferencia del recíproco pasar de largo frente al otro–, el inmediato y esencial conocimiento mutuo demanda un llegar a conocerse” (Heidegger, 2009, §26, p. 144)¹⁰.

El pasar de largo frente al otro al que Heidegger denomina como un ser indiferente, no queda solo en *Ser y Tiempo*, este tema vuelve a ser retomado por Peter Sloterdijk en su libro *El desprecio de las masas*, cuando define a la masa de la cotidianidad como un convertir la identidad en indiferencia, es decir, en la misma complejidad de la indiferencia que no se preocupa por el otro, existe también la pérdida de un identidad que se asocia con las masas en el momento en que todo aquello por lo que se trabaja es por ser igual al otro, el indiferente de Sloterdijk se lee como el no-diferente igual que el hombre cotidiano de

¹⁰ Levinas explica esta indiferencia en su libro *Dios, la muerte y el tiempo* con el fenómeno de la muerte, nos muestra cómo el *Dasein* cotidiano no percibe la real importancia de la muerte del otro más que como un suceso intramundano: “La muerte se convierte en caso de muerte. Se muere, pero no muere nadie. Mueren los otros, pero es un acontecimiento intramundano (para Heidegger, la muerte de los demás es también un acontecimiento intramundano). La muerte es algo que puede producirse pero que, por el momento, no ha llegado aún. Se muere, pero no yo, no inmediatamente. Es el lenguaje equívoco en el que el morir, en su cualidad de mío, se convierte en un acontecimiento público neutro, un suceso” (2005, p. 63). La crítica que levanta Levinas a Heidegger respecto a este tema se podría entender mejor desde este punto de vista: “En estas lecciones Levinas rechaza, de manera enfática, pensar la muerte a partir de ese *Dasein* que cada uno considera como mío, y privilegia, más bien, la pertinencia filosófica de la consideración de este fenómeno en y a partir de la perspectiva de la muerte del otro, que precisamente Heidegger había considerado antes como impropio” (Cardona 2010, p.198). Puesto en palabras de Levinas: “¿Acaso todo lo que se cuestiona en el hombre se reduce a la pregunta: qué es ser? [...] ¿No se posee su sentido en la muerte de los otros, para tener significado en un acontecimiento que no se limita a su ser? En este ser que somos, ¿no se producen cosas en las que nuestro ser no cuenta en primer lugar? Y, si la humanidad no se agota al servicio del ser, ¿no se alza mi responsabilidad por los demás (en su énfasis: mi responsabilidad por la muerte de los demás, mi responsabilidad como superviviente) detrás de la pregunta: qué es ser?” (2005, p.73-74).

Heidegger, y el no-diferente también se comporta como el indiferente de Heidegger al que no le importan los demás. Pues al final lo único que pierde el indiferente es aquello de lo que no se da cuenta que pasa y a sí mismo:

Donde antes había identidad, ahora debe existir indiferencia y se expresa en realidad la indiferencia diferente. La diferencia que no hace distinciones, he aquí el título lógico que define a la masa. A partir de ahora identidad e indiferencia se entienden necesariamente como sinónimos. [...] La cultura de masas presupone el fracaso de todo intento de hacer de uno alguien interesante, lo que significa hacerse mejor que los otros. Y esto lo hace de manera legítima, habida cuenta de que su dogma determina que sólo nos podemos distinguir de los demás bajo la condición de que nuestros modos de distinguirnos no supongan una distinción real (Sloterdijk, 2011, p. 91).

¿Por qué podemos vincular la indiferencia a la masa? Ya se ha dicho que el modo de ser del *Dasein* cotidiano es el de la indiferencia, Sloterdijk apunta a que el hombre indiferente es el hombre masa. ¿Será acaso esto cierto? Para ello, es necesario responder a la pregunta quién es el *Dasein* cotidiano.

2.3. ¿Quién es realmente el *Dasein* cotidiano?: *Das Man*

El *Dasein* ante la ocupación del quehacer diario, el coestar con los otros y la cotidianidad no es él mismo, por ello nos preguntamos *quién* es. Y Heidegger responde:

El *Dasein* está sujeto al dominio de los otros en su convivir cotidiano. No es él mismo quién es; los otros le han tomado su ser [...] Lo decisivo es tan sólo el inadvertido dominio de los otros, que el *Dasein*, en cuanto coestar, ya ha aceptado sin darse cuenta. Uno mismo forma parte de los otros y se refuerza su poder. “Los otros” –así llamados para ocultar la propia esencial pertenencia a ellos– son los que inmediata y regularmente “existen” en la convivencia cotidiana. El quién no es éste ni aquél, no es uno mismo, ni algunos, ni la suma de todos. El quién es el impersonal, el “se” o el “uno” (*Das Man*)” (Heidegger, 2009, §27, p. 146).

La cotidianidad del *Dasein* se encuentra entonces enmarcada y dirigida no por sí mismo o por su voluntad, sino por las órdenes de quien prescribe qué se debe hacer y cómo debe hacerse, de la publicidad. Si anteriormente habíamos dicho que el *Dasein* es aquello que hace y aquí decimos que hace lo que un quién impersonal le dice, el *Dasein* mismo se ha perdido de quien es y se ha convertido en uno más del *Das Man*, el cual es todo y es nadie a la vez. El *Man* es el *Dasein* de la cotidianidad. En palabras del profesor Rivera, “hay una especie de “despersonalización” del *Dasein*: el *Dasein* ya no es el que es, “los otros le han

tomado su ser”. Los otros disponen de las posibilidades cotidianas del *Dasein*” (2010, p. 135).

No debe dejar de parecer propicia la existencia de “el uno” del que todos quisiéramos desintegrarnos, escaparnos pero del que cada día hacemos parte y con quien nos guiamos en nuestras decisiones, pero quién nos acompaña: “El quién es absolutamente impersonal; es lo que en castellano se llama “el uno” o “la gente”: “uno también tiene sus ideas”, “hay que hacer lo que hace la gente”. ¿Quién es esta “gente”? Son todos y no es nadie determinado” (Rivera, 2010, p. 135). Si tenemos en cuenta que *Ser y tiempo* es un texto escrito en 1927, debe asombrarnos la claridad con que nuestra sociedad se ve implicada hoy, no es solo que nos guiamos por lo que dice “la gente”, es que realmente es el “uno” quien manda y quien tiene el poder. Por ejemplo, con los medios de comunicación se hace cada día más fácil saber qué dice la gente, qué opina el *Man* o qué ordena a esta situación. Basta con abrir en el ordenador *google* y preguntar: ¿cómo?

Así como el *Dasein* tiene sus propios modos de ser, también el “uno” se caracteriza por los modos de la medianía, la nivelación y la distancialidad. El último de estos se refiere a: “que entre un *Dasein* y otro siempre hay algún desnivel, ya sea hacia arriba o hacia abajo. Ante esta diferencia se puede tomar se pueden tomar distintas actitudes” (Rivera, 2010, p.135) Así es como la distancialidad se puede tomar como un intento de subir al nivel de los otros, o de mantener a todos en mi nivel. Sea de un modo u otro, la distancialidad pasa desapercibida al *Dasein* y de ese modo opera más en él. Ahora bien, cuando la distancialidad se da gracias al modo del coestar del *Dasein*, se da la medianía, en ella se ve el carácter existencial del uno: “al uno le va esencialmente esta medianía en su ser. Por eso el uno se mueve fácticamente en la medianía de lo que se debe hacer, de lo que se acepta o se rechaza, de aquello a lo que se le concede o niega el éxito” (Heidegger, 2009, §27, p. 146). Y, finalmente, tenemos la nivelación que consiste en que todo se vuelve “normal” y el *Dasein* nivela todas las posibilidades de su ser. Lo curioso de los modos de ser del uno es la frase de Heidegger cuando le acusa: “Distancialidad, medianía y nivelación constituyen, como modos de ser del uno, lo que conocemos como “la publicidad”. Ella regula primeramente toda interpretación del mundo y del *Dasein*, y tiene en todo razón” (Heidegger, 2009, §27, p. 147).

Esta afirmación de Heidegger ya era conocida por nosotros en el texto *La época presente* de Kierkegaard¹¹, empecemos por lo que corresponde a los modos de ser del uno, la nivelación. Dice Kierkegaard:

A la cabeza de la revolución se puede colocar a un individuo, pero a la cabeza de la nivelación no se puede colocar a ningún individuo, pues sobresaldría y escaparía a la nivelación. El individuo puede en su círculo contribuir a la nivelación, pero esta es una fuerza abstracta, y la nivelación es el triunfo de la abstracción sobre los individuos (2012, p. 60).

Entonces, la nivelación es la encargada no solo de nivelar las posibilidades del ser del *Dasein*, sino de hacerlo para que se mantenga también la distancialidad y así ningún individuo sobresalga de los otros y tome un poder específico. No podemos pensar en esta época como la que dirigió Napoleón, sino la época dominada por el “uno”, por todos y por nadie. Ahora bien, el individuo piensa cómo le pide el “uno” de Heidegger que lo haga, o como Kierkegaard demuestra que lo haga, casi como una marioneta el *Dasein* en el “uno” solo obedece sin darse cuenta: “El individuo ya no pertenece a Dios, ni a sí mismo, ni a su amada, ni a su arte, ni a su ciencia; no, tal como un peón pertenece a una hacienda, así el individuo sabe que está perteneciendo a una abstracción, en la que la reflexión lo subordina” (Kierkegaard, 2012, p. 61). Y en palabras de Heidegger: “Sin llamar la atención y sin que se lo pueda constatar, el uno despliega una auténtica dictadura. Gozamos y nos divertimos como se goza; leemos, vemos y juzgamos sobre literatura y arte como se ve y se juzga; pero también nos apartamos del montón como se debe hacer; encontramos irritante lo que se debe encontrar irritante” (2009, §27, p. 146).

Así es como el individuo se pierde a sí mismo en los otros, pero no hemos de olvidar que son los otros, es el uno, el que se queda con el poder. Para Heidegger el poder del uno es el de un quién impersonal, para Kierkegaard representa una autoridad abstracta: “La nivelación no es obra de un individuo, sino un juego de reflexión en manos de un poder abstracto. [...] Se levanta un demonio que ningún individuo puede controlar.” (Kierkegaard, 2012, p. 62). En los modos de ser del uno Heidegger había aportado el hecho de que se contemplaban en la publicidad. Ella era (y aún es) la primera en interpretar

¹¹ Se encuentran varias similitudes entre el texto de Kierkegaard y el de Heidegger, en especial en lo que hace referencia Kierkegaard como “el público” y al que Heidegger rotula como *das Man*, y su característica especial de la nivelación. Aún así, no aparece citada la obra de Kierkegaard ni referida explícitamente en *Ser y tiempo* (Svensson, 2010, p. 32-33).

el mundo del *Dasein* y en todo cuanto interpreta tiene razón, pero no porque realmente la tenga sino: “Porque no va al fondo de las cosas, porque es insensible a todas las diferencias de nivel y autenticidad. La publicidad oscurece todas las cosas y presenta lo así encubierto como cosa sabida y accesible a cualquiera” (Heidegger, 2009, §27, p. 147). Pero siempre ha sido el uno el culpable del uno, y aún así parece que no ha sido nadie. En palabras de Kierkegaard:

Para que realmente llegue a existir nivelación, primero debe levantarse un fantasma, el espíritu de la nivelación, una monstruosa abstracción, un algo que lo abarca todo pero es nada, un espejismo. Este fantasma es el público. Solo en una época desapasionada, pero reflexiva, puede levantarse este fantasma; esto sucede con la ayuda de la prensa, cuando esta misma se vuelve una abstracción. [...] El público es el verdadero maestro de la nivelación, porque cuando hay una nivelación aproximada, aun hay alguien que nivela. Pero el público es una monstruosa nada (2012, p. 67).

Tanto Heidegger como Kierkegaard son conscientes del daño que ocurre en el hombre, en el individuo, en el *Dasein* por estar dentro de esta abstracción. El *Dasein* se alivia¹² ante ello, lo difícil se convierte en fácil, lo importante en trivial; no hacen falta los problemas pero se toman a la ligera; no hace falta tampoco pensar mucho pues se opina lo que opina la mayoría¹³. Es la vida de la comodidad y del engaño. Por eso, el *Dasein* que se ha entregado a los otros vive a la manera de la impropiedad, de la dependencia por los otros y del puro coestar¹⁴.

¹² Sloterdijk citando a Canetti, explica al uno como una masa y el alivio que está produce: “Sólo todos juntos pueden librarse de sus cargas a distancia. Eso es exactamente lo que ocurre en la masa. En la descarga, se elimina toda separación y todos se sienten iguales. En esta densidad, donde apenas cabe observar huecos entre ellos, cada cuerpo está tan cerca del otro como de sí mismo. Es así como se consigue un inmenso alivio. En busca de este momento dichoso, en donde ninguno es más, ninguno mejor que el otro, los hombre devienen en masa” (2011, p. 14).

¹³ Esta idea era ya conocida por el famoso texto de la Kant: *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la ilustración?* Aquí se llama la minoría de edad al estar siempre dependiendo de la mayoría y a la incapacidad de pensar por sí mismo: “¡Es tan cómodo ser menor de edad! Si tengo un libro que piense por mí, un pastor que reemplaza mi conciencia moral, un médico que juzga acerca de mi dieta, y así sucesivamente, no necesitaré del propio esfuerzo. Con sólo poder pagar, no tengo necesidad de pensar: otro tomará mi puesto en tan fastidiosa tarea. Los tutores, que tan bondadosamente se ha arrogado este oficio, cuidan muy bien de que el paso a la mayoría de edad sea tenido, además de molesto, también por muy peligroso por la gran mayoría de los hombres (y entre ellos la totalidad del bello sexo)” (2004, p.33). Curiosamente el filósofo coreano Byung-Chul Han diría que el paso a la mayoría de edad lleva a lo que hoy en día conocemos como depresión: “El deprimido no está a la altura, está cansado del esfuerzo de devenir él mismo. [...] El hombre depresivo es aquel *animal laborans* que se explota a sí mismo, a saber: voluntariamente, sin coacción externa. Él es, al mismo tiempo, verdugo y víctima. [...] El sujeto de rendimiento está libre de un dominio externo que lo obligue a trabajar o incluso lo explote. Es dueño y soberano de sí mismo” (2012, p. 18-20).

¹⁴ Si lo traemos a nuestra realidad actual el *Das Man* se ve claramente reflejado en Facebook, donde incluso hemos perdido nuestro rostro: “La época de Facebook y Photoshop hace del “rostro humano” una faz que se

Así es como se responde que el quien de la cotidianidad no es *Dasein*, yo no soy yo en la cotidianidad, en lo absorbido de la ocupación. En la cotidianidad el *Dasein* es el uno, aun así ese uno también puede confundirse. El uno no es una nada, tampoco es un útil ni tiene el modo de ser del estar-ahí, ni es un sujeto universal. Para Kierkegaard, esta publicidad en su lugar sería: “El público lo es todo y es nada, el más peligroso de todos los poderes y el más desprovisto de sentido. Se puede hablar a toda una nación en nombre del público, y, sin embargo, el público vale menos que una sola persona real” (2012, p. 70). Pero Heidegger va más allá del poder de esta abstracción, para él el uno es un existencial del *Dasein* y un fenómeno originario del *Dasein*.

Es por esto que al estar en el mundo, al encontrarse ocupado y al tener el modo de ser de la cotidianidad el *Dasein* se equivoca respecto de su ser. Un error ya común en la ontología inmediata (corriente) que veía al *Dasein* desprovisto de su mundo, y entendido al modo de las cosas que están ahí dentro del mundo, al igual que los otros *Dasein* que coexisten con él. Por ello la ontología se equivoca respecto del *Dasein* y él respecto de sí mismo. (Rivera, 2010, p. 140). Así, Sloterdijk presenta al uno como la auténtica pérdida de sí mismo: “Lo que su retratista le llama sobre todo la atención del “se” es su total ausencia de todo rasgo en el que pueda mostrarse la dimensión propia, radicalmente individual e irremplazable de un existencia resulta a ser ella misma” (Sloterdijk, 2011, p. 60). Uno de los grandes problemas a los que se enfrenta el *Dasein* es que no es consciente de que está en el uno, de que se ha perdido a sí mismo y que se ha equivocado. Sloterdijk aclama por ello:

Saber sin embargo cómo ha de suceder este despertar a la excepción es algo que sigue pareciendo extremadamente poco claro, pese a las apelaciones heideggerianas a la angustia y al aburrimiento como éxtasis que permiten la transformación. Por un lado porque uno nunca puede decidir con seguridad si el deseo de diferenciarse del Se y convertirse en héroe del ser-auténtico no significa sino la siguiente argucia de la vulgaridad; por otro lado, porque no puede existir ningún comportamiento objetivamente válido que pase de la vulgaridad de la situación inicial a la aristocracia del ser (2010, p. 61).

Habrá que estudiar entonces qué posible salida le queda al *Dasein* y a nosotros de esta situación.

disuelve por entero en su valor de exposición. La faz (*face*) es el rostro expuesto sin “aura de la mirada”. Es la forma de mercancía del rostro humano. La faz como superficie es más transparente que aquel rostro o cara que, para Emmanuel Levinas, constituye un lugar señalado en el que irrumpe la trascendencia del otro. La transparencia es una figura opuesta a la trascendencia. La faz habita la inmanencia de lo igual” (Han 2013 p. 25).

Capítulo 3

El *Dasein*: una búsqueda por encontrarse a sí mismo auténticamente

Este trabajo comienza con la pretensión de entender quién es el *Dasein* y cuál es la necesidad de postularlo. Una vez alcanzado esto y comprendido la importancia del *Dasein* para la tarea heideggeriana de responder a la pregunta por el sentido del ser, se hace necesario la investigación sobre la cotidianidad del *Dasein* y su relación con los otros. Respecto a esto hemos examinado el carácter indiferente del *Dasein* cotidiano y los problemas que el *Das Man* representa para la vida auténtica del *Dasein*. Por ello, en este capítulo buscaremos la manera en la que el *Dasein*, luego de haberse perdido a sí mismo en la impropiedad y en la inautenticidad, puede llegar a la propiedad y a la autenticidad. Para ello contaremos con una primera parte dedicada al análisis del estar-en, aquí se evaluará la disposición afectiva, el cuidado y la aperturidad. En segunda instancia se verá el estar vuelto hacia la muerte y el poder-ser propio como resolución.

3.1 La disposición afectiva del *Dasein*: el cuidado y la aperturidad

Tras responder la pregunta sobre el quién del *Dasein*, su coestar con otros y la solicitud, Heidegger vuelve a recordar al lector la tarea de *Ser y tiempo*, a saber, la realización de una ontología fundamental a la luz de la temporalidad. Para ello, es importante no olvidar que una ontología fundamental busca los fenómenos originarios del *Dasein*, no de aquello que se deriva de ellos, sino de la búsqueda de los existenciales co-origenarios en el *Dasein*, porque han surgido simultáneamente como co-origenarios. Para continuar con la tarea propuesta, es importante recordar que el *Dasein* es su estar-en-el-mundo, pero también se debe analizar que este estar-en-el-mundo es siempre el *Ahí*, del *Da* del *Dasein*. Lo que significa esto es lo que se explorará a continuación.

El *Ahí* es aquella significación del *Dasein* en el que se expresa su mayor aperturidad en el mundo, es lo que nos muestra al ente que pregunta por el ser no como un estar cerrado, sino en cuanto su estar abierto: “El aparecer en la luz algo que está-ahí, lo mismo que el quedar oculto en la oscuridad de eso que está-ahí, sólo es posible para un ente que lleva en sí

mismo la luz, es decir, que se mueve en la apertura” (Rivera 2010, p. 145). Así pues, al caracterizar al *Dasein* como aperturidad, lo que estamos señalando es que el *Dasein* es un iluminado y una claridad que lleva en sí mismo para ver y aparecer o para oscurecer y no ver. Ahora, la aperturidad del *Dasein* es también su mismo existir: “El *Dasein* existe, sólo él existe; de esta manera, existencia es estar-fuera, salir fuera y estar en la apertura del *Ahí*: ek-sistencia.” (Heidegger, 2009, §29, p. 152). Ya comprendido que el ser del *Ahí* es su aperturidad, es importante conocer sus formas constitutivas y cooriginarias. La primera de ellas es la disposición afectiva y la segunda el comprender. Igualmente están las modalidades cotidianas del *ahí* como son la habladería, la curiosidad y la ambigüedad. Por ahora estudiaremos el *Dasein* como disposición afectiva.

3.1.1: La disposición afectiva

El análisis de los estados de ánimo y su relación como formas originarias del *Dasein* demuestran una mirada aguda a lo que es el hombre. Ópticamente es evidente el cambio en los estados de ánimo, el desagrado por las cosas o la alegría; pero Heidegger recuerda que estos estados de ánimo no son una nada ontológica sino un existencial fundamental del *Dasein*: “El estado de ánimo manifiesta el modo como uno está y como a uno le va. En este como uno está, el temple anímico pone al ser en su *Ahí*.” (2009, §29, p. 154). Por ello, es posible decir que el *Dasein* se encuentra siempre anímicamente templado, dicho en palabras de Heidegger en sus lecciones de 1929:

En primer lugar, y la mayoría de las veces, sólo nos alcanzan temples de ánimo especiales que oscilan entre extremos: alegría, tristeza. Ya menos perceptibles son un leve temor o un contento que se desliza. Pero aparentemente no *ahí* y sin embargo *ahí* es justamente aquel temple de ánimo indeterminado en el que no estamos ni mal templados ni bien templados. Pero en este *ni... ni* nunca dejamos de estar templados (Heidegger, 2007, §17, p. 99).

Ahora bien, incluso la indeterminación afectiva muestra al *Dasein* no como una nada, sino: “en ella el *Dasein* se vuelve tedioso para sí mismo. En esa indeterminación afectiva el ser del *Ahí* se muestra como carga. ¿Cuál es la razón de este sentirse como carga? La respuesta del texto es categórica. Esa razón no se sabe” (Rivera, 2010, p. 146). Es por ello que es posible comprender que el *Dasein* este afectivamente abierto, pero no por ello es conocido para sí mismo esa afectividad. Al contrario, ópticamente el *Dasein* esquiva su estar abierto

pero en su esquivar ontológicamente es que se abre el *Ahí*. Dicho en palabras del profesor Rivera: “En el temple de ánimo, el *Dasein* está siempre abierto en sus sentimientos como un ente al que la existencia le ha sido confiada en su ser y que tiene que ejecutar su ser precisamente existiendo” (2010, p. 147).

Muy importante es comprender la frase de Heidegger que dice: “Este carácter de ser del *Dasein*, oculto en su de-dónde y adónde, pero claramente abierto en sí mismo, es decir, en el que es, es lo que llamamos la condición de arrojado” (Heidegger, 2009, §29, p. 154). Si se quiere la condición de arrojado es la mejor representación para decir que el *Dasein* está *Ahí*, sin saber ni de dónde viene ni a dónde va, solo está ahí en el mundo abierto. Y esta aperturidad de la disposición afectiva es un existencial, curiosamente dice Heidegger no es un hecho ni una intuición:

El temple de ánimo forma parte del ser del hombre [...] el estar-fuera es él mismo un modo de su ser. Estar-fuera no significa no ser en absoluto, sino que más bien es un modo del ser-ahí. La piedra, en su estar-fuera, justamente no es ahí. Pero el hombre tiene que ser-ahí para poder estar-fuera, y solo en la medida en que es ahí tiene en general la posibilidad del fuera (Heidegger, 2007, §16c, p. 94)¹⁵.

En este orden de ideas el *Dasein* es siempre un buscarse que se encuentra en tanto que va huyendo de sí mismo y huye es justo de su condición de arrojado que ha conocido o vislumbrado gracias a los estados de ánimo: “Esto quiere decir que se trata de dos cosas totalmente diferentes: una es lo que el estado de ánimo abre en cuando es un estado de ánimo y el modo como esa apertura acontece, y otra cosa muy distinta, es aquello que, junto al estado de ánimo, el *Dasein* conoce, sabe o cree; entiéndase: independientemente del estado de ánimo” (Rivera 2010, p. 149). Ahora, ¿cómo es que el estado de ánimo abre al *Dasein* su condición de arrojado? En primer lugar, lo hace a partir de que el estado de ánimo en ocasiones entra en la indeterminación afectiva, la cual lleva al hombre al tedio de sí mismo y es en aquel momento donde el *Dasein* manifiesta su *Ahí* como una carga.

¹⁵ Al respecto dice Rivera: “Para entender bien la distinción que está haciendo aquí el texto, conviene recordar que en la vida diaria se usa también la expresión “hecho” para designar el carácter de real o, si se quiere, efectivo, que tienen las cosas con las cuales tropezamos en la vida diaria y muy especialmente en la vida cotidiana común y corriente. [...] Heidegger afirma que este tipo de hechos “solo es accesible a la constatación que se origina en la mirada contemplativa”. [...] Así, por ejemplo, cuando vemos venir al encuentro nuestro a un amigo constatamos que él viene por la misma calle por donde caminamos nosotros. En cambio, en la expresión condición de arrojado sólo estamos hablando de un carácter que es propio de todo *Dasein*, y que afecta al *Dasein* particular y no al encuentro con otra persona o con alguna cosa” (2010, p. 148).

Ahora, una vez se ha visto la carga se entiende la aversión:

El estado de ánimo no abre mirando hacia la condición de arrojado, sino en la forma de una conversión o una aversión. De ordinario, el estado de ánimo no se vuelve hacia el carácter de carga que el *Dasein* manifiesta en él, y menos aún cuando se encuentra liberado de esa carga en el estado de ánimo elevado. Esta aversión es siempre lo que es, en la forma de la disposición afectiva (Heidegger, 2009, §29, p. 155).

Es importante aclarar ahora una posible objeción respecto del tema de los estados de ánimo, pues en ocasiones se plantea que la voluntad y el conocimiento definen el modo de abrir propio de los estados de ánimo, es decir, que son la voluntad y el conocimiento quienes nos dan la dirección de nuestra vida, sobre ello dice Rivera: “Todo esto le parece a Heidegger que en ciertas circunstancias es efectivamente así, vale decir, que la voluntad y el conocimiento deben enseñorearse y pueden hacerlo” (Rivera 2010, p. 150). Pero no se debe olvidar que los estados de ánimo son el originario y fundamental modo de ser del *Dasein*.

Tal como nos venía acostumbrando Heidegger desde el principio del análisis no es de sorprender que en los estados de ánimo existan estados de indisposición afectiva, que es igualmente un estado de ánimo, este es el mal humor. Aquí el *Dasein* se torna ciego y se nubla en la ocupación. Aún así, ello que no implica jamás que el estado de ánimo sea diferente de los demás o no sea un estado de ánimo. Como hemos dicho que el estado de ánimo es un existencial fundamental del *Dasein*, es importante también comprender que nos sobreviene y que como tal no es producto de nuestro albedrío; no son tampoco algo que esté en el mundo (como un útil), sino que es algo dentro de nosotros que se despierta: “Por eso no hablamos en absoluto de constatar un temple de ánimo fundamental de nuestro filosofar, sino de despertarlo. Despertar es hacer despertar, un hacer que se despierte lo que duerme” (Heidegger, 2007, §16a, p. 90).

En tanto que el estado de ánimo nos muestra un estar abiertos al mundo: “La disposición afectiva es un modo existencial fundamental de la aperturidad cooriginaria del mundo, la coexistencia y la existencia, ya que esta misma es esencialmente un estar-en-el-mundo” (Heidegger, 2007, §29, p. 156). En este abrir el mundo, la disposición afectiva es un comprender el mundo como algo amenazante o afectante, es decir, es gracias al estar siempre anímicamente templado que el *Dasein* puede ser afectado por el mundo o amenazado por él. De esta manera, se comprende la idea heideggeriana de que antes de

todo conocer o querer se trata es de sentir, de allí que: “ni siquiera la más pura teoría está exenta de tonalidad afectiva” (Heidegger, 2009, §29, p. 157).

Fácticamente, se puede ver cómo los estados de ánimo juegan un papel en la cotidianidad: “La publicidad en cuanto modo de ser del uno no solo tiene en general su propio temple anímico, sino que necesita estados de ánimo y los suscita para sí. [...] El orador necesita comprender las posibilidades del estado de ánimo para suscitarlo y dirigirlo en forma adecuada” (Heidegger, 2009, §29, p. 158), tal como lo señala Aristóteles en la *Retórica*, cuando afirma: “Contra el concepto tradicional de la retórica como una especie de disciplina, la *Retórica* de Aristóteles debe ser concebida como la primera hermenéutica sistemática de la cotidianidad del convivir” (Heidegger, 2009, §29, p. 158). Entonces podemos concluir que la disposición afectiva es cómo el *Dasein* manifiesta su Ahí, y gracias a ello la disposición afectiva: “no sólo abre su condición de arrojado y en su estar-consignado al mundo ya abierto siempre con su ser, sino que ella misma es el modo existencial de ser en el que el *Dasein* se entrega constantemente al mundo y se deja afectar de tal modo por él, que en cierta forma se esquivo a sí mismo” (Heidegger, 2009, §29, p. 158). Ejemplo de todo ello será el §31 de *Ser y tiempo* en donde Heidegger analiza el miedo como disposición afectiva, aquí muestra el ante qué tiene miedo el *Dasein* y por qué tener miedo. Ambos solo son posibles en tanto que el *Dasein* se ha abierto al mundo y puede dejarse afectar por lo que se le muestra amenazante.

3.1.2. El comprender

Heidegger ha venido examinando al *Dasein* como el ser-ahí que está en el mundo. Estudiamos su cotidianidad, su coestar y coexistir y ahora nos encargamos del *Ahí* como tal. En el punto anterior vimos cómo el Ahí se conforma cooriginariamente de la disposición afectiva y del comprender. En un primer momento, nos dedicamos a la primera de ellas, ahora nos concentraremos en la segunda y por supuesto en su relación con la primera.

Antes de cualquier análisis del asunto en cuestión, lo primero que se debe señalar es que la comprensión no es para el *Dasein* como carácter existencial ontológico el acto intelectual de conocer, el comprender entonces: “no es un acto intelectual por el que captamos una

significación o el sentido de una cosa compleja. “Comprender es aquí un acto que se identifica con el ser mismo del *Dasein*.” Casi podríamos decir: “el ser del *Dasein* es un saber de sí mismo, es un saber lo que pasa conmigo mismo, es un experimentar el propio ser como posibilidad existencial” (Rivera 2010, p. 158). En esta posibilidad siempre estamos aunque no lo hagamos de manera explícita y temática. ¿Qué quiere decir entonces comprender? Pues bien, el comprender¹⁶ es el modo de ser del *Dasein* del poder-ser, es decir, es la posibilidad que tiene el *Dasein* de ser capaz de poder ser algo, o saber algo; es lo que puede ser y su posibilidad. Pero, ¿por qué hablamos del *Dasein* según la posibilidad y no según su realidad fáctica?

Recordemos que el análisis de Heidegger sobre el *Dasein* es ontológico y en esta medida la posibilidad es el existencial más originario, es lo que el *Dasein* es como tal, pues el *Dasein* es su posibilidad: un todavía no. Y la posibilidad nos enfrenta justo a aquello que todavía no es real y podría jamás suceder. Así pues, este comprender significa que el *Dasein* sabe lo que pasa consigo mismo, a tal punto que puede incluso malentenderse. ¿Por qué?: “en la medida en que el comprender está afectivamente dispuesto y, en cuanto tal, existencialmente abandonado a su condición de arrojado, el *Dasein* ya se ha extraviado y malentendido siempre. Él está, pues, entregado en su poder-ser a la posibilidad de reencontrarse en sus posibilidades” (Heidegger, 2009, §31, p. 162). Lo dicho aquí por Heidegger no es otra cosa que el *Dasein* se comprende a sí mismo siempre desde sí mismo y que, por tanto, el comprender es el existencial del poder-ser del *Dasein*.

El comprender como existencial es exclusivo del ente que somos en cada caso nosotros mismos, pues al estar-ahí, al *Dasein* le corresponde el comprender, en la medida en que abre la posibilidad del *Dasein* con la interconexión de los entes a la mano. Así pues, las expectativas del *Dasein* en tanto comprender se basan en que fácticamente es un todavía no, pero que a la vez esto supone un llegar a ser lo que realmente somos, un devenir en sus posibilidades de *Dasein*. Aunque todavía no sea, tiene empero que llegar a ser, porque el *Dasein* es sus posibilidades. Por esto, el *Dasein* tiene siempre un carácter proyectivo, el

¹⁶ Si bien hemos hecho la aclaración de que la comprensión intelectual no es el mismo comprender del *Dasein*, sí se relacionan de alguna manera: “Comprender significa proyectarse hacia una determinada posibilidad del estar-en-el-mundo, es decir, existir como tal posibilidad”. En cambio, el comprender en el sentido de un modo de conocimiento entre otros, a diferencia, por ejemplo, del “explicar”, debe ser entendido como un derivado existencial del comprender primario” (Rivera 2010, p. 158).

Dasein es un proyecto de sí mismo y el proyecto no significa tener un plan de vida para seguir y ser bueno, sino que es un llegar a ser que está en constante elaboración con la vida misma: “Esto quiere decir que el *Dasein* está anticipándose a sí mismo, aunque este anticiparse no tiene nada que ver con el comportamiento planificador. Esta frase alemana se podría traducir literalmente: “no tiene nada que ver con un comportarse en relación con un plan pensado de antemano”. Ese plan sería un medio por el cual el *Dasein* organizaría su ser” (Rivera 2010, p. 162)¹⁷.

Es importante aclarar que si bien hemos dicho que el *Dasein* se comprende a sí mismo, hemos de entender que puede comprenderse de modo impropio y perderse en mundo, tal como hemos mencionado en esta investigación anteriormente, pues si el *Dasein* es un ser en el mundo, su comprensión de sí mismo implica también la comprensión del mundo y podría fácilmente confundirse lo que el *Dasein* comprende que es con lo que comprende que es el mundo:

La visión¹⁸ que apunta primariamente a la existencia en su integridad la llamamos transparencia. Escogemos este término para designar un autoconocimiento bien entendido, es decir, para indicar que no se trata de la búsqueda y contemplación aprehensora de un sí-mismo puntual, sino de una toma de posición comprensora de la plena aperturidad del estar-en-el-mundo, a través de sus momentos estructurales esenciales. El ente existente se tiene a la vista tan solo en la medida en que se ha hecho cooriginariamente transparente en su estar en medio del mundo y en el coestar con los otros, como momentos constitutivos de su existencia (Heidegger, 2009, §31, p. 165).

¹⁷ Si consideramos al *Dasein* como un ser que planea y que se proyecta, también hemos de plantearnos cómo sucede este proyectar y anticipar en el conocimiento, a ello Heidegger responde: “El proyecto va marcando la manera en que el proceder anticipador del conocimiento debe vincularse al sector abierto. Esta vinculación es el rigor de la investigación. Por medio de la proyección del rasgo fundamental y la determinación del rigor, el proceder anticipador se asegura su sector de objetos dentro del ámbito del ser” (2010, p. 65). Así pues: “toda ciencia, en tanto que investigación, está fundada sobre el proyecto de un sector de objetos delimitado y es por eso una ciencia necesariamente particular” (2010, p. 66). Ahora bien, más allá del conocimiento también es posible decir que el *Dasein* en tanto que un llegar a ser sus posibilidades, cuando se para en el presente a contemplar o a plantearse su futuro sucederá que las posibles vidas del *Dasein* se convertirán en una sombra, pues sabemos que lo que depara la vida para nosotros es tan incierto como lo que llegaremos a hacer en ella: “pero en cuanto lo gigantesco de la planificación, el cálculo, la disposición y el aseguramiento, dan un salto desde lo cuantitativo a una cualidad propia, lo gigantesco y aquello que aparentemente siempre se puede calcular por completo, se convierten precisamente por eso en lo incalculable. Lo incalculable pasa a ser la sombra invisible proyectada siempre alrededor de todas las cosas cuando el hombre se ha convertido en *subjectum* y el mundo en imagen” (Heidegger 2010, p. 78).

¹⁸ Al comprender con carácter proyectivo Heidegger le da el nombre de visión, interesante es poner el verse a sí mismo a futuro como lo que no somos todavía pero que tenemos la posibilidad de ser. Parece aquí que el reto se trata de estar a la altura de estas posibilidades y de una comprensión propia de sí mismo.

Una vez dicho esto es más claro cómo es que la disposición afectiva y el comprender se presenten como existenciales cooriginarios. El temple anímico ve las posibilidades del *Dasein* y va logrando la apertura proyectante de esas posibilidades. Este proyecto de las posibilidades siempre anímicamente templado se da en la condición de arrojado del *Dasein* propia del Ahí. Ahora bien, el proyectarse del comprender se desarrolla en una interpretación, pues en ella el *Dasein* se apropia de lo comprendido y elabora posibilidades proyectadas en el comprender. Así pues, la interpretación no se trata de decir qué son las cosas sino de que: “lo que comparece dentro del mundo, ya tiene siempre, en cuanto tal, una condición respectiva abierta en la comprensión del mundo, y esta condición queda expuesta por medio de la interpretación” (Heidegger, 2009, §32, p. 169). La interpretación entonces se funda en tres cuestiones: en primer lugar, en un haber previo o la comprensión de algo que permanece todavía velado y necesita un desvelamiento; en segundo lugar, en una manera previa de ver o lo comprendido del haber previo puesto en la mira y desvelado por la interpretación; y, finalmente, en una manera de entender previa.

De todo esto es posible decir que un ente intramundano que ha sido desvelado por la interpretación le digamos que tiene sentido. De hecho, siempre que hemos comprendido algo expresamos que tiene sentido, pero no porque el sentido esté en las cosas como una característica de ellas que el *Dasein* ha descubierto, sino que el *Dasein* es el que puede tener o no tener sentido respecto de aquella cosa. Solo el *Dasein* en tanto que estar en el mundo puede tener sentido. El estar-ahí es un sin sentido: “todo ente que tenga un modo de ser diferente del *Dasein* deberá ser concebido como sin sentido, como esencial y absolutamente desprovisto de sentido. Sin sentido no significa aquí una valoración, sino que expresa una determinación ontológica” (Heidegger, 2009, §31, p. 170).

Ahora lo que queda por decir de la interpretación es que no es nunca objetiva; por ello, el momento en el que Heidegger refuta la pretensión de la ciencia histórica de ser objetiva y la explicación de que la comprensión se da siempre de modo circular se sigue necesariamente su análisis de la comprensión como un existencial, pues no entendemos algo y nos está velado, luego le vemos que tiene sentido y se desvela, después encontramos algo más

respecto de aquello que habríamos creído entender o desvela¹⁹. Así sucesivamente el *Dasein* comprende en una estructura ontológica circular.

Una vez se ha comprendido y se ha interpretado, es primordial entender que es necesario enunciar. Hemos visto que a veces lo comprendido se encuentra velado hasta que la interpretación lo desvela, luego de esto será necesario enunciar lo que se ha encontrado. El enunciado entonces se encarga de mostrar o de hacer ver al ente, esto es, de predicar de un determinado sujeto u objeto y de comunicar a otros lo interpretado y comprendido²⁰. Un enunciado con sentido será entonces aquel donde “el fenómeno existencial ya caracterizado en el que se hace visible la estructura formal de lo que puede ser abierto en el comprender y articulado en la interpretación” (Heidegger, 2009, §33, p. 175).

Ya hemos investigado el comprender y la disposición afectiva como cooriginarios del Ahí del *Dasein* y de su condición de arrojado. Ahora, veremos el discurso como un cooriginario con ellos. Pues: “la comprensibilidad afectivamente dispuesta del estar-en-el-mundo se expresa como discurso” (Heidegger, 2009, §34, p. 179). Esto solo quiere decir que el discurso es el existencial del lenguaje del *Dasein*. Así el discurso trata sobre la comunicación de lo dicho a los otros, luego es aquí cuando más se ve y más se comprende la necesidad de Heidegger de señalar que el coestar sea un existencial fundamental del *Dasein*. Es en el coestar donde se comparte el discurso y se comunica algo.

El discurso no es nunca, como se había interpretado en la tradición filosófica hasta el momento, un salir de adentro hacia fuera; pues no hemos de olvidar que el *Dasein* ya está siempre fuera tal como lo demuestra la disposición afectiva. Entonces el discurso se da a partir de una serie de momentos: el primero de ellos es el sobre qué, pues al estar el *Dasein* en el mundo y ser él quien hace el discurso siempre se habla sobre algo que está en el mundo. Luego viene lo dicho: “En todo discurso hay algo que el discurso dice, lo dicho en cuanto tal en el respectivo desear, preguntar, pronunciarse sobre...En lo así dicho, el

¹⁹ Esta idea la podemos encontrar también en un escolio del pensador del colombiano Nicolás Gómez Dávila: “Entender suele consistir en entender que no habíamos entendido lo que habíamos creído entender” (Gómez Dávila 1992, p.24)

²⁰ En el momento en que enunciamos el estar ahí se modifica, Heidegger lo dice de manera interesante para que no olvidemos que no es lo mismo lo enunciado en el lenguaje que la realidad fáctica del estar-ahí: “Si este ente se vuelve objeto de un enunciado, ya con actitud enunciante se produce de antemano y de un solo golpe una mutación en el haber previo. El con qué –de carácter a la mano– del habérselas o del quehacer, se convierte en un acerca de qué del enunciado mostrativo” (Heidegger, 2009, §33, p. 176).

discurso se comunica” (Heidegger, 2009, §34, p. 180)²¹. De esta manera pasamos ahora a la comunicación, que informa acerca de algo y que es un existencial fundamental del *Dasein*, porque: “ella realiza el compartir de la disposición afectiva común y de la comprensión del coestar” (Heidegger, 2009, §34, p. 181). Es importante volver aquí a mencionar que es en el discurso donde explícitamente se comparte el coestar.

El último momento del discurso es pues la notificación, en donde lo expresado se expresa de manera afectivamente dispuesta: “el índice lingüístico de ese momento constitutivo del discurso que es la notificación del estar-en afectivamente dispuesto lo hallamos en el tono de la voz, la modulación, el tempo del discurso, en la manera de hablar” (Heidegger, 2009, §34, p. 181), pues siempre hablamos de algo con un tono y un modo igualmente de determinados. Esta sería la relación entre el discurso y la disposición afectiva. Ahora, la relación del discurso y el comprender queda clara en el oír. Pues: “no por casualidad cuando no hemos escuchado bien, decimos que no hemos comprendido. El escuchar es constitutivo del discurso” (Heidegger, 2009, §34, p. 182). En el escuchar nuevamente se ve el papel del otro, pues se está abierto a lo que va a decir y dispuesto a responder lo que se escucha. El *Dasein* se escucha con otros en el coestar²²; pero también se encuentra en el mundo en medio de lo comprendido: “por ser esencialmente comprensor, el *Dasein* está primeramente en medio de lo comprendido” (Heidegger, 2009, §34, p. 182). Ahora bien, Heidegger hace la distinción entre el escuchar y el oír. Pues, escuchar trata sobre comprender pero el oír se da solo cuando es posible discurrir y escuchar.

Otra posibilidad del discurrir es el callar, pues aquí Heidegger explica que también el no decir nada es un modo de hablar: “No por el mucho hablar acerca de algo se garantiza en lo

²¹ En un análisis de la lectura que hace Heidegger del *Sofista* de Platón, se puede ver la raíz de esta idea de que el discurso siempre dice algo: “Al analizar la imposibilidad de hablar de aquello que no es, Heidegger piensa que Platón descubre una estructura fundamental (*Grundstruktur*): el hablar es siempre un hablar de algo (*das Sprechen ist Sprechen von etwas*): λέγειν como λέγειν τί. Para Heidegger esta estructura fundamental va a ser la clave de todo el análisis: la κοιωνία τῶν γενῶν como posibilidad de la συμπλοκή del μὴ ὄν con el ὄν. El *Sofista* es una modificación del sentido del ser, ese es el verdadero tema del diálogo” (Camello 2008, p. 50).

²² Aquí Heidegger se defiende de una posible crítica por el solipsismo, pues argumenta que el hecho de tener los sentidos para oír ya nos abre el mundo a los demás. Igualmente podríamos decir del tocar, abriendo al *Dasein* el mundo a los útiles. Esto es también una respuesta a Husserl, pues se podría entender que no podemos hacer *epoché* del mundo, porque estamos ya inmersos en el mundo, somos ser en el mundo. Tampoco podemos hacer *epoché* de los otros, pues nuestro existir es un coestar y los mismos sentidos del oír o del tocar lo muestran. Aun así, el *Dasein* podría seguirse viendo encerrado en sí mismo en tanto que el oír y el coestar lo son solo en relación consigo mismo.

más mínimo el progreso de la comprensión [...] Pero callar no significa estar mudo. [...] Solo en el auténtico discurrir es posible un verdadero callar. Para poder callar, el *Dasein* debe tener algo que decir, esto es, debe disponer de una verdadera y rica aperturidad de sí mismo” (Heidegger, 2009, §34, p. 183). Esta idea aparecía ya en el texto *La época presente* de Kierkegaard en el que se dice:

Solo aquel que esencialmente sabe callar, puede esencialmente hablar, solo aquel que esencialmente sabe callar, puede esencialmente actuar. El silencio es interioridad. La charla se anticipa a un hablar esencial y así la expresión de la reflexión debilita desde antes la acción. Pero aquel que sabe hablar esencialmente, porque sabe callar, no tendrá multitud de cosas sobre las cuales hablar, sino solo una; y encontrará tiempo para hablar y tiempo para callar (Kierkegaard, 2012, p. 75-76).

Finalmente, hemos explicado los tres existenciales cooriginarios del Ahí: la disposición afectiva, el comprender y el discurso; y las claras relaciones que se pueden establecer entre ellos. Ahora, hemos de ver estas en la cotidianidad del hombre y preguntarnos por cómo vive el hombre cotidiano lo que hemos expuesto aquí. Cómo serán vividos de modo propio o impropio según las comprensiones que tiene el *Dasein* de sí mismo y seguiremos buscando una salida al hombre del imponente dictador cotidiano: el *Das Man*.

3.1.3. La Caída

Hemos ya demostrado cómo el *Dasein* cotidiano se encuentra en los modos de ser del uno y, por ello, en sus dificultades y defectos. Ahora, veremos cómo se ve la disposición afectiva y el comprender en el uno. En primer lugar, se podría atender a cómo es el discurso del uno, pues recordemos que es allí donde el *Dasein* manifiesta lo que comprende. Habíamos explicado ya antes cómo el convivir del *Dasein* se desarrolla en el hablar de unos con otros, en el decir y preocuparse por lo dicho. Ahora bien, el discurso que impera en el uno no podrá ser aquel que logra propiamente comprender al ser, por el contrario: “la habladuría se constituye en esa repetición y difusión, por cuyo medio la inicial falta de arraigo se acrecienta hasta una total carencia de fundamento” (Heidegger, 2009, §35, p. 187). Es decir, en la habladuría no se dice nada, aún cuando parece que se dice todo, y aquello que se dice no es más que la repetición una y otra vez de las mismas cuestiones. Lo curioso del fenómeno de la habladuría no es que esto suceda, sino que los hombres no se

dan cuenta de que sucede, no ve en ello la constante repetición y difusión de todo y de nada.

La habladería entonces propiamente es “la posibilidad de comprenderlo todo sin apropiarse previamente de nada [...] La habladería, que está al alcance de cualquiera, no sólo exime de la tarea de una comprensión auténtica, sino que desarrolla una comprensibilidad indiferente, a la que ya nada está cerrado” (Heidegger, 2009, §35, p. 187). Estas ideas de la habladería son propias de lo que sucede con el discurso en el uno. Ahora bien, son nuevamente ideas conocidas y defendidas por Kierkegaard en 1846:

La habladería gana en extensión: habla sobre todas las cosas y continúa incesantemente. [...] Todo es uno y lo mismo. La charla, por el contrario, tiene también mucho sobre lo cual hablar, pero de otro modo. [...] La escasez de idealidad y el exceso de exterioridad transforman la conversación en una insignificante repetición de nombres y referencias a personas, repetición de información muy fiable sobre lo que tal y tal, mencionado por su nombre, ha dicho, etc., una habladería que confiesa lo que uno quiere y no quiere, los propios planes, lo que se habría dicho en tal y tal ocasión, a que muchacha se hace la corte, por qué uno prefirió no casarse, etc. (Kierkegaard, 2012, p. 76-77).

Además de lo señalado aquí por Kierkegaard, Heidegger muestra que realmente el verdadero problema con la habladería reside en que se pierde la comprensión del mundo y en esa medida se cierra el estar en el mundo y se encubre lo intramundano: “La habladería no tiene el modo de ser de un consciente hacer pasar una cosa por otra. El desarraigado haberse dicho y seguirse diciendo basta para que el abrir se convierta en un cerrar” (Heidegger, 2009, §35, p. 187). Si bien ya vimos cómo el uno se salta la comprensión para lograr sus objetivos, ahora podemos ver si hay alguna disposición afectiva operando en el uno. A ello podría responderse que más que existir una disposición afectiva propia del uno, tenemos al uno que bosqueja la disposición afectiva determinando lo que se ve y cómo se ve. Así pues: “el *Dasein* que se mueve en la habladería tiene, en cuanto estar en el mundo, cortadas las relaciones primarias, originarias y genuinas con el mundo, con la coexistencia y con el propio estar en” (Heidegger, 2009, §35, p. 188).

También encontraremos que así como está la tendencia de querer decirlo todo sin decir nada, también está la de querer saberlo todo sobre todo: la curiosidad. Que el hombre es tan curioso como los gatos es una afirmación increíblemente verídica, el chismosear de los demás, de lo que hacen y no hacen es una característica fundamental de lo que sucede en el

uno en medio de su publicidad constitutiva. El hombre que entra en su encuentro perceptivo con el mundo, quiere verlo todo sin comprender nada. Esto se da con tres constitutivos importantes: el primero es la incapacidad de quedarse en lo inmediato, el querer estar siempre en lo nuevo y cambiante; en segundo lugar, la distracción y en tercer lugar: la carencia de morada o el estar en todo y en nada.

En consecuencia, la habladuría y la curiosidad se arrastran mutuamente y gracias a la primera se controla la segunda. En la primera nada está comprendido y en la segunda nada es privado. Ya Kierkegaard lo veía: “Mediante esta charla es abolida la distinción entre lo privado y lo público y se crea una habladuría público-privada. Porque el público es lo público, pero interesado en lo más estrictamente privado” (Kierkegaard 2012, p. 78-79). Este es sin duda el fenómeno más extendido del periodismo. Ahora bien, no es fácil para el uno mantener este régimen de la habladuría y la curiosidad sin la ambigüedad propia de su mandato, sin la cual no podría mandar. En ella se hace imposible saber que ha sido y que no ha sido abierto a la comprensión auténtica, del mundo y del *Dasein*. Es decir, todo parece comprendido, expresado y aprendido ya; pero no lo está. Pero cómo saber que no lo está, si se nos dice y se nos repite que sí lo está; la ambigüedad es la que mantiene el poder del uno y es la que hace que el *Dasein* no sepa quién es él mismo o cómo salir de allí para descubrirlo.

La ambigüedad juega también con comprender como poder-ser y el proyecto del *Dasein*, de modo que lo presentido y sospechado no pueda llegar a realizarse, es decir, al uno no le conviene que el *Dasein* pueda llegar a ser sus posibilidades, pues en ello perderían también la habladuría y la curiosidad su poder. Por ello, y cómo todo en el uno, todo se quedará en un presentir común que no llega a realizarse. La comprensión del *Dasein* se equivoca, se aparenta que acontece lo que no acontece y el *Dasein*: “subyace en el convivir en cuanto arrojado en un mundo. Pero ella está oculta públicamente, y uno se defenderá siempre de que esta interpretación del modo de ser del estado interpretativo del uno sea acertada” (Heidegger, 2009, §37, p. 193).

Con toda la penetración que hemos alcanzado hasta el momento respecto del *Dasein* y a su cotidianidad no será difícil comprender el modo fundamental de ser de la cotidianidad: la caída. En ella “el *Dasein* ha desertado siempre de sí mismo en cuanto poder-ser-sí-mismo

propio, y ha caído en el mundo. El estado de la caída en el mundo designa el absorberse en la convivencia regida por la habladuría, la curiosidad y la ambigüedad” (Heidegger, 2009, §39, p. 193). Este es el modo cómo el *Dasein* se comporta en la cotidianidad y si bien no es su modo de ser propio, pues la caída no consiste en un caerse tanto como en un perderse en el mundo, sí es su modo más inmediato de estar en el mundo. Pero no puede ser considerado de manera negativa, pues Heidegger reconoce el carácter positivo que tiene este existencial denominado caída.

Esta condición de la caída que se da en el *Dasein* es siempre una tentación de perderse en el uno, en la habladuría, en la curiosidad. Al mismo tiempo es tranquilizante, pues es el uno el que dirige la vida sin necesidad del esfuerzo propio. Estos fenómenos de la tentación tranquilizadora ayudan al *Dasein* a permanecer en la caída. Así pues:

En la caída no está en juego sino el poder-estar-en-el-mundo, aunque en el modo de la impropiedad. El *Dasein* solo puede caer porque lo que a él le va es el estar-en-el-mundo por medio del comprender y la disposición afectiva. A la inversa la existencia propia no es nada que flote por encima de la cotidianidad cadente, sino que existencialmente sólo es una manera modificada de asumir esta cotidianidad. [...] La caída desvela una estructura ontológica esencial del *Dasein* mismo, estructura que, lejos de determinar su lado nocturno, conforma más bien, en su cotidianidad, la totalidad de sus días (Heidegger, 2009, §38, p. 197).

El *Dasein* cotidiano entonces podemos definirlo como un estar caído en el mundo, arrojado y proyectando, en el mundo y en su coestar con otros. Ya hemos visto cómo Heidegger trabaja desde el principio en mostrarnos el modo impropio del *Dasein*, la caída es solo un modo más de hundir al *Dasein* en el uno. Pero, volvemos a la pregunta inicial de esta tercera parte de nuestra investigación: ¿puede el *Dasein* salir de la impropiedad? ¿cómo? Trabajaremos sobre ello a continuación.

3.1.4. El cuidado y la aperturidad

Anteriormente estuvimos viendo cómo nosotros mismos y cómo el *Dasein* en especial estamos constantemente manteniéndonos inmersos en la cotidianidad y en la tiranía propia del gobierno del uno. Ahora bien, él es mediante toda la ocupación, la habladuría, la curiosidad donde el *Dasein* permanece huyendo de sí mismo y de nuestro poder ser más propio. Así entonces Heidegger nos dice que el *Dasein* se da la espalda a sí mismo en este

huir de la propiedad. Pero no se huye por tenerle miedo a la propiedad, sino porque “el darse la espalda propio de la caída se funda más bien en la angustia, y está, a su vez, hace posible el miedo” (Heidegger, 2009, §40, p. 204) y de la entrega huidiza que ofrece amparo en el uno. Pero ¿ante qué estamos angustiados? Pues ante el estar en el mundo en cuanto tal. ¿Por qué?

En primer lugar hemos de recordar nuestros más íntimos momentos de angustia para darnos cuenta de que la angustia no sabe por qué esta angustiada, no es como el miedo que le tenemos a un ente intramundano en específico, sino una angustia indeterminada. Es justo por esto que Heidegger puede decir: “En el ante-qué de la angustia se revela el “no es nada, no está en ninguna parte”. La rebeldía del intramundano “no es nada, no está en ninguna parte” viene a significar fenoménicamente que el ante qué de la angustia es el mundo en cuanto tal” (Heidegger, 2009, §40, p. 205). Pero he aquí un detalle muy importante para nuestra investigación: es en la angustia donde el *Dasein* se da cuenta del mundo; por ello se angustia por él, en la medida en que es la angustia la que abre el mundo en cuanto mundo al *Dasein*.

La angustia lleva entonces al *Dasein* a su encuentro consigo mismo: “La angustia revela en el *Dasein* el estar vuelto hacia el más propio poder ser, es decir, revela su ser libre para la libertad de escogerse y tomarse a sí mismo entre manos” (Heidegger, 2009, §40, p. 206); por ello, es también el temple de ánimo fundamental del estar en el mundo, en tanto que abre al mundo y logra que el *Dasein* de alguna manera vea que está caído en él y por ende, se angustia. Heidegger ilustra la angustia con la sensación de sentirse en casa en contraste de la cotidianidad: “en la cotidianidad media del *Dasein* la tranquilizada seguridad de sí mismo, el claro y evidente “estar como en casa”. En cambio, la angustia trae al *Dasein* de vuelta de su cadente absorberse en el mundo [...]. El *Dasein* queda aislado en cuanto estar en el mundo. El estar en cobra el modo existencial del no estar en casa” (Heidegger, 2009, §40, p. 207)²³. Este hecho de no sentirse como en casa debe ser el fenómeno más originario,

²³ Curiosamente Heidegger en las lecciones de 1929 va a definir la filosofía de la siguiente manera: “En una ocasión dice Novalis en un fragmento: “La filosofía es en realidad nostalgia, un impulso de estar en todas partes en casa.” Una curiosa definición, romántica desde luego. [...] Nos quedamos en esto y preguntamos: ¿qué es eso de que la filosofía es una nostalgia? El propio Novalis lo aclara: “un impulso de estar en todas partes en casa”. La filosofía sólo puede ser tal impulso si nosotros, que filosofamos, no estamos en todas partes en casa” (Heidegger 2007, §2b, p. 28).

pues curiosamente es justo cuando no estamos en casa que vemos, reconocemos, apreciamos y valoramos la casa. Luego de que Heidegger muestra al *Dasein* perdido y desorientado en la cotidianidad, nos presenta la angustia como quien revela al *Dasein* su propiedad e impropiidad, sacándolo de la caída y del uno.

Aunque para la época de 1927 cuando Heidegger publica *Ser y tiempo*, considera a la angustia como el temple de animo fundamental. Más tarde, para las lecciones de 1929 dará este lugar no a la angustia sino al aburrimiento: “¿sucede al cabo con nosotros que un aburrimiento profundo se mueve de un lado a otro en los abismos de la existencia como una niebla silente? [...] Este aburrimiento profundo es el temple de animo fundamental.[...] Aburrimiento profundo: una nostalgia. Aburrimiento: un temple de animo fundamental del filosofar” (Heidegger, 2007, §17b y 20, p. 109,113-114). El aburrimiento entonces toma el lugar de lo que Heidegger había dicho que hacia la angustia: como no estar en casa. ¿Por qué sucede esto? Puede pensarse sobre ello dos cuestiones.

En primer lugar, que en el momento que se piensa la angustia²⁴, Heidegger busca expresar fenómenos que suceden al *Dasein* en sentido de un análisis ontológico, es decir, en tanto que generalidad del ser del *Dasein*. Mientras que, en el aburrimiento lo que sucede es que el *Dasein* se aburre por algo, frente a algo, es más una caracterización óptica. Por decirlo de otro modo, en *Ser y tiempo* se busca la respuesta al temple de ánimo fundamental del *Dasein*, en las lecciones de 1929, se busca es el temple de ánimo fundamental²⁵ del filosofar contemporáneo, es decir, de una actividad específica del *Dasein* y, por ende, es entendible la distinción. En segundo lugar, y corroborando lo dicho anteriormente, se

²⁴ Nuevamente el concepto de angustia viene de Kierkegaard, así podemos estudiarlo más a fondo si consideramos que: “Kierkegaard, el primero en hacer del concepto de angustia una noción filosófica de primera magnitud, señala que uno no se angustia por el presente, sino por el pasado y por el futuro. [...] En *El concepto de angustia* se lee que a su vez lo demoníaco es el vacío, el tedio. Panteísmo demoníaco quiere decir entonces, en forma paradójica es el vacío que lo llena todo” (Quevedo 2011, p. 170). Interesante aquí resulta ser que la angustia nos deja vacíos, y el *ser dejados vacíos* es una de las formas del aburrimiento explicadas por Heidegger en las lecciones del 29. Ahora bien, esta forma del aburrimiento es propia de quien vive de manera impropia (bajo la dictadura del *Das Man*).

²⁵ Respecto a esta decisión de Heidegger de proponer al aburrimiento como temple de animo fundamental se podría considerar que: “El precio que a mi juicio tiene que pagar una filosofía que erija el aburrimiento como temple de animo fundamental, es el de encerrarse ella misma en los límites del mundo, de la finitud y de la soledad, que son los que Heidegger prescribe al pensar. En nuestros días hemos sustituido la admiración por el tedio, no porque seamos menos ingenuos o más pesimistas que los filósofos de otras épocas, sino porque estamos obsesionados, desde la modernidad temprana, con la tarea inexcusable de señalar y no traspasar los límites del pensamiento” (Quevedo 2011, p. 201).

podría decir que mientras la angustia surge frente a un algo indeterminado y que se apodera completamente de nuestro ser, el aburrimiento se incrementa gradualmente con el tiempo (Svendsen, 2008, p. 116)²⁶.

Volviendo ahora a *Ser y tiempo* es importante recordar que los análisis hechos hasta aquí no son como un muñeco al que le vamos sumando cosas y características, sino que el *Dasein* es un todo completo y unitario. En esta unidad encontramos sus existenciales, su facticidad y su estar caído. Ahora bien, el *Dasein* dentro de su estar en el mundo es esencialmente cuidado (*Sorge*), ya lo hemos visto en los modos de ocupación (*Besorge*) y de la solicitud (*Fürsorge*). Y es el cuidado el que ayuda a componer la unidad del *Dasein*: “el cuidado no caracteriza, por ejemplo, tan solo a la existencialidad, separada de la facticidad y de la caída, sino que abarca la unidad de todas estas determinaciones de ser” (Heidegger, 2009, §41, p. 211). Igualmente el *Dasein* es esencialmente cuidado desde siempre: “El cuidado, en cuanto totalidad estructural originaria, se da existencialmente *a priori* antes, es decir, desde siempre, en todo fáctico comportamiento y situación del *Dasein*” (Heidegger, 2009, §41, p. 211).

Si recordamos lo que dijimos antes respecto a que el *Dasein* es sus posibilidades y que debe estar a la altura de ellas, es importante que lo haga siempre guiado por el cuidado. Ello implica que el desear del *Dasein* presuponga el cuidado²⁷. Aún así, tampoco hemos de olvidar que el uno debe nivelar las posibilidades y los deseos de todos para mantenerse, de este modo el *Dasein* solo añora sus posibilidades. En este añorar se revela la inclinación del *Dasein* por ser vivido. El problema es que: “Cuando el *Dasein* se deja absorber por una inclinación, lo que propiamente ocurre no es que sólo se dé una inclinación, sino que la estructura entera del cuidado queda modificada. Encegueciendo, el *Dasein* pone al servicio de la inclinación todas sus posibilidades” (Heidegger, 2009, §41, p. 212). Tal vez por eso no veíamos tan claramente al *Dasein* como cuidado antes de haberlo recuperado con la

²⁶ Una explicación más exacta al respecto es dada por Quevedo cuando explica: “Hablar del aburrimiento en relación con la eternidad sería sin embargo paradójico. Esta paradoja salta a la vista en la lengua alemana, donde el aburrimiento es *Langeweile*: literalmente tiempo largo, rato largo. Y la eternidad, por definición, está por encima de divisiones temporales. El opuesto de *Langeweile*, como ya sabemos, es *Kurzweil*: literalmente tiempo corto, que significa entretenimiento” (2011, p. 188). Aún así, parece que el aburrimiento nos atrapa a todos y no deja a nadie suelto: ““Contra el aburrimiento, hasta los dioses luchan en vano.” Había escrito Schiller” (Quevedo 2011, p. 171).

²⁷ Tanto de sí mismo, como de los entes intramundanos y los otros *Dasein*.

angustia, pero ahora es claro que el cuidado es lo que fundamentalmente es el *Dasein*. Incluso podríamos decir que Heidegger acierta agudamente en esto, pues si el *Dasein* no es cuidado, ¿qué es? El *Dasein* es entonces una articulación de sus estructuras en donde se muestra la existencialidad del cuidado. Por ejemplo, las preocupaciones de la vida y la dedicación a algo, son el cuidado en sentido originario. De allí, que el actuar indiferente de la cotidianidad sea la impropiedad del *Dasein*, pues contrario al ser indiferente contigo mismo, con los demás y con los útiles, está el cuidado articulado en todas y cada una de ellas. Una vez hemos visto a la angustia como la manera de volver de la caída y al cuidado en su máximo exponente cuando al *Dasein* se le abren sus posibilidades, es momento de considerar cuáles son estas posibilidades del *Dasein*, su muerte como posibilidad última y la salida definitiva de la impropiedad en el poder-ser propiamente: la resolución.

3.2 Las posibilidades del Dasein: la muerte y la resolución

Se hace necesario que ahora recordemos aquello que ha sucedido en esta investigación hasta el momento. Por un lado, nos dedicamos a analizar quién es el *Dasein* y la necesidad de ser planteado por Heidegger; una vez logrado esto mostramos su modo de ser más común y cotidiano en la indiferencia y en el uno. Pero ahora, por el otro lado hemos de examinar cómo después de que conocemos la manera en que la angustia abre al *Dasein* sus posibilidades más propias, él realmente logra salir de su condición de caído. Para ello, hemos de analizar las posibilidades del *Dasein* y su posibilidad última: la muerte. Una vez, logrado esto es importante mostrar cómo se pasa entonces a la resolución: la salida del uno a la propiedad, claro está que teniendo siempre presente que la propiedad o impropiedad del *Dasein* son dos modos de ser posibles en la cotidianidad constitutiva del *Dasein*.

3.2.1 El Dasein y la muerte

Si en este momento nos dedicáramos unos minutos a considerar nuestro futuro, todo lo que podríamos llegar a ser y que aún no somos, nos daríamos cuenta de que en realidad nos queda un resto pendiente por realizar. Eso somos, eso es el *Dasein*. Un resto pendiente en el siempre sabemos que podemos ser algo, llegar a ser algo e incluso vivir varias vidas posibles. Aún así, no podemos nunca olvidar empero que el lograr las posibilidades del

Dasein y de nosotros mismos, se lleva a cabo en la muerte. Que vamos a morir ha de ser la posibilidad más cierta y segura para nosotros. Ahora bien, esta afirmación será esencial para comprender el poder-ser propio del *Dasein*. Pero, tal como hemos dicho anteriormente, el *Dasein* es esencialmente cuidado y por ello, la propiedad será un modo del cuidado: “el cuidado es la preocupación por las cosas de la vida, la preocupación por el quehacer de la vida. El cuidado es esa dimensión del *Dasein* que implica que este tiene que ejecutar su vida, o, como alguien decía, “la vida da mucho que hacer”” (Rivera 2015, p. 16).

El cuidado es siempre un estar el *Dasein* velando por sí mismo, esto siempre acontece en un anticiparse a sí. Por ello, somos un estarse haciendo siempre, una permanente inconclusión en donde poco a poco vamos desarrollando unas posibilidades y desechando otras, es decir, vamos diciendo eso todavía no y vivimos por mor de aquello que todavía no. Pero finalmente alcanzaremos nuestra integridad, esto será posible en la muerte, donde no tendremos ya más posibilidades. Conocemos y podemos hablar de esto porque de algún modo lo hemos experimentado ya con la muerte de los otros²⁸: “Cada *Dasein* no puede comprender su propia muerte; solo puede registrar la muerte de los otros, y de este modo, se le hace objetivable la muerte. En cuanto el *Dasein* es esencialmente un coestar con otros, experimenta el término del estar en el mundo con los otros” (Rivera 2015, p. 20).

Sobre el morir entonces tenemos el obvio sentido de aquel paso del modo de ser del vivir al del no vivir más. Cuando sabemos que alguien ha muerto vamos a verle, como si de algún modo siguiera vivo, no en vano lucha Antígona la muerte de su hermano. Pues, Heidegger nos muestra que el muerto no es simplemente un cadáver que yace ahí y ya, sino que es un viviente que ahora es un no viviente, pues ha perdido la vida. Tampoco el muerto es lo mismo que un difunto, pues a este último: “ha abandonado y dejado atrás nuestro mundo. Desde éste, los que quedan pueden estar todavía con él” (Heidegger, 2009, §47, p. 256). Así pues, asistimos al funeral del muerto, a ver la muerte del otro.

Respecto de la muerte como una posibilidad propia de cada uno de nosotros, hemos de considerar el hecho de que la muerte es siempre mía: “Nadie puede tomarle al otro su

²⁸ Levinas no estaría de acuerdo con la idea de que asistimos a la muerte del otro con la tranquilidad de estar nosotros todavía vivos: “El sentido total de la muerte solamente se puede apreciar, según Levinas, cuando ella se asume como responsabilidad por el otro” (Cardona 2011, p. 199).

morir. [...] El morir debe asumirlo cada *Dasein* por sí mismo. La muerte, en la medida en que ella es, es por esencia cada vez mía” (Heidegger, 2009, §47, p. 257). El reemplazar o el tomar el lugar del otro, son posibles en la ocupación pero no aquí. Así es como en el morir se ve la integridad misma del *Dasein* y por ello el morir es una orientación existencial hacia el poder ser más propio: “A decir verdad, el estar vuelto hacia la muerte ofrece, según Heidegger, la posibilidad existencial para un ser existivo de la integridad del *Dasein*, aun cuando este ser deba estar legitimado, ante todo en la cotidianidad, en forma impropia” (Cardona 2010, p. 189).

Nos pertenece siempre un no todavía que hemos de llegar a ser y por eso mismo tenemos un resto pendiente, pero ¿qué significa esto? “La expresión apunta a lo que, si bien le pertenece a un ente, sin embargo, aún le falta” (Heidegger, 2009, §48, p. 259). Sin embargo, los restos pendientes que se van completando en los entes intramundanos no se comportan de igual modo que la muerte. No es lo mismo decir que la luna esta en cuarto creciente y le falta un resto pendiente para ser luna llena, que referirnos a lo que le queda al *Dasein* por hacer en su vida y con su existir. Otro ejemplo podría ser el de estar completo o terminado, pero tampoco es lo mismo completar el rompecabezas o ponerle la última pincelada al cuadro para terminarlo, que llevar a cabo una vida que encuentra su fin en la muerte. Casos diferenciados de restos pendientes. Y por ello: “en el caso del resto pendiente de la muerte, no se produce una acumulación de hechos mediante los cuales el *Dasein* se completaría, pues el momento en que se colma su no-todavía es precisamente no ser más” (Rivera 2015, p. 24). Así pues, al *Dasein* le corresponde en cada caso devenir en su no-todavía no al modo como un fruto inmaduro llega a su madurez.

Esto no significa, por supuesto, que la muerte se signifique un estar completo o maduro. Por el contrario, puede llegar la muerte cuando ya se ha madurado o cuando ni se ha intentado madurar, por lo que es importante comprender que la muerte no es un estar consumado o terminado. Por el contrario: “El terminar a que se refiere la muerte no significa un haber llegado a fin del *Dasein*, sino un estar vuelto hacia el fin de parte de este ente. La muerte es una manera de ser de la que el *Dasein* se hace cargo tan pronto como él es: “Apenas un hombre viene a la vida ya es bastante viejo para morir” (Heidegger, 2009,

§48, p. 262)²⁹. La muerte es entonces un fenómeno de la vida. El morir del *Dasein* se significa para nosotros el estar vuelto hacia la muerte pero no el perecer como tal e, incluso, se puede decir que el *Dasein* muere incluso cuando no ha dejado de vivir fácticamente³⁰. La muerte es entonces una inminencia, no en el sentido de ser lo último del resto pendiente del *Dasein*, sino: “lo que funda la inminencia de la muerte para el *Dasein* es su esencial apertura a sí mismo y su constante anticipación de la propia existencia” (Rivera 2015, p. 31). Es decir, nunca podremos vencer a la muerte, pero si podríamos tener en cuenta que en tanto que sabemos que sucederá, debemos aceptar su realidad como algo que ocurre más allá de nosotros mismos.

La muerte finalmente será para Heidegger: “la muerte se revela así como la posibilidad más propia, irrespectiva e insuperable.” (Heidegger, 2009, §50, p. 267). El *Dasein* se encuentra ya siempre arrojado a esta posibilidad, y la angustia ante la muerte es el estar angustiado que había sacado al *Dasein* del uno, para mostrarle y angustiarse de su más propio poder ser más constitutivo. Aún así, este angustiarse no significa un tener miedo a morir. Curiosamente, podría decirse que el *Dasein* ha muerto cuando aún no ha muerto en tanto que no se ha angustiado por el morir: “el *Dasein* muere fácticamente mientras existe, pero inmediata y regularmente en la forma de la caída” (Heidegger, 2009, §50, p. 268).

¿Cómo se vive el morir en la cotidianidad? La publicidad obviamente conoce la muerte, parte destacada de los periódicos de antaño eran los obituarios. La muerte es, y cada día más y en mayor medida, un evento diario.³¹ (nota a pie alusión a Tolstoi). Y el morir es entonces, un acontecimiento público: “Es algo que carece de notoriedad, es lo habitual. Y cuando el uno habla explícitamente de la muerte lo hace en una forma liviana: alguna vez tenemos que morirnos, por ahora estoy a salvo. Es un hablar de la muerte como si la muerte

²⁹ Se podría hablar de la muerte en el sentido de ser una privación de la vida, esto es posible gracias a la idea de que el estar privado de algo, es no tener algo que nos correspondía tener. (Aristóteles 2003, p.251)

³⁰ Respecto de la muerte como el simple morir del cuerpo, Crowell nos demuestra que: “No se puede deducir, a partir del análisis del cuerpo vivo, que los lagartos y los gatos son, de hecho, corpóreos; tampoco se puede inferir que no lo están. Más bien, la cuestión acerca de lo que significa ser corporal adquiere ahora los contornos de la distinción entre la vida de plano y la vida de la profundidad.” (2015, p. 33) Esto quiere decir que el cuerpo con vida del hombre es en profundidad, por lo que su muerte explicitará un dejar de vivir de un cuerpo fácticamente pero la muerte puede darse en el *Dasein* sin que por ello deje de vivir el cuerpo.

³¹ Un ejemplo de este comportamiento de la muerte, es el libro de Tolstoi La muerte de Ivan Illich, en la que el personaje va poco a poco pensando en la muerte, luchando por aceptarla, y finalmente preparándose para ella; de algún modo Ivan Illich vive cara a su muerte. Y sus conocidos –el uno– van esperando su muerte no con dolor, sino buscando el beneficio propio que una muerte trae a sus vidas.

no fuera mi muerte” (Rivera 2015, p. 33). Así juega el uno con la muerte, alguien muere pero no soy yo: “el uno procura de esta manera una permanente tranquilización respecto de la muerte” (Heidegger, 2009, §51, p. 270).

Es justo por aquella actitud del uno de no querer morir o pensar o considerar su muerte, que se hace posible con la angustia que el *Dasein* vea su ser más propio, pues es evidente que “el uno no tolera el coraje para la angustia ante la muerte” (Heidegger, 2009, §51, p. 270)³². El uno intenta convertir la angustia por la muerte en un miedo ante la muerte, de este modo logra que el *Dasein* no pase por la situación de estar angustiado. En la cotidianidad la caída busca huir de la muerte y un esquivar estar vuelto hacia el fin.

De este modo en la cotidianidad se está en la ambigüedad del estar ciertos de la muerte pero al tiempo del no estarlo. Aún así, Heidegger no contempla que en la religión los hombres tienen claro y están ciertos del *memento mori*. Se actúa pensando en que se va a morir y cara a la muerte, a lo mejor el religioso vive al modo de la propiedad dentro de la cotidianidad. Para que el *Dasein* se encuentre con esta certeza necesita salir de la no verdad en la que se encuentra en su facticidad. Si bien, vamos a morir debemos hacerlo en tanto que nuestro poder-ser más propio, sabiendo que moriremos sin tener claridad sobre el cuándo: “El uno no debe ocuparse de asuntos que algún día vendrán, sino únicamente de aquello que sí apremia: los afanes de la vida cotidiana. El uno dirá que hay tantas cosas que hacer, que por el momento no es necesario ocuparse de la muerte” (Rivera 2015, p. 38); de esta manera el uno se protege de la angustia que provoca el estar-volcado-hacia-la-muerte.

La muerte es “como fin del *Dasein*, es la posibilidad más propia, irrespectiva, cierta y como tal indeterminada, e insuperable del *Dasein*. La muerte, como fin del *Dasein*, es en el estar vuelto de este hacia su fin” (Heidegger, 2009, §52, p. 275). La muerte es entonces la posibilidad megárica del hombre, en donde se debe vivir comprendiendo, interpretando y sobrellevando la posibilidad de la muerte. No buscando encubrirla ni huirle³³ ni a ella ni a

³² Para entender mejor esto hemos de considerar que: “Para nuestro filósofo la pérdida del sentido, unido a la muerte, aparece como un fenómeno social de la impropiedad, que no se debe sólo a aquel particular desarrollo cultural; lo cual no quiere decir que dicho fenómeno tenga un fundamento propiamente ontológico. Esto se muestra en el incesante esfuerzo del poder ser sí mismo que caracteriza a lo individual. En este sentido, su llamado al “coraje para la angustia ante la muerte” expresa una reacción que busca conservar el sentido y el valor de la muerte en contra de su decadencia en el espíritu del tiempo” (Cardona 2010, p. 190).

³³ Igualmente nos muestra Quevedo que sucede con el temple de ánimo del aburrimiento: “El hombre es capaz, por escapar de él, de realizar las más grandes y gloriosas obras, así como de cometer las peores

la angustia que la revela. Con la muerte entonces nos muestra la posibilidad más propia, si y solo si el *Dasein* se decide por ella. Gracias a esto el *Dasein* se singulariza, sale del uno y se aísla en sí mismo.³⁴ Ahora bien, el *Dasein* debe entonces proyectarse hacia su poder ser más propio, pero continua estando en el mundo en la ocupación y en la solicitud, solo que ahora desde sus modos propios y no desde los del uno:

Lo que esto significa, creo yo, es que yo estoy llamado a hacerme cargo de mi situación (*de mi estar arrojado*) a la luz de lo que es mejor, es decir, a la luz de la medida normativa. En *Vom Wesen des Grundes*, Heidegger explicita este punto al referirse a la idea de Platón acerca del bien: “la esencia del *agathon* radica en su soberanía sobre sí mismo en cuanto aquello es por mor de lo cual todo lo demás es” [...] Lo que en última instancia está en juego para el *Dasein* es, pues, una distinción entre habitar inauténticamente una identidad práctica tratando de vivir a la altura de sus normas como puramente dadas, o de hacerlo auténticamente tratando de ser lo que uno es a través del reconocimiento de lo que, en mi compromiso con aquellas normas, yo soy responsable en su fuerza normativa (Crowell 2015, p. 23).

Para lograr llegar a la propiedad es necesario haber pasado por la impropiedad, de modo que una vez se ha estado vuelto hacia la angustia se ha dejado la libertad para la muerte³⁵. Estar vuelto hacia la muerte es entonces un estar preparado, comprendiendo y viviendo cara a ello, desde la cotidianidad. Aún así, aún hemos de mostrar cómo es posible el paso de la muerte a la propiedad y a la resolución propiamente dicha.

3.2.2 La propiedad y la resolución

Ahora nos enfrentaremos al problema del *Dasein* para salir de la dictadura del uno a su propiedad. Veremos la relación entre la muerte y el poder ser de la propiedad, así como la resolución como tal. En primer lugar, hemos de resaltar que el *Dasein* se ha perdido en el uno y que, por lo tanto, debe volver al sí mismo en un acto de reparación. Por ello necesita un testimonio que lo ayude a recuperarse. Todo esto será posible gracias a la voz de la

bajezas. Ya lo advertía Gómez Dávila; “Huir no protege contra el tedio. Hay que domesticar, para salvarnos, esa bestia fofa y lerdia. En el tedio asumido las más nobles cosas germinan” (Quevedo 2011, p. 230).

³⁴ Rivera nos explica el aislamiento no como un quedarse solo sino como un estar en sí mismo: “El adelantarse de la muerte aísla al *Dasein* en sí mismo. ¿Qué significa esto? No es que el *Dasein* quede solo, sin mundo y sin otros, sino que es la vuelta del *Dasein* sobre sí mismo, es decir, la vuelta al hecho de ser cada vez mío.” (Rivera 2015, p. 42)

³⁵ Dice Peter Sloterdijk que debemos estar muertos filosóficamente. Es decir, el amante de la sabiduría es aquel que está muerto pues ha aprendido a morir en cierto modo para promover el conocimiento (Sloterdijk 2009, p. 09).

conciencia, pues será en ella que se pueda elegir la propiedad y no la impropiedad: “La conciencia da a entender algo, la conciencia abre. [...] El análisis más a fondo de la conciencia revelará como un llamada. El llamar es el modo del discurso” (Heidegger, 2009, §54, p. 286).

El problema, o uno de los problemas que vislumbramos anteriormente del uno, es que el *Dasein* le escucha permanentemente sin desatenderle. Por lo tanto, lo primero que se ha de lograr es quebrantar la escucha del uno, y como sabemos que el uno habla por medio de la habladoría, la llamada ha de realizarse en silencio. La llamada no es una expresión verbal, un grito o algo como lo que hace el uno. Al contrario, es de silencio, pues si recordamos vimos como desde Kierkegaard es en lo no dicho donde más se dice.

Ahora bien, ¿a quién se llama? Pues, al *Dasein*. La conciencia llama al *Dasein* hacia sí mismo. ¿Qué le dice? Nada: “La llamada no dice nada, no da ninguna información acerca de sucesos del mundo, no tiene nada que contar” (Heidegger, 2009, §56, p. 290). Por ello, la llamada no es escuchada por el uno, no porque la conciencia no sepa del uno, sino porque no le da importancia. La llamada busca lograr que el *Dasein* pase del uno mismo al sí mismo. Que no se cumpla este objetivo o los errores de la llamada no son debidos a la conciencia, sino: “si se equivoca al respecto, es solo por la manera que él tiene de escuchar la llamada. La tendencia del *Dasein* ante la llamada es a entrar en una negociación con el uno, lo cual lo lleva a tergiversar el sentido de la llamada” (Rivera 2015, p. 51).

Aún no hemos respondido ¿quién llama? Pues en la llamada silenciosa no deja rastro. “En la conciencia el *Dasein* se llama a sí mismo” (Heidegger, 2009, §57, p. 291). Es el *Dasein* el que llama y a quien se llama, es interesante pues la llamada no la he hecho voluntariamente yo y sin embargo viene de mí. Heidegger descarta que la llamada venga de Dios o algo por el estilo. Sin embargo, la llamada sí tiene un momento específico. Se da cuando la desazón acosa al *Dasein* y amenaza en la cotidianidad media la pérdida del sí mismo. Pero, ¿cuál desazón? Pues, recordemos que en el estado del caída del *Dasein*, él busca huir de su libertad. En esta huida: “huir ante la desazón que caracteriza desde lo más hondo el estar en el mundo en su aislamiento. Esta desazón se revela de un modo propio en la disposición afectiva fundamental de la angustia” (Heidegger, 2009, §57, p. 293).

Hemos de comprender también, que la llamada de la conciencia no se da sin lo que el *Dasein* propiamente es: cuidado. Así pues, la llamada es el cuidado para salir de la caída:

Heidegger avanza respecto de Husserl no por el abandono de la fenomenología trascendental, sino al mostrar que la normatividad inherente al ordenamiento teleológico de la conciencia no puede derivar de la sola conciencia. [...] Pero Heidegger va más lejos: el sujeto determinado trascendentalmente debe ser caracterizado como intrínsecamente suspendido entre el éxito y el fracaso, en cuestión en todo lo que hace. El contenido intencional es posible solo para un ser definido no por la razón sino por el cuidado (Crowell 2015, p. 24).

Ahora bien, una vez realizada la llamada depende del *Dasein* si seguirla o desoirla, nuevamente Heidegger nos recuerda que desoír la llamada es un modo de ser del *Dasein* que no debe ser caracterizado por negativo. Pues hemos de recordar que el *Dasein* es el ente que somos en cada caso nosotros mismos, por lo tanto cada llamada es propia de cada uno de nosotros y es nuestra decisión qué hacer con ella. Lo que sí podemos ver en común es que la llamada siempre acusa al *Dasein* de su ser culpable más propio³⁶. La culpabilidad se da por un estar en deuda de algo o por el ser responsable de algo. La culpa es un modo de ser del *Dasein* y se da originariamente, es decir, no es que hagas algo y seas culpable, sino que de antemano eres culpable. Esto se explica en el fundamento, es decir: “el *Dasein* en su condición de arrojado, no habiéndose dado a sí mismo la existencia, tiene que asumir esta existencia; no existiendo antes de su fundamento, tiene que asumir el ser-fundamento” (Rivera 2015, p. 61). De este modo el *Dasein* es culpable en lo más profundo de su ser, pero se revela en su facticidad.

La llamada entonces es pre-vocante: “a la posibilidad de hacerse cargo de sí mismo, existiendo, del ente arrojado que él es; hacia atrás: hacia la condición de arrojado, para comprenderla como fundamento negativo que él tiene que asumir de la existencia” (Heidegger, 2009, §58, p. 303). La llamada entonces que no dice nada, le dice silenciosamente que salga del uno y que es culpable³⁷. No hay que leer esta culpabilidad al

³⁶ Para Agustín, la culpa se deriva desde las acciones que se realizan en tanto que yo hago, mientras que para Heidegger la culpa parece tener un carácter de objetividad o de objetividad en la representación del sí mismo (Coyne 2011 p. 394).

³⁷ Respecto de la culpa como modo de ser del *Dasein* en el que no existe nada salvo mi poder-ser, mi existir: “Aquí solo puedo esbozar el punto que yo puedo ser sin que sea nada en concreto, ello se atestigua en el fenómeno unitario que Heidegger considera bajo los epígrafes separados de angustia, muerte y conciencia. La conclusión es que en la ansiedad me enfrento a mí mismo como no endeuda con ninguna de las normas y prácticas que normalmente me reclaman. Afectivamente nada me importa; yo no puedo insertarme en el mundo e interactuar con él a través de mis identidades prácticas, y por esta razón el mundo y las cosas del

modo de sentencia o castigo, sino que le esta diciendo que por ser culpable debe vivir propiamente como el culpable que es y que será siempre, pues la culpa está en su fundamento como la posibilidad más propia frente a las posibilidades.

Se ha de escuchar, comprender y obedecer la llamada para llegar a la resolución³⁸. “El callado proyectarse en disposición de angustia hacia el más propio ser culpable es lo que nosotros llamaremos la resolución” (Heidegger, 2009, §59, p. 312). Para que la resolución se de debió darse antes: la aperturidad del *Dasein* y el querer tener conciencia³⁹, la disposición afectiva de la angustia, el comprender que se es culpable y el discurso callado de la conciencia. Es con la resolución que el *Dasein* sale del uno, que logra tener un dominio de sí mismo y conocerse como lo que es propiamente.

La resolución no se da lejos del mundo ni aparte de la cotidianidad del uno, sino que se da propiamente desde la solicitud, la ocupación, y la posibilidad de que el *Dasein* sea conciencia de otros que no lo son. El acto de la resolución⁴⁰ es el primer proyecto fáctico del *Dasein*: “La resolución como modo propio de la verdad, hace suya en forma propia la no verdad. Por consiguiente, el *Dasein* podrá caer de nuevo en la irresolución y esto, por

mundo pierden todo significado. La manera como me entiendo a mi mismo en tal situación es lo que Heidegger llama la muerte existencial: no la desaparición de mi organismo sino la posibilidad de no poder ser ahí por más tiempo, la posibilidad de ser sin ser capaz de ser nada. Este sentido de lo que para mí es ser se articula, en lo que Heidegger llama conciencia, como culpa, lo que él glosa como tener que hacerse cargo del fundamento. Así, cuando todas mis identidades prácticas se han desmoronado, todavía existo por mor de algo en lo que puedo tener éxito o fracasar: sigo siendo responsable de ser fundamento” (Crowell 2015 p. 22).

³⁸ El profesor Rivera explica esto de acuerdo a como se relaciona el escuchar la llamada, con su comprensión y su respuesta: “la comprensión de la llamada abre a la actuación del sí mismo más propio. Y solo de esta manera el *Dasein* se hace responsable. Sin embargo, lo que sucede es que normalmente actuamos faltos de conciencia porque se cometen hechos, o porque en virtud del proyectar negativo, es decir, del hecho de que en todo proyecto el *Dasein* tiene que elegir una u otra posibilidad, ya se ha convertido en culpable en su relación con los otros” (Rivera 2015, p. 64).

³⁹ Escudero ve en la conciencia de Heidegger cierta relación con la conciencia kantiana: “Existencialmente esa conciencia tiene el carácter de una vocación, de una llamada, de un querer tener conciencia. ¿Y cuál es el propósito de esta vocación?” Esta vocación, sin embargo, es puramente formal, es decir, no aporta ninguna regla de acción, ni determina el contenido de la misma, ni entra a considerar las manifestaciones sociales de esa autoalienación. También en esta presentación formal de la conciencia se mantiene Heidegger cercano a la ética kantiana del deber” (Escudero 2001, p. 188).

⁴⁰ La resolución es un proyecto del sí mismo siendo culpable. De este modo con la resolución se gana la autenticidad. Y se da cuenta de lo que capaz de hacer, de modo que puede vivir dejando de lado lo que hacia antes o haciéndolo de un modo nuevo. Puede llegar a ser tan innovador que transforme el modo como vemos y producimos la cultura, a un nuevo y auténtico nosotros. Es la idea de plantear la resolución del yo al punto de llevarlo a una resolución cultural-histórica (Dreyfus 2000, p. 167). Aún así, esto no es considerado por Heidegger, pues aunque el *Dasein* pueda salir de este estado, difícilmente toda la cultura lo hará dada la comodidad y tranquilidad propia del uno.

estar entregado a ese dominio interpretativo del uno” (Rivera 2015, p. 73). Así pues, ha quedada respondida la pregunta a cómo el *Dasein* puede salir de la dictadura del uno y entrar en el modo de la propiedad gracias a la resolución y todo lo que ella implica. Aún así, la resolución no es absoluta, sino siempre un estar volviendo o saliendo del uno hacia el sí mismo en el medio propio de la cotidianidad media. Al ser la resolución un existencial también esta en el mundo y con los otros. Por ello, no ha de extrañarnos que Heidegger no nos de una solución radical al problema de la cotidianidad, sino una solución probable y posible.

Conclusiones

Vivir es quizás la tarea más difícil que nos ha sido encomendada; saber hacerlo no es propiamente de jóvenes o de viejos, sino de la madurez que el pensamiento y el corazón han logrado tras años de reflexión y búsqueda. Podríamos decir que el propósito fundamental de Heidegger en *Ser y tiempo* ha sido mostrarnos cómo es el vivir propio del *Dasein* y el vivir impropio, para así indicar el camino hacia la autenticidad de nuestra propia vida. La analítica ontológica del *Dasein* nos enseña el por qué es este ente que somos en cada caso nosotros mismos, los que podemos preguntarnos por el ser. Y la pregunta por el ser solo es posible si la hacemos apropiadamente, desde nuestro poder-ser más propio. Igualmente, el primer momento de nuestra investigación nos hace ver que estamos en el mundo y que es propiamente ahí que nos realizamos y que somos.

Del mundo nos llevamos la ubicación y concretamos la respuesta de que no hay mundo sin *Dasein* ni *Dasein* sin mundo, pues es gracias a que el *Dasein* es un constitutivo del mundo que estamos en él. Para pasar a un segundo momento tuvimos que comprender que el *Dasein* no es lo mismo que los entes intramundanos; ellos, en su modo de ser del estar ahí, se comportan como útiles que funcionan con una finalidad específica. El *Dasein* no se comporta al modo del útil, sino que se caracteriza por no ser el útil. De la existencia de los útiles fue posible entender que el *Dasein* se encuentra en su vivir fáctico siempre ocupado. Es decir, todo el tiempo estamos en nuestro trabajo con los útiles o con los otros ignorando lo demás. De hecho, incluso en el trato con las cosas ignoramos a las cosas. La ocupación será entonces un modo del cuidado con los entes intramundanos, aun si no estamos tratando directamente con ellos.

La solicitud, por otro lado, será la forma del cuidado con los otros. La cotidianidad del *Dasein* se caracteriza porque está siempre con otros *Dasein*, es un coestar y un coexistir. Esto sucede así incluso en los modos deficientes del no estar juntos unos con otros. Sin embargo, esta cotidianidad se caracteriza por la indiferencia propia del *Dasein* que pasa de largo frente a los otros sin importarle. El contrario de dicha indiferencia sería la solicitud

del hombre solidario. Sin embargo, estas actitudes del *Dasein* tienen su origen en la situación en la que se encuentra el hombre cotidiano: el uno. El uno es aquel que no es nadie pero al tiempo somos todos, es decir, un ser impersonal que determina lo que hacemos y lo que somos cada uno de nosotros en todo momento. El uno nos dice y determina la moralidad, la actuación, la convicción que debemos tener. Su modo de ser más propio es pues el de la publicidad, en el que se publica hasta lo que considerábamos privado y en la que todo sufre el mal de ser apariencia más que verdad. Es la realidad cotidiana de nuestros periódicos actuales o de las fotos y estados en Facebook. Realmente terminamos el segundo momento con la preocupación de no saber cómo alejar al *Dasein* del uno, de cómo sacarlo y alejarlo de su impropiedad.

Por ello, y en un tercer momento, encontramos al *Dasein* caído en el mundo, no como un suceso de subir y bajar, sino como un *Dasein* que se entrega completamente al mundo y al uno. Se pierde así el *Dasein* hasta que le es posible salir gracias a la disposición afectiva y al comprender. Ambos fenómenos son fundamentales al *Dasein*, la disposición afectiva abre el mundo al *Dasein* y le permite ser afectado por él. La comprensión permite al hombre conectarse con el mundo, interpretarlo, leerlo, saber de qué se trata y cómo sobrevivir. Pero la disposición afectiva no puede darse sin el comprender ni el comprender sin la disposición afectiva.

Es por ello que cuando el *Dasein* comprende que está en el mundo y que va a morir, puede sentirse angustiado; así pues será la angustia la disposición afectiva fundamental del *Dasein*. El *Dasein* igualmente es esencialmente cuidado, en tanto que como hemos dicho antes, es cuidado por los otros y por los útiles o entes a la mano. Es gracias al cuidado que el *Dasein* puede volver del recinto del uno y buscar la manera de vivir propiamente. Para salir entonces del uno, y tener una vida auténtica, será necesaria una muerte aparente. Es decir, es necesario vivir como un estar ya preparado para la muerte nuestra, comprender que somos nuestras posibilidades y que debemos elegir qué de lo posible hacemos real y qué no. Nuestro ser es realmente un todavía no, es decir, un devenir que va poco a poco llegando a ser, nos permite ver que debemos estar a la altura de nuestras posibilidades. Nuestro poder ser más propio es la muerte, luego no hemos de vivir como si no fuera a pasar nunca, sino que, sabiendo que va a suceder, vivir dignamente frente a ella.

De este verse caído del *Dasein* y perdido, de la angustia por la muerte y la desazón que esto produce, es posible que la conciencia llame al *Dasein* para que vea su poder ser más propio. Una vez esto ha sucedido el *Dasein* deberá comprender esta llamada, de modo que pueda decidir seguirla o no seguirla, aunque la comprensión de ella se verá impedida en ocasiones por el gran poder del uno y la ambigüedad que lo sostiene. Aun así, es posible seguir la llamada. A este seguir la llamada, volcarse ante la angustia por la muerte y estar dispuesto a vivir propiamente cumpliendo con nuestro poder-ser lo llama Heidegger resolución. Así pues, terminamos nuestro tercer momento con el carácter de la resolución del *Dasein* para su poder-ser propio. Sin embargo, e incluso en la resolución, el *Dasein* se encuentra en constante lucha contra el uno. Pues si algo hay cierto es que el *Dasein* nunca va a salir del mundo ni de su coestar con los otros en la cotidianidad.

Por ello, aun cuando hemos mostrado el problema y la posible solución de Heidegger, nuestro vivir más cotidiano e inmediato será siempre el de la indiferencia y la impropiedad. Difícilmente, y salvo que sigamos una vida filosófica que amerite el morir aparente, o la religiosidad de quien vive siempre ante los ojos de la trascendencia, podremos salir de los dominios del uno o identificar al menos hasta dónde llegan estos dominios. Somos hijos de este tiempo en que la publicidad reina sobre la verdad, en la que lo inmediato es más importante que el porvenir y en el que estamos primero nosotros que nadie y, sin embargo, esto lo piensan todos.

Es importante entonces conocer cómo el uno nos domina, verlo cara a cara en su modo de operar, en la habladuría, curiosidad y ambigüedad; para hacer lo posible por huirle o al menos por conocerlo y así poco a poco, ir encontrando el modo de desprenderse. Igualmente, queda en nosotros la enseñanza de Heidegger de aprender a morir en vida, de aceptar que estamos vueltos hacia el fin para vivir mejor, tranquilos y fuera de los dominios del uno, que nos pide que le temamos a la muerte, pues sabe que en el morir y en el angustiarnos es que conocemos nuestra posibilidad más propia.

Ser y tiempo es tal vez un texto que busca la pregunta por el ser, pero como conclusión de esta investigación podemos decir también que es un texto que enseña al *Dasein* a vivir con ese ser.

Algunas de las preguntas que quedan en el tintero de esta investigación son: la pregunta acerca de si la resolución realmente resuelve el problema de la autenticidad; igualmente, si es posible que el *Dasein* conociendo esto, elija libremente al uno y no al sí mismo; también si es posible un colectivo paso de la resolución al sí mismo y de ahí a la autenticidad. Finalmente, no está de más plantearse si el *Dasein* no termina siendo para Heidegger un ser encerrado en sí mismo con un mundo que es, pero que es solo para sí mismo, y con otros que son, pero son solo en cuanto son conmigo. Así pues, ¿hasta qué punto queda el solipsismo del que Heidegger quiere sacar la fenomenología de Husserl, realmente eliminado?

Bibliografía

Bibliografía primaria

Heidegger, Martin. (2009) *Ser y tiempo*. Madrid: Editorial Trotta.

Heidegger, Martin. (2007) *Conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud y soledad*. Madrid: Alianza editorial.

Heidegger, Martin. (2012) *Caminos del bosque*. Madrid: Alianza editorial.

Bibliografía secundaria

Aristóteles. (1970) *Metafísica*. Madrid: Gredos.

Camello, David. (2008) Heidegger lector de Platón. (Tesis doctoral) Universidad Autónoma de Madrid, Madrid.

Cardona, Luis Fernando. (2010) Angustia, responsabilidad y aporía. Hacia una ontología de la hospitalidad. *Universitas Philosophica*, 54, pp. 179-218.

Coyne, Ryan. (2011) A difficult proximity: The figure of Augustine in Heidegger's Path. *The Journal of Religion*, 91(3), pp. 365-396.

Dahlstrom, Daniel. (2013) *The Heidegger Dictionary*. New York: Bloomsbury.

Dostal, Robert. (1982) The problema of "Indifferenz" in Sein und Zeit. *Internacional Phenomenological Society*, 43(1), pp. 43-58.

Escudero, Jesús Adrián. (2001) El joven Heidegger. Asimilación y radicalización de la filosofía práctica de Aristóteles. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 2001(3), pp. 179-221.

Escudero, Jesús Adrián. (2009) *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1012-1927*. Barcelona: Herder.

Gómez Dávila, Nicolás. (1992) *Sucesivos escolios a un texto implícito*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo.

Han, Byung-Chul (2012) *La sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder.

Han, Byung-Chul (2013) *La sociedad de la transparencia*. Barcelona: Herder.

- Husserl, Edmund. (1986) *Meditaciones Cartesianas*. Madrid: Tecnos.
- Inwood, Michael. (1999) *A Heidegger dictionary*. Malden: Blackwell.
- Kierkegaard, Sören. (2012) *La época presente*. Madrid: Trotta.
- Levinas, Emmanuel. (2003) *Dios, la muerte y el tiempo*. Madrid: Ediciones Catedra
- Platón. (1981) *Diálogos I*. Madrid: Editorial Gredos.
- Quevedo, Amalia. (2011) *Melancolía y tedio*. Pamplona: EUNSA.
- Rivera, Jorge Eduardo. (2008) *Comentario a Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Vol I: Introducción*. Santiago de Chile: Editorial ESUC
- Rivera, Jorge Eduardo. (2010) *Comentario a Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Vol II: Primera sección*. Santiago de Chile: Editorial ESUC
- Rivera, Jorge Eduardo. (2015) *Comentario a Ser y Tiempo de Martin Heidegger. Vol III: Segunda sección*. Santiago de Chile: Editorial ESUC
- Safranski, Rüdiger. (2003) *Un maestro de Alemania: Martin Heidegger y su tiempo*. Barcelona: Tusquets editores.
- Sloterdijk, Peter. (2013) *Muerte aparente en el pensar*. Madrid: Siruela.
- Sloterdijk, Peter. (2002) *El desprecio de las masas: ensayo sobre las luchas culturales de la sociedad moderna*. Valencia: pretextos.
- Svendsen, Lars. (2008) *A philosophy of Boredom*. Londres: Reaktion.
- Theunissen, Michael. (2013) *El otro. Estudios sobre la ontología social contemporánea*. México: Fondo de cultura económica.